

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİMDALI



SØREN AABYE KIERKEGAARD'DA VAROLUŞ VE KENDİLİK'TE TEKRAR
KAVRAMININ ROLÜ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

HAZIRLAYAN
Yılmaz ORUÇ

MALATYA-2024

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİMDALI

SØREN AABYE KIERKEGAARD'DA
VAROLUŞ VE KENDİLİK'TE TEKRAR
KAVRAMININ ROLÜ

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN

YILMAZ ORUÇ

DANIŞMAN

Prof. Dr. HÜSEYİN SARIOĞLU

MALATYA-2024

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım “**Søren Aabye Kierkegaard’da Varoluş ve Kendilik’te Tekrar Kavramının Rolü**” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün kaynakları hem dipnotlarda hem de kaynakçada uygun biçimde gösterdiğimi belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Yılmaz ORUÇ



BİLDİRİM SAYFASI

Bilimsel ve etik ilkelere uygun olarak hazırlamış olduğum “**SØREN AABYE KIERKEGAARD’DA VAROLUŞ VE KENDİLİK’TE TEKRAR KAVRAMININ ROLÜ**” isimli doktora tezi her türlü ortamda erişime açılabilir.



TEŞEKKÜR

Tez süresince değerli katkılarından ve yönlendirmelerinden ötürü başta kıymetli danışmanım Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU'na, tezin olgunlaşması ve eksiklerin giderilmesi hususunda katkı sunan kıymetli tez izleme komitesi ve aynı zamanda jüri üyeleri Doç. Dr. Çiğdem YILDIZDÖKEN'e ve Dr. Öğretim Üyesi Osman KARACAN'a, jüri üyeleri Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK ve Doç Dr. Ferdi SELİM hocalarıma teşekkür ederim. Bunun yanında doktora eğitimim boyunca manevi desteğiyle her zaman yanımda olan aileme teşekkür ederim. Doktoraya başladığım ilk günden son güne kadar her başım sıkıştığında yardımına koşan değerli dönem arkadaşım Rojan ÇİLTEPE'ye ayrıca minnettarım.

Bu tezi 6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş merkezli depremlerde hayatını kaybeden tüm vatandaşlarımıza ithaf ediyorum.

ÖZET

SØREN AABYE KIERKEGAARD'DA VAROLUŞ VE KENDİLİK'TE TEKRAR KAVRAMININ ROLÜ

Yılmaz ORUÇ

DOKTORA TEZİ

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİMDALI

DANIŞMAN: Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

2024

Felsefede varoluşçuluk denince akla gelen ilk isim Danimarkalı filozof Søren Aabye Kierkegaard ve onun birey temelli felsefe anlayışıdır. Birçok düşünür tarafından varoluşçu felsefenin çıkış noktası olarak da kabul edilen Kierkegaard'ın felsefi terminolojiye kazandırdığı korku, kaygı, umutsuzluk, seçim, tutku ve absürt gibi kavramlar daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan varoluş filozoflarının da sıklıkla üzerinde durduğu kavramlar olmuştur. Kierkegaard'ın felsefi literatüre kazandırdığı bir diğer kavram ise tekrardır. Bu kavram varoluşun gerçekliğini bize anlatmaktadır. Kierkegaard'ın modern felsefeye kattığı tekrar kavramını anlayabilmek içinse Antik Yunan düşünürlerinin üzerinde durdukları oluş ve hareket problemine bakmak gerekmektedir. Antik Yunan'da varlığın hareketine dair Parmenides, Herakleitos gibi isimlerin görüşleri mevcuttur. Parmenides, varlıkta herhangi bir hareketin, değişimin olmadığını savunurken Herakleitos, Parmenides'in aksine varlığın oluş içerisinde bir harekete tâbi olduğunu düşünür. Bu iki düşünürden sonra gelen Platon ise her iki fikri aynı potada eritme çabası içerisinde olmuştur. Platon bu noktada anamnesis(hatırlama) teorisi ile varlığı, ideaları açıklama girişiminde bulunur. İşte Kierkegaard tam da bu

noktada hatırlama ve tekrarın aynı hareketler olduğunu söyler. Ama bir farkla; hatırlama geriye doğru bir hareket iken tekrar daima ileriye doğru gerçekleşen varoluşsal bir harekettir.

Çalışmamızın birinci bölümünde Antik Yunan’da hareketin Parmenides, Herakleitos, Platon ve Aristoteles tarafından nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde Kierkegaard için tekrar kavramının ne anlama geldiği ve bireysel varoluş için ne ifade ettiği anlatılmaya çalışılacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise tekrar kavramı ekseninde bireyin kendiliğini nasıl inşa ettiği üzerinde durulacaktır. Çalışmamız Kierkegaard’ın modern felsefeye kazandırdığı tekrar kavramını anlamayı ve tekrar kavramının varoluş ve kendilik için nasıl bir role sahip olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hareket, Hatırlama, Kendilik, Tekrar, Varoluş.

ABSTRACT

THE ROLE OF THE CONCEPT OF REPETITION IN SØREN AABYE KIERKEGAARD IN EXISTENCE AND SELF

Yılmaz ORUÇ

DOCTORAL THESIS

INONU UNIVERSITY

SOCIAL SCIENCES INSTITUTE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

ADVISOR: Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

2024

The first name that comes to mind when it comes to existentialism in philosophy is the Danish philosopher Søren Aabye Kierkegaard and his individual-based philosophy. Concepts such as fear, anxiety, despair, choice, passion and absurdity that Kierkegaard brought to philosophical terminology, which is accepted as the starting point of existential philosophy by many thinkers, have also been the concepts that existential philosophers who emerged in later periods often emphasized. Another concept that Kierkegaard introduced to the philosophical literature is repetition. This concept tells us the reality of existence. In order to understand the concept of repetition that Kierkegaard added to modern philosophy, it is necessary to look at the problem of becoming and movement that Ancient Greek thinkers focused on. There are opinions of names such as Parmenides and Heraclitus regarding the movement of existence in ancient Greece. While Parmenides argues that there is no movement or change in existence, unlike Heraclitus Parmenides, he thinks that existence is subject to a movement in becoming. Plato, who came after these two thinkers, was in an effort to melt both ideas in the same pot. At this point, Plato attempts to explain existence and ideas with the theory of anamnesis (recollection). It is at this point that Kierkegaard says that recollection and repetition are the same movements. But with one difference; Recollection is a backward movement, while repetition is an existential movement that always takes place forward.

In the first part of our study, we will focus on how the movement in Ancient Greece was handled by Parmenides, Heraclitus, Plato and Aristotle. In the second part, it will be tried to explain what the concept of repetition means for Kierkegaard and what it means for individual existence. In the third and last part, it will be focused on how the individual constructs himself in the axis of the concept of repetition. Our study aims to understand the concept of repetition that Kierkegaard brought to modern philosophy and to reveal what role the concept of repetition has for existence and self.

Keywords: Recollection, Movement, Self, Repetition, Existence.



İÇİNDEKİLER

O N A Y.....	iii
ONUR SÖZÜ	iv
BİLDİRİM SAYFASI	v
TEŞEKKÜR	vi
ÖZET	vii
ABSTRACT.....	ix
İÇİNDEKİLER	xi
KISALTMALAR.....	xiv
GİRİŞ.....	1
I. Çalışmaya Dair Açıklamalar	1
A. Çalışmanın Konusu ve Önemi	1
B. Çalışmanın Yöntemi.....	3
C. Literatürün İncelenmesi	4
II. Kierkegaard'ı Anlamak.....	5
A.Kierkegaard'ın Hayatı.....	6
A.1. Ailesi ile İlişkisi.....	7
A.1.1. Babası ile İlişkisi.....	7
A.2. Regine Olsen ile İlişkisi	9
B. Kierkegaard Felsefesinin Genel Hatları.....	12
B.1. Hegel Karşıtlığı.....	12
B.2. Hristiyanlık ve Kilise Karşıtlığı	18
C. Sokrates Etkisi	23
D. Kierkegaard Felsefesindeki Önemli Kavramlar	24
D.1. Günah	24
D.1. Kaygı	25
D.2. Öznellik ve İçsellik	27
D.3. İroni ve Mizah	30
D.4. Paradoks	32
D.5. Umutsuzluk	34
D.6. Özgürlük ve Seçim	35

E. Müstear İsimleri Kullanması.....	37
F. Eserleri.....	39

1.BÖLÜM: ANTİK YUNAN'DA DEĞİŞİM VE HAREKETE DAİR GÖRÜŞLER

1.1. Herakleitos'ta Değişim ve Hareket	40
1.2. Parmenides'te Değişim ve Hareket	43
1.3. Zenon'da Değişim ve Hareket	47
1.4. Platon'un Hatırlama Teorisi	49
1.5. Aristoteles'te Değişim ve Hareket	57
1.6. Antik Yunan'da Zaman.....	61

2.BÖLÜM: KIERKEGAARD'DA TEKRAR VE VAROLUŞ

2.1. Tekrar	66
2.2. Hatırlama ve Tekrarın Farkları.....	70
2.3. Tekrar Türleri	72
2.3.1. Constantin Constantinus'un Tekrarı	73
2.3.2. Genç Adam'ın Tekrarı.....	77
2.3.3. Eyüp'ün Tekrarı	80
2.3.4. İbrahim'in Tekrarı	82
2.4. Varoluş	83
2.4.1. Hazzın Tekrarı: Estetik Varoluş	87
2.4.2. Sorumluluğun Tekrarı: Etik Varoluş.....	94
2.4.3. İmanın Tekrarı: Dinsel Varoluş	102

3.BÖLÜM: KIERKEGAARD'DA TEKRAR VE KENDİLİK

3.1. Kendilik.....	112
3.2. Kendiliği Tehdit Eden Unsurlar.....	114
3.2.1. Çağ.....	115
3.2.2. Topluluk	118
3.2.3. Kamu ve Basın	121
3.3. İlişki Olarak Kendilik.....	123

3.3.1. Kendilik'te Ruh-Beden İlişkisi	124
3.3.2. Kendilik'te Sonlu-Sonsuz İlişkisi	125
3.3.3. Kendilik'te Özgürlük-Zorunluluk İlişkisi	126
3.4. Varoluş Alanlarında Kendilik Çabaları	127
3.4.1. Estetik Varoluş Alanındaki Kendilik Çabası: Doğal ya da Sonlu Kendilik.....	128
3.4.2. Etik Varoluş Alanındaki Kendilik Çabası: Toplumsal Kendilik	131
3.4.3. Dinsel Varoluş Alanındaki Kendilik Çabası: Teolojik ya da Sonsuz Kendilik.....	134
3.5. Kendilik ve Tanrı.....	137
3.6. Kendilik ve Hakikat	140
3.7. Kendilik ve Tekrar	144
SONUÇ	147
KAYNAKÇA	155

KISALTMALAR

A.g.e.: Adı Geçen Eser

Bkz.: Bakınız

C.: Cilt

Çev.: Çeviren

Der.: Derleyen

Ed.: Editör

Trans.: Translated (Tercüme eden)

UK: United Kingdom

Vol.: Volume



GİRİŞ

Kierkegaard için varoluş ve kendilik tekil bireyi anlamak adına önemli kavramlardır. Bu kavramları anlamak için de hem varoluşun hem de kendiliğin tekrar kavramıyla ilişkisini bilmek gerekir. Bu anlamda tekrar kavramının kökenine inmek adına yaptığımız ilk şey Antik Yunan'da hareket ve değişim problemine bakmak olmuştur. Herakleitos, Parmenides ve Zenon gibi düşünürlerin hareket ve değişime dair görüşleri, Platon'un hatırlama teorisi ve Aristoteles'in harekete ilişkin ortaya koyduklarını anlamak Kierkegaard'ın varoluşun hareketi olarak gördüğü tekrarı anlamak adına bir temel sağlamaktadır. Kierkegaard özellikle Platonik hatırlama ile tekrarın benzer hareketler olduğunu fakat aralarında ciddi bir farkın olduğunu öne sürer. Hatırlama sabit, durağan bir yapıya dair harekete karşılık gelirken tekrar sürekli gelişen varoluşsal hareket olarak görülür. Her ne kadar estetik ve etik varoluş alanlarında tekrarlama hareketi olsa da Kierkegaard için önemli olan dinsel varoluştaki gerçek, hakiki tekrarı anlamaktır.

Tekrarlama hareketi varoluşun gerçekleşmesinde önemli olduğu kadar kendiliğin tesisi ve gelişimi için de gereklidir. Antik Yunan'dan modern dönemlere kadar birçok kendilik/benlik tanımı ve tasavvuru yapılmıştır. Tüm bu kendilik/benlik tasavvurlarının temelinde ise akılcı, rasyonel çıkarımlar yer alır. Oysa Kierkegaard bireyin yaşamı için esas hedef olarak gördüğü kendiliği tıpkı varoluşta olduğu gibi rasyonel, soyut açıklamalardan kurtarır. Onun kendilik tasavvuru somut, öznel bir karakter taşır. Somut kendilik, bireyin içselliğiyle, tutkulu imanı ve imanının gerektirdiği gerçek, hakiki tekrarlarla mümkün olabilmektedir. Çalışmamızın esas amacı Kierkegaard için tekrar kavramının ne anlama geldiğini ortaya koymak ve tekrarın varoluş ve kendiliğin gelişimindeki rolüne değinmektir.

I. Çalışmaya Dair Açıklamalar

A. Çalışmanın Konusu ve Önemi

Felsefe temelde bir hakikat arayışı ya da yolculuğu olarak kabul edilir. Her düşünür kendi dönemindeki toplumsal ve siyasal iklimin etkileriyle beraber birtakım

iddialar ortaya koyar. Antik Yunan'da felsefenin ortaya çıktığı ilk zamanlarda düşünürlerin üzerinde sıklıkla durdukları konu evrendir. Bu dönemde yaşamış düşünürler için evrenin ne olduğunu anlamak, açıklamak öncelikli mesele olarak ele alınır. Antik Yunan düşünürleri bu anlamda evrenin değişim içerip içermediğine dair çeşitli araştırmalar yaparak farklı sonuçlara ulaşırlar bile bu dönem felsefesinin ana odağında töz problemi yer alır. Sistematik felsefeyle birlikte Platon ve Aristoteles'in ortaya çıkışı, ilk dönem düşünürlerinden farklı bir perspektifi de beraberinde getirir. Platon ve Aristoteles gibi düşünürler için artık felsefenin tek odağı töz problemi olmaktan çıkar ve bu iki isimle birlikte metafiziğin yanında insana ve topluma dair sorunlar da önem kazanmaya başlar. Sadece tözün ne olduğunu açıklamakla kalmayan bu isimler etik, siyaset, sanat gibi insan ve toplumu doğrudan etkileyen konuları da etrafıca ele alırlar.

Platon ve Aristoteles'in etkisinin yoğun olarak görüldüğü Orta Çağ'da düşünürlerin üzerinde durdukları konular ise tümeller problemi ve Tanrı-İnsan ilişkisidir. Hem Hristiyan Felsefesinde hem de İslam Felsefesinde ele alınan hemen her türden problemin nihayetinde Tanrı ile ilişkilendirildiği yahut sonuçlandırıldığı görülür. Özellikle Orta Çağ Avrupası'nda Kilise'nin krallıklarla birlikte güç kazanması toplumsal hayatın merkezinde dinin ve Tanrı'nın etkisinin fazlasıyla artmasına sebep olur.

On yedinci yüzyılda Avrupa'da yaşanan toplumsal değişimlerle birlikte artık rasyonalitenin merkezileştiği görülür. Orta Çağ'da evrende olan biten her şeyi dogmatik olarak ele alan düşünürlerin aksine on yedinci yüzyılda düşünürlerin aklı, mantığı, matematiği ve fizik bilimini önemseydiği görülür. Artık bu dönemde evrende olup bitenlerin yanında bireysel olarak insanda olup biten tüm değişim ve gelişimler akıl ve mantık ekseninde ele alınmaya başlanır. Zamanla akılcılık ve bilimsellik hakikatin en önemli kriterleri olarak görülür. René Descartes, Immanuel Kant ve özellikle de Alman İdealistleri için gerçeği ya da hakikati elde etmek ancak akıl sayesinde gerçekleşebilmektedir.

Akılcılık, bilimsellik ya da nesnelliğin tavan yaptığı önemli isimlerden biri de Alman düşünür Georg Wilhelm Friedrich Hegel'dir. Hegel'in felsefesine bakıldığında aklın fazlasıyla ön planda olduğu görülür. Bilindiği üzere Hegel için akılsal/nesnel olan

gerçek/hakiki, gerçek/hakiki olan aynı zamanda akılsaldır/nesneldir.¹ Hegel'in akli ve nesnelliği bu denli yüceltmesiyle birlikte insan salt akılsal bir varlık olarak düşünülür hale gelir. Bir sistem filozofu olarak Hegel evrende olup biten her durumu akılcı, bütüncül ve nesnel bir bakışla ele alır. Bütüncül ve nesnel bakış açısı haliyle tekil bireyi de pasifize eder. Birey artık diğer varlıklar gibi sıradan bir varlık halini alır, duyguları, psikolojisi, inancı yahut tutkuları göz ardı edilir olur. Tam da bu noktada Kierkegaard Hegel karşıtı bir tutum sergiler. Kierkegaard sistem ve Hegel karşıtı bir düşünür olarak Hegel'in aksi bir söylem geliştirir ve öznelliğin hakikat ve gerçeklik² olduğunu belirtir. Tekil bireyi ve onun öznelliğini kendi düşüncesi için merkezi hale getiren Kierkegaard için varoluşu anlamak insanı anlamaktan geçmektedir. Çalışmamız Kierkegaard için varoluş ve kendiliği anlamada insana özgü bir varoluşsal hareket olan tekrar kavramının ne olduğunu açıklamanın yanında tekrar kavramının varoluş ve kendilik sürecinde nasıl bir role sahip olduğunu açığa kavuşturmayı da amaçlamaktadır. Türkçe literatürde Kierkegaard özelinde yazılan makale, tez yahut kitapların özellikle varoluş üzerinde durduğu görülmektedir. Bizim çalışmamızın literatürde tekrar kavramına kapsamlı bir şekilde değinecek ilk Türkçe tez olmasıyla birlikte Kierkegaard'a dair yapılan akademik çalışmalara katkı sunması umulmaktadır.

B. Çalışmanın Yöntemi

Danimarkalı düşünür Kierkegaard'ı akademik olarak çalışmanın güçlüklerinden ilki dilinden kaynaklanır. Çalışmamızın ana unsurunu oluşturan Kierkegaard'ın ana dilinin Danca olması ve eserlerini Danca kaleme alması birtakım sınırlılıkları da beraberinde getirmektedir. Başvurduğumuz kaynaklar İngilizce ve Türkçe olduğundan bazı kavramların dilimize tam olarak çevrilememesi birtakım güçlüklerle sebebiyet vermektedir.

Kierkegaard'ı çalışmanın bir diğer güçlüğü ise daha önceki düşünürlerden çok farklı bir anlatım biçimine sahip olmasıdır. Örneğin Descartes, Spinoza, Hume, Locke,

¹ Hegel, G.W.F., The Essential Writings, (Ed. Frederick Gustav Weiss), (First Published), Harper & Row, New York 1974, p.262.

² Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Fragments, (Trans. Alastair Hannay), (First Published), Cambridge University Press, UK 2009a, p.288.

Kant ya da Hegel gibi isimler kendi düşüncelerini belirli bir sistem dahilinde adım adım ortaya koyarken Kierkegaard bu isimlerin aksine edebi, psikolojik ve ironik bir anlatımı tercih eder. Bu anlamda Kierkegaard'ı okumak ve anlamak pek kolay bir durum olmayacaktır. Kendisi sistem karşıtı bir düşünür olduğundan yazılarını herhangi bir sisteme bağlı kalmadan yazar. Bu da onu anlamayı biraz daha güçleştirmektedir.

C. Literatürün İncelenmesi

Kierkegaard'ın eserlerini ana dili olan Danca ile kaleme alması felsefi literatürde kendisinin biraz geç tanınmasına ya da fark edilmesine sebep olmuştur. Yurt dışında ve ülkemizde Kierkegaard'a dair önemli çalışmalar yapılmış olmasına karşın özellikle tekrar kavramı ve tekrar kavramıyla ilişkili olarak varoluş ve kendilik konusunda ülkemizde henüz bir çalışma yapılmamıştır. Dünya genelinde 1930'lar itibariyle Walter Lowrie, 1970'lerin sonu itibariyle de Howard V. Hong ve Edna H. Hong'un İngilizce çevirileri sayesinde Kierkegaard'ın tanınırlığı artar. Ülkemizde ise Kierkegaard'ın tanınırlığı 1950'lerde gerçekleşir. Hüseyin Batuhan'ın yazmış olduğu "*Kierkegaard'da İroni ve Humor*" isimli doktora tezi ilk akademik inceleme olması açısından önemlidir. Ekrem Düzen tarafından çevrilen "Korku ve Titreme" ilk Türkçe çeviri olarak 1990'da yayınlanır. Eserlerinin büyük bir kısmı dilimize tercüme edilmiş olsa da hala çevirisi yapılmamış *Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Fragments* gibi önemli eserler de mevcuttur.

Ülkemizde 1990'lı yıllardan 2022'ye dek Kierkegaard'a dair 54'ü Yüksek Lisans, 11'i Doktora tezi olmak üzere 65 tez yazılmıştır. Yazılan tezlerin büyük kısmının odak noktalarını varoluş, benlik, öznellik, kaygı ve hakikat gibi kavramlar oluşturmaktadır. Dünya genelinde tekrar kavramıyla ilişkili olarak Kierkegaard'ın "*Repetition and Philosophical Crumbs*" kitabı, Vasiliki Tsakiri'nin "*Kierkegaard, Anxiety, Repetition and Contemporary*" kitabı, Grant Cabranese'in "*To Repeat or not To Repeat: That is the Question*", Clare Carlisle'nin "*Kierkegaard's Repetition: The Possibility of Motion*", Arne Melberg'in "*Repetition In The Kierkegaardian Sense of the Term*", John Nyman'ın "*The Nonconceptual Structure of Repetition: Affect through Kierkegaard and Freud*" isimli makaleleri ve Grant Julin'in "*Kierkegaard's Ethics of Repetition: A Re-examining of the Ethical in the 1843 Authorship*" isimli doktora tezi bulunmaktadır. Türkçe

literatürde ise Zeynep TALAY’ın 2014’te çevirisini yaptığı Kierkegaard’ın “*Tekerrür: DeneySEL Psikolojiye Tehlikeli Bir Teşebbüs*” kitabı ile Nur BEİER’in 2021’de çevirisini yaptığı “*Tekerrür*” isimli kitabı bulunmaktadır. Yine ülkemizde tekrar kavramına ilişkin 2018 yılında Yasemin AKIŞ YAMAN’ın “*Modern Felsefenin Yeni Bir Kategorisi Olarak; Kierkegaard’ın Yineleme Kavramı*” adlı makalesinde tekrar kavramı ve varoluş arasındaki ilişkiye değinildiğini görebiliriz.

Tezimizi diğer Türkçe tezlerden ayıran unsur ise Kierkegaard’ın modern bir kavram olarak nitelediği tekrar kavramını detaylı olarak ele alan ilk Türkçe tez olmasıdır. Daha önce varoluş ve kendilik/benlik üzerine tezler yazılmış olsa da bu iki kavramın tekrar ile ilişkisi üzerinde durulmamıştır. Tezimizi bizce önemli kılacak olan da tekrar kavramını anlamının yanı sıra tekrar kavramı ekseninde varoluş ve kendiliğin nasıl şekillendiğini vurgulayacak olmasıdır. Bu anlamda çalışmamız varoluşun hareketi olarak kabul edilen tekrarın Kierkegaard felsefesindeki önemini açıklamamanın yanında tekrarın varoluş ve kendiliğin şekillenmesindeki rolünü de açıklamayı amaçlamaktadır. Ayrıca ele aldığımız bu çalışmanın Kierkegaard literatüründe tekrar kavramına ve tekrarlarla birlikte şekillenen varoluş ve kendiliğe dair yeni katkılar sunacağı düşünülmektedir.

II. Kierkegaard’ı Anlamak

Somut ve öznel insanı düşüncesinin merkezine yerleştiren bir düşünür olarak Kierkegaard’ın kendi somut ve öznel yaşamını incelemeyen, yaşadığı dönemdeki kültürel ve toplumsal koşulları dikkate almadan Kierkegaard’ı okumak ve anlamak mümkün değildir.³ Kierkegaard tıpkı Karl Marx ve Friedrich Nietzsche gibi on dokuzuncu yüzyılın seçkin düşünürlerindendir ve yaşadığı çağın hâkim görüş ve kabullerine karşı bilinçli bir muhalif duruş sergiler.⁴ Kierkegaard’ı okumak ve anlamak kesinlikle kolay bir iş değildir. Çünkü o olağanüstü derin bir iç görüş aracılığıyla kendi felsefi konumunu etkili bir şekilde kamufle eden ironik, belirsiz bir yazı stiline sahiptir. Böyle bir yaklaşımı tercih etmesinin nedeni yeni bir yaşam felsefesi yahut teoloji alanında uzman biri olarak görülmek istemeyişidir. Bunun yerine o, okuyucularını kendi düşüncelerini sorgulamaları için

³ Hannay, Alastair., Kierkegaard, (Çev. Nur Nirven), (1.Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 2013, s.xii-xiii.

⁴ Gardnier, Patrick., Kierkegaard: A Very Short Introduction, (First Published), Oxford University Press, New York 1988, p.1.

heyecanlandırmak ve yer yer kıskırtmak ister. Böylelikle okuyucuları kendi yaşamlarını, kendi kişisel deneyimlerini keşfederler ve hakikati de yine kendi öznellikleriyle keşfetme imkânı bulabilirler.⁵ Kierkegaard ana dili Danca'dan ötürü dünya genelinde her ne kadar geç tanınsa da onun felsefi yaklaşımında bireyi ve öznelliği merkeze alması, okuyucularına herhangi bir durumu ya da gerçekliği nesnel bir doğruymuşçasına dayatmaması onu önemli kılan sebeplerden biridir.

Tekil bireyi ve onun öznel yaşamını düşüncesi için önemli olarak gören Kierkegaard'ın varoluşa dair söylediklerini anlamak aslında onun kendi yaşamını da anlamayı beraberinde getirir. Çünkü Kierkegaard bir yaşam filozofudur. Ortaya koydukları, yazdıkları kendi yaşamından çokça izler taşır. Bu nedenle Kierkegaard'ın varoluş, kendilik ya da tekrar kavramına dair öne sürdükleri kendi bireysel yaşamından ayrı düşünülemeyeceğinden Giriş kısmında öncelikle onun yaşamına daha sonra da felsefesinin genel hatlarına değinmenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

A. Kierkegaard'ın Hayatı

Søren Aabye Kierkegaard'ın kısa yaşamı 5 Mayıs 1813 yılında Danimarka'nın Kopenhag kentinde başlar. O dönem Danimarka mutlak monarşi ile yönetilen bir ülkedir. Kopenhag Danimarka'nın küçük şehirlerinden biri olmasına karşın on sekizinci yüzyılda ticaretin, bilimin, sanatın geliştiği önemli bir kenttir.⁶ Paradoksal olarak Kierkegaard istikrarlı ve çatışmalı bir dönemde yaşar. Ait olduğu Danimarka'nın Altın Çağı sanat ve bilimde eşsiz bir büyümeye sahiptir. Fakat bu çağ aynı zamanda kırsal serflikten modern dünyaya geçişe de sahne olur. 27 Temmuz 1830 Fransız Devrimi, Avrupa'da birtakım siyasi ayaklanmalara yol açar. Ancak Danimarka mutlak monarşiden kaynaklı olarak siyasi anlamda stabil kalmayı başarır.⁷ On dokuzuncu yüzyılda ise Avrupa genelinde yaşanan ekonomik istikrarsızlıklar haliyle Danimarka'yı da etkiler. Bir önceki yüzyılda altın çağını yaşayan Danimarka için artık durumlar kötüye gider. 1813'te Danimarka'da merkez bankasının iflası ülke genelinde enflasyonu artırır ve ekonomik bozulmalara sebep olur.⁸ İşte Kierkegaard böylesi karmaşık bir ülke ortamında doğar ve hayatını

⁵ Watts, Michael., Kierkegaard, (First Published), Oneworld Publications, Oxford 2003, p.4-5.

⁶ Hannay, 2013, s.1-2.

⁷ Watkin, Julia., Kierkegaard, (First Edition), Continuum, London 2001, p.6.

⁸ Hannay, 2013, s.3.

sürdürür. Haliyle bu tarz ekonomik, toplumsal değişim ve dönüşümler onun felsefesini de etkiler. Kierkegaard'ın düşüncelerine etki eden tek unsur içinde doğduğu ülke topraklarıyla sınırlı kalmaz. Ailesinin durumu ve Regine Olsen ile kurduğu özel ilişki de hayatında önemli bir yere sahiptir.

A.1. Ailesi ile İlişkisi

Yukarıda da değindiğimiz üzere Kierkegaard'ın hikayesi 5 Mayıs 1813'te Kopenhag'da başlar. Kierkegaard yedi çocuğun en küçüğü olarak Nytrov adlı aile evinde dünyaya gelir. Zengin ve nüfuzlu bir tüccar olan babası Michael Pedersen Kierkegaard, elli altı yaşında yaşlı bir adamdır. Annesi Ane Sorensdatter Lund ise o sıralarda kırk beş yaşındadır. Ane, Michael Pedersen Kierkegaard'ın ikinci eşidir. Kierkegaard yazılarının çoğunda babasına fazlaca gönderme yapmasına karşın annesine dair pek ayrıntı vermez.⁹ Çünkü annesi onun yazılarında asla bir sorunun kaynağı olarak ele alınmadığından bir figür olarak da görülmemektedir.¹⁰ Onun çocukluğu son derece sıra dışıdır. Babasının sert tavrı, ciddi, melankolik ve dini mizacı tüm aile üzerinde güçlü bir etki bırakır.¹¹ Kierkegaard'ın çocukluğu başta olmak üzere kendisinde çok fazla etkiye sebep olan babasına özel bir başlıkla değinmenin yararlı olduğunu düşünmekteyiz.

A.1.1. Babası ile İlişkisi

Kierkegaard'ın babası Michael Pedersen Kierkegaard 1756 yılında Peder Christensen Kierkegaard ve Maren Andersdatter Steengard'ın dokuz çocuğundan biri olarak dünyaya gelir.¹² Baba Kierkegaard erken çocukluğunu Danimarka'nın izole ve pek de konuksever olmayan bölgesi Jutland'ın batı kıyısında yer alan Seeding köyündeki aile evinde yoksulluk içerisinde geçirir. Sıkı dini eğitimlerden geçmesine rağmen Michael Pedersen Kierkegaard Tanrı'nın kendisine bu kadar zorluk çekmesine izin vermesine anlam veremez. Böylesi bir zorluğa daha fazla dayanamayan Michael Pedersen Kierkegaard kasvetli ve rüzgârlı bir günde koyunları otlatırken umutsuzca ve öfkeyle Tanrı'ya lanet eder. Böylesi bir davranış onun içinde bulunduğu Lüteriyan Pietizm*'de

⁹ Gardnier, 1988, p.14.

¹⁰ Watkin, 2001, p.8

¹¹ Gardnier, 1988, p.14-16.

¹² Watkin, 2001, p.8

aşırı bir günah olarak kabul edilmektedir.¹³ Sıkı bir dini eğitim gören birinin Tanrı'ya lanet etmesi elbette ki sık karşılaşılan bir durum değildir. Lakin Michael Pedersen Kierkegaard yaşadıklarına daha fazla dayanamayarak böylesi bir yola başvurur.

Michael Pedersen Kierkegaard'ın Tanrı'ya ettiği lanetten kısa bir süre sonra hayatı tümüyle değişir. 1768 sonbaharında Jutland'dan ayrılır ve Seeding'de giyim işine başlar. Michael o kadar başarılı olur ki henüz 24 yaşında bir iş adamı haline gelir. Artık işlerini yoluna koymuş olan Michael 1794 yılında Kristine Neilsdatter Røgen ile evlense de bu evliliğinden çocukları olmadığı gibi eşi iki yıl sonra pnomoniden hayatını kaybeder. Michael çok geçmeden Ane Sorensdatter Lund ile evlenir. 1797 ile 1813 yılları arasında çiftin üç kız, dört erkek olmak üzere yedi çocukları olur. Fakat Søren ve ağabeyi Peter hariç diğer çocukların erken yaşlardaki ölümleri baba Kierkegaard'ın Tanrı'ya karşı suçluluk hissinin artmasına sebep olur. Baba Kierkegaard'ın dindar, sert ve karamsar yapısı kesinlikle Peter ve Søren'in hem hayatını hem de yazılarını fazlasıyla etkiler. Baba Kierkegaard katı ve titiz bir adamdır. Her şeyin doğru yer ve zamanda doğru şekilde yapılmasını isteyen ağırbaşlı, hassas, dikkatli ve tutumlu biridir.¹⁴ Ailenin hayatta kalan iki bireyi olarak Peter ve Søren'in babalarından etkilenmeleri kaçınılmazdır. Özellikle Søren'in yazılarına bakıldığında babasının yaşadıklarından fazlasıyla etkilendiği görülmektedir. Bu yüzden baba Kierkegaard'ın yaşadıklarını bilmek ve anlamak Søren'i anlamının da temelini oluşturmaktadır.

Ekonomik anlamda işlerini yoluna koysa da Michael Pedersen Kierkegaard çocukluk yıllarında Tanrı'ya yönelik tutumundan ötürü Tanrı'nın hem kendisini hem de ailesini lanetlediği fikrine sahiptir.¹⁵ Baba Kierkegaard çocuklarını katı ahlaki ve dini ritüeller içerisinde yetiştirir. Görevlere uymak ve babaya itaat etmek her zaman önemli görülür. Ruhsal melankolisi içerisinde baba Kierkegaard Hristiyanlık için önemli olan ilk günah, İsa Mesih'in acıları gibi konular üzerinde durmakla kalmaz bunları çocuklarına da anlatır. Søren'in babasından aldığı melankolik hisler ve sertlik duygusu çocuk olma deneyimini tam olarak yaşamasına da engel olur. Hristiyanlığın bu sert tutumuyla Søren

*Pietizm: Hristiyanlık inancında var olan temel kabullere karşı ortaya çıkan, Hristiyanlıkta bireysel tecrübeye, içsellığe ve duygulara önem veren akım. (Bkz: Cevizci, Ahmet., Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s.686.)

¹³ Watts, 2003, p.21.

¹⁴ Watkin, 2001, p.10-11.

¹⁵ Watts, 2003, p.22.

büyüdükçe dünyayı inkâr etmeye başlar ve daha içe dönük bir insana dönüşür.¹⁶ Baskıcı ve mutsuz bir baba ile büyümüş olan Kierkegaard'ın düşüncelerinin içe dönük olması, umutsuzluk, kaygı, korku gibi kavramlara değinmesi hiç de tesadüfî değildir. Kierkegaard'ın yazıları çocukluğunun ve sonraki dönemlerde yaşadıklarının birer aynasıdır. Bu yüzden Kierkegaard'ı anlamak için ne yaşadığına bakmak, kimlerden etkilendiğini okumak onun felsefesini anlamının anahtarını oluşturur. Yaşamı ve yazıları için babası kadar önemli bir diğer figürse Regine Olsen'dir.

A.2. Regine Olsen ile İlişkisi

Kierkegaard'ın hayatındaki etkili isimlerden biri de Regine Olsen'dir. Kierkegaard ağabeyi Peter'in eşi Maria Boisen'in 1837'deki vefatından sonra Nytrov'daki evlerinden ayrılır.¹⁷ Aynı yılın mayıs ayında Kopenhag'a yakın bir konumda yer alan Frederiksberg'te yaşayan arkadaşı Peter Rørdam'ı görmeye giden Kierkegaard burada daha sonraki hayatında üzerinde fazlasıyla etki bırakacak olan Regine Olsen ile ilk kez karşılaşır.¹⁸ Kierkegaard'ın aklını başından alan Regine o zaman henüz on beş yaşında genç bir kızdır.¹⁹ Regine Olsen ile tanışması ve daha sonra yaşanılanlar tıpkı babası gibi üzerinde fazlasıyla etki bırakır.

Kierkegaard için Regine'nin anlamı bedensel ve erotik olmanın ötesindedir.²⁰ Kierkegaard babasının ölümünden sonra kendisine kalan mirastan dolayı ekonomik olarak bağımsız biri haline gelir. Bu ekonomik bağımsızlık sayesinde eğitimi tamamlamaya devam eder.²¹ Kierkegaard çok hoşlanmasa da babasının ölümünden sonra ilahiyat eğitimine başlar ve 1838-1839 yıllarında Hristiyan felsefesine dair derslere girer.²² Kierkegaard ilahiyat eğitimiyle birlikte dönemin Hristiyanlığını eleştiren yazılar yazmanın yanında Regine'yi düşünmeyi de sürdürür. Kierkegaard tam bu noktada kendini Hristiyanlığa adanmakla Regine'ye adanmak arasında bulur.²³ Aralarındaki yaş farkına rağmen, Kierkegaard, resmi olarak peşinden gitmese de Regine ile derin bir bağ

¹⁶ Watkin, 2001, p.12.

¹⁷ Hannay, 2013, s.100.

¹⁸ Kierkegaard, Søren., *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), (1.Baskı) Anka Yayınları, İstanbul 2005, s.83.

¹⁹ Hannay, 2013, s.102.

²⁰ Kierkegaard, 2005, s.496.

²¹ Hannay, 2013, s.143.

²² a.g.e., s.144.

²³ a.g.e., s.145.

kurmaya başlar. 9 Ağustos 1840'tan ayın geri kalanına kadar Kierkegaard Regine ile ciddi şekilde flört etmeye başlar. Bu tarihte Kierkegaard yirmi yedi yaşındayken Regine on sekiz yaşındadır. Daha sonra 8 Eylül'de Regine'yle birlikte aile evinde yalnız başınayken ona evlenme teklif eder. Regine bu teklifi kabul eder ve nişan partisi gerçekleştikten sonra gazetede resmi bir duyuru yayınlanır.²⁴ Regine Olsen ile olan nişanı Kierkegaard'ın hem bir birey olarak hem de bir düşünür/yazar olarak gelişmesinde kesinlikle merkezi bir role sahip olacaktır.²⁵ Kendi iç dünyasında yaşadıkları, eğitimi ve Regine arasında yaşadığı ikilemi nişanla sonlandırdığını düşünen Kierkegaard için henüz olaylar aslında yeni başlamaktadır.

Kierkegaard her ne kadar Regine ile nişanlansa da onun için öncelikli olan şey, eğitimini tamamlamak, tezini yazmaktır. Başlangıçta hem eğitimi hem de Regine ile olan ilişkisi sorunsuz bir şekilde ilerler. Kierkegaard nişan sonrası hem yüz yüze hem de mektuplar vasıtasıyla Regine ile iletişim kurar. Kierkegaard'ın Regine'ye yazdığı mektuplardaki üslubu ironik olduğu gibi ona karşı hissettiği bağlılık ve aidiyet de yapmacıktır. Başlarda sık sık mektuplaşan çift zamanla daha seyrek birbirlerine yazmaya başlarlar. Kierkegaard'ın yapmacık aidiyeti ve sevgisi zamanla yerini şüpheciliğe bırakır.²⁶ Kierkegaard nişanlandıktan hemen sonraki gün nişanın ciddi bir hata olduğunu anlayarak bu teklifi yaptığına çok pişman olur. Aylar geçtikçe duygusal, fiziksel, psikolojik ve ruhsal olarak evli bir insan olarak geçireceği hayatın onun için uygun olmadığına tamamen ikna olur. Bu noktada kesin olan şey, Søren'i kendisini evlilikten alıkoyan aşılmaz engellerle karşı karşıya olduğuna inancıdır. Sonuç olarak nişanlanmasından kısa bir süre sonra 11 Ağustos 1841'de bir mektupla yüzüğünü Regine'ye geri verir ve ondan kendisini unutmasını ve bir kızı mutlu etmekten aciz biri olarak kendisini bağışlamasını ister.²⁷ Kierkegaard yaşamı, yazıları ve Regine ile olan ikilemi arasından ilkinin seçmiştir. Artık Kierkegaard için önemli olan tezini yazmak ve kendi içine dönmek olur.

Kierkegaard'ın Regine ile olan nişanı on üç aylık bir sürece denk gelir. Kierkegaard daha evvel de belirttiğimiz gibi Regine'ye karşı erotik bir hissiyata sahip

²⁴ Watts, 2003, p.32-33-34.

²⁵ Gardnier, 1988, p.7.

²⁶ Hannay, 2013, s.154.

²⁷ Watts, 2003, p.34-35-36.

değildir. Kierkegaard daha ziyade Regine'nin çocuksu yanından etkilenmiştir. Regine ile tanışması, onunla yaşadıkları Kierkegaard'da sevgiden çok sorumluluk hissini arttırır.²⁸ Regine, Kierkegaard'dan aldığı ayrılık mektubundan sonra ilişkinin devam etmesi için Kierkegaard'a yalvarır. Kierkegaard kesin olarak ayrılmadan evvel birkaç ay onunla ilgilenmeyerek Regine'yi oyalamaya devam eder. O, bunu yaparak Regine'nin kendisinden ayrılmasını amaçlar ancak aksine Regine, Kierkegaard'ın bu tavırlarından ötürü ona daha çok bağlanmaya başlar.²⁹ Kierkegaard her ne kadar zor olsa da nihayetinde Regine ile olan ilişkisini sonlandırmayı başarır.

Kierkegaard'ın Regine ile olan ilişkisini bitirmesinin altında yatan temel sebep ise içsel olarak yaşadığı dinsel sorunlardır. Ona göre Regine bu dinsel sorunları görebilmiş değildir. Böylesi bir durum Kierkegaard'ın psikolojisini bozarken Regine'nin Kierkegaard'a olan bağlılığını arttırır.³⁰ Kierkegaard'ın Regine ile evlenmekten vazgeçmesinin asıl sebebi Tanrı'ya dair dini sorumluluklarını yerine getirme hissidir. Çünkü Regine ile yapacağı bir evlilik Kierkegaard'ın kendisini Tanrı'ya adamasına engel olacaktır.³¹ Kierkegaard her ne kadar Regine'den ayrılrsa da bu ilişkinin Tanrı'yla kurduğu ilişkiye katkı sağladığını ve dahası varoluş ve kendilik sürecinin gelişiminde pozitif etkisinin olduğunu düşünür.³² Onun için bu ayrılık başlarda zor ve acı verici olsa da nihayetinde görece olumlu olur. Çünkü bu ayrılık sayesinde Kierkegaard daha fazla kendine döner ve varoluşunu gerçekleştirme imkânı bulur.

Kierkegaard'ın babası ve Regine ile yaşadıkları onun içselliğine, psikolojisine ama olumlu ama olumsuz etkiler bırakması açısından son derece önemlidir. Onun hayatı tamamen birtakım seçimler arasında yaşadığı gerilimlerle şekillenir. Bu gerilimlere sebep olan isimlerin başında ise babası ve Regine gelir. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında geniş bir şekilde ele alacağımız varoluş ve kendilik kavramlarını Kierkegaard'ın yaşadıklarından bağımsız anlamamız mümkün değildir. Çünkü hem varoluş hem de kendilik geleceğe dönük kavramlardır. Bu iki kavram geleceğe dönük kavramlar olmanın yanında geçmişle de bağlantılıdır. Bir yaşam filozofu Kierkegaard'ın geçmişini,

²⁸ Hannay, 2013, s.171-172.

²⁹ a.g.e., s.172-173.

³⁰ a.g.e., s.174.

³¹ Watkin, 2001, p.12.

³² Hannay, 2013, s.184.

psikolojisini, deneyimlerini ele almadan tekrar kavramını, varoluşu yahut kendiliği anlamak da mümkün olmayacaktır.

Kierkegaard'ın özel hayatında etki bırakan isimlere değindikten sonra onun düşüncelerini ve yazılarını şekillendiren başka isimlere ve unsurlara da değinmek gerekmektedir. Bu isimlerden en önemlisi Alman İdealizmi'nin zirvesi olarak görülen Hegel'dir. Kierkegaard'ın düşüncelerini, yaşamını ve inancını etkileyen önemli unsurlardan biri de Hristiyanlık ve Kilise'dir. Öznelliği, tekil bireyi merkeze alan Kierkegaard kendi düşüncelerini ortaya koyarken Hegel'in nesnel, bütüncül ve akılcı sistemine çok fazla saldırmanın yanında Hristiyanlığın içini boşalttığını düşündüğü Kilise'ye de çok ciddi eleştirilerde bulunur.

B. Kierkegaard Felsefesinin Genel Hatları

Kierkegaard yaşadığı dönemin hâkim felsefe ve din anlayışına karşı tavrı alan bir isimdir. O daha önceki felsefe sistemlerini, nesnel, spekülatif, rasyonel söylemleri ve Hristiyanlığın inançtan ziyade akılcı bir perspektifle ele alınışını eleştirir. Bu eleştirilerin odak noktasında yer alan isim rasyonaliteyi her şeyin başlangıcı olarak gören ve bunu bütün sistemine uygulayan Hegel'dir. Hegel yaşadığı dönemde ortaya koyduğu bütüncül, rasyonel, mantıksal ve nesnel sistemiyle neredeyse bütün Avrupa'da etkili olmuş bir isimdir. Bu yüzden Kierkegaard'ın ilk hedefi Hegel ve onun rasyonel, nesnel sistemidir.

Kierkegaard'ın Hegel'in rasyonel sisteminin yanında eleştirdiği diğer bir hedef ise Kilise'dir. Yaşadığı ülke Danimarka'da Kilise'nin Hristiyanlığı ele alış biçimi, rahiplerin davranış ve tutumları Kierkegaard tarafından sıklıkla ve derinlemesine eleştirilmiştir. Bu başlık altında hem Hegel hem de Kilise ve Hristiyanlığa dair eleştirilerine değinilecektir.

B.1. Hegel Karşıtlığı

Birçok düşünür felsefeyi bilgelik sevgisi, bilginin peşinde koşma uğraşı olarak görürken Hegel felsefeyi edimsel bilme faaliyeti olarak değerlendirir.³³ Felsefeyi edimsel bilme faaliyeti olarak kabul eden Hegel'e göre var olan her şey kendi değerine ancak

³³ Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), (1.Baskı), İdea Yayınları, İstanbul 1986, s.23.

akılsal olanda ulaşmaktadır.³⁴ Ona göre felsefe tekil olay, olgu ya da bireylerle ilgilenmek yerine bütüne, genele, tümele odaklanır.³⁵ Hegel açısından varlık ya da var olan her şey ancak bütünsellikle mümkün olabilmektedir. Bütünsellik ona göre kendinde-varlık/kendisi-için varlıktır. Hegel kendinde-varlık/kendisi-için varlığa “İde” yahut “Tin” adını verir.³⁶ İde yahut Tin, Hegel düşüncesinin başlangıcı ve merkezinde yer alır. İnsan da dahil olmak üzere evrendeki her şey Tin’in etkisi altında şekillenir, değişir.

Bir idealist olarak Hegel gerçek olanın İde yahut Tin olduğuna inanır. Ancak İde ya da Tin yalnızca zihinde var olmaz. Tarihsel olarak dünyada çeşitli şekillerde tezahür eder. Hegel’in felsefi görüşü evrende insan aklının anlayabileceği rasyonel bir yapı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla felsefi bilmenin amacı evrendeki rasyonel unsurları bulmak için var olanı incelemektir.³⁷ Platon’da “Eidos”, “İde” ne ise Hegel için de İde/Tin odur. Ancak Eidos’un aksine Tin görünmez bir varlık olarak varlığını başka bir dünyada sürdürmez. Tin, tarihsel süreç içerisinde ilerlemeci bir karakterle kendisini dışsallaştırır.³⁸ Hegel’in sisteminde tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan her dışsallaştırma ise bütünsel bir karaktere sahiptir.³⁹ Hegel’in tüm felsefesinin temel varsayımı evrende diyalektik bir sürecin olduğu ve evrendeki bu diyalektik süreci yöneten doğal ve zorunlu bir yasanın olduğu inancına dayanır. Hegel, tarihi istikrarlı bir ilerleme süreci olarak görür ve her tarihsel an birbirine bağımlı karşıt güçler arasındaki çatışma ve gerilimden doğan bir ilerlemedir.⁴⁰ Hegel açısından bütün bir evren bu diyalektik sürece tâbidir. Tarih sürekli ilerlediğinden diyalektik sürecin sonucunda Tin kendini açılmayı başarır.

Hegel’in bütüncül felsefesinde varlık-öz ve kavram bulunur. Soyutlama olarak kabul edilen ve herhangi bir içeriğe sahip olmayan varlığın çelişği olarak bir de yokluk bulunur. Hegel’in varlık olarak kabul ettiği şey tikel varlıklardan ziyade tümel bir varlıktır. Ona göre varlık ve yokluk sürekli bir arada bulunduğundan sonuç olarak “oluş”

³⁴ Hegel, G.W.F., Tarih’te Akıl, (Çev. Onay Sözer), (3.Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s.32.

³⁵ a.g.e., s.35.

³⁶ Kojève, Alexandre, Hegel Felsefesine Giriş, (Çev. Selahattin Hilav), (1.Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000, s.209.

³⁷ Stewart, John., Idealism and Existentialism; Hegel and Nineteenth-and Twentieth- Century European Philosophy, (First Published), London and New York: Continuum International Publishing Group, 2010, p.79.

³⁸ Hannay, 2013, s.14-15.

³⁹ Hegel, G.W.F., Seçilmiş Parçalar, (Çev. Nejat Bozkurt), (1.Baskı), Remzi Kitabevi, Ankara 1986, s.20.

⁴⁰ Watts, 2003, p.136-137.

ortaya çıkar. Oluş kavramı Hegel'in sisteminde somutluğun görüldüğü ilk kategori olarak yer alır. Hegel açısından evrendeki tüm var olanlar, nesneler oluştan ayrı düşünülememektedir. Bu anlamda varlık, Hegel için tez iken yokluk, varlığın anti-tezidir. Oluş ise bu iki kategorinin sentezi olarak ortaya çıkar.⁴¹ Buradan çıkarılacak sonuç şudur: Hegel'in bütüncül, akılcı, nesnel sistemi diyalektik bir sürece tâbidir ve insan da bu sürecin ayrılmaz bir parçasıdır. Bundan dolayı insan ancak bütüncül ve akılcı bir yaklaşımla anlaşılabilir.

Hegel'in sisteminde Tin'in kendini tarihsel süreçte dışsallaştırdığı üç alan bulunur. Bunlardan ilki Mantık, ikincisi Doğa ve üçüncüsü Tinsel/Kültürel alandır. Birinci alanda Tin kendinde'dir. Tin burada potansiyel haldedir. Tin belirli bir güç ve öze sahip olsa da henüz bu güç ve özü gerçekleştirebilmiş değildir. Ancak Tin potansiyel halde durmaz. Kendi varlığını bilmek adına eyleme geçer ve kendini gerçekleştirme yoluna girer. Bu gerçekleştirme faaliyetiyle Tin, Doğa'yı meydana getirir. Doğayı meydana getiren Tin her ne kadar kendini bilmek ve gerçekleştirmek adına eyleme geçse de kendine yabancılaşır. Hegel'e göre Tin'in kendine yabancılaşmasından kurtulmanın yolu ise tinsel/kültürel alan ile mümkündür. Doğada zorunluluğa tabi olan Tin, kültürel alanda özgürlüğe kavuşma imkânı bulur.⁴² Görüldüğü üzere Hegel'in ortaya koyduğu sistem tarihsel zorunlulukla ilerleyen bir süreçtir. Bu sürecin başında Tin bulunur. Tin, akılsal olarak bu süreci ilerleten ve sonlandıran tek unsurdur.

Kierkegaard'a göre Hegel'in sistemi rasyonalitenin kusursuz ve zorunlu bir örneğidir.⁴³ O'na göre Hegel'in sistemi bireysel varoluşun da tıpkı diğer var olanlar gibi Tin ile mümkün olduğunu varsayar. Kierkegaard açısından böylesi bir yaklaşım bireysel varoluşu rasyonaliteye, bütünselliğe, nesnelliğe ve zorunluluğa hapsetmek anlamına gelir. O'na göre Hegel ortaya koyduğu sistemle bireysel varoluşu yok saydığından ve onu tamamen akılcı perspektife hapsettiğinden⁴⁴ insanlık dışı bir karaktere sahiptir.⁴⁵ Kierkegaard Hegel'in rasyonaliteye dayalı bütüncül sistemini ilerlemeci olmaktan ziyade

⁴¹ Hegel, 1986, s.24.

⁴² a.g.e., s.34.

⁴³ Hannay, 2013, s.95.

⁴⁴ Kierkegaard, Søren., Ya/Ya Da, (Çev. Nur Beier), (1.Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul 2020a, s.9.

⁴⁵ Kierkegaard, 2005, s.448.

insanın bireysel ve aşkın yanını görmezden gelen gerici bir sistem olarak görür.⁴⁶ Kierkegaard Hegel'in büyüklüğüne saygı duysa da Hegelciliğin düşünce ile varoluşu birbiriyle eşdeğer görmesine karşı çıkar. Kierkegaard'a göre Hegel'in sistemi dünyadaki şeylerin nasıl olduğuna dair yalnızca açıklayıcı bir resimden ibarettir. Bu anlamda Hegel'in hakikati bütüncül, akılcı, nesnel olarak gördüğü yerde Kierkegaard hakikati somut bireyin yaşamında, öznellikte, içsellikte görür.⁴⁷ Bu ayrım Hegel ve Kierkegaard'ın insana ve hakikate bakışının farklılığını bize gösterir. Hegel her şeyi bütünsel, rasyonel ve nesnel bir şekilde teorileştirirken Kierkegaard insanı ve onun somutluğunu öne çıkararak pratik olana vurgu yapar.

Kierkegaard açısından rasyonel ve nesnel bir perspektif, insan varoluşunu ifade etmede eksik kalır. Çünkü rasyonel ve nesnel bir sistemde tekil bireyin içsel çatışmaları, duyguları, psikolojik gerilimleri görmezden gelinir. Kierkegaard bu anlamda Hegel'in sistemini "spekülatif felsefe" olarak kabul eder ve spekülatif felsefenin insanın bireyselliğini bütüne feda ettiğini düşünür.⁴⁸ Kierkegaard'a göre Hegel'le birlikte sistemin temelinde rasyonalite ve Tin yer alır. Böylelikle Hegel'in sisteminde bireysel olan göz ardı edilir.⁴⁹ Spekülatif felsefe nesnelliği ve rasyonaliteyi baz alarak tekil bireyi diğer var olanlar gibi zorunluluğa mahkûm eder ve onu da sıradanlaştırır. Böylesi bir durum insanın bireyselliğini, özgürlüğünü, içselliğini, duygu ve tutkularını yok saymak anlamına gelir.⁵⁰ Bu sonuç Kierkegaard'ın kabul edebileceği bir durum değildir. Kierkegaard'ın tam olarak Hegel'i eleştirmesinin nedeni de budur; tekil bireyi yok saymak, onu bütünsel olana kurban etmek.

Kierkegaard'a göre nesnel ve bütüncül düşünme bilimin konularına uygun iken dini inanç, etik ya da tekil bireylere uygun değildir. Çünkü öznelleğe ait olan unsurlar bilimdeki gibi niceliksel kesinliğe sahip değildir. Bu yüzden nesnellik zorunluluk alanı iken öznellik, insanın özgürlük alanıdır.⁵¹ Kierkegaard, herhangi bir

⁴⁶ Fennel, David A., Responsible Tourism: A Kierkegaardian Interpretation, Tourism Recreation Research, Volume 33, Issue: 1, 2008, p.6.

⁴⁷ Watkin, 2001, p.16.

⁴⁸ Kierkegaard, 2020a, s.21.

⁴⁹ Taşdelen, Vefa., Benlik ve Varoluş, (2.Baskı), Hece Yayınları, Ankara 2017a, s.30.

⁵⁰ Kierkegaard, Søren., Tanrı'ya İhtiyaç Duymak, (Çev. Zeynep Yeter), (1.Baskı), Zeplin Kitap, İstanbul 2018, s.2.

⁵¹ Stewart, 2010, p.86.

toplumda varoluşu yeterince yorumlayabilen veya tüm insanların nasıl yaşaması gerektiğini tanımlayabilen böylesi bir bütüncül ve nesnel sistem ya da kurallar dizisi yaratmanın imkânsız olduğuna işaret ederek Hegel'in bireyselliği bastırmasına şiddetle saldırır. Çünkü her insanın deneyimi ona özeldir, kişiseldir. Aynı zamanda varoluş sürekli gelişir ve değişir. İnsanî durum belirsizlik ve paradoksal durumlar içerir. Bu yüzden insan yaşamının temel sorunları bütünüyle rasyonel ve nesnel açıklamalarla anlaşılamamaktadır. Bireyler, evrensel, nesnel kurallar olmadan kendi özgür seçimleriyle kendi varoluşlarını gerçekleştirir.⁵² Oysa Hegel'in sistemi baştan sona zorunluluğun ve aklın hâkim olduğu, tesadüflere, farklılıklara yer vermeyen bir sistemdir.⁵³ Ancak Kierkegaard için evrendeki her şeyin özellikle de insanın bireysel varoluşunun zorunlulukla, akılla açıklanması kabul edilir değildir. Çünkü Kierkegaard açısından insan salt akılsal bir varlık değildir. Onun duyguları, inancı ve tutkuları da vardır.

Kierkegaard'ın Hegel'i eleştirmesinin temelinde sistem bulunur. O'na göre bireysel varoluşu bir sistemle açıklamak mümkün değildir. Bunun sebebi de varoluşsal hareketin dinamik bir yapıya sahip olmasıdır.⁵⁴ Hegel'in bütüncül sistemi içinde dinamik olan tek şey ise Tin'dir. Bu sistemde kendini gerçekleştirme imkanına sahip tek varlık da doğal olarak Tin'dir. Hegelci sistemde bireysel olarak insanın bu noktada gerçekleştirebileceği tek şey Tin'in bir görünümü olmayı başarabilmektir. Bu noktada tekil birey yalnızca Tin'in kendini gerçekleştirmesindeki herhangi bir varlıktır. Bundan dolayı Kierkegaard bütüncül kendini gerçekleştirmeyi tam bir gerçekleşme olarak değerlendirmez.⁵⁵ Ona göre bireysel olarak insan dinamik bir varlıktır. Dinamik varlık da kendi varoluşunu gerçekleştirmede söz sahibi olan, kendi kararlarını özgürce alabilen ve uygulayabilen insandır. Bu yüzden bir insan kendini gerçekleştirmek için sistemin dışına çıkarak kendi öznel kararlarını alabilmeyi başarmalıdır.

Tarihi tinin kendini gerçekleştirmesi olarak kabul eden Hegelci tez, bireyin statüsünü azaltır ve bireyin rolü yalnızca çağının ya da toplumunun ahlakını “temsil etme”

⁵² Watts, 2003, p.139.

⁵³ Macintyre, Alasdair, Varoluşçuluk, (Çev. Hakkı Hünler), (1.Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s.17.

⁵⁴ Taşdelen, 2017a, s.31-32.

⁵⁵ Solomon, Robert C., Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri, (Çev. Reha Kuldaşlı), (1.Baskı), Türkiye İşbankası Yayınları, İstanbul 2020, s.128.

ya da özel bir ifade verme rolüne indirgenir.⁵⁶ Bundan dolayı Kierkegaard Hegelci tezi yaşamdan kopuk teorik bir görüş olarak değerlendirir.⁵⁷ Oysa Kierkegaard'a göre pratik yaşam teorik olandan daha önceliklidir.⁵⁸ Kierkegaard Hegel'in sistemini eleştirmekle birlikte nesnel hakikati, rasyonel düşüncüyü ve kavramsallaştırmayı kendisi için ulaşılması gereken tek hedef olarak gören bütün felsefi sistemleri de eleştirir. Evrensel, akılcı, nesnel, bütüncül, özcü hakikat varsayımı Antik Yunan'da Platon'dan başlayarak Hegel'e dek devam eder. Bu varsayım Kierkegaard'a gelinceye kadar neredeyse tüm filozofların düşüncelerine sirayet eder. Kierkegaard'a göre evrensel, mutlak hakikat arayışı Platon'dan Hegel'e kadar farklı şekillerde ifade edilse bile esasında tekil bireyin varlığını görmezden gelir. Kierkegaard'ın Hegel'i eleştirdiği nokta tam da tekil bireyi yok sayması, tekil bireyin kendini gerçekleştirme ve öznel hakikat çabasını görmezden gelmesidir. Kierkegaard'a göre dünyadaki tüm insanların aynı anda ulaşabilecekleri mutlak ve evrensel bir doğruyu, hakikati elde etmek ve bunun olduğunu varsaymak mümkün değildir. O bunun yerine öznel hakikatin daha olası olduğunu düşündüğünden tekil bireyi önemser.⁵⁹ Ona göre insanın bireysel varlığı diğer var olanlar gibi nesnel ve empirik olarak tanımlanamaz. Nesnel tanımlamalar tekil insanın öznel yapısını, şahsiyetini ortadan kaldırır.⁶⁰ Bundan dolayı bütüncül sistemler, nesnel açıklamalar Kierkegaard için teorik olmaktan öteye gidemezler. Oysa bir yaşam filozofu olarak Kierkegaard bireyi ve onun pratik seçimlerini önemser. Ancak bu şekilde birey değerli hale gelme imkânı bulur. Sistem, bireyi değersiz hale getiren bir yapıya sahiptir.

Kierkegaard açısından tekil bireyin varlığı salt zorunlulukla, mantıkla, akılla açıklanabilir değildir. Tekil birey bir imkânlar varlığı olduğundan özgür seçimleriyle kendini değiştirme ve gerçekleştirme imkanına sahiptir. Bu yüzden Hegel'in bütüncül sistemi insanın özgür yanını hiçe sayarak kendini gerçekleştirmesini, kendi pratiklerini hayata geçirmesini engeller. Hegel ve daha önceki tüm kavramsal sistemler tekil bireyin varoluşunu görmezden gelerek onu tam olarak anlayamazlar. Hegel ve öncülleri varoluşun kendisi dahil dünyaya ilişkin çok fazla tanımlar getirmişlerdir. Ancak tanımlar yalnızca karşıda duran şeyi resmeder. Resim donuk bir nesnedir. Oysa insanın varoluşu

⁵⁶ Gardnier, 1988, p.85.

⁵⁷ Hannay, 2013, s.124.

⁵⁸ Kierkegaard, 2005, s.643

⁵⁹ Solomon, 2020, s. 129-130.

⁶⁰ Cauly, Olivier., Kierkegaard, (Çev. Işık Ergüden), (1.Baskı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s.62.

dinamiktir. İnsan özgür seçimler yapma olanağına sahip bir varlıktır. Hegel ve öncülleri tanımlarla, mantıksal çıkarımlarla insanı soyutlarken Kierkegaard tam aksine insanın somutluğuna, öznelliğine, özgürlüğüne, dinamik yapısına vurgu yapar.⁶¹ Hegel'in ortaya koyduğu bütüncül ve spekülatif sistem insan pratiklerine, etiğe önem vermemektedir. Bundan dolayı Kierkegaard'a göre Hegel sadece bilgiye odaklanır ve tekil bireyin nasıl yaşaması gerektiği hususunu dikkate almamaktadır. Hegel dünyada olup biten her şeyi tarihsel ve ilerlemeci bir bakışla ele alır. Onun sisteminde dünya olup bitmiştir. Böylesi bir durum bireyin kendi özgür seçimlerini göz ardı etmek anlamına gelir. Onun sistemi etiği, pratiği bir kenara bırakarak bilgiye odaklanır. Kierkegaard'a göre Platon'dan Hegel'e dek tüm rasyonalist düşünürler bütünsel olana, nesnel olana ve bilgiye önem verdiğinden öznelliği, tekil bireyin varoluşunu hiç hesaba katmazlar.⁶² Kierkegaard'ın öznelliğe, bireyselliğe dikkat çekmesi ise Kierkegaard'ı daha önceki tüm felsefi sistemlerden ayırır. Onun için insan soyut, donuk, olmuş bitmiş bir varlık değildir. Aksine kendi somutluğunu, öznelliğini ve dinamizmini içinde barındıran bir varoluşa sahiptir.

Antik Yunan'da birkaç istisna isim dışında -Sokrates gibi- hiçbir düşünür varoluşun kendisini dikkate almamıştır. Kierkegaard'a göre hemen hemen tüm düşünürler özü, ideleri, aklı, kavramları öncelerken tekil bireyi, varoluşu görmezden gelir. Kierkegaard'ın Hegel ve öncüllerine olan tepkisi kendisinden sonra gelen birçok düşünür için de dikkate değerdir. Kierkegaard ve ondan sonra gelen varoluşçu düşünürler artık bütüncül sistemler kurup her şeyi akılla açıklamak yerine insanın öznelliğine, somutluğuna, içsel dünyasına yönelirler.⁶³ Kierkegaard'la birlikte felsefi düşüncede yaşanan bu değişimin günümüzde de karşılık gördüğü söylenebilir. Artık insan sadece akılsal bir varlık olarak görülmemektedir. İnsan duyguları, inancı, tutkuları olan bir varlıktır. İnsanı anlamak için salt akıl ve bilim yetersiz kalmaktadır.

B.2. Hristiyanlık ve Kilise Karşılığı

Kierkegaard'ın eleştirilerinin bir diğer odak noktası Hristiyanlık ve Kilise'dir. Kierkegaard'ın zamanında Hegelci düşünce, diğer tüm felsefi görüşleri gölgede bırakarak teolojiye, Danimarka Luteryan Kilisesi'ne ve dolayısıyla Danimarka toplumunun yaşam

⁶¹ Taşdelen, 2017a, s.32-33.

⁶² Solomon, 2020, s.142-143.

⁶³ Taşdelen, 2017a, s.34-35.

tarzına tamamen nüfuz eder. Hegel'in sisteminde felsefe ve dinin içeriğinin aynı olduğu, ancak dinin felsefenin hemen altında yer aldığı ve dinin özünün rasyonel bir şekilde anlaşıldığı kabulü yatar. Hegel ayrıca inancı geçici bir ruh hali, kişisel olgunluğa giden yolda sadece bir basamak olarak değerlendirir. Hegelci bilinç durumunda kişinin inançtan daha ileri gittiği varsayılır ve böyle yapılırken inanç, bütüncül sistemi içerisinde rasyonel şemaya uygun bir yere yerleştirilir. Dolayısıyla Hegel, inancı anlaşılabilir ve rasyonel akla tâbi olarak görür. Kierkegaard ise bu sonucun hatalı olduğuna işaret eder.⁶⁴ Çünkü Kierkegaard'a göre inanç akılla açıklanabilir bir şey değildir. İnanç akli aşan bir yapıya sahip olduğundan onu nesnel ve akılcı bir perspektifle anlamak, dile getirmek imkânsızdır. Dolayısıyla inanca nesnelliği dahil eden Hristiyanlık ve Kilise yanlış bir anlayışa sahiptir.

Kierkegaard'a göre Hegel akılcılığı, spekülatif düşünceyi, diyalektiği dünyadaki tüm kişi, kurum ve olaylara uygular.⁶⁵ Kierkegaard Hristiyanlığın Hegelci bakıştan hareketle nesnel olarak ele alınmasına karşıdır. Nesnel bakış, Hristiyanlığı paganizme dönüştürmektedir.⁶⁶ Böylesi bir Hristiyanlık inanca dair absürt, paradoks gibi birtakım kavramları ortadan kaldırarak inancı özünden uzaklaştırır.⁶⁷ Kierkegaard'a göre spekülatif, akılcı, nesnel düşünce Hristiyanlığın gerçek olmadığını iddia etmemektedir. Aksine Hristiyanlığın da spekülasyonla, akılla, nesnellikle hakikate ulaşabildiğini savunmaktadır.⁶⁸ Böylesi bir Hristiyanlık Kierkegaard açısından anlamsızdır. Hegel'in aksine Kierkegaard, Hristiyanlığın irrasyonel bir yapısı olduğuna inanır. Kierkegaard inanç konusunda da Hegel'in bütünsel bakış açısını reddeder ve yine tekil bireyi önemser.⁶⁹ Hegelci rasyonalitenin Hristiyanlığı yoğun bir şekilde kuşattığı bir dönemde Kierkegaard bunun karşısına bireyi, özneliği ve irrasyonaliteyi koyar. Çünkü inanç bireyin duygu ve tutkularını dışarıda bırakarak anlaşılabilecek, yaşanacak bir şey değildir.

Kierkegaard için Hristiyanlık nesnel bilgi meselesi değildir. Hristiyanlık nesnelliğin aksine bireyin tutkulu ve kararlı bir katılımını gerektiren öznel bir inanç

⁶⁴ Watts, 2003, p.103-104.

⁶⁵ Stewart, 2010, p.14.

⁶⁶ Kierkegaard, 2009a, p.108.

⁶⁷ Taşdelen, 2017a, s.36.

⁶⁸ Kierkegaard, 2009a, p.187.

⁶⁹ Solomon, 2020, s.138-140.

mesalesidir.⁷⁰ Kierkegaard'a göre Hegel Hristiyanlığı rasyonalize ederek onu özünden uzaklaştırmaktadır. Hegel, inancı tıpkı sıradan bir nesne gibi ele alır ve spekülâtif açıklamalarla içeriğini boşaltır. Hegel aynı zamanda İsa'yı Tin'in tarihsel biçimde kendini gerçekleştirmesi sürecinde sıradan bir kişi olarak ele alır.⁷¹ Hristiyanlık için çok önemli bir figür olan İsa'nın bu şekilde ele alınması ve Hristiyanlığın doktrin, öğretisi konumuna getirilmesi elbette ki Kierkegaard tarafından kabul edilebilir şeyler değildir.

Kierkegaard'a göre spekülâtif düşünce nesneldir oysa Hristiyanlık tam tersine öznedir. Bundan dolayı Hristiyanlığın gerçeklerinin nesnel olduğu bilgisi kesinlikle gerçek dışıdır.⁷² Ona göre Hristiyanlık bir doktrin ya da öğretisi değildir. Tanrı'nın bizzat içinde olduğu bir gerçektir.⁷³ Kierkegaard Hristiyanlığın nesnel bir biçimde ele alınıp doktrin haline getirilmesinin etik açıdan Hristiyanlığa zarar verdiğini düşünür.⁷⁴ Kierkegaard Hristiyanlığın doktrin haline getirilmesini eleştirir ve Hristiyanlığın, inancın pratik yanına vurgu yapar.⁷⁵ Bunun yanında Kierkegaard, Hristiyanlığın doktrin, öğretisi olarak ele alınışının aksine Hristiyanlığın varoluşsal bir karaktere sahip olduğunu düşünür.⁷⁶ Nesnellik ve rasyonalite ile birlikte Hristiyanlık Tanrısal olandan koparak özünden uzaklaşmaktadır.⁷⁷ Kierkegaard'ın amacı Hristiyanlığı tekrar özüne döndürmek ve rasyonel, spekülâtif açıklamalardan kurtarmaktır. Nesnel, akılcı yaklaşım ne Hristiyanlığı açıklar ne de tekil bireyin varoluşunu açıklar. Yapılması gereken şey inanca öznel bir şekilde yaklaşmaktır.

Kierkegaard'a göre dönemin modern Hristiyanlık anlayışı özünden uzaklaştığından paganizme dönüşmüştür.⁷⁸ Bu noktada Kierkegaard geleneksel Hristiyan inancını rasyonaliteden ve paganizmden kurtarmaya çalışır.⁷⁹ Kierkegaard'a göre geleneksel Hristiyanlığın sorunu vaftiz geleneğiyle başlar ve bireyin yaşamı boyunca inancın kendisi bir gelenek, alışkanlık olarak görülür.⁸⁰ Oysa Kierkegaard'a göre

⁷⁰ Gardnier, 1988, p.93.

⁷¹ Taşdelen, 2017a, s.37-38.

⁷² Kierkegaard, 2009a, p.188

⁷³ a.g.e., p.273.

⁷⁴ Kierkegaard, 2005, s.745.

⁷⁵ a.g.e., s.666.

⁷⁶ a.g.e., s.390.

⁷⁷ a.g.e., s.735-736.

⁷⁸ Kierkegaard, 2009a, p.303.

⁷⁹ Solomon, 2020, s.135.

⁸⁰ Kierkegaard, 2009a, p.305.

Hristiyanlık ruhtur; ruh içselliktir; içsellik öznelliktir, tutkudur.⁸¹ Bir ruh olan Hristiyanlık spekülâtif, nesnel ve akılcı perspektif yüzünden şiirsel, mitolojik bir hale dönüşmüştür.⁸² Oysa Kierkegaard, Hristiyanlığı birey üzerinde radikal taleplerde bulunan bir yaşam tarzı olarak görür. Kierkegaard bunu yaparak Hristiyanlığı sadece bir öğreti, gelenek, alışkanlık haline getiren anlayıştan kurtarmayı amaçlar. Kierkegaard'ın eleştirileriyle birlikte birey yeni Hristiyanlık anlayışıyla İsa Mesih'i takip eder. Amaç sadece cennette bir yer edinmek için çeşitli ritüelleri yerine getirmekten ziyade İsa Mesih'in yolundan gitmektir. İsa'nın yaşadıklarını yaşayan bir insan ancak gerçek bir Hristiyan olabilir.⁸³ Çünkü Kierkegaard'a göre ancak Tanrı karşısında acı çeken biri gerçek bir Hristiyan olur.⁸⁴ Kierkegaard'a göre acı çekmenin en güzel örneği İsa'nın yaşamıdır. İsa'nın acı ve çileyle geçen yaşamını nesnel ve rasyonel bir perspektifle açıklamak mümkün değildir. Çünkü Hristiyanlık irrasyoneldir.⁸⁵ Yapılması gereken Hristiyanlığı özünden saptıran nesnel, rasyonel yaklaşımdan kurtarmaktır. Bunun yolu da Kierkegaard'a göre bireyin içsellğine, öznelliğine dönmekle mümkün olmaktadır.

Kierkegaard'ın Hristiyanlığa karşı yaptığı eleştirilerin merkezinde esas kaygısı üyelerinin refahını artırmak olan bir bürokrasi tarafından kontrol edilen, devletin elinde lâik bir kurum haline gelen Kilise de yer alır.⁸⁶ Kierkegaard'ın Kilise ile olan savaşı bir dönem Danimarka Devlet Kilisesi'nin baş psikoposu Peter Mynster'in(8 Kasım 1775-30 Ocak 1854) ölümü sonrasındaki anma töreninde tetiklenir. Peter Mynster'in Hristiyanlığı hem Kilise'nin hem de kendi kişisel çıkarları için kullanması Kierkegaard'ın eleştirdiği noktalardan biridir.⁸⁷ Kierkegaard Kilise ve rahiplerin insanların bireysel yaşamlarında söz sahibi olmalarının, bireylerin sorumluluk almalarını engellediğini düşünür. O, Kilise'nin sadece kendisine taraftar toplamak için Hristiyanlığı kullandığını söyler. Kilise daha çok taraftar toplamak adına herkesi Hristiyan olarak kabul eder. Bunun için Kilise Hristiyanlığı daha pozitif, neşeli, insanları bir araya getiren sosyal bir yaklaşım olarak ele alır. Kilise bunu yaparak Hristiyanlığı özünden uzaklaştırmaktadır. Kierkegaard bundan dolayı din adamlarını İncil'de yazılanları

⁸¹ a.g.e., s.29.

⁸² Kierkegaard, 2005, s.689.

⁸³ Watkin, 2001, p.26-27.

⁸⁴ Solomon, 2020, s.127.

⁸⁵ a.g.e., s.137.

⁸⁶ Watts, 2003, p.150.

⁸⁷ a.g.e., p.51

hayatlarında uygulamayan iki yüzlüler olarak tanımlar.⁸⁸ Kierkegaard din adamlarının bu iki yüzlü tavrının 1854 yazında Kopenhag’da patlak veren kolera salgınında fazlasıyla öne çıktığını belirtir. Sıradan insanlar salgın karşısında çaresizce kaderlerine terkedilirken dönemin din adamları salgının olmadığı yerlere “tatil”e çıkarlar. Ona göre bu davranış halka acı çekmelerini, sabretmelerini öne süren bir inancın temsilcileri olan din adamlarının gerçek yüzünü göstermesi açısından önemlidir.⁸⁹ Çocukluğunda iyi bir dini eğitim alan Kierkegaard rahiplerin iki yüzlü tavırlarının Hristiyanlığı zayıflattığını görmekle birlikte, bu yaklaşımın insanların resmi Hristiyanlıktan uzaklaşmasını beraberinde getirdiğini düşünür. Çünkü dönemin din adamları salgın zamanında insanlardan çile çekmelerini, sabretmelerini isterken kendileri salgından kaçmışlardır. Söylem ve uygulamalar arasındaki bu tutarsızlık haliyle Kierkegaard’ın din adamlarını eleştirmesini beraberinde getirir.

Kierkegaard din adamlarının ikircikli tavırlarından ötürü kiliseleri tiyatro oyunu sergilemekle suçlar.⁹⁰ Daha önceleri kiliseler ve din adamları politikaya karşı mesafeli olurlarken Kierkegaard’ın yaşadığı dönemde kiliseler tamamen devletinde elinde resmi bir kurum haline gelerek politize olmuştur.⁹¹ Haliyle kilisenin ve din adamlarının politikayla ve devletle iç içe olması, insanları aldatması Hristiyanlığı özünden, ruhundan uzaklaştırmıştır. Kierkegaard için böylesi bir Hristiyanlık insan için yarardan çok zarar getirmektedir. Yapılması gereken Kilise eliyle yayılmaya çalışılan resmi Hristiyanlıktan uzak durarak bireysel anlamda Tanrı’yla ilişki kurmaktır.

Kierkegaard’ın Hegel, Hristiyanlık ve Kilise’ye dair eleştirilerinin temelinde inancın rasyonel olarak ele alınışı, Hristiyanlığın özünden koparılışı, din adamlarının dini kendi kişisel çıkarları için kullanışı yatar. Akılcılığın zirvesi olarak nitelendirilen Hegel dünyadaki her şeyi Tin’in/İde’nin bir tezahürü olarak görür. Hegel’in sisteminde her şey kusursuz bir ilerlemeye tâbidir. Bu ilerleme bütüncül, rasyonel ve nesneldir. Tek tek bireyler de bu sistemin içerisinde yer alan “sıradan” nesnelerdir. İnsan, Tin’in kendini gerçekleştirme sürecinde sadece bir “durak, uğrak”tır. Kierkegaard’a göre böylesi bir sistem insanı hiçleştirmekte, onun dinamik, varoluşsal yapısını görmezden gelmektedir.

⁸⁸ a.g.e., p.153.

⁸⁹ Hannay, 2013, s.433

⁹⁰ Kierkegaard, 2005, s.373.

⁹¹ a.g.e., s.613-614.

Hegel kendi sisteminde tek tek her bireyi bütün uğruna feda eder. İnsan ve onun varoluşu yok sayılır. Oysa Kierkegaard'a göre insan salt akılsal bir varlık olmanın ötesindedir. İnsan, duyguları, inancı, tutkuları, ahlak kuralları olan bir varoluşa sahiptir. Bundan dolayı Hegel'in sistemi kabul edilir değildir.

Hegel'in bütüncül ve akılcı sistemi sadece insanı bir uğrak olarak görmekle kalmaz aynı zamanda dini, inancı da bu şekilde ele alır. Artık Hristiyanlık salt rasyonel bir öğreti, doktrin, teori olarak görülmeye başlanır. Oysaki Kierkegaard inancın absürt ve paradoksal bir karaktere sahip olduğunu ve rasyonalitenin inancı temellendiremeyeceğini düşünür. Ona göre inanç içsel, öznel, irrasyoneldir. İnancı anlamak ve açıklamak Hegel'in sistemiyle mümkün değildir. İnanc, yaşanan, pratik sonuçları olan, birey ve Tanrı arasında gerçekleşen aşkın bir durumdur. Hegel ve onun izinden giderek Hristiyanlığı sadece bir alışkanlık haline getiren Kilise Kierkegaard'a göre Hristiyanlığa en büyük zararı verir. Yapılması gereken insanın varoluşuna yönelmesi, içselliği sayesinde Tanrı ile ilişki kurmasıdır. Bunun için de ne akla ne de Kilise ve din adamlarının yönlendirmelerine ihtiyaç vardır.

C. Sokrates Etkisi

Kierkegaard'ın düşünsel gelişiminde önemli etkisi olan isimlerden biri de Sokrates'tir. Sokrates varoluşla ilgilenen, var olan özneye ilgili etik sorunları vurgulayan önemli bir isimdir.⁹² Sokrates'in "kendini bil" söylemi varoluşçu felsefecilerin birçoğu gibi Kierkegaard için de önemli bir yere sahiptir.⁹³ Kierkegaard nazarında Sokrates'i maharetli ve farklı kılan unsurlardan biri varoluş farkındalığına sahip olmasıdır.⁹⁴ Ona göre Sokrates kendi dönemindeki spekülatif, nesnel felsefi düşünce ikliminde birey olarak var olmaya önem vererek kendi çağdaşlarından farklı bir söylem geliştirir.⁹⁵ Spekülatif, nesnel düşünceyi çok sert şekilde eleştiren Kierkegaard için bu anlamda Sokrates çok önemli bir yere sahiptir. Bireyin varoluşsal farkındalığını önemseyen Sokrates'in söyledikleri Kierkegaard'ın varoluş düşüncesi için önemli bir çıkış noktasıdır.

⁹² Kierkegaard, 2009a, p.266.

⁹³ Taşdelen, Vefa., Kaygıdan Umuda Varoluşun Renkleri, Hece Yayınları, (1.Baskı), Ankara 2017b, s.13.

⁹⁴ Cauly, 2006, s.72.

⁹⁵ Kierkegaard, 2018b, s.88.

Rol modeli Sokrates gibi Kierkegaard da insanların kendi başına düşünmelerini, bilinçli ve özgürce seçimler yapmalarını ister. Kierkegaard'ın bu yaklaşımı varoluşsal gerçeğin potansiyel olarak bir kişinin bakış açısını ve yaşam tarzını değiştirebilecek gerçeğin doğrudan etkili bir şekilde iletilemeyeceği gerçeğine dayanır. Çünkü varoluşsal gerçek, tüm insanların kendi benzersiz deneyimlerine ve bakış açılarına uyum sağlaması gereken içgörüler sunar ve Kierkegaard bunun en iyi şekilde ironi ve dolaylı iletişim yoluyla elde edilebileceğini düşünür.⁹⁶ Daha sonra ayrı bir başlıkta değineceğimiz ironinin Sokrates tarafından ustaca kullanımı Kierkegaard için önemli bir meziyettir.⁹⁷ Bireyin varoluşuna önem vermesinin yanında ironi ve dolaylı iletişim yöntemi Sokrates'i Kierkegaard için önemli kılan bir diğer husustur.⁹⁸ Sokrates'in kullandığı ironi ve dolaylı iletişim bireylerin öznel yanını ortaya çıkaran bir yöntemdir.⁹⁹ Bireyin varoluşunu ve öznelliğini önemseyen Kierkegaard bundan dolayı Sokrates'i kendisi için örnek alır. Varoluş ve kendilik ironi, dolaylı iletişim sayesinde daha anlaşılır kılınmaktadır. Çünkü bireysel varoluşu doğrudan başkalarına aktarmak kolay bir şey değildir. Bu yüzden Sokrates Kierkegaard'ın düşüncelerinin gelişiminde fazlasıyla yer edinmiş tarihsel bir kişiliktir.

D. Kierkegaard Felsefesindeki Önemli Kavramlar

D.1. Günah

Kierkegaard için günah, başta dinsel varoluş alanı olmak üzere varoluşun tüm alanları için önemli bir kategoridir.¹⁰⁰ Günah, spekülatif, nesnel yahut akılla anlaşılabilen bir kategori değildir.¹⁰¹ Günah, özü itibarıyla, bireyin bilerek, isteyerek iyiden uzaklaşması, kötülüğün gerçekten iyi olduğuna kendisini ikna ettiği bir kandırma biçimidir.¹⁰² Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere günahın kendisi bireyin özgürce yaptığı seçim sonucunda ortaya çıkan bir kategoridir. Birey herhangi bir eylem yahut durumla

⁹⁶ Watts, 2003, p.65.

⁹⁷ Hannay, 2013, s.155.

⁹⁸ Kierkegaard, Søren., İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle, (Çev. Sıla Okur), (4.Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2020b, s.193.

⁹⁹ Çüçen, Abdülkadir., Varoluş Filozofları, Sentez Yayıncılık, (2.Baskı), Bursa 2018, s.81.

¹⁰⁰ Kierkegaard, 2009a, p.225-226.

¹⁰¹ Kierkegaard, Søren., Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu), (9.Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2019b, s.131.

¹⁰² Carr, Karen L. (1996) "The Offense of Reason and the Passion of Faith: Kierkegaard and Anti-Rationalism," Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers: Vol. 13 : Iss. 2 , Article 5., p.243.

karşılaştığında özgürce kötü olanı seçer. Günah ve özgürlük bu anlamda bir arada düşünülmesi gereken kategoriler olarak karşımıza çıkar.

Kierkegaard'a göre özgürlük olmadan bireyin günah işlemesi olası değildir.¹⁰³ Günahın yeryüzünde ortaya çıkması Adem'in cennette işlediği ilk günahla ilişkilendirilir.¹⁰⁴ Kierkegaard Adem'in günahına "mevrus günah"¹⁰⁵ der. Bundan dolayı Hristiyanlığın kendisi mevrus günah kabulünden hareket eder.¹⁰⁶ Hristiyan bireyi günahkâr kılan şey ise bireyin Tanrı önünde olmasıyla mümkündür. Birey, varoluşundan ve kendiliğinden bihaber olduğu müddetçe her daim günah işlemeye açık olur.¹⁰⁷ Kierkegaard'a göre birey öncelikle zayıf inancından ötürü ikincil olarak da varoluşuna dair yaşadığı umutsuzluk nedeniyle günah işler.¹⁰⁸ Bireyin umutsuzluğu arttıkça günah işleme olasılığı da aynı ölçüde artar.¹⁰⁹ Günahın kendisi mutlak olarak olumsuz olsa da bireyin Tanrı'yla ilişki kurmak için bir fırsat sunması açısından önemli bir kategoridir.¹¹⁰ Bireyin günahtan ve dolayısıyla umutsuzluktan kurtulabilmesi de kendi varoluşunu fark etmesi, Tanrı önündeki acziyetini fark etmesi, pişman olması ve inancını kuvvetlendirmesiyle mümkün olur. Kendini seçebilen, kendini Tanrı'ya teslim eden birey günahı ve umutsuzluğu varoluşundan uzak tutabilir.

D.1. Kaygı

Bireyin varoluşunun imkânlarını fark etmesi ve bu imkânları özgürce hayata geçirip tecrübe etmesi bireyin kaygılı olarak varolduğunun bir göstergesidir.¹¹¹ Kaygı, bireyi varoluşsal içsellığe götürür.¹¹² Kierkegaard'a göre gündelik hayatta her birey bir şekilde kaygı duygusunu az ya da çok kendinde taşır.¹¹³ Kierkegaard'a göre kaygı kavramı herhangi bir nesneye duyulan korkudan farklı bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı

¹⁰³ Kierkegaard, Søren., Kaygı Kavramı, (Çev.Türker Armaner), (7.Baskı), Türkiye İşbankası Yayınları, İstanbul, 2013a, s.13.

¹⁰⁴ a.g.e., s.24.

¹⁰⁵ a.g.e., s.26.

¹⁰⁶ Kierkegaard, 2019b, s.132.

¹⁰⁷ a.g.e., s.91-92.

¹⁰⁸ Kierkegaard, 2018b, s.433.

¹⁰⁹ Kierkegaard, 2019b, s.87.

¹¹⁰ Binetti, Maria J., Pavlikova Martina., "Kierkegaard on the Reconciliation of Conscience", XLinguae, Volume 12, Issue 3, June 2019, p.194.

¹¹¹ Çınar, Aliye, Varoluşçu Teolojide İnsan ve Anlam, Sentez Yayıncılık, (1.Baskı), Bursa, 2015, s.77.

¹¹² Kierkegaard, 2009a, p.266.

¹¹³ Kierkegaard, 2018b, s.166.

kaygı hayvanlardan farklı olarak sadece tinsel bir varlık olan insanda bulunur.¹¹⁴ Bireydeki tinselliğin azalması aynı zamanda kaygının şiddetinin de azalması anlamına gelir.¹¹⁵ Varoluş ve kendilik sürecinde bireyin yaşadığı kaygının şiddeti bireyin seçimlerini etkiler. Bu anlamda kaygı bireyin tinselliğiyle yakından ilişkili olduğu kadar özgürlüğüyle de ilişkili bir kavramdır.

Kierkegaard'a göre kaygı mevrus günahın bireylerdeki görünümüdür.¹¹⁶ Tanrı'nın "yapamazsın" emri Adem'in "yapabilirlik" ihtimalini tetikler ve özgürlük burada bir olasılık olarak ortaya çıkar. Özgürlük Tanrı gibi her zaman mevcuttur lakin her zaman mevcut olmayan şey özgürlüğe dair bireyin farkındalığıdır. Adem, Tanrı'ya itaatsizlik edebileceğini fark ettiğinde endişe içinde bunu yapma dürtüsü ve arzusu hisseder.¹¹⁷ Tanrı'nın yasağı Adem'de özgürlük idrâkini uyandırdıktan sonra onun kaygısı içselleşir ve yoğunlaşır.¹¹⁸ Bu durum Adem'in ilk günahı işlemesine neden olur. Buradan çıkarılacak sonuç Adem'in günahı ve kaygı-özgürlük arasında bir ilişkinin olduğudur. Günah, kaygı ve özgürlük olmaksızın gerçekleşebilir değildir.

Yukarıda da belirtildiği üzere bireydeki tinsellik hem kaygıyı hem de özgürlüğü fark etmesini sağlar. Kaygı ve özgürlük birbirleriyle doğru orantılı olarak artan ve azalan iki kavramdır.¹¹⁹ Özgürlükle yakından ilişkili olan bir kavram olarak kaygıyı Kierkegaard, öznel ve nesnel olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tekil olarak işlenmiş bir günah neticesinde bireyin yaşadığı durum öznel kaygı iken, günahın yeryüzüne inmesi sonucu yaşanan durum ise nesnel kaygıdır.¹²⁰ Kaygı, bireyin günah işlemesini sağlar, bu da bireydeki kaygıyı yoğunlaştırır. Böylece birey daha fazla yanlış yapmaya meyilli olur ve bu durum sonsuz bir döngü halini alma tehlikesini de beraberinde getirir.¹²¹ Kierkegaard kaygıyı ve günahı salt kötü şeyler olarak görmez. Hem kaygı hem de günahın kendisi bireyin varoluşunu ve kendiliğini fark etmesi açısından tetikleyici unsurlar olarak görülür.

¹¹⁴ Kierkegaard, 2013a, s.35.

¹¹⁵ a.g.e., s.36.

¹¹⁶ a.g.e., s.47.

¹¹⁷ Watts, 2003, p.159.

¹¹⁸ a.g.e., p.162-63.

¹¹⁹ Taşdelen, 2017a, s.113.

¹²⁰ Kierkegaard, 2013a, s. 51-52.

¹²¹ Watts, 2003, p.164.

Kierkegaard, bireyin varoluşsal olarak en önemli görevlerinden birinin doğru şekilde nasıl kaygılı olunacağını öğrenmek olduğunu belirtir.¹²² Ona göre insan doğadaki diğer canlılardan farklı olarak tinsel bir yapıya sahip olduğundan varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirme sorumluluğu taşır. Bundan dolayı bir insanın kendiliğini tesis edebilmesinin yolu kaygıyla birlikte yaşamayı öğrenmesinden geçer.¹²³ Kierkegaard için sonlu bir varlık olarak her bireyin temel kaygısı kendilik kaygısıdır.¹²⁴ Kierkegaard’a göre kendiliği meydana getiren etkenler birbirine zıttır ve bu zıtlık sonucu ortaya çıkan gerilimler her zaman varlığını sürdürecektir. Kendilikteki bu zıtlıkları bir arada tutarsa tinin, ruhun eylemidir. Bireyin yaşadığı varoluşsal gerilim ya da kaygı esasen kaçınılması gereken bir şey olmaktan çok, bireyin kaçamadığı bir yanıdır. Bundan dolayı kendiliğin tesisine giden süreç bizzat kaygıyla şekillendirilen bir süreçtir.¹²⁵ Bireyin kendilik sürecine giden yolda kaygı her daim varlığını sürdürür. Bu yüzden çoğu insan Kierkegaard’a göre bu yolculuğa başlama cesareti gösterememektedir. Birçok insan da süreç içerisinde bu yolculukta başarılı olamadığından kendi olma, kendiliğini gerçekleştirme imkânına sahip olamamaktadır. Birey, kaygıdan ve kendilik görevinden kaçtığında, kendilikteki zıt etkenler sağlıklı bir şekilde varlığını sürdürmeye devam eder.¹²⁶ Sonuç itibarıyla kaygı kavramı günah, özgürlük, tinsellik, varoluş ve kendilikle yakından ilişkilidir. Bireydeki özgürlük bilincinin artışı kaygıyı artırır. Birey özgürlük imkânı sayesinde günah işleyebildiği gibi varoluşunu ve kendiliğini seçme imkânı da bulur. Nesnesiz bir kategori olarak sadece tinsel varlık olan insanda bulunan kaygı, birçok bireyin varoluş ve kendilik gelişiminde başarısız olmasına neden olan olumsuz çağrışımlara sahip olsa da Kierkegaard için varoluş ve kendiliğin gerçekleşmesi için olmazsa olmaz kavramlardan biridir.

D.2. Öznellik ve İçsellik

Kierkegaard kendi tezini “öznellik, içsellik, hakikattir.”¹²⁷ cümlesi ile vurgular. Bu vurgu genelde nesnel, spekülatif düşüncenin bütününe karşıt iken özelde ise Hegel karşıtlığına denk gelir. Kierkegaard nesnel düşünme biçiminin doğadaki her şeyi olduğu

¹²² a.g.e., p.166.

¹²³ Çüçen, 2018, s.94-95.

¹²⁴ Colette, Jacques., Varoluşçuluk, (Çev.İşık Ergüden), (2.Baskı), Dost Kitabevi, Ankara, 2017, s.73.

¹²⁵ Watts, 2003, p.168.

¹²⁶ a.g.e., p.175.

¹²⁷ Kierkegaard, 2009a, p.235.

gibi hakikati ve bireyin kendisini de bir nesne olarak ele aldığını belirtir. Nesnel düşünmenin aksine öznel düşünme biçiminde ise hem birey hem de hakikat içsellikle kavranabilir hale gelir. Nesnel düşünme, birey olarak insanı diğer nesneler gibi gördüğünden varoluşu gözden geçirir. Böylece bireyin öznelliği ve dolayısıyla hakikat, bilgi nesnesi halini alır. Öznel düşünme biçimi ise içsellik, öznellik ve bununla birlikte hakikati nesne olmaktan kurtarır.¹²⁸ Kierkegaard'a göre önemli olan öznedir. Özne, kendi içsellik sayesinde hem hakikate ulaşma hem de kendiliğini gerçekleştirme imkânı bulabilmektedir.

Kierkegaard öznellik ya da içsellikten hiçbir şekilde bireyin kendi zihinsel ve duygusal durumları üzerinde yapmış olduğu içsel gözlemlerin bir yansımasını anlamamaktadır. Böyle bir eylem sadece bağımsız bir tefekkür kipi olur. O bunun yerine bireyin aktif katılımından, bireyin içsel ve manevi taahhütlerine tutkulu bir şekilde adanışından söz eder.¹²⁹ Öznellik ve içsellik kendini taahhütte ve bu bağlılığın üstlendiği ruhta gösterir. Bir birey, aldığı kararlar, kararlarla özdeşleşme samimiyeti ve bunların karşılaştığı durumlara yaklaşımını yönetme derecesi aracılığıyla içselliklerini sergiler.¹³⁰ Kierkegaard için bireyin öznel kararları ve bunu samimi bir içsellikle hayata geçiriyor olması onu hakikate götüren unsurların başında gelir. Öznellik ve içsellik merkeze alınmadığı bir yaşamda bireyin varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirmesi, yanı sıra hakikati elde etmesi de mümkün görünmemektedir.

Kierkegaard açısından hakikati nesnel olarak ele almaya çalışmak sadece onun hakkında sorular sormaktan ileri gelir. Lakin hakikatin kendisine öznellik ve içsellikle eğildikçe hakikat içselleşmeye başlar. Öznellik ve içsellik özünde sonsuzluğa yönelik tutku yer alır. Sonsuza yönelen bu tutku birey için gerçek hakikati oluşturur. Sonsuza yönelen tutkuyla birlikte hakikatin kendisi artık öznel ve içsel bir görünüm kazanır.¹³¹ Kierkegaard'a göre bireyin hayatında aldığı bütün kararlar öznellik ve kişisel tutku sayesinde gerçekleşir.¹³² Kierkegaard için tutkunun kendisi öznedir ve nesnel olarak

¹²⁸ Kierkegaard, 2018b, s.72-73.

¹²⁹ Watts, 2003, p.83.

¹³⁰ Gardner, 1988, p.92.

¹³¹ Kierkegaard, 2018b, s.74.

¹³² Kierkegaard, 2009a, s.30.

yoktur.¹³³ Öznelliğin en belirleyici ifadesi ise inançtır.¹³⁴ Bu bağlamda ona göre inanç öznelliğin en yüksek tutkusudur.¹³⁵ Kierkegaard öznelliğe ve içsellığe yaptığı vurguyla birlikte özellikle Hegel'in bütün sistemini şekillendiren nesnelliğin karşısına yeni bir bakış açısı getirmiş olur.¹³⁶ Öznellik ve içsellüğün en yüksek tutkusu olarak beliren inancın nesnel düşünmenin savunduğu gibi herhangi bir olgusal duruma karşılık gelmesi de gerekmemektedir.¹³⁷ Kierkegaard bireyin kendine dönmesini ve kendiliğini elde edebilmesi için nesnel bakış açısının yararsız olduğunu, yapılması gereken şeyin bireyin özel dünyasına dönmek olduğunu düşünür.

Kierkegaard açısından birey kendi içsellliğini fark ettiğinde sonsuz olana ulaşma imkânı bulur.¹³⁸ Ona göre nesnel düşünme “ne”ye odaklanırken, özel düşünme “nasıl”ı önemser. Bundan dolayı “ne” sorusu sadece düşünsel kategorilerle ilgiliyken, “nasıl” sorusu öznellikle, içsellikle ilgilidir.¹³⁹ Kierkegaard için öznelleşmek her birey için en yüksek görevidir.¹⁴⁰ Birey öznelleştikçe kendi içsellğine yöneldikçe hakikatin kendisine ulaşma imkânı da bulur. Çünkü Kierkegaard için hakikati belirleyen koşul özel seçimlerdir.¹⁴¹ Çünkü öznellik hakikat, hakikat de gerçekliğin kendisidir.¹⁴² Bundan dolayı hakikatin kendisine ulaşmak bireyin öznelliği ve içsellliğiyle mümkündür. Nesnel düşünme doğadaki her canlıyı bir nesne olarak ele alır. İnsanı da nesne olarak ele almak bireysel varoluşu yok saymak, içsellliğini göz ardı etmek anlamına gelir. Çünkü birey, duyguları, tutkuları olan bir varlık olarak doğadaki tüm varlıklardan ayrılan tinsel bir varlıktır. Yapılması gereken şey öznenin kendisini önemsemek, öznenin içsel yapısını ortaya koymaktır. Nesnel düşünme dünyaya ya da evrene dair matematiksel olarak bazı hakikatlere ulaşsa da insana dair hakikati anlama ve ortaya çıkarmada yetersiz kalır. Bu sebeple özne ve onun aldığı içsel kararlar Kierkegaard nezdinde son derece önemli şeyler olarak görülür.

¹³³ a.g.e., s.109.

¹³⁴ a.g.e., s.33.

¹³⁵ a.g.e., s.110.

¹³⁶ Çüçen, 2018, s.77.

¹³⁷ Hannay, 2013, s.324.

¹³⁸ Kierkegaard, 2013a, s.150.

¹³⁹ Kierkegaard, 2009a, p.170.

¹⁴⁰ a.g.e., p.111.

¹⁴¹ Cauly, 2006, s. 71.

¹⁴² Kierkegaard, 2009a, p.288.

D.3. İroni ve Mizah

Çalışmamızın ikinci bölümünde detaylı şekilde ele alacağımız varoluş, Kierkegaard'a göre üç alana ayrılır. Bunlar; estetik, etik ve dinsel varoluştur. Bu noktada ironi estetik varoluş alanı ile etik varoluş alanı arasındaki sınır, mizah ise etik varoluş alanı ve dinsel varoluş alanı arasındaki sınırdır.¹⁴³ Bundan dolayı hem ironi hem de mizahın kendisi Kierkegaard için önemli kavramlar olarak karşımıza çıkar. İroninin Sokrates tarafından ustalıkla kullanıldığı kuşkusuz tarihsel bir gerçektir.¹⁴⁴ Sokrates için ironi ne kadar önemliyse Kierkegaard'ın düşüncelerinin oluşumu ve ifade edilışinde de aynı şekilde önemlidir. Kierkegaard Regine Olsen ile yaşadığı ilişki haricinde hayatında olup biten her şeye ironi ve mizah yoluyla yaklaşır.¹⁴⁵ Nitekim Kierkegaard “amacım Sokratik bir amaçtır.”¹⁴⁶ diyerek ironiyi düşüncelerini dolaylı bir şekilde okuyucularına aktarmada sıklıkla kullanmaktadır.

Sokrates'in kullandığı ironik söylem yalnızca Sofistlerin bilgi ve değer anlayışına karşıt olarak ortaya çıkmamaktadır. Sokrates kendi dönemine hâkim olan genel felsefi söylemin bütününe karşıt olarak ironiyi kullanır.¹⁴⁷ Sokrates bilgisizliğinden başka bir bilgiye sahip olmadığı iddiasında olmasına rağmen yaşadığı coğrafyadaki tüm kuralları sarsan bir etkiye sahiptir. İroni kullanımı yalnızca dönemin kurallarını sarsmakla kalmaz aynı zamanda kendisini idama götürmeye de neden olur.¹⁴⁸ Onun ironik yaklaşımı bireysel öznelliğe vurgu yaptığından Kierkegaard için ayrıca önemlidir.¹⁴⁹ Kierkegaard'ın ironik tutumu, bireyin varoluş ve kendilik sürecinin gelişiminde önemli bir aşama olarak görülür ve bu durumu tezinde “öznelğin uyanışı” diye niteler.¹⁵⁰ Bu bağlamda ironi bireyin varoluşunun, öznelliğinin farkına varması ve dolayısıyla kendiliğini gerçekleştirmesi açısından Kierkegaard'ın düşüncesinde kayda değer bir yere sahiptir.

¹⁴³ a.g.e., p.420-421.

¹⁴⁴ Kierkegaard, 2020b, s.12.

¹⁴⁵ Kierkegaard, Søren., Kahkaha Benden Yana, (Çev. Nedim Çatlı), (4.Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018a, s.20.

¹⁴⁶ Kierkegaard, Søren., The Moment and Late Writings, Ed and Trans. Howard V.Hong and Edna H.Hong, (Second Published), Princeton University Press, New Jersey, 2009, p.341.

¹⁴⁷ Kierkegaard, 2020b, s.236.

¹⁴⁸ a.g.e., s.292.

¹⁴⁹ a.g.e., s.300.

¹⁵⁰ Watts, 2003, p.68.

Kierkegaard’a göre şüphe felsefenin gelişimi için ne kadar önemliyse ironi de bireyin hayatı için aynı derecede önemlidir. Felsefecinin hakikate ulaşabilmesi için filozofların neredeyse birçoğu şüpheyi bir araç olarak nasıl kullandıysa Kierkegaard için ironiyi kullanmadan bireyin gerçek bir hayat sürmesi, öznelliğini fark etmesi, varoluşunu ve kendiliğini tesis etmesi mümkün değildir.¹⁵¹ Ona göre birey kendi hayatında ironiye yer açmadan tinsel anlamda bir gelişim gösteremeyecektir.¹⁵² Çünkü bölümün başında da belirttiğimiz gibi ironi, estetik ve etik arasındaki sınıra denk gelir. Bireyin etik varoluşa geçebilmesi ironiye hayatında yer vermesiyle mümkün olmaktadır.

Kierkegaard’ın kullandığı mizah ise ironiye zıt bir görünüme sahiptir.¹⁵³ Ona göre mizah ironin çok daha ötesinde bir yoğunluk içerir.¹⁵⁴ İroniden farklı olarak mizah, edebi bir üslup ya da sözlü iletişim biçimi olarak mizah değil, bireyin varoluşa karşı genel tutumunun bir ifadesidir. Mizah ve ironi arasındaki benzerlik her ikisinin de dünyadaki her şey üzerinde dengeleyici bir etkiye sahip olmasıdır. Her iki kavram da geleneksel olarak çeşitli şekillerde anlamlı kabul edilen dünyevi değerlerin ve pratiklerin boşluğunu görür.¹⁵⁵ İroni estetik varoluş alanından etik varoluş alanına geçişi kolaylaştıran sınırdır. Mizah da benzer şekilde etik varoluş alanı ve dinsel varoluş alanı arasındaki sınırdır. İroninin sınır bölgesinde birey, en içteki varlığı hissetme ve varolma biçimi ile bunu davranışlarında ifade edememesi arasındaki çelişkinin farkına varır. Bu ara aşamada henüz etik varoluş alanına tam bir geçiş söz konusu değildir. Mizah da benzer şekilde bir göreve sahiptir. Etik varoluş alanı ile dinsel varoluş alanı arasında yer alan birey henüz dinsel varoluş alanının gerekliliklerini içselleştirmedikten herhangi bir davranışının neden olacağı olumsuz durumlardan korunmak için mizahı kullanır. Hem mizah hem de ironi, aynı özelliği paylaşır ve potansiyel olarak öznellik ve içsellik varlığına işaret eder.¹⁵⁶ Varoluş alanları arasındaki sınır bölgelere tekabül eden ironi ve mizah bireyin gelişimi için gerekli unsurlardır. İroni ve mizah, bireyin kendi varoluşunun bilincine vararak içinde bulunduğu varoluş alanından diğer varoluş alanlarına geçmesi için önemli olduğu kadar kendiliğin tesisi için de önemli bir yere sahiptir.

¹⁵¹ Kierkegaard, 2020b, s.362.

¹⁵² Hannay, 2013, s.157.

¹⁵³ Kierkegaard, 2005, s.70.

¹⁵⁴ a.g.e., s.117.

¹⁵⁵ Watts, 2003, p.71-72.

¹⁵⁶ a.g.e., p.72-73.

D.4. Paradoks

Bir Hristiyan düşünür olarak Kierkegaard için önemli olan kavramlar arasında paradoks da bulunur. Ona göre hem Hristiyanlığı hem de varoluşu anlamak için paradoksu anlamak gerekir. Zira Kierkegaard'a göre Hristiyanlık, paradoksu insan hayatına dahil eden bir inançtır.¹⁵⁷ Çünkü Kierkegaard için Hristiyanlık kesinlikle paradoksaldır.¹⁵⁸ Kierkegaard, bireyin kendiliğinin en yüksek biçimine dinsel varoluş alanında ulaşabildiğine inanır. Bu da Hristiyanlıkla mümkün olur. Hristiyanlığın paradoksal doğasını kabul etmek ve ebedi, mutlak gerçeğin huzurunda yaşamak ancak inançla, imanla gerçekleşir. Ona göre paradoks bir taviz değil, bir kategoridir. Var olan bir bilişsel ruh ile ebedi hakikat arasındaki ilişkiyi ifade eden bir ontolojik tanımdır. Bununla birlikte Kierkegaard aynı zamanda dinsel varoluş için gereken sıçramanın ilahi yardım aracılığıyla gerçekleştiğini söyler. Dinsel varoluş alanına sıçrama yapabilmek için gereken ilahi yardım da mucizevi paradoks halini alır.¹⁵⁹ Bireyi sonsuz hakikate ulaştırması ve kendiliğini gerçekleştirmesi adına paradoks kavramı bu bağlamda önemli bir göreve sahiptir. Paradoksun varlığına inanmayan birinin gerçek bir Hristiyan olması mümkün olmadığı gibi kendiliğini gerçekleştirmesi de olası değildir.

Dinsel varoluş alanında önemli bir yere sahip olan paradoks ebedi, sonsuz hakikati var olanla buluşturduğunda ortaya çıkar. Ebedi, sonsuz hakikat var olan biriyle ilgili olduğunda durum paradoks halini alır.¹⁶⁰ Kierkegaard'a göre öznellik, içsellik hakikat olduğunda nesnel olarak hakikat paradoks halini alır ve hakikatin nesnel olarak paradoks olduğu olgusu, öznelliğin gerçek olduğunu kanıtlayan şeydir. Çünkü nesnel durum iticidir ve nesnelliğin bu direnci ya da onun ifadesi içselliğin esnekliği ve gücünün ölçüsüdür. Paradoks, hakikatin tam da kendisi olan içsellik tutkusunun ifadesi olan nesnel belirsizliktir.¹⁶¹ Öznellik, tutkuda doruğa ulaşır, Hristiyanlık paradokstur, paradoks ve tutku birbirleriyle son derece uyumludur ve paradoks, varoluşun ucunda konumlanmış olana mükemmel şekilde uyar.¹⁶² Çünkü Kierkegaard'a göre paradoks özne bireyin tutkusuna kaynaklık eder. Paradoksu dikkate almayan birey ise tutku sahibi olmayan bir

¹⁵⁷ Kierkegaard, 2019b, s.131.

¹⁵⁸ Kierkegaard, 2009a, p.89.

¹⁵⁹ Watts, 2003, p.89-90.

¹⁶⁰ Kierkegaard, 2009a, p.175-176.

¹⁶¹ a.g.e., p.172.

¹⁶² a.g.e., p.193.

aşık gibidir, yani aleladedir.¹⁶³ Paradoksal bir yapı arz eden Hristiyanlık için bireyin öznelliği ve içselliği tutkulu bir şekilde yaşaması gerekir. Tutku, bireyin dinsel varoluş alanına sıçrama yapmasını ve sonsuz hakikate ulaşmasını sağlamaktadır. Bu durum nesnel anlamda paradoksal olarak kabul edilir.

Kierkegaard'a göre inancın, imanın asıl belirleyici özelliği paradoksu içermesidir. Paradoks bir tarafla bireyi evrensel olanın üzerine çıkarır, diğer yanılla da Tanrı'yla, mutlakla bağ kurmasını sağlar.¹⁶⁴ İnancı, imanı paradoksal kılan şey ise dışarıdan pek de anlaşılmayan eşsiz bir içselliği, öznelliği barındırmasıdır.¹⁶⁵ Dinsel varoluş alanı bölümünde değineceğimiz İbrahim örneği ya da imanın paradoks oluşu bireyi evrenselden yukarıya taşıyor olmasıdır. Dinsel varoluş alanında bireyin Tanrı'ya karşı mutlak sorumlulukları bulunur.¹⁶⁶ Birey ya da özel bir örnek olarak İbrahim Tanrı'ya karşı sorumluluğunu yerine getirdiğinde etik ve toplumsal olanı geride bırakarak paradoksal bir şekilde Tanrı'yla ilişki kurar. Paradoksun en iyi örneklerinden biri olarak kabul edilen İbrahim'in bu ilişkisinin temelinde ise tutkulu iman ve içsellik yatar.

Kierkegaard Hristiyanlık için önemli gördüğü paradoksun en mutlak örneğinin ise İsa Mesih olduğunu belirtir. Ona göre İsa sadece iman nesnesi olarak yeryüzüne gelmiştir ve bireylerin yapacağı tek şey ona inanmaktan ibarettir.¹⁶⁷ Tanrı'nın yeryüzünde İsa olarak görünmesi, cisimlenmesi "mutlak paradoks"tur. Çünkü ebedi, sonsuz olanın sonlu varoluşun sınırlamalarına tabi olarak zaman içerisinde görünür olması bizim ona inanmamızı gerektirir.¹⁶⁸ İnancın bu yönü akılla anlaşılır, nesnel olarak ifade edilemez bir yapıya sahip olduğundan bu durumun paradoks içermesi kaçınılmazdır. Gerçek Hristiyan bireyin yapması gereken de akıldan bağımsız bir şekilde inancın paradoksal durumunu kabul etmesi ve inanmasıdır.

¹⁶³ Kierkegaard, Søren., Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe, (Çev. Doğan Şahiner), (6.Baskı), Türkiye İşbankası Yayınları, İstanbul 2020c, s.33.

¹⁶⁴ Kierkegaard, Søren., Korku ve Titreme Diyalektik Lirik, (Çev. Nur Beier), (5. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2021, s.16.

¹⁶⁵ a.g.e., s.94.

¹⁶⁶ a.g.e., s.95.

¹⁶⁷ Kierkegaard, 2018b, s.83.

¹⁶⁸ Watts, 2003, p.70-71.

D.5. Umutsuzluk

Kierkegaard için özellikle bireyin kendini seçebilmesi, kendiliğini gerçekleştirmesi açısından en önemli kavramlardan biri de umutsuzluktur. Umutsuzluk, bir sentez ve ilişki varlığı olarak bireyin kendi içinde yer alır.¹⁶⁹ Umutsuzluk yalnızca geleceğe yönelik hayaller kuran genç bireylerde değil, aksine çocuk, genç, yaşlı, kadın, erkek her insanda vardır.¹⁷⁰ Kierkegaard'a göre umutsuzluk bedenin hastalıklarından farklı olarak ruhun, tinin bir hastalığıdır.¹⁷¹ Ruhsal, tinsel bir hastalık olarak umutsuzluk farklı unsurların bir araya gelmesiyle oluşan bir sentez varlığı olan insanın yaşadığı dengesizlik durumuna karşılık gelir. Ancak umutsuzluk bireyin estetik varoluş alanından daha yüksek varoluş alanlarına çıkmasını sağlaması açısından pozitif bir görünüm sergiler. Bundan dolayı umutsuzluk bireyin kendi içine yönelmesini ve kendi olmasını sağlar. Kierkegaard'a göre hayattaki çoğu birey yaşadığı umutsuzluğun bilincinde değildir. Bu bilinç yoksunluğundan ötürü de kendiliğini gerçekleştirememektedir. Umutsuzluk bireyin kendiliğinden kaçamamasının bir göstergesidir.¹⁷² Umutsuzluk esasen olumsuz bir ruh hali gibi görünse de bireyin estetik varoluş alanından, etik varoluş alanına oradan da dinsel varoluş alanına geçerek kendiliğini gerçekleştirmesini sağlaması açısından son derece önemli bir rol oynamaktadır.

Umutsuzluk bireyin içinde bulunduğu varoluş alanının geçici unsurlar barındırdığını fark ettiğinde ortaya çıkar.¹⁷³ Kierkegaard açısından estetik varoluşun tüm görünüşleri umutsuzluk içerir ve estetik varoluş alanındaki tüm bireyler bilinçli olsun olmasın umutsuzluk içerisinde yaşamaya devam ederler.¹⁷⁴ Estetik varoluş alanındaki bireyler dönüp kendi yaşamlarına baktıkları anda yaşamlarındaki tüm olay ve durumların geçicilik ve anlamsızlık içerdiğini fark ederler. Bu fark ediş hali sonuç olarak bireyi umutsuzluğa sürükler.¹⁷⁵ Kierkegaard'a göre estetik varoluş alanındaki bireyin herhangi bir olay ya da durumdan kaynaklı olarak umutsuzluğa kapılması ise sahici umutsuzluk değil aksine bireyin kendiliği için bir başlangıçtan ibarettir.¹⁷⁶ Bireyin kendiliğini

¹⁶⁹ Kierkegaard, 2019b, s.26.

¹⁷⁰ a.g.e., s.70.

¹⁷¹ Kierkegaard, 2018b, s.166.

¹⁷² Çüçen, 2018, s.98-99.

¹⁷³ Kierkegaard, 2020a, s.780.

¹⁷⁴ a.g.e., s.781.

¹⁷⁵ Strathern, Paul, 90 Dakikada Kierkegaard, (Çev. Murat Lu), (1.Baskı), İstanbul 1999, s.35.

¹⁷⁶ Kierkegaard, 2019b, s.30.

gerçekleştirmesine imkân tanınması açısından umutsuzluk her estetik yaşamın genel ruh halini temsil eder. Birey, umutsuzluğundan kaçmak yerine onu kendiliğini gerçekleştirmek için kullanma fırsatına sahiptir.

Kierkegaard açısından sonlu ve sonsuzun bir birleşimi olarak bireyin hayattaki asıl amacı, somutlaşmak ve kendiliğini gerçekleştirmektir. Kendiliğini gerçekleştiremeyen birey ister bilinçli ister bilinçsiz olsun umutsuzluk içerisinde yaşamaya devam eder. Varoluşun kendisi bir süreç olduğundan kendilik de bu süreç içerisinde oluşum halindedir. Birey kendi olamadığı süreç boyunca her daim umutsuzluk içerisinde¹⁷⁷ Kierkegaard’a göre birey ne zaman sahici bir şekilde kendini seçerse yani Tanrı’yla ilişki kurma yoluna girse o zaman umutsuzluk ortadan kalkar. Umutsuzluk bireyin sonlu ya da sonsuz olanı aşması ile değil aksine Tanrı önünde bunların bir araya gelmesiyle aşılabılır. Birey kendi olmayı seçmedikçe kendiliğini gerçekleştirememektedir. Dolayısıyla umutsuzluğu da ortadan kaldıramamaktadır.¹⁷⁸ Birey Tanrı önünde kendisini seçtiğinde kendiliğini gerçekleştirir ve umutsuzluğu tümüyle ortadan kaldırmış olur.¹⁷⁹ Bundan dolayı Kierkegaard için umutsuzluğun kendisi nihayetinde bireyin kendiliğini gerçekleştirmesini sağlayan bir başkalaşımın başlatıcısı olarak kabul edilir.¹⁸⁰ Umutsuz olmak her ne kadar olumsuz birtakım çağrışımlar yapsa da bireyin gerçek, ebedi kurtuluşu için gerekli bir ruh halidir.¹⁸¹ Kierkegaard için her birey kendi yaşamında olan bitenlerden ötürü umutsuzluğa kapılır. Doğal olarak da bu durumdan kurtulmak için kendince çareler üretmeye başlar. Bu çarelerin hiçbiri bireyin umutsuzluktan kurtulmasını sağlamamaktadır. Ona göre birey bilinçli bir şekilde umutsuzluğunu fark edip Tanrı önünde kendini seçmeyi başarabildiği takdirde bu durumdan tamamen kurtulma şansına kavuşur.

D.6. Özgürlük ve Seçim

Kierkegaard’a göre umutsuzluğa kapılan birinin varoluşsal açıdan acı çekmesine gerek yoktur çünkü bu umutsuzluk durumu aynı zamanda potansiyel olarak özgürlüğün

¹⁷⁷ a.g.e., s.40.

¹⁷⁸ Kierkegaard, 2018b, s.170.

¹⁷⁹ Hannay, 2013, s.408.

¹⁸⁰ Kierkegaard, 2020a, s.823.

¹⁸¹ a.g.e., s.813.

bir belirtisidir.¹⁸² Kierkegaard'a göre bireyin varoluşu edimsel bir durumdur ve bu edimsel durum ancak özgürlükle mümkün hale gelmektedir. Hiçbir varoluş hali doğal zorunluluk değildir. Aksine özgürlük sayesinde birey kendi varoluşunu kendisi seçer.¹⁸³ Esasen özgürlüğün kendisi bireyin olasılıklar arasından birini seçebilmesi imkânıdır.¹⁸⁴ Özgürlük ya da olasılıklar sayesinde birey kendi varoluşunu kendi seçme imkânı bulur. Tinsel bir varlık olarak insan özgürlük bilincine sahip olması açısından bu yönüyle dünyadaki tüm canlılardan ayrılan özel bir varoluştur.

Kierkegaard'a göre hakikatin kendisi ancak özgürlük ve seçimle elde edilebilmektedir.¹⁸⁵ Özgürlük ve seçim aynı zamanda bireyin kendiliğini gerçekleştirmesi açısından da önemlidir. Kierkegaard'a göre özgürce yapılan her seçimle birey kendi varoluşunu, kendiliğini tesis eder.¹⁸⁶ Ancak özgürce yapılan bu seçimi önemli kılan husus bireyin doğru olanı seçmesinden çok seçim anındaki tutkusu ve ciddiyetidir.¹⁸⁷ Bireyin hayatına anlam katan, ona varoluşunu hatırlatan şey onun özgür oluşu ve seçimleridir. Bundan dolayı özgürce yapılan seçimler bireyin kişiliğini belirlemesini sağlar. Özgürlük bireyin kendiliğine imkân sağlar.¹⁸⁸ Bireyin kendi olması bir varoluş kipinde olması demektir. Yine bu kendilik bireyin zamanla elde ettiği, dönüştüğü görevi ve sorumluluğudur. Bu görev ve sorumluluk bilinci de insanın irade sahibi bir varlık olduğunu gösterir.¹⁸⁹ Bu bağlamda bireyin özgürlüğü ve özgür seçimleri diğer varlıklardan farklı olarak her bireye sorumluluk yükler. Sorumlu bir varlık olarak insan hayatta karşısına çıkan imkân ve olasılıklar arasında yapacağı seçimlerle kendi varoluşunu anlamlı kılma fırsatı bulur.

Kierkegaard'a göre birey yaptığı seçimlerle kişiliğinin içeriğini belirleme imkânı bulur.¹⁹⁰ Özgürlük sayesinde birey tutkulu seçimler yapar. Tutkuyla yaptığı seçimler sonucunda birey estetik varoluştan etik varoluşa, etik varoluştan da dinsel varoluşa doğru

¹⁸² Watts, 2003, p.177.

¹⁸³ Kierkegaard, 2020c, s.76.

¹⁸⁴ Kierkegaard, 2018b, s.343.

¹⁸⁵ a.g.e., s.76.

¹⁸⁶ Magill, Frank., *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, (Çev. Vahap Mutal), (1.Baskı), Hareket Yayınları, İstanbul 1971, s.32.

¹⁸⁷ Kierkegaard, 2020a, s.751.

¹⁸⁸ Taşdelen, 2017a, s.111.

¹⁸⁹ Gardnier, 1988, p.106.

¹⁹⁰ Kierkegaard, Søren., *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), (3.Baskı), Araf Yayınları, İstanbul 2013b, s.12.

bir süreçten geçer. Özgürlükle ve tutkuyla yapılan seçimler Tanrı'yla nihayete erer. Kişi Tanrı'yı bulduğunda tam olarak kendiliğini seçmiş, gerçekleştirmiş olur. Artık bu noktada birey mutlak anlamda kendisini seçmiştir.¹⁹¹ Zaten Kierkegaard için de önemli olan bireyin estetik varoluşla başlayan yolculuğunun nihai olarak kendini Tanrı önünde seçmesiyle son bulmasıdır. Özgürlük insana verilen önemli bir özelliktir. Kişi özgürlüğünün bilincinde oldukça kendini seçme ve kendiliğini gerçekleştirme fırsatı bulur.

Varoluşçu düşüncelerin tümünde yer alan varoluşun özden önce geldiği söyleminin odak noktasında özgürlük yer alır. İnsan diğer varlıklar gibi özgür olmayıp sadece sıradan bir varlık ya da nesne olsaydı eğer kendi varoluşunu şekillendirme imkânı da bulamamış olacaktı. Diğer varlıklar ya da nesneler gibi belirli bir özle dünyaya gelmek özgürlüğü dışlar. Kierkegaard'a göre varoluşun kendisi imkân ve olasılıktır. Yani insan bir imkân ve olasılık varlığıdır. Bu imkân ve olasılık da ancak özgür iradeyle yapılan seçimlerle potansiyelden edimsele dönüşebilir. Bu bağlamda özgürlük bireysel varoluş için en önemli kategorilerden biridir. Özgürlük sayesinde her tekil birey içinde yaşadığı evrensel kuralların dışında kendine ait seçimler yapar ve bu seçimleri eyleme döker. Özgür olmak insana aynı zamanda sorumluluk bilincini de yükler. Böylece İnsan hem özgür hem de sorumlu bir varlık olarak diğer varlıklardan ayrılır.¹⁹² İnsan özgürce ve sorumluluk üstlenerek yaptığı seçimler sayesinde kendini dönüştürme imkânı bulur.¹⁹³ Kierkegaard için insanın, bireyin özgürce yaptığı her seçim kendiliğin elde edilmesi sürecinde önemlidir. Ne zaman ki birey Tanrı önünde mutlak olarak kendini seçerse o zaman tam anlamıyla varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirme imkânı bulan bir birey haline gelir.

E. Müstear İsimleri Kullanması

Kierkegaard'ın yazılarının ve kitaplarının birçoğunda müstear isimlerin çok sık kullanıldığını görürüz. Bunun en temel nedeni esasen varoluşun bir olasılıklar ve imkânlar alanı olmasından kaynaklanır. Sistem karşıtı bir düşünür olarak Kierkegaard'ın

¹⁹¹ a.g.e., s.58.

¹⁹² Taşdelen, 2017b, s.31-32.

¹⁹³ Yıldırım, Şeniz., Soren Kierkegaard'da Öznel Hakikat Kavramı, (1.Baskı), Hece Yayınları, Ankara 2020, s.199.

tek bir söylemden hareket ederek okuyucuya bir şeyleri belirli bir düzen dahilinde dayatması elbette ki mantıklı olmayacaktır. Bundan dolayı Kierkegaard müstear isimlere çok sık başvurur. Kierkegaard yazılarında tek taraflı doktrin ve tezler sunmak yerine okuyucusuna farklı görüşleri savunan kişileri ve figürleri sunar. Farklı kişileri ve figürleri okuyan okuyucu da eleştirel bakış açısından hareketle kendi düşüncelerini eleştirebilme imkânı bulur.¹⁹⁴ Kierkegaard yazılarında kullandığı müstear isimler aracılığıyla monologdan ziyade diyalog amacı güder ve diyalogla birlikte farklı bakış açıları okuyucunun takdirine sunulur.¹⁹⁵ Böylelikle her okuyucu aynı olay ya da duruma karşı her bir bakış açısını görme ve buna göre kendi değerlendirmesini özgürce yapabilme imkânı bulur. Müstear isimlerin kullanımı temelde bunu sağlamaktadır.

Kierkegaard'ın yazıları ve kitaplarında oluşturduğu her bir müstear isim kişisel deneyimlerini kendi bulundukları perspektiften hareketle dile getirir.¹⁹⁶ Kierkegaard farklı müstear isimler aracılığıyla tek bir perspektiften hareket eden, sistemi kendi düşüncesi için olmazsa olmaz bir durum olarak gören başta Hegel olmak üzere diğer sistem filozoflarına karşı bir tavır takınır. Tekil bir perspektif yerine çoğulcu bir perspektif, bir olasılıklar ve imkânlar alanı olan varoluşun farklı biçimlerini, öznel deneyimleri okuyucuya sunması açısından önemlidir.

Kierkegaard için müstear isimler varoluşun farklı biçimlerini göstermesi açısından son derece önemlidir. Kierkegaard müstear isimler sayesinde tarihsel olarak önceden belirlenmiş ve genel kabul görmüş isim ve düşünceleri aşmayı da planlar.¹⁹⁷ Yaşadığı dönemde genel ve kamusal söylemlerin baskınlığı tekil birey olarak insanların soyutlaşmasına, kişiliksizleşmesine neden olmuştur.¹⁹⁸ Bu anlamda müstear isimlerin kullanımı kişinin kendi varoluşunun farkına varması, kendilik bilincini tesis edebilmesi adına da önem taşımaktadır.

Kierkegaard'ın kullandığı müstear isimlerin her biri aslında dolaylı iletişimin de bir yansımasıdır. Nesnellik ve bütünsellik karşıtı olan biri olarak Kierkegaard nesnel

¹⁹⁴ Nun, Katalin, and Stewart, John., Kierkegaard's Pseudonyms, (First Published), Routledge, London and New York, 2016, p.xii.

¹⁹⁵ Taşdelen, 2017a, s.69.

¹⁹⁶ Cauly, 2006, s.39.

¹⁹⁷ a.g.e., s.42.

¹⁹⁸ a.g.e., s.43.

düşüncenin doğrudan söylemlerini geçerli bulmadığından dolayı iletişime gönderme yapmak adına müstear isimleri kullanır.¹⁹⁹ Kullanılan müstear isimlerin her biri olasılıklar ve imkanlar alanı olan varoluşun farklı yanlarını göstererek her şeyi tek ve bütüncül bakış açısıyla insanlara ve tarihe dayatan Hegelci söyleme de karşı duruşu simgeler.²⁰⁰ Bundan dolayı müstear isimlerin kullanımı Kierkegaard'ın bilinçli bir tercihidir. Hegel ve sistem karşıtı bir isim olarak Kierkegaard insanın öznelliğine ve içselliğine vurgu yapmak adına müstear isimleri tercih eder. Her bir müstear isim kendi varoluşsal konumundan hareketle kendi öznel ve içsel seçimlerini kendi hayatlarına somut bir şekilde uygulama ve deneyimleme fırsatı bulur.

F. Eserleri

Kierkegaard kısa bir yaşam sürmüş olsa da kayda değer birçok eseri gerisinde bırakmıştır. Bu eserlerin çoğu dilimize çevrilmiştir. Eserlerin kronolojik sıralaması ise şöyledir; İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle(1841), Ya Ya Da(1843), İki Eğitici Söylev(1843), Korku ve Titreme(1843), Tekerrür(1843), Dört Eğitici Söylev(1843), Üç Eğitici Söylev(1844), Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe(1844), Kaygı Kavramı(1844), Tekerrür: Deneysel Psikolojiye Tehlikeli Bir Teşebbüs(1844), Yaşam Yolunun Uğrakları(1845), Önsözler(1846), Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar(1846), Sevginin İşleri(1847), Hristiyan Konuşmaları(1848), Bir Yazar Olarak Etkinliğime Bakış(1848), Ölümçül Hastalık Umutsuzluk(1849), Baş Rahip, Yayıncı, Günahkar: Cuma Günü Sunakta Üç Konuşma(1849), Hristiyanlık Eğitimi(1850)

¹⁹⁹ Taşdelen, 2017a, s.70.

²⁰⁰ a.g.e., s.71-72.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK YUNAN'DA DEĞİŞİM VE HAREKETE DAİR GÖRÜŞLER

Felsefe tarihinde filozofların üzerinde uzunca tartışmalar yaptığı konulardan biri de varlıktır. Varlığa ilişkin tartışmalar Antik Yunan'da başlar ve günümüze kadar süregelir. Varlığa dair yapılan tartışmalar yalnızca varlığın tek bir tözden ya da birden fazla tözden meydana gelip gelmediğiyle sınırlı kalmamış yanı sıra varlığın hareket ya da değişim içerip içermediği hususunda da çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. Varlığın hareket, değişim, durağanlık ya da oluş içerip içermediği noktasında ilk başvuracağımız isimler Herakleitos, Parmenides ve Zenon olacaktır. Bu isimlerden sonra da Platon'un anamnesis/hatırlama öğretisi ve Aristoteles'in kinesis(hareket) kavramına değinilecektir. Kierkegaard'ın varoluşsal bir hareket olarak kabul ettiği tekrar kavramını anlamak esasen Antik Yunan'daki tartışmaları anlamaktan geçmektedir. Tekrarlama hareketinin kendisi Antik Yunan'da temellenen ve Kierkegaard tarafından varoluşu karakterize eden bir hareket olarak kabul edilmektedir. Bu noktada ilk etapta kronolojik olarak Herakleitos'un varlık ve harekete dair görüşlerini ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1.1. Herakleitos'ta Değişim ve Hareket

Felsefe tarihi içerisinde oluş ya da değişim dendiğinde akla gelen ilk isimlerden biri olan Herakleitos'un kendisine dair kesin ve net veriler sınırlı olsa da Efes'te (M.Ö. 521-486) yaşadığı tahmin edilir.²⁰¹ Herakleitos'un Anaksimandros başta olmak üzere Ksenophanes ve Pythagoras'tan etkilendiği düşünülür. Anaksimandros'un zıtlıklardan yola çıkarak ortaya koyduğu apeiron temelli varlık düşüncesi Herakleitos'un düşüncesi üzerinde fazlasıyla etki bırakır.²⁰² Doğa filozoflarının aradığına benzer şekilde Herakleitos da evreni oluşturan ana maddenin ne olduğuna odaklanır. Thales için evrenin ana maddesi su, Anaksimandros için apeiron, Anaksimenos içinse havadır. Herakleitos içinse evrenin ana maddesi ateştir. Ona göre evrenin ana maddesi hareket, değişim ve canlılık içerecek bir şey olmalıdır. Hareket, değişim ve canlılığa karşılık gelense logostan başkası değildir.²⁰³ Bu anlamda Herakleitos'un evren ve ana madde tasavvuru

²⁰¹ Herakleitos, Fragmanlar, (Çev. Cengiz Çakmak), (1.Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s.15.

²⁰² Arslan, Ahmet., İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, (1.Baskı), İstanbul Üniversitesi Bilgi Yayınları, İstanbul 2006a, s.184.

²⁰³ a.g.e., s.187-188.

öncüllerinden farklı bir şekilde dinamizmi içerir.²⁰⁴ Herakleitos evreni açıklarken tıpkı kendinden önceki doğa filozofları gibi değişmeyen bir ana maddenin peşinden gider. Ancak onu diğerlerinden ayıran husus bu ana maddenin sürekli bir hareket ve değişimi içeriyor olmasıdır. Onun için hareket ve değişimin olmadığı bir evrenin oluşa gelmesi mümkün değildir.

Herakleitos açısından yapılması gereken evrende var olan her şeyin temelini kavramak olmalıdır. Ona göre evrende var olan her şeyi belli bir uyum içerisinde tutan şey ise “logos”tur. Logos, evrendeki karşıtlıkları, çoklukları uyum ve birlik içerisinde tutan temel ilkedir.²⁰⁵ Kelime anlamı itibarıyla logos, söz söyleme sanatı, ölçü/yasa/ilke/uyum ve şöret gibi anlamlara gelir.²⁰⁶ Ona göre evrendeki birliğin ve uyumun ilkesi olarak logosun kendisi her daim var olsa da insanların çoğunluğu onu kavrayamamaktadırlar.²⁰⁷ Herakleitos’a göre doğa filozofları evrende ya süreklilik ya da durgunluk olduğunu düşünmüşlerdir. Oysaki ona göre evreni hareketsiz bir şey olarak düşünmek yanlıştır. Var olan her şey başka bir var olanın değişimi, parçalanması ya da yıkımıyla birlikte değişmekte ve dönüşmektedir.²⁰⁸ Herakleitos’un evreni oluşun, değişimin ve hareketin süreklilik arz ettiği bir evrendir. Evrendeki bu oluş, değişim ve hareketin belirleyici ilkesi ise logostur. Logos, evrendeki canlı ve cansız tüm varlıkları etkiler. Hiçbir var olan logostan müstesna değildir.

Herakleitos açısından evrendeki her şey ateş sayesinde oluşur, değişir.²⁰⁹ Bu ateş sönmeyen bir sürekliliğe sahiptir. Evrendeki her şey ateş sayesinde yukarıya doğru çıkar. Belli bir süre sonra ise aşağıya iner. Bu bağlamda evrendeki bütün gerçeklik sürekli akan bir ırmağa benzer. Irmak, nasıl sürekli bir akış halindeyse aynı şekilde bütün var olanlar da bir akışa tâbidir. Irmak metaforu evrendeki değişimi, hareketi, oluşu en iyi ifade eden metafor olması açısından Herakleitos için önemlidir.²¹⁰ Herakleitos evrendeki değişimi,

²⁰⁴ Russell, Bertrand., İlk Çağ Felsefesi, Batı Felsefesi Tarihi 1.Cilt, (Çev. Ahmet Fethi), (5.Baskı), Alfa Basım, İstanbul 2018, s.98.

²⁰⁵ Herakleitos, Kırık Taşlar, (Çev. Alovera), (1.Baskı), Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul 2003, s.147.

²⁰⁶ Herakleitos, 2005, s.30.

²⁰⁷ Herakleitos, 2003, s.13.

²⁰⁸ Guthrie, W.K.C., İlkçağ Felsefesi Tarihi, (Çev. Ahmet Cevizci), (1.Baskı), Gündoğan Yayınları, Ankara 1999, s.50.

²⁰⁹ Herakleitos, 2003, s.42.

²¹⁰ a.g.e., s.149-150.

hareketi ya da oluşu “aynı ırmağa iki kez giremezsin”²¹¹ şeklinde özetler. Bu yaklaşım evrenin ve evrendeki tüm var olanların ırmak misali sürekli değişim, hareket ve oluş içerisinde var olduğunu anlatır.

Kuşkusuz Herakleitos için evren değişen, oluşan, dinamik bir yapıya sahiptir. Bunu sağlayan temel ilke/yasa ise logosdur. Logos, evrendeki değişimi, hareketi, oluşu sağladığı gibi karşıt olan varlıkları, nesneleri birleştirmekte ve onların uyum içinde olmalarını da sağlamaktadır.²¹² Ona göre evrendeki her karşıt durum logos sayesinde bütün ve uyumlu hale gelir. Her tek bütün ve uyumlu durum diğer bütünlerle ilişki içindedir. Tek tek bütünlerin bir araya gelmesi ise logos sayesinde gerçekleşir.²¹³ Herakleitos’a göre evrendeki değişim, hareket ve oluş şüphesizdir. Peki bu sürekli değişim, hareket ve oluşa rağmen varlıklar, nesneler neden sabit görünür? Herakleitos açısından herhangi bir madde biçimsel olarak değişmese de özü devamlı oluş ve değişim içerir. Bu oluş ve değişim de yine logosun ölçü ve uyum temin etmesiyle mümkün olur.²¹⁴ İnsan evrende sabit, durağan nesne ve varlıklar görse de her nesne ve varlık özü itibarıyla değişim ve oluş içerir. Daha önce de belirttiğimiz gibi logosun kendisi çoğu insan tarafından anlaşılmaya da evrenin temel yasası olarak her zaman var olan bir gerçekliktir.

İonia Okulu’nun önde gelen ismi olarak Herakleitos tıpkı doğa filozofları gibi evrene odaklanır. Doğa filozofları var olan tüm varlık ve nesnelerin gerisindeki temel ilkenin izini sürer ve her bir isim kendi yaptığı gözlemler sonucunda farklı sonuçlara varır. Herakleitos fiziksel dünyadan hareketle evrendeki süreci açıklamaya çalışır. Ona göre evren kesintisiz değişimi, oluşu ve hareketi içerir. Logos değişim, oluş ve hareketi temin ettiği kadar evrendeki karşıtlıkları da bir araya getiren, onlara bir uyum ve düzen sağlayan bir ilke olması açısından önemlidir. Herakleitos için her var olan sürekli bir değişim, oluş ve harekete tâbidir. Değişim ve hareketin olmadığı bir evreni düşünmek mümkün değildir. İonia Okulu ve Herakleitos’un değişim, oluş ve sürekliliği savunduğu yerde Elea Okulu’ndan Parmenides ve Zenon ise hareketsizliği savunur. Parmenides ve

²¹¹ a.g.e., s.41.

²¹² Herakleitos, 2005, s.45.

²¹³ Herakleitos, 2003, s.151.

²¹⁴ a.g.e., s.151.

Zenon, Herakleitos'un aksine fiziksel dünya yerine akıldan yola çıkarak mantıksal ve rasyonel bir perspektifle evreni ve var olanları açıklamaya çalışır.

1.2. Parmenides'te Değişim ve Hareket

Parmenides, M.Ö. 500 dolaylarında İtalya'da bulunan Elea kentinde yaşamıştır.²¹⁵ Parmenides'i felsefe tarihi içinde önemli kılan unsur, Hegel'in yanı sıra pek çok metafizik düşünür üzerinde mantıksal olarak etki bırakmış olmasıdır. Zira mantıksal düşünceyi ilk defa Parmenides'in kullandığı düşünülür.²¹⁶ Çünkü ona göre hakikat Bir*'dir ve Bir yalnızca mantıksal olarak ulaşılan varlığın bilgisidir.²¹⁷ Parmenides var olanın ya da varlığın doğmadığını, yok olmayacağını ve eksiksiz, tam olduğunu düşünür.²¹⁸ Varlığa olan bu yaklaşımı esasen varlığın hareket içermediğini aksine sabit ve durağan bir yapıda olduğuna işaret eder.

Evrenin bölünemez olan Bir'den meydana geldiğini düşünen Parmenides ve Elea Okulu aynı zamanda Bir'in değişmez ve hareketsiz olduğunu iddia eder.²¹⁹ Parmenides ve onun kurduğu Elea Okulu varlığın değişmez ve hareketsiz olduğuna bütünüyle mantıksal analiz sonucu ulaşır.²²⁰ Parmenides'e göre varlığın dışında herhangi bir var olanın olması mümkün değildir. Bu nedenle mantıksal açıdan varlık zorunlu olarak Bir'dir.²²¹ Çünkü Parmenides evrenin bölünmez bir bütün olduğunu, hareket içermediğini, ezeli ve ebedi olduğunu, yanı sıra sürekli olarak aynı kaldığını düşünür.²²² Parmenides gerçek olanın ezeli, ebedi, durağan ve sürekli olduğunu²²³, bununla birlikte varlığın bölünmeyen, boşluk içermeyen bir süreklilik arz ettiğini düşünür.²²⁴

²¹⁵ Skirbekk, Gunnar., Gilje, Nils., Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, (Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu), (1.Baskı), Kesit Yayınları, İstanbul 2017, s.30.

²¹⁶ Russell, 2018, s.107.

* Parmenides'in Bir'i fiziksel bir varlıktan ziyade metafiziksel bir varlıktır. Parmenides'in Bir'ini Platon'un İyi İdeası ya da Plotinus'un Bir'i gibi metafiziksel bir varlık olarak düşünebiliriz.

²¹⁷ Dürüşken, Çiğdem., Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünme Serüveni, (6.Baskı), Alfa Basım Yayın, İstanbul 2022, s.107.

²¹⁸ Parmenides, Fragmanlar Kişiliği, Doktrini, Alımlanması, (Çev.Y Gurur Sev), (2.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2021, s.29.

²¹⁹ Aristoteles, Metafizik, (Çev. Y. Gurur Sev), (6.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2021, s.35.

²²⁰ Çelebi, Emin., Önal, Mehmet., Varlık ve Bilginin Korelasyonu Üzerine Bir Değerlendirme, Birey ve Sosyal Bilimler Dergisi, YIL:10,(2), 2020, s.92.

²²¹ Parmenides, 2021, s.59.

²²² a.g.e., s.31.

²²³ Guthrie, W.K.C., Yunan Felsefe Tarihi-2, Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a, (Çev. Faruk Gültekin), (1.Baskı), Kalcı Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 45.

²²⁴ a.g.e., s.51.

Parmenides'in felsefesinde varlığın özelliklerine baktığımızda onun, varlığın hareketini, oluşu reddettiğini ve yanı sıra varlıkta bir boşluğun olmadığını düşündüğünü görebiliriz.

Parmenides'in varlığa dair düşünceleri kendisinden önce yaşayan doğa filozoflarından bütünüyle farklıdır. Doğa filozofları doğada var olan nesne ve varlıklardan yola çıkarak değişmeyen bir ilk tözü, arkhe'yi ararken Parmenides doğadan yola çıkmak yerine mantıksal bir analizle varlık ve evren tasavvuru geliştirir.²²⁵ Ona göre varlığın olduğu kesindir ve varlığa ilişkin dile getirdiğimiz tüm belirlemeler hareketsizliğin, değişmezliğin görünümleridir. Bu görünümelerin tamamı da mantıksaldır.²²⁶ Daha önce de belirttiğimiz gibi Parmenides açısından varlık Bir'dir. Bir olan varlığın başı, sonu olmadığı gibi aynı zamanda Bir, zamansal değildir. Bundan dolayı içerisinde herhangi bir boşluk içermemektedir. Boşluk, varlığın içinde olmadığı gibi evrenin herhangi bir noktasında da yoktur. Evrende boşluğun olmayışı mantıksal olarak hareketin ve değişimin olmadığını gösterir. Varlık ve evren boşluk içermediğinden varlığın parçalarında da herhangi bir hareket ve değişim mümkün değildir. Bu durumda varlığın kendisinde ne içsel bir hareket vardır ne de dışsal bir hareket.^{227*} Parmenides için varlığın olduğu ne kadar kesin ise varlıkta hareket ve değişimin olmadığı da aynı ölçüde mantıksal olarak bir kesinlik taşımaktadır.

Parmenides'in tasavvur ettiği evren başı ve sonu olmayan bir yapıya sahip olduğundan küre formuna benzer.²²⁸ Parmenides evreni değişmez ve hareketsiz bir küre olarak kabul etse de evrendeki değişim ya da oluşu kabul eden doğa filozoflarının bazı görüşlerini de kabul eder. O, bu bağlamda evrende var olduğu düşünülen görünüş ya da değişimleri meydana getiren iki ilkenin varlığını kabul eder. Bunlardan biri maddi olan toprak iken diğeri de fail olan ateştir.²²⁹ Parmenides için sıcaklığı temsil eden ateş varlığa karşılık gelirken soğukluğu temsil eden topraksa var olmayana karşılık gelir.²³⁰ Parmenides'in evreni küre olarak tasavvur edişinin nedeni küredeki her bir noktanın diğer

²²⁵ Capell, Wilhelm., Sokrates'ten Önce Felsefe(Fragmanlar ve Doksograflar), (Çev. Oğuz Özügül), (1.Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994, s.139-140.

²²⁶ Kranz, Walter., Antik Felsefe, (Çev. Suat Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1984, s.76.

²²⁷ Arslan, 2006a, s.226-228-229.

*Parmenides için varlığın Bir olması, hareket ve boşluk içermeyişi ve diğer tüm varlıkların Bir'den türemesi Muhyiddin İbn'ül-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd'unu çağrıştırmaktadır.

²²⁸ Parmenides, 2021, s.41.

²²⁹ a.g.e., s.59.

²³⁰ Aristoteles, 2021, s.37.

noktalarla eşit olmasıdır. Bundan dolayı her bir nokta aynı değişmezliği ve hareketsizliği içerir. Bu hareketsizlik ve değişmezlik durumu mantıksal açıdan kesindir ancak dış dünyada meydana gelen değişiklikler ise duyuların insanı yanıltmasından ibarettir.²³¹ Ona göre evrende ve varlığın kendisinde değişme ve hareket yoktur lakin yaşadığımız dünyada birtakım değişiklikler gördüğümüz de şüphesizdir. İşte bu değişikliklerin, oluşun ya da hareketin sebebi duyu organlarımızdan kaynaklanmaktadır.

Parmenides duyu organlarının güvenilir sonuçlar vermediğini ve duyu organlarıyla elde edilen tüm bilgilerin birer yanılsama olduğunu düşünür. Onun için evrendeki tek gerçeklik ve hakikat bölünmeyen, hareket etmeyen Bir'den başkası değildir. Bir'i oluşturan şey başka maddelerin, ilkelerin ya da Herakleitos'un kabul ettiği gibi karşıtların bir araya gelmesi değildir.²³² Varlığın Bir oluşu, boşluk içermeyişi, durağan, değişmez, hareketsiz oluşu Parmenides'in düşüncesinin en önemli vurgusudur.²³³ Ancak değişmez ve hareketsiz olan varlık(Bir), evrendeki başka hiçbir varlığa benzememektedir. Bu varlık, fiziksel olarak zaman ve mekâna tabi olan bir özellik taşımamaktadır.²³⁴ Çünkü zaman ve mekâna tâbi olmak aynı zamanda zorunlu olarak değişimi, oluşu ve hareketi beraberinde getirmektedir. Hareketi ve değişimi tamamen reddeden Parmenides için varlığın maddi olması, fiziksel bir görünüme sahip olması mantıksal açıdan mümkün olmamaktadır.

Parmenides için mantıksal açıdan var olmayan bir şeyi düşünmek mümkün değildir. Çünkü varlığın kendisi dışında bir varlık düşünülebilir değildir. Bundan dolayı yokluk, hareket, değişim, oluş gibi kavramlar yalnızca insanların ürettiği nominal şeylerdir. Parmenides'in kabul ettiği varlık(Bir), doğal olarak yokluğun kendisinden türetilmeyen bir şeydir. Çünkü belirttiğimiz gibi mantıksal açıdan yokluğun olması ve yokluğun herhangi bir varlığı meydana getirmesi mümkün değildir. Varlık, Bir, başka bir şey tarafından varlığa getirilme imkanına sahip değildir. Varlık, Bir zamansızdır. O, hep vardır ve varlığını sürdürmeye devam eden bir yapıdadır.²³⁵ Parmenides doğa

²³¹ Esenye, Zafer, Zeynep., Presokratik Filozoflarda Arkhe Sorununun Kozmolojik ve Ontolojik Bağlamda İncelenmesi, Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, 22, Bursa 2014, s.15.

²³² Russell, 2018, s.107.

²³³ Guthrie, 2019, s.53.

²³⁴ a.g.e., s.61.

²³⁵ Sunar, Cavit., Parmenides ve Varlık Meselesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt XIX, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1973, s.19-20.

filozoflarından farklı olarak evreni doğadan yola çıkarak değil akılla, mantıkla anlamaya ve açıklamaya çalışır. Bu bağlamda Parmenides ilk akılcı düşünür olarak kabul edilir. Onu kendinden önceki düşünürlerden farklı kılan husus düşüncesinin temelinde varlığın var olması, yokluğun da yok olması durumunu temel almasıdır. Bu temele ters düşen her düşünür ve düşünce en başından yanlışlık ve mantıksızlık taşır. Olmayan bir şeyi var kabul etmek mantıksal olarak bir paradoks içerir. Paradoks içeren her felsefi düşünce doğal olarak yanlışla son bulur. Bundan dolayı bir insan mantıksal olarak düşünmeli ve düşüncelerinde paradoksal olanı bir kenara koymalıdır. Paradoks içermeyen bir düşünce gerçek anlamda varlığı düşünen bir düşünme iken yokluğun olduğunu iddia eden tüm düşünceler ise mantıksızdır.²³⁶ Parmenides açısından kendinden önce fikir beyan eden tüm düşünürler bundan dolayı çelişki içerisindedir. Çelişkili düşünceleri doğru ve hakiki olarak kabul eden en önemli isim ise Herakleitos'tur. Bilindiği üzere Herakleitos hareketi, oluşu ve değişimi kendi düşüncesinin temel nosyonu yapar. Parmenides'e göre böylesi bir nosyon paradoksaldır. Hareket, oluş ya da değişimi temel almak varlığın sürekli değiştiğini, başka bir şey olduğunu savunmak demektir. Böylesi bir yaklaşım Parmenides için anlamsızdır, mantıksızdır. Bir varlık önce varken daha sonra yok olamamaktadır. Hareket, oluş ya da değişim ancak paradoksla mümkündür. Parmenides açısından değişme ve oluşun olmayışı doğal olarak çokluğun, hareketin de olmadığını gösterir.²³⁷ Parmenides başta Herakleitos olmak üzere yokluğu, karşıtlığı, oluşu, değişimi ve hareketi savunan ve varlığı, evreni bu şekilde açıklayan tüm düşüncelerin karşısında yer alır. Bu karşıtlığını da tamamen mantıksal bir analiz sonucunda ifade eder. Varlığa mantıksal açıdan yaklaşmak ona göre yapılması en doğru tavidir. Çünkü mantık doğru olmayan hiçbir şeyi insana doğru ve gerçek diye dayatmayan a priori ilkeleri içerir. A priori olan da zorunlu olarak doğru kabul edilir ki Parmenides'in yaklaşımı da tamamen buradan kaynaklanır.

²³⁶ Von Aster, Ernst., İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi, (Çev. Vural Okur), (3.Baskı), İm Yayınevi, İstanbul 2005, s.97.

²³⁷ a.g.e., s.97-98.

1.3. Zenon'da Değişim ve Hareket

Antik Yunan'da değişim ve harekete dair görüş belirten düşünürlerden biri de Elea Okulu'ndan Zenon'dur. O, değişim ve hareketin olmadığını bilindik paradokslar aracılığıyla dile getirir. Parmenides'ten farklı olarak Zenon hareket ve çokluğun kabul edilmesi halinde meydana gelen sonuçların mantıksal açıdan anlamsız olduğunu göstererek değişim, hareket ve çokluğu yadsır.²³⁸ Parmenides'in iddia ettiği gibi varlık, Bir, değişmez, hareketsiz, boşluksuz ve bölünmez ise Zenon'a göre bu durumda Bir haricinde hiçbir şey var olamayacaktır.²³⁹ Bu iddiadan hareketle Zenon paradoksları varlığın çokluktan ve bölünebilir olmaktan ziyade bir ve bölünemez yapıda olduğunu ve bununla birlikte değişim ve hareketin imkansız olduğunu göstermeye çalışır.²⁴⁰ Zenon, bölünmez ve bir olmanın mantıksal açıdan değişim ve çokluktan daha uyumlu bir hal olduğunu düşünür.²⁴¹ Zenon da tıpkı Parmenides gibi doğa filozoflarının evrende çokluk ve değişim olduğu fikrinin aksine evrenin birlik ve değişmezlik içerdiğini savunur. Çokluk ve değişim sadece yanılısamadan ibarettir. O bu durumu temellendirebilmek adına meşhur paradokslarına başvurur.

Zenon paradokslarının birincisi dikotomi diye adlandırılır ve temelde hareket eden bir nesnenin gittiği yolda öncelikle yolun yarısını geçmesini savunur ancak nihayetinde yolu tamamlayamadığından değişim ve hareketin olmadığını ortaya koyar.²⁴² Akhilleus paradoksu adını verdiği ikinci paradoks ise bir koşuda en yavaş olan varlığın en hızlı olana hiçbir şekilde yetişemeyeceğini gösterir.²⁴³ Üçüncü paradoks ok paradoksu olarak bilinir ve yine hareketin olmadığını vurgular.²⁴⁴ Dördüncü paradoks ise yine hareketin imkansızlığını gösteren pist/stadyum paradoksudur.²⁴⁵

Bu paradoksların ayrıntılarına değinmek değişim ve hareketin neden mümkün olmadığını daha iyi ortaya koyacaktır. Şöyle ki; dikotomi adı verilen ilk paradoksta bir nesnenin, varlığın A ve B olmak üzere iki hareket noktası arasında olduğu varsayılır. Bu

²³⁸ Arslan, 2006a, s.248-249.

²³⁹ Aristoteles, 2021, s.95.

²⁴⁰ Kranz, 1984, s.99.

²⁴¹ Skirbekk and Gilje, 2017, s.96

²⁴² Aristoteles, Fizik, (Çev. Saffet Babür), (2.Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s.292, [239b, 10].

²⁴³ a.g.e., s.294-295, [239b 10, 239b 15].

²⁴⁴ a.g.e., s. 295, [239b 30].

²⁴⁵ a.g.e., s.295, [240a 35].

paradoksa göre bu iki nokta arasındaki nesne ya da varlığın B noktasına varabilmesi için evvela yolun yarısına ulaşması gerekir. Zenon'a göre böylesi bir durumda A ve B noktaları arasında sonsuz sayıda nokta bulunur ki hareket halindeki nesne ya da varlığın sonlu bir zamanda sonsuz noktaları tamamlaması mümkün olmadığından hareket ve değişim mümkün değildir.^{246*} Zenon açısından değişim ve hareketin olmadığını gösteren ikinci paradoks ise Akhilleus paradoksudur. Bu paradoksta Akhilleus ve kaplumbağanın bir yarışta olduğu varsayılır. Kaplumbağa yavaş hareket ederken Akhilleus hızlı olanıdır. Bu paradoksta yavaş olan kaplumbağa hızlı olan Akhilleus'tan daha önde koşuya başlar. Her iki varlık da sabit hızlarla önlerindeki mesafeyi aldıkça Akhilleus bir süre sonra kaplumbağanın yarışa başladığı yere gelir. Ancak kaplumbağa da bu sürede bir miktar hareket eder ve bulunduğu yerden ileriye gider. Bu döngü sürekli devam eder. Yani kaplumbağa belirli bir mesafe alırken Akhilleus da sürekli kaplumbağanın geçtiği noktaya ulaşır ancak hiçbir şekilde Akhilleus kaplumbağaya yetişememektedir. Çünkü aralarındaki sonsuz nokta hiçbir zaman tam olarak geçilememektedir.²⁴⁷ Her iki paradoks temelde sonsuz sayıda noktanın sonlu bir zaman diliminde aşılmasının mümkün olmadığını ve dolayısıyla değişim ve hareketin imkânsız olduğunu belirten örneklerdir.

Zenon'un değişim ve hareketin olmadığını ortaya koyan üçüncü paradoksu ise ok paradoksudur. Bu paradoksa göre yaydan fırlatılmış bir ok varsayılır. Ok belirli bir uzunluğa sahiptir ve gitmesi gereken belirli bir mesafe vardır. Zenon'a göre yaydan fırlatılmış bu ok belirli bir zaman içinde her an bir noktada bulunacaktır. An'da olmak Zenon'a göre hareketsiz, durağan olmak demektir. Bundan dolayı önündeki her bir an'da ok hareketsiz ve durağan olacağından haliyle değişim ve hareket mümkün olmamaktadır.²⁴⁸ Zenon'un son paradoksu ise pist/stadyum paradoksudur. Bu paradoksa göre üç farklı kulvarda bulunan üç ayrı ulaşım aracı olduğu varsayılır. Her ulaşım aracı eşit sayıda ve eşit uzunluktadır. Birinci ve üçüncü araç ters yönlerde giderken ikinci araç ise yerinde durmaktadır. İlk aracın ikinci aracın sonuna varabilmesi için gereken zaman

²⁴⁶ Skirbekk and Gilje, 2017, s.99.

* Zenon'un sonsuzluğun sonlu bir zamanda tüketilemediği iddiası Aristoteles için yanlış bir akıl yürütmenin sonucundan çıkar. Aristoteles'e göre ne sınırlı bir zamanda sonsuz noktalar tamamlanabilir, geçilebilir ne de sonsuz olan bir zaman aralığında sınırlı olan tamamlanabilir, geçilebilir. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Aristoteles, Fizik, (Çev. Saffet Babür), (2.Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s.63, [233a, 30].

²⁴⁷ Dürüşken, 2022, s.110.

²⁴⁸ a.g.e., s.111.

üçüncü aracın birinci araca yetişmesi için gereken zamanın iki katıdır. Böylesi bir durumda ilk aracın hızının ne olduğuna cevap vermek zorlaşacaktır. İlk araç, yerinde duran araca göre farklı bir hıza sahipken üçüncü araca göre daha farklı bir hıza sahip olur. Bu durumda araçlar farklı zamanlarda aynı mesafeleri alırlar ki böylesi bir durum da mantıksal olarak paradoks içerdiğinden değişim ve hareketin olmadığı bir kere daha ortaya çıkar.²⁴⁹ Bu paradokslar bize Zenon'un penceresinden bakıldığında hareketin sonsuzluk içerdiğini gösterir ve dolayısıyla mantıksal açıdan sonsuz hareketlerin sonlu bir zaman aralığında tüketilmesinin mümkün olmadığını gösterir. Bu da evrendeki her şeyin değişmez, hareketsiz ve bölünemez olduğu sonucunu beraberinde getirir. Hareket ya da değişim tıpkı Parmenides'te olduğu gibi Zenon için de duyuların bizi yanıltmasından ibarettir.

Sırasıyla Herakleitos, Parmenides ve Zenon'da değişim ve harekete değindikten sonra şimdi çalışmamız için önemli hususlardan biri olan Platon ve onun anamnesis/hatırlama teorisini açıklamanın doğru olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Platon'un varsaydığı anamnesis/hatırlama teorisi Kierkegaard'ın tekrar kavramını anlamak adına önem taşımaktadır.

1.4. Platon'un Hatırlama Teorisi

Platon, çalışmamız için olduğu kadar felsefe tarihi için de son derece mühim bir isimdir. Platon'u önemli kılan hususlardan ilki doğa filozoflarından farklı olarak düşüncelerini yazıya dökmesi ve Aristoteles gibi bir düşünürün felsefesine birçok alanda katkı sağlamasıdır. Platon'u önemli kılan hususlardan ikincisi ise varlığı açıklamak adına ortaya koyduğu iki evrenli bir sistem geliştirmesidir. Platon'un iki evrenli sistem düşüncesi Orta Çağ boyunca etkili olmuştur. Platon, ortaya koyduğu düşünceleriyle sadece Orta Çağda değil bütün bir felsefe tarihinde derin izler bırakan bir etkiye sahiptir.²⁵⁰ Platon kendisinden sonra gelen birçok düşünürü ve dönemi etkilediği gibi kendisinden evvel yaşayan Pythagoras, Herakleitos ve Parmenides gibi düşünürlerden de etkilenmiştir. İonia Okulu ve Herakleitos evrendeki her şeyin oluşa ve değişime tabi olduğunu, Elea Okulu ve Parmenides ise tam tersine evrenin durağan, değişmez ve

²⁴⁹ Arslan, 2006a, s.255.

²⁵⁰ Platon, Menon, (Çev. Furkan Akderin), (2.Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2003, s.7.

hareketsiz olduğunu düşünmüşlerdir.²⁵¹ Platon'un düşünce sistemi tam da bu iki düşünürün ortaya koyduklarının bir sentezi gibidir. Bir yanda sürekli değişen, oluşan duyulur evren diğer tarafta ise değişmez ve sabit idealar evreni vardır. Platon'un bilgiye, ahlaka ya da etiğe dair ortaya koyduğu düşüncelerin bu iki evren varsayımına göre şekillendiği söylenebilir.

M.Ö. 428/427-348/347 yılları arasında Atina'da dünyaya gelen Platon önce Kratylos'un daha sonra Sokrates'in öğrencilerinden biri olmuştur. Platon'un hayatı ve düşünceleri üzerinde etki bırakan olaylardan biri de hocası Sokrates'in idam edilmesidir.²⁵² Hocası Sokrates'in idamından sonra Platon Sokratik diyaloglara ağırlık verir ve Mısır'a giderek matematiksel bilgilere yönelir. Mısır'dan sonra ise İtalya'da Pythagorasçıların matematik ve ruhun ölümsüzlüğü fikirlerinden etkilenir.²⁵³ Böylelikle Platon'un düşünsel teması bir nebze belli bir çerçeveye oturmuş olur. Bir yanda Herakleitos ve Parmenides'in değişim ve harekete dair fikirlerinin etkisi diğer yanda ise Sokrates ve Pythagorasçılık etkisi bulunur. Bu isimler ve ortaya koydukları, Platon'un felsefi sisteminin hemen her yerinde kendilerini hatırlatır. Bu bağlamda Platon'un hatırlama öğretisine değinmeden, varlık, evren ve bilgiye dair görüşlerini açıklamak doğru bir yöntem olacaktır.

Platon için evren iki türdür. Bunlardan biri ezeli, ebedi, değişmeden var olan idealar evreni diğeri ise başı ve sonu olan, değişimin hüküm sürdüğü duyulur evrendir. Duyulur evren Platon açısından idealar evrenin yansıması ya da gölgesi olarak kabul edilir.²⁵⁴ İdealar evrenindeki varlıkların her biri tam ve mükemmel iken tek tek var olanların ya da nesnelerin yer aldığı duyulur evren ise tam tersine eksik ve kusurludur.²⁵⁵ Platon'a göre idea, duyulur evrende yer alan nesne ya da varlıklara karşılık gelen soyut, tümel kendiliklerdir.²⁵⁶ Platon idealar teorisi ile beş duyu organımız haricinde şeylerin olduğunu ve bu şeyleri akıl ile kavrayabildiğimizi düşünür. Duyulur evrendeki var olanların tamamı değişime, oluşa ya da bozuluşa tabi iken idealar evreninde yer alan bu

²⁵¹ Guthrie, 1999, s.93.

²⁵² Platon, 2003, s.8-9.

²⁵³ a.g.e., s.10.

²⁵⁴ Von Aster, 2005, s.218.

²⁵⁵ Dürüşken, 2022, s.183.

²⁵⁶ Platon, Phaidon, (Çev. Furkan Akderin), (2.Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2015, s.24.

şeyler değişim, oluş ve bozuluştan etkilenmemektedirler.²⁵⁷ Değişim ve oluştan bağımsız ideaların hiçbirisi uzam ve zamanla açıklanabilir şeyler değildirler.²⁵⁸ İşte Platon'un bütün düşünce sistemi duyulur evren ve idealar evren ikiliğine dayanır. Değişimin, oluşun olduğu duyulur evrenle değişmeyen, hareketsiz idealar evreni Herakleitos ve Parmenides'in Platon üzerindeki etkisini göstermektedir.

Platon'da her bir ide tam, eksiksiz, kusursuzdur. Geometrik bir şekil olan daireyi düşündüğümüzde dairenin kendisi bir kâğıda çizilen daire formundan daha tam ve kusursuzdur. Çünkü Platon'a göre bir kâğıda çizilen daire formu ancak zihnimizdeki daire idesinin bir yansıması, gölgesinden ibarettir. Platon açısından daire idesi dahil tüm ideler arasında bir ahenk vardır ve idelerin oluşturduğu bu ahenk idealar evrenini meydana getirmektedir. İdealar evreni hiyerarşik bir düzene sahiptir ve bu düzenin en tepesinde ise İyi idesi bulunur. Ona göre idealar evreni ahenkli bir düzene sahip olduğundan bu evrenin mantıksal açıdan iyi olması gerekir ve doğal olarak da düzenin en tepesinde İyi idesi bulunur. Ancak Platon'un idealar evreni Parmenides'in tek hakiki varlık olarak gördüğü Bir'in kendisi gibi değişmez ve hareketsiz değildir. İdealar evreni Bir'den farklı olarak yaratıcı ve dinamikdir. Yaratıcı ve dinamik idelerin her biri duyulur evrendeki var olanları etkilemeyi sürdürürler.²⁵⁹ Yaratıcı ve dinamik ideler aynı zamanda hakikati ve dolayısıyla hakiki bilgiyi de yaratır ve etkiler. Platon'un bilgi kuramı tam olarak ikili evren anlayışının bir yansımasıdır. Bu yüzden Platon'da bilginin nasıl oluştuğunu anlamak, ideaları anlamaktan geçmektedir.

Platon için hakiki bilgiyi elde etmenin yolu idelerin bilgisini elde etmekten geçer. Platon'a göre insanlar doğmadan önce ruhları aracılığıyla idelerin bilgisini elde eder. Ancak ne zaman ki ruh bir bedene girip bu dünyaya gelir işte o zaman sahip olduğu bilgileri unutur. Unutulan bilgilerse hatırlama sayesinde tekrar elde edilebilir. Hatırlama, bilginin a priori olduğunu varsaymasının yanında insan ruhunun ölümsüz oluşunu da iddia eder.²⁶⁰ Platon'a göre insan ruhu ölümsüz olmasının yanında birçok defa yeniden doğma özelliğine sahiptir. İdealar evrenini tecrübe eden ruh, burada bütün bilgilere ulaşır.

²⁵⁷ Skirbekk and Gilje, 2017, s.73-74.

²⁵⁸ a.g.e., s.77.

²⁵⁹ Von Aster, 2005, s.216-217.

²⁶⁰ Platon, 2015, s.35.

Bundan dolayı ruhun duyulur evrende bilgiyi hatırlaması doğaldır.²⁶¹ Platon için bilgi insan ruhunun idealar evreninde elde ettiklerini hatırlamasından ibarettir. Platon, hatırlamanın nasıl mümkün hale geldiğini özellikle Menon'da hiçbir eğitim almamış bir köleye problemleri çözdüren Sokrates aracılığıyla bizlere gösterir.

Platon'nun idealar evrenini yansıtmamasının yanında hatırlamanın nasıl gerçekleştiğini göstermesi bakımından Menon önemli bir yapıttır. Menon diyalogunda Platon, Sokrates'i konuşturur. Diyalogda genel olarak bilginin daha evvel idealar evreninde ruh tarafından a priori olarak kazanıldığı ve duyulur evrende bu bilgilerin hatırlandığı varsayılır.²⁶² Platon, bilginin doğuştan kazanıldığını savunan ilk düşünür olması bakımından önemli bir yere sahiptir. Ona göre doğuştan getirdiğimiz bilgiler diğer tüm bilgilerin de mümkün olmasını sağlar.²⁶³ Menon diyalogundaki hatırlama teorisinin kendisi felsefi bir altyapı içermesinin yanında dinsel bir ruha da sahiptir.²⁶⁴ Bu dinsel ruh, Pythagorasçılığın savunduğu ruh göçüyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda ruh, beden aksine sürekli varlığını sürdüren bir yapıdadır.

Pythagorasçılıktan etkilenen Platon'a göre ruh birçok kez farklı bedenlerde var olma potansiyeline sahiptir. Ruh, bedenlere girmeden evvel birçok bilgiyi tecrübe etme imkânı bulur. Bundan dolayı ölümün kendisi ruhun kendini tazelemesi adına önemlidir. Ruh, ölümle birlikte bedenden kurtulup yeniden idealar evrenine gitme imkânı bulur. Bu anlamda idealar evreniyle Platon, ruhun ölümsüz olduğunu bize gösterir. Ölümsüz ruh, idealar evreninde kazandığı bilgileri bu dünyada, bir beden içerisindeyken sadece hatırlar.²⁶⁵ Platon'dan önceki birçok düşünür için Hades ruhların yargılandığı ya da reankarne edildiği bir yerdir. Buna göre, ruhlar hem dünyada enkarne olurken hem de Hades'te daha önce sahip oldukları bilgileri hatırlar.²⁶⁶ Hatırlamanın kendisi esasen genel kavramlar üretmeye yarayan bir etkinlik, birbiriyle ilgili şeyleri bir araya getiren,

²⁶¹ Allen, R.E., Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo", The Review of Metaphysics, Vol, 13, No, 1, 1959, p.165.

²⁶² Platon, 2003, s.19-20.

²⁶³ Von Aster, 2005, s.220.

²⁶⁴ Vlastos, Gregory., "Anamnesis in the Meno: Part One: The Data of the Theory", Cambridge University Press, 1965(4), p.167.

²⁶⁵ Guthrie, 1999, s.100.

²⁶⁶ Ionescu, Cristina., "The Mythical Introduction of Recollection in the Meno (81A5-E2)". Journal of Philosophical Research., 2006(31) p.162.

soyutlamaya imkân sağlayan bir uğraştır.²⁶⁷ İnsan, hatırlama sayesinde daha önceden sahip olduğu bilgiler vasıtasıyla duyulur evrende daha farklı bilgilere ulaşma imkânı bulur. Bilginin hatırlama oluşu hem ruhun ölümsüzlüğünü hem de bilginin a priori bir karaktere sahip olduğunu gösterir.

Platon'da bilgi hatırlama ise doğal olarak insan neden unuttur sorusu akla gelebilir. Ruhun ölümsüz oluşu ve bilginin hatırlamadan ibaret oluşu Antik Yunan mitolojisinde yer alan Lethe(Unutkanlık) nehrine dayanır. Lethe nehrinin suları insanların duyulur evrendeyken tecrübe ettiği, tüm bilgileri, duyguları, acıları, yaşanmışlıkları hafızalarından silen bir yapıya sahiptir. Yunanca'da "aleth" kavramı "unutulmamış olan", "gizli olmayan" anlamlarına gelirken "aletheia" ise "hakikat" anlamına gelir. Lethe, unutkanlığı, aletheia ise unutmamayı karşılar. Aletheia daha önce sahip olunan bilgilerin hatırlanması demektir. Platon'un bilgiyi hatırlama olarak kabul etmesi kökensel olarak buraya dayanır.²⁶⁸ Lethe ya da aletheia'yı ve dolayısıyla Platon'un hatırlama teorisini anlamak için bu kökeni anlamak gerekir. Mantıksal olarak insanın bir şeyi unutması daha önce sahip olduğu bir bilgiyle mümkündür. Aletheia yani hakikat hem hatırlama hem de unutmaya ilişkili bir kavramdır. Platon için insan yaşamında unutmanın da hatırlamanın da yeri vardır. Bu bağlamda Lethe nehri ruhun idealar evreninde ve Hades'te tecrübe ettiği bilgileri, hakikati unutturur. Lethe nehrinden içilen su, insanın hafızasında yer alan bilgilerin bir nevi silinmesine neden olur. Duyulur evrende bir bedende yeniden doğduğu anda ruh, idealar evreninde ve Hades'te elde ettiği tüm bilgileri, hakikati böylece unutmış olur. Bu bağlamda duyulur evrende bilgi elde etmek aslında daha evvel sahip olunanların açığa çıkarılmasından ibarettir. Lethe nehrinden su içmiş bir ruh, hatırlama kabiliyetini yitirmez ve duyulur evrende bedenlendiğinde de idealar evreniyle ilişkisini sürdürmeye devam eder.²⁶⁹ Platon'da bilgi ve unutmaya aslında Yunan mitolojisinde yeşeren bir köke sahiptir. Bu kökeni bilmek bilginin yeniden kazanılmasını göstermesi açısından yol gösterici olacaktır. Bölümün başında da değindiğimiz gibi hatırlama özellikle Menon diyalogunda işlenen bir teoridir. Unutmanın kökenine yaptığımız vurgudan sonra şimdi hatırlamanın nasıl mümkün olduğunu açıklayabiliriz.

²⁶⁷ Schumacher, Lydia, "Rethinking Recollection and Plato's Theory of Forms", Lyceum, Department of Philosophy at Saint Anselm College, 2010(XI), p.9.

²⁶⁸ Dürüşken, 2022, s.199.

²⁶⁹ a.g.e., s.201.

Menon diyalogunda Sokrates, Menon ve Menon'un daha önce eğitim almamış kölesi konuşturulur. Menon diyalogu esasen erdemin ne olduğu, nasıl kazanılacağı üzerinde şekillenir. Diyalogun ilk kısmında erdemin nasıl bir öz içerdiği ve doğru bir erdem tanımının nasıl yapılacağı üzerinde durulur.²⁷⁰ Menon diyalogunun ikinci kısmı ise Sokrates'in Menon'un kölesine çeşitli sorularla yönlendirmeler yapışını ve bilginin hatırlama olduğunu göstermesini işler. Üçüncü ve son kısımda ise Sokrates'in soruları ve yönlendirmeleriyle elde edilen sonuçların mantıksal zeminle ilişkilendirilmesi yapılır.²⁷¹ Diyalog Menon'un Sokrates'e yönelttiği erdemin öğretilip öğretilmeyeceği²⁷² sorusuyla başlar. Sokrates ise uzun açıklamalar sonrasında insan ruhunun ölümsüz olduğunu ve birçok kez enkarne olarak hem bedenlenmeden önce hem de bedenlendikten sonra birçok bilgiye zaten sahip olduğunu belirtir.²⁷³ Bu çıkarım, bilginin idealar evreninde önceden elde edilen bir şey olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Daha sonra Sokrates önceden elde edilen bilgilerin hatırlamadan ibaret olduğunu göstermek adına bir girişimde bulunur. Bu girişimde kullandığı kişi ise eğitimsiz bir köleden başkası değildir.

Sokrates, eğitimsiz köleye geometrik bazı şekiller gösterir ve çeşitli sorularla onu yönlendirir. Buradaki yaklaşımı öğretmekten ziyade yönlendirmektir. Sokrates köleye belirli bir karenin iki katı büyüklüğünde bir kareyi mantıklı diyagramlar ve sistematik bir yaklaşımla anlatır ve doğru cevaba ulaşmasını sağlar. Sokrates'in köle ile olan bu soru cevap ilişkisi esasen bilginin hatırlama olduğunu ispat etmeyi amaçlar.²⁷⁴ Sokrates soruları ve yönlendirmeleriyle kölenin daha evvel hiç bilmediği bir alan olan geometride bir bilgiye sahip olduğunu ortaya çıkarır. Bu durum Sokrates'in iddia ettiği gibi bilginin hatırlama olmasından ibarettir. Bilgi, insan ruhunda a priori olarak bulunuyorsa o halde ruh bunu daha önceden elde etmiş olmalıdır. Bu durum ruhun bedenden bağımsız bir varoluşa ve ölümsüzlüğe sahip olduğunu göstermesi açısından önem taşır.²⁷⁵ Bedenden bağımsız ruh idealar evreninde sahip olduğu bilgileri duyulur evrende hatırlar. Bu noktada hatırlamanın gerçekleşmesi için yapılacak şey doğru soru ve yönlendirmelerdir.

²⁷⁰ Platon, 2003, s.23-24.

²⁷¹ a.g.e., s.24-25.

²⁷² a.g.e., s.29, [70].

²⁷³ a.g.e., s.51., [81c].

²⁷⁴ Bedu-Adoo, J.T., "Sense-Experience and Recollection in Plato's Meno" The American Journal of Philology, Autumn, 1983(104), p.236.

²⁷⁵ Arslan, Ahmet., İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a, (1.Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006b, s.306-307.

Bu hatırlama sadece kölede mevcut olan bir şey değil bütün insanlar için geçerli bir durumdur. Her insan bir ruha sahiptir ve ruh bedenlenmeden önce bilgiyi görmüş, elde etmiştir. Uygun soru ve yönlendirmelerle her insan daha önce sahip olduğu bilgileri hatırlayabilmektedir.

Platon'a göre tüm insanlar doğmadan evvel idealar evreninde bilgiyi elde eder. Bu durum sadece geometrideki eşitlik, uzunluk gibi ölçüleri ve özellikleri değil, fiziksel dünyaya dair de birçok bilgiye sahip olduğumuzu gösterir. Duyulur evrende gündelik yaşamda kullanılan birçok kavram ve kelime idealar evrenin yansımasından ibarettir. Bu yansılardan söz edebilmek için de öncelikle bunları ruhun idealar evreninde tecrübe etmiş, öğrenmiş olması gerekir.²⁷⁶ Bu anlamda bilgi denilen şey ruhun daha evvelki tecrübelerinin bütünüdür. Ruh, idealar evrenindeyken birçok ide ile karşılaşmış ve bunların bilgisini edinmiştir.²⁷⁷ Duyulur evrende insanın elde ettiği bilgiler ruhun daha önce idealar evreninde sahip olduğu bilgilerin hatırlanması eyleminden başka bir şey değildir. Asıl bilgi, hakikat idealar evreninde yer alırken insanın duyulur evrende ulaştığı tüm bilgiler bu hakikatin yansımasından ibarettir. Bu yansıma da ancak hatırlama yoluyla bir nebze elde edilebilmektedir.

Platon'un hatırlama teorisi insan ruhunun derinliklerinde bulunan bilgileri diyalektik bir sorgulamayla açığa çıkarmaya çalışır. Açığa çıkarılmaya çalışılan bilgi tutarlılık, karşılıklı ilişki ve ruh ile nesne arasındaki yakınlık kriterlerine ne kadar çok sahip olursa o denli doğru ve geçerli olur.²⁷⁸ Bu bağlamda hatırlama teorisinin kendisi varsayımlardan doğru inanç ve bilgilere giderken bir dizi bilişsel durumu içerir.²⁷⁹ Yani hatırlamanın gerçekleşmesi ve sonuçların doğru, hakiki olarak görülebilmesi için geçerli sorular sorulmalı ve yönlendirmeler yapılmalıdır. Her soru ya da yönlendirme her zaman doğru sonuçlar doğurmayabilir.

Platon, ilk bedenlenmeden ölene dek devam eden bir hatırlama teorisi geliştirir. Ona göre öğrenme, kavram oluşumunu, duyu deneyimlerinin sınıflandırılmasını ve

²⁷⁶ Platon, 2015, s.69.

²⁷⁷ Von Aster, 2005, s.223.

²⁷⁸ Ionescu, 2006, p.164.

²⁷⁹ Rawson, Glenn., "Platonic Recollection and Mental Pregnancy"; Journal of the History of Philosophy, 2006(44.2), p.143.

sonucunda yargıların oluşumunu içerir. Bu bağlamda sadece bir şeyleri doğru yapmak için olduğu kadar yanlış yapmak için de bir şeyler öğreniriz. Ona göre ayırım olmaksızın tüm insanlar böyle bir süreci yaşar. Yine tüm insanlar bu şekilde bilgiyi hatırlar.²⁸⁰ Platon hatırlama teorisinde herhangi bir araştırmayı nihayete erdirmek adına hiçbir nesnel yöntem sunmaz. Onun savunduğu tek şey daha önceden öğrenilen bir bilgi hatırlanıyorsa diğer tüm bilgiler de aynı şekilde hatırlanabilmelidir²⁸¹ savıdır. Platon'un hatırlama teorisi bu anlamda sadece bir varsayımdan ibarettir ancak neden böyle bir varsayım yapılması gerektiği konusu açıklanmamıştır.²⁸² Bir varsayımdan ibaret olan hatırlama teorisi temelde ruhun ölümsüzlüğüne ve tüm bilginin hatırlama olmasına dayanır. Hatırlama yoluyla insan daha önce sahip olduğu tüm bilgileri gün yüzüne çıkarma ve doğru bilgiye sahip olma imkânı bulur.

Bir sistem düşünürü olan Platon'un hatırlama teorisi ruhun ölümsüz oluşunu varsayması açısından mistik bir karaktere sahiptir. Bu mistik karakter Orpheuşçu-Pythagorasçı geleneğe dayanır. Bu gelenek temelde ruh göçünü ve ruhun ölümsüz oluşunu savunur. Ruh ölümsüz olduğundan varlığı süreklidir. Platon işte bu sürekli varlık, ölümsüzlük durumundan hareket eder. O, evreni idealar evreni ve duyulur evren olmak üzere ikiye ayırır. İdealar evreni asli hakikatlerin evreniyken duyulur evren geçiciliği yansıtır. Bu bağlamda ruh idealar evreninde ve Hades'te birçok olay, durum ya da ide ile karşılaşır ve tüm bunların bilgisine sahip olur. Ancak Lethe nehri ve duyulur evrende bedenleşme ruhun sahip olduğu bilgilerin unutulmasına neden olur. Bu noktada yapılması gereken şey ruhun daha önce sahip olduğu bilgileri hatırlatmaktır. Sokrates'in Menon diyalogunda yaptığı şey tam da budur. Sokrates'in köleye sorduğu doğru sorular, yaptığı doğru yönlendirmeler daha önce ruhun sahip olduğu varsayılan bilgilerin açığa çıkarılmasını sağlar. Doğru soru ve yönlendirmeler sadece köledeki bilgileri açığa çıkarmakla kalmaz aynı zamanda tüm insanlardaki bilgileri de açığa çıkarır. Bu bağlamda Platon açısından ruhun ölümsüzlüğü ve hatırlama eylemi tüm insanlar için geçerli bir varsayımdır.

²⁸⁰ Scott, Dominic., *Platonic Anamnesis Revisited*, The Classical Quarterly, New Series, 1987(37), p.350.

²⁸¹ Bove, Geoffrey., "Paradox and Protreptic in Plato's Meno", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2017(29), p.43.

²⁸² Allen, 1959, p.167.

1.5. Aristoteles'te Değişim ve Hareket

Antik Yunan'da değişim ve harekete dair fikirlerin belki de en kapsamlısını dile getiren isim Aristoteles'tir. Aristoteles değişim ve hareketin nasıl gerçekleştiğini açıklarken kendinden önceki doğa filozoflarının fikirlerinden kuşkusuz yararlanır. Hem İonia Okulu ve Herakleitos'un değişim, oluş ve akışa yönelik söylemleri hem de Elea Okulu ve Parmenides'in değişmezliğe ve hareketsizliğe dair fikirleri Aristoteles'in değişim ve harekete olan bakışında etkili olur. Aristoteles değişim ve hareketi açıklarken Platon'dan farklı olarak ikili bir evren anlayışı yerine içinde yaşadığımız dünyayı kendisine referans alır.

Aristoteles öncüllerinden biri olan Parmenides'in değişim ve hareketi reddetmesini doğru bulmadığı gibi Herakleitos'un her şeyin sürekli bir değişim, oluş ve hareket içerdiği düşüncesini de yanlış bulur.²⁸³ O, değişim ve hareketi anlamak adına öncelikle varlığa bakar. Varlığın nasıl meydana geldiğini bilmek değişim ve hareketin de nasıl gerçekleştiğini bize gösterir. Çünkü değişim, hareket bir varlığın değişim ve hareketidir. Bu yüzden ilk olarak Aristoteles'in doğaya ya da varlığa nasıl baktığını ele almak gerekir.

Platon tek gerçek varlığın idealar evrenindeki idelerden ibaret olduğunu iddia ederken Aristoteles gerçek olanın "töz"ler olduğunu ve bu tözlerin de içinde yaşanılan dünyada bulunduğunu belirtir. Aristoteles için töz kendi başına var olan varlıklardır. Kendi başına var olan tözler belirli özelliklere, niteliklere sahiptirler. Belirli özellik ve niteliklere sahip bu tözlerin formları vardır ve bizler bu formların bilgisine ulaşabiliriz.²⁸⁴ Aristoteles açısından doğadaki her nesne ya da varlık doğal olarak hareketi kendi içerisinde taşısa da bu hareketi açıklamak için dört nedene birden vakıf olmak gerekir. Çünkü ona göre madde ve formun bir araya gelmesiyle oluşan doğa, bir olanaklılık alanıdır. Bu olanaklı alanda değişim ve hareketin nasıl gerçekleştiğini bilmek dört nedenden temel alır.²⁸⁵ Bu dört nedenin her biri doğada çeşitli fonksiyonlara sahip

²⁸³ Erkızan, Nur., Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı, Felsefe Tartışmaları 24.Kitap, Panorama Yayınları, İstanbul 1999, s.85

²⁸⁴ Skirbekk and Gilje, 2017, s.96.

²⁸⁵ Erkızan, 1999, s.84.

olmakla birlikte bir varlık ya da nesne için gereklidir. Değişim ve hareket de bu dört nedeni bilmekle birlikte anlaşılabilir. ²⁸⁶

Bir nesne ya da varlığın ne olduğu maddi nedene, nesne ya da varlığın taşıyıcılığı formel nedene, madde ve forma hareket veren unsur fail nedene, üç nedenin ne amaçla meydana geldiği ise ereksel nedene karşılık gelir. ²⁸⁶ Aristoteles'e göre bir varlık ya da nesnenin var olabilmesinin koşulu bu dört nedenin bir araya gelmesinde yatar. Bu dört neden, varlık ya da nesneye değişim ve hareket kazandıran etkenlerdir. Fail neden ve ereksel neden değişim ve hareketi sağlayan dışsal nedenler, maddi neden ve formel nedense içsel nedenler olarak düşünülebilir. ²⁸⁷ Bu bağlamda değişim ve hareket bir varlıkta bir arada bulunan içsel ve dışsal nedenlerin toplamıyla mümkün olur.

Platon'un aksine Aristoteles herhangi bir varlık ya da nesnenin uzam ve zamandan hariç hareket etmesinin mümkün olmadığını düşünür. ²⁸⁸ Bilindiği üzere Platon'un ideleri uzam ve zamandan bağımsız varlıklardır ve onlar da dinamik bir yapıya sahiptir. Doğanın kendisini hareketin ilkesi ²⁸⁹ olarak kabul eden Aristoteles için doğadaki harekete ilişkin iki ihtimal vardır; tüm nesnelerin, varlıkların harekete tâbi olması ya da bazı nesnelerin, varlıkların harekete tâbi olması. ²⁹⁰ Aristoteles'te biz dört nedenin tamamını bildiğimizde ve doğanın hareket içeren bir yapısı olduğunu kavradığımız zaman doğadaki tüm değişim ve hareketleri kavrayabilme imkanına sahip oluruz. ²⁹¹ Aristoteles için doğadaki varlıklar çeşitli şekillerde değişim ve hareket sergiler. Varlıkların değişim ve hareketleri ise mekân ve zaman olmaksızın anlaşılır şeyler değildir. Ona göre nesne ya da varlıklar mekân ve zamandan bağımsız değişemezler, hareket edemezler. ²⁹² Buradan anlaşıldığı üzere her varlık dört nedenden meydana geldiği gibi doğada belirli bir yer kaplar ve belirli bir zamanda değişir, hareket eder.

²⁸⁶ Aristoteles, 2021, s.23, [983a24].

²⁸⁷ Ross, W.David., Aristoteles, (Çev.(Ahmet Arslan), (1.Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011, s.124-125.

²⁸⁸ Aristoteles, 2001, s.93, [200b20].

²⁸⁹ a.g.e., s.93.[200b15].

²⁹⁰ a.g.e., s.11, [185a10].

²⁹¹ Dürüşken, 2022, s.256.

²⁹² Duralı, Teoman, "Aristoteles'in Kategorilerinde, Fizik'i ile Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları", Felsefe Arkhivi, 2013(26), s.104.

Aristoteles'e göre doğada potansiyel haldeki varlığın aktüel, etkin olması tam olarak harekete karşılık gelir.²⁹³ Örneğin bir embriyonun potansiyel haldeyken tam bir insan formuna dönüşmesi bu aktüel durumu yansıtan bir harekettir. Ona göre her varlık doğal olarak bir amaca yönelir ve bu amaca yönelme durumu potansiyel olandan aktüel olana yani kinesis'ten energeia'ya doğru sürer. Aristoteles için her varlık doğal olarak bir amacı kendilerinde potansiyel olarak taşımalarının yanında bu potansiyeli aktüel hale getirmeye de çalışırlar.²⁹⁴ Bu bağlamda hareketin kendisi ancak potansiyelin(kinesis) aktüel(energeia) hâle gelmesiyle mümkün olur.²⁹⁵ Hareket bir varlığın kendi içindeki potansiyeli doğada aktüel hale getirmesiyle mümkün olur. Bir insanın anne karnında başlayan sürecinin tam bir insan formuna dönüşmesi harekete örnek olarak verilebilir.²⁹⁶ Aristoteles'in tasavvur ettiği doğada, her varlık, bir potansiyel taşır ve zamanla bu potansiyelini aktüel hâle getirme imkânı bulur. Potansiyelden aktüele geçiş süreci tam olarak hareketin kendisini karşılar. Aristoteles doğada değişim ve hareketin olduğunu göstermeye çalışır. Bunu yaparken daha önce de belirttiğimiz gibi hem Herakleitos'un oluş ve değişim düşüncesinden hem de Parmenides'in değişmezliğinden, hareketsizliğinden yararlanır. Ona göre her iki düşünürün de haklı olduğu noktalar vardır.

Doğada değişim ve hareket olduğunu düşünen Aristoteles için varlıklar ya ilineksel anlamda ya da kendi başına hareket eder.²⁹⁷ Bir varlık ilineksel anlamda ya da bir başka varlıktan dolayı hareket ediyorsa bu noktada bir varlığın zorunlu olarak yer alması gerekir. Aristoteles bu varlığa ilk hareket ettirici/Tanrı adını verir.²⁹⁸ Ona göre her nesne ve varlık için bu Tanrı zorunlu olarak vardır.²⁹⁹ Çünkü Tanrının sağladığı sürekli hareket olmaksızın hiçbir nesne ya da varlığın hareket etmesi mümkün olmayacaktır.³⁰⁰ Aristoteles'in doğasındaki tüm nesne ya da varlıklar Tanrı vasıtasıyla hareket eder.³⁰¹ Aristoteles için tüm varlıkların hareketine imkân sağlayan Tanrı daima aynı kalan, hiçbir potansiyel içermeyen mutlak form ya da energeia(aktüel)'dir.³⁰² Mutlak form ya da

²⁹³ Aristoteles, 2001, s.97, [201a25].

²⁹⁴ Erkızan, 1999, s.84.

²⁹⁵ Aristoteles, 2021, s.353-355, [1065b5].

²⁹⁶ Aristoteles, 2001, s.101, [202a5, 202a10].

²⁹⁷ a.g.e., s.217, [226a20].

²⁹⁸ a.g.e., s. 305-307,[242a50].

²⁹⁹ a.g.e., s.375, [285b5].

³⁰⁰ a.g.e., s.387, [261b30].

³⁰¹ Aristoteles, 2021, s.371, [1069b35].

³⁰² Ross, 2011, s.279.

energeia olarak Tanrı hareketsizlik içermesine rağmen doğada bulunan tüm nesne ve varlıklara hareket kazandıran zorunlu ilk neden olarak vardır. Doğadaki varlık ve nesneler kendi potansiyellerini aktüel hale getirmek yani hareket edebilmek için Tanrı'ya muhtaçtırlar.

Aristoteles için Tanrı potansiyel taşımayan, kusursuz bir varlıktır. Bundan dolayı mutlak form ya da energeiadır(aktüel).³⁰³ Aristoteles'in hareketi açıklarken potansiyel ve energeia(aktüel) kavramlarını kullanması daha önceki değişim ve hareket görüşlerini derinden sarsar. Aristoteles için doğadaki tüm varlıklar Herakleitos'un iddia ettiği gibi değişir, hareket eder ancak bu değişim ve hareket sadece potansiyel olarak gerçekleşmemektedir. Ona göre potansiyelin yanında bir de aktüalite gereklidir. Yani varlık potansiyel bir hareketin yanında aktüel bir etkinliğe de sahiptir. Aristoteles bu yaklaşımıyla varlığı değişmeyen, hareketsiz bir şekilde düşünen Parmenides'ten de ayrılır. Varlık özü itibariyle değişmese de hareketsiz, durağan değildir. Aksine varlık, özünü gerçekleştirmek adına hareket eder.^{304*} Varlıkların özünü gerçekleştirmesini sağlayacak olan da ilk hareket ettiriciden başkası değildir. Doğadaki varlıkların tamamı bir öze sahip olmakla beraber hareket ederek bu özünü etkin kılma arzusuna sahiptir.

Aristoteles için Tanrı'nın varlığı diğer tüm varlıklar için zorunludur. Tanrı'nın hareket ettirici etkisi olmaksızın diğer varlıkların hareket etmesi mümkün değildir.³⁰⁵ Aristoteles'e göre evrendeki hareketin sürekli olması için aynı zamanda onun dairesel olması gerekir.³⁰⁶ Çünkü düz bir hatta sürekli bir hareket olmamaktadır.³⁰⁷ Hareketin dairesel oluşuyla bir noktadan aynı noktaya tekrar dönülebilir. Düz bir hatta ise bir noktadan başka bir noktaya geçilir ki bu da onun sürekli olmadığını gösterir.³⁰⁸ Bu yüzden Aristoteles için hareket dairesel olmak durumundadır. Düz bir hatta hareketin nerede başlayacağı ve son bulacağı bellidir. Dairesel olanda ise hareket sonsuz bir şekilde devam

³⁰³ Erkızan, 1999, s.88.

³⁰⁴ a.g.e., s.88.

*Hem Parmenides'in Bir'i hem de Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi, diğer tüm varlıkların oluş ve hareket sebebidir. Bir ve ilk hareket ettirici mutlak hareket ettirici olarak sistemin en tepesinde yer alan zorunlu varlıklardır.

³⁰⁵ Aristoteles, 2001, s.387, [260b25].

³⁰⁶ a.g.e., s.391, [261b30].

³⁰⁷ a.g.e., s.397, [263a5].

³⁰⁸ a.g.e., s.405, [264b15].

eder.³⁰⁹ Dairesel harekette her bir nokta başlangıç olabileceği gibi son da olabilir.³¹⁰ Bundan dolayı Aristoteles hareketin sürekli olması için onun dairesel olması gerektiğine işaret eder. Sonuç itibariyle Aristoteles için hareketin sürekli ve dairesel olduğunu söyleyebiliriz. Bu dairesel ve sürekli hareket için de kendisi hareket etmemesine karşın diğer tüm varlık ve nesneleri hareket ettiren bir Tanrı ya da ilk hareket ettirici zorunlu neden olarak doğada var olur.

1.6. Antik Yunan’da Zaman

Herakleitos’tan Aristoteles’e kadar ele aldığımız değişim ve hareketin kendisini anlamak için değinilmesi gereken bir diğer kavram ise zamandır. Çünkü değişim ya da hareket bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmektedir. Antik Yunan’ın zaman tasavvuru genel itibariyle döngüseldir.³¹¹ Bu dönemde zaman pek çok şey gibi doğal bir kavram olarak kabul edilir.³¹² Bu noktada Platon zamanın kendisini açıklarken ikili evren anlayışından hareket eder. Aion, idealar evrenine ait bir kavramdır ve değişim, hareket söz konusu değildir. Kronos ise duyulur evrene ait bir kavram olarak her türlü oluşu, değişimi, hareketi yani zamanı içerisinde barındırmaktadır.³¹³ Aion’da hareket ve zamansallık yoktur. Aion yalnızca akılla anlaşılabilir. Kronos ise tam olarak harekete ve zamansallığa karşılık gelir.³¹⁴ Platon’a göre duyulur evrende gerçekleşen bir hareketin sona ermesi başka bir hareketin başlamasına neden olur ve bu durum süreklilik arzeder.³¹⁵ Dolayısıyla zaman duyulur evrende varlıkların hareketlerinin başlaması ve bitmesi sürecine karşılık gelir. Bir varlık ancak duyulur evrende hareket edebilir. Zaman da ancak duyulur evrende gerçekleşen değişimlerden ibarettir.

Platon ikili evren ayırımına dayalı bir şekilde hareket ve zamanı açıklarken Aristoteles tam tersine içinde yaşadığımız evreni tek gerçek evren kabul eder ve hareketin, zamanın bu dünyada gerçekleştiğini savunur. Ona göre değişim ve hareketten

³⁰⁹ a.g.e., s.407, [265a10, 265a30].

³¹⁰ a.g.e., s.409, [265a30].

³¹¹ Agamben, Giorgio., Çocukluk ve Tarih, Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme, (Çev. Betül Parlak), (1.Baskı), Kanat Kitap, İstanbul 2010, s.106.

³¹² a.g.e., s.108.

³¹³ Topakkaya, Arslan., “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırılması”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Bahar 2012(13), s.221.

³¹⁴ a.g.e., s.221.

³¹⁵ a.g.e., s.222.

ayrı bir zaman düşünmek mümkün değildir.³¹⁶ Aristoteles hareket eden herhangi bir şeyin başka bir şeye doğru hareket ettiğini düşünür. Hareketin kendisi süreklilik arz ettiğinden zamanın kendisi de aynı şekilde sürekli dir.³¹⁷ Her iki kavramı birbiriyle ilişkilendiren Aristoteles için zamanın kendisi harekete ait zorunlu bir kavramdır.³¹⁸ Ona göre zaman önce ve sonra arasında gerçekleşen hareketlerin ölçülmesinden ve sayılmasından ibarettir.³¹⁹ Zamanın kendisi hareketin ölçülmesi ve sayısı iken an'ın kendisi ise yalnızca bir sayı biriminden ibarettir. Bundan dolayı zaman “an”dan ötürü sürekli olduğu gibi “an”a bakılarak anlaşılabilir bir kavramdır.³²⁰ Aristoteles zamanın kendisini tam olarak idrak edebilmek için uyku örneğinden yararlanır. Ona göre bir insan uyuduğunda dış dünyadaki gerçeklikten uzak kalır ve değişimleri fark etmez hale gelir. Çünkü zaman denilen bir önce ve bir sonra arasındaki değişimlerin, hareketlerin ölçülmesi yahut sayılmasından başka bir şey değildir.³²¹ Uyku sırasındaki bireyin bu ölçümden haberdar olması ise mümkün değildir. Bundan dolayı zaman yalnızca uyanırken gördüğümüz değişimlerin, hareketlerin ölçülmesi, sayılmasıdır.

Platon ikili evren tasavvurundan yola çıkarak hareketi ve zamanı açıklarken Aristoteles ise fiziki dünyayla sınırlı olan bir hareket ve zaman açıklaması yapar. İkisi farklı noktalardan zamana yaklaşırsalar da ortak olan şey zamanın sürekliliğidir. Antik Yunan döngüsel ve sürekli zaman algısına sahiptir. Bu algı daha çok geçmiş ve gelecek üzerine kuruludur. Oysa Kierkegaard için önemli olan zamansa “an”dır yani “şimdi”dir. Çünkü ona göre birey varoluşsal hareketini “an”da, “şimdi”de sergilemektedir. Nitekim Martin Heidegger esas var olmanın şimdiki zamanla anlaşılabilir olduğunu düşünür.³²² Ona göre geçmiş zaman olup bitmiştir, gelecek zaman denilen şey ise müphemdir.³²³ Oysa zamanın kendisi var olmanın kendisidir. Bu durumu ise her daim şimdi ve burada mümkündür.³²⁴ Dasein'ın kendisi zamansal bir varlık olmasından ötürü şimdi ve burada olan bir varlıktır. Kierkegaard için de önemli olan varoluşun “an”da, “şimdi”de yaptığı

³¹⁶ Aristoteles, 2001, s.189, [219a].

³¹⁷ a.g.e., s.189, [10].

³¹⁸ a.g.e., s.189, [5].

³¹⁹ a.g.e., s.189, [219b].

³²⁰ a.g.e., s.195, [220a, 5].

³²¹ Topakkaya, 2012, s.226.

³²² Aristoteles, Augustinus, Heidegger., Zaman Kavramı, (Çev. Saffet Babür), (1.Baskı), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1996. s.88.

³²³ a.g.e., s.91-92.

³²⁴ a.g.e., s.97-98.

tekrar hareketidir. Çünkü bir imkanlar varlığı olarak birey yalnızca “an”da, “şimdi”de gerçek anlamda bir tekrar hareketini gerçekleştirme imkanı bulabilmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'DA TEKRAR VE VAROLUŞ

Kierkegaard ve onun düşüncelerini anlamanın yolu öncelikle ailesi, ikili ilişkileri, yaşadığı dönemin şartları, etkilendiği düşünürler ve karşısında durduğu fikir ve düşünceleri anlamaktan geçmektedir. Kierkegaard anlaşılması güç bir düşünür olarak kabul edilir. Bu güçlüğü ortadan kaldırmak adına yapılması gereken şey onun hayatına ve düşüncelerine bütüncül bir şekilde yaklaşmaktır. Birinci bölüm itibariyle yapmaya çalıştığımız şey Kierkegaard'ın varoluş ve kendilik anlayışına doğrudan geçmek yerine onun psikolojisini ve düşüncelerini etkileyen temeli anlamak olmuştur. Bu bağlamda ilk olarak baskıcı ve dinsel açıdan etkili bir isim olan babasının Kierkegaard üzerinde nasıl etkiler bıraktığı üzerinde durulur. Daha sonra hayatının dönüm noktalarından ve düşüncelerinin gelişiminde önemli rol oynayan Regine Olsen'le ilişkisine değinilir. Regine ile ilişkisi onun hayatta yapması gereken asıl seçimin ne olması gerektiğinin farkına varması açısından son derece derin izlere sahiptir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın ailevi ve özel ilişkilerini anlamak psikolojisini anlamak açısından son derece önemlidir.

Kierkegaard'ın düşünsel gelişiminde Babası ve Regine kadar etkili olan isimlerden biri de varoluşun farkına varan ilk isim olması itibariyle Sokrates'tir. Sokrates'in insanın kendini bilmesi gerektiğine yönelik vurgusu insanın kendi özgürlüğünün farkına varması, kendisini seçmesi anlamlarını içerisinde barındırır. Sokrates'in "Kendini bil" vurgusunun yanı sıra ironik tarzı da benzer şekilde Kierkegaard üzerinde etki bırakır. İroni sayesinde Kierkegaard bir olanaklar alanı olarak varoluşu insanlara anlatma fırsatı bulur. Kierkegaard için önemli isimlerden bir diğeri ise Hegel'dir. Hegel'in rasyonel, nesnel, soyut ve bütüncül felsefi sistemi Kierkegaard tarafından şiddetle eleştirilir. Hegel, evrenin rasyonel açıklamalarla anlaşılır bir yapısının olduğunu, bu rasyonalitenin Tin tarafından sağlandığını ifade eder. Tin'in tarihsel süreçte rasyonel ve bütüncül olarak tezahür edişi, evrendeki tüm varlıkları birer uğrak olarak görmeyi beraberinde getirir. Hegel'in sisteminde her insan benzer şekilde bir uğraktır. Bu uğrak olma durumu insanı nesneleştirir ve varoluşunu sıradan hale getirir. Hegel her şeyin rasyonel ve bütüncül bir bakışla kavranabileceğini savunurken Kierkegaard buna karşıdır. Kierkegaard'a göre böyle bir rasyonel, nesnel ve bütüncül yaklaşım insanı hiçleştirmekte

ve onun öznelliğini yok saymaktadır. Yapılması gereken rasyonel, nesnel ve bütüncül bakış açısını bir kenara bırakıp onun yerine öznel bir bakışla insana yaklaşımdır. Çünkü insan salt rasyonel bir varlık değildir. İnsan, duyguları, psikolojisi, arzuları, inançları olan öznel bir varoluşa sahiptir. Bu yüzden insanı anlamak için Hegel'in söyleminden uzak durmak gerekir.

Kierkegaard, Hegel karşıtlığının yanında dönemin Hristiyanlığına ve Kilisesine de karşıdır. Çünkü Kilise Hegelci bir tutumla Hristiyanlığı ele almaktadır. Böylesi bir yaklaşım Hristiyanlığı tamamen rasyonelleştirmekte ve inancın kendisini açıklama ve anlamada eksik kalmaktadır. Kierkegaard Hristiyanlığın ve inancın rasyonel olmaktan çok öznel bir karaktere sahip olduğunu düşünerek hâkim Kilise ve Hristiyan söylemin karşısında durur. Kilise yaptıklarıyla Hristiyanlığı özünden uzaklaştırıp onu sadece bir öğreti, alışkanlık haline getirir. Böylesi bir durum Kierkegaard tarafından şiddetle eleştirilir.

Kierkegaard'ı anlamak için onun düşünsel gelişiminde sık başvurduğu kavramlara değinmeden geçmek mümkün değildir. Günah, kaygı, ironi ve mizah, paradoks, umutsuzluk özgürlük ve seçim gibi kavramlar insan varoluşunu anlamanın anahtar kavramları olarak karşımıza çıkar. Onun ele aldığı bu kavramları anlamadan ne varoluşu anlamak ne de kendiliğin nasıl gerçekleştiğini anlamak pek kolay değildir. Her bir kavram Kierkegaard'ın düşüncelerinde derin iz ve anlamlara sahiptir. Bu yüzden bunlara değinmeden varoluşa ya da kendiliğe geçmek doğru değildir. Kierkegaard bir olanaklar alanı olarak gördüğü varoluşun hangi aşamalardan geçtiğini, kendilik sürecinin nasıl gerçekleştiğini görece daha iyi anlatmak için müstear isimlere başvurur. Her bir müstear isim varoluşun farklı yüzlerini okuyuculara sunması açısından önemlidir.

Kierkegaard için varoluşsal bir hareket olan tekrarı anlamak için ilk bölümde Antik Yunan'daki hareket ve değişim problemini anlamak gereklidir. Herakleitos evrende sürekli bir hareket ve değişimin olduğunu iddia ederken Parmenides ve Zenon tam tersi hareket ve değişimin varlığını inkâr ederler. Kierkegaard'ın tekrarını anlamak için önemli isimlerden biri de Platon'dur. Kierkegaard, tekrar ve Platon'un anamnesis/hatırlama kavramları arasında benzerlik kurar. Biz de bu doğrultuda hatırlama teorisini açıklamadan tekrarı anlamamanın mümkün olmadığını düşünmekteyiz. Kierkegaard'ın tekrarının nasıl bir

kavram olduğunu anlamak adına başvurduğumuz son isim ise Aristoteles olmuştur. Aristoteles'in hareket ve değişime dair fikirleri hareketin doğasını anlamak adına önemlidir. Hareketi anlamak varoluşun hareketi tekrarın ne olduğunu anlamayı da kolaylaştırır.

Tekrar kavramı Kierkegaard felsefesinde hem varoluşun hem de kendiliğin gelişimi için son derece önemli bir yere sahiptir. Bundan dolayı çalışmamızın ikinci bölümünde öncelikle tekrar kavramının ne olduğu açıklanacaktır. Kavramın tam olarak ne ifade ettiğine değinildikten sonra tekrarı yaşayan karakterlere ve en sonunda da üç varoluş alanında tekrarın nasıl gerçekleştiği anlatılmaya çalışılacaktır. Kierkegaard felsefesinde varoluşu anlamak sadece varoluş alanları okumak ve anlamaktan ibaret değildir. Onun için tekrarın kendisi varoluşu gerçekten anlamak için gerekli bir kavramdır.

2.1. Tekrar

Hatırlama teorisi Platon ve Antik Yunan için ne kadar önemliyse tekrar kavramının kendisi de Kierkegaard ve modern felsefe için önemlidir. Kierkegaard açısından hatırlama ve tekrar esasen benzer niteliklere sahiptir. Bu iki kavram arasındaki tek fark ise bunların zıt yönde gerçekleşmeleridir. Kierkegaard'a göre hatırlamanın kendisi de bir tekrar olmasına rağmen hatırlama bireyin geriye dönük bir hareketidir. Kierkegaard için önemli olansa ileriye doğru gerçekleşen tekrardır. Bu farklılıktan dolayı hatırlama eyleminde bulunan birey mutsuz olurken tekrarı gerçekleştiren birey mutlu olmaktadır.³²⁵ Kierkegaard her ne kadar hatırlamanın eksik yönleri olduğunu ve varoluşu durağan bir hale getirdiğini düşünse de hatırlamanın tekrardan önce gerçekleşen vazgeçilmez bir hareket olduğunu düşünür.³²⁶ Bundan dolayı hatırlamayı bilmek ve anlamak Kierkegaard'ın tekrar kavramını bilmenin bir önkoşuludur. Kierkegaard her ne kadar hatırlamanın varoluşu durağanlaştıran bir yapısı olduğunu kabul etse de hatırlamanın tekrardan önce gerçekleşen vazgeçilmez bir kavram olduğunu düşünür.

³²⁵ Kierkegaard, Søren., Tekerrür, (Çev. Zeynep Talay), (2.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018c, s. 13-14.

³²⁶ Tsakiri, Vasiliki., Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporanetiy, (First Published), Palgrave Macmillan, New York 2006, p.140.

Bundan dolayı hatırlamayı bilmek ve anlamak Kierkegaard'ın tekrar kavramını bilmenin bir önkoşuludur.

Kierkegaard'ın 1843 yılında yayınladığı Tekerrür kitabının Danca başlığı - Gjentagelsen- İngilizce versiyonlarında (İngilizce versiyonu "Repetition" olarak çevrilmiştir ve repetition kelimesi bize gerçek anlamını tam olarak vermemektedir) gözden kaçan bazı çağrışımlara sahiptir. Danca'da "Tag", bir eylemi ifade eder -raftan bir şeyi almak, ciddi bir tavır almak- gibi. "Gjen" ise bir şeyi geri almak anlamına gelen "igen" ile ilişkilidir (birinin bize kitabımızı geri getirmesi gibi). Gjentagelsen yalnızca yenilemeyle, tekrarlarla ilgili değil aynı zamanda sahip olmayla da ilgilidir. Bu noktada asıl mesele yalnızca bir şeyi yapıp yapmayacağımızla ilgili değil aynı zamanda o nesneyi tekrar geri alıp alamayacağımızla da ilgilidir.³²⁷ Bundan dolayı Kierkegaard için tekrarın temel tezi, etik öznenin tekrar yoluyla kendini seçmesi ve geri almasıdır. Kierkegaard, Hegelci rasyonalitenin hâkim olduğu bir çağda etik bir tekrarı tesis etmeye çalışır. Bu noktada bireyin öznel varoluşuna bir vurgu yaptığı da söylenebilir.³²⁸ Kierkegaard için öznel varoluşa sahip bireyin bir şeyi geri alabilmesi içinse öncelikle ondan vazgeçmesi ya da feragat etmesi gerekmektedir.³²⁹ Buradan çıkarılacak sonuç tekrarın varoluş için gerekli bir kavram olduğudur. Birey varoluş alanlarının her birinde çeşitli tekrarlarla kendini seçmeye çalışır. Bu süreçte bireyin varoluşunu ve kendini seçebilmesi için de öncelikle sahip olduğu şeylerden vazgeçme, feragat etme kararlılığını göstermesi gerekir. Varoluşsal bir hareket olarak tekrarın gerçekleşebilmesi için birey her zaman bir şeylerden vazgeçmeyi, feragat etmeyi göze almalıdır.

Kierkegaard açısından tekrar son derece önemli bir kavramdır. Rasyonel ve soyut düşüncenin yaşadığı çağı etkisi altına aldığı bir dönemde o, Platon'un hatırlama ve Hegel'in dolayım kavramlarının hemen karşısına tekrarı koyar. Platon'dan Hegel'e dek süregelen dönemde varlık ve düşünce bir ve bütün tasavvur edilir. Böylesi bir anlayış insanı sıradan, tekdüze bir varlık olarak kabul eder. Oysa Kierkegaard'a göre insan bir oluşa sahiptir. Tekrarın kendisi de insanın varoluşsal hareketini vurgulaması açısından

³²⁷ Grant, Leo Cabranes., "To Repeat or not To Repeat: That is The Question", Performance Philosophy, Vol. 3. No:3, 2017., p.810.

³²⁸ Julin, Grant., Kierkegaard's Etichs of Repetition: A Re-examining of the Ethical in the 1843 Autorship, (Unpublished Doctoral Dissertation), Duwusne University, USA 2011, p.114.

³²⁹ Haller, Stephen F., "Kierkegaard's 'Repetition' and Pilgrimage", International Journal of Religious Tourism and Pilgirmage, 2016(4), p.14.

üzerinde durulması gereken yeni bir kavramdır.³³⁰ Yeni bir kavram olarak tekrarı anlamak kolaydır. Ona göre tekrar eden bir şey, var olur, varoluşa gelir. Her var olma durumu da ona yeni bir görünüm kazandırır. Bilgiyi hatırlamak olarak kabul eden Platon aslında varoluşu olmuş bitmiş bir şey olarak görür. Oysa Kierkegaard açısından tekrar eden bir şey, an'da var oluyor anlamına gelir.³³¹ Kierkegaard hatırlamayı eksik bulduğu gibi Hegelci dolayım kavramını da eksik ve yanlış bulur. Kierkegaard'a göre Hegelci dolayım sadece soyut evrensel kavramlar arasında gerçekleşebilirken, tekrar; tümel ile tekil arasındaki boşluğu kapatır ve gerçeklikte olur. Bu, insanın bir sentez varlığı olmasıyla mümkün olur. Çünkü Kierkegaard'a göre insan bir sentez varlığıdır. Biz sonlu ve sonsuzun bir senteziyizdir. İçimizde bir sonsuz olsa da biz sonlu bir dünyada yaşıyoruz. Bu paradoksal durumun kendisi bu şekilde tekrarı mümkün kılmaktadır.³³² Kierkegaard'a göre ebedi ve evrensel olanda tekrarlama yoktur. Çünkü salt ebedi ve evrensel olanın gerçeklikle bağlantısı yoktur. Benzer şekilde her şey değiştiği ve süreklilik olmadığı için evrende de tekrar yoktur. Tekrar ancak bu iki alanın; sonsuz ve sonlu olanın birliğinde yani insanda gerçekleşir. Çünkü insan ebedi olanı kendisinde barındırmasından ötürü doğadaki diğer nesnelerden ayrılır. İnsanın bu paradoksal yapısı tekrarın gerçekleşmesini sağlamaktadır.³³³ Kierkegaard'a göre tekrar sadece insan varoluşuna özgü bir kavram olması bakımından hem hatırlamadan hem de dolayımından farklıdır. Bu yüzden varoluşu anlamının yolu tekrarı anlamaktan geçmektedir. Bu noktada tekrarın somut bir varoluşsal hareket olduğunu anlamak adına hatırlamayla olan farkına biraz daha ayrıntılı değinmekte yarar olduğunu düşünmekteyiz.

Hakikatin felsefi kategorileri olarak hatırlama ve tekrar arasındaki ilişkiye baktığımızda hatırlama, geçmiş bir gerçekliğe ilişkin bir izlenimin geri çağırılması anlamına gelir. Hatırlayan bir insan geçmişi düşünür. Tekrar ise geçmiş bir gerçekliğin bir kere daha gerçek hale gelmesi (tazelenmesi, yenilenmesi, yeniden geri alınması) anlamına gelir. Kierkegaard'a göre tekrar eden biri aslında gerçekliği yenilemektedir. Hatırlama ve tekrar, geçmişle farklı şekillerde ilgilenir. Hatırlanan kendi içinde eksiksizdir; bitmiş bir bütün olarak düşünülür, bir fikir olarak kavranır. Öte yandan, bir

³³⁰ Akış Yaman, Yasemin., Modern Felsefenin Yeni Bir Kategorisi Olarak; Kierkegaard'ın Yineleme Kavramı, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Bahar 2018(25), s.506.

³³¹ Kierkegaard, 2018c, s.34.

³³² Stewart, 2010, p.111.

³³³ a.g.e., p.112.

şey tekrarlanırsa yeniden oynanır, hayata geçirilir; sadece bir fikir olarak temsil edilmekle kalmaz, aynı zamanda bir gerçeklik olarak yeniden yaratılır. Hatırlamanın kendisi hakikatin zamansız ve ebedi olarak anlaşılmasına dayanır. Hatırlamanın nesnesi, her zaman var olan idealar alanıdır. Birey bu alanla ölümsüz, rasyonel ruh aracılığıyla ilişki kurar. Bu, gerçeğin geçmişten hiçbir şekilde etkilenmediği anlamına gelir ya da bireyin sonlu, yerleşik bir varoluşa sahip olduğunu varsayar. Hatırlama süreci özellikle başlar ancak amacı her bir özne için aynıdır; hatırlamada özne evrensele, herkes için, bütün varlıklar ve bütün zamanlar için geçerli olan bir gerçekliğe bağlıdır. Hatırlama, gerçeğin idealize edici bir hareket olarak kavranmasından başka bir şey değildir. Bundan dolayı hatırlama geçmişle, evrensel ilişkili olan içkin bir hareket olarak bizi idealara götürür.³³⁴ Oysa Kierkegaard'a göre tekrarın kendisi hatırlamadan farklı olarak aşkın bir karaktere sahiptir.³³⁵ Aşkın bir kavram olarak tekrar diğer doğal nesnelerden farklı olarak yalnızca insanda gerçekleşen bir kavramdır. Kierkegaard tekrara aşkın bir karakter kazandırarak onu Platon'un hatırlamasından ayırır ve ona bir gerçeklik kazandırmaya çalışır. Platon'un hatırlaması daha ziyade epistemolojiyi önceleyen bir kavram iken Kierkegaard'ın tekrarı insanın gerçekliğini, hayatını önemseyen ontolojik bir kavramdır.

Bölümün başında belirttiğimiz gibi hatırlama ve tekrar benzer hareketler olsa da farklı bilinç durumlarını gerektirir. Kierkegaard açısından hatırlanan bir şey ya da durum daha önce zaten tekrar edilmiştir. Halbuki tekrar daha sonra hatırlanacak bir şeydir. Hatırlama söz konusu olduğunda birey geçmişle meşgulken tekrarın yüzü her daim geleceğe dönüktür. Bundan dolayı Platon'un hatırlaması geçmişte olmuş bitmiş ve kendi içinde durağan bir yapı ihtiva ettiğinden bireyin varoluşuna artı bir değer katmamaktadır. Öte yandan tekrar söz konusu olduğunda bireyin öznel varoluşu sürekli etkin hale gelir. Bu durumda tekrar, bireyin varoluşsal gelişimine ve kendilik gelişimine anlam katar, onu daima ileriye, geleceğe taşır. Bu sebeple hatırlama gerçekten ideale, geçmişte olmuş bitmiş, tamamlanmış bir sonsuzluğa yönelik gerçekleşen bir hareket iken tekrar tam tersine ideal olandan gerçekliğe, hayata dönük gerçekleşen bir varoluşsal harekettir.³³⁶ Hatırlama; şimdi ile geçmiş, tekrar ise şimdi ile gelecek arasında gerçekleşen varoluşsal

³³⁴ Clare, Carlisle., (2005), "Kierkegaard's Repetition: The Possibility of Motion", British Journal for the History of Philosophy, 2005(13), p.525.

³³⁵ Kierkegaard, 2018c, s.77.

³³⁶ Akış Yaman, 2018, s.508-509.

bir harekettir.³³⁷ Şimdi’de tekrar ediyordur, geçmiş zamanda ise tekrar olup bitmiştir. Oysa gelecek tekrar edilendir. Hakiki tekrar da tam olarak geleceğe dönük gerçekleşen tekrardır.³³⁸ Geleceğe dönük olarak tekrar, varoluşun gerçekliği ve samimiyeti olması bakımından da hatırlamadan ayrılır.³³⁹ Kierkegaard tekrarın kendisini yüzü geleceğe dönük bir kavram olarak ele alır ve bunun inançla, imanla mümkün olduğunu düşünür. Çünkü iman, hatırlamayı, alışkanlıkları ve genellikleri aşacak kadar güçlü bir kavramdır.³⁴⁰ Kierkegaard açısından bireyin yaşamında tekrarın başarılı olması için aynı zamanda yüksek derecede öz farkındalık ve ciddiyet de gereklidir.³⁴¹ Bireyin varoluşu için gerekli bir kavram olarak tekrar, hatırlamadan farklı bir karaktere sahiptir. Hatırlama söz konusu olduğunda bütün bir varlık insan da dahil olmak üzere bütün bir varlık olmuş, bitmiş ve tamamlanmış bir haldeyken tekrar söz konusuysa insan oluş halindedir. İnsan oluş süreci içinde çeşitli evrelerden geçerek kendi varoluşunu tekrarlarla gerçekleştirmeye çalışır. Bu süreçte geçtiği her bir evrede seçimler ve vazgeçişler sonucunda kendini seçmeye, kendiliğini gerçekleştirmeye çalışır. Varoluş ve kendilik olmuş, bitmiş ve tamamlanmış bir hatırlamayla değil tam tersine içinde dinamizmi, oluşu ve etkinliği yanı sıra bireyin özgür seçimlerini gerçekleştirmesine imkân tanıyan bir tekrarlama hareketiyle mümkün olmaktadır.

2.2. Hatırlama ve Tekrarın Farkları

Bu başlıkta çalışmamızın ilk bölümünde detaylıca ele aldığımız Platon’un hatırlama öğretisi ile ikinci bölümün başında ele aldığımız Kierkegaard’ın tekrar kavramının farklarına değinmek tam olarak ikisini anlamayı ve ayırt etmeyi kolaylaştıracaktır. Çünkü tekrarı tam anlamadan varoluşu ve dolayısıyla kendiliği tam olarak anlamak da mümkün olmayacaktır.

Kierkegaard’a göre Antik Yunan düşüncesi hatırlamaya odaklanırken kendisi tekrara başka bir deyişle an’a odaklanır.³⁴² An kavramı Kierkegaard için son derece

³³⁷ Dalton, Stuart., “Kierkegaard’s Repetition as a Comedy in Two Acts”, Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology and the Arts., 2001(4), p.292.

³³⁸ Deleuze, Gilles., Fark ve Tekrar, (Çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu), (1.Baskı), Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2017, s.133-134.

³³⁹ Kierkegaard, 2018c, s.15.

³⁴⁰ Deleuze, 2017, s.135.

³⁴¹ Cashin, Andrew., “Kierkegaard, Repetition and Autism”, Int Arc Commun Disord, <https://www.clinmedjournals.org>, 2017(1), Erişim Tarihi 17 Ağustos 2022., p.3.

³⁴² Kierkegaard, 2020c, s.14.

önemli bir kavramdır. Çünkü varoluşun hareketi olarak tekrar, an'da gerçekleşmektedir. An'da sonlu ve sonsuz birleşme imkânı bulur. Gerçek tekrar ancak an'da gerçekleşme imkânı bulur.

Platon'un hatırlama teorisine göre var olan tüm bilgilerimiz bir hatırlamadan ibarettir. Onun hatırlama teorisinde birey geçmişte daha önce var olup bitmiş şeyleri hatırlar. Oysa Kierkegaard, Platon'un hatırlama teorisini kabul etmemektedir. O, hatırlamanın tam karşısına tekrarı koyar. Hatırlama yoluyla birey geçmişte elde ettiği her şeyi tekrardan üretir.³⁴³ Böylesi bir yaklaşım Kierkegaard'a göre var olan her şeyi ve bireysel varoluşu da olmuş bitmiş, yaşanmış bir şey olarak kabul eder. Hatırlama teorisinde bilgi, varlık, etik ve insan olup biten şeylerdir. Hatırlamanın olduğu yerde bireyin etkin bir pozisyonu söz konusu değildir. Bu yüzden bir varoluşçu olarak Kierkegaard olmuş bitmiş hatırlama teorisinin tam karşısına bireyin etkinliğini, oluşunu gösteren tekrarı koyar.

Hayatı ve bireyi olmuş bitmiş bir şey değil de bir etkinlik ve oluş olarak gören Kierkegaard için hayatı önemli kılan şey tekrardır.³⁴⁴ Oluşla birlikte birey, varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirmekle yükümlü hale gelir. Olanaklar varlığı olarak birey varoluşunu ve kendiliğini bir anda gerçekleştiremez. Aksine varoluş ve kendilik sürekli etkinlik ve çaba isteyen ve özgürce yapılan seçimlere dayalı tekrarlarla gerçekleşir.³⁴⁵ Varoluş ve kendiliği tesis eden tekrar ise Kierkegaard'a göre geçmişten ziyade şimdi'yle, an'la karakterizedir. Çünkü ona göre şimdi'de, an'da insan tekrarlarla kendini sürekli olarak etkin hale getirme fırsatı bulur.³⁴⁶ Bir sentez varlığı olarak bireyin sonlu ve sonsuz tarafları ancak şimdi'de, an'da birleşir.³⁴⁷ Kierkegaard açısından bir olanaklar varlığı olan insan sonlu ve sonsuz taraflara sahiptir. Bu sonlu ve sonsuz taraflar geçmişte olup biten hatırlamayla değil ancak şimdi'de, an'da gerçekleşen tekrarlarla bir araya gelebilir. Bu yüzden varoluş için gerekli olan şey hatırlama değil, tekrardır. Hatırlamada her şey geçmişte olmuş, bitmiştir. Oysa tekrarın olduğu yerde kesinlik yoktur. Etkinlik, çaba,

³⁴³ Kierkegaard, Søren., Hakikat Şaraptadır, (Çev. Zeynep Talay), (3.Baskı) Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019a, s.7-8-9.

³⁴⁴ Kierkegaard, Søren., Kendinizi Sevmeyi Unutmayın, (Çev. Emre Murat Bozer), (3.Baskı) Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2017a, s.9.

³⁴⁵ Cauly, 2006, s.69.

³⁴⁶ Collette, Jacques., Varoluşçuluk, (Çev. Işık Ergüden), (2. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara 2007, s. 117.

³⁴⁷ Kierkegaard, 2018a, s.26.

özgürlük vardır. Sonlu ve sonsuzun bir sentezi olarak bireyin kendini sürekli yenilemesi vardır. Sentez varlığı olarak birey bu varoluşsal etkinliğini, çabayı geçmişte değil, tekrar'da, şimdi'de, an'da gerçekleştirme imkânı bulabilir.

Peki sonlu ve sonsuz an'da nasıl birleşir? Kierkegaard'a göre bu ancak gerçek Hristiyanlıkta mümkündür. Kierkegaard açısından an, sonlu ve sonsuzun bir araya gelmesidir. Bunun en somut görünümü ise İsa'dır.³⁴⁸ Bu bölümde değineceğimiz Eyüp'ün sınanması ve tekrarı ve İbrahim'in iman sıçraması da an'ın somut örnekleridir. İsa'nın cisimleşmesi, Eyüp'ün vahiy aracılığıyla her şeyi iki katıyla geri alması, İbrahim'in iman sıçrayışıyla İshak'ı yeniden geri alması tekrarın ve dolayısıyla an'ın en somut örnekleridir. Bu yüzden tekrar ile an içsellikle, imanla Tanrı önünde dinsel bir kategori haline gelir.³⁴⁹ Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi tekrar, dinsel bir kategoridir.³⁵⁰ Bu yüzden varoluşun ve kendiliğin tam anlamıyla tesis edilebilmesi için bireyin estetik ve etik tekrarlardan ziyade dinsel tekrara odaklanması gerekir. Estetik ve etik varoluş alanlarındaki tekrarlar bireye mutsuzluk getirirken dinsel varoluş alanındaki gerçek tekrarlar bireyin an'da Tanrı'yla baş başa kalmasını ve dolayısıyla varoluşunu ve kendisini gerçekleştirmesini sağlayacaktır. Tekrarın ne olduğunu anladıktan sonra şimdi tekrarı tecrübe eden örneklere değinmek doğru bir yaklaşım olacaktır.

2.3. Tekrar Türleri

Varoluşun gerçekleşmesi için gerekli olan tekrarın kendisi Kierkegaard açısından farklı türlere ayrılır. Burada türle kastedilen şey tekrarı deneyimleyen figürlerin tecrübelerini ifade eder. Bu bağlamda Kierkegaard tekrarın mümkün olup olmadığını ortaya koyabilmek adına Tekerrür isimli kitabında farklı figürlerin tekrar tecrübelerini anlatır. Kierkegaard Tekerrür kitabında Constantin Constantinus, Genç Adam (Aşık) ve Eyüp'ün deneyimlerini aktararak gerçek bir tekrarın mümkün olup olmadığını göstermeye çalışır. Korku ve Titreme isimli kitabında ise İbrahim örneğiyle asıl, gerçek, hakiki tekrarın imkanını anlatmaktadır.

³⁴⁸ Cauly, 2006, s.96.

³⁴⁹ Demirhan, Ahmet., Kierkegaard ve Din, (1. Baskı), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003., s.156.

³⁵⁰ Kierkegaard, 2005, s.201.

2.3.1. Constantin Constantinus'un Tekrarı

Kierkegaard hemen her eserinde müstear isimleri uygun yer ve zamanda kullanmasıyla bilinen bir düşünürdür. Onun kullandığı her bir isim aslında bize farklı varoluşsal olanakları göstermesi açısından önemlidir. Varoluşsal bir hareket olarak tekrar söz konusu olduğunda ise Kierkegaard'ın kullandığı ismin Constantin Constantinus olması ironiktir. Kierkegaard bu ismi seçmekle tekrarın mümkün olup olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Tekerrür isimli kitabında tekrarı deneyimleyen üç figür karşımıza çıkar. Bu figürlerden ilki Constantin Constantinus'tur. Kierkegaard Constantin Constantinus'un daha önce yaptığı Berlin Gezisi'nin bir benzerini yeniden yaptığında tekrarın mümkün olup olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Tekerrür isimli kitabın hemen başında Kierkegaard Elea Okulu ve Diyojen arasında gerçekleşen bir olayı anlatır. Bilindiği üzere Elea Okulu ve temsilcileri hareketin reddini savunur. Diyojen ise tam aksine ileri geri birkaç hareket yaparak Elea Okulu'nun tezini çürütmeye çalışır.³⁵¹ Kierkegaard Elea Okulu ve Diyojen arasındaki bu ilişkiyle tekrarın mümkün olup olmadığını, eğer mümkünse tekrar sayesinde bireyin herhangi bir kazancı ya da kaybı olup olmadığını sorgular.³⁵² İşte bu olaydan yola çıkarak Kierkegaard Constantin Constantinus'un daha evvel yaptığı Berlin Gezisi'ni anlatarak tekrarın mümkün olup olmadığını okuyucularına anlatmaya çalışır. Constantin Constantinus Berlin'e yeniden gittiğinde acaba her şey eskisi gibi olacak mıdır, tekrarladığı gezi ona bir şey kazandıracak mıdır ve gerçekte tekrar denen bir şey mümkün müdür sorularına yanıt aramaya çalışır.

Constantin Constantinus'a göre Platoncu hatırlama varlığı olmuş bitmiş olarak görür ve onu mutlak hale getirir. Böylelikle ileriye doğru hareketi yani yeni olanı dışarıda bırakır. Oysa tekrar varoluşun itici gücü olarak ona oluşu yükler.³⁵³ Constantin Constantinus'a göre Platoncu hatırlama öğretisi ihtiyaç duyduğumuz tüm bilgilerin doğuştan bizde bulunduğunu varsayar. Bu bilgiler zihnimizin kalıtsal birer parçaları konumundadır. 2 artı 2'nin 4'e eşit olduğu ya da her zaman ve her koşulda iyi olan

³⁵¹ Kierkegaard, 2018c, s.13.

³⁵² a.g.e., s.13.

³⁵³ Melberg, Arne., "Repetition (In The Kierkegaardian Sense of the Term)", The Johns Hopkins University Press, USA 1990, Diacritics, 1990(20), p.75.

davranışı yapmamız gerektiği gibi fikirlere sahibizdir. Platon’a göre tek yapmamız gereken şey bunları hatırlamaktır. Oysa yeni bir kavram olarak tekrarı öne süren Constantin Constantinus Platon’dan farklı düşünür. Constantin’e göre tekrar, bilişsel ve ahlaki yönlerimizi, hatırlama yoluyla değil, beklenmedik bir şekilde bilinmeyenden gelen bir hediye olarak, gelecekte bir vahiy olarak elde etmek anlamlarına gelir. Tekrar, bazen eskiyi yeni olarak bazen de kökten yeni bir şeyler sunan bir harekettir.³⁵⁴ Bundan dolayı Constantin için Platoncu hatırlamanın yerini modern bir kavram olarak tekrar alır. Ancak burada üzerinde durulması gereken bir diğer kavram ise Hegel’in “dolayım”ıdır. Dolayım, aynı zamanda iç görünümün ortaya çıkışının izini sürerek, tarihsel geçişleri, iç görülerin ve karşıtların çatışması yoluyla ortak-görelî yapıların ilerleyici gerçekleştirmeleri olarak kabul edilir. İlerleme, bir başlangıç durumu ya da onun karşıtı ile ortaya çıkan çözüm arasındaki bir “dolayım”dır. Ancak Kierkegaard’a göre varoluşsal değişim ya da hareket kapitalizm, sosyalizm ya da kültürel/teorik bir çabanın altında tasarlanmış mekanik bir tarihsel ilerlemeye kapılmak değildir.³⁵⁵ Hatırlamayı gerçek bir varoluşsal hareket olarak görmeyen Kierkegaard bundan dolayı Hegelci dolayım kavramını da gerçek bir varoluşsal hareket olarak kabul etmez.³⁵⁶ Hem hatırlamayı hem de dolayımı reddeden Kierkegaard bu iki kavramın karşısına tekrarı koyar. Varoluşun hareketi olarak tekrarı farklı figürlerin deneyimleriyle incelemeye başlar. Bu noktada ele aldığı ilk figür Constantin Constantinus’tur. Constantin’in ikinci kez gerçekleştireceği Berlin Gezisi tekrarın mümkün olup olmadığını ortaya koyacaktır.

Constantin ikinci Berlin gezisinde gerçek bir tekrarın olası olup olmadığını anlamak adına daha evvel kaldığı evi kiralar.³⁵⁷ Ancak Constantin’e göre burada tekrarın gerçekleşmesi olası değildir. Çünkü daha önceki gezisinden farklı olarak ev sahibinin medeni durumu değişmiştir. Daha önce bekar olan ev sahibi artık evlidir. Berlin de daha önceki gibi değildir. Aksine şehir toz toprak içindedir. Ona göre bu noktada yapılan ikinci Berlin gezisinin tekrarla bir ilgisi yoktur. Çünkü daha önceki Berlin gezisi kış ayındaydı. Şimdiki Berlin ise çok daha başkadır.³⁵⁸ Constantin tekrarın olup olmadığını anlamak

³⁵⁴ Kierkegaard, Søren., *Repetition and Philosophical Crumbs*, (Trans. M.G. Piety), (First Published), Oxford University Press, UK 2009b, p.VIII.

³⁵⁵ a.g.e., p.XIII.

³⁵⁶ Clare, 2005, p.526.

³⁵⁷ Kierkegaard, 2018a, s.41-42.

³⁵⁸ Kierkegaard, 2018c, s.38-39.

adına ertesi akşam Königstädter Tiyatrosu'ndaki Der Talisman oyununa gider. Tiyatro'daki dansçı, kapıda bekleyen adam, oyuncuların performansı daha önceki tiyatro deneyimine göre fazlasıyla değişmiştir. Birkaç gün boyunca aynı tiyatrodaki benzer sahneleri gören Constantin böylece tekrarın olası olmadığı sonucuna varır. Constantin burada tekrarın olup olmadığını keşfetmek isterken sonuç olarak keşfettiği tek şey tekrarın imkânsız olduğunu fark edişidir.³⁵⁹ Constantin ikinci Berlin gezisinde daha önce konakladığı evindeki tüm eşyaların tekrara hazır olduğunu düşünür. Constantin esasen evinde ve hayatında değişiklik yerine istikrarı tercih eden biridir. Ancak ikinci Berlin gezisinde evindeki her şeyin tümünden değiştiğini fark eder. Bu durum onu şaşırtır. Sonuç olarak hem evindeki durum hem de daha önce gittiği tiyatrodaki değişikliklerin sonucunda gerçek bir tekrarın mümkün olmadığını keşfeder.³⁶⁰ İkinci Berlin gezisinde yaşananlar Constantin'i hayal kırıklığına uğrattır. Çünkü onun iddiası ve amacı tekrarın yeniden mümkün olduğudur. Ancak gördükleri ve yaşadıkları daha önce yaşanmış bir durumun ya da olayın bir daha tekrar edemeyeceğidir. Peki bu neden olur? Constantin tekrarın olası olduğunu düşünmesine rağmen ikinci Berlin gezisinde neden hiçbir şeyi bıraktığı gibi bulamamıştır? Yaptığı seyahatle neden tekrarı gerçekleştirememiştir? Bu sorulara verilecek cevaplar tekrarın gerçekte ne olduğunu ne zaman mümkün olmadığını ya da olacağını ortaya koyacaktır.

Constantin'in ikinci Berlin gezisindeki temel iddiası bir önceki seyahatinde yaşananları tekrarlamak ve böylece tekrarın mümkün olduğunu göstermektir. Constantin ikinci Berlin gezisinde fenomenolojik bir yöntemi tercih eder. O, ikinci gezide dışarıdan bir gözlemci olarak bu geziyi deneyimler.³⁶¹ Constantin büyük bir heyecanla geldiği ikinci Berlin gezisinde hem evinde hem de tiyatrodaki gerçek bir tekrarı deneyimlemek istese de ilk gezisindeki orijinalliği bulamaz. Yaşadığı başarısız tekrarlar sonucunda Constantin gerçek bir tekrarın olmayacağını anlayarak Kopenhag'a geri döner.³⁶² Tekrarı deneyimleyen ilk figür olan Constantin yaşadıkları sonucunda umutsuzluğa kapılır. İkinci gezide Constantin'in yapmış olduğu deney esasen -estetik varoluş alanında da değineceğimiz üzere- estetik bir tekrardır. O, bu gezi sonucunda

³⁵⁹ a.g.e., s.59.

³⁶⁰ a.g.e., s.59-60.

³⁶¹ Julin, 2011, p.72.

³⁶² a.g.e., p.76-77.

estetik tekrarın mümkün olmadığı sonucuna varır. Çünkü estetik tekrarda kişi daha önce yaşadığı tecrübeyi bire bir deneyimleyemez. Oysa gerçek tekrar estetik değil ruhun içine doğru yapılan bir harekettir. Constantin estetik bir tekrar girişiminde bulunduğundan başarısız olur. Çünkü estetik tekrarda birey kendi olmaktan, kendiliğini tesis etmekten yoksundur. Çünkü birey estetik tekrarda seçim yapma özgürlüğü ve kararlılığına sahip değildir.³⁶³ Estetik varoluş alanında gerçekleşmesi mümkün olmayan tekrar Kierkegaard'a göre dinsel bir kategoridir. Bundan dolayı Constantin kendisini estetik varoluş alanıyla sınırlı tuttuğundan daha ileri aşamaya geçemez.³⁶⁴

Constantin'in gerçek bir tekrarı gerçekleştirememesi, soruşturma yönteminin yanlış olmasından kaynaklanır. O gerçek bir tekrarın olduğunu göstermek için ikinci defa Berlin'e seyahat etse de kendisini genelliğe, herkes için tekrar olasılığını örnekleyen bir yasaya tabi olarak ele alır. Onun başarısızlığı aynı zamanda tekrarı kendi içselliğinden ziyade varoluşunun dışında aramasında yatar. Aynı şehirde aynı eve aynı tiyatro oyununa gider ama hepsi boşunadır. Onun bakış açısının ideallığı, onu, gerçekleştirmeye çalıştığı tekrarın yaşamından çok, karşı çıktığı hatırlamaya yaklaştırır.³⁶⁵ Sonuç olarak tekrarın mümkün olup olmadığını araştıran ve onu yeniden deneyimlemek isteyen Constantin tümüyle başarısız bir tecrübe edinir.

Constantin daha önce yaşadığı deneyimleri objektif ve nesnel olarak bir kere daha yaşaması halinde gerçek bir tekrardan söz edilebileceğini düşünür. Daha önce bindiği vapur, oturduğu koltuk, kaldığı ev, gittiği tiyatro oyunu onu gerçek bir tekrara götürmez. Çünkü Constantin'in yaptığı şey kendisini tamamen dışsal koşullara dayamasıdır. Dışsal koşulların yeniden tesis edilmesiyle her şeyi yeniden tekrar yaşayacağını düşünür. Oysa ev, tiyatro gibi durumlar genel, nesnel ve dışsal durumlardır. Dünden bugüne, bugünden yarına koşullara ve zamana göre değişkenlik gösterebilmektedir. Kierkegaard'a göre gerçek tekrar dışsallıkla karakterize olmayan tamamen içsel, ciddi ve samimi bir varoluşsal harekettir. Sonraki bölümlerde detaylı olarak ele alacağımız estetik varoluş alanında bireyin tekil olarak sorumluluğu, özgürlüğü ya da seçim yapma kararlılığı bulunmamaktadır. Estetik varoluş alanı tamamen geçici, dışsal şeylerle oluşan bir alan

³⁶³ a.g.e., p.77-78.

³⁶⁴ Kierkegaard, 2005, s.201.

³⁶⁵ Clare, 2005, p.530-531.

olduğundan burada bireyin içsel ve samimi kararlar alabilmesi, olayın aktif öznesi olabilmesi, kendi bireysel varoluşunu ortaya koyabilmesi mümkün değildir. Gerçek tekrar bireyin etkin olduğu, kendi varoluşunu, seçimlerini, özgürlüğünü, içselliğini ortaya koymasıyla mümkün olabilen bir harekettir. Bu yüzden Constantin'in ikinci Berlin gezisi başarısız bir tekrar girişiminin portresidir.

Kierkegaard'ın tekrarı deneyimleyen ikinci figürü ise Constantin Constantinus'un mektuplaştığı bir figür olan Genç Adam'dır. Constantin başarısız bir tekrar girişiminde bulunurken acaba Genç Adam gerçek tekrarı deneyimleyebilecek midir? Bundan sonraki başlık tam da bu soruya yanıt bulmaya çalışacaktır.

2.3.2. Genç Adam'ın Tekrarı

Kierkegaard'ın tekrarı deneyimleyen ikinci figürü Constantin Constantinus'un kurguladığı hayali bir karakter olan Genç Adam'dır. Constantin kurguladığı bu karakterle mektuplaşarak iletişim kurar. Bu mektupların konusunu aşk oluşturur. Tekrarı deneyimleyen bu iki figür tekrarı farklı şekillerde yaşar. Constantin, tekrarı bir kavram, bir hipotez olarak ele alırken Genç Adam için tekrar kendi varoluşunun bir dönüşümünü ifade eder hale gelir.³⁶⁶ Genç Adam sevdiği kadınla yaşadığı ilişkide aslında gerçek tekrarı ve kendi varoluşunu aramaktadır. Genç Adam'ın nişanlısı olduğu kadın aslında onu bir şaire dönüştüren sebepten ibarettir. Genç Adam bundan dolayı sadece onu sevebilir ama onu asla unutmaz asla başka birini sevmek istemez ve sadece onu özler. Kadının varlığı Genç Adam'ın ruhunun her yerine tesir etmiştir.³⁶⁷ Genç Adam yaşadığı derin hislere rağmen kadından ayrılmaya çalışır. Genç Adam kadından ayrılırsa daha önce sahip olduğu bir şeyi yeniden geri alacağını, gerçek bir tekrarı gerçekleştirebileceğini düşünür. Tam bu noktada Constantin devreye girer ve aralarındaki mektuplaşmalarla birlikte bir plan geliştirilir.

Constantin Constantinus başarısız bir tekrar girişiminin ardından kurguladığı Genç Adam sayesinde gerçek bir tekrarın peşinden gider. Bu bağlamda Constantin, Genç Adam'ı nişanlısından ayırmak için terzide çalışan bir kadın bulur. Constantin yazdığı mektuplarda Genç Adam'ın bu kadınla halka açık yerlerde görünmesi gerektiğini ve bu

³⁶⁶ a.g.e., p.523.

³⁶⁷ Kierkegaard, 2009b, p.9.

sayede nişanlısının ondan ayrılmasının daha kolay olduğunu düşünür.³⁶⁸ Bu planla birlikte Genç Adam terzi kadınla gerçekleştireceği buluşmalarla nişanlısına yeni bir ilişkisi olduğunu ispat etme imkânı bulacaktır. Genç Adam'ın terzide çalışan bu yeni kadınla sürececek ilişkisinin bir yıl kadar yaşanması düşünülür. Böylelikle Genç Adam kendi varoluşsal dönüşümünü gerçekleştirme imkânı bulacaktır.³⁶⁹ Ancak Genç Adam bu mektubun yazılışından sonra bir daha ortalarda görünmez. Bu yüzden Constantin'in yeni bir kadın bulma planı suya düşer. Genç Adam bu mektuplaşma sonucu ortadan kaybolurken ayrıldığı nişanlısı kendi hayatına devam eder.

Constantin ve Genç Adam arasında gerçekleşen mektuplaşmada amaç gerçek bir tekrarın mümkün olup olmadığını gösterebilmektir. Şimdi Genç Adam'ın neden gerçek bir tekrarı gerçekleştiremediğine yakından bakabiliriz. Genç Adam esasen varoluşsal kriz yaşayan kurgusal bir karakterdir. O, nişanlısıyla olan ilişkisinde kendi yaşamını ve inançlarını sorgular. Bu sorgulama sonucunda gerçeğe, özellikle de etik değerlere dair mutlak kabulleri sorgular. Ona göre birey baştan bir kesinlikle dünyaya gelmez. Bundan dolayı sosyal ve toplumsal kabuller, kurallar onun hayatını şekillendirecek yetkiye sahip değildir. Ona göre etik kurallarda mutlaklık yoktur. Etik söz konusu olduğunda birey kendi seçimlerini kendisi tesis edebilmelidir. Bu noktada Genç Adam birey olarak insanın özgürlüğünü fark eder. Genç Adam sadece kendisinden sorumludur ve varoluşunu temellendirecek kural ve prensipleri özgürce seçme iradesine sahip olduğunu fark eder. Tam bu noktada Genç Adam'ın elinde farklı seçenekler vardır; evlenmek, şair olmak, kendini öldürmek ya da yaşamına devam etmek gibi. Bu seçeneklerin tümü risk, cesaret ve inanç gerektirir. Genç Adam'ın bu noktada kendiliği tehlike altındadır. O, kendiliğini tesis etme ve yineleme anlamında bir dönüş noktasına sahip olana dek gerçek tekrarı hiçbir zaman elde edemeyecektir.³⁷⁰ Genç Adam varoluşsal kriz içerisinde. Nişanlısıyla devam edip evlenmek, ondan ayrılmak, hayatını sonlandırmak gibi seçenekler arasında gidip gelir. O nişanlısından ayrıldığında varoluşunu ve kendiliğini gerçek bir tekrar sonucunda yeniden elde edeceğini düşünür. Ancak o da tıpkı Constantin gibi başarısız olur.

³⁶⁸ a.g.e., p.14-15.

³⁶⁹ Kierkegaard, 2018c, s.29-30.

³⁷⁰ Julin, 2011, p.87-88-89.

Bir kriz durumunda olan Genç Adamın gerçek tekrarı gerçekleştirememesinin nedenleri vardır. Genç Adam seçme kapasitesinden yoksun bir bireydir. Genç Adam tıpkı Constantin gibi bir estettir. Nişanlısıyla evlenecek ciddiyete sahip değildir. Evliliğin gerektirdiği sorumluluk duygusundan yoksundur. İyi bir eş olmaya uygun değildir. Tıpkı Constantin gibi gerçek bir tekrarı gerçekleştirme, kendiliğini tesis etme cesaret ve seçiminden yoksundur.³⁷¹ Genç Adam aslında nişanlı olduğu kadınla evlenmek istemeyen, özgürce yaşamak isteyen biridir. O, bu noktada tekrara ihtiyaç duyar. Genç Adam'ı bu alternatifler arasında gerçekleştireceği bir hareket kurtarabilir ve o bu amaçla kendisini değiştirmeye, kendisini uygun bir eş haline getirmeye çalışır.³⁷² Ancak Kierkegaard'a göre Genç Adam, gerçek tekrarın ne olduğunu anlamamış ona inanmamış ve tekrarı güçlü şekilde istememiştir.³⁷³ Kierkegaard'a göre Genç Adam tekrarı içsel olarak arzulamadığı için girişimi başarısız olmuştur..³⁷⁴ Tam bu noktada Genç Adam'ın tekrarının başarısız oluşunun nedenlerinden biri ortaya çıkar; içsellikten yoksunluk. İçsellik, bireyin varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirmesi için önemli kavramlardan biridir. İçsellik aynı zamanda gerçek bir tekrarın gerçekleştirilebilmesi için de önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Tıpkı Constantin gibi Genç Adam'ın nişanlısından ayrılma girişimi başarısız bir tekrarın örneğidir. Genç Adam da dışsal koşullar sayesinde gerçek bir tekrarı elde edebileceğini ve sonucunda nişanlısını geri kazanacağını düşünür. Ancak dışsal koşulların baskın olduğu estetik varoluş alanında bireyin içselliği, özgürlüğü ve karar alma istekliliği yoktur. Birey bu alanda tamamen dışsal nedenlerle kendi varoluşunda birtakım değişimler yaşar. Özgür iradesi olmadığında dışsal koşullar ne getirirse onunla yetinmek zorunda kalır. Daha sonraki bölümlerde detaylı olarak ele alacağımız estetik varoluş alanında birey özgürce seçimler yapamadığından dolayı sürekli mutsuz ve huzursuz olur. Özgür irade yoksa, içsel olarak bir şeye inanılmazsa bireyin tekrarı gerçekleştirmesi, varoluşunu ve kendiliğini de tesis edebilmesi mümkün değildir. Sadece estetik varoluş alanında değil etik varoluş alanında da bireyin gerçek bir tekrarı elde edebilmesi ve dolayısıyla varoluşunu, kendiliğini gerçekleştirmesi mümkün değildir.

³⁷¹ a.g.e., p.93-94.

³⁷² Clare, 2005, p.537.

³⁷³ Julin, 2011, p.15.

³⁷⁴ Kierkegaard, 2018c, s.30.

Constantin tamamen estetik varoluş alanında tekrarı deneyimlerken Genç Adam estetik varoluş alanının yanında nişanlılık, evlilik gibi durumlardan ötürü etik varoluş alanının sınırına da gelir. Ancak yine de tekrarı başarısız olur. O, nişanlısını terk eder ve nişanlısının yeniden ona döneceğini düşünür ancak nişanlısı bir süre sonra başka biriyle evlenir. Dolayısıyla Genç Adam'ın tekrar deneyimi de başarısız olur. Çünkü nişanlısının kendi iradesiyle başkasıyla evlenmesi Genç Adam'ın kontrol edebildiği bir durum değildir. Bu noktada Genç Adam'ın özgür iradesi, içselliği söz konusu değildir. Aksine burada dışsal koşullar baskındır ve dolayısıyla da tekrar deneyimi başarısızlıkla sonuçlanır.

2.3.3. Eyüp'ün Tekrarı

Constantin Constantinus ve Genç Adamın tekrar girişimleri başarısız iki örnektir. Onlar estetik ve kısmen de etik varoluş alanlarında kaldıkları için gerçek bir tekrarı asla başaramamışlardır. Çünkü Kierkegaard'a göre gerçek, hakiki tekrar dinsel bir kategoridir.³⁷⁵ Constantin ve Genç Adam'ın tekrar deneyimlerinin başarısız oluşu da buna dayanır. Kierkegaard gerçek bir tekrarı arar ve bu anlamda tekrarı deneyimleyecek üçüncü bir figürden bahseder. Bu figür kutsal kitaplarda sabrıyla tanınan Eyüp'ten başkası değildir.

Tekrarı deneyimleyen üçüncü bir figür olarak Eyüp Tanrı tarafından gerçek anlamda sınanır. O, başlangıçta güzel bir hayat, eşe, çocuklara, hayvanlara ve zenginliğe sahiptir. Bir gün Tanrı bunların tamamını kendisinden alır. Eyüp bu şekilde bir sınamaya tabi tutulur. Bu durum Eyüp'ün imanının gerçek doğasını göstermesi açısından önemlidir. Eyüp her şeye rağmen inancında sarsılmaz bir duruş sergiler. Bir gün dahi Tanrı'ya isyan etmez. Tam tersine içinde yaşanan dünyanın geçici olduğundan hareketle Tanrı'ya tam anlamıyla teslim olur. Bundan dolayı Eyüp diğer iki figürden farklı olarak dışsallıktan ziyade içsel yönüyle karşımızda durur. Eyüp Tanrı'dan gelen tüm acılara rağmen bir gün bile isyan etmez ve tam yedi gün boyunca suskunluğunu korur. Eyüp bu noktada sabrında ve imanında kararlı bir duruş sergiler.³⁷⁶ Eyüp'ün yaşadığı bu sınama durumu önceki iki figürün deneyimlerinden farklıdır. Constantin daha önce yapmış olduğu Berlin gezisinde

³⁷⁵ Kierkegaard, 2005, s.201.

³⁷⁶ Julin, 2011, p.84-85-86.

her şeyi yeniden deneyimleyebileceğini ve tekrarın olası olduğunu göstermeye çalışırken Genç Adam, ayrıldığı nişanlısının bir gün yeniden kendisine döneceğini düşünerek bir tekrar girişiminde bulunur. Ancak iki figür de tekrarı dışsal koşullara yüklediğinden başarısız olur. Burada içsellik, cesaret, özgürlük, seçim gibi unsurlar devrede değildir. Oysa Eyüp'ün sınanması dışsallığın aksine içselliğin, cesaretin, özgürlüğün, seçimin ve sabrın bir göstergesi olarak karşımıza çıkar.

Önceki iki figürden farklı olarak Eyüp'ün tekrar deneyiminde genelleştirilebilecek tek şey onun özgürlüğü ve sorumluluğu taşıyor olmasıdır.³⁷⁷ Eyüp'ün durumunu önceki figürlerden farklı kılan şey onun yaşadığı sınamanın estetik, etik olanın ötesinde oluşudur. Onun durumu aşkın bir durumdur. Bu aşkın durum sayesinde Eyüp tamamen Tanrı karşısında savunmasız olarak yer alır.³⁷⁸ Gerçek tekrarı deneyimleyen bir figür olarak Eyüp'ün yaşadığı her şey bir testtir, sınamadır. Eyüp'ün durumu varoluşu ve varoluştaki insanın Tanrı ile olan ilişkisini ele alır ve açıklar. Ona göre her şeyi “Rab verdi ve Rab aldı.”³⁷⁹ Bundan dolayı Eyüp olan bitenlerden ötürü isyan etmez ve suskunluğunu korur. Çünkü her şeyi veren Tanrı bir gün her şeyi kendisinden alabilmektedir.

Eyüp yedi gün boyunca susar ve karşılığını yine Tanrı'dan alır. Eyüp için tekrar mümkündür. Peki ne zaman? Hiçbir insan dili bu durumu açıklayamamaktadır. Peki Eyüp ne zaman tekrarı elde eder? İnsani bakış açısıyla bunu anlamak mümkün değildir. Zamanla her şeyini yavaş yavaş kaybeden Eyüp için umutlar yerini umutsuzluğa bıraksa da bir gün meydana gelen fırtına ve gök gürültüsünden sonra Tanrı ve Eyüp uzlaşırlar. Bu uzlaşma sonucunda Eyüp Tanrı tarafından kutsanır. Bununla da kalmaz Tanrı her şeyi iki kat olarak Eyüp'e geri verir. İşte Kierkegaard'ın gerçek tekrar dediği şey budur.³⁸⁰ Eyüp'ün tekrarı her şeyin iki katıyla geri almasından ibaret değildir. Daha da önemlisi, tekrarlama, Eyüp'ün inancına ihanet etmeden, isyan etmeden özgürce ve cesurca Tanrı önünde durabilmesiyle de anlam kazanır.³⁸¹ Bu anlamda Eyüp her şeyi yalnızca maddi açıdan değil, aynı zamanda derinleşmiş bir içsellik açısından da iki kez geri alır. Yeniden

³⁷⁷ Dalton, 2001, p.298.

³⁷⁸ Kierkegaard, 2018c, s.104.

³⁷⁹ Kierkegaard, 2009b, p.67.

³⁸⁰ a.g.e., p.69.

³⁸¹ Tsakiri, 2006, p.135.

doğarak Tanrı'yla baş başa kalma imkânı da bulur.³⁸² Eyüp'ün tekrarının gerçeği her şeyi bir fırtına ve gök gürültüsünden sonra iki katı olarak geri almasıdır. O, tekil birey olarak kendisini geri alır. Eyüp, bu sınama durumundan bir vahiyle, mucizeyle çıkar, dünyaya geri döner. Eyüp bu sınama sonucunda kendisini geri alır ama bu kendilik artık önceki Eyüp'ten çok farklıdır.³⁸³ Eyüp'ün tekrarı aktif bir tekrardır, onun tekrarında bir aşkınlık vardır. O, ebedi ve sonsuzla bir ilişki kurmuş ve böylece her şeyi yeniden geri alabilmiştir.³⁸⁴ Ebedi ve sonsuzla kurulan ilişki Eyüp'ü diğer iki figürden ayırması ve gerçek tekrarı göstermesi açısından önemlidir.

2.3.4. İbrahim'in Tekrarı

Kierkegaard'ın tekrarı deneyimleyen son figürü ise İbrahim'dir. Ona göre daha önceki figürlerden ilk ikisinin deneyimledikleri tekrarlar dışsallık hakimdir ve bireylerin bilinçlilik seviyeleri, özgür seçimleri söz konusu değildir. Eyüp'ün tekrarı ise gerçek, hakiki tekrardır. Kierkegaard açısından tekrarın gerçek, hakiki ve en mükemmel halini ise İbrahim'de buluruz. Çünkü ona göre asıl tekrar her zaman dinsel bir kategoridir ve her zaman dinsel bir kategori olarak kalmaya devam edecektir.³⁸⁵ Tekrarın İbrahim örneğinde nasıl hakikat bulduğunu çalışmamızın ikinci bölümündeki "İmanın Tekrarı: Dinsel Varoluş" kısmında ayrıntılarıyla bulabilmek mümkün olacaktır.

Tekrarı deneyimleyen ilk üç figürün yaşadıklarına baktığımızda karşımıza çıkan şey şudur; hem Constantin hem de Genç Adam tekrarın başarısız örnekleridir. Onları başarısız kılan şey estetik ve kısmen etik varoluş alanlarında kalmış olmalarıdır. Her iki figür de sorumluluktan, özgürlükten ve seçim yapma kabiliyetinden yoksundur. Bir şeylerden tam anlamıyla içsel olarak vazgeçmiş değillerdir. Aslında kaybedecek bir şeyleri de yoktur. Onlar tamamen spontane değişimlerle, dışsal koşullarla daha önce yaşadıkları deneyimleri yeniden yaşamayı umut etmişlerdir. Ancak dışsal koşullar tekil bireyden bağımsız gerçekleştiği için burada bireylerin özgür iradeleri, içsel vazgeçişleri yoktur. Haliyle böylesi bir durumda tekrar deneyiminin başarısız olması kaçınılmazdır. Bu iki figür dinsel varoluş alanıyla temas etmemişlerdir. Yani Tanrı önünde

³⁸² a.g.e., p.137.

³⁸³ Julin, 2011, p.107-108-109.

³⁸⁴ a.g.e., p.111-112.

³⁸⁵ Kierkegaard, 2005, s.201.

sınanmamışlardır. Oysa Eyüp bu iki figürün aksine kendi imanı, içselliği ve kaybedecek şeyleri olan biridir. O, varoluşunu ve kendiliğini, yaşamındaki tüm her şeyi Tanrı'ya borçlu olduğunu bilir. Tanrı'nın her şeyi verdiği gibi her şeyi alabileceğini bilir. Zenginliğin de yoksulluğun da bolluğun da sıkıntının da Tanrı tarafından olduğunu bilir. Eşini, çocuklarını, hayvanlarını ve diğer tüm zenginliklerini Tanrı bir gün ondan alsa da bunun bir sınamadan ibaret olduğunu ve yapılması gereken şeyin sabretmekten ve suskun kalmaktan geçtiğini bilir. Kararlı sabrı ve imanı, içselliği sayesinde kendisinden alınan tüm zenginlikler bir gün Tanrı tarafından kendisine verilir. O bunun olacağını da bilir. O, hayatın, varoluşun ve kendiliğin ancak Tanrı huzurunda anlam kazandığının farkında olan bir figürdür. O, dışsal koşullarla kendini anlamlandırmak yerine içsel, aşkın koşullara bel bağlar ve sonucunda Tanrı sayesinde gerçek tekrar deneyimini yaşar.

2.4. Varoluş

Kierkegaard'ın varoluştan ne anladığına geçmeden önce kısaca varoluşçuluğun ne anlam ifade ettiğine değinmekte fayda olduğunu düşünüyoruz. Varoluşçuluğun ilk izlerini Antik Yunan'da Sokrates'te, Orta Çağ'da St. Augustinus'ta daha sonraki dönemlerde Blaise Pascal'da ve Renê Descartes'te dahi bulabilmek mümkündür. Bu düşünürler ve 19.yy. ve 20.yy.'da yaşamış varoluşçu düşünürlerin her biri varoluştan farklı şekillerde bahsederler. Çünkü yapısı gereği varoluşçu düşüncede tek ve sınırlı bir tanım yapmak mümkün olmamaktadır.³⁸⁶ Varoluşun ne olduğuna dair farklı tanım ve açıklamalar olsa da her varoluşçu düşünürün ortak olarak üzerinde durduğu şey insanın dünyaya baştan belirli bir öz ya da sabitlerle gelmediğidir. Varoluşçulukta insan potansiyelleri olan ve bu potansiyellerini yaşadığı sürece geliştirme imkânına sahip bir varlık olarak kabul edilir.

Özcü felsefe Antik Yunan'da doğa filozoflarında, Platon'un idealar kuramında, Aristoteles'in düşüncelerinde, Orta Çağ'da yaşayan hemen her düşünürün savlarında ve daha sonraki dönemlerde birçok düşünürde karşımıza çıkar.³⁸⁷ Özcü felsefenin en uç savunucularından biri de Hegel'dir. Hegel'in felsefesinde bütün bir varlık özün tarihsel süreç içerisinde kendini ifşasından başka bir şey değildir. Ona göre öz, bütün var olan her

³⁸⁶ Çüçen, 2018, s. 17.

³⁸⁷ a.g.e., s. 15-16-17.

şeyden öncedir ve tüm varlığın gelişimi için de gereklidir.³⁸⁸ İşte varoluşçuluk tam da bu özcü felsefe anlayışının karşısında yer alır. Çünkü varoluşçuluğa göre varoluşun kendisi herhangi bir sisteme tâbi tutulur değildir.³⁸⁹ Özcü felsefeyi savunan tüm düşünürler için birey olarak insanın varoluşu hiçbir zaman öncelikli olmamıştır. Özcü felsefe akıl ve mantık ekseninde doğa yasalarını da dikkate alarak tamamen epistemolojik bir bakış açısıyla varlığı açıklar. Varoluşçu düşünürler ise özcü felsefenin insanı ihmal edişine karşı çıkar.³⁹⁰ Özcü felsefe insan da dahil olmak üzere doğada yer alan her şeyi akılla, mantıkla ve nesnellikle açıklamaya çalışır. Bundan dolayı her özcü düşünür kendine ait bir sistem kurar. Oysa varoluşçuluk özcü felsefenin sistemci duruşuna karşı çıkar.³⁹¹ Çünkü varoluşçu düşünürler insanı salt rasyonel bir varlık olarak görmezler. İnsan akıl sahibi bir varlık olmanın yanında duyguları, tutkuları ve potansiyeli olan bir varlıktır. Yaşayan her insan bu potansiyelini aktüel olarak gerçekleştirme imkânına sahiptir. Bu yüzden insanı bir sisteme hapsedmek doğru bir yaklaşım değildir.

Özcü felsefi anlayışlara karşı çıkan varoluşçuluğun en önemli isimlerinden biri de Kierkegaard'dır. Ona göre yaşamın kendisini bir sisteme hapsedmek doğru değildir.³⁹² Kierkegaard açısından sistematik felsefelerin tümünde özne-nesne birliği, düşünme ve varlık birliği vardır. Oysa varoluş tam tersine bu kavramların birbirinden ayrı olmasıdır.³⁹³ Özcü felsefede nesnel gerçeklikler varoluş temsillerine dayanır. Bu nedenle gerçeklik hakkında “nesnel” doğrular veya düşünceler, somut varoluşun yalnızca kavramsal yaklaşımları ve olasılıklarıdır ve bundan dolayı varoluşun kendisi değildir. Gerçeği anlamaya çalışan özcü felsefenin varlığa olan nesnel yaklaşımının bir diğer eksiği tarihte olup biten her şeyi tarihsel süreçteki olaylara ve duyularımıza dayanarak mantıksal olarak üretmesidir. Mantıksal olarak üretilen hiçbir şeyden tam anlamıyla rasyonel olarak emin olamayız. Ancak varoluş devam eden, sürekli değişen bir süreç olduğundan değişim hem tarihsel süreçte olup bitenleri hem de duyularımızı etkiler. Dolayısıyla, kişisel deneyim aracılığıyla edindiğimiz bilgiler dahi olsa herhangi bir nesnel bilginin mutlak doğruluğundan asla emin olamayız. Çünkü bilginin mutlak olarak doğru

³⁸⁸ a.g.e., s.20

³⁸⁹ Mounier, Emmanuel., Varoluş Felsefelerine Giriş., (Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu), (1.Baskı), Fol Kitap, Ankara 2019, s.15.

³⁹⁰ Taşdelen, 2017b, s.20.

³⁹¹ a.g.e., s.40

³⁹² Kierkegaard, 2009a, p.100.

³⁹³ a.g.e., p.105.

olduğunu kendimize kanıtlamanın herhangi bir yolu bulunmamaktadır. Bu noktada Kierkegaard'ı esas ilgilendiren şey kişisel hakikat meselelerine nesnel olarak yaklaşmanın bize bir yarar sağlamayacağıdır. Çünkü nesnel, akılcı yaklaşım, öznenin bireysel varoluşunun önemini ortadan kaldırmaktadır.³⁹⁴ Kierkegaard, tarih, matematik ya da bilimsel konuların incelenmesi için nesnel gerçekliğin gerekli olduğunu kabul eder. Ancak ona göre hakikate bu perspektifte bakma, insanın varoluşla olan içsel ilişkisine herhangi bir açıklama getirmediğinde varoluşa kayıtsız kalır. Bu nedenle Kierkegaard, tüm sistematik, özcü, rasyonel, nesnel felsefeleri insanın varoluşunu görmezden geldiği gerekçesiyle eleştirir. Ona göre insan gerçeği, özne-nesne arasındaki ilişkiden çok sürekli olarak oluşan, aktüel bir şeydir.³⁹⁵ Bireyin varoluşunu önceleyen Kierkegaard bu yüzden başta Hegel olmak üzere insanı belirli bir sisteme hapseden ve onun bireysel deneyimlerini ve somut varoluşunu göz ardı eden tüm nesnel ve soyut açıklamaların karşısında yer alır. Çünkü birey bir oluş varlığıdır ve kendi oluşunu kendi özgür seçimleriyle aktüel hale getirme imkânına sahiptir.

Sistem ve Hegel karşıtı olan biri olarak Kierkegaard'a göre özcü, soyut ve nesnel düşünme varoluştan uzaktır. Düşünce ve varlığın özdeş olduğunu savunan Hegel ve benzeri düşünürler aslında varoluşu görmezden gelmektedir.³⁹⁶ Oysa varoluş edimselliktir, aktüalitedir, bireyin özgürce seçimler yapmasıdır. Sürekli tekrar eden ve ileriye doğru gerçekleşen bir edimdir.³⁹⁷ Varoluş, bireyin içinde bulunduğu ruhsal durumu, acılarını, kaygılarını, endişelerini, umutsuzluklarını, mutsuzluklarını içerisinde barındıran bir kavramdır.³⁹⁸ Varoluş, olmuş bitmiş bir şey değil aksine farklı olanaklar arasından gerçeğe geçişe imkân tanıyan ve sadece insana özgü bir ayrıcalıktır.³⁹⁹ Kierkegaard'a göre varoluş tekrarlar devam eden ileriye dönük bir şeydir. Özgür olarak yaptığımız seçimlerle daha yüksek ve daha yüce bir varlığa dönük gerçekleştirilen bir çabadır.⁴⁰⁰ Bu yüzden Kierkegaard'a göre varoluştaki parola her zaman "ileri"dir.⁴⁰¹ Hep ileriye doğru devam eden varoluştaki ise merkezde Tanrı yer alır. Kierkegaard açısından

³⁹⁴ Watts, 2003, p.80-81.

³⁹⁵ a.g.e., p.81-82.

³⁹⁶ Kierkegaard, 2009a, p.278.

³⁹⁷ Hannay, 2013, s.326.

³⁹⁸ Colette, 2007., s.67.

³⁹⁹ Folquie, Paul., Varoluşçunun Varoluşu, (Çev. Yakup Şahan), (3.Baskı), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998., s.44-45.

⁴⁰⁰ a.g.e., s.46.

⁴⁰¹ Kierkegaard, 2009a, p.345.

bireysel varoluşun anlam kazanabilmesinin yolu bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkide yatar.⁴⁰² Kierkegaard açısından merkezinde Tanrı'nın yer aldığı varoluş, bireyin kendiliğini gerçekleştirme doğrultusundaki uğraşıdır. Bireyin somut yanını, varoluşunu nesnel, akılcı ve soyut açıklamalarla açıklamaya çalışmak bireyin kendiliğini gerçekleştirme dair uğraşını görmezden gelmek anlamına gelir.⁴⁰³ Çünkü var olmak demek bireyin sürekli oluş halinde olması demektir. Birey sürekli olarak oluşur, değişir. Oluş halinde olan birey bu yüzden daima ileriye, geleceğe dönük çabalar sergiler.⁴⁰⁴ Bir oluş varlığı olarak bireyi sisteme hapsetmek onun oluşan, değişen yanını yok etmek anlamına gelir. Sistemci, nesnel, özcü yaklaşım insanın somut yanını görmezden gelerek insanın kendi özgür seçimlerini ve varoluşunu yok sayar. Oysa Kierkegaard açısından insan somut bir varlıktır ve varoluşunu dolayısıyla kendiliğini kendi özgür seçimleriyle gerçekleştirme ayrıcalığına sahip bir varlıktır.

Özcü, nesnel, rasyonel tüm felsefi sistemler ve düşünürler insanı doğada yer alan sıradan bir varlık gibi ele alırlar. Doğa yasaları, mantıksal açıklamalar nasıl ki diğer varlıkların tek belirleyici unsuru olarak kabul ediliyorsa insan için de doğa yasaları, mantıksal açıklamalar tek belirleyici unsurlar olarak kabul edilir. Böylesi bir yaklaşım insanı donuk, sabit ve soyut bir varlık haline getirir. Oysa bir Hegel ve sistem karşıtı düşünür olarak Kierkegaard için insan çok daha fazlasıdır. Ona göre insanı sisteme hapsetmek, nesnel olarak açıklamak, insanın somutluğunu, varoluşunu görmezden gelmek demektir. Kierkegaard açısından insan diğer varlıklardan farklıdır. İnsan belirli bir öze dünyaya gelmeyen yaparak yaşayarak, özgür seçimleriyle varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirme imkânına sahip bir olanaklar varlığıdır. Olanaklar varlığı olarak insan yaşamının her anında ve döneminde özgür bilinciyle varoluşuna anlam katmaya, kendiliğini gerçekleştirmeye çalışır. Varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirme çabası ise sürekli tekrarı gerektiren, aktüel bir durumdur. Yani insan hiçbir zaman sabit bir noktada durmaz. Farklı seçimlerle varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirme gayretinde olur. Bu varoluş ve kendilik sürecinin başarılı olması belirli varoluş alanlarından geçmekle mümkündür. Kierkegaard'a göre insan, yaşamının belirli dönemlerinde farklı alanlarda yer alır ve bu alanların gerektirdiği eylemleri yapar. Yaptığı

⁴⁰² Yıldırım, 2020, s.31.

⁴⁰³ Kierkegaard, 2020a, s.21.

⁴⁰⁴ Magill, 1971, s.36-37.

her seçim ve eylem onun varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirmesine katkı sağlar. Varoluşun çeşitli alanlardan geçerek şekillendiğini ve çeşitli tekrarlarla mümkün hale geldiğini düşünen Kierkegaard açısından bu alanlar üç tanedir. Bundan sonraki başlıkta çeşitli tekrarlarla karakterize olan bu üç varoluş alanında bireyin varoluşuna nasıl anlam kattığı açıklanacaktır. Kierkegaard uzmanlarının hemen hemen tamamı varoluşun “evre”lerden oluştuğunu düşünür. Evre kelimesi daha önceki ya da sonraki evrelerden tamamen sıyrılmayı ifade eder. Oysa biz çalışmamızda evre yerine “alan” kelimesinin daha uygun olduğunu düşündüğümüzden bundan sonraki kısımlarda alan kelimesini kullanacağız. Çünkü birey etik alanda estetik alışkanlıklarını tümüyle bir kenara bırakmamaktadır. Ya da dinsel alanda etik ve estetik olanı bütünüyle terk etmemektedir. Birey her varoluş alanında diğer varoluş alanlarına has özellikleri ve alışkanlıkları da sergileyebildiğinden kesin olarak bireyi diğer alanlardan ayırmak mümkün değildir.

2.4.1. Hazzın Tekrarı: Estetik Varoluş

Kierkegaard için her bireyin yaşamında üç varoluş alanı vardır. Bunlar; estetik varoluş, etik varoluş ve dinsel varoluş alanlarıdır.⁴⁰⁵ Kierkegaard açısından varoluş alanlarının her biri bireyin yaşamla olan ilişkisinin bir yansımasıdır.⁴⁰⁶ Her varoluş alanının kaynağı farklı bilinç durumlarına karşılık gelir. Birey, bilinçlendikçe estetik varoluş alanından etik varoluş alanına, etik varoluş alanında da dinsel varoluş alanına doğru geçer. Varoluş alanları arasındaki ilerleyiş ise manevi bir karaktere sahip olduğundan fiziksel büyüme gibi değerlendirilmemektedir. Bu ilerleme, ancak bireyin bilinçli seçimleriyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla her bir varoluş alanı bireyin tüm yaşamını sürdürebileceği bağımsız alanlar olarak da görülebilir. Bununla birlikte çok az kişi tamamen tek bir varoluş alanında bulunur. Etik varoluş alanında bulunan bireyler doğal olarak estetik varoluş alanındaki hazlardan tatmin olabilirler ancak haz, onları yöneten temel ilke olarak ön plana çıkmaz. Benzer şekilde dinsel varoluş alanındaki birey hem etik hem de estetik varoluş alanını da yaşar ancak dinsel varoluş alanında dinsel motifler daha baskın bir karaktere sahiptir.⁴⁰⁷ Bu nedenle Kierkegaard, bireyin bulunduğu varoluş alanının özelliklerini kendi hayatında yansıttığını düşünür. Ona göre her varoluş

⁴⁰⁵ Kierkegaard, Søren., *Stages on Life's Way*, (Trans. Walter Lowrie), Princeton University Press, Princeton, 1940, p.430.

⁴⁰⁶ Kierkegaard, 2020a, s.30.

⁴⁰⁷ Watts, 2003, p.189.

alanı belirli tekrarlarla karakterizedir. Bu noktada ilk olarak ele alacağımız varoluş alanı estetik varoluş alanı olacaktır. Çünkü estetik varoluş alanı yaşam yolunda her bireyin zorunlu olarak başlangıç noktasını oluşturur.⁴⁰⁸ Bir başlangıç noktası olarak estetik varoluş alanının özünde ise bireysel hazların tekrarı yer alır.⁴⁰⁹ Birey burada bireysel hazlarını gerçekleştirmek adına yaşar. Her bireysel haz bireye farklı tatmin duygusu sağlar. Tatmin duygusu gerçekleşen birey için yeni hazları tekrar etmek en temel motivasyon kaynağıdır.

Hazzın merkezde olduğu estetik varoluş alanında bireysel tatmin önceliklidir. Kierkegaard'a göre bu alanda yer alan birey, an'lık hazlarının peşinden giden ve hazları sürekli tekrar eden bir yapıya sahiptir.⁴¹⁰ Çünkü Kierkegaard açısından estetik varoluş alanı tam anlamıyla an'la, şimdi'yle karakterizedir.⁴¹¹ An'da, şimdi'de yaşayan birey estetik olanın, güzelin, hazların takipçisidir. Estetik varoluş alanında yer alan birey aynı zamanda hayal gücünün sınırlarını da zorlar. Bu alanda bulunan birey için hayatın tamamında tadılması gereken çok sayıda güzellik ve haz vardır.⁴¹² Tamamen duyularıyla yaşayan birey bu alanda toplumsal ya da evrensel kurallardan bihaberdir. Bununla birlikte dinsel bir inanca da sahip değildir. Estetik varoluş alanındaki bireyin yüzü hayatın içindeki tüm potansiyel hazları gidermeye ve hazları sürekli tekrar etmeye dönüktür.⁴¹³ Bu alandaki bireyin hayattaki tek motivasyonu önüne çıkan tüm potansiyel durumlardan alacağı zevke odaklanmak ve hazlarını tekrar etmektir. Birey ne kadar çok haz alır ve aldığı hazları tekrar ederse tatmin duygusu da o denli artacaktır.

Kierkegaard açısından estetik varoluş alanında dolaylımsızlık ve düşünsellik olmak üzere iki biçim vardır.⁴¹⁴ Kierkegaard'a göre estetik varoluş alanındaki yaşam esasen bir dolaylımsızlık yaşamından ibarettir. Bu alanda yaşayan bireyin herhangi bir toplumsal ilkeye bağlılığı, evrensel ahlaki kuralları dikkate alması, iyi ya da kötü ayrımı yapması söz konusu değildir.⁴¹⁵ Bireyin dolaylımsız yaşam sürmesi onun tinsel bir

⁴⁰⁸ Hannay, s.194.

⁴⁰⁹ Kierkegaard, 2009a, p.241.

⁴¹⁰ Kierkegaard, 2020a, s.30.

⁴¹¹ Kierkegaard, 2021, s.11

⁴¹² Kierkegaard, 2020a, s.30-31.

⁴¹³ Cevizci, Ahmet., Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, (3.Baskı) İstanbul 1999, s.891.

⁴¹⁴ Yıldırım, 2020, s.186.

⁴¹⁵ Solomon, 2020, s.173.

varlıktan çok fiziksel bir varlık olmasını niteler.⁴¹⁶ Bundan dolayı estetik varoluş alanındaki birey fiziksel hazzını gerçekleştirmeye odaklanır. Bu alandaki birey için belirleyici unsur yaptığı herhangi bir eylemin ona haz vermesidir.⁴¹⁷ Estetik varoluş alanında yaşayan birey “an”da yaşar. An, heyecan ve eğlence içerir. Birey bu alanda kalıcı ve kesin hiçbir şeye bağlılık göstermeden duyuşal dolaylımsızlık içinde dağılmış olarak, belirli bir zamanda bir şeyi yapabilir veya düşünebilir, başka bir zamanda ise tam tersini yapabilir; bu nedenle bu alandaki bireyin yaşamı süreklilikten, istikrardan veyahut odaktan yoksundur. Bireyin içinde bulunduğu psikolojik durum onun yönünü belirler. Estetik varoluş alanındaki bireyin yaşam tarzı belirsiz veya bozulabilir olan dışsal koşullara bağlıdır.⁴¹⁸ Estetik varoluş alanında hazzın gerçekleşmesini ve tekrarlanmasını sağlayan şey ise dışsal koşullardır. Kişinin bilinçli kararı ya da aktif çabası söz konusu değildir.⁴¹⁹ Dışsal koşulların bireyi yönlendirdiğı estetik varoluş alanında doğal olarak birey bilinçlilik açısından en düşük seviyede yer alır. Çünkü gerçekleştirdiğı eylemler hayatın ona sunduklarından ibarettir. Birey burada aktif değil, pasif bir karaktere sahiptir. Dışsal koşullar bireye ne sunarsa birey onlarla yetinmek zorundadır. Bireyin sadece dışsal koşulların peşinden gitmesi onun iradeli, bilinçli bir insan olmadığını ya da irade ve bilinç seviyesinin çok düşük seviyede olduğunu gösterir. Bilinçli olma hali bireyin içinde bulunduğu tüm şartları ölçüp tartabilmesi ve sorumluluk üstlenerek bunlar arasında bir seçim yapması demektir. Estetik varoluş söz konusu olduğunda bireyin bilinçlilik halinin hiç olmadığı ya da en düşük seviyede olduğu düşünölmelidir.

Estetik varoluş alanındaki birey hayatın ona sunduğu her türlü potansiyeli dener ancak hayattaki hiçbir kurala ya da insan bağıllık göstermez. Bu alanda yer alan birey bir kadını sever ancak evliliğı düşünmez. Bilinç düzeyi düşük olmasına rağmen düşünebilir ancak düşündüğünü pratikte uygulamaz. Seçimde bulunmak ya da karar vermek gibi sorumluluk isteyen her türlü durumdan uzak durur.⁴²⁰ Bu alandaki birey hiçbir kural ya da insana bağıllık göstermeksizin önüne çıkan her fırsatı değerlendirme arzusundadır.⁴²¹ Bundan dolayı estetik varoluş alanındaki bireyin temel güdüsü yaşamdan zevk almak,

⁴¹⁶ Kierkegaard, 2020a, s.767.

⁴¹⁷ a.g.e., s.398.

⁴¹⁸ Gardner, 1988, p.44-45.

⁴¹⁹ Kierkegaard, 2020a, s.779.

⁴²⁰ Magill, 1971, s.32.

⁴²¹ Çüçen, 2018, s.88.

bireysel hazlarının peşinden koşmak ve bu hazları sürekli olarak tekrar etmektir. Burada birey gündelik yaşamın keyfini çıkarmaktadır. Birey dışsal koşulların önüne koyduğu her potansiyel durumdan alacağı keyfe, hazza odaklıdır.⁴²² Dışsal koşulların aktif bir rol üstlendiği estetik varoluş alanında her haz gerçekleştiği anda yok olur ve ardından başka hazlar birey için hedef haline gelir.⁴²³ Hazzın merkezde olduğu estetik varoluş alanı sınırsız imkanların olduğu, dışsal koşulların bireyi yönlendirdiği hatta belirlediği bir alan olarak karşımızda yer alır. Birey bu alanda aktif ya da bilinçli olmaktan çok uzaktır. Hayatın önüne çıkardığı potansiyel haz durumları onu şekillendirmektedir. Bu anlamda birey hazların peşinden giden bir varlıktan başka bir şey değildir. An'da, şimdi'de yaşayan ve bireysel hazların ön planda olduğu estetik varoluşu daha iyi anlamak ve anlatmak adına Kierkegaard bazı figürlerden bahseder. Onun ele aldığı her figür farklı estetik varoluş biçimlerinin birer yansımasıdır. Bu figürlerden ilki ise Don Juan'dır.

Mozart'ın Don Giovanni operasından esinlenerek oluşturulan Don Juan figürü Kierkegaard açısından estetik varoluş alanındaki dolaysızlığı yansıtan bir figürdür. Don Juan şehveti ve hazzı önceleyen bilinçsiz bir figürdür.⁴²⁴ Şehvet ve hazzı yaşamın temel motivasyonları olarak önceleyen bu figür aynı zamanda müzikaldir.⁴²⁵ Müzikal bir figür olan Don Juan aynı zamanda ruhsallığın tam karşısında yer alan duyumsallığa karşılık gelir.⁴²⁶ Bu duyumsallık durumu şeytani duyguların bir yansımasıdır.⁴²⁷ Müzikal ve şeytani duyguların baskın olduğu bir figür olarak Don Juan bireysel hazlarını başka kadınları baştan çıkararak gidermeye çalışır. Baştan çıkarma eylemi ona zevk verir ve o bu durumu sayısız kez tekrar etmeyi ister. Bunun için de kendisine yeni kadınları hedef seçer.⁴²⁸ Kadınları baştan çıkarmaya odaklı Don Juan'ın aşkı gerçek değildir aksine duyusal olana karşı zaafının bir yansımasıdır. Bu sebeple Don Juan bir kadınla kalıcı, samimi, ciddi bir ilişki kurmayı tercih etmez. Onun için karşısına çıkan her kadın baştan çıkarılması gereken sıradan bir varlıktan ibarettir.⁴²⁹ Don Juan karşısına çıkan her kadını duyumsal açıdan arzular. Şeytani duyumsallıkla onları baştan çıkarmaya çalışır. Gerçek

⁴²² Kierkegaard, 2013b, s.35.

⁴²³ Macintyre, 2001, s.15.

⁴²⁴ Katalin, and John, 2015, p.5.

⁴²⁵ Kierkegaard, 2018a, s.72.

⁴²⁶ Kierkegaard, Søren., Müzikal Erotik ya da Dolaylısız Erotik Evreler, (Çev. Merve Elma), (1.Baskı), İstanbul 2015, s. 61.

⁴²⁷ a.g.e., s.63.

⁴²⁸ a.g.e., s.72.

⁴²⁹ Çüçen, 2018, s.87

anlamda tekrar eden ve süreklilik arz eden bir kendiliğe sahip olmadığı için kullandığı kelimeler, kurduğu cümleler onun doğasına karşılık gelmemektedir. Don Juan an'da, şimdi'de yaşayan bir figür olduğu için süreklilik içermemektedir. Don Juan herhangi bir müzikalin ya da şarkının başlamasıyla var olan, durmasıyla yok olan an'lık bir figürdür.⁴³⁰ Bu durum Don Juan'ın süreklilik taşımayan, sadece an'da, şimdi'de var olan bir figür olduğunu gösterir. Onun eylemleri sadece var olduğu an'da dışsal koşulların yani karşısına çıkan kadınların varlığıyla mümkün hale gelir. Karşısına çıkan her kadını duyusal tekrarlarla baştan çıkarmaya odaklanan bir figür olan Don Juan bu anlamda kalıcılıktan yoksun eylemlere ve varoluşa sahiptir.

Estetik bir figür olarak sadece hazlarını tekrar etmeye odaklanan Don Juan'ın karşısına çıkan kadınlarla kurduğu ilişkilerde tensellik ön plandadır. Sadece hazzı önceleyen bir figür olarak Don Juan bu anlamda estetik varoluş alanının en ilkel düzeyine karşılık gelir.⁴³¹ Bundan dolayı Don Juan'ı niteleyen temel unsur belirlenimden yoksun olmasıdır. O, kendisi değildir. Dışsal koşulların belirlediği, hazların sağa sola savurduğu bir figürdür. Don Juan, an'da, şimdi'de var olabilen ve tıpkı bir okyanus yüzeyindeki köpüklerin kıyıya vurduğu gibi hayatın içerisindeki sonsuz sayıdaki olasılığın meydana getirdiği bir figürdür. Varoluşunun ya da kendiliğinin kıyısından köşesinden geçen tam anlamıyla bir karaktere ve kişiliğe sahip olmayan bir figürdür.⁴³² Don Juan kadınlarla kurduğu gönül ilişkilerinde sürekli bir kadınla olup aynı şeyleri tekrarlamaktan ziyade farklı kadınlarla da ilişki kurup sıkıcı, bunaltıcı durumlardan uzak durmaya çalışır. Bu yüzden sahici olarak kurduğu hiçbir ilişkiden tat almaz. Çünkü o, bir kadınla ilişki kurmaya başladığında aklı dışarıda kalan sayısız kadındadır. O, tek bir kadınla ömür boyu sürecek bir bağlanmadan kaçır. Çünkü ona göre her kadın bedensel olarak aynıdır. Don Juan'ın yaşamında çekindiği en önemli şey ise sıkıntı yaşamaktır. Sıkılmak ve her şeyin anlamsız tekrarlardan oluştuğunu fark etmesi nihayetinde onun kaçamayacağı bir durumdur. Bundan dolayı sıkılmaktan ve tekrarlamadan kaçmak için elinden gelen tüm çabayı gösterir. Bu çabalar sonucunda da mutlak anlamda bir seçim yapmaktan her zaman

⁴³⁰ Kierkegaard, 2015, s.76.

⁴³¹ Türkyılmaz, Çetin., *Bunalmı Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*, (1.Baskı), Bibliotech Yayınları, Ankara 2016, s.38.

⁴³² Cauly, 2006, s.109-110.

uzak durur.⁴³³ Bu durum Kierkegaard'a göre estetik tekrarın gerçek bir tekrar olmadığını gösterir. Çünkü Kierkegaard'a göre estetik bir figür olan Don Juan'ın yapmış olduğu eylemlerin tamamı aslında dışsal koşulların yönlendirdiği ve daha önceki zevklerini, hazlarını ve hoşnutluklarını hatırlatan şeylerden ibarettir. Bu anlamda Kierkegaard hatırlamanın geriye doğru gerçekleşen bir tekrar olduğunu ve hatırlamanın insanı mutsuz/umutsuz etmekten başka bir şeye yaramadığını düşünür. Estetik varoluş alanında gerçekleşen tekrarlar bir hatırlama eylemidir. Hatırlama eyleminde her şey olmuş bitmiştir. Eylemi gerçekleştiren bireyin özgür ve sorumlu bir rolü yoktur. Haliyle kendi varoluşunu anlamlandırması ya da kendiliğini gerçekleştirmesi de mümkün değildir. Birey bu alanda daha önce kendisine haz veren eylemleri tekrarlayan pasif bir varoluşa sahiptir.

Estetik varoluş alanında yer alan figürlerden biri de Johannes'tir. Johannes, Don Juan'dan farklı olarak düşünsel yapısıyla eylemlerde bulunan bir baştan çıkarıcıdır.⁴³⁴ Don Juan bütün kadınları baştan çıkarmaya odaklıyken Johannes tek bir kadına odaklanır. Johannes için baştan çıkarılması gereken tek kadın Cordelia'dır. Johannes Don Juan gibi kadınları elde edip tatmin olmak yerine zihninde oluşturduğu stratejilerle hazzı ulaşır.⁴³⁵ Düşünsel bir baştan çıkarıcı olarak Johannesin amacı kadını bir bütün olarak elde etmek değil, onunla oyun oynamaktır. Johannes çeşitli manipülatif düşünce ve söylemlerle karşısındaki kadınla oyun oynamaktan zevk alır. Onun bu hayattaki en temel hazzı gündelik yaşamın sıradanlığını şiirsel ve romantik bir oyun alanına çevirmek ve her daim ilginç olanı aramaktır. Johannes için bir kadını elde etmek bir yerden sonra sıkıcı bir durum olacaktır. Bu yüzden o her zaman ilginç ve heyecan verici olanın peşinden gider.⁴³⁶ Onun heyecanını her zaman diri tutacak olan da zihinsel oyunları kurmak ve hayallerini eyleme geçirmektir. Ne kadar çok oyun ve hayal geliştirirse baştan çıkarmaya çalıştığı kadının varlığı sayesinde hayattan daha çok zevk alacaktır. Bundan dolayı Johannes sürekli olarak plan, strateji ve zihinsel oyunlarla aldığı hazzı tekrar etmeye odaklanır.

⁴³³ Akış Yaman, Yasemin., Boş Mezarın Hikayesi: Ya/Ya Da'nın Baştan Çıkarıcıları ve En Mutsuz Olan Üzerine, Felsefi Düşün Akademik Dergisi, Nisan 2019, Sayı:12, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, s.5-6.

⁴³⁴ Kierkegaard, Søren., Baştan Çıkarıcının Günlüğü, (Çev. Süha Sertabiboğlu), (1.Baskı), Ayrıntı Yayınları İstanbul 2010, s.13.

⁴³⁵ Yıldırım, 2020, s.188.

⁴³⁶ Kierkegaard, 2020, s.12-13.

Don Juan'dan farklı bir figür olan Johannes için baştan çıkarma eylemi bir sonuç değil sürekli tekrar edilmesi gereken bir süreçtir. Bundan dolayı alacağı hazzı maksimum seviyeye çıkarabilmek için Cordelia'yı baştan çıkarırken yavaş ve akıllı adımlar atar. Johannes yavaş ve akıllı adımlar sayesinde Cordelia'yı baştan çıkarmayı amaçlasa da bir noktadan sonra Cordelia başka biriyle nişanlanır. Bu durumdan yeterince haz alamayan Johannes ise Cordelia'yı tekrar elde edebilmek adına yeni oyun ve stratejilere başvurur. Johannes yeni oyun ve stratejilere başvursa da sonuç itibariyle baştan çıkarma eyleminde hüsrana uğrar ve bu durum onu tıpkı Don Juan gibi umutsuzluğa iter.⁴³⁷ Johannes Don Juan'dan düşünsel olarak daha üst seviyede yer alan bir baştan çıkarıcı olsa da sonuç itibariyle dışsal koşullardan kaçınılmaz olarak etkilenir. Dışsal koşullarla karakterize olan tekrarlı eylemlerde bireyin aktif bir şekilde tam olarak karar alıcı olamaması sonuç itibariyle sıkıcılığı, mutsuzluğu ve umutsuzluğu doğurur.

Don Juan ve Johannes dışında estetik varoluş alanında yer alan bir diğer figür ise “entelektüel” Faust'tur. Don Juan duyumsal/şeytani bir figür, Johannes düşünsel kabiliyetleri olan bir figür iken Faust her ikisinin üstünde konumlanan bir figürdür.⁴³⁸ Bundan dolayı Faust diğer iki figürden farklı olarak kelimeleri ve cümleleri ustaca kullanabilen, yalanlarla karşısındaki kişi fazlasıyla etkileyebilmektedir.⁴³⁹ Entelektüel birikimi sayesinde Faust, Johannes'in de üstünde yer alan en yüksek düşünsel baştan çıkarıcı olarak kabul edilir.⁴⁴⁰ Faust her ne kadar entelektüel birikimiyle diğer iki figürden daha üst bir konumda olsa da nihayetinde estetik varoluş alanında yer alan bir figür olarak diğer iki figür gibi benzer sonla karşı karşıyadır. Bu son; mutsuzluk ve umutsuzluktur. Estetik varoluş alanındaki her bir figür farklı özelliklere sahip olsa da dışsal koşulların etkisinden kurtulamamaktadırlar. Her bir figür haz odaklı eylemlerini tekrar edip hayattan zevk almaya odaklıdır. Ancak bu durum mutsuzluk ve umutsuzluğa düşmelerini engelleyememektedir.

Kierkegaard açısında mutsuz ve umutsuz figürlerin tamamı aslında hatırlama eylemini gerçekleştirmektedirler. Estetik varoluş alanında yer alan tüm figürler sürekli umut ederler ancak her eylem sonucunda umutları kırılır. Umudu kırılan bu figürler dış

⁴³⁷ Akış Yaman, 2019, s.6.

⁴³⁸ Kierkegaard, 2015, s.63.

⁴³⁹ a.g.e., s.73.

⁴⁴⁰ Türkyılmaz, 2016, s.41

dünyanın önlerine koyduğu farklı haz durumları arasında savrulup giden yapraklar gibidir. Bir o yana bir bu yana savrulurlar. Bu figürler her savruluşta geleceğe dair yeni umutlar besler ancak her seferinde umutları kırıldığından tekrar geçmişe dönerler. Bu durum estetik varoluş alanındaki figürlerin sürekli an'da, şimdi'de yaşamasına neden olur. Sonsuz kez tekrarlanan böylesi bir sonuçla varoluş ve kendilik bireyden uzaklaşır hale gelir.⁴⁴¹ Bundan dolayı estetik varoluş alanında yer alan figürlerin tamamı hiçbir koşulda kalıcı bir mutluluk ve tatmin elde edememektedirler. Çünkü her figür dışsal ve anlık hazları tekrar etmeye odaklıdır. Dışsal ve anlık hazlar ise saman alevinden ibarettir. Anlık hazları tekrar etmek görünürde insanı mutlu edecek cezbediciliğe sahip olsa da tatmin duygusunun oluşması beraberinde mutsuzluğu, umutsuzluğu ve anlamsızlığı getirir. Kierkegaard açısından estetik varoluş alanında aktif bir seçim yapmak yerine hayatın sunduğu potansiyel anlık zevkleri tekrar etmek, geçmişteki olumlu anıları hatırlamak aslında insanın varoluşundan, kendiliğinden ve dolayısıyla hayattan kaçması demektir. Ona göre an'da yaşayan birey aslında kendi özgürlüğünü de ıskalar. Özgürce karar almadan sadece bedensel ya da zihinsel zevkleri tekrar etmek insana sıkıntı, mutsuzluk, umutsuzluk ya da kaygı olarak döner. Bu olumsuz hislerin belirginleşmesi bireyin tinsel yönünün ön plana çıkmasına yardımcı olur. Estetik varoluş alanındaki figürlerin tamamı haz odaklı yaşasa da nihayetinde umutsuzluğa düşmeleri kaçınılmazdır. Umutsuzluk halinin ortadan kaldırılması ise bireyin özgürce yapacağı seçimle mümkündür. Birey umutsuz olduğu anda yapacağı özgür seçimlerle estetik varoluş alanından etik varoluş alanına geçme imkanına sahip olur.⁴⁴² Mutsuz ve umutsuz olma hali estetik varoluş alanının kaçınılmaz sonudur. Ancak bu kaçınılmaz son iyi değerlendirildiği takdirde bireyin varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirmesi için bir fırsattır. Birey bir sonraki alan olan etik varoluşta özgür ve sorumlu bir birey olduğunu fark ederek varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirme imkânı bulur.

2.4.2. Sorumluluğun Tekrarı: Etik Varoluş

Estetik varoluş alanındaki birey dışsal koşulların etkisinde sadece bedensel ve maddi olan eylemleri tekrar ederken etik varoluş alanına geçiş aksine manevi bir hareket olarak karşımıza çıkar.⁴⁴³ Etik varoluş alanındaki birey toplumsal ve evrensel olanı

⁴⁴¹ Akış Yaman, 2019 s.11.

⁴⁴² Kierkegaard, 2020a, s.31-32.

⁴⁴³ Gardner, 1988, p.48

tekrarlayarak estetik varoluş alanında düştüğü umutsuzluğu ortadan kaldırmayı amaçlar.⁴⁴⁴ Kierkegaard açısından etik varoluş tam anlamıyla sorumluluğun, özgürlüğün, seçimlerin ve toplumsal ödevlerin yerine getirildiği bir yerdir. Estetik varoluş alanındaki birey kendini dışsal dünyanın akışına kaptıran bilinçsiz ve sorumsuz bir varlıktır. Yalnızca hayatın ona sunduğu anlık zevkleri bilinçsiz olarak tekrar etmekle ilgilidir. Etik varoluş alanındaki birey ise toplumsal sorumlulukları gözetir, özgürce seçimler yapar ve üstlendiği her türden sorumluluğu bilinçli olarak sürekli bir şekilde tekrar eder.⁴⁴⁵ Peki etik nedir ve bireyden neyi talep eder? Kierkegaard'a göre etik evrenselin görünümüdür. Etik, bireylerden toplumun beklentilerine göre hareket etmesini isteyen kurallar bütünüdür. Evrensel olan ise yalnızca an'da bulunmayan, insanlık var olduğu sürece her zaman ve herkesten sürekli taleplerde bulunan bir şeydir. Evrensel olan etiğin insandan ve toplumdan beklentileri vardır. Ve onun telos'u/amacı kendisinden dışsal olmayan hiçbir koşula dayanmamaktadır. Etik varoluş alanındaki bireyin sorumluluğu, amacı kendi içerisinde bulunan ve birtakım sorumluluk ve ödevlerin gerçekleştirilmesini bekleyen evrenselin yani etiğin taleplerini sürekli olarak tekrarlamasıdır.⁴⁴⁶ Etik, tümel ve evrensel olduğundan her zaman ve her insan için aynı geçerliliğe sahiptir. Bundan dolayı etik, estetik gibi an'lık değil sonsuzdur. Sonsuz olan etik için kendisi dışında hiçbir otorite yoktur. Etik, her insan için otoritedir, kural koyucudur.⁴⁴⁷ Bu noktada tekil bireyin görevi evrensel kurallar koyan etiğin önüne koyduğu her sorumluluğu sürekli olarak tekrar etmesidir. Bu sorumlulukları herkesin görebileceği şekilde tekrarlaması ve kendi bireysel çıkarlarından ziyade toplumsal çıkarları gözetmesi bireyden beklenen en önemli hususlardır.⁴⁴⁸ Tekil birey evrensel görev ve sorumlulukları önceleyen etiğin önüne koyduğu her görevi özgürce seçer ve tüm sorumluluklarını sürekli ve rasyonel olarak tekrar eder. Çünkü etik varoluş alanı estetik varoluş alanından farklı olarak sorumlulukların sürekli tekrar edilmesini bireye dayatır. Birey sorumluluklarının bilincinde bir varlık olarak tinselliği ve rasyonel yapısıyla toplumsal faydayı kendi bireysel menfaatlerinin önüne koyarak her görevi bıkmadan usanmadan tekrar etmek suretiyle toplumsal olarak kabul görmeyi amaçlar.

⁴⁴⁴ Deleuze, 2017, s.23.

⁴⁴⁵ Kierkegaard, 2020a, s.32.

⁴⁴⁶ Kierkegaard, 2018a, s.193.

⁴⁴⁷ Kierkegaard, 2021, s.77.

⁴⁴⁸ Kierkegaard, 2018b, s.36.

Kierkegaard esasen Hegel'in etiğe ilişkin ortaya koyduklarından hareketle bir etik varoluş alanı tasarlar. Ona göre etik varoluş alanı toplumun gelenek-göreneklerini, alışkanlıklarını ve kurallarını yansıtır. Bireyler içinde bulunduğu toplumun gelenek-göreneklerini, alışkanlıklarını ve kurallarını eyleme döktükleri sürece toplumda benimsenir ve kabul görürler. Estetik varoluş alanındaki birey toplumsal kuralları kendisi için kısıtlayıcı ve engelleyici olarak görürken etik varoluş alanındaki birey tam aksine toplumsal kuralları kendi bireysel varoluşunun toplum tarafından bir kabulü olarak görür. Toplumun iyi ve normal olarak kodladığı evlenmek, aile kurmak, iş ve sorumluluk sahibi olmak gibi eylemlerin tümü bireye toplumsal yaşamda sorumluluk yüklemektedir. Bu eylemlerin sürekli olarak tekrar edilmesi bireyin hem varoluşunu hem de kendiliğini gerçekleştirmesini sağlamaktadır. Etik varoluş alanında yer alan birey kendi bireysel çıkarından ziyade diğer insanların çıkarını gözettiği sürece ve sorumluluklarını başarılı şekilde tekrar ettikçe varoluşu ve kendiliği de o derece güçlü bir görünüm kazanmaya başlar.⁴⁴⁹ Etik varoluş alanındaki birey varoluşunu ve kendiliğini kazanmak için çalışır. Estetik varoluş alanındaki birey dışsallıkla karakterize iken etik varoluştaki birey içsellikle ön plandadır. Birey bu alanda içsel olarak sorumluluk üstlenen bir varoluşa sahiptir. Toplumsal sorumluluklarını sürekli olarak tekrar eden ve yerine getiren birey, estetik alandaki bireyden farklı olarak özgür ve rasyonel bir varlık haline gelir.⁴⁵⁰ Estetik varoluş alanındaki bireyi dışsal olasılıklar ve olanaklar yönlendirirken etik varoluş alanıyla birlikte birey özgür ve rasyonel bir şekilde seçimlerde bulunan, üstlendiği bütün toplumsal sorumlulukları bilerek ve isteyerek tekrar eden aktif bir görünüme kavuşur. Birey, etiğin ona yüklediği bütün toplumsal sorumlulukları, ödevleri özgürce ve içsellikle kabul eder, yerine getirir. Etiğin talep ettiği toplumsal sorumlulukları, ödevleri tekrar etmek bireyin varoluşunu kendisinin seçmesini de beraberinde getirmektedir.

Etik varoluş alanındaki birey estetik varoluş alanındaki bireyin aksine diğer insanların sorumluluklarını ve toplumu gözetken bir sürecin içerisinde.⁴⁵¹ Etik varoluş alanındaki birey, varoluşunu olasılıkların keyfiğine teslim etmemektedir. Aksine birey bu alanda toplumsal sorumlulukları ve ödevleri içsellikle benimser. Bu sorumlulukları ve

⁴⁴⁹ Kierkegaard, 2020a, s.34.

⁴⁵⁰ Watts, 2003, p.199.

⁴⁵¹ Bennett, Daniel., Kierkegaard For The Information Age: Analyzing The Impact Of The Social Media On The Self And Selfhood, <https://www.jogst.org>, Erişim Tarihi 21 Ağustos 2022, 2021, p.71.

ödevleri özgürce seçer, tekrar eder.⁴⁵² Estetik varoluş alanında yer alan bireyin eylemlerinin tamamı bilinçsizce yerine getirilen gündelik ve sıradan eylemlerdir. Estetik varoluşta yer alan birey bundan dolayı sonsuz sayıdaki olasılıkların içerisinde savrulur gider. Etik varoluş alanında yer alan bireyse kendi özgürlüğünün farkına varır. Bu noktada birey bilinçli seçimlerde bulunur. Çünkü Kierkegaard’a göre birey ancak özgürce seçimler yaptığında etik varoluşa geçebilir. Birey etik varoluş alanına geçse bile bu, estetiğin tam olarak dışlanması anlamına gelmemektedir. Etik varoluş alanında yer alan birey, bedensel arzu ve isteklerini toplumsal sorumlulukların yani etik taleplerin gerisine atar.⁴⁵³ Etik varoluş alanındaki birey an’da yaşayan, bireysel hazların peşinden giden, olasılıkların onu sağa sola savurduğu biri değildir artık. Bu alandaki birey özgürlüğünün ve sorumluluğunun bilincinde olarak varoluşunu kendi seçen biridir.⁴⁵⁴ Özgür ve sorumlu olma hali bireyin estetik alandaki pasif varoluşunu ortadan kaldırır. Birey özgürce yaptığı seçimler sonucunda artık aktif ve bilinçli bir karaktere sahiptir. Aktifliği sayesinde etinin ondan beklediği bütün toplumsal sorumlulukları özgürce seçer ve varoluşuna anlam katmaya başlar. Bu alandaki bireyi belirleyen şeyler, estetik varoluş alanındaki gibi bütünüyle dışsal koşullar ve ihtimaller değil, içsellik, özgürlük ve seçimdir.

Kierkegaard’a göre bireyin estetik varoluş alanından etik varoluş alanına geçmesinin imkânı mutlak seçimde yatar.⁴⁵⁵ Kierkegaard açısından her bireyin hayatında bir “ya/ya da” durumu söz konusudur. Kierkegaard için önemli olansa bu ya/ya da durumunda etik olanı, mutlak olarak seçmektir.⁴⁵⁶ Buradaki mutlak seçim aslında etik olan ve olmayan yani iyi ve kötü arasında yapılan seçimdir. Kierkegaard açısından iyi olanı seçmek aynı zamanda etik olanı mutlak anlamda seçmek demektir.⁴⁵⁷ Etik varoluş alanındaki birey iyi olanı, etik olanı seçerek aynı zamanda kendi özgürlüğünü, içselliğini seçmiş olur. Birey burada yanlış seçimlerde bulunsay bile özgürce ve içsellikle bir seçim yaptığından kendi varoluşunu seçme kararlılığı göstermektedir. Estetik varoluş alanında yer alan bireyin özgürce bir seçimde bulunma imkânı olmadığından birey burada kendi varoluşunu da seçebilme fırsatını kaçırmış olur.⁴⁵⁸ Estetik varoluş alanındaki birey mutlak

⁴⁵² Gardner, 1988, p.50.

⁴⁵³ Kierkegaard, 2013b, s.16-17-23.

⁴⁵⁴ Yıldırım, 2020, s.192.

⁴⁵⁵ Kierkegaard, 2013b, s.16-17-23.

⁴⁵⁶ Kierkegaard, 2020a, s.750.

⁴⁵⁷ Kierkegaard, 2013b, s.17.

⁴⁵⁸ Kierkegaard, 2020a, s.751.

seçimden sürekli olarak kaçtığı için sadece an'daki hazlarını gidermeyi önceler ve toplumla bütünleşmeyi umursamaz. Estetik birey için önemli olan toplumsal sorumluluklar, ödevler ve kurallardan çok anlık bireysel hazlardır. Estetik bireyin dışsal olasılıkların önüne sundukları arasından yapmış olduğu tercihler, özgürce ve içsellikle yapılan tercihler değildir. Oysa etik varoluş alanındaki birey özgürce ve içsel olarak önüne çıkan ihtimaller arasından mutlak anlamda seçimlerde bulunur ve hem varoluşunu hem de kendiliğini kendi eliyle inşa etme imkanına sahip olur.⁴⁵⁹ Mutlak seçimle etik varoluş alanına geçen birey, sorumluluklarını tekrarladıkça varoluşunu anlamlandırmaya devam eder. Çünkü etik varoluş alanı bireyin sorumluluklarını ve ödevlerini durmaksızın, sıkılmadan tekrarladığı bir alandır. Sorumlulukların ve ödevlerin tekrar edilmesi bireyin varoluşuna anlam katmasının yanında bireyin toplum tarafından kabulünü de sağlamaktadır.

Kierkegaard etik varoluş alanını temsilen Ya/Ya Da kitabında Yargıç Wilhelm karakterinden bahseder. Yargıç Wilhelm'e göre estetik varoluş alanındaki birey evrensel ve toplumsal bütün sorumluluklardan ve ödevlerden uzak bir hayat süren, yalnızca kendi bireysel hazlarını tekrar etmekle meşgul biridir.⁴⁶⁰ Oysa Yargıç Wilhelm bireysel hazların tekrar edildiği bir anlayışa karşıdır. Ona göre yapılması gereken evrensel ve toplumsal olanı yani etik olanı merkeze almaktır. Birey evrenseli, toplumsalı merkeze aldığı anda kendi özgürlüğünü hayata geçirme imkânı bularak varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirmektedir. Sürekli olarak dışsal olanlarla meşgul olan estetik bireyin tersine etik varoluş alanındaki birey kendi özgürlüğünü fark ederek evrensel ve toplumsal sorumluluklarını tekrar eder.⁴⁶¹ Etik varoluş alanındaki birey estetik varoluş alanındaki birey gibi bireysel hazlarını tekrar etmekten çok başkaları ve toplum için yaşar. Etik varoluşta bireyin amacı kendi çıkarlarını gözetmekten ziyade toplumun çıkarlarını gözetmektir. Birey evrensel ve toplumsal talepleri durmadan, bağlılıkla ve sadakatle tekrar etmeyi önceler.⁴⁶² Estetik varoluş alanındaki birey için hayatta yalnızca olasılıklar mevcuttur. Etik varoluş alanında yer alan birey içinse hayatta üstlenilmesi gereken

⁴⁵⁹ Yıldırım, 2020, s.192.

⁴⁶⁰ Kierkegaard, 2020a, s.13.

⁴⁶¹ Gardner, 1988, p.49.

⁴⁶² Anderson, Susan Leigh., Kierkegaard Üzerine, (Çev. Gökhan Gürdal), (1.Baskı), Sentez Yayıncılık, Ankara 2014, s.63.

sorumluluklar ve yerine getirilmesi gereken ödevler vardır.⁴⁶³ Kierkegaard için etik olmak demek evrensel olmak demektir. Bu özelliğinden dolayı etik varoluş alanı kanun ve kural koyucu bir otorite görünümündedir.⁴⁶⁴ Etik varoluşta birey, kanun ve kural koyucu etiğin taleplerini tekrar ettikçe birey olmaktan çıkıp evrensel bir forma ulaşarak varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirme imkânı bulur.⁴⁶⁵ Etik varoluş alanına özgürce geçen birey böylelikle estetik varoluş alanının geçici olan yapısından kurtulur. Etik varoluşta birey, kişisel hazlarını tekrar etmekten çok etiğin talep ettiği toplumsal sorumlulukları, ödevleri tekrar eder. Etik varoluşta gerçekleştirilen tekrarlar estetik varoluştaki tekrarlardan daha üst bir konumda yer alsa da etik kurallar yine de gerçek, hakiki tekrarı ortaya çıkaramamaktadır. Etik, bireyi tümelin, genelin içerisinde tutmaya devam etmektedir.⁴⁶⁶

Kierkegaard için estetik varoluş ve etik varoluş arasındaki en belirleyici çatışma bireyin evliliğe olan yaklaşımıdır. Estetik varoluş alanındaki birey için önemli olan tek şey herhangi bir bağlılık göstermeksizin kadınlarla ilişki kurmaktır. Bundan dolayı evlilik estetik varoluş alanındaki birey için yüksek sorumluluk isteyen ve uzak durulması gereken bir olgudur.⁴⁶⁷ Çünkü estetik varoluş alanındaki birey için önemli olan anlık hazların tekrar edilmesidir. Bundan dolayı hazların tekrar edilmesi noktasında birey için karşısındaki kadının kim olduğunun bir önemi yoktur. Estetik varoluş alanındaki birey için bağlılık, sadakat, sevgi ya da aşk gibi kavramlar anlamsızdır. Oysa etik varoluş alanındaki birey için bağlılık, sadakat, sevgi ve aşk çok önemlidir. Hatta bu duyguların tek bir kişiyle yaşanması ve tekrar edilmesi de aynı derecede önemlidir. Bu duygular da ancak etiğin, toplumun kabul edeceği ve onay vereceği evlilikle mümkün ve meşru hale gelmektedir.⁴⁶⁸ Yargıç Wilhelm estetik varoluş alanında yer alan bireyin aksine etiği, dolayısıyla da evliliği savunur. Ona göre evlilik, bireysel hazların tekrar edilmesinden daha doyurucu bir yapıya sahiptir. Sağlam bir evlilik estetik unsurları da içerisinde barındırmaktadır. Evlilik olgusu kendi içerisinde bağlılığın, sadakatin, sorumluluğun, sevginin ve aşkın sürekli tekrarını içerisinde barındırmaktadır. Estetik varoluşta

⁴⁶³ Kierkegaard, 2020a, s.849-850.

⁴⁶⁴ a.g.e., s.853-854.

⁴⁶⁵ a.g.e., s.854.

⁴⁶⁶ Deleuze, 2017, s.23.

⁴⁶⁷ Taşdelen, 2017a, s.226-227.

⁴⁶⁸ a.g.e., s. 228.

gerçekleştirilen bedensel hazların tekrarı ve mutsuzluğundan ziyade evlilik içerisinde yaşanacak tekrarlar bireyi mutlu eden bir yapıya sahiptir.⁴⁶⁹ Bu sayede evlilik, estetik varoluş alanında yer alan bireyin yaşadığı tatminsizlikleri, mutsuzlukları, umutsuzlukları ve anlamsızlıkları ortadan kaldırarak bireyin varoluşunu ve kendiliğini tesis etmesine de imkân sağlar.⁴⁷⁰ Etik varoluş alanında birey evlilikle birlikte estetik varoluştaki dağınıklıktan, pasif varoluşundan sıyrılır ve daha istikrarlı daha aktif bir varoluşa sahip olur. Evlilik başta olmak üzere diğer tüm toplumsal sorumlulukların düzenli tekrar edilmesi bireyin varoluş ve kendilik sürecinde daha aktif ve belirleyici bir rol kazanmasını beraberinde getirir.

Etik varoluş alanında yer alan birey estetik varoluştaki bireyin aksine daha özgür ve daha bilinçlidir. Tinsel olarak üsttedir. Salt dışsal koşulların önüne sunduklarıyla karakterize değildir. Estetik varoluş alanındaki birey dışsallığın kendisine sunduklarından yola çıkarak bireysel hazlarını an’da tekrar etmeyi önceler. Bu tekrarlar bir yerden sonra bireye mutsuzluk, umutsuzluk ve anlamsızlık getirir. Birey bu duygulardan kurtulmak adına etik olanı seçer. Yani kendisini seçer. Etik varoluş alanında yer alan birey için artık önemli ve öncelikli olan bireysel hazların tekrar edilmesinden çok toplumsal sorumlulukların ve ödevlerin tekrar edilmesidir. Kierkegaard için etiği en iyi yansıtan durumsa evliliktir. Birey evlilikle birlikte en önemli toplumsal sorumluluğu üstlenir. Artık birey evlilikle birlikte hem tek bir kadına karşı hem de toplumun tümüne karşı sorumluluk sahibidir. Birey bu sorumlulukları özgürce seçmektedir. Sorumluluk sahibi olmak estetik varoluştaki istikrarsız ve anlamsız varoluşa süreklilik ve anlam katar. Birey sorumluluk sahibi olmaya özgürce ve rasyonelce karar verir. Onun bu kararı toplum nezdinde kabul görür ve uzun süre birey sorumluluklarını tekrar etmekle meşgul olur. Etik varoluş alanında yer alan birey eşini sever, ona bağlı kalır, sadakat gösterir. Bunları yıllarca tekrar eder. İş sahibi olur. İşine aidiyet ve bağlılık gösterir. İşinin gereklerini yıllarca tekrar eder. Bu durum bireye uzun yıllar huzur ve mutluluk getirir. Ancak Kierkegaard’a göre bireyin yaşamı her daim rasyonalitenin hüküm sürdüğü bir yaşam olmayabilir. Birey bazen öyle zamanlarda öyle durumlarla karşılaşır ki burada ne rasyonalite geçerli olur ne de özgürlük. Etik varoluş alanı bireyin seçimlerini ve

⁴⁶⁹ Akış Yaman, 2019, s.4.

⁴⁷⁰ Cauly, 2006, s.125.

özgürlüğünü önceler. Böylelikle bireye güvenli ve istikrarlı bir yaşam sunar ancak etiğin ve rasyonalitenin anlamsızlaştığı zamanlar da olasılık dahilindedir.

Tıpkı estetikte olduğu gibi etik varoluşta da dışsal öğeler, estetik unsurlar bireyi mutsuz ve umutsuz kılabilir. Bireyin toplumsal sorumluluklarını durmadan yerine getirmesi, hayatında yer alan kadına verdiği sözü tutması, her gün onu yeniden sevmesi muazzam bir tekrar hareketidir. Etik varoluş alanında yer alan bireye güven ve istikrar sağlayan her gün gerçekleştirdiği bu tekrarlardır. Ancak böylesi tekrarlar da tıpkı estetik varoluş alanındaki tekrarlar gibi dışsal koşullardan etkilenebilmektedir. Bu etkiler bireyin toplumsal sorumluluklarını tekrar etmesini engelleyebilir. Bundan dolayı etik varoluş alanının bireye sağladığı güven ve istikrarlı yaşam beklenmedik bir anda ortadan kalkabilir. Birey bazı zamanlarda öyle şeylerle karşı karşıya gelebilir ki toplumsal sorumluluklar, etik kurallar bireyin karar vermesi noktasında anlamsız ve eksik kalabilir. Birey bazı durumlarda rasyonaliteyi aşan durumlarla karşı karşıya kalabilir.⁴⁷¹ Kierkegaard açısından etik varoluş alanında yer alan bireyin aldığı sorumlulukların tekrarı estetik varoluş alanındaki bireyin hazlarını tekrar etmesinden daha üst bir konumda yer alır ancak onun için asıl ve gerçek tekrar bireyin evrenseli, etiği, toplumsal ve rasyonaliteyi aştığı, bir şeyleri kaybetme riskinin olduğu, nihayetinde bir şeyleri yeniden geri kazanma imkânı bulduğu dinsel varoluş alanındaki imanın, inancın Tanrı karşısındaki tekrarıdır. Kierkegaard'a göre dinsel varoluşta birey evrenselden, etikten öteye gitme fırsatına sahiptir. Dinsel varoluş, rasyonalitenin anlamsızlaşarak irrasyonalitenin baskın hale geldiği, bireyin tek başına Tanrı karşısında konumlandığı bir alandır. Birey estetik varoluş alanında bireysel hazlarını tekrar eder ve bir yerden sonra mutsuzluğa, anlamsızlığa düşer. Bunlardan kurtulmak için etik varoluş alanına geçer. Etik varoluş alanındaki bireyse toplumsal sorumluluklarını rasyonel sınırlar çerçevesinde tekrar eder. Ancak bir süre sonra rasyonalite yetersiz kalır. İşte rasyonalitenin, evrensel kuralların ve etiğin anlamsız kaldığı bu alan, dinsel varoluştur. Birey estetik ve etik varoluş alanlarında çeşitli tekrarlarla kendi varoluşunu kurmaya çalışsa da gerçek, hakiki tekrar için bireyin bir şeylerden vazgeçmesi, sonucunda bir şeyleri yeniden geri kazanması gereklidir. Ne estetik varoluş ne de etik varoluş alanları bireye yeniden bir şeyleri geri verebilecek özelliğe sahip değildir. Kierkegaard'a göre eğer gerçek, hakiki

⁴⁷¹ Kierkegaard, 2020a, s.34-35.

bir tekrar ihtimal dahilindeyse hem hazlara hem de sorumluluklara ve ödevlere aykırı bir karaktere sahip olmalıdır.⁴⁷² Bu aykırı karakterin ortaya çıktığı alansa dinsel varoluştur. Kierkegaard için asıl önemli olan dinsel varoluş alanındaki gerçek, hakiki tekrardır. O dinsel varoluş alanındaki tekrarı, imanın, inancın Tanrı huzurunda tekrar edilmesi olarak görür.

2.4.3. İmanın Tekrarı: Dinsel Varoluş

Estetik varoluşun merkezinde bireysel hazlar, etik varoluşun temelinde evrensel ve toplumsal sorumluluklar, dinsel varoluşun merkezinde ise inanç, iman yer alır. Dinsel varoluş, estetik varoluş ve etik varoluş alanlarında yaşanan umutsuzlukların, umutsuzlukların, anlamsızlıkların ve sahici olmayan tekrarların aşıldığı, bireyin gerçek, ciddi, samimi tekrar eylemini sergilediği en üst varoluş alanıdır. Dinsel varoluşta birey bir başına Tanrı önünde ve Tanrı'yla ilişki içerisinde.

Kierkegaard açısından estetik varoluş salt bedensel hazların merkezde olduğu ve özgürce seçimlerin yapılmadığı, nihayetinde kaçınılmaz olarak umutsuzluğun olduğu bir alandır. Etik varoluş alanında birey özgürce yaptığı seçimlerle, üzerine aldığı evrensel ve toplumsal sorumlulukların tekrarıyla birlikte estetik varoluşta düştüğü umutsuzluğu aşmaya çalışır. Ancak etik varoluştaki bu tavır da tam anlamıyla gerçek bir tekrar olmadığından birey sonucunda yine umutsuzluk ve anlamsızlıkla karşı karşıya kalır. Bireyin umutsuzluğu ve anlamsızlığı tam manasıyla dışarıda bırakıp aşması ise dinsel varoluş alanına geçmesiyle mümkün olur.⁴⁷³ Kierkegaard için etik varoluş alanı tam bir rasyonalitenin hâkim olduğu alan iken dinsel varoluş alanı aksine irrasyonalitenin yani imanın hâkim olduğu alandır.⁴⁷⁴ Dinsel varoluş, aslında önceki iki varoluş alanının bir sentezi olarak da görülebilir. Estetik varoluş alanındaki bireysel tutumla etik varoluş alanındaki toplumsal tutum dinsel varoluşta bir araya gelir. Dinsel varoluşta öznellik, içsellik, tutku, acı, ıstırap gibi duygular zirve noktasına ulaşır. Birey estetik varoluştan etik varoluşa bilinçli seçimlerle geçerken etik varoluştan dinsel varoluşa irrasyonel bir görünüme sahip iman sıçraması ile geçer. İman sıçramasıyla dinsel varoluş alanına geçen bireyin asıl hedefi imanını düzenli, samimi eylemlerle tekrar ederek Tanrı'ya

⁴⁷² Deleuze, 2017, s.24.

⁴⁷³ Yıldırım, 2020, s.215.

⁴⁷⁴ Solomon, 2020, s.187.

ulaşmaktır.⁴⁷⁵ Çünkü Kierkegaard gerçek, hakiki bir tekrarın yalnızca olayların bireyin kontrolünden çıktıktan sonra mümkün olabileceğini düşünür. Gerçek, hakiki bir tekrarın olabilmesi için birey öncelikle bir şeylerden vazgeçmeyi göze alabilmelidir.⁴⁷⁶ Ne estetik varoluşta ne de etik varoluşta böylesi bir durum söz konusu değildir. Estetik varoluş alanındaki bireyle etik varoluş alanındaki bireyin vazgeçtiği, feda ettiği ve sonucunda geri kazandığı bir durum olmadığından gerçek, hakiki bir tekrar da mümkün değildir. Estetik ve etik varoluştaki tekrarlar, ciddiyet ve samimiyet de içermediğinden yine gerçek, hakiki bir tekrar olarak görülmezler.

Rasyonel etik ilkeleri birey ve toplum için kabul edilebilir ölçüler olarak gören Hegel'in aksine Kierkegaard için iman belirleyici tek unsurdur. İman söz konusu olduğunda bireysel irade Tanrı'nın iradesine boyun eğerek hem bireysel olanın hem de evrensel ve toplumsal ahlakın ötesine geçer. Dinsel varoluş alanı bireyin etik varoluşunun ideallerini tam anlamıyla gerçekleştirmenin imkansızlığını idrak ettiği bir farkındalık ile karakterizedir.⁴⁷⁷ İman kavramının merkezi bir role sahip olduğu dinsel varoluş, etik varoluş alanındaki rasyonalitenin bir kenara bırakıldığı, birey olarak onun üzerine çıkıldığı irrasyonel bir alandır. Etik varoluş alanında yer alan birey kararlarını rasyonel bir temele dayandırır ve topluma karşı sorumluluk taşır. Oysa dinsel varoluş alanında birey, irrasyonel bir görünüm arz eden imanla hareket eder ve sadece Tanrı'ya karşı sorumludur. Etik varoluş alanındaki birey toplumun bütününün faydasını düşünür ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmekle mükellef iken dinsel varoluş alanındaki bireyin tek sorumluluğu Tanrı'ya boyun eğmektir.⁴⁷⁸ İmanın irrasyonel oluşu bireyi etik olanın ötesine taşır. Kierkegaard'a göre etik varoluş alanında yer alan birey de dinsel olanla ilgilidir lakin onun ilgisi dinin toplumsal boyutuyla sınırlıdır. Oysa dinsel varoluş alanındaki birey yeri geldiğinde etiği askıya alma cesaretini ve onu aşma kararlılığını da göstermelidir.⁴⁷⁹ Dinsel varoluşta birey imanı sayesinde hem kendi bireysel varoluşunun hem de evrensel, toplumsal etik kurallarının ötesinde yer alır. Böylelikle dinsel varoluş

⁴⁷⁵ Manav, Faruk., Gürdal Gökhan., Kierkegaard, Birey ve Varoluş Üzerine, (1.Baskı), Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s.93.

⁴⁷⁶ Haller, 2016, p.11.

⁴⁷⁷ Watts, 2003, p.202-203.

⁴⁷⁸ Anderson, 2014, s.65-66.

⁴⁷⁹ Strathern, 1999, s.41.

* İbrahim'in aslında iki oğlu vardır. Kur'an'da İbrahim'in oğlunun ismi net olarak geçmese de İslam düşünürlerince kurban edilmesi istenen oğlun ismi İsmail olarak kabul edilirken Hristiyanlık ve Yahudilik'te kurban edilmesi istenen oğlun ismi İshak olarak geçer.

alanındaki birey estetik varoluş alanındaki bireysel hazları ve etik varoluş alanındaki toplumsal sorumlulukları terk ederek imanını ve Tanrı'nın varlığını kendisi için merkeze koyar.

Dinsel varoluş alanındaki birey daha önce yer aldığı estetik ve etik varoluş alanlarındaki isteklerinden ve eylemlerinden uzaklaşma iradesine sahip olsa da yine de bu iki alandan tam anlamıyla kendisini soyutlayamamaktadır. Bu noktada aklı ve imanı arasında bir çelişki durumu yaşar. Yani birey için bir tarafta daha önceki iki alanın etkisi diğer tarafta ise imanının etkisi yer alır. Bu gerilimi, çelişkiyi somutlaştırmak adına Kierkegaard İncil'e referansla İbrahim'in oğlu İshak'ı* kurban ederken yaşadığı çarpıcı durumu ele alır. Bu çarpıcı örnekte İbrahim hem birey olarak bir toplumun mensubudur hem de imanlı bir birey olarak Tanrı'nın huzurundadır.⁴⁸⁰ Böylesi bir durumda İbrahim hem toplumsal olanın baskısı altındadır hem de imanın gereklerini yerine getirmekle yükümlüdür. Haliyle böylesi bir durum İbrahim üzerinde büyük bir gerginlik yaratır.

Kierkegaard için dinsel varoluş, estetik ve etik varoluş alanlarını aşan bir yapıya sahiptir. Dinsel varoluş alanında yer alan birey imanı sayesinde Tanrı ile olan arasındaki bütün sınırlamaları kaldırır ve Tanrı karşısında yapayalnız bir varoluşa sahip olur.⁴⁸¹ Tanrı karşısında yapayalnız olan birey için artık temel görev Tanrı'nın isteklerine yani iman gerekliliklerine boyun eğmektir. Çünkü Kierkegaard'a göre inanç, iman, bireyin bu dünyadaki en yüksek tutkusuna karşılık gelmektedir.⁴⁸² Birey dinsel varoluş alanına iman sıçramasıyla geçer ve iman gerektirdiği her türlü görevi yerine getirmek durumunda kalır.

İbrahim'i Kierkegaard açısından önemli kılan husus iman gerektirdiği tüm eylemleri en nihayetinde Tanrı'ya boğun eğerek yerine getirmesidir. İbrahim, imanı gereği acı çeker ancak nihayetinde oğlunu kurban etmekten geri durmadığı için tekil birey olarak içinde bulunduğu evrensel ve toplumsal tüm kuralların üzerine çıkar.⁴⁸³ İbrahim'in imanı gereği evrenselin, toplumsalın üzerine çıkması ise paradoksal bir durumdur.

⁴⁸⁰ Blackham, H.J., Altı Varoluşçu Düşünür, (Çev. Ekin Uşaklı), (1.Baskı), Dost Kitabevi, Ankara 2005, s.13

⁴⁸¹ Çüçen, 2018, s.89.

⁴⁸² Kierkegaard, 2021, s.176.

⁴⁸³ a.g.e., s.10.

Tanrı'nın isteği üzerine oğlunu kurban etmek zorunda olan İbrahim tekil birey olarak burada sadece sonsuz olanla yani Tanrı'yla karşı karşıya kalır. Böylesi bir durumda İbrahim ve Tanrı arasında üçüncü bir özne yer almamaktadır. Kierkegaard açısından etik varoluş alanında bireyin diğer öznelerle ilişkisinde araçlar yer alabilir ancak dinsel varoluş alanında bireyle Tanrı arasına üçüncü bir özne girememektedir. Tanrı'nın buyruğuyla birlikte İbrahim içinde bulunduğu evrensel ve toplumsal kuralları aşar. Yani etik tüm kuralların üzerine çıkar. Tekil bireyin etiği, evrenseli, toplumsalı aşması ise paradokstur. Bu paradoksal durum beraberinde İbrahim'i imanın babası yahut Kierkegaard'ın deyimiyle "iman şövalyesi" yapar.⁴⁸⁴ Tanrı'nın emriyle İbrahim'in oğlu İshak'ı tereddüt etmeksizin kurban etme girişimi bireyi hem etik olanın üzerine çıkarır hem de onu gerçek bir iman şövalyesi yapar.

Kierkegaard'a göre inanç, iman, özneliliğin en yüksek tutkusudur.⁴⁸⁵ Etik olanı daha yüksek bir amaç uğruna askıya alan, erteleyen İbrahim'i iman şövalyesi yapan asıl şey de sahip olduğu bu tutkudur.⁴⁸⁶ Kierkegaard için İbrahim'in sahip olduğu en yüksek tutku olan iman, aslında bir paradokstur. Tanrı'dan oğlunu kurban etmesine yönelik bir emir gelmeden önce İbrahim toplumsal yaşamda herhangi bir bireydir. Tanrı'nın emrinden sonra ise İbrahim toplumsalı, etiği, evrenseli aşan bir birey haline gelir. İbrahim bu emirle birlikte etik olanı daha yüksek bir amaç uğruna aşma hususunda çetin bir imtihandan geçer.⁴⁸⁷ İbrahim'in durumu toplumsal etik anlayışın aksine Tanrı ile bire bir kaldığı, öznel bir ilişki kurduğu iman merkezli bir durumdur. Evrensel etik, toplumun bütün bireyleri için neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyen genel ve rasyonel bir etiktir. Oysa imanın kuralları evrensel etiğin aksine öznel, irrasyoneldir ve genellenebilir değildir. Böylesi bir durumda birey sadece Tanrı ile ilişki içindedir. Tanrı'yla kurulan bireysel, aracısız ilişki Kierkegaard'a göre bir iman şövalyesi olan İbrahim'in İshak'ı kurban etmesini haklı kılar. İbrahim'in eylemi iman tutkusunun esiri olan tekil bireyin somutlaşmış en güzel örneğidir. Bu eylem sırasında İbrahim herhangi bir tereddüde ve şüpheye sahip değildir. İbrahim böylesi bir eylemi üçüncü bir kişiye açıklayacak durumda da değildir. Çünkü iman Tanrı'yla kurulan aracısız ve

⁴⁸⁴ Kierkegaard, 2018a, s.193.

⁴⁸⁵ Kierkegaard, 2009a, p.110.

⁴⁸⁶ Hannay, 2013, s. 212.

⁴⁸⁷ Politis, Helen., Kierkegaard Sözlüğü, (Çev. İbrahim Eylem Doğan), (1.Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2002, s.41.

bireysel bir durumdur. İbrahim bundan dolayı aldığı sorumluluğu kimseye anlatmaz, susar. İbrahim bu eylem sayesinde evrensel etik kurallarını askıya alıp, aşabilmektedir. Evrensel etik kurallarının askıya alınması ise İbrahim'in varoluşsal açıdan kaygı ve çelişki yaşamasını beraberinde getirir. Çünkü İbrahim bir yanıyla toplumsal bir bireydir diğer yanıyla Tanrı önünde tekil bir bireydir. Böylesi bir durumda kaygı ve çelişkinin yaşanması ise kaçınılmaz bir durumdur.⁴⁸⁸ Kierkegaard için Tanrı'nın emrini yerine getirmek için zorlu bir sınavdan geçen İbrahim'in durumu toplumsal açıdan bazı zorunlulukları yerine getiren kahramanlardan farklı bir durumdur. Kierkegaard toplumsal zorunlulukları yerine getiren bu figürlere "trajik kahraman" adını verir. Bu noktada trajik kahraman ve iman şövalyesi arasındaki farklara değinmek İbrahim'in eyleminin ne kadar zorlu bir sınav olduğunu daha iyi anlamayı sağlayacaktır.

Kierkegaard'a göre öncelikle trajik kahraman, evrensel olanın yansımasıdır ve eylemlerini evrensel olana uygun yapar.⁴⁸⁹ Yine trajik kahraman evrensel kuralların talep ettiği eylemlerin tamamını olmuş bitmiş bir zaman diliminde yapar.⁴⁹⁰ Trajik kahraman Tanrı'yla birebir ilişki kurmaz, onun ilişkisi içinde yaşadığı toplumdur.⁴⁹¹ İçinde yaşadığı toplum trajik kahramandan bireysel olarak kendisini huzursuz edebilecek taleplerde bulunabilir.⁴⁹² Trajik kahraman, evrensel etik kurallarını amaç ve hedef olarak ele alır. Bu amaç ve hedeflere ulaşmak için yapması gereken eylemler bir zaman sonra toplum tarafından kınanmasına ve eleştirilmesine yol açacak olsa bile trajik kahraman bu eylemleri yine de yapar.⁴⁹³ Kierkegaard trajik kahraman figürlerine örnek olarak bazı tarihsel isimlere ve olaylara değinir. Bunlardan ilki Yunan Mitolojisinden Agamemnon'dur. Agamemnon bir askerdir. Truva'yı ele geçirmek için rüzgarlara ihtiyaç duyar ve bu rüzgarların Tanrılar tarafından gönderilmesi için kızı Iphigena'yı kendi toplumu için kurban eder. Bir trajik kahraman için her zaman en yüksek varoluş amacı evrensel etiğin, toplumsal ahlakın gerekliliğine bağlı kalmakta yatar. Bu yüzden Agamemnon'un kızını kurban etme edimi etik sınırlar içinde kalır. Çünkü içinde yaşadığı toplumun idealleri için bir bireyi feda etmek onu sadece bir kahraman yapar. Agamemnon

⁴⁸⁸ Rae, Gavin., "Kierkegaard, the Self, Authenticity and the Teleological Suspension of the Ethical", *Critical Horizons*, 2010, p.79.

⁴⁸⁹ Kierkegaard, 2021, s.128.

⁴⁹⁰ a.g.e., s.85.

⁴⁹¹ a.g.e., s.84.

⁴⁹² Gardner, 1988, p.57.

⁴⁹³ a.g.e., p.58.

kızını kurban ettiği için salt rasyonel olarak bakıldığında bireysel açıdan katil olsa da içinde yaşadığı toplum ve devletçe aklanır.⁴⁹⁴ Kierkegaard'ın örnek verdiği ikinci trajik kahraman ise M.Ö. 1160-M.Ö. 1080 yılları arasında yaşayan hâkim Jeptha'dır. Jeptha ülkesi İsrail'in Ammonlulara olan savaşı kazanması halinde Yehova için zafer sonrası eve dönüşte önüne çıkan ilk kişiyi kurban edeceği sözünü verir. Tesadüf ki karşısına çıkan ilk kişi kızı olur. Jephta, Yehova'ya verdiği sözden dolayı nihayetinde kızını kurban eder.⁴⁹⁵ Hâkim Jephta'nın bu eylemi yine içinde yaşadığı toplumun faydasını merkeze alan ve etik sınırlar içinde okunması gereken bir durumdur. Her iki trajik kahraman da kendi toplumlarının faydasını amaç edinerek eylemlerini yerine getirmektedir. Bu iki kahramanın eylemleri olmuş bitmiştir. Bireysel olarak kendi kızlarına zarar vermiş olsalar da toplumsal fayda uğruna eylemlerini yerine getirdikleri için birer kahraman olarak görülürler.

Trajik kahramanla iman şövalyesi İbrahim arasında farklılıklar mevcuttur. Trajik kahramanın eylemleri evrensel etik sınırlar dahilinde kalırken oğlunu kurban etme eyleminde bulunan İbrahim etiği toplumsalın, evrenselin üstünde bulunan daha yüksek bir amaç uğruna askıya alır. İbrahim böylesi bir eylemle bireysel olarak sadece Tanrı'yla ilişki kurmuş olur ve tekil birey olarak evrensel etiğin üstüne çıkmış olur.⁴⁹⁶ Trajik kahraman toplumu, milleti ve devleti için eylemde bulunurken İbrahim eyleminde bir toplumu, milleti ya da devleti gözetmek yerine Tanrı'yı dikkate alır.⁴⁹⁷ Bundan dolayı trajedi kahraman toplumsal faydayı gözetmediği için toplumca büyürken İbrahim Tanrı'nın buyruğunu dikkate aldığı için bireysel anlamda büyür.⁴⁹⁸ Peki İbrahim neden böyle bir eylemde bulunmuştur? İbrahim bu eylemiyle neyi ispatlamış ya da neyi tekrar etmiştir? Şimdi bu sorulara cevap vererek asıl, gerçek tekrarın ne olduğunu daha da netleştirebiliriz.

Daha önce de vurguladığımız gibi inanç, iman bireydeki en yüksek tutkudur ve öznellikte karşılığını bulur.⁴⁹⁹ Yine aynı zamanda Kierkegaard için risk yoksa iman da olamamaktadır. Bu anlamda iman, içselliğin sonsuz tutkusu ile nesnel belirsizlik arasında

⁴⁹⁴ Watts, 2003, p.117.

⁴⁹⁵ Kierkegaard, 2021, s.82.

⁴⁹⁶ Kierkegaard, 2018a, s.195.

⁴⁹⁷ Kierkegaard, 2021, s.83.

⁴⁹⁸ Kierkegaard, 2018a, s.196.

⁴⁹⁹ Kierkegaard, 2009a, p.110.

yatan bir paradokstur.⁵⁰⁰ Etik varoluş alanında yer alan bireyin iman sıçramasıyla dinsel varoluş alanına geçmesi, bireyin Tanrı'ya olan görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi için elzemdir. Kierkegaard Tanrı'ya olan imanı ontolojik, teleolojik, kozmolojik ya da ahlaki argümanlar gibi rasyonel ve mantıksal argümanlarla açıklamaz. O Tanrı'ya olan imanı salt bireyselliğe ve öznelliğe dayandırır. Bundan dolayı imanı ya da Tanrı'yı nesnel anlamda ortaya koyamayacağımızı belirtir.⁵⁰¹ Kierkegaard'a göre rasyonel zeminde kalmak paradoksu reddetmek demektir. Bu açıdan bakıldığında ise bu durum saçmadır. İman, aklın kategorilerini bir kenara bırakan bireyin sıçrama yoluyla Tanrı'ya ulaşması demektir.⁵⁰² İbrahim oğlunu kurban etme eyleminde bulunurken imanını Tanrı'ya ispatlamak amacındadır. Çünkü iman aynı zamanda ispat gerektiren bir durumdur.⁵⁰³ İbrahim'in eylemini paradoksal hale getiren de tekil birey olarak evrensel kuralları askıya alması, tekil birey olarak evrenseli aşması ve daha yüksek bir varlık yani Tanrı için kendini adamasıdır.⁵⁰⁴ İman, tekil bireyin sonsuzlukla, Tanrı'yla kurduğu ilişkidir.⁵⁰⁵ Oğlunu kurban etme girişimiyle tekil birey olarak İbrahim evrensel olanı aşarak sonsuz varlık olan Tanrı'yla ilişki kurma ve imanını ispat etme imkânına sahip olur.

İmanını ispat etmek adına Tanrı'yla kurduğu sonsuz ilişkide İbrahim, içinde bulunduğu sınav sonucunda İshak'ı yeniden geri kazanacağına inanır.⁵⁰⁶ Çünkü Kierkegaard gerçek bir tekrarın bireyin bir şeylerden vazgeçmesi ve olayların bir yerden sonra kendi kontrolünden çıkmasıyla mümkün olabileceğini savunur. Bu yüzden İbrahim'in oğlu İshak'ı yeniden geri kazanabilmesi için öncelikle ondan vazgeçmesi gereklidir.⁵⁰⁷ İbrahim saçma sayesinde iman eder ve yine saçma sayesinde İshak'ı yeniden geri kazanır.⁵⁰⁸ İmandaki paradoksal durum bireyi evrenselin üstüne taşınmasıdır. İman, bireyden talep ettikleriyle bunu sürekli, ciddi ve samimi olarak tekrar etmesini ister. Yani bu noktada İbrahim sadece bir defalığına evrenselin üstüne çıkmamaktadır.⁵⁰⁹ İbrahim sahip olduğu imanıla birlikte evrenseli aşar ve oğlu İshak'ı Tanrı'nın yeniden

⁵⁰⁰ a.g.e., p.171-172.

⁵⁰¹ Rae, 2010, p.89.

⁵⁰² Gardnier, 1988, p.70-71

⁵⁰³ Kierkegaard, 2018b, s.38.

⁵⁰⁴ a.g.e., s.40.

⁵⁰⁵ a.g.e., s. 322-323.

⁵⁰⁶ Kierkegaard, 2021, s.23.

⁵⁰⁷ Haller, 2016, p.11.

⁵⁰⁸ Kierkegaard, 2021, s.55.

⁵⁰⁹ a.g.e., s.78.

kendisine geri vereceğine inanır. İshak'ı böylelikle tekrar kazanır. İbrahim'i trajik kahramandan farklı kılan en önemli husus tam da budur.⁵¹⁰ Gerçek tekrar tam olarak İbrahim'in evrenseli aşarak oğlunu absürt sayesinde yeniden geri kazanmasında yatar. Yani İbrahim'in Tanrı'ya ulaşması, Tanrı'yla ilişki kurması gerçek tekrarı meydana getiren en önemli etkidir.

İman şövalyesi İbrahim, gerçek tekrarında öncelikle oğlu İshak'tan vazgeçer ancak sahip olduğu imanı ciddi ve samimi anlamda sürekli yineler. O, yinelenen imanı sayesinde Tanrı'nın oğlunu absürt sayesinde kendisine geri vereceğine inanır. Trajik kahramanlar evrensel talepleri yerine getirirler de sonuçta bir şeyi geri kazanamazlar. Oysa İbrahim ciddi ve samimi bir şekilde sürekli yinelediği imanı aracılığıyla oğlunu yeniden geri kazanır.⁵¹¹ Çünkü İbrahim sonsuzluk hareketini yani iman sıçramasını sürekli ve her an yapmaktadır. O, Tanrı'ya teslim olmakla, dünyevi tüm şeylerden ve oğlundan vazgeçmekle sınanır. Her şeyden, en değerli varlığından feragat etse bile sonsuzluk hareketini sürekli yaptığından dolayı absürt sayesinde İshak'ı yeniden geri kazanmaktadır.⁵¹² İman şövalyesi İbrahim her şeyden vazgeçer ve bu vazgeçişte birey olarak yalnızdır.⁵¹³ İbrahim'in oğlu İshak'ı yeniden geri kazanması ise rasyonel zeminde asla açıklanabilir bir şey değildir, bir paradokstur. Çünkü iman tam olarak rasyonalitenin bittiği yerde başlar.⁵¹⁴ İbrahim'in oğlunu kurban etme eylemini etik açıdan değerlendirmek onu bir katil yapar. Çünkü Tanrı'nın bir insandan oğlunu kurban etmesini istemesi rasyonel ve etik tüm kurallara aykırıdır. İbrahim'in bu emre itaat etmesi ve tam bir teslimiyetle, sorgulamadan yerine getirme girişimi imanını kanıtladığının bir göstergesidir. Tanrı'ya tam olarak teslim olan İbrahim'in rasyonel açıdan cinayet olacak eylemi dinsel bakış açısından bakıldığında onu kutsal bir konuma taşır.⁵¹⁵ Böylesi bir emir her insan için üstesinden gelmesi gereken zor bir sınav olsa da iman ciddiyet, samimiyet, risk ve fedakârlık isteyen bir tutkudur. Birey imanını ispat etmek için bir şeylerden vazgeçmeyi bilmek zorundadır. İmanında ısrar etmek, ciddi olmak, samimi olmak zorundadır.

⁵¹⁰ a.g.e., s.81.

⁵¹¹ Kierkegaard, 2018a, s.203.

⁵¹² a.g.e., s.211-212.

⁵¹³ Kierkegaard, 2021, s.70.

⁵¹⁴ a.g.e., s.75.

⁵¹⁵ Macintyre, İstanbul 2001, s.14.

Kierkegaard'ın gerçek bir tekrarı ortaya koymak adına verdiği İbrahim örneği aslında imanın nasıl bir şey olduğunu göstermesi açısından son derece önemli ve çarpıcıdır. Çünkü ona göre imanlı bir birey asla bulunduğu yerde sabit durmamakta, sürekli olarak ileriye yönelik ciddi ve samimi tekrarlar yapmaktadır.⁵¹⁶ Tanrı'ya iman, içsel ve tutkulu bir harekettir. Gerçek tekrar da aşkın bir varlık olan Tanrı'nın varlığıyla mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı Kierkegaard'a göre gerçek tekrar içkin değil her daim aşkındır.⁵¹⁷ Tanrı, hakiki tekrarın gerçekleşmesini sağlayan ve tüm süreçlerden bağımsız olan bir öznedir.⁵¹⁸ Tekrar, ciddiyettir, samimiyettir, sürekliliktir ve Tanrı'yla ilişkili bir kavramdır. Birey Tanrı'yla olan ilişkisinde en iyi eylemleri yapmak için sürekli tekrarlayan eylemlerde bulunur, eylemlerinde ısrar eder.⁵¹⁹ Bundan dolayı tekrar teorik bir kavram olmaktan ziyade eylemsel bir kavramdır. Birey tekrarladığı eylemleri sayesinde bir şeyler üretme ve geri kazanma imkânına sahip olabilir.⁵²⁰ Kierkegaard için estetik varoluş alanındaki tekrarda birey hazlara odaklanırken etik varoluş alanındaki tekrarda birey toplumsal sorumluluklara odaklanır. Dinsel varoluş alanında yer alan birey ise varoluşunu tam anlamıyla gerçekleştirmek için imanını tekrarlar. Bu anlamda tam bir tekrar ancak ve ancak bireyin kendisini Tanrı'ya adanmasıyla mümkün olur. Öznellik, içsellik ve iman sayesinde birey varoluşunu, kendiliğini keşfetme ve kazanma imkânı da bulur.⁵²¹ Kierkegaard hakiki bir tekrarın bireyin kendini ve Tanrı'yı yeniden tanımlamasıyla ve keşfetmesiyle mümkün olduğunu düşünür.⁵²² Deleuze'ün öne sürdüğü gibi, tekrarın ait olduğu derinlik ve gerçeklik, Kierkegaard açısından kaynağını en yüksek tutku olarak kabul edilen imanın kendisinde bulur.⁵²³ Bu da hakiki tekrarın ancak dinsel varoluş alanında mümkün olduğunu gösterir. Çünkü tekrar ancak Tanrı'nın varlığıyla mümkün olabilen varoluşsal bir harekettir. Tanrı olmaksızın gerçekleştirilen tekrarlar dışsal koşulların yönlendirmesiyle mümkün hale geldiğinden bireyin öznelliğini, içsellliğini, imanını tam olarak yansıtamamaktadır. Hazları ya da toplumsal sorumlulukları tekrar etmek ancak bir yere kadar bireyi tatmin edebilir. Mutlak tatminin gerçekleşebilmesi için mutlak ve sonsuz bir dayanak noktası gereklidir. Bu dayanak

⁵¹⁶ Kierkegaard, 2021, s.155.

⁵¹⁷ Kierkegaard, 2018c, s.77.

⁵¹⁸ Deleuze, 2017, s.145.

⁵¹⁹ Watkin, 2001, p.28-29.

⁵²⁰ Deleuze, 2017, s.130-131

⁵²¹ Julin, 2011, p.161-167.

⁵²² Deleuze, 2017, s.32.

⁵²³ Clare, 2005, p.538.

noktası da mutlak ve sonsuz olan Tanrı'dan başkası değildir. Birey dinsel varoluş alanında yalnızca mutlak ve sonsuz varlık olan Tanrı'ya karşı sorumludur. Birey bu alanda imanı sayesinde yüzünü sürekli geleceğe döner ve tam bir tutkuyla, ciddiyetle, samimiyetle, içsellikle Tanrı'ya karşı ödev ve sorumluluklarını tekrar eder. Kierkegaard için önemli olan da böylesi bir tekrardır. İmanın tekrarı bireyi dinamik ve zinde tutan bir tekrardır. İmanın tekrar edilmesiyle birey durağan ve sabit olarak kalmamakta, sürekli kendini yinelemekte ve geliştirme imkanına sahip olmaktadır. Böylelikle birey imanın tekrarıyla varoluşuna anlam katar ve önceki iki alanda düştüğü mutsuzluk, umutsuzluk ve anlamsızlık gibi hislerden kendini kurtarabilir. Tanrı için vazgeçtiği ne varsa dinsel varoluş alanında yeniden geri kazanır ve nihayetinde mutlu olma şansını elde eder.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIERKEGAARD'DA TEKRAR VE KENDİLİK

3.1. Kendilik

Sosyal bilimlerin üzerinde durduğu en önemli kavramlar arasında insan, birey, benlik ya da kendilik bulunur. İnsanın nasıl bir varlık olduğu, yaşam boyunca kendisini nasıl geliştirdiği ya da gerçekleştirdiği farklı unsurlar dikkate alınarak açıklanmaya çalışılır. İngilizcedeki “self” kelimesinin dilimizdeki karşılığı “benlik/kendilik” olarak kabul edilir. Biz bundan sonraki kısımlarda iki kavramı birlikte kullanmak yerine kendilik kavramını kullanmayı sürdüreceğiz. Felsefe tarihine bakıldığında düşünürlerin kendilik kavramını daha çok epistemolojik perspektifte açıkladığı görülmektedir. Epistemolojik bakışla insan hem aktif bir özne hem de pasif bir nesne olabilmektedir. Rasyonalist düşünürler insanın özne oluşunu önemserken deneyci düşünürler insanın nesne tarafına yoğunlaşmışlardır.⁵²⁴ Antik Yunan’dan Kierkegaard’a kadar olan döneme bakıldığında deneyci açıklamaların dışında kalan birçok ismin daha çok rasyonel zeminde kalarak insanı ve insanın kendiliğini açıkladığı görülür. Rasyonel temelli açıklamalar insanı daha çok zihinsel, düşünsel bir varlık olarak ele alır. Bu yaklaşımı Antik Yunan’dan modern dönemlere kadar görmek mümkündür. Antik Yunan’da insan bilişsel, duyuşsal ve arzu yanı olan üç öge ile açıklanır.⁵²⁵ Nitekim Platon, insanın üç ayrı ögeden oluştuğunu ve bu üç ögeye karşılık gelen unsurlar olduğunu düşünür. Her bir öge farklı işlevlere sahip olsa da insan bilişsel yapısıyla diğer varlıklardan ayrılır.⁵²⁶ Benzer şekilde Aristoteles için de duyu ve arzular bir insanda bulunmakla birlikte hayal eden, düşünen yanı insanı, bitki ve hayvanlardan ayırmaktadır.⁵²⁷ Platon ve Aristoteles, insanın düşünsel bir varlık olarak diğer varlıklardan ayrıldığını belirtse de insanı düşünceyle neredeyse eşdeğer gören en önemli isimse René Descartes’tir. Ona göre özü salt düşünmek olan insan ben’i başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan bir töz halini alır.⁵²⁸ Descartes gibi Immanuel Kant da

⁵²⁴ Yalçın, Şahabettin., “Ben Neyim”, Beytülhikme An International Journal of Philosophy, Vol.1 Issue 2., 2011, s.28.

⁵²⁵ Taşdelen, 2017a, s.87.

⁵²⁶ Platon, Devlet., (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), (44.Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, s.316[580d, 580e].

⁵²⁷ Aristoteles, Ruh Üzerine., (Çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, (2.Baskı), İstanbul 2019, s. 205(432a, 22].

⁵²⁸ Descartes, René, Metot Üzerine Konuşma, (Çev. Atakan Altınörs), (2.Baskı), Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2020, s.46.

benzer şekilde insanı akıllı bir varlık olarak ele alır. Kant'ın ardından Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling ve Hegel'in içinde bulunduğu Alman İdealistleri insan varlığını bütünüyle rasyonel ve soyut bir zemine çekerler.⁵²⁹ Kierkegaard tam da bu noktada başta Alman İdealistleri olmak üzere insanı tamamen rasyonel ve soyut bir çerçeveye hapseden tüm anlayışlara karşı çıkar. Kierkegaard, soyut bir çerçeveye hapsedilen insan anlayışı yerine tamamen somut bir insan anlayışını Hristiyanlıktan aldığı birtakım eklemelerle yeniden kurmaya çalışır.⁵³⁰ Kierkegaard artık salt akılla, soyut açıklamalarla şekillendirilen bir insan anlayışı yerine kendi seçimleri ve özgürlüğüyle kendini seçebilen, kendini gerçekleştirmek için çabalayan bir insan anlayışı tesis eder.

Kierkegaard için bu hayatta insanın yapması gereken en önemli iş kendi olmayı göze alabilmektir.⁵³¹ Kierkegaard bu göze alma eylemiyle bireyin kendiliğini gerçekleştirme imkânı bulduğunu düşünür. Bu bakımdan kendiliği, bireyin kendini diğer varlıklardan, toplumdan ayırarak özgürce kararlar alabilmesi, kendini seçebilmesi, kendi olması ya da kendini gerçekleştirebilmesi olarak görür. Çünkü Kierkegaard'a göre birey kendini diğer varlıklardan ya da toplumdan ayırma kararlılığını göstermeden, kendini seçmeden bir hiç olarak varlığını sürdürür.⁵³² Ona göre insanların büyük bir kısmı kendiliklerinin farkında olmadan yaşamaktadır. Bundan dolayı insanların çoğu boş bir hayat sürmekte ve sadece zevklerinin peşinden koşmayı öncelemektedir.⁵³³ Kierkegaard'a göre buna sebep olan şey kendilik kavramının soyut ve rasyonel zeminde açıklanmasından ileri gelmektedir.⁵³⁴ O, bu noktada kendilik kavramını insanın somut eylemlerine indirgemeyi doğru bulur. Ona göre insan, kendini eylemleriyle var eden somut bir varoluşa sahiptir. Soyut ve rasyonel açıklamalar insanı sadece zihinsel bir varoluş olarak değerlendirdiğinden insanın somut yanını, yani özgür seçimlerini ve eylemlerini görmezden gelmektedir. Yapılması gereken şey, insanın somut tarafına yönelmek olmalıdır.

Kierkegaard açısından kendilik bireyin refleksiyonunu gerektirir. Birey kendini fark etmeli, kendi bilincinde olmalı, kendine dönmeli ve kendini seçmelidir. Bundan

⁵²⁹ Taşdelen, 2017a, s.89-90.

⁵³⁰ a.g.e., s.93.

⁵³¹ Kierkegaard, 2009a, p.259.

⁵³² Kierkegaard, 2020a, s.763.

⁵³³ Watts, 2003, p.181.

⁵³⁴ Kierkegaard, 2020b, s.302.

dolayı kendilik doğuştan gelen verili bir unsur yahut töz değil, bireyin özgür eylemleri sonucunda gerçekleşen ve eylemlerini tekrar etmesiyle kalıcılık kazanan bir kavramdır.⁵³⁵ Süreklilik isteyen kendilik yahut kendi olma görevinden hiçbir insan müstesna olmadığı gibi bu görev bütün insanların en temel görevidir.⁵³⁶ Soyut, rasyonel, spekülâtif felsefe yüzünden insan kendini, kendiliğini unutmuştur.⁵³⁷ Oysa felsefenin odaklanması gereken en temel husus bireyin kendiliği olmalıdır.⁵³⁸ Kierkegaard’a göre bundan böyle bireyin yapması gereken şey kendine dönmek, kendini seçmek, kendini gerçekleştirmek olmalıdır. Ona göre kendilik, bireyin özgürce aldığı kararlar ve bu kararları eyleme dökmekle şekillenen bir kavramdır. Ancak insanın kendi olabilmesi, kendiliğini tesis edebilmesi sanıldığı kadar kolay değildir. Kierkegaard’a göre içinde yaşanan çağ ve toplum bireyin kendiliği önündeki en büyük engeller olarak her daim karşısında yer alır.

3.2. Kendiliği Tehdit Eden Unsurlar

Kierkegaard’a göre kendilik bireye doğuştan verilmeyen, bireyin yaparak yaşayarak elde ettiği bir şeydir. Birey, özgürlük bilinciyle hareket eder ve hayatın önüne sunduğu olasılıklar arasında bazı şeyleri seçer bazı şeylerdense feragat eder. Her seçim bireyin kendiliğinin gerçekleşmesi adına ya ona bir şeyler katar ya da onu kendiliğinden uzaklaştırır. Ancak birey kendini seçerken bazı engeller ve tehditlerle de yüz yüzedir. Hegel’in tümeli, nesnel önemsedığı bir dönemde Kierkegaard tikeli ve öznel önemser. Birey öznel bir varoluşa sahiptir ancak içinde yaşadığı çağ, toplum onun varoluşu ve kendiliği önünde bir engel yahut tehdit olarak her zaman bireye zorluk çıkarmayı sürdürür. Kierkegaard açısından bireyin kendiliğini gerçekleştirmesi hayattaki en önemli görevi olsa da bu görevi hayata geçirmek ve kendi olabilmek sanıldığı kadar kolay bir eylem değildir. Kierkegaard için kendiliği tehdit eden unsurlardan ilki bireyin içinde yaşadığı çağ ve çağın koşullarıdır.

⁵³⁵ Giddens, Anthony., *Modernite ve Bireysel Kimlik, Geç Modern Çağ’da Benlik ve Toplum.*, (Çev. Ümit Tatlıcan), (2.Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2014., s.74.

⁵³⁶ Kierkegaard, 2017a, s.45.

⁵³⁷ Alpyağıl, Recep., *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 72.

⁵³⁸ Colette, 2017, s.85.

3.2.1. Çağ

Kierkegaard'a göre bireyin kendiliği önündeki en büyük tehditlerden biri içinde yaşadığı çağdır. O, kendi yaşadığı çağdan hareketle bir çağ değerlendirmesi yapar. Yaşadığı çağda Hegel'in fikirleri, insana dair yapılan salt rasyonel değerlendirmeler ona göre çağın en karakteristik özellikleridir. Kierkegaard bundan dolayı kendi içinde bulunduğu çağın tutkudan, öznelikten yoksun olduğunu düşünür. Ona göre içinde yaşadığı çağda insanların hemen her konuda teorik ve rasyonel açıklamaları olsa da insanlar bunları pratiğe dökme kabiliyetinden yoksundur.⁵³⁹ Onun içinde bulunduğu çağda akıl ve düşünce ne kadar önemliyse tutku ve eylem o kadar geri plandadır.⁵⁴⁰ Aklın baskın olduğu bu çağda bireyler tutku ve heyecanlarını yitirmiş, değerlerden uzaklaşmış ve hayattaki her şey hayali düşüncelerden ibaret hale gelmiştir. Düşünürlerin sarf ettiği özlü sözler akla ve mantığa uysalar da pratik hayatta hiçbir karşılığa sahip değildir.⁵⁴¹ Kierkegaard yaşadığı çağın daha önceki çağlara kıyasla daha entelektüel olduğunu kabul etmekle beraber çağın duygusuz, tutkusuz ve heyecansız olduğunu belirtir. İnsanlar bu çağda önceki çağlardaki insanlara nazaran çok daha fazla teorik açıklamalara sahip olsalar da bunları pratiğe dökmekten yoksundur.⁵⁴² Yaşadığı çağın temel eksikliği aklı ön plana koyup kendiliği yok etmesidir. Bundan dolayı bu çağda hiçbir birey kendi olma cesaretine sahip değildir.⁵⁴³ Kierkegaard'ın yaşadığı çağda insanların en büyük eksikliği sahip olduğu bilgileri hayatta uygulama cesaretinden yoksun olmalarıdır. Böylesi bir durumda insan sadece teorik bir kendilik bilincine sahip varlık haline gelir. Oysa Kierkegaard açısından önemli olan bireyin somut, pratik kendiliğidir.

Kierkegaard'a göre entelektüel açıdan çok fazla teorik bilgiye sahip olmak ve varoluşu, içsellik, öznelik, kendiliği unutmak çağın en büyük şanssızlığıdır.⁵⁴⁴ Bu çağda yaşayan insanların temel özelliği eylemsizlik, hareketsizliktir.⁵⁴⁵ Tutkunun, heyecanın olmadığı, aklın ve düşüncenin baskın olduğu bir çağ bireyin özgür seçimler yapmasına engel olur. Birey, özgür olduğunu fark edip seçimler yapma girişiminde bulunduğu anda

⁵³⁹ Kierkegaard, 2017a, s.38.

⁵⁴⁰ Kierkegaard, 2018a, s.253.

⁵⁴¹ a.g.e., s.258-259.

⁵⁴² a.g.e., s.290-291.

⁵⁴³ Kierkegaard, 2005, s.771.

⁵⁴⁴ Kierkegaard, 2009a, p.226.

⁵⁴⁵ Kierkegaard, 2018a, s.254.

akıl ve düşünce onu baskılar, belirli kalıp fikirler içerisine hapseder. Akıl ve düşüncenin baskın karakteri bireyi pasifize ederek eylemde bulunmasına engel olur.⁵⁴⁶ Akılcı çağ, insanların zihinlerini şekillendirir, bireyleri hizaya sokar ve eylemlerini engeller. Bireylerin tamamını belirli bir düzlemde soyutlaştırır ve pasifize eder.⁵⁴⁷ Bundan dolayı tutkudan yoksun çağda yaşayan insanlar ciddiyyetten yoksun, heyecansız ve kendi özgür seçimlerini hayata geçirecek cesarettten yoksun hale gelirler.⁵⁴⁸ İnsanlar bu çağda aklın baskısı altında yaşadıkları için tüm değer ve duygulardan uzaklaşırlar. Her şey bu çağda temsilden ibaret olur. Sahip olunan teorik açıklamalar bir şeyleri temsil eder, akla ve mantığa uygun hale getirilir ancak pratik hayatta hiçbir karşılığa sahip olamazlar.⁵⁴⁹ Kierkegaard'a göre akıl çağı bireyleri soyut ve teorik bir varlık haline getirir. Bu da bireyin diğer bireylerle aynı düzlemde olmasına yol açar. Oysa Kierkegaard tüm bireylerin aynı düzlemde soyutlaşmasının kendilik önünde bir tehdit ve engel olduğunu düşünür. Böylesi bir ortamda hiçbir birey kendiliğini gerçekleştirebilme imkânı bulamaz.

Kierkegaard tutkudan yoksun akıl çağının insanın kendi içsellğine ve öznelliğine dönmesine izin vermediğini düşünür.⁵⁵⁰ Akıl çağı tüm pozitif bilgi ve düşüncelere sahip olsa da içsellikten ve öznellikten uzak bir çağdır.⁵⁵¹ Akıl çağında toplum, bilim ve teknolojik gelişmeler anlamında büyük gelişimler gösterse de tekil bireyin içsellliğini arka plana iter.⁵⁵² Ona göre aklın sunduğu her şey insanlar için bir tuzaktan ibarettir. Akılcı perspektif, varoluş önündeki en büyük engeldir. Akıl çağı ortaya koyduğu farklı fikirlerle büyüleyici olsa da bireye varoluşu ve sonsuzluğu verme gücünden yoksundur.⁵⁵³ Kierkegaard aklın kendisinin kötü olduğunu düşünmez. Ona göre kötü ve zararlı olan aklın bireyi sürekli düşüncelere gark etmesidir. Bu da bireyi eylemden, pratikten alıkoymak demektir.⁵⁵⁴ Kierkegaard'a göre birey, varoluş ve kendilik için kötü olan da bireyi eylemsiz hale getiren bu yaklaşımdır.

⁵⁴⁶ a.g.e., s.266.

⁵⁴⁷ a.g.e., s.268.

⁵⁴⁸ Kierkegaard, Søren., Şimdiki Çağ Başkaldırının Ölümü Üzerine, (Çev. Bülent Tokdemir), (1.Baskı), Paris Yayınları, İstanbul 2017b, s.29.

⁵⁴⁹ a.g.e., s.30.

⁵⁵⁰ Kierkegaard, 2020b, s.270.

⁵⁵¹ Kierkegaard, 2020c, s.18.

⁵⁵² Kierkegaard, 2017a, s.46.

⁵⁵³ Kierkegaard, 2018a, s.274-275.

⁵⁵⁴ a.g.e., s.282.

Kierkegaard kendiliğin önündeki engellerden biri olan tutkudan yoksun, sayısız fikrin bolca bulunduğu akıl çağının karşısına eylemi önceleyen, bireyin somut kendiliğini dikkate alan “devrim çağı”nı koyar. Akıl çağı gösterişin, reklamın, teorik olanın baskın olduğu bir çağ iken tam tersine devrim çağı tutkunun, eylemin ve somutluğun ön plana çıktığı bir çağdır.⁵⁵⁵ Ona göre tutkunun, eylemin ön planda olduğu devrim çağı, akıl çağının ortaya koyduğu anlamsız tüm fikirleri ve soyutlamaları ortadan kaldırır. Akıl çağı sayısız fikirleri gösterişle, reklamla ortaya koysa da bireysel ve toplumsal tüm değerlerin içini boşaltır. Bütün hakikati salt düşünsel bir perspektifle sınırlar. Her şey olgusal düzlemde diyalektik olarak ele alınır ve açıklanır ancak bireye hiçbir şekilde yarar sağlamaz.⁵⁵⁶ Akıl çağında bireyi toplumsal olarak bir arada tutan şey kıskançlık iken devrim çağında bireyler tutku ve heyecanın verdiği coşkuyla bir arada bulunur.⁵⁵⁷ Akıl çağında bireylerin tamamı toplumsal olarak bilinçli bir şekilde hizaya sokulur. Bundan böyle nesiller, ya da büyük toplumlar tekil bireylerin önüne geçer.⁵⁵⁸ Akıl çağında yaşayan bireyler tamamen aklın kıskancındadır. Akılcı perspektif bireylerin tüm yaşamını ele geçirir.⁵⁵⁹ Akıl çağında birey kendi yaşamında her yönden bir kuşatma halindedir. Aklın bireyleri aynı hizada toplaması, onları bir arada tutuyor olması bireylere anlık hazlar verse de aynı zamanda bireyin varoluşunu ve kendiliğini ortadan kaldıran bir yıkımın habercisidir.⁵⁶⁰ Kierkegaard’a göre tekil olarak hiçbir birey akılcı çağın ortaya koyduğu bu soyutlamayı ve düzleştirici tavrı akılcı perspektifle ortadan kaldıramamaktadır.⁵⁶¹ Ona göre akılcılığı, soyutlamayı, düzleştirmeyi ya da hizaya getirmeyi yalnızca dinsel bir perspektif ortadan kaldırma şansına sahip olacaktır.

Kierkegaard yaşadığı çağın hayatta var olan her şeyi değiştirmeye ve dönüştürmeye çalıştığını düşünür. Bundan dolayı tutkudan yoksun akılcı çağda var olan her şey sayılar ve örneklerden ibaret hale gelir. Akılcı çağ, var olan her şeyi aynılaştırır, homojenleştirir. Akılcı çağ bu tavırla insanları daha soylu ve daha değerli kıldığını düşünür. Oysa Kierkegaard’a göre bu durum bireyi tamamen ortadan kaldırır.⁵⁶²

⁵⁵⁵ Kierkegaard, 2018b, s.366.

⁵⁵⁶ Kierkegaard, 2018a, s.261.

⁵⁵⁷ a.g.e., s.265.

⁵⁵⁸ a.g.e., s.269.

⁵⁵⁹ Kierkegaard, 2017b, s.42-43.

⁵⁶⁰ a.g.e., s.43.

⁵⁶¹ a.g.e., s.45.

⁵⁶² Kierkegaard, 2005, s.715.

Kierkegaard akılcı çağın bireyleri her bakımdan eşitlediğini, onları birey olmaktan alıkoyduğunu ve eylemsiz varlıklar haline getirdiğini düşünür. Ona göre akıl çağı düşünsel anlamda birçok açıdan ileriye dönük gelişimleri beraberinde getirir de tutku ve içsellikten yoksundur. Birey, akılcı çağda yalnızca düşünen bir varlık ve varoluş olarak kabul edilir. Herkes aynı hızda ya da aynı düzlemde dir. Tekil olarak hiç kimse kendi kararlarını alamamakta, aldığı kararları da eyleme dönüştürememektedir. Çünkü akıl çağı insanın duygularını, tutkularını, heyecanlarını, içselliklerini ve öznelliklerini bastırma karakterine sahiptir. Birey bu çağda pasif, soyut bir varoluşa ve kendiliğe sahiptir. Oysaki Kierkegaard için önemli olan tutku, heyecan, içsellik, öznelliktir, özgürlüktür, somutluktur. Kierkegaard'a göre birey, akıl çağının onu kuşattığı anlamsız soyutlamalardan kurtulmak için dinsel olana, Tanrı'ya yönelmeli, bir devrim yapmalıdır. Devrim çağı tam da bireyin akıl çağının tüm kalıplarından kendini kurtardığı, somutlaştığı, özgürleştiği ve kendiliğini gerçekleştirmek için eyleme geçtiği bir çağdır. Çünkü kendilik, tıpkı varoluşun kendisi gibi bireyin potansiyelini aktif hale getirmesiyle mümkündür. Akıl çağı tutku ve eylem yoksunu bir çağ iken devrim çağı tutkunun yoğun olduğu ve bireyin eylemselliğiyle kendiliğini gerçekleştirme imkânı bulduğu bir çağdır.

3.2.2. Topluluk

Kierkegaard açısından bireyin kendi olabilmesinin önündeki bir diğer tehdit ise topluluktur. Kierkegaard'ın yaşadığı çağ, topluluğun kutsallaştırıldığı bir çağdır. Bireyin öznelliğini dikkate alan Kierkegaard için topluluk, kendilik için bir tehdit olduğu kadar aynı zamanda moral bozucu bir karaktere sahiptir.⁵⁶³ Çünkü ona göre topluluğun olduğu bir yerde bireyin kendi olabilmesi, hakikate ulaşabilmesi çok güçtür.⁵⁶⁴ Topluluk haline gelme bireyi soyutlar. Toplulukla aynı fikir ve duyguları paylaşmak bireyi kendinden uzaklaştıran bir yanılsamadan ibarettir.⁵⁶⁵ Tıpkı akıl çağının bireylerin öznelliğini yok sayması gibi topluluğun kendisi de aynı şekilde bireyin öznelliğini, kendiliğini yok sayar ve herkesi aynı eşit düzlemde görür.

⁵⁶³ Hannay, 2013, s.363.

⁵⁶⁴ Kierkegaard, 2017a, s.15.

⁵⁶⁵ Kierkegaard, 2017b, s.50.

Düşüncesinin merkezine bireyi koyan Kierkegaard, insanların bir araya gelerek oluşturduğu toplulukların sahtekârlık ve komedi örneği olduğundan söz eder.⁵⁶⁶ Ona göre bireylerin topluluk haline gelip aynı hizada olmaları, eşitlenmeleri bireyleri tamamen soyutlar. Bundan dolayı topluluğun kendisi komedinin en yüce görünümü halini alır.⁵⁶⁷ Ona göre topluluk haline gelmek, bireylerin kişisel yakınlaşmalarını engelleyen bir hayaletten ibarettir. Bundan ötürü toplulukta somutluğa ve öznelliğe dair hiçbir görünüm yoktur. Topluluk, bir hiçtir, olağanüstü bir soyutlamadan başka bir şey değildir.⁵⁶⁸ Bir hiç olan topluluk, bireyin öznelliğini ve kendini unutmasına, varoluşunu gerçekleştirmesine engel olan soyutlamadan başka bir şey değildir.

Kierkegaard'a göre topluluğun olduğu bir ortamda bireyler pasiftir. Topluluk içerisindeyken bireyler, kendi olabilme cesaretinden kaçarlar ve kendilerini kalabalıkların arasında gizlerler.⁵⁶⁹ Kendini gizlemek ve topluluğun diğer üyeleri gibi yaşamak bireyin başkaları gibi olmasına neden olur. Bireyin başkaları gibi olması ise bireyi küçülten, alçaltan ve hiçleştiren bir durumdur.⁵⁷⁰ Birey sayıca büyük toplulukların içine dahil olduğunda geçici ve görece olarak önemli, rahat ve konforlu hissetse de varoluşsal açıdan kendini unuttur. Oysa kendini önemli görmek için çok sayıda insanın bir araya geldiği bir topluluğa ihtiyaç duyan her birey Kierkegaard için önemsiz ve değersizdir.⁵⁷¹ Ona göre bireylerin toplulukları oluşturması kişisel amaçlarından vazgeçmesi anlamına gelir. Nasıl ki bir devekuşu başını toprağa gömdüğünde tanınmadığını, fark edilmediğini sanıyorsa bireyler de topluluk oluşturdukları vakit başkaları tarafından tanınmayacağını ve fark edilmeyeceğini düşünür.⁵⁷² Kierkegaard topluluk içerisindeyken bireyin kendini unuttuğunu, varoluşunu yok saydığını düşünür. Topluluk içindeyken birey, kendisi değildir. Birey toplulukta başkalarıyla birlikteyken kendisini daha güvenli ve daha önemli hissetse bile kendiliğini unuttuğunun farkında değildir.

Kierkegaard'a göre birey topluluk içindeyken kendini aldatır. Topluluk içindeyken akıl ve düşünce bireyi tamamen ele geçirir. Birey, başlangıçtan itibaren

⁵⁶⁶ Kierkegaard, 2017a, s.18.

⁵⁶⁷ Kierkegaard, 2018a, s.273.

⁵⁶⁸ Kierkegaard, 2017b, s.51-52.

⁵⁶⁹ Kierkegaard, 2018b, s.290.

⁵⁷⁰ a.g.e., s.292.

⁵⁷¹ a.g.e., s.292.

⁵⁷² a.g.e., s.293.

bundan habersizse ve buna karşı bir eylemde bulunmuyorsa tamamen soyutlanır ve kendiliğini unuttur. Tıpkı çağ gibi topluluk da bireyi soyutlar ve aynı hizaya getirir. Diğer tüm insanlarla aynı hizada olan birey kendini kaybeder. Topluluk içerisindeki birey bilinçsizce topluluğun ona sunduğu her fikri sorgulamadan yerine getirir. Bu durum bireyin kişisel olarak konforlu bir ortamda olmasını, kendini güvende hissetmesini sağlar, ona anlık hazlar verir lakin bu durum aynı zamanda bireyin kendini yok sayması, kendini hiçleştirilmesi ve öldürmesi anlamına da gelir. Topluluk, bireyi tamamen ortadan kaldırır. Ona göre birey, çağın ve topluluğun onu yok saydığı böylesi bir soyutlamadan ancak ve ancak dinsel varoluş alanına geçerek kurtulma imkânı bulur.⁵⁷³ Çünkü ona göre Tanrı topluluktan tiksindir.⁵⁷⁴ Tanrı, toplulukla birlikte hareket eden ve kendinin farkında olmayan bireylerden tiksindir.⁵⁷⁵ Tanrı, bilinçsiz bireylerin oluşturduğu topluluklara karşı ilgisiz iken tekil bireye çok daha fazla ilgi gösterir.⁵⁷⁶ Tanrı'nın ilgisine mazhar olabilmek için bireyin yapması gereken şey kendini toplumdan soyutlamak olmalıdır. Topluluk içindeyken birey önemsizdir, bilinçsizdir. Varoluşunu ve kendiliğini unutmuştur. Başkalarının aldığı kararlara dayalı bir yaşam sürer, kendi öznelliğini ve özgürlüğünü bir kenara bırakır. Ne zaman ki birey özgürlüğünü, içselliğini fark edip dinsel varoluş alanına geçme kararlılığı gösterir işte o zaman birey kendiliğini tesis etme imkânı bulur.

Kierkegaard'ın yaşadığı dönem Hegelciliğin ve akılcılığın baskın olduğu, insanların bir araya gelerek toplumsallık bilincine sahip olduğu bir dönemdir. Akılcılık ve toplumsallık, tüm bireyleri aynı görür. Hepsine aynı şeyleri dayatır. Topluluk içinde yer alan birey, topluluğu oluşturan herhangi bir sayıdan ibarettir. Yani birey yalnızca niceliksel bir anlama sahiptir. Topluluk aslında bir illüzyondur. Bireyi görece tehlikelerden korur. Bireyin konforlu bir yaşam sürmesini sağlar. Ancak bunları yaparken bireye hiçbir zaman fikrini sormaz, bireyi önemsemez. İnsanlarla bir araya gelmek, topluluk oluşturmak başta güzel bir fikir gibi görünse de Kierkegaard için son derece tehlikeli bir durumdur. Çünkü o, topluluk yerine topluluk içerisindeki her tekil bireyi dikkate almanın daha doğru olduğunu düşünür. Topluluklar akılla şekillenen organizasyonlardır. Bu organizasyonlar tümeli önemser ve tekili sadece bir sayıdan ibaret

⁵⁷³ Kierkegaard, 2018a, s.271.

⁵⁷⁴ Kierkegaard, 2018b, s.295.

⁵⁷⁵ Kierkegaard, 2017a, s.16.

⁵⁷⁶ Kierkegaard, 2018b, s.288.

görür. Oysa Kierkegaard için önemli olan tümel değil tekil bireydir. Tekil birey topluluk içindeyken varoluşunu ve kendiliğini unuttur. Topluluk bireyleri önemsemez, yok sayar ve hiçleştirir. Yapılması gereken şey bireyin kendi kararlarını özgürce alabilmesi ve topluluğun üstüne çıkma cesaretini göstermesidir. Bu da ancak dinsel olanı seçmekle mümkündür. Birey dinsel olanı yani Tanrı'yı seçme kararlılığını gösterdiğinde yeniden varoluşunu fark eder ve kendiliğini gerçekleştirme imkânı bulur. Çünkü Kierkegaard'a göre Tanrı için önemli olan büyük topluluklar değil tekil bireylerdir.

3.2.3. Kamu ve Basın

Kierkegaard'a göre bireyin kendiliği önündeki tehditlerden sonuncusu kamu ve basındır. Kierkegaard'a göre kamu bir hayalettir. Bir hayalet olan kamu tutkunun olmadığı akılcı çağda basın yardımıyla oluşur ve ikisi bir araya gelerek yine bireyi soyutlar.⁵⁷⁷ Kamu, çağ ve topluluktan farklı olarak bireyleri aynı hizaya sokmaktan çok hizaya sokmanın baş aktörüdür. Çünkü kamu, çağ ve topluluktan çok daha farklıdır; devasa bir yokluk ve hiçliktir.⁵⁷⁸ Ona göre kamu, topluluktan farklı olarak incelenebilir değildir. Onun bir temsili dahi yoktur, tam bir soyutlama abidesidir. Çağın ve topluluğun bireyin somutluğunu ortadan kaldırması gibi kamunun kendisi de bireyi her yönden kuşatır ve bireyi soyut bir hale getirir.⁵⁷⁹ Birey tıpkı bir topluluğun içindeyken kendini görece olarak nasıl rahat ve konforlu hissediyorsa kamusal alanda olduğu müddetçe yine benzer şekilde kendini görece rahat ve konforlu hisseder.

Kierkegaard'a göre insanları topluluk haline getirmek kolay olsa da kamu oluşturmak daha uzun süreli bir iştir. Kamu içerisindeyken bireyler, çoğunluğun fikirlerini, değerlerini benimser. Bunu yaparak kendini güvende hissettiğini düşünür. Çünkü kamunun aksi bir görüşte olmak bireyi kamunun dışına iter. Ancak kamuyla aynı fikir ve görüşleri paylaşmak tıpkı içinde bulunduğu bir toplulukla aynı fikir ve görüşleri paylaşma sürecinde olduğu gibi bireyi aldatan, yanıltıcı bir teselliden ibarettir. Çünkü kamu sadece soyut olarak varlığını sürdürür.⁵⁸⁰ Soyutlamanın baş aktörü olan kamu, bireyin tüm yaşamını kontrol eder. Birey kamunun ortaya koyduğu fikirleri ve değerleri

⁵⁷⁷ Kierkegaard, 2018a, s.276.

⁵⁷⁸ a.g.e., s.276.

⁵⁷⁹ a.g.e., s.276-277.

⁵⁸⁰ a.g.e., s.277.

paylaşarak, onlardan yana taraf olarak kendisini daha güvenli hissettiği illüzyonuna kapılır.

Birey üzerinde bunaltıcı ve yıkıcı bir etkiye sahip olan kamu⁵⁸¹, Kierkegaard'a göre herhangi bir ulusu, cemiyeti, sivil toplum kuruluşunu ya da bir arada bulunan insanları temsil etmemektedir. Çünkü uluslar, cemiyetler ya da sivil toplum kuruluşları somut olarak var olan organizasyonlardır oysa kamuya dair herhangi bir somutluk göstergesi yoktur. Somut olmadığı için herhangi bir sorumluluğu da yoktur. Kamu, devasa bir şeydir. Kamu hem yerde bulunur hem de hiçbir yerde bulunmaz. Kamu, soyutlamanın en uç noktasıdır. Bütün bireyler her zaman var olan ama hiçbir zaman varoluşunu somut olarak göstermeyen kamunun farkındadır. Kamu, bireyin kendiliğini tehdit eden çağ ve topluluktan çok daha tehlikeli bir unsurdur.⁵⁸² Topluluk, gerçek bireylerin bir araya gelmesinden ibaretken kamu, gerçek olmayan bireylerin oluşturduğu tam bir soyutlama ve saçmalık örneğidir.⁵⁸³ Kamu içinde yer alan birey, herhangi bir sayıdan ibarettir. Kamu dışında bireyin hiçbir değeri ve anlamı yoktur. Toplulukta ise birey, topluluğun oluşum sürecinde bir ön koşul olması açısından nitel olarak bir yere kadar değerlidir. Topluluğu oluşturan her birey makro kozmos içindeki bir mikro kozmostur. Kamunun kendisinde ise birey diye bir şey yoktur. Topluluk, bireylerin bir araya gelmesinden oluşan görece pozitif bir yapılanmadır. Oysa kamu, bireyleri yok sayan negatif görünümlü saçmalık, hayalet, soyutlama ve hiçlikten başka bir şey değildir.⁵⁸⁴ Devasa bir soyutlama ve hiçlik örneği olan kamu, bireyi dört bir taraftan kuşatır ve kendi olmasına engel olur. Kamu, kendilik önünde engel olma işini ise basın aracılığıyla sinsice gerçekleştirir.

Kierkegaard'a göre kamu, bireylerin üzerinde günlerce boş konuşacağı anlamsız şeyleri talep eder. Bireylerin anlamsız yaşamlarını daha anlamsız kılacak şeylerin konuşulmasını ister. Kierkegaard'ın hayvan bakıcılarına benzettiği gazeteciler, basın aracılığıyla kamuya hizmet eder. Kamu, basın aracılığıyla insanların oyalanacağı birtakım şeyler üretir ve insanlar bunlar üzerinde gevezelik ederek kendilerini unuttur.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ Kierkegaard, Søren., *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, (Trans. H.V. Hong and E.H.Hong), (First Published), Princeton University Press, New Jersey 1993., p.189.

⁵⁸² Kierkegaard, 2018a, s.278-279.

⁵⁸³ Kierkegaard, 2018b, s.291.

⁵⁸⁴ Kierkegaard, 2005, s.556-557.

⁵⁸⁵ Kierkegaard, 2018b, s.294.

Basının kendisi de tıpkı kamu gibi soyutlamadan ibarettir.⁵⁸⁶ Bir soyutlama unsuru olan basın, ürettiği fikirlerle soyut ve hiç olan kamuyu oluşturan, kamuyu bir arada tutan ve onu besleyen en temel unsurdur.⁵⁸⁷ Kierkegaard’a göre kamu içindeyken kendilik, diğer bireylerle hakiki bir ilişki içinde değildir. Bireyin diğer bireylerle ilişkisinin temelinde kıskançlık ve haset vardır. Birey, kıskançlık ve haset yüzünden sürekli diğer bireylerle kendini kıyaslar ve yarış içinde yaşar. Birey böylesi bir ilişki içerisinde olduğunda kendi kimliğini kaybeder ve toplulukla, kamuyla uyumlu olacak bir kendilik geliştirir. Diğer bireylerle dolaysız, dışsal ve yüzeysel ilişkiler kurar. Kamuyla uyumlu olan kendilik biçimi, bireyin kendi somut eylemlerini, özgürlüklerini gerçekleştirmesine engel olur. Bu noktada tekil birey ortadan kalkar ve sıradan, anonim bir kendilik ortaya çıkar.⁵⁸⁸ Kierkegaard’a göre kamu ve basın birlikte hareket eder ve birbirlerini besler. Her iki soyutlama unsurunun temel motivasyonu bireyleri bir arada tutmak, aynı fikir ve değerlerde buluşmasını sağlamaktır. Böylelikle bireyler kendi somutluklarını unutarak herhangi bir varlık halini alırlar. Kamu, ürettiği ideolojik söylemleri basın aracılığıyla bireylere sunar. Bireyler de dört bir yandan yoğun olarak maruz kaldığı bu söylemlere sorgulamadan inanarak kendilerini ve özgürlüklerini unutmaya başlar. Birey özgürlüğünden uzaklaştıkça aslında varoluşundan ve kendiliğinden de uzaklaşmış olur. Kierkegaard’a göre kamu ve basın yüzünden birçok insan kendini unutmuştur. Kamunun ve basının ona sunduklarıyla yetinen bir yaşam sürmektedir. Bu yaşam onlar için konforlu olsa da kendilerinden uzaklaşmalarına sebep olduğu için son derece tehlikelidir. Birey kendiliğini tesis edebilmek için çağın akılcı perspektifinden, topluluğun onu sıradanlaştırmasından, kamu ve basının onu yok saymasından ve kuşatmasından kurtulma cesaretini göstermelidir.

3.3. İlişki Olarak Kendilik

Kendiliği bireyin insan olma cesaretini göstermesi⁵⁸⁹ olarak kabul eden Kierkegaard, aynı zamanda kendiliğin bir sentez yahut ilişki olduğunu düşünür. Ona göre bireyin kendi olabilmesi için bazı karşıt unsurların ilişkiselliği gereklidir. Bu durum tekrarlı bir çaba gerektirir ve kendiliğin diyalektiğini oluşturur. Bu tekrarlı çaba zaman

⁵⁸⁶ Kierkegaard, 2017b, s.53.

⁵⁸⁷ Kierkegaard, 2018a, s.276.

⁵⁸⁸ Bennett, 2021, p.79-80.

⁵⁸⁹ Kierkegaard, 2009a, p.259.

zaman bireyde kaygılara neden olur. Birey bu kaygılardan kaçınmak adına topluluğa karışmak, kamunun içinde soyutlanmak gibi eylemlerde bulunabilir. Ancak Kierkegaard’a göre bu kaygıdan tamamen kurtulmanın yolu delilik ya da ölüm yoluyla tam bir insan olmayı bırakmakla mümkün olur. Kierkegaard kendiliğin karşıt unsurların ilişkisinden meydana geldiğini düşünür ancak kendiliğin gelişiminin doğal bir süreç olmadığını ve karşıt unsurların yüzde yüz uzlaştırılmasının ya da tam olarak ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığını savunur. Hakiki kendilik, her daim karşıtlık içinde gerçekleşen ve birbirleri üzerinde etki bırakan karşıt unsurların ilişkiselliğinden ortaya çıkar.⁵⁹⁰ Bu anlamda Kierkegaard’a göre kendilik ruh-beden, sonlu-sonsuz ve özgürlük-zorunluluk gibi karşıt unsurların birbirlerini etkilemesine göre şekillenir. Bu noktada ilk ele alacağımız karşıtlık ruh-beden karşıtlığıdır.

3.3.1. Kendilik’te Ruh-Beden İlişkisi

Kierkegaard, insanın ruh-beden, sonlu-sonsuz, özgürlük-zorunluluk gibi farklı unsurlara sahip olduğunu ve bu unsurların birbirlerini etkilediklerini düşünür.⁵⁹¹ Ona göre insan hem ruhu hem de bedeni olan bir varlıktır. Ancak bu iki farklı unsuru bir araya getiren ve insanı diğer varlıklardan ayıran üçüncü bir kavram vardır. Kierkegaard buna “tin” der.⁵⁹² Çünkü ona göre insan tinsel bir varlıktır. Tinsel bir varlık oluşu aynı zamanda insanın ilişkişel bir varlık olduğunu da gösterir.⁵⁹³ Ruh ve bedeni bir arada tutan bu tinsel yön insanı hayvanlardan “kaygılı olma durumu”yla ayırır.⁵⁹⁴ Ruh ve beden ilişkisi insanın kendiliğini elde etmesindeki ilk ilişki biçimidir. Tin, insanın zihinsel, bilinçsel ve duygusal yanlarını içine alan ruhsal yanıyla⁵⁹⁵, ruhun tam karşıtı olan ve insanın maddi yönünü oluşturan bedeni bir arada tutar. Bedensel olarak insan doğadaki herhangi bir canlıdır. Bu noktada tin, ruh ve bedeni bir arada tutan temel unsur olarak insan varoluşunu özel kılar.⁵⁹⁶ İnsan ya da özelde birey, tinsel yönü sayesinde kendi varoluşuna dair kaygılanır, bilinçli seçimler yapar ve kendini seçme iradesi gösterir.

⁵⁹⁰ Watts, 2003, p.144-145.

⁵⁹¹ Kierkegaard, 2019b, s.23.

⁵⁹² Kierkegaard, 2013a, s.37.

⁵⁹³ Kierkegaard, 2019b, s.23.

⁵⁹⁴ Kierkegaard, 2013a, s.37.

⁵⁹⁵ Taşdelen, 2017a, s.102.

⁵⁹⁶ a.g.e., s.104.

Bireyi salt bedensel bir varlık ya da salt ruhsal bir varlık olarak ele almak hem varoluşu hem de kendiliği görmezden gelmek anlamına gelir. Kierkegaard bireyin bedensel yanıyla hayvandan farklı bir canlı olmadığını düşünür. Birey, bedeni olmanın yanında aynı zamanda ruhu da olan bir canlıdır. Ruh ve bedenin tam bir uyum içinde olmasını sağlayan ve ruh-beden arasındaki ilişkiyi sağlamlaştıran üçüncü unsur ise tindir. Çünkü Kierkegaard insanın tinsel bir varoluşa sahip olduğunu düşünür. Birey tinselliği sayesinde hem bedensel ihtiyaçlarını hem de ruhsal ihtiyaçlarını dengeli bir hale getirir. Tinsellik, bireyi dengeli hale getirmenin yanında bireyin kendi olmasına da imkân sağlar. Birey tinselliği sayesinde kendi özgürlüğünün, sorumluluğunun farkında olur. Varoluşuna ve kendiliğine dair kaygı duyar ve kendi olabilme cesaretini gösterebilir. İnsan dışında başka hiçbir canlıda tinsellik unsuru bulunmadığından diğer canlıların kendini seçebilmesi, kendi olabilmesi mümkün değildir. Diğer canlılarda da beden ve ruh vardır ancak tinsellik gibi üçüncü bir unsur olmadığından kendi olabilme imkânları yoktur.

3.3.2. Kendilik'te Sonlu-Sonsuz İlişkisi

Kendiliğin oluşması için gerekli olan ikinci ilişki sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkidir. Çünkü Kierkegaard'a göre varoluş, sonlu ve sonsuz ilişkisinin bir araya gelmesinden ibarettir.⁵⁹⁷ Bireyin bedensel yanı sonluluğu, ruhsal yanıysa sonsuzluğu temsil eder. Sonluluğu ve sonsuzluğu bir araya getiren üçüncü unsur ise “an”dır.⁵⁹⁸ An'ın kendisi sonlu ve sonsuzun bir araya gelmesini sağlayan bir kavram olmanın yanında tekrarın gerçekleşmesi için de son derece önemli bir kavramdır. Antik Yunan'ın hatırlamayı ve geçmişi önemseydiği yerde Kierkegaard tekrarı ve an'ı önemser.⁵⁹⁹ Çünkü ona göre sonlu ile sonsuzun birleşimi an'ı oluşturur ve hakiki tekrar da sonlu ile sonsuzun birleştiği an'da mümkün hale gelir. İbrahim'in iman sıçrayışı ya da İsa'nın cisimleşmesi sonlu ile sonsuzun an sayesinde bir araya gelmesiyle mümkün olur.

Kierkegaard'a göre an'ın mümkün olmasını sağlayan şey esas itibariyle sonsuzluk ögesidir.⁶⁰⁰ Sonluluk bireyin zamansal ve dünyevi yanına karşılık gelirken sonsuzluk ise

⁵⁹⁷ Kierkegaard, 2009a, p.328.

⁵⁹⁸ Taşdelen, 2017a, s.106.

⁵⁹⁹ Kierkegaard, 2020c, s.14.

⁶⁰⁰ Taşdelen, 2017a, s.106.

Tanrı'ya gönderme yapar.⁶⁰¹ Birey bedensel yanıyla sınırlı ve sonludur. Yani birey bedensel yanıyla uzay ve zamanda bulunur. Diğer taraftansa birey sınırsız ve sonsuzdur. Zihinsel yanıyla sonsuzluğa dair fikirleri oluşturabilme özgürlüğüne sahiptir.⁶⁰² Birey ölümlü olmasından ötürü sonlu bir varoluşa sahiptir. Tanrı ise mutlak sonsuzluktur. Birey aynı zamanda Tanrı'nın yarattığı bir varlık olduğundan içinde sonsuzluk ögesini de taşır. Birey ne zaman ki Tanrı'ya yönelmeye karar verirse ve onun isteklerine göre yaşamaya başlarsa o zaman varoluşunu ve kendiliğini gerçek anlamda tesis etme imkânına kavuşur. Kierkegaard'a göre birey kendi sonlu varoluşunu Tanrı'nın sonsuz varoluşuyla aynı noktaya getirme kararlılığı ve cesareti gösterdiği zaman içindeki sonluluk ve sonsuzluk öğelerini tam bir uyum içerisine sokmayı başarır. Sonluluk ve sonsuzluk öğeleri bireyin varoluşunu hatırlaması, kendiliğini gerçekleştirme için son derece önemli kavramlardır. Sonlu ve sonsuz ilişkisi an'da bir araya gelir. Yani birey sonlu bir varoluşa sahip olarak mutlak sonsuzluk olan Tanrı'yla an'da buluşur ve böylece kendi olma görevini yerine getirmiş olur.

3.3.3. Kendilik'te Özgürlük-Zorunluluk İlişkisi

Kendiliğin oluşması için gerekli olan üçüncü ilişki ise özgürlük ve zorunluluk ilişkisidir. Kierkegaard'a göre özgürlük, olasılıkları değerlendirme ve hayata geçirme imkânına sahip olmak demektir.⁶⁰³ Birey, özgürlük sayesinde herhangi bir eylemi yapabilme şansına sahip olur.⁶⁰⁴ Özgürlük esas itibariyle varoluşun temelini oluşturur. Birey özgürlüğü sayesinde varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirme imkânı bulur. Çünkü hem varoluş hem de kendilik bir olasılık ve imkândır. Birey ancak özgür olması sebebiyle varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirebilme fırsatına sahip olur.⁶⁰⁵ Birey özgür olmasıyla doğadaki diğer canlılardan ayrılır. Doğada bilinçli ve özgür kararlar alabilen, aldığı kararların sorumluluğunu üstlenen, varoluşuna anlam katabilen tek varlık insandır. Bu anlamda özgürlük, bireyin tinsel yanını göstermekle birlikte bireyi diğer varlıklardan ayıran ve onun kendi olmasını sağlayan en temel öğelerden biridir.

⁶⁰¹ Bennett, 2021, p.72.

⁶⁰² Bluemink, M., "Being and Self: The Influence of Kierkegaard on Heidegger's Dasein", Kierkegaard in Process, Kierkegaard in Process, 2016, 1, p.107.

⁶⁰³ Kierkegaard, 2018b, s.334.

⁶⁰⁴ Kierkegaard, 2017a, s.23.

⁶⁰⁵ Taşdelen, 2017b s.31.

Kierkegaard’a göre zorunluluk ögesi bireyin doğal yanıdır. Nasıl ki doğadaki tüm canlılar doğanın kanunlarına tâbi ise birey de aynı şekilde doğanın kanunlarına tabidir. Zorunluluk ögesi ile Kierkegaard kaderciliği değil, bireyin üzerinde kontrolü olmadığı şeyleri vurgular.⁶⁰⁶ Bireyin ebeveynlerini ve nerede doğacağını seçememesi ya da doğada bulunan fizik kanunlarına boyun eğmesi zorunluluğu örnekler. Bu yüzden dünyadaki tüm varlıklar gibi insanlar da birçok hususta zorunluluğun kısıkacında yer alır.

Ruh ve beden arasındaki ilişkiyi tinsellik sağlarken sonlu ve sonsuz ilişkisini an sağlar. Özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki ise etik olanın uygulanmasıyla sağlanır.⁶⁰⁷ Birey özgürlüğü ve zorunluluğu etik seçimlerle uyumlu hale getirerek kendiliğini gerçekleştirmeye çalışır. Önüne çıkan potansiyel imkânları özgürce seçerek hem varoluşuna anlam katar hem de kendiliğini gerçekleştirmiş olur. Çünkü etik kurallar yalnızca tinsel varlık olan insanlara mahsustur. Doğadaki diğer canlılar arasında ise etik kurallar yoktur. İnsan, etik kurallarla toplumsal düzeni sağlaması açısından doğadaki tüm canlılardan ayrılan tinsel bir varlıktır. Etik olanı seçerek birey aslında özgürlüğünü kullanma imkânı bulur ve zorunluluktan kendisini kurtarmaya çalışır. Estetik varoluş alanında bireyi baskılayan hazlar iken etik varoluş alanında bireyi baskılayan toplumsal kurallardır. Birey etik varoluş alanında özgürlüğü sayesinde kendiliğini gerçekleştirmek için çabalar. Ama bu çabalar bir yere kadar etkili olur. Tam bir kendilik bilinci için bireyin etik olanı da özgür seçimiyle aşması gerekir. Bu noktadaysa devreye iman ve Tanrı ikilisi girer.

3.4. Varoluş Alanlarında Kendilik Çabaları

Kendiliği çeşitli unsurların bir araya gelmesi sonucu oluşan bir ilişki olarak gören Kierkegaard için bu ilişki biçimleri varoluş alanlarında birbirlerine baskın gelebilmektedir. Ona göre birey, varoluş alanlarında kendiliğini gerçekleştirebilmek için çabalamaktadır. Çünkü bireyin en temel amacı kendi olmak, kendiliğini gerçekleştirebilmektir. Bundan dolayı her varoluş alanında birey bu amacını gerçekleştirme yolundadır. Çünkü Kierkegaard’a göre varoluşun parolası her zaman “ileri”dir.⁶⁰⁸ Birey ileriye dönük yüzüyle kendiliğini gerçekleştirmek için çabalar. Her

⁶⁰⁶ Watkin, 2001, p.28.

⁶⁰⁷ a.g.e., p.28.

⁶⁰⁸ Kierkegaard, 2009a, p.345.

varoluş alanı aslında bireyin kendi olabilmesi için gerçekleştirdiği çabaların bir yansımasıdır. Estetik varoluş alanında birey doğal ya da sonlu kendilik halinde iken etik varoluş alanında toplumsal kendilik, dinsel varoluş alanında ise teolojik ya da sonsuz kendilik halini alır.

3.4.1. Estetik Varoluş Alanındaki Kendilik Çabası: Doğal ya da Sonlu Kendilik

Doğal ya da sonlu kendilik, Kierkegaard'a göre estetik varoluş alanında bulunan bireyin görünümüdür. Birey estetik varoluş alanında doğal bir kendiliğe sahiptir. Tıpkı varoluşun kendisi gibi kendilik de farklı alanlardan geçen bir gelişime sahiptir. Kendiliğin gelişimi aslında bireyin tinselliğiyle yakından ilgilidir. Bu alanların ilkinde birey tinsellikten çok uzaktır ve doğal bir kendilik formuna sahiptir. Her varoluş alanı gibi her kendilik formu da kendine has özelliklere sahiptir. Doğal kendilikte bireyde tinsellik ve kaygı en düşük seviyede iken hazların peşinden gitme arzusu en yüksek seviyededir.

Doğal kendilikte birey tinsellikten uzak olduğu için tamamen dış dünyayı dikkate alarak yaşar.⁶⁰⁹ Estetik hazların baskın olduğu bu ilk alanda birey istikrardan ve düzenden uzak bir hayata sahiptir. Bu durum bireyin kendiliğinden uzaklaşmasına neden olur. Kierkegaard açısından dünyadaki çoğu insan estetik olana göre yaşamlarını sürdürdüğünden hakiki kendiliklerini unutmuşlardır.⁶¹⁰ Estetik yaşamda birey duygularının ve hayallerinin peşinden koşar. Yalnızca dış dünyanın ona sunduğu farklı hazları gerçekleştirmek ister. Şansa ve şanssızlığa inanır.⁶¹¹ Estetik yaşamda birey doğal bir kendilik bilincine sahiptir ve dış dünyanın ona sundukları arasında gidip gelmekle meşguldür.⁶¹² Birey, estetik yaşamda kendi tinselliğinin farkında olmaksızın salt bedensel isteklerini yerine getirmekle meşguldür.⁶¹³ Bu yaşam tarzında birey, hayatın tadını çıkarma motivasyonuna sahiptir. Dışsallık, tesadüfler ya da şans, bireyi belirleyen temel unsurlardır. Birey için tek amaç, kendine haz verecek olan eylemleri gerçekleştirmektir.⁶¹⁴ Doğal bir kendiliğe sahip birey estetik yaşamda yalnızca farklı ihtimalleri hayata geçirir ve kendisini herhangi bir kişiye ya da olaya bağlamaz. Hazlarını

⁶⁰⁹ Kierkegaard, 2020a, s.850.

⁶¹⁰ Watts, 2003, p.190

⁶¹¹ Blackham, 2005, s.18.

⁶¹² Kierkegaard, 2013b, s.16.

⁶¹³ a.g.e., s.27.

⁶¹⁴ a.g.e., s.35.

gerçekleştirme motivasyonu ile hareket eder ve sorumluluk gerektiren her şeyden uzak durur.⁶¹⁵ Estetik varoluş alanında yer alan bireyin sahip olduğu tek ilke kendi hazzını ve mutluluğunu gerçekleştirmektir.⁶¹⁶ Estetik varoluş alanında yer alan bireyde verili bir doğal kendilik vardır ancak birey bunun farkında olmadan yaşar. Estetik varoluş alanında bulunan bireyde dışsallık fazlayken tinsellik yok denecek kadar azdır. Buradaki birey tıpkı diğer doğal varlıklar gibi yalnızca fizyolojik ihtiyaçlarını gidermektedir. Bu alanda yer alan birey, yemek, içmek, eğlenmek, farklı kadınlarla tanışmak, yeni dostluklar kurmak gibi yalnızca kendisine zevk veren eylemleri gerçekleştirirken hakiki kendiliğinden yoksun doğal, sonlu bir kendilik görünümü sergiler.

Estetik yaşamda birey tinsellikten uzak olduğu için hakiki, sonsuz kendilik bilincinden uzaktır. Estetik yaşamdaki birey Kierkegaard’a göre “dolaysız birey”dir. Bireyin dolaysız oluşu onun farkındalık seviyesinin en düşük halini ifade eder. Yani estetik yaşamda birey kendi kişiliğinden uzaktır. Onu belirleyen şey dışsal, dünyevi hazzardan başkası değildir. Bu yüzden birey estetik yaşamda doğal, sonlu bir kendiliğe sahiptir.⁶¹⁷ Doğal kendiliğe sahip birey kendinden, özgürlükten, kendini seçmekten ve sorumluluk almaktan uzaktır.⁶¹⁸ Estetik varoluş alanında birey, kendiliğini seçmiş değildir. Kendilik burada doğal, verili bir şey olarak görülür. Yalnızca kişisel zevklerin tatmini ile karakterize olan birey, estetik varoluş alanında diğer varlıklar gibi sonlu bir varlıktan başkası değildir.⁶¹⁹ Bu alanda doğal, sonlu bir kendiliğe sahip birey için toplumsal ya da ahlaki hiçbir kural yoktur. Birey burada hem toplumsal olandan hem de dinsel olandan tamamen uzak bir yaşam sürdürür. Onun için hayattaki tek motivasyon kendisi için haz veren eylemlerin peşinden gitmektir.⁶²⁰ Tinsellikten ve toplumsallıktan bir hayli uzak olan bu alanda yaşayan birey bencil bir yaşam sürer. Onun için hayatın anlamı bireysel zevklerini tatmin etmekten ibarettir. Hayattan ne kadar zevk alırsa hayat kendisi için o kadar değerli ve anlamlı hale gelir.

Kierkegaard doğal, sonlu kendilikleri somutlaştırmak adına farklı figürleri örnek verir. Mozart’a atıfla oluşturulan Don Juan bu figürlerden ilkidir. Kierkegaard’a göre Don

⁶¹⁵ Magill, 1971, s.40-41.

⁶¹⁶ Macintyre, 2001, s.14.

⁶¹⁷ Yıldırım, 2020, s.185.

⁶¹⁸ Mounier, 2019, s.116.

⁶¹⁹ Watts, 2003, p.194.

⁶²⁰ Cevizci, 1999, s.891.

Juan tinselliğin tam karşısında yer alan, şehvetin ve arzunun peşinden giden bir figürdür.⁶²¹ Don Juan, her türlü kesinlikten, özgürlükten, sorumluluktan ve tinsellikten yoksundur. O, şehvet ve zevk varken ortaya çıkan ve tatmin duygusunu yaşadıkdan sonra kaybolan⁶²² müzikal bir figürdür.⁶²³ Doğal bir kendilik örneği olan Don Juan'da tinsellik yerine bireysel duygular ve bencillik ön plandadır.⁶²⁴ Don Juan tinsellikten, kaygıdan yoksun bir varoluşa sahiptir. O henüz kendisinin farkında olmayan, özgürlükten ve kendini seçmekten yoksun doğal, sonlu bir kendilik figürüdür.

Kierkegaard'ın tinsellikten uzak ve doğal bir kendiliğe sahip olarak kabul ettiği bir diğer figür ise Johannes'tir. Johannes bütün hayatını aşka adanmış biridir.⁶²⁵ Ancak Don Juan'dan farklı olarak birçok kadın yerine tek bir kadına odaklanır. Johannes için önemli olan tek kadın Cordelia'dır.⁶²⁶ Johannes, Don Juan'ın aksine bedensel hazlar yerine düşünsel hazları önceler. Ancak yine o da Don Juan gibi bir şeye bağlanmak ve sorumluluk almaktan uzaktır.⁶²⁷ Don Juan birden fazla kadına ve farklı zevklere odaklanarak kendiliğinin farkında olmadan yaşayan bir figür iken Johannes, tek bir kadını baştan çıkarıp ondan alacağı zevke odaklanan bir figür olsa da o da kendiliğinin farkında olmadan yaşamını sürdüren bir figürdür.

Kierkegaard'a göre estetik varoluş alanında doğal kendiliğe sahip birey gerçekte dış dünyanın herhangi bir parçasından ibaret sıradan bir varlıktır. Maddi koşullarla oluşmuş dünyayı tamamlayan ve sonsuzluktan uzak bir parçadır.⁶²⁸ Bundan dolayı gerçek, hakiki bir kendiliğe sahip değildir. Doğal kendiliğe sahip birey umutsuzluğa düştüğü sırada ilk etapta kendi olmak yerine başkalarının yerinde olmak ister. Bundan dolayı doğal kendilik içerisindeyken birey kendini gerçekte tanımamaktadır. Onun kendiliği maddi ve dışsal dünyanın oluşturduğu sonlu bir kendiliğin ötesine geçememektedir.⁶²⁹ Kierkegaard'ın estetik varoluş alanı için örneklediği estetik figürler

⁶²¹ Cauly, Ankara 2006, s.108.

⁶²² a.g.e., s.109.

⁶²³ Kierkegaard, 2018a, s.72.

⁶²⁴ Türkyılmaz, 2016, s.38.

⁶²⁵ Kierkegaard, 2020a, s.31.

⁶²⁶ Cauly, 2006, s.113.

⁶²⁷ Manav, Faruk., Gürdal Gökhan., Kierkegaard, Birey ve Varoluş Üzerine, (1.Baskı), Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s.75-76.

⁶²⁸ Kierkegaard, 2019b, s.62.

⁶²⁹ a.g.e., s.65.

kendiliğinin farkında olmaksızın yaşamlarını sürdürmektedirler. Zaten Kierkegaard için dünyadaki insanların çoğu aslında bu iki figür gibi yalnızca dışsal, maddi koşullara tâbi olarak kendi yaşamlarını sürdürmektedirler. Hayatın önlerine sundukları fırsatları en kolay yoldan değerlendirip alacağı zevke odaklanmaktadırlar. İnsanlar salt kendilerine zevk veren eylemlere odaklandıkça kendi özgürlüklerini, tinselliklerini unutur hale gelirler. Hayatın tadını çıkarmak bir yere kadar insanı mutlu etse de Kierkegaard’a göre en nihayetinde estetik varoluş alanında bulunan tüm bireylerin ulaşacağı nihai nokta umutsuzluktan başka bir şey değildir. Umutsuzluğun farkına varan birey doğal, sonlu kendiliğinin farkına varmaya başlar. Birey bu farkındalıkla birlikte kendini seçmeye doğru yönelir. Bu seçimdeki amaç bireyi doğal, sonlu kendilik formundan kurtarmaktır. Birey, bencilliğin, hazzın baskın olduğu doğal kendilik formundan kurtulup kendini seçerek diğer insanlarla bir araya gelmeye, sorumluluk almaya ve toplumsallaşmaya başlar. Bu durum bireyin doğal kendilik formundan toplumsal kendilik formuna geçişini beraberinde getirir.

3.4.2. Etik Varoluş Alanındaki Kendilik Çabası: Toplumsal Kendilik

Kierkegaard’a göre toplumsal kendilik, estetik varoluş alanındaki bireyin özgürlüğünü ve tinselliğini fark ederek, kendisini seçerek etik varoluş alanına geçmesiyle mümkün hale gelir. Etik varoluş alanı aslında estetik varoluş alanının unsurlarını tümüyle ortadan kaldırmamakta, aksine bu unsurları dönüştürmektedir.⁶³⁰ Estetik varoluş alanının merkezini hazlar oluştururken etik varoluş alanının merkezini toplumsallık, evrensellik oluşturur. Böylelikle etik varoluş alanı bireysel çıkarları, toplumsal ve evrensel çıkarların kabul edeceği bir hale getirir.⁶³¹ Bireyin estetik varoluş alanından etik varoluş alanına geçişi ise aslında maddiyattan maneviyata doğru bir geçişi gösterir.⁶³² Birey etik varoluş alanına geçtiğinde artık maddi ve kişisel çıkarlarından ziyade manevi ve toplumsal çıkarları dikkate alarak yaşamaya başlar. Bundan dolayı etik varoluş alanı estetik varoluş alanına göre daha kapsayıcı bir görünüm sergiler.

Kierkegaard’a göre estetik varoluş alanında bireysellik ön planda iken etik varoluş alanında toplumsallık ve evrensellik ön plandadır. Bu açıdan etik kurallar her koşulda her

⁶³⁰ Kierkegaard, 2020a, s.851.

⁶³¹ Solomon, 2020, s. 177.

⁶³² Gardner, 1988, p.48.

insan için geçerli kurallar olarak varlığını sürdürür. Etik kurallar kendi amacını kendilerinde taşır ve kendisi dışında yer alan tüm insanlar için de amaç olma özelliğine sahiptir.⁶³³ Etik varoluş alanıyla birlikte bireyin içsellliği dış dünyanın kendisini belirlemesine daha baskın hale gelir. Bu alanda birey doğal kendiliğinden sıyrılıp toplumsal kendiliğini kazanmaya çalışır. Kierkegaard'a göre estetik varoluş alanı ve doğal kendilik dışsal, istikrarsız, tutarsız ve kendinden bihaber bir görünüme sahipken etik varoluş alanı ve toplumsal kendilik içsel, tutarlı ve kendisini yaratan bir görünüme sahiptir. Toplumsal kendilik bilincinin gelişmesiyle birlikte birey bencillikten kurtulur ve hayata dair sorumluluk almaya başlar. Bunu gerçekleştirmek bireyin özgürlük bilincine sahip olması ve verili doğal kendiliğinden kurtulma iradesini göstermesiyle mümkündür.⁶³⁴ Elbette ki birey kendini seçmeden, toplumsal kendiliğini elde etmeden önce estetik varoluş alanının sonundaki umutsuzluğu fark etmeli, umutsuzluğu seçmelidir. Umutsuzluğa kapılmak, bireyin etik varoluş alanındaki sorumluluklara boyun eğmesi anlamına gelir. Ancak o zaman birey kendini fark eder ve yaşamını daha anlamlı hale getirebilir.⁶³⁵ Kendini fark eden birey için artık doğal kendiliğin dışında toplumsal ve etik kurallarla şekillendirebileceği yeni bir kendilik mümkün hale gelir. İşte bu yeni kendilik formu, toplumsal kendiliktir. Toplumsal kendilikle birlikte birey bencillikten, bireysel hazlarından uzak durmayı fark ederek toplumsal olanı önemsemeye, sorumluluk almaya başlar.

Etik varoluş alanıyla birlikte birey kendi varoluşunu toplumla uyumlu hale getirir. Estetik varoluş alanındaki birey sadece maddi dünyanın önüne sunduğu ihtimallerin ve fırsatların farkındadır. Oysa etik varoluş alanındaki birey, toplumla uyum içinde yaşamak için sorumluluklarını, görevlerini, hayattaki amaçlarını fark eder.⁶³⁶ Etik varoluş alanıyla birlikte birey kendisini seçer ve toplumsal kendilik için çabalar. Doğal kendiliğe sahip birey kendini olduğu gibi kabul edip buna göre yaşarken etik varoluş alanındaki birey kendisini seçerek toplumsal kendiliğini tesis etmek için çabalar.⁶³⁷ Toplum içinde uyumlu bir hayat sürmeye başlayan birey böylelikle estetik varoluşun dayattığı bencillikten sıyrılır ve diğer insanlarla çeşitli sosyal ilişkiler kurar. Artık birey yalnızca kendi

⁶³³ Kierkegaard, 2021, s.77.

⁶³⁴ Watts, 2003, p.199.

⁶³⁵ a.g.e., p.201.

⁶³⁶ Kierkegaard, 2013b, s.91.

⁶³⁷ Strathern, 1999, s.38.

isteklerini değil başka insanların da arzu ve isteklerini dikkate alır, yeri gelince fedakârlık yapar. Estetik varoluş alanındaki birey verili, doğal bir kendiliğe sahip iken etik varoluş alanındaki birey bundan böyle diğer insanlarla yaşayarak toplumsal kendiliğini gerçekleştirmek için çabalar.⁶³⁸ Etik varoluş alanıyla birlikte artık sadece kendini düşünen, kendi hazlarına odaklanmaktan başka bir amacı olmayan doğal kendilik formu yerine diğer insanların da yararını düşünen, görev ve sorumluluklarının farkında olan toplumsal kendilik formu ortaya çıkar.

Doğal kendiliğe sahip bireyler için anlık hazlarını gidermek hayattaki en temel motivasyondur. Kierkegaard bunu örneklemek için Don Juan ve Johannes gibi figürlerin farklı kadınlarla olan ilişkisini örnek verir. Etik varoluş alanında ortaya çıkan toplumsal kendilik içinse önemli olan artık kadınlarla olan ilişkinin anlık olarak değil belirli toplumsal, evrensel kurallar nezdinde yaşanmasıdır. Kierkegaard'a göre etik varoluşun en iyi görünümü ise evliliktir. Estetik varoluş alanında yer alan figürler her türlü sorumluluktan kaçan bireylerdir. Oysa etik varoluş alanı toplumsal sorumlulukların olduğu bir alandır. Doğal kendiliğe sahip bireyler için kadınlarla yaşanan ilişkilerin odak noktası anlık hazlar iken toplumsal kendilikle birlikte kadınlarla olan ilişki evlilik çatısı altında toplumun da onay vereceği bir şekle sokulur.⁶³⁹ Doğal kendiliğe sahip birey için mühim olan bedensel arzuların hazla sonuçlandırılmasıdır. Bu sonuçlandırmanın kiminle olduğunun da bir önemi yoktur. Toplumsal kendilikle birlikte sevginin önem kazanması kadar sevginin hangi kadınla hangi koşullarda yaşanacağı da önem kazanır. Toplumsal kendilik bilincine sahip birey için sevgi, evlilik çatısı altında, toplumsal yasalara, gelenek ve göreneklere göre yaşanmalıdır.⁶⁴⁰ İşte doğal kendilik ve toplumsal kendilik arasındaki en temel fark da buradadır. Kierkegaard'a göre hiçbir kurala tâbi olmaksızın sadece kendi bireysel hazzını gerçekleştirmek kendiliğe bir katkı sağlamazken toplumsal kuralları dikkate alarak yaşanacak eylemler bireyin kendiliğini gerçekleştirmesine imkân sağlamaktadır.

Tıpkı doğal kendiliğin bireyi umutsuzluğa götürmesi gibi toplumsal kendilik de nihayetinde umutsuzlukla sonuçlanır. Etik varoluş alanında yer alan birey her ne kadar

⁶³⁸ Yıldırım, 2020, s.199.

⁶³⁹ Taşdelen, 2017a, s.227.

⁶⁴⁰ a.g.e., s.228.

toplumsal ve evrensel kurallara uygun bir hayat sürse de yine tam anlamıyla bir içsellik ve tutkuya sahip değildir. Çünkü toplumsal ve evrensel kurallar bireyi zorlayan bir yapıya sahiptir. Birey etik varoluş alanında toplumsal sorumluluklarını durmaksızın yerine getirmek için çabalar. Kendini seçmek, toplumsal kendilik bilincine sahip olmak için durmaksızın çabalar ancak yine burada da dışsal koşullar bireyi bazı durumlarda etkileyebilir. Etik varoluş alanında birey her daim rasyonel kararlar alarak, toplumla uyum içinde yaşayarak bir toplumsal kendilik kazanmaya çalışsa da bazen bazı durumlar bireyi, toplumu ve rasyonaliteyi aşabilmektedir. İşte bu nokta bireyin toplumsal kendiliğinin sınırında olduğuna işarettir.⁶⁴¹ Bu sınır noktasında artık ne doğal kendilik ne de toplumsal kendilik bireye yeterli gelir. Birey bu noktada hem bireysel hazlarını hem de toplumsal sorumluluklarını aşmak zorundadır. Kierkegaard asıl, hakiki kendiliğin tam da bireyin doğal kendiliğini ve toplumsal kendiliğini aşmasıyla mümkün olduğunu düşünür. Ona göre hakiki, sonsuz kendilik bireyin toplumsal kendilik formunu aştığı, yalnızca Tanrı'nın karşısında tek başına yer aldığı dinsel varoluş alanında elde ettiği teolojik, sonsuz kendiliktir.

3.4.3. Dinsel Varoluş Alanındaki Kendilik Çabası: Teolojik ya da Sonsuz Kendilik

Kierkegaard'ın hakiki kendilikten kastı teolojik ya da sonsuz kendiliktir. Teolojik kendilik, doğal ve toplumsal kendilikten çok farklıdır. Doğal ve toplumsal kendilikte birey dünyevi ve toplumsal kurallara göre yaşar. Bu yaşayış bir yere kadar birey için pozitif kazanımlar elde etmesini sağlasa da bir yerden sonra her iki kendilik türü de can sıkıntısı, mutsuzluk, umutsuzluk gibi durumları beraberinde getirir. Kierkegaard'a göre bu tarz olumsuz durumların aşılmasının yolu tam bir içsellik ve tutkuyla bireyin doğal ve toplumsal kendilik formunun ötesine geçmesiyle mümkündür. Bireyin estetik ve etik varoluş alanlarındaki kendilik formlarından kurtulup bunların üstüne çıkması ise dinsel varoluş alanında Tanrı'nın seçilmesiyle son bulur. Birey ancak ve ancak dinsel varoluş alanıyla birlikte hakiki kendiliğini gerçekleştirme imkânı bulur.

Kierkegaard'a göre dinsel varoluş alanı bireyin hem kendini hem de toplumsal olanı aştığı, Tanrı ile baş başa kaldığı en üst varoluş alanıdır.⁶⁴² Kierkegaard, hakiki,

⁶⁴¹ Kierkegaard, 2020a, s.34-35.

⁶⁴² Solomon, 2020, s.183.

gerçek kendiliğin ne estetik ne de etik çerçevede kurulabildiğine inanır. Ona göre hakiki kendilik, yalnızca Tanrı aracılığıyla gerçekleştirilebilen bir hedeftir.⁶⁴³ Yalnızca Tanrı önünde kendini bilen birey hakiki, sonsuz kendiliğini elde etme imkânı bulur.⁶⁴⁴ Bundan ötürü birey dinsel varoluş alanında, estetik ve etik olanın ötesine geçecek kararlar almak zorundadır. Hakiki kendilik ancak Tanrı'nın varlığıyla somut hale gelebilir.

Teolojik kendiliğin elde edildiği dinsel varoluş alanı inancı, iman, absürdü, paradoksu, irrasyonality ve iman sıçramasını içeren bir alandır. Bu alanda akıl bireye hiçbir şekilde yardımcı olamamaktadır.⁶⁴⁵ Doğal kendilik hazla, toplumsal kendilik toplumsal sorumluluklarla karakterize iken teolojik kendilik imanla karakterizedir. Nitekim dinsel varoluş alanının merkezinde iman yer alır. Bundan dolayı Kierkegaard, imanın kendisini içsellik ve özneliğin en yüksek tutkusu olarak niteler.⁶⁴⁶ Birey en yüksek tutkusu iman sayesinde doğal ve toplumsal kendiliğin ötesinde hakiki ve sonsuz bir kendilik inşa etme fırsatına sahip olur. Birey Tanrı'ya iman ederek, onun istek ve emirlerini yerine getirerek hakiki, sonsuz kendilik formuna kavuşur. İşte teolojik kendilik tam da budur. Bireyin toplumsal kendiliğini aştığı, onun üzerine çıktığı ve Tanrı sayesinde gerçekleştirdiği kendilik türü sonsuz, teolojik kendiliktir.

Kierkegaard yaşamda çok az insanın sonsuz, teolojik kendilik imkânına sahip olduğunu düşünür. O, teolojik kendiliğin nasıl mümkün olduğunu göstermek için dinsel bir figür olan İbrahim'in oğlu İshak'ı Tanrı'nın emriyle kurban etmesi eylemine başvurur. Çünkü ona göre İbrahim'in oğluyla olan bu sınavı aslında etik kuralların askıya alındığı, bireyin tekil olarak toplumsal kendiliği aşmasının en çarpıcı örnektir.⁶⁴⁷ İbrahim, tekil birey olarak toplumun içinde yaşar. Ancak Tanrı'nın oğlunu kurban etmesini istemesi sonucu İbrahim sarsıcı bir durumla karşı karşıya kalır. Bu noktada İbrahim'in teolojik kendiliğe ulaşabilmesi için yapması gereken şey toplumsal olanın ötesine geçmektir. Bunu yapmasını sağlayan da iman sıçramasından başka bir şey değildir.

⁶⁴³ Bennett, 2021, p.70.

⁶⁴⁴ Lippitt, John., "Self-Knowledge in Kierkegaard", in Self-Knowledge A History, (Ed. Ursula Renz), Oxford Philosophical Concepts, New York 2017, p.216.

⁶⁴⁵ Pattinson, George., The Philosophy of Kierkegaard, McGill-Queen's University Press, Canada 2005, p.5.

⁶⁴⁶ Kierkegaard, 2009a, p.110.

⁶⁴⁷ Kierkegaard, 2018a, s.194.

Kierkegaard açısından iman, absürt ve paradoksaldır. İnanç sıçraması sayesinde tekil birey yani İbrahim, sonsuz olan Tanrı'yla mutlak bir ilişki içerisinde olur. Bu mutlak ilişkiyle İbrahim tekil birey olarak etik olanın, evrensel olanın üstüne konumlanır.⁶⁴⁸ İbrahim'in oğlunu kurban edişi toplumsal olanı aşmak, toplumsal kendiliğin üstüne çıkmak demektir. İbrahim, tekil birey olarak absürt, irrasyonel ve paradoks bir şekilde toplumsalın, evrenselin üzerine çıkar. Bu paradoks durumda üçüncü bir şahıs ya da nesne yer almaz. Bu durumu açıklayacak herhangi bir mantıklı açıklama da bulunmaz. Onun için toplumsal olanın üstünde daha yüce bir amaç vardır. Bu da Tanrı'nın emridir. İbrahim Tanrı'nın emrini yerine getirme eyleminde bulunarak Kierkegaard'ın nazarında iman şövalyesi unvanını kazanır ve böylelikle de toplumsal kendiliğin üzerine çıkar.⁶⁴⁹ Kierkegaard'a göre birey ancak iman sıçramasıyla toplumsal kendilik formunu aşar ve Tanrı ile baş başa kalarak teolojik, sonsuz kendilik halini alır.⁶⁵⁰ Çünkü kendilik ancak Tanrı karşısında hakiki formuna kavuşur.⁶⁵¹ Kierkegaard'a göre kendilik için bir ölçü, kıstas gereklidir. Aynı zamanda bu kıstasın değişmez ve sonsuz olması da şarttır. Doğal kendilikte kıstas değişen maddi koşullar iken toplumsal kendilikte bu kıstas yine insan eliyle oluşturulmuş etik kurallardır. Teolojik kendilikteki kıstas ise sonsuz ve değişmez olan Tanrı'dır. Tanrı birey için kıstas, ölçü haline geldiği zaman kendilik sonsuz olma özelliğine sahip olur.⁶⁵² Böylece birey mutlak kıstas olan Tanrı sayesinde teolojik bir kendilik formuna kavuşur. Tanrı olmaksızın sahip olunan kendilik türleri bireyi bir yere kadar tatmin eder. Ancak işin içine Tanrı'nın girmesiyle elde edilen teolojik kendilik birey için sonsuz mutluluğu beraberinde getirir.

Kierkegaard'a göre bireyin estetik ve etik varoluş alanlarında yaşadığı bütün olumsuz durumlar, umutsuzluklar, can sıkıntıları ancak bireyin dinsel varoluş alanında Tanrı'yı seçmesiyle, onun emir ve isteklerini yerine getirmesiyle nihayete erer.⁶⁵³ Dinsel varoluş alanında yer alan birey iman sıçraması kararını özgürce kendisi verir. Bu noktada bireyin Tanrı'yla olan ilişkisini rasyonel, nesnel kriterlerle değerlendirmek mümkün değildir. Birey ve Tanrı arasındaki ilişki irrasyonel, biricik ve öznel. Bu ilişkiyi

⁶⁴⁸ Kierkegaard, 2018b, s.37.

⁶⁴⁹ a.g.e., s.38.

⁶⁵⁰ Rae, p.89.

⁶⁵¹ Kierkegaard, 2019b, s.90

⁶⁵² a.g.e., s.90.

⁶⁵³ Yıldırım, 2020, s.215.

kelimelere döküp başkalarına anlatmak da pek mümkün değildir. Bireyin daha önceki kendilik formlarında sahip olduğu mutsuzluk ve umutsuzluk ancak Tanrı'nın seçilmesiyle son bulur. Hakiki kendilik ancak bu şekilde elde edilebilir.⁶⁵⁴ Yani hakiki, teolojik kendilik için iman, Tanrı en temel şarttır. İman olmaksızın sürdürülen bir hayat birey için anlamlı değildir. Kierkegaard bireyin hayatta anlam bulabilmesinin ve sonsuz bir kendiliğe sahip olmasının yolunun Tanrı'yla olan ilişkisinde yattığına inanır. Tanrı olmaksızın sahip olunan kendilik formları bireyi bir yere kadar tatmin eder. Bu tatmin duygusu bir yerden sonra yerini umutsuzluğa bırakır. Umutsuzluğu aşmaksa bireyin Tanrı'ya iman etmesi, iman sıçramasıyla da toplumsal kendiliğin üzerine çıkışıyla mümkün olur. Bu yüzden Kierkegaard kendilik için Tanrı'yı olmazsa olmaz şart olarak görür. Bu başlıkta Tanrı'nın kendilik için gerekli oluşuna kısaca değindik. Bir sonraki başlıkta kendilik ve Tanrı ilişkisini biraz daha açmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

3.5. Kendilik ve Tanrı

Kierkegaard'a göre kendilik, tekil bireyin hayattaki en temel görevidir ve bu görev bütün insanların yerine getirmesi gereken bir görevdir.⁶⁵⁵ Kendilik görevinin başarı ile sonuçlanması için gerekli olan dayanak noktası ise Tanrı'dır. Tanrı aynı zamanda onun bütün düşüncelerinin dayanak noktasıdır.⁶⁵⁶ Bu anlamda Kierkegaard, kendiliğin Tanrı olmaksızın metafizik ya da ontolojik anlamda kurulmasının imkânsız olduğunu düşünür.⁶⁵⁷ Böylelikle birey, kendi sonluluğunu Tanrı'nın sonsuzluğuyla an'da tekrar ederek hakiki kendiliğini elde etme imkânı bulur.

Kierkegaard, imanın, insanın sahip olduğu en önemli ve en yoğun potansiyel olduğunu düşünür. Çünkü birey ancak imanı sayesinde Tanrı ile ilişki kurduğunda hakiki kendilik bilincine sahip olur. Ona göre birey, Tanrı önünde tek başınadır ve her şeyden önce Tanrı'ya karşı sorumludur. Birey ancak Tanrı önünde yalnız başına kaldığı zaman tam anlamıyla olgunlaşır. Ancak bu sayede tam bir kendilik bilincine ulaşır.⁶⁵⁸ Fiziksel anlamda insanların çoğu gündelik ihtiyaçlarını gidermede kimseye muhtaç olmadan kendine yetebilir. Ancak hakiki kendilik için bir insan Tanrı'ya ne kadar çok ihtiyaç

⁶⁵⁴ Cevizci, 1999, s.891.

⁶⁵⁵ Kierkegaard, 2017a, s.45.

⁶⁵⁶ Mounier, 2019, s.168.

⁶⁵⁷ Bennett, 2021, p.70.

⁶⁵⁸ Watts, 2003, p.96.

duyarsa o derece yükselir. Çünkü bireyin Tanrı'ya ihtiyaç duyması olumsuz bir durum değildir, aksine; bireyin olgunlaşmasının, kendi olabilmesinin temel koşuludur.⁶⁵⁹ Birey kendi eksikliğini fark ettiğinde ve Tanrı'nın önünde yalnız kaldığında kendi olabilmesi daha kolay hale gelir. Bireyin Tanrı'dan uzaklaşması aynı zamanda kendilik bilincinden uzaklaşması anlamına da gelir.

Geleneksel Hristiyan anlayışından farklı olarak Kierkegaard birey ile Tanrı arasına üçüncü bir özneyi koymaz. Ona göre her tekil birey Tanrı önünde yalnız başınadır.⁶⁶⁰ Tanrı'nın huzurunda yalnız başına olduğunu fark eden birey böylelikle estetik varoluş ve etik varoluş alanındaki can sıkıntısı, umutsuzluk gibi olumsuz duygulardan kurtularak kendilik görevini ifa edebilir.⁶⁶¹ Kierkegaard'a göre birey ya bu dünyayı seçmeli ya da Tanrı'yı seçmelidir. Dünyayı seçmek ve onu sevmek, Tanrı'dan uzaklaşmak, ondan nefret etmek demektir. Tanrı'yı seçmek ve onu sevmekse, dünyadan uzaklaşmak ve ondan nefret etmektir.⁶⁶² Ancak birey, dünyasal olan hangi şeyi seçerse seçsin Tanrı'yı seçmediği zaman gerçek “ya ya da”yı gözden kaçırmış olur.⁶⁶³ Tanrı, “ya ya da” ile bireyden kendisine koşulsuz olarak boyun eğmesini ister. Eğer birey koşulsuz olarak Tanrı'ya boyun eğmiyorsa Tanrı'yı değil dünyayı sevmiş, dünyayı seçmiş demektir. Tanrı'dan uzak duruyordur, Tanrı'dan nefret ediyordur. Oysa Tanrı'ya koşulsuz olarak boyun eğen, onun emir ve yasaklarını dikkate alan birey tam tersine Tanrı'ya yakındır ve sonsuz bir güven çemberi içindedir.⁶⁶⁴ Kierkegaard'a göre birey estetik varoluş alanında ve etik varoluş alanında tam anlamıyla Tanrı'ya ait değildir. İlk iki alanda yer alan bireyler esasen dünyevi olanı tercih ederler. Bundan dolayı doğal kendilik ve toplumsal kendilik, Tanrı'dan uzak kendiliklerdir. Asıl, hakiki kendilik ise bireyin dünyevi olandan tamamen uzaklaştığı, Tanrı'yı seçtiği ve kendini tam olarak Tanrı'ya adanmış teolojik ya da sonsuz kendiliktir.

⁶⁵⁹ Kierkegaard, 2017a, s.56.

⁶⁶⁰ Kierkegaard, Søren., Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş Üç Dini Sohbet., (Çev. Nur Beier), (1.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2020d, s.6.

⁶⁶¹ Hannay, 2013, s.408.

⁶⁶² Kierkegaard, 2018b, s.18.

⁶⁶³ Kierkegaard, 2020d, s.30.

⁶⁶⁴ Kierkegaard, 2018b, s.18-19.

Kierkegaard, Tanrı'nın sonsuz bir sevgi olduğundan bahseder.⁶⁶⁵ O'na göre Tanrı'nın sevgisi sonsuza dek akan bir ırmak gibidir.⁶⁶⁶ Bir sevgi olan Tanrı'nın tek isteği ise sevmek ve sevilmehtir.⁶⁶⁷ Birey, Tanrı'yı seçtiğinde, onu sevdiğinde Tanrı da onu sever ve tam anlamıyla kendilik bilincine ulaşmasını sağlar.⁶⁶⁸ Bireyin Tanrı'yı tam anlamıyla sevmesinin koşulu ise kendisinin eksik biri olduğunu fark etmesi ve Tanrı'dan korkmasında yatar.⁶⁶⁹ Kierkegaard'a göre insanlardan, insanların oluşturduğu her türlü topluluk ve kalabalıktan uzak durmadıkça Tanrı'yı sevmek mümkün değildir.⁶⁷⁰ Yani birey dünyevi olan her türlü şeyden uzak durmadan hakiki bir kendiliği elde edememektedir. Hakiki bir kendilik ancak dünyadan uzaklaşmakla, insanların oluşturduğu topluluklardan uzak durmakla, yalnız kalmakla mümkündür.

Kierkegaard, asıl, hakiki kendiliğin topluluk ve kalabalık içinde elde edilemeyeceğini düşünür. Ona göre bireyin kendiliği için yalnızlık gereklidir. Birey yalnız kalmayı başarmadıkça bu hayatta kendisi için nelerin önemli ya da önemsiz olduğunu bilemez. Yalnız kalmayı tercih etmek bireyin kendilik sürecine girdiğinin belirtisidir.⁶⁷¹ Ona göre sosyalleşmek, insanlarla sürekli bir arada olmak, onlarla konuşmak ise bireyi Tanrı'dan uzaklaştırır.⁶⁷² Kendilik için bireyin Tanrı'nın önünde yalnız olması ve suskun kalması önemlidir.⁶⁷³ Tanrı'nın önünde suskun kalabilmek aynı zamanda hakiki anlamda Tanrı'dan korkmanın da bir göstergesidir.⁶⁷⁴ Birey, toplumdan, insanlardan uzaklaşıp Tanrı karşısında bir hiç olduğunu anlamalı ve susmayı becermelidir.⁶⁷⁵ Çünkü suskunluk tam da içsellik, öznelliğin temel özelliğidir.⁶⁷⁶ Birey diğer insanlarla birlikteyken gündelik hayata dair gevezelik yapar, boş konuşur. Gevezelik, insanların bir araya gelmesi sonucu oluşur ve bireyi kendisinden uzaklaştırır. Birey, topluluk içindeyken boş konuşmalara dalar, kendini unuttur. Oysa topluluktan

⁶⁶⁵ a.g.e., s.58.

⁶⁶⁶ a.g.e., s.357.

⁶⁶⁷ a.g.e., s.358.

⁶⁶⁸ a.g.e., 361.

⁶⁶⁹ Kierkegaard, 2005, s.116. [37 II A 30].

⁶⁷⁰ a.g.e., s. 724. [54 XI 1 A 487].

⁶⁷¹ Kierkegaard, Søren., Evliliğin Estetik Geçerliliği, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), (3.Baskı), Araf Yayınları, İstanbul 2013c, s.491.

⁶⁷² Kierkegaard, 2020d, s.6.

⁶⁷³ a.g.e., s.7.

⁶⁷⁴ a.g.e., s.18.

⁶⁷⁵ a.g.e., s.18.

⁶⁷⁶ Kierkegaard, 2018a, s.283.

uzaklaşmak, Tanrı'nın huzurunda yalnız ve suskun kalmak bireye tekrar kendini hatırlatır. Böylece birey en temel görevi olan kendilik görevini yerine getirme şansına sahip olur.

Kierkegaard, bireyin topluluktan ve boş konuşmalardan uzaklaşarak dinsel varoluş alanına geçmesini, kendini iman yoluyla Tanrı'ya adanmasını hakiki zenginlik olarak görür.⁶⁷⁷ En yüksek tutku iman sayesinde birey, doğal ve toplumsal kendilikten tamamen uzaklaşır. İnsanlardan, topluluklardan, çağın rasyonel açıklamalarından kendini kurtarır. Tanrı karşısında yapayalnız kalma imkânı bulur. Dünyevi ve insani koşullara dayalı ilk iki kendilik türü bireyi bir yere kadar mutlu eder ancak nihayetinde dayandığı koşullar sonlu ve geçici olduğu için bireye mutsuzluk ve umutsuzluk getirir. Hakiki, sonsuz kendilik için sonsuz bir dayanak noktası bulmak gereklidir. Bu dayanak noktası da Tanrı'dan başkası değildir. Birey, bedensel hazlarından, toplumun dayattığı kurallardan kendini kurtarmayı başarıp Tanrı'yla baş başa kaldığında hayattaki en temel görevi olan kendiliğe ulaşma imkânı elde eder. Tanrı'nın yer almadığı hiçbir kendilik formu bireyi tatmin etmemektedir. Kendilik, ancak ve ancak sonsuz, mutlak bir varlık olan Tanrı'yla, onu sevmekle ve onun huzurunda suskun kalmak elde edilebilmektedir.

3.6. Kendilik ve Hakikat

Kierkegaard hakikati nesnel değil öznel açıdan ele alır. Onun hakikat anlayışı başta Hegel olmak üzere nesnel hakikat anlayışının tam karşısında yer alır. Çünkü Kierkegaard'a göre hakikatin kendisi öznenin kendi içindeki dönüşümünden temel alır.⁶⁷⁸ Rasyonalist Hegel'e göre "nesnel olan hakiki, hakiki olan nesneldir."⁶⁷⁹ Oysa Kierkegaard "öznellik, hakikattir"⁶⁸⁰ iddiasındadır. Kierkegaard'a göre Hegel'in de ısrarla savunduğu nesnel bakış bizi soyut düşünceye, matematiğe, çeşitli tarihsel ve bilimsel bilgilere ulaştırır ancak her daim varlığı ya da yokluğu nesnel bakış açısından incelediği için öznenin uzaklaştırır.⁶⁸¹ Bundan ötürü nesnellik, özneyi rastlantısal bir varlık olarak görür ve varoluş yok sayılır.⁶⁸² Nesnel bakış için hakikat nesnel bir şey

⁶⁷⁷ Kierkegaard, Søren., Sevginin İşleri, (Çev. Nur Beier), (1.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2020e, s.19.

⁶⁷⁸ Kierkegaard, 2009a, p.33.

⁶⁷⁹ Hegel, 1974, p.262.

⁶⁸⁰ Kierkegaard, 2009a, p.288.

⁶⁸¹ a.g.e., p.163.

⁶⁸² a.g.e., p.162.

haline gelir, bir nesne olur. Oysa öznel bakış için hakikat, içsellik, öznellik haline gelir. Önemli olan da bu içsellik ve öznelliktir.⁶⁸³ Hegel ve nesnel düşüncüyü savunan tüm felsefi yaklaşımlar tekil bireyi de nesnel çerçeve içinde değerlendirerek onun öznel yanını unuttur. Hakikat, orada duran herhangi bir nesne olarak görülür. Oysa Kierkegaard hakikatin orada duran bir şey olmadığını, tekil bireyin kendini gerçekleştirmesiyle elde edilen bir şey olduğunu düşünür. Birey sonsuz kendiliğini gerçekleştirdiğinde aynı zamanda hakikate de ulaşmış olur.

Kierkegaard temelde nesnellik karşıtı bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre nesnel bakış, dünyada yer alan şeyler hakkında bizlere olgusal ve teorik bilgi sağlar. Nesnel bakış açısı bir gözlemci olarak “bilen” bir özne ve gözlenen olarak “bilinen” bir nesne arasında bir ilişki olduğunu düşünür. Bu ikisi arasında kurulan ilişkiden hakikatin elde edileceğine inanır.⁶⁸⁴ Bu bağlamda nesnel bakış açısı temsillerden yola çıkar. Bundan dolayı nesnel bakış açısının varoluşa dair söylediği şeyler de varoluşun temsilinden ibaret hale gelir. Kierkegaard’a göre nesnel bakış açısına göre ulaştığımız tüm bilgiler tarihsel bilgilerden türetildiğinden hiçbir bilgidен yüzde yüz emin olmamız mümkün değildir. Bu noktada Kierkegaard için önemli olan şey bireysel hakikat meselesidir. O, nesnel yaklaşımın yüzde yüz bilgi sağlamayan bir şey olduğunu ve dolayısıyla kişisel hakikatlere bir faydasının olmadığını düşünür. Çünkü nesnel yaklaşım, kişisel hakikat sorularının ortaya çıktığı bir dönemde öznenin bireysel varoluşunun temel önemini ortadan kaldırır veya görmezden gelir.⁶⁸⁵ Kierkegaard, tarih, matematik veya bilim gibi alanların incelenmesi için nesnel bakışın önemli olduğunu kabul eder. Ancak Kierkegaard’a göre hakikate bu şekilde bakma, insanın varoluşla olan içsel ilişkisine herhangi bir ışık tutmadığından öznel hakikatten farklı olarak varoluşa ve kendiliğe kayıtsızdır. Bundan dolayı Kierkegaard, tüm sistematik, nesnel, rasyonel felsefeleri, hakikat hakkında nesnel bilginin özümsemesi yoluyla bilmeye yönelik boş ve anlamsız çabalar olarak görür. Kierkegaard’a göre gözleme dayalı bilimsel yaklaşımlar öznel pratikleri asla kavrayamamaktadır. Çünkü insan gerçeği ya da varoluşu, bilen özne-bilinen nesne ilişkisinden çok daha dinamik bir sürece dayanır. Kierkegaard, bir ağacın köklerinden sökülüp uzaklaştırılmasıyla asla büyüemeyeceğini düşündüğü gibi insanın da kendi

⁶⁸³ a.g.e, s.161.

⁶⁸⁴ Watts, 2003, p.80.

⁶⁸⁵ a.g.e, p.80-81.

bireysel varoluşunun öznel pratiklerinden ayrı olarak hakikati bulamayacağını düşünür.⁶⁸⁶ Bundan dolayı hakikatin nesnel bakış açısıyla değil bireyin özneliğiyle anlaşılabilirliğini iddia eder. Bireyin varoluşsal gelişim süreci içinde, kendini gerçekleştirme sonucu hakikat elde edilir. Bu noktada bireyin kendisi, kendiliği, hakikati anlamada daha fazla öneme sahiptir.

Kierkegaard'a göre hakikate yönelmek bireyin değişmesi, kendi olabilmesiyle ilgili öznel bir dönüşümdür.⁶⁸⁷ Hakikat bir kapana benzer. Birey kapana kısılmadıkça hakikate ulaşamaz. Birey hakikati değil hakikat bireyi yakalar.⁶⁸⁸ Kierkegaard'a göre hakikat, kendisini sadece onu isteyen bireye gösterir.⁶⁸⁹ Hakikat bireyin kendiliğini elde etmesiyle yakından ilişkilidir. Birey varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirme cesareti ve kararlılığı gösterdikçe hakikate ulaşma imkânı bulur.⁶⁹⁰ Bireyde varoluş ya da kendiliğe dair bir kararlılık yoksa hakikatin kendisi de yoktur, ulaşılmazdır. Birey kendi olmayı istedikçe hakikate yaklaşır. Aksi durumda hakikat bireyden uzaklaşır.

Kierkegaard kendilik ve hakikatin birbiriyle yakından ilişkili kavramlar olduğunu düşünür. Kendilik olmadan hakikat, hakikat olmadan kendilik eksik kalır. Bundan dolayı sadece varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştiren birey hakikate ulaşır.⁶⁹¹ Ancak ne kendilik ne de hakikat kolaylıkla elde edilebilecek şeylerdir. Kierkegaard'a göre hakikate ulaşmak için birey yaşamında çeşitli sınavlardan geçmeli, acılar çekmelidir. Bu bağlamda Kierkegaard hakikati İsa'nın yaşamıyla özdeşleştirir ve onun, hakikatin kendisi olduğunu belirtir.⁶⁹² Kierkegaard açısından hakikat, kavramların bir araya gelerek oluşturduğu teorik herhangi bir kelimedenden ibaret değildir. Bilakis hakikat, pratik bir yaşamın karşılığıdır. Hakikat, en somut halini İsa'nın yaşamında bulur. Bundan dolayı hakikat yaşamdır, oluşur.⁶⁹³ Tekil birey hakikati elde etmek istiyorsa İsa'nın yaşamını örnek almalıdır. Onun gibi hakikat için mücadele etmeli, gerektiğinde acı çekmelidir. Bu anlamda hakikat, İsa'nın yoludur.⁶⁹⁴ Kierkegaard bir Hristiyan olarak hakikatin dinsel

⁶⁸⁶ a.g.e., p.81-82.

⁶⁸⁷ Kierkegaard, 2018b, s.320.

⁶⁸⁸ a.g.e., s.452.

⁶⁸⁹ a.g.e., s.452.

⁶⁹⁰ Yıldırım, 2020, s.37.

⁶⁹¹ Türkyılmaz, 2016, s.19.

⁶⁹² Kierkegaard, 2018b, s.65-66.

⁶⁹³ a.g.e., s.67-68

⁶⁹⁴ a.g.e., s.68.

varoluş alanında bireyin teolojik kendiliğiyle elde edebileceği bir şey olduğunu düşünür. Bunun için de İsa'yı rol model alır. Ona göre dinsel varoluş alanına geçen birey sonsuz, teolojik kendiliği elde etme imkânı bulur. Bu alanda birey, teolojik kendiliğini de İsa'yı örnek alarak elde eder ve geliştirir. İsa'nın yaşadıklarını örnek alarak yaşayan biri hem teolojik kendiliğe hem de hakikate öznel biçimde ulaşabilir.

Kierkegaard'a göre nesnel bakış açısı ne söylendiğine bakarken öznel bakış açısı nasıl söylendiğine bakar. Bundan dolayı nesnel bakış açısı soyut, düşünsel bir kategori iken öznel bakış içsel ve bireyseldir.⁶⁹⁵ Bu sebeple Kierkegaard, tekil bireyin, hakikat olduğunu ifade eder.⁶⁹⁶ Bu da hakikatin bireyin içinde olduğunu⁶⁹⁷ ve bireyin kendi olabilmesiyle yakından ilgili olduğunu gösterir. Kierkegaard bu noktada hakikatin öznellik ve kendilikle elde edilebileceğini söylediğinde hiçbir koşulda kendi zihinsel ve duygusal durumlarımız üzerine bir iç gözleminden bahsetmez. Ona göre böylesi bir yaklaşım yalnızca bağımsız bir düşünce kipi olur. O, bunun yerine bireyin aktif katılımını, özgürlüğünü, seçimlerini, bireyin dinsel varoluş alanındaki adanmışlığını ve tutkulu imanını için yaptıklarını vurgular.⁶⁹⁸ Hakikat, orada duran sabit bir şey değildir. Hakikat bireyin kendi olabilmesi, kendiliğini gerçekleştirme için yapması gereken eylemlerin sonucu elde edilen bir şeydir. Bireyin burada örnek aldığı isim ise İsa ve onun yaşamıdır.

Kierkegaard'a göre kendilik ve hakikat birbirinden bağımsız değildir. Bireyin hayattaki temel görevi olan kendilik gibi hakikat de ancak bireyin somut pratikleriyle ulaşılabilir bir şeydir. Teorik söylemler bireye ne kendiliğini verir ne de hakikati. Birey nasıl ki kendilik için estetik, etik ve dinsel varoluş alanlarından geçiyorsa hakikat için de birtakım eylemleri yerine getirmelidir. Birey kendini seçtikçe, özgürlüğünü fark ettikçe hem varoluşuna anlam katmakta hem de kendi olabilmeyi başarmaktadır. Kendi olmayı başarabilen birey doğal olarak hakikati de elde eder. Çünkü hakikat de tıpkı kendilik gibi bireyin eylemleri ve öznel kararlarıyla elde edilmektedir. Birey kendiliğini elde etmek için çabaladıkça hakikate de yaklaşır. Birey nesnel, rasyonel bakışla hayata baktıkça hem kendini unutur hem de hakikatten uzaklaşır. Kierkegaard'a göre yapılması gereken şey nesnel, rasyonel bakıştan kurtulup öznel olana yaklaşmak olmalıdır. Öznelliğini fark eden

⁶⁹⁵ Kierkegaard, 2009a, p.170.

⁶⁹⁶ Kierkegaard, 2005, s.560. [50 X 2 A 409]

⁶⁹⁷ Kierkegaard, 2020c, s.4.

⁶⁹⁸ Watts, 2003, p.83.

birey kendini hatırlar, kendi olma görevini yerine getirmek için çabalar ve böylelikle hakikati elde eder.

3.7. Kendilik ve Tekrar

Kierkegaard için kendilik, bireyin çabucak ulaştığı ve orada sabit kaldığı bir görev ya da hedef değildir. Kendilik, ulaşılması zor ve çetrefilli bir şeydir. Bireyin kendi olabilmesi için farkındalık sahibi, özgür ve cesur olması gerekir. Birey bu özelliklere sahip olmanın yanında çile çekmeyi, acılara göğüs gerebilmeyi de bilmelidir. Çünkü kendilik için birey içinde bulunduğu çağın ve toplumun genel kabullerinden sıyrılma zorundadır. Bunların karşısında durmak özgürlük ve cesaret gerektirdiği kadar acı vericidir de. Hiçbir birey toplumdan dışlanmayı kolay kolay göze alamaz. Bu, duygusal olarak bireye acı veren bir durumdur. İşte kendilik zor bir süreçten sonra elde edilen bir şeydir. Ancak birey kendi olunca her şey sona ermemekte aksine kendilik için gerekli olan eylemleri sürekli tekrar etmek zorundadır. Çünkü hem varoluş hem de kendilik ciddi tekrarlar talep eden kavramlardır.

Öznelliği nesnelliğin önüne koyan Kierkegaard için varoluş ve kendilik, öznel bir çaba gerektirir. Kierkegaard sonsuz, teolojik kendiliğin dinsel varoluş alanında mümkün olduğunu düşünür. Hatırlanacağı üzere dinsel varoluş alanı için önemli olan unsur imandır. Kierkegaard açısından iman, oluşu ve tekrarı talep eder.⁶⁹⁹ Kierkegaard'a göre imanın sürdürülmesi ise devamlı tekrarları veya sıçramaları gerektirir.⁷⁰⁰ İman, devamlı olarak onaylanma ve tekrarlama ister ve her daim bireyin yönünü günaha çevirme ihtimalinden ötürü tekrarlanmama olasılığıyla karşı karşıyadır. Dinsel varoluş alanında kendi olmayı başarabilen insan dünyadan uzaklaşarak tam bir imanla yüzünü Tanrı'ya çevirdiğinden onun imanı sürekli olarak sınanmaya tabi tutulur.⁷⁰¹ Tanrı'yı seçerek kendi olma cesaretini gösteren birey her daim imanını tekrar etmek zorundadır.⁷⁰² Kierkegaard, iman sayesinde kendiliğini gerçekleştirmiş bireyin sabit, durağan bir noktada bulunamayacağını düşünür. İmanlı birey her zaman ilerlemek ve tekrar etmek zorundadır.⁷⁰³ Bu da gösteriyor ki ne kendilik ne de iman olup biten durağan

⁶⁹⁹ Kierkegaard, 2018b, s.28.

⁷⁰⁰ Watts, p.171.

⁷⁰¹ Demirhan, 2003, s.167.

⁷⁰² Kierkegaard, 2018b, s.28.

⁷⁰³ Kierkegaard, 2021, s.155.

kavramlardır. Kierkegaard açısından hem kendilik hem de iman sürekli tekrarlar isteyen kavramlardır. Çünkü Kierkegaard'a göre varoluş, sabit ve durağan değildir. Haliyle kendilik ve iman da durağanlık yerine sürekli tekrarı talep eden ve yüzü ileriye dönük kavramlar olmak zorundadır.

Kierkegaard açısından bireyin varoluşuna, hayatına, kendiliğine ciddiye ve samimiyet katan unsur tekrardır.⁷⁰⁴ Sonlu bireyin sonsuz varlık olan Tanrı'yı seçmesi, iman seçmesi ve an'da sürekli olarak varoluşunu ve kendiliğini tekrarlarla yeniden tesis etmesi yaşamını daha ciddi kılmaktadır.⁷⁰⁵ Çünkü Kierkegaard'a göre dünya bir tekrardan ibarettir. Bundan dolayı tekrar hem varoluşun hem de kendiliğin gerçekliği, ciddiyeti ve samimiyeti için olmazsa olmaz bir unsurdur. Varoluşunu ve kendiliğini tekrar eden, tekrar etmek için çabalayan birey, hakiki anlamda varoluşunu ve kendiliğini gerçekleştirmiş bireydir.⁷⁰⁶ Varoluş ve kendilik bir çabadır. Bu çaba da sonsuz tutku olan imanla tekrar edilen bir çabadır.⁷⁰⁷ Hareketsizlik, durağanlık Kierkegaard'ın karşı çıktığı şeylerdir. Ona göre dinamik bir varlık olan insan, kendilik görevini ancak ve ancak imanın gerekliliklerini devamlı tekrar ederek yerine getirebilir.

Kierkegaard için kendilik ulaşılması zor bir hedef olmakla birlikte tekrarı da talep eder. Kierkegaard'a göre birey statik, durağan bir varlık değildir. Doğuştan belirlenmiş bir varlık da değildir. İnsan bir olasılıklar varlığıdır ve kendi varoluşunu seçebilme imkân ve özgürlüğüne de sahiptir. Birey kendi özgürlüğünü fark ettiğinde hayatın önüne çıkardığı olasılıklar arasından seçimler yapar. Estetik varoluş alanında doğal bir kendilik olarak hazlarını tekrar eder. Etik varoluş alanında toplumsal bir kendilik olarak sorumluluklarını tekrar eder. Ancak bu iki alandaki kendilik biçimleri ve tekrarlar, bireyi tam olarak mutlu etmez. Nihayetinde birey, dinsel varoluş alanında Tanrı'yı seçerek sonsuz, teolojik bir kendilik biçimine kavuşur. Bu kendilik biçimi de statik, durağan değildir. Birey teolojik kendilik haline gelince imanın gerektirdiği şeyleri tekrar etmek, yeniden kendi olmak, sürekli ileriye bakmak zorundadır. Böylelikle kendilik, sürekli tekrarlarla ciddileşen ve kendini ispat eden bir hâl alır. Kendilik, olmuş bitmiş bir şey değildir. Birey, yeniden kendini unutmama ve imandan sapma potansiyelini kendinde taşır.

⁷⁰⁴ Kierkegaard, 2017a, s.9.

⁷⁰⁵ Colette, 2017, s.117.

⁷⁰⁶ Kierkegaard, 2018c, s.15.

⁷⁰⁷ Kierkegaard, 2009a, p.171.

Bu yüzden sürekli olarak imanın talep ettiklerini tekrar ederek kendini yinelemek, kendiliğini yeniden tesis etmek zorundadır. Tekrarın olmadığı bir varoluş ve kendilik, Kierkegaard için ciddiyyetten yoksun kavramlardır. Birey, hayatı, varoluşu ve kendini ciddi kılabilmek için gereken tekrarları yerine getirmekle yükümlüdür. Tekrar sayesinde birey her an kendi olabilmekte ve Tanrı'ya lâıyk olmayı başarabilmektedir. Tekrar yoksa varoluş da kendilik de anlamsız kavramlardan ibaret olacaktır. Bu yüzden Kierkegaard için tekrar hem varoluş hem de kendilik için olmazsa olmaz bir kavramdır.



SONUÇ

Kierkegaard, varoluşçuluk söz konusu olunca akla gelen ilk isimdir. Kierkegaard'ın varoluşçuluğa dair fikirlerini ve savlarını öğrenmek ise detaylı bir analizi gerektirir. Bu nedenle onu anlamak, fikirlerini ve savlarını öğrenmek için yapılması gereken ilk şey nasıl bir ailede yetiştiğini anlamaktan geçer. Kierkegaard otoriter ve baskıcı bir baba figürünün olduğu bir ailede doğar ve büyür. Şüphesiz ki içinde yetiştiği aile ortamı ve özellikle de babası onun ileriki dönemlerde yazılarına döküleceği fikirlerin şekillenmesinde son derece büyük rol oynar. Tutucu, muhafazakâr bir baba figürü Kierkegaard'ı fazlasıyla içine kapanık biri haline getirir. Babasının bir dönem yaşadığı ekonomik zorluklar sonucunda Tanrı'ya öfkelenmesi ve Tanrı'ya lanet etmesi Kierkegaard'ın hayatı için önemli noktalardan biridir. Bu durumdan ötürü hem babası hem de daha sonra Kierkegaard Tanrı'nın ailesini çeşitli hastalıklar ve erken ölümlerle sınıdığı fikrine kapılır. Babasının yaşadığı durum ve kapıldığı bu olumsuz fikir Kierkegaard'ın yazılarında satır aralarında kendisini fazlasıyla gösterir.

Kierkegaard'ın düşünsel gelişiminde etkisi olan bir diğer isimse bir dönem tutkulu bir aşkla sevdiği Regine Olsen'dir. Kierkegaard'ın Regine'ye olan sevgisi günümüzdeki sevgiler gibi bedensel hazları önceleyen bir sevgiden ziyade daha tinsel bir sevgidir. Regine aynı zamanda Kierkegaard'ın kısa ömründe sevdiği tek kadındır. Kierkegaard Regine'yi çok sevip nişanlansa da kısa bir süre sonra nişanlanmanın yanlış bir şey olduğuna karar verir. Çünkü ona göre hayat “ya ya da”dan ibarettir. Ve onun “ya da”sı Regine değil, başka bir şeydir. Regine'yi seçip evlenmiş olması halinde hayatındaki asıl “ya da”yı ıskalayacağını düşünen Kierkegaard çok geçmeden nişanı bozar ve kendi yalnızlığıyla baş başa bir hayat sürmeye karar verir. Bundan sonraki hayatında temel amacı yazmak, kendini tanımak ve asıl “ya da”sı olan Tanrı'ya kendini adamak olur. O, Regine'den ayrılıp kendini yazılarına ve Tanrı'ya adasa da içinde her daim Regine'nin bir gün kendisine döneceği umudunu kaybetmemiştir. Ancak bu umut gerçeğe dönüşmemiştir. Regine, Kierkegaard'ın aksine başka biriyle hayatını birleştirmiştir. Regine'nin evlilik haberini alan Kierkegaard ise yazılarında ona olan sitemini dile getirmekten de geri durmamıştır. Kierkegaard kendisi gibi Regine'nin de onu gerçekten sevdiğini ve başkasıyla olmayacağını düşünmüştür. Yine Kierkegaard tıpkı iman

şövalyesi İbrahim'in İshak'ı yeniden geri aldığı gibi Regine'yi bir gün yeniden geri alacağını düşünmüştür ancak bu düşüncesi gerçekleşmemiştir.

Kierkegaard'ın fikirlerinin şekillenmesinde etkisi olan bir diğer isimse Hegel'dir. Hegel'in rasyonel, nesnel felsefi sistemi kendi döneminde olduğu kadar kendisinden sonraki dönemlerde de fazlasıyla etkili olmuştur. Bu etki ister istemez Kierkegaard'ı da sarmıştır. Ancak Kierkegaard Hegel'den farklı bir perspektif geliştirmiştir. Ona göre Hegel'in sistemi ve daha bir sürü rasyonel sistem "spekülatif felsefe"den ibarettir. Bu spekülasyon Platon'la başlayıp Hegel'le zirveye çıkar. Kierkegaard spekülatif felsefenin ve özelde Hegelciliğin akılcı ve nesnel perspektifle varlığa ve hakikate dair yaklaşımlarını yanlış bulur. Spekülatif felsefe ve Hegel, dünyada olan biten her şeyi akılcı bir temele oturtur ve tüm insanlar için geçerli olan bir hakikat tasavvuru geliştirir. Bu durum Kierkegaard'a göre insan varoluşunu, tekil bireyi soyutlaştırmakta ve hiçleştirmektedir. Ona göre spekülatif felsefe ve Hegel dünyaya dair birçok konuda doğru çıkarımlarda bulunsu bile insana dair soyut açıklamalar geliştirdiği için varoluşun kendisi için son derece zararlı olmuştur. Hegel hakikatin akılla elde edilebilir olduğunda ısrar ederken Kierkegaard tam aksine hakikatin bireyin somutluğuna, öznel varoluşuna bağlı olduğu konusunda ısrarcıdır. Elbette ki Kierkegaard Hegel'i şiddetle eleştirmiştir lakin Hegel'in diyalektiğinden de yararlanmıştı. Hegel'in tez, anti-tez ve sentez'ini Kierkegaard'ın estetik varoluş, etik varoluş ve dinsel varoluş alanlarında görmek mümkündür.

Kierkegaard'ın düşünsel gelişiminde etkili olan unsurlardan biri de yaşadığı dönemdeki Hristiyanlık uygulamaları ve bunları uygulayan Kilise'dir. O, Hegel'e karşı çıktığı kadar Kilise eliyle özünden uzaklaştırılan Hristiyanlığa da şiddetle karşı çıkmıştır. Kierkegaard Kilise'nin siyasallaşmasından ötürü Hristiyanlığın özünden koparıldığını belirtir ve yanı sıra Hristiyanlığın bir inanç sistemi olmaktan çok bir hayat görüşü olarak görülmesinden hoşnut değildir. Ona göre Kilise, İsa'nın yolundan gitmek yerine dünyevi olanı tercih etmiş ve insanları da dünyevi olana yöneltmiştir. Yine Kilise, insanları İncil eliyle kandırmayı, aldatmayı kendine görev edinmiştir. İnsanlara İsa gibi acı çekmelerini tembihleyen Kilise üyeleri zevk ve sefa içinde hayatlarını sürdürmüştür. Böylesi çarpık bir durum elbette ki Kierkegaard'ın kabul edeceği bir şey olmamıştır. Kierkegaard'a göre gerçek Hristiyanlık, Kilise eliyle tesis edilen ve herkes için geçerli olan Hristiyanlıktan ziyade tekil bireyin kendini Tanrı'ya adanmasıyla yaşanan Hristiyanlıktır. İman, yalnızca

Tanrı sayesinde yaşanması gereken bir şeydir. Tekil birey, Kilise'nin dayatmalarından çok kendi öznelliği ve içsellliğiyle iman ve Tanrı'yı seçerek gerçek Hristiyanlığı yaşamalıdır.

Kierkegaard'ın fikirlerinin şekillenmesinde ailesi, babası, Regine ve Hegel'in etkileri olduğu aşikardır. Bir varoluşçu düşünür olarak Kierkegaard bu unsurlardan etkilenecek fikir ve yazılarını oluşturmuştur. Tekil bireyi ve onun varoluşunu önemseyen Kierkegaard kendinden sonraki düşünürleri de etkilemiştir. Onun üzerinde durduğu günah, kaygı, öznellik, ironi, mizah, paradoks, umutsuzluk, özgürlük, seçim gibi kavramlar varoluşu anlamak adına son derece önemlidir. Ayrıca bu kavramlar kendisinden sonraki birçok düşünürce de kullanılmıştır. Kierkegaard Hegel'in aksine tümel yerine tekili yani bireyi önemser. Varoluşun ve kendiliğin ancak ve ancak tekil bireyin öznel yaşantısına bakılarak anlaşılacağını düşünür. Ona göre öznelliği, özgürlüğü, yaşadığı kaygılar, karşılaştığı paradoksal durumlar ve yaptığı seçimler, bireyin varoluşuna anlam katmasını sağlayan temel kavramlardır. Bu kavramlar Kierkegaard felsefesinde sıkça bilinen ve kullanılan kavramlardır. Ancak Kierkegaard bu kavramları ilk olarak dile getirmesinden ötürü diğer varoluşçu düşünürlerden ayrılır. Kierkegaard'ı diğer varoluşçulardan farklı kılan hususlardan biri de Platon'un hatırlama öğretisinden temel olarak geliştirdiği tekrar kavramıdır. Tekrar kavramını anlamak için yapılması gereken ilk şey bu kavrama neden ihtiyaç duyulduğunu ve nereden köken aldığını bilmekten geçer.

Varoluş ve kendilik, gelişimsel bir süreçtir. Bu süreci dinamik kılan unsur ise Kierkegaard'a göre tekrardır. Ona göre tekrar, varoluşsal bir harekettir. Bundan dolayı tekrar hareketini anlamak için Antik Yunan'a bakmak gerekir. İonia Okulu ve Herakleitos, evrendeki her şeyin harekete tabî olduğunu iddia ederken Elea Okulu ve Parmenides ise tam tersine evrenin hareketsiz olduğu fikrinde ısrarcı olmuştur. Bu isimlerden sonra görüş belirten Platon ise kendine has bir şekilde hatırlama öğretisini geliştirmiştir. Ona göre insanlar hatırlama sayesinde daha önceden sahip oldukları bilgileri elde etme imkânına sahiptirler. Burada hatırlama, olmuş bitmiş bir hareket olarak kabul edilir. Platon'dan sonra Aristoteles de hareketin kaynağını araştırmıştır. O, Platon'dan farklı olarak tek bir evren perspektifinden yola çıkarak hareketin kökenini incelemiştir. Ona göre evrendeki tüm hareketlere kaynaklık eden ancak kendisi

hareketten münezzeh olan bir varlık vardır. Evrendeki varlıklar bu varlık sayesinde hareket etme imkânı bulmaktadırlar. Antik Yunan'daki düşünürlerin hareket ve değişime ilişkin çıkarımları bu bağlamda Kierkegaard'ın ileriye dönük hareket olarak gördüğü tekrarı ve dolayısıyla hem varoluşu hem de kendiliği anlamak için son derece önemli olmuştur.

Kierkegaard'ın felsefesinde önemli bir rol oynayan tekrar aslında hatırlamadan köken alır. Bu bağlamda tekrar da hatırlama gibi bir harekettir. Ancak Platon'un hatırlaması geriye doğru gerçekleştirilen bir harekettir. Oysa Kierkegaard'ın tekrarı ileriye dönük bir harekettir. Kierkegaard tekrarı, varoluş ve kendilik için gerekli bir hareket olarak görür. Ona göre tekrar, bireyin kendini yinelemesi ya da daha önceden sahip olduğu bir şeyi yeniden geri kazanmasıyla ilgilidir. Platonik hatırlama geçmişte olmuş bitmiş statik bir hareket iken Kierkegaard'ın tekrarı an'da gerçekleşen ve ileriye dönük gerçekleşen bir harekettir. Tekrarı ileriye doğru bir hareket olarak gören Kierkegaard için insan bir sentez varlığıdır. Bir sentez varlığı olarak insan içinde sonlu ve sonsuz ögeler barındırmaktadır. Ona göre birey imanı sayesinde an'da sonsuz varlık olan Tanrı'yla bir araya gelir ve asıl hakiki tekrar bu şekilde mümkün olur. Yoksa tekrar bireylerin daha önceden yaşadıkları herhangi bir durumu, gündelik olayı yeniden olduğu gibi yaşaması anlamına gelmemektedir. Hakiki tekrar dışsal koşullara bağlı olmaksızın, Tanrı ve iman sayesinde gerçekleşen içsel, dinamik bir durumdur. Hakiki tekrar bir defa olup biten bir şey de değildir. Hakiki tekrar insanın dinamik yapısı devam ettiği müddetçe sürekli gerçekleşen, varoluşsal ve ciddi bir hareketten başka bir şey değildir. Birey tekrar sayesinde hem varoluşuna anlam ve ciddiyet katabilmekte hem de kendilik hedefini gerçekleştirme imkânı bulabilmektedir.

Kierkegaard'a göre varoluş bir süreçtir. Birey kendi varoluşunu bir süreç içerisinde gerçekleştirmektedir. Ona göre bu süreç üç alandan oluşur. Estetik varoluş alanı hemen hemen çoğu insanın içinde bulunduğu en alt varoluş alanıdır. Kierkegaard'a göre birey, estetik varoluş alanında iken yalnızca kendisine haz verecek tensel zevkleri tekrarlamakla meşguldür. Birey bu alanda farklı haz durumları arasında gidip gelse de tek amacı hazzı tekrar ederek kendisini tatmin etmektir. Her tekrarlayan haz, bireye geçici mutluluk sağlasa bile bu tekrarlar hakiki tekrarlar olmadığı için Kierkegaard'a göre estetik varoluş mutsuzluk ve umutsuzlukla sonuçlanır. Çünkü burada birey bilinçli bir

varoluşa sahip değildir. Hayatın ona sunduğu haz seçenekleri arasında savrulan, şanslı yaver gittiğinde mutlu olan şanssız iken mutsuz ve umutsuz olan birey, varoluşun en alt alanında yer alır. Bu umutsuzluk durumu halindeyken bireyin yapması gereken şey, etik varoluş alanına geçmek olmalıdır.

Kierkegaard'a göre birey estetik varoluş alanında tüm toplumsal sorumluluklardan uzak bir varoluşa sahipken etik varoluş alanında tam tersine sorumluluk bilinci yüksek bir varoluş halini alır. Bu alanda birey artık bedensel hazlarını tekrar etmek, bencilce bir varoluş sürmek yerine kendisini toplumun kabul edeceği bir hale sokar. Estetik varoluş alanında birey artık salt kendisi için yaşamamaktadır. Onun sorumluluğunu üstlendiği bir evliliği ve bunun yanında toplumsal yükümlülükleri vardır. Etik varoluş alanında toplum içinde yaşayan birey toplum tarafından kabul görmek için toplumsal sorumluluklarını her gün tekrar etmekle yükümlüdür. Ancak Kierkegaard'a göre etik varoluş alanındaki tekrarlar da tıpkı estetik varoluş alanında olduğu gibi dışsal koşullara açık tekrarlar olduğu için bireye hakiki tekrarı vermede eksik kalmaktadır. Ona göre birey toplumla beraberken hakiki tekrarı gerçekleştirme imkânı bulamamaktadır. Bu noktada bireyin yapması gereken şey toplumun üstüne çıkmayı göze almaktır. Bu durum elbette ki kolay değildir. Zaten Kierkegaard'a göre her birey de toplumun üstüne çıkacak kararlılığa ve cesarete sahip değildir. Kierkegaard'a göre ancak bazı bireyler imanı sayesinde toplumsal olanı aşabilmektedir. Kierkegaard bu durumu örneklemek adına İbrahim'i ve oğlunu kurban edişini anlatır.

Etik varoluş alanının üzerinde yer alan dinsel varoluş alanına geçiş ancak tam bir iman sıçrayışıyla mümkün olur. Kierkegaard'a göre Tanrı'nın İbrahim'den oğlunu kurban etmesini istemesi, İbrahim'in toplumsal olanı, etik olanı aşmasının en çarpıcı örneğidir. Etik varoluş alanı toplumsal sorumlulukların tekrar edildiği rasyonel bir alan iken dinsel varoluş alanı imanın, Tanrı'nın taleplerinin tekrar edildiği irrasyonel bir alandır. İbrahim imanını kanıtlamak için oğlunu kurban etme girişiminde bulunsa da nihayetinde Tanrı İshak'ı ona yeniden geri verir. İşte tekrar burada, İbrahim'in oğlunu yeniden geri kazanmasında hakikat bulur. Çünkü tekrar ancak tam bir imanla, dışsal koşulların belirlemediği içsellikle ve Tanrı'nın iradesiyle mümkün olabilmektedir.

Kierkegaard tekrarın varoluşa ciddiyet katmasının yanında kendilik için de önemli olduğunu düşünür. Kierkegaard tözcü benlik, kendilik anlayışları yerine daha somut bir kendilik anlayışı geliştirir. Geleneksel felsefi anlayış insanı, bireyi salt epistemolojik bir açıdan değerlendirmiştir. Bu anlayışa göre birey, düşünen bir varlık olarak görülür. Geleneksel anlayış insanı diğer canlılardan ayıran tek unsurun düşünebilen bir varlık olduğu görüşünü savunur. Bunun en uç örneğini Descartes'te ve Hegel'de görmek mümkündür. Her iki isim de insanı rasyonel bir varlık olarak değerlendirip onun düşünsel yanını ön plana çıkarır. Benlik ya da kendilik bu isimlere göre zihinsel olarak gerçekleştirilen ve kurulan bir şey olarak kabul edilir. Oysa Kierkegaard'a göre kendilik soyut ve akılcı perspektifle ele alındığında eksik kalır. Tıpkı varoluş gibi kendilik de bireyin somutluğu ve özneliliğiyle şekillenen bir kavramdır. Kierkegaard'a göre birey, geleneksel düşünürlerin iddia ettiği gibi salt düşünmekle yetinen bir varlık değildir. Birey düşünen bir varlık olmanın yanında kaygılanan, sevinen, mutlu olan, yeri geldiğinde umutsuzluğa kapılan da bir varlıktır. En önemlisi birey, somut bir varlıktır. Bundan dolayı kendilik de ancak insanın somut eylemlerine bakarak anlaşılmaktadır.

Somit eylemlerle anlaşılan kendilik, Kierkegaard için tüm insanların yerine getirmesi gereken bir görev, hedef ya da amaçtır. Bu anlamda kendilik, bireyin kendi olması, kendini gerçekleştirme, kendini seçmesi demektir. Kierkegaard'a göre kendilik, ruh-beden, özgürlük-zorunluluk, sonlu-sonsuz öğelerinden oluşan ilişkisel ve somut bir kavramdır. Bundan dolayı Kierkegaard'a göre birey, kendini ancak somut olarak seçebilmektedir. Ancak Kierkegaard'a göre bireyin kendi olabilmesi, kendini gerçekleştirebilmesi kolay bir eylem değildir. Ona göre içinde yaşanılan çağ kendi olmayı tehdit etmekte, zorlaştırmaktadır. Birey kendi olmak istiyorsa çağın kalıplarından kurtulma kararlılığına ve cesaretine sahip olmalıdır. Yine bireyin içinde yaşadığı toplum ya da topluluk bireyin kendi olmasına engel teşkil eder. Kierkegaard'a göre birey tam anlamıyla kendi olmak istiyorsa topluluktan uzak durmayı başarabilmelidir. Çünkü topluluk ve onun dayatmaları birey için zorlayıcı unsurlardır. Kendilik için engel ve tehdit olan unsurlardan biri de soyutlama örnekleri olan kamu ve basındır. Kamu ve basın, sahip olduğu fikirleri bireylere dayatarak onları şekillendirmektedir. Kierkegaard'a göre birey, kamu ve basına ne kadar çok maruz kalırsa kendi olması da o kadar zorlaşır.

Kierkegaard çağdan, topluluktan, kamu ve basından kurtulmaya çalışan bireyin varoluş alanlarında farklı kendilik türlerini pratik hayatta uyguladığından bahseder. Ona göre estetik varoluş alanında birey dışsal koşulların baskın olduğu doğal bir kendiliğe sahiptir. Doğal kendilik, bireyin doğuşuyla getirdiği verili kendilik türüdür. Doğal kendilik içindeyken birey yalnızca dış dünyanın ona sunduklarıyla yetinen bir kendiliğe sahiptir. Bu kendilik türünde bireyin farkındalığı en düşük seviyededir. Tinsel yanı gelişmediğinden birey burada sonsuzluktan uzak, sıradan bir kendilik olarak hayatını sürdürür. Etik varoluş alanında birey kendini ve özgürlüğünü fark ederek toplumsal bir kendilik halini alır. Toplumsal kendilikle birey doğal kendiliğin basitliğinden kurtulur ve topluma uyum sağlayacak bir yaşam sürer. Kendini merkeze almak yerine toplumu ve diğer insanları merkeze alır. Doğal kendilik sahibi birey tensel hazlarını gidermekle meşgulken toplumsal kendilik sahibi birey toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmeye çalışır. Kierkegaard'a göre bu iki kendilik türü en nihayetinde sonludur. Bundan dolayı mutsuzluk ve umutsuzlukla sonuçlanmaları kaçınılmazdır. Çünkü bu iki kendilik türünde ya içsellik yoktur ya da düşük bir seviyededir. Doğal ve toplumsal kendilikte bireyi belirleyen esas unsur dışsal koşullardır. Ona göre asıl kendilikse sonsuz ya da teolojik kendiliktir. Teolojik kendilik, bireyin Tanrı huzurunda yalnız ve suskun kaldığı kendiliktir. Çünkü birey ancak Tanrı sayesinde kendisini gerçekleştirebilmektedir. Kierkegaard'a göre dinsel varoluş alanına ulaşabilen biri imanı sayesinde yoğun bir içsellik yaşar ve bedensel hazlarından, toplumsal sorumluluklarından arınır. Doğal kendiliğini ve toplumsal kendiliğini aşarak Tanrı sayesinde sonsuz kendilik halini alır. Kierkegaard'a göre asıl kendilik tam olarak budur. Çünkü Kierkegaard'a göre birey ancak Tanrı sayesinde kendi olma görevini yerine getirebilir. İşin içinde içselliğin, tutkunun, imanın ve Tanrı'nın olmadığı bir kendilik sonludur ve yok olmaya, umutsuzlukla sonuçlanmaya mahkumdur.

Temel görevi kendi olmak olan birey için bu ancak Tanrı ile gerçekleştirebilmektedir. Tanrı olmaksızın bireyin sonsuz olabilmesi, kendi olabilmesi mümkün değildir. Çünkü ona göre birey eksik bir varlıktır. Bu eksikliğini tek başına yüzde yüz tamamlaması mümkün değildir. Birey kendi eksikliğini ancak ve ancak eksiksiz bir varlık olan Tanrı ile tamamlayıp kendini gerçekleştirme imkânı bulabilmektedir. Kendiliğin gerçekleşmesinin Tanrı'yla mümkün olduğunu düşünen Kierkegaard klasik Hıristiyanlıktan farklı olarak birey ve Tanrı arasında özel bir ilişki

olduğunu belirtir. Yani üçüncü bir özne ya da aracı burada sözkonusu değildir. Birey topluluktan ya da Tanrı'nın sevmediği işlerden uzak durdukça kendini gerçekleştirebilmektedir. Bu yüzden Kierkegaard açısından kendilik ve Tanrı, bir arada düşünülmesi gereken kavramlardır. Tanrı'yı seçen, onu seven, kendini Tanrı'ya adayan birey tam anlamıyla kendi olma görevini başarmış olur.

Tanrı sayesinde hakiki bir kendiliğin elde edileceğini düşünen Kierkegaard'a göre hakikatin kendisine farklı yaklaşmak gerekir. Çünkü ona göre hakikat, geleneksel felsefenin ve Hegel'in iddia ettiği gibi nesnel, objektif bir şekilde elde edilememektedir. Geleneksel felsefe ve Hegel hakikatin nesnel bir bakışla elde edilebildiğini düşünürken Kierkegaard tam tersine hakikatin öznel olarak elde edilebileceğini düşünür. Nesnel bakış dünyaya dair birçok faydalı bilgiyi bize sunsa da bireyin somut kendiliğini bize sunmada yetersiz kalır. Bundan dolayı Kierkegaard'a göre hakikat ancak ve ancak bireyin öznelliği ve içselliğine bakılarak anlaşılmaktadır. Yine Kierkegaard açısından hakikat, nesnel ve tümel olmaktan çok öznel ve tekildir. Ona göre hakikatin kendisi bireyin varoluşundan ve kendiliğinden bağımsız düşünülemeyen öznel bir kavramdır. Birey Tanrı sayesinde kendi olmayı gerçekleştirdikçe hakikati elde edebilmektedir. Bundan dolayı Kierkegaard'a göre Tanrı'dan uzak bir yaşamda birey hem kendi olamamakta hem de hakikate ulaşamamaktadır.

Elbette ki bireyin somut pratikleriyle gerçekleştirilen kendilik bir kere ulaşılan ve ulaşıldıktan sonra orada duran statik bir kavram değildir. Kierkegaard'a göre kendilik, sürekli tekrarlanan çabalarla ulaşılan ve yine sürekli çabalarla dinamik tutulan bir kavramdır. Birey Tanrı'ya olan imanı sayesinde hakiki kendiliğini gerçekleştirebilmektedir. Ona göre iman, bireyden sürekli yeni şeyler talep eder. İman, bireyi sınırlar. İman bunu durmaksızın yapar. Birey de imanın bu taleplerini sürekli tekrar eder. Çünkü Kierkegaard'a göre imandan uzaklaşma riski birey için her zaman potansiyel olarak vardır. Birey Tanrı'dan ve imandan uzaklaştığında kendi olmaktan da çıkar. Yeniden ve her daim kendi olarak kalabilmesi için imanın taleplerini diri tutacak tekrarları yerine getirmelidir. Birey imanını tekrarladıkça aslında kendini tekrarlamakta, kendini yenilemekte ve her an Tanrı'yla baş başa kalmaktadır. Bu açıdan tekrar, varoluşun kendisi kadar kendiliğin dinamizmi için de gerekli bir kavramdır. Kierkegaard açısından tekrarı anlamak hem varoluşu hem de kendiliği anlamının anahtarıdır.

KAYNAKÇA

Agamben, G., (2010), Çocukluk ve Tarih, Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme, (Çev. Betül Parlak), (1.Baskı), Kanat Kitap, İstanbul.

Akış, Yaman, Y., “Modern Felsefenin Yeni Bir Kategorisi Olarak; Kierkegaard’ın Yineleme Kavramı”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Bahar 2018, (25), ss. 503-518.

Akış, Yaman, Y., “Boş Mezarın Hikayesi: Ya/Ya Da’nın Baştan Çıkarıcıları ve En Mutsuz Olan Üzerine”, Felsefi Düşün Akademik Dergisi, 2019(12), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, ss.1-13.

Macintyre, A., (2001), Varoluşçuluk, (Çev. Hakkı Hünler), (1.Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Allen, R.E., “Anamnesis in Plato’s “Meno and Phaedo”, The Review of Metaphysics, 1959 (13), pp.165-174.

Alpyağıl, R., (2013), Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Anderson, S, L., (2014), Kierkegaard Üzerine, (Çev. Gökhan Gürdal), (1.Baskı), Sentez Yayıncılık, Ankara 2014.

Aristoteles., (2001), Fizik, (Çev. Saffet Babür), (2.Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Aristoteles., (2021), Metafizik, (Çev. Y. Gurur Sev), (6.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Aristoteles., (2019), Ruh Üzerine., (Çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev), (2.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Aristoteles, Augustinus, Heidegger., (1996), Zaman Kavramı, (Çev. Saffet Babür), (1.Baskı), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Arslan, A., (2006), İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, (1.Baskı), İstanbul Üniversitesi Bilgi Yayınları, İstanbul.

Arslan, A., (2006), İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a, (1.Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Bedu-Adoo, J.T., "Sense-Experience and Recollection in Plato's Meno" The American Journal of Philology, 1983(104), pp.228-248.

Bennett, D., (2021) "Kierkegaard For The Information Age: Analyzing The Impact Of The Social Media On The Self And Selfhood", <https://www.jogst.org>, Erişim Tarihi 21 Ağustos 2022, pp.65-100.

Blackham, H.J., (2005), Altı Varoluşçu Düşünür, (Çev. Ekin Uşaklı), (1.Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.

Bluemink, M., "Being and Self: The Influence of Kierkegaard on Heidegger's Dasein", Kierkegaard in Process, Kierkegaard in Process, 2016(1), pp.106-112.

Bove, G., "Paradox and Protreptic in Plato's Meno", Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2017(29), pp.33-45.

Capell, W., (1994), Sokrates'ten Önce Felsefe(Fragmanlar ve Doksograflar), (Çev. Oğuz Özügül), (1.Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Carr, Karen L., "The Offense of Reason and the Passion of Faith: Kierkegaard and Anti-Rationalism," Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers: 1996(13), pp.236-251.

Cashin, A., "Kierkegaard, Repetition and Autism", Int Arc Commun Disord, <https://www.clinmedjournals.org>, Erişim Tarihi 16 Ağustos 2022, 2017(1), pp.1-4.

Cauly, O., (2006), Kierkegaard, (Çev. Işık Ergüden), (1.Baskı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Cevizci, A., (1999), Felsefe Sözlüğü, (3.Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Clare, Carlisle., “Kierkegaard’s Repetition: The Possibility of Motion”, British Journal for the History of Philosophy, 2005(13), pp.521-541.

Colette, J., (2017), Varoluşçuluk, (Çev. Işık Ergüden), (2.Baskı), Dost Kitabevi, Ankara, 2017.

Çelebi, E., Önal, M., “Varlık ve Bilginin Korelasyonu Üzerine Bir Değerlendirme”, Birey ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2020(10), ss.87-102.

Çınar, A., (2015), Varoluşçu Teolojide İnsan ve Anlam, (1.Baskı), Sentez Yayıncılık, Bursa.

Çüçen, A., (2018), Varoluş Filozofları, (2.Baskı), Sentez Yayıncılık, Bursa.

Dalton, S., “Kierkegaard’s Repetition as a Comedy in Two Acts”, Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology and the Arts., 2001(4), pp.287-326.

Deleuze, G., (2017), Fark ve Tekrar, (Çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu), (1.Baskı), Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Demirhan, A., (2013), Kierkegaard ve Din, (1. Baskı), Gelenek Yayıncılık, İstanbul.

Descartes, R., (2020), Metot Üzerine Konuşma, (Çev. Atakan Altınörs), (2.Baskı), Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.

Dominic S., “Platonic Anamnesis Revisited”, The Classical Quarterly, New Series, 1987(37), pp.346-366.

Duralı, T., “Aristoteles’in Kategorilerinde, Fizik’i ile Metafizik’inde Değişme ve Zaman Sorunları”, 2013(26), Felsefe Arkhivi, ss.93-124.

Dürüşken, Ç., (2022), Antikçağ Felsefesi Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünme Serüveni, (6.Baskı), Alfa Basım Yayın, İstanbul.

Erkızan, N., (1999), Aristoteles’te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı, Felsefe Tartışmaları 24.Kitap, Panorama Yayınları, İstanbul.

Esenyel Zafer, Z., “Presokratik Filozoflarda Arkhe Sorununun Kozmolojik ve Ontolojik Bağlamda İncelenmesi”, Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2014(22), ss.1-25.

Fennel, David A., “Responsible Tourism: A Kierkegaardian Interpretation”, Tourism Recreation Research, 2008(33), pp.3-12.

Folquie, P., (1998), Varoluşçunun Varoluşu, Çev. Yakup Şahan, (3.Baskı), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.

Geofreyy, Bove., “Paradox and Protreptic in Plato’s Meno”, Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, 2017(29), pp.33-45.

Gardner, P., (1988), Kierkegaard: A Very Short Introduction, (First Published), Oxford University Press, New York.

Giddens, A., (2014), Modernite ve Bireysel Kimlik, Geç Modern Çağ’da Benlik ve Toplum., (Çev. Tatlıcan), (2.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Grant, L. C., “To Repeat or not To Repeat: That is The Question”, Performance Philosophy, 2017(3), pp. 809-814.

Guthrie, W.K.C., (1999), İlkçağ Felsefesi Tarihi, (Çev. Ahmet Cevizci), (1.Baskı), Gündoğan Yayınları, Ankara.

Guthrie, W.K.C., (2019), Yunan Felsefe Tarihi-2, Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a, (Çev. Faruk Gültekin), (1.Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

Haller, S. F., "Kierkegaard's 'Repetition' and Pilgrimage", International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage, 2016(4), Issue:5, pp.9-16.

Hannay, A., (2013), Kierkegaard, (Çev. Nur Nirven), (1.Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

Hegel, G.W.F., (1974), The Essential Writings, (Ed. Frederick Gustav Weiss), (First Publiished), Harper & Row, New York.

Hegel, G.W.F., (1986), Seçilmiş Parçalar, (Çev. Nejat Bozkurt), (1.Baskı), Remzi Kitabevi, Ankara.

Hegel, G.W.F., (1986), Tinin Görüngübilimi, (Çev. Aziz Yardımlı), (1.Baskı), İdea Yayınları, İstanbul.

Hegel, G.W.F., (1995), Tarih'te Akıl, (Çev. Onay Sözer), (3.Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Herakleitos, (2003), Kırık Taşlar, (Çev. Alovera), (1.Baskı), Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul.

Herakleitos, (2005), Fragmanlar, (Çev. Cengiz Çakmak), (1.Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Ionescu, C., "The Mythical Introduction of Recollection in the Meno (81A5–E2)". Journal of Philosophical Research., 2006(31), pp.152-170.

Binetti, J.M. and Pavlikova M., “Kierkegaard on the Reconciliation of Conscience”, *XLinguae*, 2019(12), pp.192-200.

Grant, J., (2011), Kierkegaard’s Etichs of Repetition: A Re-examining of the Ethical in the 1843 Autorship, (Unpublished Doctoral Dissertation), Duwusne University, USA.

Kierkegaard, S., (1940), Stages on Life’s Way, (Trans. (Lowrie,) (First Publiished) Princeton University Press, Princeton.

Kierkegaard, S., (2005), Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, (1.Baskı) (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2009), Concluding Unscientific Postscript to The Philosophical Fragments, (Trans. Alastair Hannay), (First Published), Cambridge University Press, UK.

Kierkegaard, S., (2009), The Moment and Late Writings, (Ed and Trans. Howard V.Hong and Edna H.Hong,) (Second Publihed), Princeton University Press, New Jersey.

Kierkegaard, S., (2010), Baştan Çıkarıcının Günlüğü, (Çev. Süha Sertabiboğlu), (1.Baskı), Ayrıntı Yayınları İstanbul.

Kierkegaard, S., (2013), Kaygı Kavramı, (Çev. Türker Armaner), (7.Baskı), Türkiye İşbankası Yayınları, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2013), Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), (3.Baskı), Araf Yayınları, İstanbul 2013.

Kierkegaard, S., (2015), Müzikal Erotik ya da Dolayımsız Erotik Evreler, (Çev. Merve Elma), (1.Baskı), İstanbul.

Kierkegaard, S., (2017), Kendinizi Sevmeyi Unutmayın, (Çev. Emre Murat Bozer), (3.Baskı) Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2017.

Kierkegaard, S., (2018), Kahkaha Benden Yana, (Çev. Nedim Çatlı), (4.Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2018), Tekerrür, (Çev. Zeynep Talay), (2.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2019), Hakikat Şaraptadır, (Çev. Zeynep Talay), (3.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2019), Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu), (9.Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Kierkegaard, S., (2020), Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe, (Çev. Doğan Şahiner), (6.Baskı), Türkiye İşbankası Yayınları, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2020), İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle, (Çev. Sıla Okur), (4.Baskı), Ankara.

Kierkegaard, S., (2020), Ya/Ya Da, (Çev. Nur Beier), (1.Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2021), Korku ve Titreme Diyalektik Lirik, (Çev. Nur Beier), (5. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Kierkegaard, S., (1993), Upbuilding Discourses in Various Spirits, (Trans. H.V. Hong and E.H.Hong), (First Published), Princeton University Press, New Jersey.

Kierkegaard, S., (2017), Kendinizi Sevmeyi Unutmayın, (Çev. Emre Murat Bozer), (3.Baskı) Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2013), Evliliğin Estetik Geçerliliği, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), (3.Baskı), Araf Yayınları, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2017), Şimdiki Çağ Başkaldırının Ölümü Üzerine, (Çev. Bülent Tokdemir), (1.Baskı), Paris Yayınları, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2018), Tanrı'ya İhtiyaç Duymak, (Çev. Zeynep Yeter), (1.Baskı), Zeplin Kitap, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2020), İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle, (Çev. Sıla Okur), (4.Baskı), İmge Kitabevi, Ankara.

Kierkegaard, S., (2020), Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş Üç Dini Sohbet., (Çev. Nur Beier), (1.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2020), Sevginin İşleri, (Çev. Nur Beier), (1.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2009), Repetition and Philosophical Crumbs, (Trans. M.G. Piety.), (First Published), Oxford University Press, UK.

Kojève, A., (2000), Hegel Felsefesine Giriş, (Çev. Selahattin Hilav), (1.Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Kranz, W., (1984), Antik Felsefe, (Çev. Suat Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, (1.Baskı), İstanbul.

Lippitt, J., "Self-Knowledge in Kierkegaard", in Self-Knowledge A History, (Ed. Ursula Renz), Oxford Philosophical Concepts, 2017, pp. 205-222.

Macintyre, A., (2001), Varoluşçuluk, (Çev. Hakkı Hünler), (1.Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Magill, F., (1971), Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, (Çev. Vahap Mutal), (1.Baskı), Hareket Yayınları, İstanbul.

Manav, F., ve Gürdal G., (2013), Kierkegaard, Birey ve Varoluş Üzerine, (1.Baskı), Sentez Yayıncılık, Ankara.

Melberg, A., “Repetition (In The Kierkegaardian Sense of the Term)”, Diacritics, The Johns Hopkins University Press, USA 1990(20), pp.71-87.

Mounier, E., (2019), Varoluş Felsefelerine Giriş., Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (1.Baskı), Fol Kitap, Ankara.

Katalin, Nun., and Stewart, J., (2016), Kierkegaard’s Pseudonyms, (First Published), Routledge, London and New York.

Parmenides, (2021), Fragmanlar Kişiliği, Doktrini, Alımlanması, (Çev. Y Gurur Sev), (2.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Pattinson, G., (2005), The Philosophy of Kierkegaard, McGill-Queen's University Press, Canada.

Platon, (2003), Menon, (Çev. Furkan Akderin), (2.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Platon, (2015), Phaidon, (Çev. Furkan Akderin), (2.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Platon, (2020), Devlet, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), (44.Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Politis, H., (2002), Kierkegaard Sözlüğü, (Çev. İbrahim Eylem Doğan), (1.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

Rae, G., “Kierkegaard, the Self, Authencity and the Teleological Suspension of the Ethical”, Critical Horizons, 2010(11), pp.75-97.

Rawson, G., “Platonic Recollection and Mental Pregnancy”; *Journal of the History of Philosophy*, 2006(44.2), ss.137-156.

Ross, W.D., (2011), *Aristoteles*, (Çev.Ahmet Arslan), (1.Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Russell, B., (2018), *İlk Çağ Felsefesi, Batı Felsefesi Tarihi 1.Cilt*, (Çev. Ahmet Fethi), (5.Baskı), Alfa Basım, İstanbul.

Schumacher, L., “Rethinking Recollection and Plato’s Theory of Forms”, *Lyceum, Department of Philosophy at Saint Anselm College*, 2010(XI), pp.1-19.

Scott, D., *Platonic Anamnesis Revisited*, *The Classical Quarterly, New Series*, 1987(37), No. 2, pp.346-366.

Skirbekk, G., ve Gilje, N., (2017), *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu), (1.Baskı), Kesit Yayınları, İstanbul.

Solomon, R.C., (2020), *Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, (Çev. Reha Kuldaşlı), (1.Baskı), Türkiye İşbankası Yayınları, İstanbul.

Stewart, J., (2010), *Idealism and Existentializm; Hegel and Nineteenth-and Twentieth-Century European Philosophy*, (First Published), London and New York: Continuum International Publishing Group.

Strathern, P., (1999), *90 Dakikada Kierkegaard*, (Çev. Murat Lu), (1.Baskı), İstanbul.

Sunar, C., “Parmenides ve Varlık Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XIX, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973(19), ss.17-27.

Taşdelen, V., (2017), *Benlik ve Varoluş*, (2.Baskı), Hece Yayınları, Ankara.

Taşdelen, V., (2017), *Kaygıdan Umuda Varoluşun Renkleri*, (1.Baskı), Hece Yayınları, Ankara.

Tsakiri, V., (2006), “Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneti.”, (First Published), Palgrave Macmillan, New York.

Topakkaya, A., “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırılması”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Bahar 2012(13). ss.219-231.

Türkyılmaz, Ç., (2016), Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche, (1.Baskı), Bibliotech Yayınları, Ankara.

Vlastos, G., “Anamnesis in the Meno”: Part One: The Data of the Theory. Cambridge University Press, 1965(4), pp.143-167.

Von Aster, E., (2005), İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi, (Çev. Vural Okur), (3.Baskı), İm Yayınevi, İstanbul.

Watkin, J., (2001), Kierkegaard, (First Edition), Continuum, London.

Watts, M., (2003), Kierkegaard, (Firts Published), Oneworld Publications, Oxford, London.

Yalçın, Şahabettin., “Ben Neyim”, Beytülhikme An International Journal of Philosophy, 2011(1), Issue 2., ss.27-38.

Yıldırım, Ş., (2020), Soren Kierkegaard’da Öznel Hakikat Kavramı, (1.Baskı), Hece Yayınları, Ankara.