



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

KIERKEGAARD'IN AHLAK ANLAYIŞI ÜZERİNE

Yüksek Lisans Tezi

Tuğçe TOY

Sivas
Ocak 2020

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

KIERKEGAARD'IN AHLAK ANLAYIŞI ÜZERİNE

Yüksek Lisans Tezi

Tuğçe TOY

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAMDİOĞLU

Sivas
Ocak 2020

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe
Tezin Başlığı : Kierkegaard'ın Ahlak Anlayışı Üzerine
Savunma Tarihi : 10.12.2019
Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAMDİOĞLU

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Yıldız KARAGÖZ YEKE

Üye : Doç. Dr. Musa DUMAN

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAMDİOĞLU

Oy Birliği



Oy Çokluğu



**Tuğçe TOY tarafından hazırlanan "Kierkegaard'ın Ahlak Anlayışı Üzerine",
başlıklı tez, kabul edilmiştir./..../.....**

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

29.../04/2020

Tuğçe TOY



ÖNSÖZ


Felsefeyi anlamada bizlere ışık tutan birçok filozof vardır. Bu filozoflardan birisi de şüphesiz önemli bir yere sahip Soren Kierkegaard'dır. Soren Kierkegaard, felsefe tarihine damga vurmuş filozoflardan birisidir. Onun felsefe tarihindeki önemi 20. yy'da anlaşılmış ve ortaya çıkmıştır. Çünkü varoluşçu filozoflar tüm eserlerini Kierkegaard'a referans vererek ortaya koymuşlardır. Bu çalışma, Kierkegaard'ın ahlak anlayışı ve Tanrı'ya bakışı arasında ki ilişkiyi ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Türkiye'deki Kierkegaard çalışmaları içerisindeki yerini belirleyen bir çalışma ortaya koyulmak istenmiş ve konu bu çerçevede incelenmiştir.

Yazarımızın hayatını incelediğimizde, onun hayatında yaşadığı çıkmazları ve sorguladıklarını, sorgulayan birçok insana rastlamışızdır. Bu düşünceye, onu okuyan birçok insan sahip olabilir. Kierkegaard, çocukluğundan itibaren zor dönemler yaşayan; annesini kız kardeşini ve erkek kardeşlerini kaybeden birisidir. Bu zor dönemlerinin üzerine bir de aşık olması ve hayatında bir anlam arayışına girmesi ve bu aşk serüveninde de üzücü bir duygu durumu yaşaması onun melankolisinin artmasına sebep olmuştur. Yaşadığı aşk serüveni onu biraz daha hayatın içinde diri tutmaya ve kendisini bulmaya yönlendirmiştir. Yazın hayatına Berlin'e giderek önemli bir soluk kazandırmış ve felsefesinin şekillenmesinde büyük katkı sağlamıştır. Hegel felsefesiyle tanışmış ve Hegel'de ki eksikliği fark ederek birey temelli yaklaşım benimsemiştir. Bireyi ve Tanrı'yı felsefesinin temeline yerleştiren Kierkegaard, insanın hayat içerisinde yaşayacağı umutsuzluk, kaygı gibi durumlarda nasıl başa çıkabileceğimizin en temel formülünü sunmaktadır. Bu temel, onun hayatı içinde felsefesi içinde çok büyük önem arz etmektedir.

Kierkegaard'ın *Kişiliğin Gelişimi* adlı eserinde bir cümlesinde şöyle geçer: Yap ya da yapma pişman olacaksın! Aslında her şeyin özeti niteliğinde olan bu cümle, bizim Kierkegaard'ı anlamamızda vurucu bir cümle olmaktadır. Bu çalışmada, Kierkegaard'ın zorlu süreçler sonunda edindiği hayat tecrübesiyle bağlantı olarak 42 yıllık yaşamının sonucunda edindiği nihai amaç olan Tanrı ve birey arasında ki bağı kuvvetlendirme incelenmiş ve bunun sonucunda ahlaki uzanımlarına değinilmiştir.

Öncelikle çalışmamızın konusunun belirlenmesinde, hazırlanmasında, geliştirilmesinde ve sonuçlandırılmasında üzerimdeki emeğini hiçbir zaman unutmayacağım; şahsıma karşı iyi niyetini ve hoşgörüsünü hiçbir zaman esirgemeyen tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAMDİOĞLU'na teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca değerli hocalarım, Prof. Dr. Ali TAŞKIN'a, Prof. Dr. Yıldız KARAGÖZ YEKE'ye , Öğr. Gör. Adem ÖKTEN'e ; lisans ve yüksek lisans hayatım boyunca hep yanımda olan, sabır ve desteklerini esirgemeyen canım anneme, kardeşime; tez yazma sürecinde destekçim olan ve anlayış gösteren eşime ve ailesine, özellikle kayınpederim Yaşar TOY'a teşekkürü borç bilirim.





Zeynel Abidin KILIÇ'a ithaf ediyorum.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖZET	iii
ABSTRACT	v
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	3
1. KIERKEGAARD FELSEFESİNİN ARKA PLANI	3
1.1. Hayatı, Felsefi İlgileri ve Eserleri	3
1.2. Temel Kavramlar Özyapıları Işığında Varoluşçuluğu	11
1.2.1. İroni Kavramı ve Kierkegaard'ın Sokrates'i	11
1.2.2. Korku ve Titreme: İman Kavramı	22
1.2.3. Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe: İnanç, Hakikat ve Tanrı Kavramları.....	31
1.2.4. Kaygı Kavramı: İlk Günah, Suç ve Tikel/Tümel.....	36
1.2.5. Ölümcül Hastalık Umutsuzluk: Sonsuzluk ve Umutsuzluk	42
İKİNCİ BÖLÜM	55
KIERKEGAARD'IN VAROLUŞÇULUĞUNUN AHLAKİ UZANIMLARI	55
2.1. Kierkegaard'ın Hristiyanlık Yorumu	55
2.2. Kierkegaard'ın Felsefesinde Bireyin Yeri.....	58
2.3. Bireyin Yaşamında ki Varoluşçu Olanaklar: Estetik, Etik ve Dinsel Yaşam	61
2.4. Tanrı Karşısında 'Birey'	71
SONUÇ	75
KAYNAKÇA	79
ÖZ GEÇMİŞ	83

ÖZET

Genel bir ifade ile dile getirildiğinde Danimarkalı Soren Aabye Kierkegaard'ın (1813-1855) düşünceleri ve felsefe yapma biçimi varoluşçu felsefenin temel kaynakları olarak kabul edilir. Yaşadığı çağda hak ettiği kadar ilgi görmeyen Kierkegaard'ın, daha sonra ki dönemlerde özellikle varoluşçu felsefi gelenek içinde gösterilen filozofların atıflarıyla felsefe tarihindeki yeri kesinlik kazanmıştır. Kierkegaard, tekil birey, ahlak ve Tanrı gibi kavramlara kendi felsefesinde sıkça yer vermiştir. Özellikle onun tek bireyin hayatına yaptığı ısrarlı vurgu bugün bile güçlü bir şekilde hissedilmektedir.

Kierkegaard hayatı boyunca bireyin hayatının farklı boyutlarını felsefi bir perspektiften analiz etmenin mümkün yollarını sorgulamıştır. Ona göre bu yollardan en öne çıkanı olan Hristiyanlığın geldiği noktada bireyin varoluşsal çıkmazlarını tam anlamıyla çözümlenememektedir. Bireyin inanç seçiminin onun hayatını nasıl etkileyeceği burada en önemli noktayı oluşturmaktadır. Çünkü bireyin iman etmesi onun hem kendini yenilemesi hem de ahlaki çıkmazların ötesine geçmesi için büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışma Kierkegaard'ın felsefesindeki bu noktayı açık bir şekilde ortaya koyma arayışının bir ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Tanrı, İman, Birey, Ahlak ve Etik



ABSTRACT

With a general expression, the Danish Soren Aabye Kierkegaard's (1813-1855) ideas and form of philosophy are regarded as the main sources of existential philosophy. Kierkegaard, who did not acquire as much attention as he deserved in his time period when he lived, attained conclusive place in the history of philosophy with the references of the philosophers who were shown in the later existential philosophical convention. Kierkegaard frequently edvert some notions such as singular individual, morality and God in his own philosophy. Even today, his insistent emphasis on the life a single individual is strongly felt.

Throughout his life, Kierkegaard has interrogated possible ways of analyzing different senses of an individual's life by means of a philosophical perspective. According to him, the most featured of these ways, Christianity can not properly construe the existential dead-ends of the individual at the current situation. Choosing of individual's belief consists cruces and how it will affect his or her life. Because the individual's belief has great importance for him both to renovate him or herself and to go beyond moral dead-ends. This dissertation study is the emblems of Kierkegaard 's way of searching to make clearly exposurement this point in his philosophy.

Key Words: Kierkegaard, God, Faith, Individual, Morality and Ethic.



GİRİŞ

Varoluşçuluk 20. yüzyıla damga vuran akımlar içinde en büyük ses getirenlerden biri olmuştur. Kısa olmasına rağmen oldukça üretken bir yazarlık hayatı olan Kierkegaard felsefi kaynaklarda sıklıkla varoluşçuluğun kurucusu olarak değerlendirilir.¹ Onun ellerinde varoluşçuluk bireye kendi sorumluluğunu alma görevini en net ve sert şekilde ifade eden bir akım olmuştur. Bu nedenle varoluşçu felsefenin böyle bir anlayış etrafında ses getirmesinde Kierkegaard çok büyük etkiye sahip olmuştur diyebiliriz. MacIntyre varoluşçuluk kitabında Kierkegaard ile ilgili şu ifadeler yer veriyor: “Kierkegaard’ın babası, Tanrı huzurunda derin bir şekilde günah işlemiş olduğuna inanıyordu ve genç Kierkegaard pek çok çocuktan hem daha erken bir dönemde hem de daha yoğun bir şekilde suçluluk ve pişmanlık nosyonlarıyla tanıştı.”² Kierkegaard, insanı felsefesinin temeline yerleştirerek belki de felsefe tarihinde Sokrates’ten sonra insana en büyük önemi veren filozoftur. Kierkegaard’a göre kişinin yaşamına uyum veren üç temel seçenek –bunlar rehberlik edici ilkelerdir- vardır. O, bunları bazen “varoluş küreleri” olarak adlandırır. Bu varoluş kürelerini estetik, etik ve dini küre olarak adlandırır. “Kierkegaard bu üç kürenin tümünü kapsayacak şekilde birbirlerine dışsal olduğunu ve müşterek bir şekilde tüm olasılıkları tükettiğini iddia eder.”³ O, bu varoluş kürelerini kendi yaşamından ve deneyimlerinden yola çıkarak ifade etmiştir. Bu küreler belirli insan tiplerine de işaret ederler. Kierkegaard örnekler sunarak onları açık hale getirir. Estetik alanda olan insan tip Kierkegaard’ın sembolü Don Juan’dır. Don Juan zevk ve arzularının peşinde koşan en alt seviye de kalmış insan tipidir. Etik insan tipi Kierkegaard’a göre ahlaksala ulaşamamış fakat estetik insan tipinden de daha çok evrenselci anlayışa sahip yapıya örnek oluşturur. Dini olan insan ise, İbrahim gibi Tanrı’nın emir ve buyruklarına göre davranan ve kendi düşünce ve yaşamasını tamamen Tanrı’nın isteklerine göre belirleyen, Tanrı’yı öncelikli gören insan tipidir.

¹ Tamer Yıldırım, *Soren Aabye Kierkegaard’ın Yazarlığı ve Eserleri Üzerine*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl:2/ Cilt:2 / Sayı:4/ Güz 2012, s.119

² Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları İstanbul 2001, s.7

³ Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, Çev. Gökhan Gürdal, Sentez Yayıncılık, Ankara 2014, s. 60

Kierkegaard, ahlaksal alana ait olan insan tipinin ulařılması zor olan bir yerde olduđunu dűşűnűr. İnsanın en rahat Tanrı ile iletiřime gecebileceđi alanında bu kűre olduđunu ifade eder. Ona gűre birey, bu dűnyada varoluřunu kanıtlamak için Tanrı'ya ihtiyaç duyar bu ihtiyaı Tanrı ile aracısız bir řekilde iletiřim kurduđu anda kendini gerçekleřtirmiř olur. Kısaca Kierkegaard'ın sorunu bireyin bu dűnya da ki yerini sađlamlařtırmak ve kendi 'ben'ini keřfetmesini sađlamaktır.

Kierkegaard, için insanın varoluřuna dair temel kavramaları, seçim, sıçrama ve iman olarak řekillendirir. Kierkegaard birçok insanın kendi benliđinin farkında olmadan yařaması ve bu engel olan bűtűn dűřűnce sistemlerine karřı çıkmıřtır. İnsanın űzgűr iradesiyle kararlar verebileceđi, bu seçimler sonucunda insanın varoluřsal boyutunu oluřturduđunu dűřűnűr. İnsanın varoluřu için seçim yapması ve bu seçimlerde, bir diđer varoluř boyutuna geçerken sıçramalar yaparak varoluř ařamasını kendisi belirler. Bu sıçramaları yapabilmenin en temel kořulu ise iman sahibi olabilmektir. Bűtűn bunların nihai sonucu olarak ise birey varoluřsal alanda kendini tanımlar ve birey olarak varoluřunu gerçekleřtirir. Son tahlilde bu çalıřmada Kierkegaard'ın bireyin varoluřunu gerçekleřtirmede iman etmeyi nasıl ieriklendirdiđi ve bununla da ahlakın alanının nasıl belirlediđini açık kılmaya çalıřacađız. Bu bađlamda çalıřmamız iki ana bűlűmden oluřmaktadır. "Kierkegaard'ın Felsefesinin Arka planı" ve bunun alt bařlıđı olarak sırasıyla, Hayatı, Felsefi İlgileri ve Eserleri, İroni Kavramı, Korku ve Titreme, Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe, Kaygı Kavramı, lűmcűl Hastalık Umutsuzluk ilk bűlűmde incelenmiřtir. Kierkegaard'ın Ahlaksal Uzanımları bařlıđı altında; Kierkegaard'ın Hristiyanlık Yorumu, Kierkegaard'ın Felsefesinde Birey'in Yeri, Bireyin yařamda ki Varoluřçu Olanakları ve Tanrı Karřısında Bireyin Yeri incelenerek ikinci bűlűm hazırlanmıřtır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KIERKEGAARD FELSEFESİNİN ARKA PLANI

1.1. Hayatı, Felsefi İlgileri ve Eserleri

“Varoluşçu sözcüğünü, bugünkü anlamında ilk kez Kierkegaard önerip kullandı. Kierkegaard bir felsefeci, belli bir öğretinin düşünürü olmak istemiyordu.”⁴ O, bununla birlikte, varoluş kavramının merkezinde gelişen felsefi yönelimi ve ilgileri ile felsefeye, felsefe tarihinde daha önce eşine rastlanmamış bir bakış kazandırmıştır. Bu bakışın ortaya çıkmasında ve gelişmesinde, Kierkegaard’ın hayatında babasının etkisi çok büyük öneme sahiptir. “Kierkegaard’ın çocukluğunu babasından aldığı katı Hristiyanlık eğitimi belirlemiştir; bu eğitim ona bir yandan son derece gelişmiş hayal gücü ve diyalektik akıl yürütme bir yandan da Hristiyanlık etkisiyle melankolik kişilik gelişimi sağlamıştır.”⁵ Melankolisiyle alakalı şu bilgileri kendi ağzından öğrenmiş oluruz.

“Geniş çevremdeki tanıdıklarım dışında, samimi bir dostum da var-melankolim; eğlencemin tam ortasında, işimin tam ortasında bana el edip, bir kenara çeker, bedenlen orada olsam da olmasam da. Melankolim, şimdiye kadar bildiğim en vefalı sevgili, ne hayrettir ki, yine sevdalandım.”⁶

Kierkegaard’ı anlatan şu ifadeler onun hakkında önemli ipuçları sunmaktadır: Kierkegaard, delikanlılığında bir din bilim öğrencisiyken pek çalışkan sayılmazdı; garip bir yaratıktı, insanlarla birlikte yaratılmışa benzemiyordu: Bedeni çarpık çurpuktu, cırlak sesi ve çirkinliğiyle kendisi bile alay ederdi; ruhsal bakımdan ise üstünlüğünün bilinci onu alaycı ve iğneleyici yapmıştı; alıngandı, eleştirileri hoş görmez, saldırgan sözlere karşılık verirdi.⁷ “Çocuk olma hakkını yitirmiş bu çocuk,

⁴ Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1999, s.10

⁵ Kamuran Gödelek, *Kierkegaard’ın İnsan Görüşü*, Say Yayınları, İstanbul, s.359

⁶ Soren Kierkegaard, *Aforizmalar*, Çev. Nur Benier, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.16

⁷ Paul Foulguie, *Varoluşçunun Varoluşu*, Çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 101

gühahla damgalanmış yaşamın simgesidir. Oyuncak yoktur, yalnızca eğitsel amaçlı oyunlar vardır.”⁸

Hemen yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kierkegaard melankolik bir kişiliğe sahipti ve babasının yaşamına kısaca değinecek olursak aslında Kierkegaard’ın neden bu kadar melankolik yapıya sahip olduğunu anlayabiliriz. Ferguson şöyle anlatmaktadır: “ Soren’in babası Michael köylü tabakasının en alt sınıfındandı.1777’ de yirmi yaşındayken efendisi tarafından azat edilip tekstil ithalatı işine girerek çok kısa bir süre içinde servet kazandı. Kırkına geldiğinde çalışmayı bırakmasına yetecek kadar zengindi. Eski karısı Ane, Soren’i doğurduğunda ise Michael elli altı yaşındaydı. Michael Kierkegaard koyu dindar bir adamdı. Söylentiye göre on dört yaşında bir çocukken efendisinin koyunlarını güttüğü sırada kaderin adaletsizliği yüzünden Tanrı’ya lanet etmiş ve bu öfke patlamasını takiben çarpıcı şekilde değişen talihi ona kendini hep suçlu hissettirmişti.”⁹ Baba Kierkegaard, bu bunalımlı durumu yaşamasından sonra oğlu Kierkegaard’ı katı ve sert bir Hristiyanlıkla yetiştirmiş ve hep yaşlılarına göre daha olgun olmuştur. Bu melankolik tavır, Kierkegaard’ın hayatı boyunca insanlarda, onunla ilgili akla ilk gelecek tasvir olmuştur.

“Kierkegaard çocukluğunun daha ilk yıllarında, sert ve kasvetli bir Hristiyanlık eğitimi gördü.”¹⁰ İlk dini eğitimini babasından alan Kierkegaard, babasının onu düzgün bir kişi ve tam anlamıyla Hristiyanlığı yaşamak isteyen birisi olarak yetiştirmek istiyor olması kaçınılmaz bir gerçek olduğunu apaçık anlamaktayız.“Baba Tanrı’ya karşı içinde korku taşıyan bir Hristiyan olarak yaşamını sürdürür. Fakat bir gün alkol alıp, alkolün etkisiyle gerçekleri mırıldanır ve tam o sırada Kierkegaard, babasının fısıldadığı gerçeği anlamaya çalışır. Bu gerçek ise; babasının ilk karısının ölümünden bir yıl sonra evdeki hizmetçi kızla (Soren Kierkegaard’ın annesi) evlendiğini ve ikinci karısı ile evlendikten iki ay sonra doğum yaptığını bildiğimize göre bunun cinsellikle ilgisi olduğunu söyleyebiliriz.”¹¹ Bu gerçek artık Kierkegaard için yaşamının bütün evrelerinde travma oluşturacak ve onun hayatının her aşamasında karşısına çıkacaktır. Yukarıda bahsedilen babanın

⁸ Olivier Cauly, *Kierkegaard*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitapevi Yayınları, 2006, s.10

⁹ Robert Ferguson, *Kierkegaard’dan Hayat Dersleri*, Çev. Elif Ersavcı, Sel Yayınları, İstanbul 2014, s.12

¹⁰ Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 100

¹¹ Gödelek, *Kierkegaard*, s.17

tutumu, aslında biz okurlara Kierkegaard'ın melankolik tavrında haklılık aramamıza ve onu derinden anlamamıza sebeptir.

Kierkegaard'ın eğitim hayatını incelediğimizde yine babasının etkisini görmekteyiz. Çünkü babası onun ilahiyat eğitimi almasını ve Hristiyanlığa uygun yaşamasını istiyordu. "Kierkegaard 1830 yılında üniversite giriş sınavından geçti. Kendi dilediğine uygun olarak (ama elbette bu dilekte babasının arzularını da görmek gerekir) Kopenhag İlahiyat Fakültesi'ne kaydoldu."¹² Bu süreçten sonra Kierkegaard'ın düşünce ve yazın dünyasında farklı kişilerden etkilenmesinin de yolun açılmıştır. Eğitim sürecinde Hegel'in felsefesiyle tanışır ve kendisi bireye değer verirken onun aksine bireye felsefesinde yer vermemesini eleştirir. Bunun üzerine onun ne yapması gerektiği fikri daha çok kafasında canlanır ve üniversiteyi terk eder.

Kierkegaard daha 22 yaşında iken Kopenhag'da kurulan Öğrenci Birliği toplantısına katılmış ve burada kendini ön plana çıkartma amacı taşımıştır çünkü babası onu ağabeyi ile kıyaslayarak Kierkegaard'ın hırslanmasına neden olmuştu. Bunu Hannay, şöyle açıklar: "Dokuz kişilik aileden geriye sadece üç kişi kalmıştır. Bunlardan biri otoriter bir baba, diğeri ise sürekli kendisiyle kıyasladığı başarılı bir ağabeydir."¹³

Okuldan ayrıldıktan sonra Kierkegaard babasının ölümü ile tekrar bir sarsıntı geçirir. Babasının ölümünden sonra Hristiyanlığa dair düşüncesi değişir ve Hristiyanlığa yönelir. Bu süreçten sonra, babasının ölümüyle kalan serveti Kierkegaard düşünce ve yazar olma yolunda kullanmaya karar vermiştir. Bu karar vermede, Kierkegaard için genel konular daha çok birey ve Tanrı olmuş yazılarını bu temel üzerine inşa etme amacı taşımıştır. "Kierkegaard çağına göre farklı düşünen bir karaktere sahiptir. Düşüncelerindeki farklılık nedeniyle 1800'lü yılların Avrupası'nda ki kültür yaşamının biricik filozofu olan Kierkegaard Tanrı, insan ve öznenin iç olaylarıyla ilgilenir."¹⁴ Babasının ölümünden iki yıl sonra ki süreç

¹² Olivier Cauly, *Kierkegaard*, s.12

¹³ Hannay, *Kierkegaard*, Çev. Nur Nirven, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, s.203

¹⁴ Abdullah Durakoğlu, *Kierkegaard'da İnsan ve Varoluş Problemi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007, s.15

içerisinde ilahiyat çalışmalarına ciddi bir şekilde dönerek bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır.”¹⁵

Kierkegaard’ın hayatının ve düşüncesinin merkezinde enteresan bir aşk hikayesi yatar. “Filozof 1837 Mayıs’ında, Kopenhaglı bir arkadaşının evinde yaşıyandan beklenenden çok daha olgun ve yetenekli biri olan Regine Olsen’le tanışır.”¹⁶ Kierkegaard, nişanlandıktan sonra pişman olur ve vicdani huzursuzluklar yaşar. Regine’ye çok âşık olmasına rağmen ona olan sevgisini göstermekte çekinir. Kierkegaard, Regine’nin onu çok sevmesinin kendisi için duygulandırıcı bir şey olduğunu fakat kendisinin melankolik yapısının onu üzeceğini ve onunla mutlu olduğu anda onsuzken daha mutlu olacağını düşünür. Kierkegaard, kısaca melankoliden kurtulamayacağını anlar ve melankolisinin sebebi olarak gördüğü kıza bu sorunu açamaz.¹⁷ Baba Kierkegaard’ın filozofumuz üzerinde bırakmış olduğu derin etkiyi burada da görüyoruz ve buhranlı süreç Kierkegaard için ilişkisinde de devam ediyor. Kierkegaard, yazarlık hayatının en önemli kitabı olan Ya/ Ya Da’ yı Regine ayrılığı sonrası yayımlar. Bu kitabı Regine’nin hatıralarını unutmak için gittiği Berlin’de yazar ve yazarlık hayatının dönüm noktası olur. Bu kitapta temel olarak Regine ile bağlantısını Kierkegaard, seçim yapma zorunluluğu olarak sunar. Tıpkı o da kendisi ve Regine arasında seçim yaptığı gibi, hayat insana sürekli birbirleriyle karşıt şekilde olacak her şeyde seçim yapmayı sunar. Bu seçimler doğrultusunda kişi nasıl bir hayat yaşamak istediğini kendi istek ve arzuları doğrultusunda belirler. Birçok kaynağa baktığımız zaman, Kierkegaard’ın hayatında önemli yer edinen eser *İroni kavramını* görürüz.

Yazar ve düşünür olarak Kierkegaard’ı ele alacak olursak, Kierkegaard için bu anlamda söylenebilecek ilk şey onun mahlaslar kullanarak eserlerini yazmış olmasıdır. “1844 Haziran’ında “*Vigilius Haufniensis*” takma adıyla yazdığı İlk günahı konu edinen dogmatik problem üzerine psikolojik-açıklayıcı yalın bir düşünce olan *Kaygı Kavramı* ile *Johannes Climacus* takma adıyla yazdığı, Kierkegaard tarafından derlenen *Felsefe Parçaları* adlı eserini birkaç gün arayla

¹⁵ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 17

¹⁶ Ferguson, *Kierkegaard’dan Hayat Dersleri*, s.13

¹⁷ Gödelek, *Kierkegaard* s. 19

yayımlar.”¹⁸ Kierkegaard’ın mahlaslar kullanmasının açıklamasını Gödelek şöyle yapar: “Bu kadar çok takma ad kullanmak bir nevi sahtelik gibi görünebilir ama aslında Kierkegaard onları öğretmekten veya vaaz vermekten kaçınmak için kasıtlı olarak kullanmaktadır; ayrıca bu şekilde kitaptaki görüşlerin her zaman kesinlikle ona atfedilmesi olmamaktadır.”¹⁹

“Uzun süren bir felsefi-edebi eserler yazma döneminden sonra Kierkegaard yazmayı bırakarak köy yaşamına dönmek ister. Ama bu mümkün olamaz. Çünkü bu dönemde Kierkegaard artık tanınmış bir yazardı ve onun en heyecanlı hayranlarından birisi 21 yaşında ki Corsaren (The Corsair) isimli, liberal bir bakış açısıyla otokrasi, tutuculuk, sansür ve tepki yaratan her şeyi eleştiren politik bir dergi çıkartan Aron Goldschmidt adlı genç bir yazardı. Goldschmidt alaycı bir tarzda taşlamalar yapıyordu ve üstün kabiliyetine hayran olduğu Kierkegaard onun taşlamalarına maruz kalmayan birkaç kişiden biriydi. Ancak Kierkegaard, Corsaren’i kamu örgütlerinin kamu çıkarlarına ters düşen uygulamalarını araştırarak bunları açıklamak amacını güden bir dergi olarak değerlendirdiği için dergiye böyle bir dergide övülmektense yerilmeyi tercih edeceği bir makale yazar.”²⁰

Yukarıda belirtilen alıntıdan da anlaşılacağı üzere Kierkegaard için önemli olan kendi salt çıkarı değil herkes için doğru olan ahlaki eylemde bulunabilmektir. Kierkegaard’ın bu davranışı onun yazarlığını etkileyecek karşı bir saldırıya maruz kalmasına sebep olsa bile ahlaklı davranıştan uzaklaşmaktan vazgeçmemiştir.

Kierkegaard’ın hayatında bir diğer önemli nokta ise kilise ve rahiplere karşı olan tavrıdır. “Kierkegaard, dinsel olmayı bilhassa da Hristiyanlığı rasyonelleştirmeyi ve kolaylaştırmayı deneyenlere şiddetle itiraz etmiştir. Onun görüşüne göre yalnızca tanrıya inanmamak *rasyonel* değildi, aksine inanmak pozitif olarak *irrasyoneldi*.”²¹ Bu itirazı Kierkegaard en çok kilise ve din adamlarına yapmış ve karşı çıktığı en net konulardan birisi de bu olmuştur. “Kierkegaard, kendisini resmi Lutherci kilisenin papazlığına götürecek olan öğrenim hayatını yarıda bıraktı ve Regine Olsen ile olan nişanlılığının bozulmasıyla sona eren bir dizi serüvenden sonra ilahi bir şekilde atandığı vazife olduğuna inandığı işe gömüldü: Bir Hristiyan olmanın ne olduğunu göstermek.”²² Resmi dinin ve kültürün temsilcileri arasında

¹⁸ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 29

¹⁹ *A.g.e.*, s. 30

²⁰ *A.g.e.*, s. 35

²¹ Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, s. 39

²² MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s.7

bulunmak istemeyen Kierkegaard kendi çağının Hristiyanlık anlayışına, hatta Hristiyanlığın resmi dine dönüşmesine cephe alır. Ona göre, Hristiyan devlet ve ulus meydana getirmeye yönelik her türlü girişim gerçekte Hristiyanlığa aykırıdır. Böyle bir girişim insanları ancak Hristiyan olduğu yönünde aldatır. Bu nedenle Kierkegaard bu yöndeki çabaların Hristiyanlık dışı olduğuna inanır. O, bu çabalar nedeniyle insanların gittikçe Hristiyanlıktan uzaklaştıklarına inanır.²³ Kierkegaard rahiplerin toplumda işlerini yapmayan en rahat kesim olduğunu ve bundan da rahatsızlık duyduğunu dile getirir. Bu bağlamda Kierkegaard Hristiyanlığı eleştirir ve Hristiyanlığın asıl amacını insanlara ifade etmediğini düşünür. Hiçbir zaman insanları Hristiyanlığa döndürmeye çalışmamıştır; şimdiye kadar olan bütün çabası Hristiyanlığın nasıl olduğunu –veya bir anlamı olacaksa nasıl olması gerektiğini- anlatmaktadır.²⁴ Kierkegaard, burada aslında insanların seçim yapması gerektiğini ifade eder ve buradan hareketle Kierkegaard'ın asıl amacına ulaşabiliriz. Onun amacı gerçek Hristiyan'ın ne olduğunu göstermektir. Hristiyanlık, kiliseye ya da rahiplere bağlı bir otorite sağlanan kurum değildir ve kişi seçim yapma hakkına sahiptir. Bu seçimi yaparken de sorumluluk tamamen bireyin kendisine aittir.

Kierkegaard'ı hayatında bir diğer önemli nokta ise, Psikopos Mynster'dır. "Piskopos Mynster Kierkegaard'ın Hristiyanlık ile ilgili düşüncelerinin netleşmesinde başroldedir. Soren Kierkegaard yaşlanan psikoposun Hristiyanlık görüşünü saf olmamakla eleştirmeye başlamıştır."²⁵ Kierkegaard kiliseye karşı savaş açar ve onları dürüst olmaya davet eder. Kierkegaard'a göre Hristiyanlığın tanımı; Hristiyanlık içselliktir ve içsellik Tanrı huzurunda bireyin kendisiyle bağıntısıdır.²⁶ Kierkegaard'ın düşüncesi alıntıdan da anlaşılacağı üzere Hristiyanlığın bir öğretisi olmadığıdır. Bireyin Tanrı ile iletişim kurmasında aracısız davranmasını gerektirir. Arada herhangi bir bağlantı aracı olmadan iletişim kurmasının adı ise imandır. İman tıpkı İbrahim'in imanı gibi, ilahi bir eylemde bulunmaktır.

" Kierkegaard Piskopos Mynster' in görüşlerini kabul etmese de ona saygı duyar, Psikopos ölene kadar kiliseye saldırıların ara verir. O öldükten sonra onun yerine gelen Martensen'e karşı büyük bir öfke besler. Çünkü bu kişi Psikopos için dini temeller üzerinde

²³ Durakoğlu, *Kierkegaard'da İnsan ve Varoluş Problemi*, s. 16

²⁴ A.g.e, s. 37

²⁵ A.g.e, s. 39

²⁶ MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s. 13

düşünerek şehit sayar ve bunu Kierkegaard, Tanrı'ya karşı gelme olarak nitelendirir. Bu olay Kierkegaard'ın yazarlık hayatında radikal karar alarak mahlas kullanmadan yazmasına sebep olur. Bu olay, Kierkegaard'ın yazarlığındaki son dönemin başlangıcıdır. Bu dönemde Kierkegaard, din adamları tarafından Hristiyanlık adına Hristiyanlığın yanlışlanmasını halka doğrudan ve açıkça anlatmak için takma isimlerle yazmayı bir yana bırakarak yazılarında kendi adını kullanmaya başlar.”²⁷

Kierkegaard'ı anlamak kolay bir mesele değildir. O felsefi olarak hedefler belirleyen ve bu hedefler doğrultusunda her türlü güçlkle baş edebilecek kararlığa ve karaktere sahip bir kişidir. Kierkegaard, amacına ulaşma doğrultusunda, gittiği yolda sabırlı davranan ve hedef odaklı davranan kişidir. Kiliseye karşı takındığı tavır, Regine'yi çok sevmesine karşın ne istediğini bildiği için ondan uzaklaşmak için takındığı tavır bunun bariz örneği olarak gösterilebilir. Kierkegaard için en mühim problem birey olabilmenin imkânıdır. O birey olmayı, bireyselleşmeyi ve bunun tersini savunanlara karşı sergilemiş olduğu tavır onun düşüncelerine ne kadar sadık olduğunu anlamamıza ışık tutar. Kierkegaard, felsefesinde çözümlemeye çalıştığı bir diğer konu ise babasından bu yana onun belki de en temel düşüncelerini oluşturmasında önemli yere sahip olan, Hristiyanlık'tır. Babasının baskısı sonucu ilahiyat eğitimi alması ve o sırada ona göre ters giden bir takım düşüncelerin olması, Hristiyanlığa bakışının şekillenmesinde rol oynamıştır. O, gerçek Hristiyanlığın toplumda birçok insanın yaşadığı ve bildiği Hristiyanlıktan farklı bir şey olduğunu ve Tanrı ile aracız iletişim kurulması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda bakıldığında diyebiliriz ki; bunun yolunun da birey olmaktan geçtiğini anlatmak istemiştir. Onun felsefesinde ki asıl amacı işte budur; birey olmanın gerekliliği ve de Hristiyan olmanın ne demek olduğudur.

Kierkegaard felsefesinin amacını, bireyin kendisine ait alanı buldurmak istemesi olarak da adlandırabiliriz. Kierkegaard'a göre onun yaşadığı dönemde ki sistem bireyi toplum içinde eritmeye mahkûm bir sistemdi. Yaşadığı dönemde en çok çatışma yaşadığı Hegel'dir. O bireyi kişiliksizleştirerek yok saymış, bireyi görmezden gelmiştir. Kierkegaard oysa insanın özü gereği öznel olduğu ve özneliğin hakikat olduğu vurgusunu her fırsatta yapmıştır. Değersizleştirilmiş ve insanların neredeyse kandırılırcasına, kendi benliklerinden uzaklaşmış bir Hristiyan inancına

²⁷ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 40

karşı çıkmıştır. Ona göre Hristiyanlık içi boş ve bir takım grup insanın tekeline bırakılacak bir din değildir. Kierkegaard felsefesine genel bir açıdan bakıldığında onu Kierkegaard yapan etkenleri şöyle sıralayabiliriz: Babası ile yaşadığı buhranlı dönem, Hristiyanlığa bakışı ve daha sonrasında da gençlik döneminde nişanlısı Regine ile yaşadığı sıkıntı, bunun sonucunda seçim yapmak zorunda kalması aşk ve estetik çıkmazı arasında kalıp aşktan vazgeçmesi, son aşamada ise Tanrı ve ahlaki olarak yaşadığı çıkmaza da bir çatışma halinin olması ve en son tahlilde birey olmanın yolunun Tanrı'yı seçmek.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Kierkegaard'ın yaşadıklarının felsefi yönünü belirleyen ilgilere doğrudan etkisi olmuştur. Belki de varoluşçu felsefenin doğuşunda onun yaşadıklarının bizim bugün tahmin ettiğimizden daha fazla etkisi vardır. O varoluşçuluğu Sokrates'e kadar geri götürür. Sokrates'in yaşadıklarını düşündüğümüzde bu anlaşılabilir bir düşünce değildir.

Yayın Kronolojisi

Kierkegaard hayatı olduğu gibi yazın hayatı da evrelerden oluşmaktadır. Kierkegaard'ın yazarlık süreci toplam 4 süreçten oluşmaktadır.²⁸

Erken Dönem Eserleri

1838 Hala Yaşamakta Olan Birinin Notlarından

1841 Sokrates'e Sürekli Göndermelerle 'İroni kavramı'

Takma İsimle Yazdığı Eserler

1842 Ya/Ya da

1844 Bir Psikolojik Deneyim Girişimi

1844 Felsefe Parçaları veya Bir Parça Felsefe

1844 Kaygı Kavramı

1846 Önsözler

²⁸ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 45-47

1846 Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar

1846 Yaşam Yolunun Uğrakları

1849 Ölümcül Hastalık Umutsuzluk

1850 Hristiyanlık 'ta Eğitim

Dinsel Söylevler

1843-45 On Sekiz Eğitici Söylev

1844 İki Eğitici Söylev

1844 Üç Eğitici Söylev

1844 Dört Eğitici Söylev

1847 Manevi Eğitici Söylevler

1847 Aşk Yazıları

1848 Hristiyan Söylevler

1850 Eğitici Bir Söylev

Kendi Adıyla Yazdığı Diğer Eserler

1846 İki Çağ

1847 Eğitici Söylevler

1848 Bir Yazar Olarak Etkinliğe Bakış

1849 İki Ufak Ahlaksal

1851 Bir Yazar Olarak Etkinliğim Üzerine

1855 An

1.2. Temel Kavramlar Özyapıları Işığında Varoluşçuluğu

1.2.1. İroni Kavramı ve Kierkegaard'ın Sokrates'i

Kierkegaard'ın *İroni Kavramı* adlı eseri çalışmamız için doğrudan olmasa da yine de gözle görülür bir öneme sahiptir. Bunun nedeni Kierkegaard'ın Sokrates problemine yaklaşımının onun düşüncelerini anlamamızda önemli bir gösterge

olmasıdır. Birey kavramının onun zihninde olgunlaşması anlamında Sokrates'in yaşadıklarının onun tarafından yorumu onun ahlak anlayışının seyrini anlayabilmemiz için de önemlidir. Bu bağlamda onun *İroni Kavramı* adlı eserine çalışmamızda yer vermek çalışmamızın gidişatı bakımından değerli görünmektedir.

Öncelikle ironi kavramının Kierkegaard için ne ifade ettiğine geçmeden önce eserin içindeki temel problemlerin neler olduğunu göstermek gerekir. Eser adında anlaşılacağı üzere Kierkegaard'ın ironi kavramının varoluş açısından anlamına adanmıştır. Bununla birlikte Kierkegaard, *İroni Kavramı* adlı eserinin neredeyse yarısını Sokrates probleminin çözümüne ayırmıştır. Sokrates problemi, bir yönüyle, bir figür olarak Sokrates'in, elimizde, hayatına ve felsefesine dair somut bir veri olmamasına rağmen, onun günümüze kadar düşüncelerinin canlı bir şekilde taşınabilmiş olmasını ifade etmektedir. Bununla birlikte problem Sokrates'in tanıklarından hangisinin daha güvenilir olduğunu dolayısıyla da Sokrates'in felsefesine dair yorumların hangisinin net bir şekilde onu karşıladığını da içermektedir. Bu anlamda Kierkegaard'ın mücadele ettiği en önemli sorun Sokrates'i yorumlarken düşüncelerini nasıl gerekçelendireceğidir. Bu nedenle, Sokrates'e dair bir yorumu mümkün kılmak için eserin ilk bölümünde onun düşüncelerinin çağdaşları tarafından nasıl anlaşıldığını uzun uzun anlatır. İkinci bölümde ise Kierkegaard'ın Sokrates portresi ete kemiğe bürünmektedir. Bu başlıktaki amacımız Kierkegaard'ın ironi kavramı ve tekil bireye dair düşüncelerini Sokrates üzerinden nasıl şekillendirdiğini ortaya çıkarabilmektir. Öncelikli olarak Sokrates'in ironiyi ele alışını ve ironinin felsefe tarihindeki geçmişine daha sonra da Kierkegaard'ın *İroni Kavramı* adlı eserini inceleyerek işe başlayacağız.

“Tıpkı insanlar gibi, kavramların da geçmişleri vardır, onlarda zamanın yıpratıcı etkileri karşısında en az insanlar kadar acizdirler.”²⁹ Felsefe tarihinde ironi (*eironia=alay*) kavramına ilk olarak Sokrates'te rastlanır.³⁰İroni kavramı Kierkegaard'ın düşüncelerinde Sokrates ile birlikte gündeme gelmiştir. İroni kavramında insan bu kavramın fenomenal varoluşunun tek bir unsuruna ya da bundan daha önemlisi yalnızca görüntüsüne takılmamalı, kavramın fenomenal olanın yanında ve içinde bulunan doğruluğu fark etmelidir. Kişi Sokrates'in hayatı ve

²⁹ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, Çev. Sıla Okur, Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s.11

³⁰ Ufuk Bircan, Sokrates'ten Kierkegaard'a İroni, *SBARD*, 2014, s. 81

kariyerini derinlemesine inceleyerek onu yakından tanıma fırsatı bulsa bile ironi kavramını yine tam olarak özümseyemez. Bunu, tarihi varoluşa yönelik oluşu ideadan sapmaya özdeş kılacak olan güvensizliği desteklemiş gibi ukalalıkla söylenmiyor, bu daha çok ideanın açılmasına benziyor. Sokrates ironiyi şu şekilde açıklar:

“İroni öznelğin bir belirlenimidir. İroni de özne olumsuz olarak özgürdür. Ona içerik verecek olan edimsellik yoktur; bu nedenle, mevcut verili edimselliğin onu bağlayacağı kısıtlamalardan uzaktır; ancak olumsuz olarak özgür ve bu şekilde gezgindir, zira onu bağlayan hiç bir şey yoktur. İroniste belli bir heyecan veren bu özgürlük ve gezginliktir, zira olasılıkların sonsuzluğuyla sarhoş olur ve eğer aramızdan ayrılanlar için duyduğu acıyı avutmak isterse, devasa olasılık birikimine sığınabilir. Ancak kendisini bu heyecana teslim etmek yerine, heyecanı zaten kendi içinde olan yok edişe doğru yöreklendirir ve besler. İronist yeniye kendi içinde sahip olmadığı için eskiyi nasıl yok ettiği sorulabilir; buna verilebilecek cevap da, verili edimselliği, yine verili edimsellik yolunda yok ettiğidir. Ancak, edimselliği kendisi yoluyla yok ederken, dünya ironisinin hizmetinde de girmiş olur.”³¹

İroni Sokrates’in bilgiye ulaşma da yönteminin bir parçasıdır. Sokrates karşısında ki insana hiçbir şey bilmiyormuş gibi yaklaşır ve sorular sorarak onun bilgisinden emin olmasını sağlamaya çalışır. Sokrates’in ironi yöntemini kullanmasında ki amaç karşısında ki kişinin doğru bildiği bilginin o kişi için ne kadar doğru ve kesin olduğundan şüphe ettirmek ve daha sonra ki aşamada da doğru bilgiye ulaşmasını sağlamaktır. İroni Sokrates’in yanı sıra felsefe tarihinde birçok filozof tarafında da kullanılmış bir yöntem olmuştur. İroninin felsefe tarihinde ki yeri şu şekildedir:

“İroni; sözlü, dramatik ve romantik ironi şeklinde ele alınabilir. Sözlü ironi Sokrates’te olduğu gibi kişinin kendisini karşısındakine haklı çıkarmak için kullanılır. İronist bir şey söyler gibi görünürken aslında amacı başka bir şey ifade etmektir. Karşıdaki insan bunu fark eder, fakat tarafsız kalır. Sokrates karşısındakinin cahilliğini ortaya koyarken dinleyenleri kendi lehine çekmeye çalışır. Dramatik ironi ise Sophokles’in oyunlarında trajik kahramanlarda görülür. Yunan tragedyalarında ironi yazgı ile ilişkili olarak çokça kullanılmıştır. İroni kahramanın trajik bir hatası kendi sonunu hazırlaması şeklinde ortaya çıkar. Kahraman bütün olanlardan habersizdir ve seyirci olayları dışardan gözlemler. İronik sözcükler burada çift anlamlılık ile kurban için ayrı ve seyirci için ayrı anlamlar ifade

³¹ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 242

etmektedir. Tragedyalarda olduğu gibi ironide eleştirel bir tavır vardır. Sanatın eğiticiliğinden faydalanarak eleştirel bir üslupla gerek toplumu gerekse bireyi düzeltme çabasına girilir. Romantik ironiye gelince, XVII. yüzyıl Alman romantizmiyle gündeme gelmiştir. Toplumsal hayat içerisindeki karmaşada bireyin kendi varlığını fark etmesiyle yazar sürekli şekilde eleştirel davranmak zorunda kalmıştır. Romantik birey hayatın absürtlüğü karşısında kayıtsız kalarak ironik tavır takınmıştır. Kierkegaard da bu durumdan hareketle ironiyi, ironi yapanın ciddi olmayan bir takım şeyleri ciddi bir tavırla söylemesi şeklinde ele almıştır.”³²

İronin geçmişine detaylı olarak baktığımızda, ironi Antik Yunan’da Sokrates ile beraber onun diyaloglarında kullanımıyla gün yüzüne çıkmıştır. Sokrates’in akıl yürütme kurallarında ki yöntemi hem şaka hem de alay içermektedir. Onun, karşısındaki insanı ironik bir şekilde düşünce tuzaklarına çekmesi Antik Yunan’ın hem düşünüş tarzına hem de yaşamın gerçek alaycı haline işarettir.³³ Sokrates Antik Yunan’da kendine özgü bir yöntem geliştirmiş ve Sokratik yöntem oluşturmuştur. Bu yöntem bilgiyi ortaya çıkarmaya yarayan ve içinde ironiyi barındıran yöntem olmuştur. Artık Yunan’da Sokrates ile beraber bilgi edinme süreci yeni bir soluk kazanmıştır. Bu yöntem şöyle açıklanacak olursa;

“Sokratik yöntemin birinci basamağında ki ironinin temel amacı bir konuyu bir tanımlı karşısında duran kişiye tartışma yoluyla kabul ettirmektir. Sokrates öncelikle sorduğu şeyin genel tanımını kendisinin bilmediğine karşısındakini inandırır. Daha sonra konuşan kişinin çelişik düşüncelerinden vazgeçmesini sağlar, böylece o kişinin doğru bilgiye ulaşabileceği düşüncesini aktarır. Sokrates bu aşamada kendi düşüncelerinin tutarsızlığını anlayan kişiyi konuşmaya zorlar, daha sonra da basamak basamak karşısındaki kişinin bildiği doğrulardan hareketle yeni bilgileri o kişiye kendiliğinden buldurur.”³⁴

Sokratesçi ironi diye adlandırabileceğimiz için bu yöntem kullanılırken amaç doğru bilgiyi açığa çıkarmaktır. Menon diyalogunda, geometri bilmeyen bir köleye Sokratik yöntem kullanılarak doğurtma ve ironi yöntemiyle geometri öğrenmesi buna en iyi örnektir. Sokrates’in diyalektik sistemi hakkında bilgi vermek gerekli olacaktır. Diyalektik yönteminde Sokrates basamaklar halinde önce kendisinin hiç bir şey bilmediğini söyleyerek diyalogu başlatır. Daha sonra öğrenmenin bir

³² Bircan, *Sokrates'ten Kierkegaard'a İroni*, s.80

³³ A.g.e, s. 81

³⁴ Bircan, *Sokrates'ten Kierkegaard'a İroni*, s. 82

hatırlama olduğunu ifade eder. Sokrates'te diyalektik karşıtlar içinde düşünerek, tartışma yöntemini kullanarak tanımlara ulaşma yöntemidir. Sokrates diyalogunda karşısında ki insana sorular sorarak karşısındakinin neyi ne kadar bildiğini ortaya çıkartmak ister.³⁵ Sokrates'in bu yöntemi kişinin bilgisini açığa çıkartmayı hedeflerken aynı zamanda dolaylı olarak onun birey olarak var olduğunu da kanıtı ortaya koymak istemektedir.

İroniyi Antik Yunan'da kullanan bir diğer önemli filozof Aristoteles'tir. Aristoteles'in ironi hakkında ki görüşleri şu şekilde ifade edilmiştir. "Nesnelerin birbirine zıt isimlerle adlandırılması temeline dayanan Aristoteles'in karşıt anlamı ile bir tuttuğu retorik sanatına ironi adı verilir. Aristoteles ironinin hem hitabet sanatında konuşmacının karşıtlarına karşı kullandığı söze dayalı bir silah hem de komedyada toplumsal çelişkilerden faydalanarak toplumun iç çelişkisini sanatla dile getirme yolu olarak kullanıldığını söyler."³⁶ Aristoteles için de ironin önemini yukarıdaki cümleden anlamak gayet basittir. Ona göre ironi, karşıt ve söylenmesi zor olan durumlar da sanatın bir parçası olarak kendisini gösterir ve söylenmek istenen ironi yapılarak ifade edilir. İroni olay ve durumlar arasında bağlantı sağlayarak yeni bir bakış akışı kazandırmaktadır.

Felsefe tarihine bakıldığı zaman ironi konusu geniş yelpazede ele alınmıştır. Antik Yunan'da bir söz sanatı olarak ele alınırken ironi tiyatronun da sahasına girmiştir. İroniyi en etkili kullanan isimlerden Euripides, ironiye farklı bir soluk kazandırmıştır. Onun tiyatrosu ironin bir özelliği olan dolaylı anlatım ve dolaylı eyleme dayanır. Dolaylı eylem Euripides'in tregedyalarında kendisini intikam alma şeklinde gösterir. Antik Yunan'da gerek felsefe, retorikte gerekse tiyatro yazarlığında kendini göstermiştir. Euripides'in yazarlığında ironi bir yazma tekniğinden yazma tutumuna evrilmiştir. Euripides tregedyalarını mitoslara dayanarak yazarken mitosları kendince tekrar yorumla açık hale getirmiştir. Euripides'in dolaylı yoldan anlatım aracı olmaktan ziyade Antik Yunan yaşamı karşısında bir tutumu ifade

³⁵ A.g.e, s. 81-82

³⁶ A.g.e, s. 82

etmektedir.³⁷ Genel itibariyle bakıldığında aslında apaçık orta da olan durum ironin etkisinin ne kadar büyük olduğudur.

Kierkegaard, ironin öznelliğinin bir belirlenimi olduğunu varsayarak, ironiye iki farklı bakış açısıyla bakmamız gerektiğini şu sözle ifade eder:

“Eğer ironi öznelğin bir belirlenimiye, bu kavramın iki görünümünün gerekliliği hemen algılanacaktır. Üstelik edimsellik bunların ikisine birden ironi adını vermiştir. Biri doğal olarak, öznelğin ilk defa dünya tarihinde hakkını aradığı durumdur. Burada Sokrates vardır, yani bu sayede tarihsel görünümü içerisinde ki kavramı nerede arayacağımızı görürüz. Ama öznelik dünya üzerinde kendisini gösterdikten sonra hiçbir iz bırakmadan kaybolmadı, dünya bundan önce ki gelişim düzeyine geri dönmedi; tam aksine eski yok oldu ve her şey yenilendi. Zaten ironin yeni bir şekli ortaya çıkacaksa, öznelğin kendisini daha yüksek biçimde ortaya koyması ile çıkacaktır. Bu öznelğin karesi olmalıdır, yani öznelğin öznelliği; bu da derin düşünce üzerine derin düşünceye denk gelecektir. Böylelikle dünya tarihi içinde yolumuzu buluruz; yani çağdaş felsefesinin Kant ile elde ettiği ve Fichte ile doruğa çıkardığı, hatta Fichte’den sonra gelenlerin bile öznelğin karesini savunma girişimlerini sürdürdükleri o gelişime yönelmiş oluruz. Durumun bu olduğu, edimsellik tarafından da gösterilmektedir çünkü burada karşımıza yine ironi çıkar. Ancak bu bakış güçlendirilmiş bir öznel bilinç olduğu için, açıkça ve kesinlikle ironinin bilincine varması ve onu bakış açısı olarak onaması gerekmektedir. Bu durum, ironiyi edimsellikle ilişkilendirerek ortaya koyan Tieck’te, estetik ve felsefi olarak ironinin farkına varan Solger’de görülmektedir. Sonunda, ironi Hegel ile efendisine kavuşmuştur.”³⁸

Kierkegaard, yukarıda ki pasajda da anlaşılacağı üzere romantik ironi ile Sokratik ironi arasında ayırım yapılamayacağını belirtir. İroninin temelinin öznelik olduğu ve ironinin evrilip, romantik ironiye dönüşerek daha fazla bireyselleşmesi söz konusu olmuştur. Kierkegaard kitabın ilk bölümünde Ksenophon’u inceleyerek başlar. Ksenophon ile başlamasının nedeni, çağında herhangi bir yazılı kaynak bırakmayan Sokrates ile ilgili kendi çağında ve şimdiye kadar onun ile ilgili bilgi edinmemize aracılık etmiş olmasıdır.

Öncelikle, Ksenophon’un bir amacı olduğunu ve bunun da, Atinalıların Sokrates’i ölüme mahkûm etmelerinin ne büyük bir adaletsizlik olduğunu göstermek olduğunu bilmeliyiz. Üstelik bu konuda o kadar başarılı olmuştur ki, insan kolayca onun amacını, yapılan işin bir hata ya da saçmalık olduğunu kanıtlamak sanabilir. Öyle ki, Sokrates için yaptığı savunmada, onu hem tamamen masum, hem de

³⁷ Bircan, *Sokrates’ten Kierkegaard’a İroni*, s. 84

³⁸ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 222

kesinlikle zararsız biri olarak gösterir. *İroni Kavramı*, adlı eserde şu şekilde açıklanır:

“Bu yüzden insan merak eder: Atinalılar nasıl bir iblisin büyüüne kapılmışlardır ki, ne iyilik ne de kötülük yapan kimseye karşı çıkmayan ve sözünü dinletebildiği sürece bütün dünyaya karşı iyimser bir tavır takınan diğer munis, çenesi düşük ve komik ihtiyarlarda gördüklerinden başka bir şey görmüşlerdir Sokrates’te? Ve hangi uyumlu saçmalık, hangi deliliğin yüksek birliği açıklayabilir Atinalılarla Platon’un el birliği edip böyle dar kafalı bir ihtiyarı öldürerek ölümsüzleştirmelerini? Bu dünya da eşi benzeri olmayan ironidir. Hani bazı tartışmalarda konu iyice alevlenip ilginç olmaya başladığında, iyi niyetli bir üçüncü şahıs tarafları uzlaştırmayı kendine iş edinir ve olayı ilk başta ki değersiz haline geri döndürür ya; Ksenophon’un azimli çarpıtmaları sonunda Platon ve Atinalılar da işte bu duruma düşmüşlerdir. Hatta Ksenophon, Sokrates’te ki tüm tehlikeli kısımları çıkarıp atarak onu düpedüz anlamsızlaştırmıştır. Bu da herhalde Sokrates’in bu işi sık sık başkalarına yaptırmasının bedeli olmuştur.”³⁹

Kierkegaard, Ksenophon’un tanık olmasının Sokrates için bir dezavantaj olduğunu düşünür. Ksenophon, Sokrates’i yeterince tanıdığını düşünmüş olsa da onu savunurken Sokrates’i değersizleştirmiştir. Sokrates’in düşüncelerini ne tam kavrayabilmiş ne de Sokrates’e karşı yapmak istediği savunmayı tam olarak yapmıştır. Ksenophon da eksik olan bir şeyler vardır, en önemli eksik ise düşüncesinde Sokrates’in *ironisinin izinin*⁴⁰ bile olmamasından dolayıdır. Ksenophon, Kierkegaard’a göre, Sokrates için anlam ve önemi olan değerleri hiçe saymış ve konuyu tamamen çarpıtarak savunmaya geçmiştir. Fakat bu savunma Kierkegaard’a göre başarısız bir savunmadır. Ayrıca Ksenophon, bir felsefeci değil asker ve politikayla uğraşan bir kişi olarak onun Sokrates’e yapmış olduğu tanıklığı da sorgulamıştır. Ksenophon, Sokrates için iyi bir tanık olamadı, Sokrates’i Sokrates yapan özellikleri vardı ama bunun farkında olmayan Ksenophon, Sokrates’i bu özelliklerinden bağımsız ve bilinçli şekilde özelliklerini görmezden gelerek savunmaya çalıştı. Öncelikle, Ksenophon bir filozof değildir, asker ve politikacı olarak ün yapmıştır; dolayısıyla Sokrates felsefesine ilişkin en nitelikli tanık olamayacağı açıktır.⁴¹ Kierkegaard, Sokrates’i en iyi anlayan ve en iyi anlatanın

³⁹ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 17

⁴⁰ *A.g.e.*, s. 17

⁴¹ Gökhan Gürdal, Faruk Manav, *Kierkegaard -Birey ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2013.

Platon olduğunu düşünür, kitabında ikinci şahsiyet olarak Platon'u inceler. Kierkegaard'a göre:

“Nasıl Sokrates tüm bilginin hatırlamaktan ibaret olduğunu söyleyerek insanoğlunu güzel bir şekilde Tanrısal varlığa bağlamışsa, Platon'da Sokrates'e böyle ayrıştırılmaz şekilde bağlıdır ve onun için tüm bilgi ancak Sokrates ile birlikteyse vardır.”⁴²

Kierkegaard için burada ki pasajdan da anlaşılacağı üzere, Platon Sokrates'i anlamada önemli bir yere sahiptir. Platon'un eserlerinde Sokrates'in hayatı ile ilgili izler bulmak mümkündür. Buna örnek olarak, *Şölen* diyalogundaki Sokrates'in Alkibiades ile arasında ki aşk ilişkisini ironik bir şekilde ele alarak, Sokrates'in izlerini eserlerinde taşır. Eros ve aşk kavramlarından yola çıkacak olursak Sokrates'in ironiye bakışından devam edeceğiz. Sokrates'e yakışan ve tam da onun sorabileceği bir soru sorar. Eros doğası gereği bir şeye duyulan sevgi midir yoksa hiçliğe duyulan sevgi midir? Aşk, insanın sahip olmadığı eksiklik duygusunu hissetmesi ve ona karşı müthiş derecede duygu hissetmesidir. Eros o halde güzellikten eksik olandır. İyilik ile güzellik paralellik olduğu varsayıldığında, o halde Eros da iyilik yoktur. Bunu bütün idealara indirirsek o halde Sokrates bir kavramı yok etmiş bulunmaktadır. Sokrates'e göre aşk arzu, aşk yoksunluk, aşk yetersizlik.⁴³ Sokrates burada daha önce bilinen düşünceleri yıkıyor farklı bir tez öne sürüyor. O halde buradan aşk ile bağlantılı kurarsak Sokrates ve Alkibiades arasındaki ilişki 'ironi' ilişkisidir. Alkibiades'in Sokrates'e aşkı, Sokrates'in ironisinedir. Sokrates felsefesinin ironik ile ilintili olduğu aslında Sokrates Savunmasında net bir şekilde bakıldığında apaçık bir şekilde görülür.

“Meletos'un onu dinsiz olmakla suçlamasından sonra Sokrates, kendisinin en bilge adam olduğunu bildiren kehanet hakkında konuşmaya başlar. Bu kehanetin onu baştan ne kadar şaşırttığını sonra doğru olup olmadığını anlamak için en ünlü bilgelere birine nasıl danıştığını anlatır. Kısa süre sonra fark eder ki bir devlet adamı olmasına karşın bu adam aslında cahildir. Daha sonra şaire sorar; ama ondan şiirlerini daha ayrıntılı açıklamasını isteyince, şairin kendi şiirleri hakkında hiçbir şey bilmediğini görür. Sonunda zanaatkârlara danışır. Bazı şeyleri bilmesine bilirler ama başka şeyleri de bildiklerini sandıkları için aslında diğerlerinden farklı durumda değildirler. Kısacası, Sokrates akıl krallığında adım atmadık yer bırakmadığını

⁴² A.g.e, s. 31

⁴³ A.g.e, s. 49

bu krallığın bildiğini zannedenler okyanusu tarafından çevrili olduğunu açıklar.”⁴⁴

Kierkegaard, *İroni Kavramı* isimli kitabında peki neden Ksenophan’a, Platona yer vermiştir bunu açıklamak gerekir. Kierkegaard Sokrates’e iki açıdan bakar, Ksenophan’ın Sokrates’i ve Platon’un Sokrates’i. Ksenophon, Sokrates’i öyle bir anlatmış ki sanki Sokrates sıradan, insanları kandırmanın ve kutsal kitaplara inandırmaya çalışan, iyi ve kötü kavramlarını kendi çıkarı doğrultusunda kullanan, onun için faydalı olan şeylerin her zaman iyi ve geçerli olduğu bir insan portresi çizmiştir. Eğer durum böyle olsaydı, Sokrates suçlu olarak görülecekti. Oysa Platon, eserlerinin bir kısmında Sokrates’i direkt konuşturarak, Sokrates’i anlatarak onu doğru bir şekilde anlatmaya çalışmıştır.

“Eğer Sokrates’in edimselliğinin bir an için bilinmeyen bir boyut olarak var olmasına izin verirse, bu iki yorum için şunları söyleyebiliriz:“Ksenophon’un Sokrates yorumunu inatçı bir müşteri gibi sert pazarlıklar sonunda elde etmiş, Platon ise onu bir ressam gibi doğaüstü boyutlarda yaratmıştır. Peki, Sokrates aslında neye benzerdi, etkinliğin çıkış noktası neydi? Bunun cevabı şu ana kadar girdiğimiz sıkıntılardan bizi kurtarmaya yardımcı olacaktır. Cevap Sokrates’in hayatının ironi olduğudur.”⁴⁵ Anlaşılacağı üzere Platon’u dinleyen bir kişinin Sokrates ile ilgili zihninde güzel şeyler canlanacak ve Sokrates için ideaya dokunan bir kişi olarak bilinecek. Ksenophon’u okuyan birisi ise; Sokrates’in ironi tutkunu olmasından dolayı karşısına çıkan bütün insanlarla konuşan, kendi yararı için her şeyi yapabilecek bir insan olarak algılanacaktır. Sokrates bir ironi tutkunu olduğu için ideal Ben’i arayan kişidir. Sofistlerden en önemli farkı budur, Sofistler deneyici Ben’e ulaşmaya çalışır, tıpkı Ksenophon’un Sokrates’i tasvir ettiği gibi.

Kierkegaard’ın aslında Sokrates’ te bulunduğu o detay birey olma yolunda emin ve kesin adımların atılması ve insanlara bu düşüncenin empoze edilmesinde ki yatan istektir.Kierkegaard, bireyin yaşamında değerlerini ve sınırını kendisin oluşturmasının gerekliliğine vurgu yapar. Sokrates’te kendisine at sineği benzetmesini yaparak, insanları rahatsız ederek birey kavramının zihinlerde

⁴⁴ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 38

⁴⁵ A.g.e, s. 119

oluşmasını istemiştir. Bu sebeptendir ki, Sokrates Kierkegaard için kendi düşünceleriyle paralellik gösterdiğinden dolayı önemli bir yere sahiptir.

Sokrates'in titreyip kendine dönecek kadar önem verdiği şey, yani sessizlik için bu, dünya tarihiyle ilişkisi içinde bütün hayatı neyse odur. Kendisinden sonra onu yargılamamız için bize hiçbir şey bırakmamıştır. Hatta eğer kendimi onun çağdaşı olarak göreceğim olsam, yine de onu anlamakta zorluk çekerdim. İnsanın dışında olmaktan memnun kalmayacağı bir insan türünden geliyordu. Dışı her zaman “öteki bir şeyi, bir karşıtlığın varlığını çağrıştırıyordu. Kendi görüşleri hakkında ideanın varlığını oluşturan nutuklar atan bir filozof değildi; tam aksine, Sokrates'in söylediği her şeyin aslında başka bir anlamı vardı. Dışı ve içi uyumlu bir bütünlük oluşturmuyordu, çünkü dışı içiyle zıtlama halindeydi ve insan onu ancak bu çarpık açıdan kavrayabiliyordu.”⁴⁶

Kierkegaard, bu sebeplerden dolayıdır ki Sokrates hakkında yorum yapmanın zor olduğunu ve diğer insanlardan farklı olduğunu belirtir. Kierkegaard'ı Sokrates'e yakınlığı ve düşüncelerinde ki paralellikten dolayı sekülerleşmiş dünya da dolayısıyla felsefe dünyasında yeni Sokrates olarak nitelendirebiliriz. Çünkü Kierkegaard'a Sokrates gibi bireyin kaybolmasına, tutkularında yaşayan ve kendinin farkın da olmayan topluma kısacası modern çağda oluşan insan algısına, ahlak gibi konulara değinmiştir. Sokrates'te yaşadığı dönemde erdemsizliğe, ahlaki olarak toplum yapısında ki bozukluklara değinmiştir. Bu açıdan bakıldığında çağdaş dünyanın Sokrates'i diye adlandırılmakta yersiz olmaz.

“Kierkegaard, takma adlarla yazdığı kitaplarda ironiyi okuyucusuyla iletişim kurmak için kullanır. Bir anlatı dili olarak ironi ile okuyucularını kendisine çeker. Bu şekilde Kierkegaard okuyucularının yaşantılarını bir nebze de olsa ironi vasıtasıyla paranteze aldırarak kendi hayatlarını nesnel bir şekilde değerlendirebilme imkanı sunar.”⁴⁷ Kierkegaard eserlerinde takma isimler kullanarak ironisini Sokrates'in ironisinden farklı şekilde kullanmıştır. Kierkegaard için ironi, bireyin ve özneliğin var oluşunun bir kanıtı niteliğindedir. Buna en iyi örnek Sokrates'tir, çünkü o tarihte özneliğin ilk sahneye çıkışını temsil eden kişidir. Kierkegaard'ın amacını da buradan

⁴⁶ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 13-14

⁴⁷ Bircan, *Sokrates'ten Kierkegaard'a İroni*, s. 91

anlamak mümkündür ona göre, kendisi temel bir düşünme amacı olmak yerine insanları ironi yoluyla düşünmeye iter.

Kierkegaard, *İroni Kavramı* adlı kitapta Sokrates'e olan hayranlığından bahseder ve Sokrates' in çağında yanlış anlaşıldığını düşünür. Bu yanlış anlaşılma durumu ise; Sokrates' in ironist olmasından kaynaklanır. İronist, tarihsel süreç içerisinde kurban olandır ve bu kurban olma durumunda aslında zamanla gerçeğin ironi olduğu kavranacaktır. Aslında Sokrates kurban değildir. Sokrates aslında hiçbir şey bilmediğini söylüyor, Yunan dünyasında o dönemler de bunu başkaldırı olarak kabul edip, hayatına son vermek için mahkeme kuruluyor ve cezalandırılacağı düşünülüyor oysaki en büyük ironi ortaya çıkmış oluyor. Kierkegaard için Sokrates'in bir ironist olarak anılması onun yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Sokrates'i ironist olarak düşünen Hegel'e karşı çıkar. Hegel'e göre Sokrates insanları kandırmaktadır çünkü hiç bir şey bilmediğini söylerken bile aslında, o konu hakkında bilgisinin olduğunu düşünür. Hegel, Sokrates'in bilgisizliğinin arka planını sergilemeye çalışır. Kierkegaard ise, Hegele'e karşı çıkar ve Sokrates'i savunur, ona göre Sokrates tamamen bilgisiz değildir onun sahip olduğu bilgi, bilgisiz olmasının bilgisidir ve bunu da Kierkegaard ironik bir durum olarak değerlendirilmemesi gerektiğini düşünür. Hegel, Sokrates'in hiç bir şey bilmediğini söylemesinin bir sonuca varmadan nihayetlendiği ve bu durumda ise ironik öğretisinin soyutu somut yaptığını iddia eder.

“Bence Hegel Sokrates'e olumlu bir içerik atfetmeye boşuna uğraştığı için, bu konuda okuyucu benim tarafımı tutmak zorunda kalacaktır. Eğer bilgisi, bir şeyin bilgisi olsaydı, bilgisizliği sadece bir konuşma biçimi olarak kalırdı. Bu nedenle, ironisi şimdi kendi içinde tamamlanmıştır. Bu bağlamda ironisinin hem ciddiye alınıp hem de alınmaması gerekir ve bu noktada Sokrates'e arka çıkılmalıdır. Kişinin bilgisiz olduğunu bilmesi bilgeliğe giden yolun başlangıcıdır; ama eğer bundan fazlasını bilmezse, bu yalnızca başlangıç olarak kalır. Sokrates'i ironik olarak hava da tutan şey bu bilgidir.”⁴⁸

Kierkegaard için Sokrates'in bilgeliğinin temeli de burada yatmaktadır. Sokrates'in emin olarak söylediği tek şey de budur, onun bilgisiz olduğunu

⁴⁸ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 248-249

bilmesidir. İroninin hiçliğe kafa tutan bir yanı vardır ve Sokrates'in farkı da hiçlik içinde kaybolmadan, hiçliğe kafa tutmasıdır. Sokrates hiçlik içinde eriyip kaybolmadığı için Sokrates olmuştur.

Aynı şey Sokrates'in bilgisizliği içinde geçerlidir. Her bilgiyi yok etmekte kullandığı hiçliktir o. Bunu en iyi ölüm kavramında görebiliriz. Ölümün ne olduğu ve ölümden sonra ne olacağı, bir şey olup olmayacağı konusunda tamamen bilgisizdir. Ancak bu bilgisizliği kendisine dert etmek yerine, bunun içinde mutlu ve özgür olmaya bakar. Bilgisizliğini ciddiye almaz, ama bilgisiz olduğu konusunda son derece ciddidir.⁴⁹

Kierkegaard felsefesinde İroni kavramı bütün eserlerinin ve hayata bakış tarzının şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir. Kierkegaard, ironiyi kendi varoluş felsefesini ortaya koyabilmek için kullanmıştır. “Öncelikle o, ironiyi edebi bir yöntem olmaktan çok bireyin toplum hayatından ayrılarak kendi durumunu değerlendirmesi için vazgeçilmez bir şeydir.”⁵⁰ İroni kavramı Kierkegaard'ın düşünce dünyasının kilit kavramı sayılabilir. Çünkü hakikatin tanımlanması, bireyin sonsuzla, sonlunun sonluyla olan ilişkisi, İsa ile sonsuzun somutlaştırılması, İman şövalyesi olarak nitelendirdiği İbrahim'in imanı ve İshak'ı kurban etme girişimi, tüm bunlar Kierkegaard felsefesinde ironik bir ilişki içerisinde temellendirilmektedir.⁵¹

1.2.2. Korku ve Titreme: İman Kavramı

Kierkegaard'ın hayatının anlatıldığı bölümde kısaca bahsedilen *Korku ve Titreme* adlı kitabı, ona yazar olarak şöhreti getiren önemli bir yapıt olmasının yanında, belki de hayatının, felsefesinin, dine bakış açısının nasıl olduğuna dair birçok izin bulunduğu bir kitaptır. 1843 yılında *Johannes de Silentio* müstear adıyla yazmış ve iman kavramı merkezinde etik olan ile dindarlık ilişkisini yansıtmıştır.⁵² Kierkegaard İbrahim'in oğlu İshak ile olan ilişkiyi şu şekilde anlatmaya başlar:

⁴⁹ A.g.e, s. 250

⁵⁰ Bircan, *Sokrates'ten Kierkegaard'a İroni*, s 91

⁵¹ Hatice Durna, Soren Aabye *Kierkegaard Felsefesinde Birey Olabilmenin İmkânı*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019, s.33

⁵² Umut Gök, *Kierkegaard'ın “Korku ve Titreme” Kitabı Doğrultusunda İman ve Ahlak*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir, 2015, s. 27

“Daha sonra Tanrı İbrahim’i denedi. ‘İbrahim! ’ diye seslendi. İbrahim, ‘Buradayım! ’ dedi. Tanrı, İshak’ı sevdiğin biricik oğlunu al, Moriah bölgesine git! dedi; ‘Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu sunu olarak sun .’ ‘Sabahın erken saatiydi. İbrahim erkenden kalktı, eşekleri semerledi ve İshak’ı yanına alarak çadırı terk etti, Onlar vadiden aşağıya doğru giderlerken, Sara onları gözden kaybolan kadar pencereden seyretti. Üç gün boyunca sessizlik içinde yol aldılar. Dördüncü günün sabahı İbrahim Hala hiçbir şey söylemiyordu; ancak gözlerini kaldırdı Moriah dağına gördü. Eşekleri orada bırakarak dağa tırmandı İshak’ı yanına alarak dağa tırmandı. Ancak İbrahim kendi kendine ‘İshak’tan onu nereye götürdüğümü gizleyemeyeceğim ’ dedi. Durdu, elini kutsamak için İshak’ın başına uzattı ve İshak ’da bu kutsamayı kabul etmek için eğildi. İbrahim’in duruşu babacandı, bakışı merhametli, konuşması özendiriciydi, Ancak İshak onu anlayamazdı, ruhu coşturulamazdı. İbrahim dizlerine sarıldı, ayaklarının dibine yattı, gençliği için, haklı vaatleri için af diledi; İbrahim evinde ki mutluluğu hatırlattı, onu üzüntü ve yalnızlık konusunda uyardı. Sonra İbrahim çocuğu ayağa kaldırdı ve onun elinden tutarak yürüdü. Sözleri rahatlatıcı ve teşvik ediciydi. Ancak İshak onu anlayamadı. İbrahim Moriah dağına tırmandı; ancak İshak onu anlamadı. Sonra bir an için başını başka yöne çevirdi, İshak babasının yüzünü tekrar gördüğünde o yüz değişmişti, bakışı vahşiceydi, edası dehşet vericiydi. İshak’ı göğsünden yakadı, onu yere fırlattı ve dedi ki: Aptal çocuk, benim senin baban olduğuma inanmıyor musun? Hayır, bu benim arzum. ‘Sonra İshak titredi ve İstirap içinde inledi: ‘Cenetteki tanrım, bana merhamet et, İbrahim’in Tanrısı bana merhamet et; eğer yeryüzünde benim babam yoksa o zaman sen benim babam ol. ‘Ancak soluk arasında İbrahim kendi kendine: ‘Cenetteki Tanrım, sana şükürler olsun; İshak’ın sana inancını kaybetmesinden, bir canavar olduğuma inanması daha iyidir.”⁵³

Yukarıda ki pasajdan da anlaşılacağı üzere Kierkegaard, İbrahim’in bir zorunluluk içinde olduğunu ve etik durumdan ziyade Tanrı- birey ilişkisinin kuvvetli olduğunu anlatmak istemiştir. İbrahim, oğlu İshak’ı Moriah dağına götürürken evladının kurban olacak olmasıyla ilgili ile ıstırap çekmiş ama yine de Tanrı’ya olan inancı sarsılmamıştır. Kierkegaard’ın istediği toplumda ki birçok insanın nefis mücadelesi verip sadece etik olgularla düşüneceği aşamada karşılaşacağını, İbrahim’in ise Tanrı rızasını kazanmak istediğini açıklamak ister.

Korku ve Titreme adlı kitap, tezimin ikinci kitabı olarak ele alındı. Kierkegaard bu kitapta genel anlamda ‘*iman paradoksu, iman şövalyesi*’ kavramları ile felsefe kitaplarına, felsefi terimlere bir yenisini kazandırmıştır. Bu kitabında Kierkegaard’ın amacı doğru iman kavramı nasıl olmalıdır? Birey gerçek bir imana nasıl ulaşabilir? Gibi sorular kitabın genel çerçevesini oluşturur. Kuran’ı Kerim’de bu hikâye, Hz. İshak ile Hz. İbrahim arasında geçmektedir.

⁵³ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul, 2015, s.24

Kierkegaard'ın bu kitabında olaylar genel olarak İbrahim ile İshak arasında geçer, İbrahim'i bizlere iman konusunda örnek şahsiyet olarak anlatır. Kierkegaard kitabında temas ettiği noktalar arasında ahlak konusunda bulunmaktadır.

“*Korku ve Titreme*, Kopenhag kitapçılarında ilk kez 16 Eylül 1843 tarihinde, ona eşlik eden bir çalışma olan *Tekrarlar ve Terbiye Edici Söylemler* ile birlikte görüldü. İlk iki eser ‘ Johannes de Silentino’ ve ‘ Constantin Constantius ‘ müsteşar isimleriyle yayınlandı.”⁵⁴ “Alt başlığına göre, *Korku ve Titreme* bir diyalektik liriktir.”⁵⁵ Kierkegaard kitabında etik ile dindarlık arasında bağdaşım kurarak anlatmıştır. Kierkegaard bu eserinde *müsteşar Johannes de Silento* takma ismiyle kitabını yayımlamıştır. Kierkegaard'ın bu kitabı yazma amacı, İbrahim'in oğlunu Tanrı'nın isteği üzerine kurban etmesi ve akabinde oğlunun sevgisinin her şeyden üstün olması fakat bunun da üstünde bu sevginin daha da üst düzey bir kavrama yani itaat duygusunun yaşanması Kierkegaard için önemli bir noktadır. Kierkegaard ahlak, itaat ve toplumsal kuralları işaret ederek anlatır. İbrahim öyküsünü anlatırken özellikle varmak istediği nokta toplumsal ahlak duygusu olduğu anda Tanrı'ya koşulsuz itaat, buradan da en son zirve olarak, iman kavramına ulaştığını vurgular. Kierkegaard imanı zaman ve süreç içinde kazanılacak bir şey olarak değil, ömür boyu devam edecek bir görev olduğunu düşünür. İbrahim çocuk sahibi olmak için Tanrı'ya dua etmesi, Tanrı'nın İbrahim'in yaşının geçmiş olmasına rağmen Sara'nın hamile kalması ve İshak'ın olması, mutluluk yaşayıp bu mutluluğun kısa sürmesi ve Tanrı'nın İshak'ı istemesi. Bu süreçlerde İbrahim'in Tanrı'ya olan imanını kaybetmemesi. Tekrar tekrar sınanan Kierkegaard'ın hayran olduğu imanlı İman şövalyesi İbrahim. Kierkegaard ahlak, itaat ve toplumsal kuralları işaret ederek anlatır. İbrahim öyküsünü anlatırken özellikle varmak istediği nokta toplumsal ahlak duygusu olduğu anda Tanrı'ya koşulsuz itaat, buradan da en son zirve olarak iman kavramına ulaştığını vurgular. Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* isimli kitabında niyetini şöyle açıklar:

⁵⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 10

⁵⁵ A.g.e. ,s.10

“Şimdi benim niyetim İbrahim’in öyküsündeki diyalektik elementi, problemler biçiminde ayırmak, böylece imanın ne kadar korkunç bir paradoks olduğunu göstermek istiyorum. Bir cinayeti Tanrı’yı son derece mutlu eden kutsal bir eyleme çevirme yeteneğine sahip bir paradoks, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı, zira imanın düşüncenin bittiği yerde başladığı, İshak ‘ı İbrahim’e geri verme paradoksudur.”⁵⁶

Bu düşünceden hareketle artık kitabın yazılma amacını anlamaya bir adım daha yaklaşmış bulunmaktayız. Kierkegaard tekil bireye vurgu yapar ve şöyle açıklar:

“Tekil birey kendisini, evrensele doğrudan karşıtlık bağlamında, özelliğinde öne çıkarmak istediği anda günah işler ve ancak bunu anladığında yeniden kendisi evrensel barışabilir.”⁵⁷ Kierkegaard’a yani genel, evrensel olan karşısında kendini göstermek istediği an günah işlemiş olur. Kierkegaard’ın burada asıl vurgulamak istediği düşünce tekil bireyin kendi yanlış veya doğruları olabilir ama kendi doğrularının Kierkegaard’ın kitapta ifade etme biçimiyle yazarsak bir “*ayırtma sınavıyla*”⁵⁸ karşı karşıya gelir ve tekil birey evrensel kurallar içinde kendini gerçekleştirir. Sonuç olarak buradaki düşünceden yola çıkarak söylenebilecek düşünce, birey kendisini evrensel olarak ifade ettiği anda bireyselliğini yadsır ve ayırtma sınavına maruz kalır. Buradan hareketle tartışma konusu olan iki problem ortaya çıkar. “*Etik*” ve “*İman*” bu iki kavramı detaylı incelediğimizde İbrahim öyküsünü Kierkegaard neden yazmıştır? Cevabını bulmuş olacağız.

“Tekil bireyin evrenselden yüksek olması, iman açısından bir paradokstur. Ancak yine de bu yolla hamlenin tekrar edildiğinde, yani evrenselde bulunmak suretiyle tekil bireyin, şimdi kendisini evrenselin üzerinde bir özel olarak ayırdığına dikkat edilmelidir. Eğer bu bir iman değilse, o zaman İbrahim ölmüştür ve iman asla var olmamıştır, zira o daima vardır. Eğer etik yaşam en yükseği ise ve insana yani evrenselde ifade edilmesi gereken tekil bireye, kötülüğün ne olduğu hissinden başka, kıyaslanabilecek hiçbir şey bırakmamışsa; o zaman Yunanlı düşünürlerin oluşturduklarından ya da onların mantıksal çıkarımlarından başka kategorilere gereksinimi yoktur.”⁵⁹

⁵⁶ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.105

⁵⁷ *A.g.e.*, s.107

⁵⁸ Şu an ki bağlamda ayırtma (anfcegtelse) kişinin ruhsal yeterlilik testini geçmesi ya da geçmemesiyle bağlantılı olarak olağan anlamda baştan çıkarılmasıdır. *A.g.e.*, s.108

⁵⁹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.109

Kierkegaard, etik olan ile İman şövalyesi kavramlarının ayrımını yapar ve bu ayrımı yaparken *Korku ve Titreme* kitabında Agamemnon, Jephthah, Brutus'un üç ayrı hikâyesinden bahseder. Kierkegaard bu örnekleri verirken onun amacı İbrahim'in davranışının etik olarak nasıl görüldüğünü ele almak ve etiği teleolojik olarak askıya almaktır. *Korku ve Titreme* kitabında İbrahim'in davranışlarını anlamamız için verilen ilk örnek şöyle açıklanır: "Bütün bir ulusu ilgilendiren bir girişim önlendiğinde, böyle bir girişim gökyüzünün hoşnutsuzluğu nedeniyle durdurulduğunda, ilahi gazap her türlü gayreti boşa çıkaran bir ölü sükûnet gönderir, peygamber hazin görevini yerine getirdiğinde ve Tanrı'nın kurban olarak genç bir kız ilan ettiğinde- o zaman babanın bu fedakârlığı yapması bir kahramanlıktır."⁶⁰ İkinci örnek şöyle açıklanır: "devlet babaya adalet kılıcını emanet ettiğinde, bir oğul görevini unuttuğunda, kanunlar, babanın eliyle cezalandırılmasını gerektirdiğinde, o zaman babanın, suçlunun oğlu olduğunu unutmaması kahramanlıktır. Acısını soyluca gizleyecektir; ancak ulusu içinde, oğlu dahil onu takdir etmeyecek bir kişi bile olmayacaktır."⁶¹

Agamemnon'un filosunun başından geçen olayların anlatıldığı hikâye ve Agammemnon'un kızı Iphigenia kurban edilmesine izin vermesi ve bunun karşılığında ülkesinin selametini düşünmesi Kierkegaard' a göre trajik kahramanın yapacağı bir durumdur. İkinci örneğimiz ise Jephthah, bir başka kabile olan Ammonitlerle savaşa girmeden önce Tanrı'ya; "Eğer, Ammonitleri yenmeme yardımcı olursan, zaferden geri döndüğümde beni karşılamak üzere evimden ilk çıkanı ben de sana vereceğim." Savaştan galip ayrılan Jefta geri döndüğünde karşısına çıkan tek evladı olan kızıdır.⁶²

Yukarıda bahsedilen kahramanlar anlaşıldığı üzere halkının geleceği için evlatlarını feda etmişler ve trajik kahraman olmuşlardır. Trajik kahraman kurallara, yasalara uyduğu için etik sınırlar içinde kalır. Etiğin ifadesinin kendi telosunu etiğin daha yüce bir ifadesinde bulunmasına izin verir; baba ile oğul, ya da kız ve baba arasında ki etik ilişkiyi, diyalektiğin etik yaşam fikriyle bağlantısından alan bir duyarlılığa indirger. O zaman burada etiğin kendisinin teleolojik askıya alınması söz

⁶⁰ A.g.e, s. 112

⁶¹ A.g.e, s. 113

⁶² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.113

konusu olamaz.⁶³ Kierkegaard burada net bir ifadeyle etik sınırlar içerisinde kalan kahramanları olduğunu bu kahramanların *İman Şövalyesi* değil tam bir *trajik kahraman* olduğu fikrini vurgular. İbrahim ise İshak ile olan sınavında etiği tamamen bir kenara bırakmış ve etiği askıya almıştır. İbrahim’ in yaptığı diğer trajik kahramanlar gibi ulusu kurtarmak, etik olan amaca ulaşmak değil sadece kişisel bir erdem sergileme bakımından düşünmesi gerekliliğini ifade eder. İbrahim için en yüce olan, en etik olarak değerlendireceğimiz olgu oğlunu sevmesidir. İbrahim kişisel olarak düşünür ve onun kendini kanıtlamak istediği yer halk değil, insanlar değil, eşi değil sadece Tanrı’dır. İbrahim bir baba, bir eş ve bir insan Kierkegaard’ın düşüncelerinden ve vurgulamak istediği fikirden de anlaşılacağı üzere eğer biz İbrahim’in etik içerisinde yer vereceksek olursak, sadece bir baba olması ve oğlunu sevmesinden dolayı onu etikte kabul edilebilir.

“Kierkegaard’a göre; etik olan, dinsel olana yalnızca bir öndeyiştir ve dinsel olan da zorunlu olarak insan aklına hücumdur.”⁶⁴ İnsan aklı ikinci planda kalan daha ziyade dinsel yani İbrahim’in Tanrı buyruğu için İshak’ı kurban etmesinin gerekli açıklamasıdır. Yani İbrahim’in öyküsü, etiğin teleolojik olarak askıya alınmasını içerir. O tekil birey değil, evrenselden daha yüce hale gelmiş bulunmaktadır. Bu noktaya nasıl çıktığı, bu noktada nasıl kaldığı açıklanamazdır. Eğer bu olmasaydı İbrahim trajik bir kahraman bile değil, bir katil olacaktı. Onu iman babası olarak adlandırmaya devam etmeyi istemek, yalnızca sözcüklerle ilgilenenlere bundan bahsetmek düşüncesizliktir. Bir trajik kahraman kendi gücüyle sıradan bir insanoğlu haline gelebilir, ama iman şövalyesi asla.⁶⁵

Tanrıya karşı mutlak bir görev var mıdır?⁶⁶ Sorusunun cevabını arar Kierkegaard bunu problem olarak ele alır ve açıklarken, etik⁶⁷ olan nedir? Bunun cevabını vererek giriş yapar. Kierkegaard, etik olan bir durumun içinde bireyin Tanrı’ya karşı sorumluluk sahibi olmayacağını düşünür. Bütün görevimiz aslında

⁶³ A.g.e, s. 114

⁶⁴ Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zeylüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, Şubat 2001, s.247

⁶⁵ Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi, Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zeylüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.s.123

⁶⁶ A.g.e, s.125

⁶⁷ Etik evrenseldir ve aynı zamanda kutsaldır da. Bu nedenle bütün görevlerin sonuçta Tanrı’ya karşı görevler olduğunu söylemek doğrudur. A.g.e, s. 125

Tanrı' ya karşı görevimizdir. Kierkegaard, Hegel'e vurgu yapar ve Hegel'in İbrahim hakkında konuşması ve Hegel'in İbrahim'i imanın babası olarak görülmesine izin veren kişi olduğunu düşünür. *Korku ve Titreme*' de şu şekilde açıklar:

“Hegelci felsefede das Aussere⁶⁸ (dışsal), das Innere'den⁶⁹ (içsel) daha yücedir. Bu sıklıkla şöyle bir örnekle gösterilmektedir. Çocuk içseldir, adam ise dışsaldır; bu nedenle çocuk tam olarak dışsal tarafından belirlenir ve buna karşıt olarak adam da dışsal olması nedeniyle içsel tarafından belirlenir. Buna karşın iman içselliğin dışsallıktan daha yüce olduğunu ya da tek sayılar çift sayılardan daha mükemmeldir, biçiminde ki bir paradokstur.”⁷⁰

Buradan hareketle Kierkegaard' ın vurgulamak istediği asıl gerçek şey bireyin amacının içsellikten yoksun bırakmak ve dışsal olanda bir anlam vermektir. Bireyin yapması gereken şey, ahlaksal anlamda bireyin içselliğini süreklilik halinde devam ettirmesi ve bu içsellikle dışsal olana evirmek olacaktır. İbrahim oğlunu kurban etmeye götürürken, Tanrı'nın ona vermiş olduğu bir görev olarak düşünür. Burada ahlak evrensel bir kavram olmayıp tartışmaya açık bir kavram haline dönüşür. Toplumsal açıdan değerlendirildiğinde İbrahim toplum içerisinde yaşayan birey olduğu için onun Tanrı'ya karşı sorumluluğunu yerine getirmesini onaylarken, bir kısımda katil olarak nitelendirir ve ahlakın göreceliği ortaya çıkmış olur. Kierkegaard'ın bahsetmek istediği ahlaksal olan şeyler bireyin içselleştirmiş olduğu doğrularıdır. Trajik kahramanların durumu ise dışsallık olarak değerlendirilebilir, çünkü toplumda yani insan çoğunluğunda ahlaksal olan şeyler genele göre düzenlenebilir. Kierkegaard içsel ve dışsal kavramını, İman paradoksuna uyarlayarak bizlere sunar. Kierkegaard trajik kahramanı şöyle ifade eder: “Trajik kahraman evrenseli ifade etmek için kendisini terk eder; iman fatihi özel olmak için evrenseli terk eder. İman şövalyesi evrensele ait olmanın çok şerefli olduğunu bilir.”⁷¹ Trajik kahraman evrensele göre hareket ederken, İman şövalyesi de evrenseli düşünür fakat daha çok Tanrısal buyruğa göre hareket eder, iman şövalyesi karar verirken eğer

⁶⁸Dış,dışsal,Almancahttps://www.google.com/search?q=almanca+das+aussere+ne+demek&rlz=1C1HLDY_trTR742TR742&oq=almanca+das+aussere+ne+demek&aqs=chrome..69i57.11287j0j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8

⁶⁹İç,içsel,Almanca,https://www.google.com/search?q=almanca+das+aussere+ne+demek&rlz=1C1HLDY_trTR742TR742&oq=almanca+das+aussere+ne+demek&aqs=chrome..69i57.11287j0j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8

⁷⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, 2015, s.126

⁷¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.134

evrenseli düşünmüş olsaydı o zaman İman şövalyesi olarak adlandırılmazdı. Trajik kahraman olmak için ise evrensel kuralara uygun olmak, karar verme sürecinde izleyeceği yol ise kendine göre doğru olan, halkına göre doğru olanı seçmekten geçer; tıpkı Agamemnon, Jephtath, Bruts gibi. İman şövalyesi ise, Tanrı'nın buyruğu ne emreder davranışım Tanrı karşında nasıl yorumlanır diye düşünür ve bunu da diğer insanlara nasıl anlatırım diye düşünür. Burada eğer iki kavramın ortak noktasını bulursak, iki kavramında amaçlarında olan şey 'halka' kendilerini anlatmaya çalışmalarıdır. Fakat seçtikleri yollar farklıdır, birisi evrenselden geçerek Tanrı buyruklarını ve Tanrı'yı ölçüt alırken bir diğeri evrenseli ve etik olanı amaçlar. "Trajik kahraman evrenselde hareket eder ve huzur noktasını evrenselde bulur. İman şövalyesi ise sürekli gerilim içindedir."⁷² İbrahim için bu durumu değerlendirek; İbrahim İshak'ı öldürmeye Moriah dağına gitti ve katil olacaktı. Ahlaki olarak birisini öldürmek kötü bir şey fakat iman şövalyesi olan İbrahim tarafından durumu değerlendirmeye aldığımızda, Moriah dağına İshak kurban edilmek için gitti ve Tanrı oğlunu kurban et! Dediği için kurban etmeye gitti ve Tanrı onu sınadı. İbrahim, Agamemnon gibi trajik kahraman değil, sadece bir iman şövalyesi... Kierkegaard için bireysel olan Tanrı'nın iradesini tanımlar ve etik açıdan bakıldığında İbrahim oğlunu sevmelidir. Fakat iman açısından bakıldığında baba oğlunu kurban edebilir, anlayışı iki farklı şekilde ortaya çıkar. "İnsanoğlunda ki en yüce tutku imandır ve burada hiçbir kuşak atalarının bıraktığı yerden başlamaz, her bir kuşak başlangıçtan başlar, yerine gelen kuşağın görevine sadık olması ve ihanet etmemiş olması şartıyla bu önce ki kuşaktan daha ileri gidemez."⁷³

İbrahim'in imanını nasıl anlamalıyız? Bu sorunun cevabını vermeye çalışacağız ve neden bu kitap yazılmış, Kierkegaard neden İbrahim öyküsünü anlatmış? Bunların cevabını verip *Korku ve Titreme* adlı kitabı bitirmiş olacağız. İlk önce ele aldığımız İman kavramının İbrahim' deki ifadesini ele alacak olursak;

"İbrahim İmanıyla yüceydi ama İbrahim 'in öyküsünde unutulmuş bir şey vardı, o da yaşadığı ıstırap. Onun eyleminin dinsel ifadesi, oğlunu öldürmek için istekli oluşudur. Ancak bu istekliliğin altında yatan ıstırap, insanı uykusuz bırakacak kadar şiddetlidir. İbrahim bu ıstırapı yaşamasa asla İbrahim olamazdı. İbrahim imandan önceki son aşamayı yani sonsuz

⁷² A.g.e, s.138

⁷³ A.g.e, s.192

teslimiyetle kişiye ebedi geçerliliği görünür hale gelir ve o zaman kişi imanı ile varoluşu kavrar. Sonsuz teslimiyetle kişi İbrahim' in Tanrı' nın oğlunu istese de tekrar bir oğul vereceğine inanması gibi imkânsıza inanır.”⁷⁴

Kierkegaard'ın esas olarak önemsedığı olgu teslimiyettir ve imanın oluşmasında esas alınması gereken şey tam da budur; İbrahim' in ıstırap için de yaşarken bile Tanrı karşısında sonsuz teslimiyette bulunması, yıllar sonra bulunduğu erkek evladını Tanrı istediği için tam bir teslimiyetle İshak' ı kurban etmek için Moriah dağına kadar gitmesi, İbrahim' in imanı ortaya koymaktadır. İman yücedir ve teslimiyeti önceden varsayar. İman varoluşun paradoksudur. Kierkegaard için iman teslimiyet olmadan olmaz. Kierkegaard imanın öznelliği kavramına vurgu yapar. İbrahim gerçek imana sahiptir, sınıandı ve Tanrı istedi diye oğlunu hiç düşünmeden kurban etmeye hazır oldu ve teslimiyeti tam olarak sergiledi.

Kierkegaard bu eseri neden yazmıştır? Bu sorunun cevabını vermek Kierkegaard'ın amacını anlamamıza yardımcı olacaktır. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*' de İbrahim ile İshak öyküsünde yani kurban eden baba ile kurban edilen oğul arasında ki bağı inceler.

“*Korku ve Titreme* ile *Repetition* eserlerinin peşi sıra yayımlanması oğlun kurban edilmesi teması ile sonluluk içinde ifade bulamayan bir aşktan vazgeçme teması arasında mevcut gizli bir yakınlık kurmak istenir gibidir. Zira böylece Tanrı ile İsa, İbrahim ile İshak ve özellikle de M. Petersen ile Kierkegaard yani kendisiyle babası arasındaki ilişkiyi aynı zamanda da kendisiyle Regine arasında ki ilişkiyi incelemiştir. Bir anlamda burada Kierkegaard'ın zihninde, ilahi bir yolla atandığı vazife olarak gördüğü şeye gönderimde bulunmakla, haklı çıkarttığı kendisinin Regine Olsen ile nişanlılığını bozması vardır.”⁷⁵

İlk bölümde Kierkegaard'ın babasından bahsedilmişti oradan yola çıkarak Kierkegaard'ın hayatında İbrahim ve İshak'ın önemi anlamış oluruz. Baba Kierkegaard dindar bir Hristiyan'dı ve oğlu Kierkegaard'ı Tanrı'nın buyruklarını yerine getirmesi için din eğitimi almasını istemişti, İbrahim' de Tanrı için oğlunu kurban etmeye götürdü. O halde İbrahim Kierkegaard için babasına, İshak ise kendisine benziyor olabilir. Regine Olsen ile ilişkisinde ise kurban olan Regine olmuştu, çünkü Regine Kierkegaard'ın zaten ıstıraplı olan hayatına daha da ıstırap

⁷⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 154

⁷⁵ Yıldırım, *Soren Kierkegaard'ın Yazarlığı Üzerine*, s.128

katmış tabir-i caizse ondan seve seve vazgeçmeye çalışmıştı. Regine tıpkı İshak gibi kurban olmuştu.

Sonuç olarak Korku ve Titreme kitabına genel bir bakış açısıyla bakarsak, bu eser Kierkegaard için Tanrı-birey arasında ki ilişkiyi en derin şekilde açıklayan örnek olayın anlamının kendi hayatına yansımalarını ifade eder. Kierkegaard'ın bahsetmek istediği etik ile dinsel olanın ayrımı ve İbrahim'in etiği askıya almasıdır. İbrahim'i farklı yapan yön onun oğlunu Tanrı rızası için kurban edecek olması fakat bunun yanında ıstırabını hiç kimseyle paylaşamamasıdır.

1.2.3. Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe: İnanç, Hakikat ve Tanrı Kavramları

Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça* isimli eserini Johannes Climacus adıyla yayınlamıştır.⁷⁶ Kierkegaard bu eserinde üç kavram üzerinde duruyor bunlar; inanç, hakikat, Tanrı kavramlarıdır. Kierkegaard için esas olan birey-Tanrı ilişkisidir. Çünkü o, benliğin ancak Tanrı ile ilişkide ortaya çıkabileceğini düşünür. İlk olarak, Kierkegaard'ın Tanrı'yı nasıl anladığını ele alalım.

Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe* adlı eserinde Sokrates' den örnekler vererek Tanrı kavramını ifade etmeye çalışmıştır.

“Ama Sokrates Tanrı'nın gözetiminde ki bir ebeydi. İnsanlara egzantirik gibi görünse de Tanrısal iş görüyordu ve yine Sokrates'in de anladığı gibi, doğurması Tanrı tarafından yasaklanmıştı. Tanrı'nın buyruklarını yerine getiren sadece bir araçtır. Öğretmen- öğrenci ilişkisi gibidir. Tanrı öğretmen, Sokrates ve diğer tüm bireyler öğrencidir. Öğrenci, öğretmenin kendini anlamasının vesilesidir; öğretmende öğrencinin kendini anlama vesilesidir; ölüm an'ında öğretmen öğrencinin ruhu üzerinde hiçbir iddiada bulunamaz; öğrenci de öğretmenin kendisine borçlu olduğunu iddia edemez.”⁷⁷

Tanrı'nın kimseye ihtiyacı yoktur, o kendi kendini hareket ettirir ve kendi hiçbir şey ona etki de bulunamaz. Kierkegaard burada, onu harekete geçiren sebebin ne olduğunu sorgular ve “sevgi” olduğunu ifade eder. Kierkegaard, Tanrı'nın sadece bir addan ibaret olmadığını şu şekilde ifade eder. “ Tanrı bir ad değil, bir kavramdır;

⁷⁶ A.g.e, s. 129

⁷⁷ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, Çev. Doğan Şahiner, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 3. Basım 2018, s. 3

belki bu yüzden, *essentia involvit existentiam* (özü varoluşu içerir).’’⁷⁸ Kierkegaard, Tanrı’nın özünde zaten onun var oluşu olduğunu vurgular aslında bakıldığı zaman bile anlaşılabilir bir durum olan, sadece Tanrı’ya özgü durumlar olduğu ve onun yapabildiklerini ancak bir Tanrı yapar. Kierkegaard, Tanrı’nın varlığı konusunda ispat yönteminden bahseder ve bu konuyu açıklarken en son dayandığı nokta Sokrates olur ve Sokrates’ten örnek vererek açıklar:

“En azından Sokrates, Tanrı’nın varlığının fiziksel-teolojik ispatı denen şeyi ortaya atmış olsa da, böyle bir tutum almadı. Sokrates hep Tanrı’nın var olduğunu varsayar ve bu varsayıma dayanarak doğaya yerindelik ve amaçlılık fikrini sokmaya çalışır. Niçin böyle bir tutum aldığı sorulsaydı, arkasında Tanrı’nın var olduğu teminatı olmadan böyle bir keşif yolculuğuna çıkmak için gereken türden cesaret sahip olmadığını söylerdi herhalde. Sokrates deyim yerindeyse, yerindelik ve amaçlılık fikrini yakalamak için ağını Tanrı’nın isteğiyle atar; zira doğanın kendisi, karışıklık çıkarmak üzere, birçok bahaneyle ve birçok korkunç araçla çıkıp gelir.”⁷⁹

Buradan hareketle ulaşabileceğimiz sonuç şudur ki; Tanrı varlığını ispatlamaya çalışan kişi başka bir şeyin ispatını yapar. Tanrı insandan farklıdır. Tanrı ve insan mutlak olarak farklı mıdır? Bu soruya değinir Kierkegaard; insan ve Tanrı arasında ki farkı günah ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. İnsanın Tanrı’dan ayrılan bir yönü olmalıdır ve Kierkegaard günah kavramına vurgu yapar. Günah, insan ile Tanrı’yı birbirinden ayıran bir insani durumdur. İnsan; hakikati anlayabilmekten eksik, günah işleyen ve kusurlu bir varlıktır. Bu kusurlar insanın kendi yüzünden oluşan kusurlardır ve Tanrı da asla böyle kusurlar bulunmaz. Fakat insan bütün bu eksiklerinin farkında değildir farkındalığını sağlayan tek şey Tanrı’dır. Kierkegaard şu şekilde bir açıklama getirir:

“Tanrı bir insandan mutlak olarak farklıysa, insanda Tanrı’ dan mutlak olarak farklıdır- ama anlayış bunu nasıl kavrayacak? Bu noktada bir paradoksla karşı karşıya gibiyiz. Tanrı’nın farklı olan olduğunu bilmek için insanın Tanrı’ ya ihtiyacı vardır, böylece insan Tanrı’nın kendisinden mutlak olarak farklı olduğunu bilmeye başlar. Ama Tanrı bir insandan mutlak olarak farklı olacaksa, bunun temeli, insanın Tanrı’ya borçlu olduğu şeyde değil (zira böyle olduğu ölçüde ikisi birbirine yakındır), insanın kendine borçlu olduğu şeyde ya da kendi yaptığı şeydedir. Öyleyse bu farklılık nedir? Günahtan

⁷⁸ A.g.e, s. 4

⁷⁹ A.g.e, s. 41

başka ne olabilir; zira bu farklılığa, mutlak farklılığa bireyin kendisi neden olmuş olmalıdır.”⁸⁰

Kierkegaard’ın bu kitapta özellikle değindiği kavram *an* kavramıdır. *An*’a değinildiği zaman öğrenci yani birey hakikati bulmaktan eksik olur bu durumda da Tanrı ile insan arasında olan en belirgin yoksunluk olan, Tanrı’da olmayan ama Tanrı aracılığıyla ulaşılan ‘günah bilinci’ne ulaşılmış olur. “An” yoluyla öğrenci hakikat yoksunu haline gelir; kendinin bilgisi yerine günah bilincini edinir, vb. zira an kabul edilir edilmez, her şey yerli yerinde olur.”⁸¹ Kierkegaard buradan sonra artık bize yol gösterecek ve amaca bir adım daha yaklaştıracak “günah” kavramına ulaştırır. Buradan sonra ulaşacağımız Tanrı, günah, öğrenci, öğretmen ilişkisi ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış ‘an’ın kendini nasıl gösterdiği ile ilgili farklılık gösteriyor. Sokratik bakış açısına göre değerlendirirsek; an değerlendirilmeyecek bir durumdur, aslında hakikat öğrencinin tam da kendisidir. İnsan ile diğer insanlar arasındaki ilişkinin hakikati yadsınamaz bir gerçek fakat Tanrı eğer ‘an’ kavramını ortaya çıkarmasaydı, ‘an’ olmasaydı Sokratik olarak kalacaktı belki de... ‘An’ın başlamasına sebep olan ise, hakikat yoksunu olan öğrencidir. Hakikat yoksunu olan öğrenci, öğretmen olan her şeyi bilen, hizmetçi olan Tanrı’dan öğrenir.

“Ama hizmetkâr biçimi üste giyilen bir şey değil, gerçek bir biçimdir; parastatik bir beden değil, gerçek bir bedendir ve Tanrı, her şeye kadir sevgisinin her şeye kadir kararıyla bir hizmetkâr haline geldiği saatten itibaren, deyim yerindeyse, kendi kararının tutsağı olmuştur.”⁸²

Tanrı kendisini yeryüzüne hizmetkâr olarak gönderdi, çünkü Tanrı’nın yapacağını, bildiğini, öğreteceğini ve o ağırlığı taşıyacak hiç kimsenin olmamasıydı. Çünkü Tanrı öğretirken eksiksiz öğretecekti. Tanrı’nın yeryüzünde hizmetkâr olması aslında onun yüceliğini gösteriyor. Çünkü Tanrı öğrencilere yani yeryüzünde ki insanlara yüceliğini hiçe sayarak bir şeyleri eksiksiz öğretmenin derdine düşmüştür. Tanrı, insanlardan farklı olarak nefisini bir kenara bırakıp; ne dünyada ki insanlar gibi yönetici olmanın derdine düştü ne de dünyada ki insanlar gibi mal mülk, maddi şeylerin peşine düştü. Tanrı yeryüzünde dolaşırken diğer insanlar gibi nefesine

⁸⁰ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.44

⁸¹ *A.g.e.*, s. 20

⁸² Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.55

yenilmedi, insanların nefislerinin istediği hiçbir şeyi istemedi. Tanrı yeryüzünde yaşayan insanların kaygısını gütmüyordu. Onun istediği sadece yeryüzünde olan insanların sevgisini kazanmaktır. ‘An’ koşulunu Tanrı sağlar, ‘an’ bir paradokstur. Anlayış ve paradoksun buluşma noktası an olur. Bu birliktelikten doğan yeni bir kavram var, bu yeni kavramın adı ‘iman’ oluyor. Fakat burada paradoks, ‘an’a göre ön planda duruyor ve böylece ‘iman’ ortaya çıkmış oluyor.

“Öyleyse (anlayışa yol vermenin içerimlerine dikkat etmek gerekiyorsa) imanın bir bilgi olmadığını görmek kolaydır; zira bütün bilgi, ya ebedi olanın bilgisidir ki geçici ve tarihsel olanın burada yeri yoktur, ya da sırf tarihsel bilgidir- ve hiçbir bilgi, ebedi olanın tarihsel olduğu saçmalığını kendisine nesne alamaz.”⁸³

Kierkegaard’a göre iman bilgi değildir. İmanın nesnesi öğreti değil, öğretmen olur. İman öğretmen ile paralel olan bir kavram olarak karşımıza çıkar. İmana giden bu yolda çizgisel bir takip vardır. Bu çizgisel takibin sonunda birbirini izler. Öğretmen olabilmesi için Tanrı, öğrencinin olabilmesi içinde insan olmalıdır. Bu durum artık imanın paradoksu olmuştur. İmanın nesnesinin sağlanması için gerekli şart öğretmen ile sağlanmış olur. Kierkegaard bunu şöyle açıklar:

“Öyleyse iman, her zaman sıkıca öğretmene tutunmalıdır. Ama öğretmen koşulu verebilmek için Tanrı olmalı, öğrencinin koşula sahip olmasını sağlamak için de insan olmalıdır. Bu çelişki ise imanın nesnesidir, paradokstur, an’dır. Tanrı’nın insana koşulu önceden ve ebediyen vermiş olduğu, ebedi Sokratik varsayımdır; bu zamanla düşmanca çatışmaz, zamansallık kategorileriyle aynı ölçüye vurulmaz. Ama çelişki şudur ki, öğrenci koşulu an’da alır ve bu koşul, ebedi hakikati anlamının koşulu olduğu için, eo ipso ebedi koşuldur. Eğer yapı bu değilse, Sokratik hatırlama ile baş başa kalırız.”⁸⁴

Yani öğrencinin var olma şartı ‘an’ da var olması ile ilişkilidir bu durum ise hakikati anlamının bir gerekliliği olarak ortaya çıkar. Zorunluluk ve zincir ilişkisi vardır. Burada biz hakikatı, ebedi olan hakikatin bilgisine ulaşmaya çalışmış oluruz. Hakikat için ‘eo ipso’⁸⁵ önemini vurgular ve hakikate ulaşmada asıl önemli olan gerekliliktir. Kierkegaard’ın derdi aslında bunu söylerken Sokratik olandan, bu

⁸³ A.g.e, s. 62

⁸⁴ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s. 63

⁸⁵ Hakikati anlamının şartı veya gerekliliği. Kierkegaard, *Kierkegaard Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, s. 5

durumdan kaçış ve ona geri dönmektir. Kierkegaard, artık hakikate nasıl ulaşıldığını bize göstermiş ve buradan sonra ki yolculuğu ‘iman’a doğru olacaktır. Kierkegaard artık imanı, bilgi olarak tanımlamaz. Ayrıca iman istemli bir davranış da değildir. “İmanın kendisi bir mucizedir ve paradoks için doğru olan her şey, iman içinde doğrudur.”⁸⁶ Öğrenci iman aşamasını geçtikten sonra artık mümin olmaya doğru yaklaşmıştır. Bu duruma gelmesi ebedi hakikati anlamasını sağlar. Fakat yine burada en başa ve her şeyin temeli olana geliyoruz. Öğrencinin mümin olmasının koşulu yine an’a dayanır. Yani öğrencinin ebedi hale gelmesi an ile gerçekleşir. Öğrencinin Tanrı’yı tanınması öğretmen vasıtasıyla olur, öğretmen vesilesiyle öğrenci, Tanrı’ya ulaşır. Tanrı doğrudan bilinemez eğer ki biliniyor olsaydı bu Kierkegaard’ın istemediği durum yani geriye dönüş gerçekleşmiş olurdu. Sonuç olarak toplarsak Tanrı’nın bilinmesi aslında buna Tanrı’nın müsaade etmiş olması, kendini kendi istediği araçları kullanarak açığa çıkarmasıyla olur. Tanrı istemezse hiç kimse Tanrı’nın bilgisine ulaşamaz fakat Tanrı istediği için koşulları sağlar ve insanlar Tanrı bilgisine ulaşır. Yani Tanrı ortamı hazırlar, kime ne görev vereceğini belirler ve kimin fark edeceğini kendisi seçer. Kierkegaard bunu *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* adlı eserinde bunu şu şekilde açıklar. “... hiç bir hancı ya da felsefe profesörü, Tanrı’nın kendisi ona koşulu vermedikçe, bir şey keşfedebileceğini sanmasın.”⁸⁷ Tanrı insanın hatırlamasına da vesiledir. Tanrı insanların hatırlamasında yine birbirlerini vesile kılar ve mümin öğretmen olmasa, öğretmen de Tanrı olmasa hatırlayamaz. Müminin imanını oluşturan Tanrı’dır ama inanmasını sağlayan ise öğretmendir. Kierkegaard’ın burada vurgulamak istediği durum müminin yani izleyicinin hakikat yoksunu olduğunu vurgulamasıdır. Hakikati bilebileceğimiz Tanrı’dır fakat Tanrı’nın bunu öğretmesi direkt olmaz, öğretmeni vesile olarak kullanır. Yani hakikat öğretmen aracılığıyla Tanrı’dan öğrenilir. Anlayacağımız üzere koşul olmasaydı hiç bir şey görünemezdi. Bütün bunların gerçekleşmesi iman ile olur. Tanrı’nın kendisini bir vesile, bir aracı olarak kullanarak göstermek, mümine bildirmek istemesi ‘iman’ ile gerçekleşir. Bu dolaylı yola iman yolu da denilebilir.

Sonuç olarak, Kierkegaard Tanrı’yı bir hizmetkâr biçiminde tanımlamış ama bu hizmetkâr bizim anladığımız biçimde hizmetkâr değil, bu hizmetkâr; diğer

⁸⁶ A.g.e, s. 66

⁸⁷ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s. 65

insanlar gibi hayvani iç güdüleri olmayan, mal mülk sevdasına düşmeyen, yeme içme hevesi olmayan, herkesten farklı olan bir Tanrı'dır. Tanrı hakikati anlamamızı sağlayan, hakikati anlamaya çalışırken de hakikate ulaşmada imanı bir yol olarak kullandıran ve bu sayede inanç denilen kavramın gerçekleşmesini sağlayan bir temel yapı taşıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere Tanrı hayatın merkezinde olan onun etrafında hakikat, inanç kavramlarının oluştuğu en temel gereklilik arz edendir. Kierkegaard'a göre inanç, hakikat ve Tanrı üçlü saç ayağı olarak da nitelendirilebilir fakat bu üçlü saç ayağının en temeli hepsinin birbirine bağlantısını sağlayan Tanrı'dır.

1.2.4. Kaygı Kavramı: İlk Günah, Suç ve Tikel/Tümel

Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*⁸⁸ isimli kitabını 1844'te Vigilius Haufniensis müstear adıyla yazılmıştır. Kierkegaard bu kitapta Hegel eleştirisi yapar ve kaygı ve korku kavramı üzerine görüşlerini yazar. Kierkegaard yaşadığı çağda yaptığı vurgularla adından hak ettiği kadar çok söz ettirmemiş fakat çağımız olaylarına baktığımızda aslında ne kadar çok doğru bir noktaya temas ettiğini açıkça görebiliriz. Modern çağda insanların birçoğunda görebileceğimiz durum olan kaygı bozukluğu (anksiyete) durumu 19. yy' da Kierkegaard tarafından fark edilmiş ve bu durumu anlatabilmek için bu kitabı yazmıştır. Fakat Kierkegaard kaygı kavramını psikolojide ki kaygıdan farklı bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Kierkegaard, bunu şu şekilde açıklar:

“Kaygı kavramına psikolojide hemen hemen hiç değinilmemiştir. Bu terim'in ‘ korku'dan ve korkuya bağlı, belirli bir nesnesi olan benzer kavramlardan tümüyle farklı olduğunu belirtmeliyim. Kaygı bu nedenle hayvanda bulunmaz; çünkü tin, hayvana yüklenmiş bir nitelik değildir.”⁸⁹

Kierkegaard, insanı hayvandan ayıran tarafın tin⁹⁰ olduğunu bunun sadece insana özgü olan bir eylem ve düşünme biçimidir. Kaygı anlaşılacağı üzere sadece insanın yaşayabileceği bir duygu durumu olarak belirlenir. Kierkegaard Tin ile kaygı arasında sıkı bir ilişkiden şu şekilde söz eder:

⁸⁸ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, Çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2003, s. vii

⁸⁹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 35

⁹⁰ Öznenin duysal yanıyla düşünsel yanını birbirinden ayırma eğilimi, Antikçağ Yunan düşüncesinde başlar. http://www.felsefe.gen.tr/felsefe_sozlugu/t/tin_nedir_ne_demektir.asp

“Tin kendisine kaygı ile bağlanır. Kaygıyı çıkarın, Tin ayakta duramaz; bu durumda Tin, kendisini kendi dışında bulur. İnsan da hiçbir zaman bitkisel olanla bir tutulamaz, çünkü Tin ona nitelik olarak yüklenmiştir.”⁹¹

Cevizci’ye göre Kierkegaard, “Adem’in cennetten kovulması ya da ilk günah öğretisini işlemesini konu alarak teoloji alanına bu şekilde bakar ve ekler; ilk günah veya cennetten kovulma öğretisi yoluyla gerçekleşir. İşte bu öğretiyi elen alan Kierkegaard, onu derin bir psikolojik analize dönüştürür; bu analizde, insanın sonluluğundan kaynaklanan kaygıyı özsel varlığından uzaklaşmasının veya özüne yabancılaşmasının sonucu olarak ortaya koyar.”⁹² Kaygıyı sadece insan hissedebilir çünkü insan tin sahibi olan bir canlıdır. Adem de tin sahibi bir varlıktır önermesi doğal olarak ortaya çıkmış oluyor. Adem ve Adem’den sonra gelecek olan insanlar da ruh, beden ve arada köprü vazifesi gören tin mevcuttur. İnsanın varoluşunun tamamlanmamışlığı, belirsizliği ve insanın içinde bulunduğu durumu anlamsız olarak görmesi onu kaygı varlığı haline getirir. Varlığını kavramada yeterince bilince sahip olmayan insanın psikolojik durumu kaygıdır.⁹³ İnsan evrende ki yerini belirlerken kaygılı olur ve kaygı insanı günah işlemeye iter. Tanrı Adem’e “Sadece hayrın ve şerrin bilgisini taşıyan ağaçtan yemeyeceksin”⁹⁴ dediğinde bu yasak Adem’i kaygıya sürüklemiş olacaktır ki Adem yasaklı ağaçtan meyve yemiştir. Tanrı karşısında varoluşunu gerçekleştiren bir birey olarak Adem’i anlamak mümkün olmuştur. Adem yasak olan bir şeye dokunarak yasak şey hakkında bilgi edinmiştir. “Yasak Adem’i kaygıya sürüklemiştir, çünkü özgürlüğün olanağı onda yasak ile uyanır.”⁹⁵ Fakat burada altı çizilmesi gerek durum şudur ki Adem yasak olan ağaçtan meyve yemiş ama bunun sonucunun ne olacağını kaygısını içinde yaşamıştır. Özgürlük, yasak olan bir durum karşısında bireyin yasaklı olan şeye kendi karar vermesi neticesinde gerçekleşmiş olur. İnsanın özgür bir varlık oluşu onu kaygı varlığı haline getirir. Bu nedenle tinselliği zayıf olan insanlar, bedensel arzularla yaşadıklarından dolayı bu insanların özgür oldukları söylenemez. Yani bedensel egemenliğin olduğu yerde

⁹¹ A.g.e, s.37

⁹² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s,548

⁹³ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 94

⁹⁴ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 30

⁹⁵ A.g.e, s.31

özgürlükten söz edilemez. “İnsan ancak tinin dengeli senteziyle özgür ve kaygılı bir varlık haline gelir.”⁹⁶

Kierkegaard kaygı kavramını hem psikolojik açıdan hem de Hz. Adem ve mevrus günah⁹⁷ kavramlarına değinerek din alanına da geçmiş olur. Kierkegaard, günah kavramını kaygı ile ilişkilendirerek açıklar. İlk günah ile günah yeryüzüne inmiştir, aynı biçimde sonraki her kişinin ilk günahı ile günahın yeryüzüne indiği de doğrudur. “Adem’in ilk günahından önce günahın yeryüzünde olmaması, tümüyle ikincil önem taşıyan, günahın kendisiyle ilgisi olmayan bir düşüncedir; bu ne Adem’in günahının daha büyük olduğunu, ne de öteki kişilerin ilk günahının daha küçük olduğunu doğrular.”⁹⁸ İlk günahın ortaya çıkışı işte bu şekilde olmuştur ama bu günah mevrus günahıdır. Adem’in ilk günahı işlemesi daha sonra yeryüzüne gelen diğer insanların günahkar olarak yeryüzüne gelmelerine müsaade etmiştir fakat dünyaya gelen her birey günahkar olarak dünyaya gelmez. Burada vurgulamak istediği şey aslında; Adem günahkardır fakat tüm insanlık o günah işledi diye günahkar olmaz sadece birey olmanın yolunu açmıştır. “Adem günahın mucidi değildir. O, yalnızca yaptığı eylemi nedeniyle yani yasaklanan şeye ulaşmak istediği için günah işlemiştir. O, günahı işledikten sonra kendi bilincine varır ve kendini bilir.”⁹⁹ Dünyaya gelen her bir birey kendinden sorumludur. İnsan türünün başlamasına sebep olan da işte tam da Adem’in işlemiş olduğu günahıdır. Eğer Adem bu günahı işlememiş olmasaydı insan türü diye bir şeyden bahsedilemezdi yeryüzünde sadece insan olarak Adem kalmış olacak ve hayvan, çiçek, bitki gibi cansız nesnelere olmuş olacaktı. *Kaygı Kavramında* Kierkegaard, bu düşüncesine şöyle açıklık getirir: “Adem kendi başına bir yontu olacak ve aynı belirlenimle, yani bir sayıyla nitelenecekti- deyim yerindeyse, sayılarla isimlendirilen mavi çocuklar gibi.”¹⁰⁰

⁹⁶ Durakoğlu *Kierkegaard’da İnsan ve Varoluş Problemi Üzerine*, s.44

⁹⁷ Mevrus Günah kavramının İlk Günah kavramından farkı, tek kişinin Mevrus Günah’tan, günahlara olan ilkel bağlantısı değil, sadece Adem ile olan bağlantısı aracılığıyla pay almasında mı bulunur? Bu durumda Adem tarihin dışına hayali bir biçimde yerleştirilmiş, Adem’in günahı da geçmişten daha fazla bir şey olmuştur. Mevrus Günah şimdiki zamanda olan bir şeydir; Günahkarlığın kendisidir; bir tek Adem’ de yoktur; çünkü onunla birlikte olmuştur. Böylece açıklanmaya çalışılan Adem’in günahı değil, sonuçları açısından Mevrus Günahıdır. A.g.e, s 18

⁹⁸ A.g.e, s. 24

⁹⁹ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*,. 97

¹⁰⁰ A.g.e, s. 27

Eğer ki Adem olmasaydı birey olarak sadece Adem olacak ve yeryüzünün hakimiyeti belki de diğer canlı türünde olacaktı. Kierkegaard'ın Adem'e vurgu yapmasının nedenine gelecek olursak, 'günah' kavramından yola çıkarak kaygı kavramını daha net bir şekilde açıklayabilmektir. Peki ya günah ve kaygının nasıl bir ilişkisi olabilir. Bu konuyu ele alacağız ve burada aslında Kierkegaard'ın hem bireye bakış açısını hem de Tanrı karşısında bireyin duruşunu anlamış olacağız. Kierkegaard, kaygıyı şu şekilde aktarır:

“Kaygı, düş gören tinin nitelik kazanmasıdır, böylece psikolojide ki yerini edindir. Uyanırken, kendim ile ötekim arasındaki ayırım vaaz edilir; uykudayken ertelenir; düş görürken ise bu ayırım, dolaylı olarak haberdar olduğumuz hiçliktir.¹⁰¹

İnsanın neden günahkar olduğu sorusuna verilecek cevap açıktır. İnsan özgür bir varlıktır.¹⁰² O halde günah ile söylenebileceğimiz, günah ile özgürlük birbirine paralel kavramlardır, Deyim yerindeyse birbirlerinin var olma nedenleridir. Tıpkı Adem gibi, Adem'de günah işleminden önce özgür olduğunun farkında değildi nasıl ki Adem yasaklı meyveyi yedi ve özgürlüğünün sınırını keşfetti. Bu durumda Adem kabuğunu kırmış oldu ve özgürlüğün olanağını günah ile keşfetmiş oldu. Özgürlüğünün farkına varırken aslında kaygıyı da yaşamaya başlamış oldu. Kaygının başlamış olması da günahın gücünü daha şiddetli hale getirmiş oldu. Buradan anlaşılacağı üzere Kierkegaard'ın vurgu yaptığı şey kaygı, özgürlük ve günah kavramları birbirlerini tamamlayan kavramalar olmasıdır. İnsanın özgür olmasının ön şartı günah işlemesiyle oluyor.

“Kaygı artık insan için bir eksiklik değildir, tam tersine insan kökenine ne kadar yakın olursa, kaygısı da o denli derinleşecektir; çünkü insan türüne dahil olduğunda bireysel yaşamın varsayması gereken bir önkoşul olan günahkarlığı kendisine mal etmesi gerekecektir. Böylece günahkarlığın gücü artmış, Mevrus Günah da büyümeye başlamış olacaktır.”¹⁰³

Birey de kaygı, bireyin kendisinin suç işleyeceği düşüncesinin olmasından kaynaklanır. Çünkü birey Adem'den kendine gelene kadar geçen sürede zaten suçlu insanoğlu olarak görülmekte ve ön yargı oluşmuştur. Aslında burada bakıldığında hiç

¹⁰¹ A.g.e, s. 35

¹⁰² A.g.e, s. 98

¹⁰³ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s.47

suç işlememiş günaha bulaşmamış bir insana bakıldığında onda da kaygıyı görebiliriz. Çünkü bireyin o durumunu psikolojik olarak anlamaya çalışırsak aslında kendini gerçekleştiren kehaneti görmüş oluruz. Bu kendini gerçekleştiren kehanet durumu, bireyin suç işleyip günaha girmesine neden olur. Kierkegaard *Kaygı Kavramı* isimli kitabında bunu şu şekilde açıklar: “Suç işlediği için değil, suçlu olarak görüldüğü için kaygılanan birey, bu yolla suçlu olur.”¹⁰⁴ “Kaygının ortaya çıkması insanın bu dünya ile olan münasebetinde ortaya çıkmaktadır. Kaygının tüm bireylerde olması herkesin kendi işlediği günahın sorumlu olduğu anlamını da çıkarabiliriz. Günah öznel ise kimse Adem’den dolayı günahkar değildir.”¹⁰⁵ Evet Adem günahkar ama günahın tek sebebi Adem değil, bu günah ve günahın doğan kaygının devam etmesinin nedeni diğer kalan tüm bireylerdir.

Kierkegaard burada ‘an’ kavramına değinir ve an’ın kaygıyla nasıl ilişkisi vardır bunu açıklar. An kavramına zamansallık açısından vurgu yapar. An şimdi ki zamanı şu an olarak tasarlar, evveli ve sonrası olmayan fakat zamana bağlı olan bir kavramdır. An’ın olması zamana vurgu yaparken bunun yanın da ebedilik ile doğru orantıda ilişki kurar. Zamansallık ve ebediliğin ilişki içinde olması ortaya onlardan doğan üçüncü bir kavramı oluşturur ki, bu kavram aslında Kierkegaard’ın varmak istediği ve kaygıyı ilişkilendirebilme fırsatını sağlar. Zamansallık ve ebedilik soyut kavramlardır, zihninde soyut şekilde vardılar, tıpkı Tin gibi. Bu düşünce Tin ve bedeninin insanın kendisinde ortaya çıkması ile aynı şeydir. Tin ortaya çıktığında ‘an’ da oradadır. An’ın ortaya çıkması ruhun da ortaya çıkmasına bağlıdır. Peki ya bütün bunların kaygıyla ne alakası var? Kaygı da tıpkı ‘an’ gibi ruhun kendisini açığa çıkartmasıyla mümkün oluyor. Kierkegaard ‘a göre kaygıyı biz ‘an’ da yaşarız. Bu düşüncesini şu şekilde temellendirir:

“Şimdi, Adem’i düşünelim ve sonraki her bireyin, kuşaklar arasında ki ilişki ile tarihi ilişkinin sonucu olarak nitel farklılığını korumakla birlikte, Adem ile aynı şekilde başlangıç yaptığı hatırlayalım. Bu nedenle ‘an’ sonraki bireyle için olduğu kadar, Adem içinde söz konusudur. Ruh ile bedeninin sentezi Tin tarafından zamansallık ile ebediliği birleştiren ikinci sentezi vazettiğinde gerçekleşir. Ebedilik dahil edilmezse, ‘an’ da yoktur ya da sadece bir discrimen’dir. Bunun nedeni de, Masumiyet’te Tin sadece düş gören Tin’in niteliğinin yüklenmesi, ebediliğin de gelecek zaman olarak ortaya çıkmasıdır;

¹⁰⁴ A.g.e, s.70

¹⁰⁵ A.g.e, s. 99

çünkü bu, daha önce de söylendiği gibi ebediliğin ilk ifadesi, onun kılık değiştirmiş halidir. Tin sentezde vazedildiği sırada daha doğrusu Tin kendisinin bireyde ki (özgürlük) olanağını vazedeceği sırada, kendini kaygı olarak ifade etmesi, böylece kendini kaygı olarak ifade eden gelecek zamanın da ebediliğin bireyde ki (özgürlük) olanağı olması gibi. ‘Olanak halindeki özgürlük’ kendini özgürlük olarak ortaya koyduğunda ‘özgürlük’ boyun eğer; zamansallık da aynı şekilde, günahkarlığı imleyerek şehvanilik ortaya çıkar.¹⁰⁶

Kierkegaard, kaygı ile gelecek zamanı bir tutar,¹⁰⁷ kaygının gelecek zamanla ilişkili olduğu geçmişe yönelik kaygının olamayacağını bunun adının pişmanlık olduğunu söyler. Kierkegaard kaygı durumunu ve gelecek zamanı eş değer iki kavram olarak görür.

“Kaygı duyduğumu varsaydığım geçmiş, benimle olanaklılık ilişkisi içinde bulunmak zorundadır. Geçmişte ki bir talihsizlikle ilgili kaygı taşıyorsam, bu üzerine kaygılanılan şeyin geçmişte olduğu değil, ileride yani gelecekte yineleneceğini düşünmemen kaynaklanır.”¹⁰⁸

Gelecek kaygılanmamıza sebep olur, Adem’den sonra meydana gelecek olan nesil için önemli hale gelir. Birey geleceğe dair bir takım düşünceler yaşamaya başladığı anda kaygı da yaşamaya başlamış olur, olanaklarını bu şekilde düşünür ve kaygılanır. “Kierkegaard, öznel ile nesnel kaygı Adem’in yaşadığı kaygıya denk gelen bir durumken, nesnel; tüm canlılara özgü olan bir durum olarak belirlenir. Adem ve diğer tüm bireylerin masumiyetinin olmasının nedeni, öznel kaygıdır. Tanrı insanı yaratırken aslında nesnel kaygı da ortaya çıkmıştır. Nesnel kaygının, öznel kaygıya dönüşmesi Adem ile başlamıştır. Öznel ile nesnel kaygı arasındaki ayırım, Dünya üzerine yapılan tefekküre ve Adem’den sonraki bireyin masumiyet durumuna aittir.¹⁰⁹ Kierkegaard, kaygıya birden fazla tanım yapmıştır. Kaygı günahın nitel sıçramayla ortaya çıktığı nihai psikolojik durumdur.”¹¹⁰ Kierkegaard kaygıyı şu şekilde betimler: “ Kaygı, özgürlük ile suç arasında ki ilişkidir, çünkü her ikisi de hala olanak halindedir. Özgürlük, kendisine tutkuyla bakıp suç ile arasına mesafe koyduğunda, suçun hiçbir parçasının üzerine değmemesini sağlayabilir; ama gene de

¹⁰⁶ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 87

¹⁰⁷ A.g.e, s. 88

¹⁰⁸ A.g.e, s. 88

¹⁰⁹ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 51

¹¹⁰ A.g.e, s. 90

Suç' a bakmaktan kendini alıkoyamaz, bu bakış Kaygı'nın bakışıdır-olanağın içindeki vazgeçişin, içinde arzuyu barındırması gibi.”¹¹¹

“Kaygı'nın Adem'den sonraki bireyde Adem'den ‘daha fazla ‘ olmasının ne demek olduğu burada görülüyor. Suç daha somut bir kavramdır, özgürlük ile ilişkisi içinde de daha olanaklı hale gelir. Sanki sonunda tüm dünya suçlu kılmak için birleşmiş, o da tüm dünyanın suçu yüzünden suçlu olmuştur. Diyalektik niteliği nedeniyle suçu devretmek mümkün değildir, ama suçlu olur. Çünkü suçun nedeni asla dışarda değildir, baştan çıkarılan kişi baştan çıkarılma nedeniyle kendisi suçludur.”

“Bu durum, olanaklılık dahilinde hayal gibi görünüyor; ama nedamet etkin günah ile karşılaştığında onu nesne olarak alır. Özgürlük olanağı açısından, suçun keşfi derinleştikçe dâhinin yüceliği de büyür. çünkü insanın yüceliği sadece içinde Tanrı ile kurduğu ilişkiden doğan enerjiye bağlıdır- bu ilişki hatalı bir biçimde yazgı diye tanımlansa da.”¹¹²

1.2.5. Ölümçül Hastalık Umutsuzluk: Sonsuzluk ve Umutsuzluk

Umutsuzluğu zihinle ilişkilendirmeyen Kierkegaard, umutsuzluğun temelde iki formunun olduğunu ortaya koymaktadır. İlki *kendi bilincine* varamamış olmakla nitelendirebileceğimiz *inotantik* umutsuzluk, ikincisi ise *kendi* olduğunun bilincine varmış olmayı içeren kendinden kaçış ya da kendi benliğini oluşturmak üzere kendinden kaçış şeklinde özetlenebilecek *otantik* umutsuzluk.¹¹³ Kierkegaard umutsuzluğun önemini şu şekilde vurguluyor: “Benim kendi kanaatim, dünya karşısındaki zaferim kadar kesindir ki; umutsuzluğun ekşiliğini tatmamış bir kimse yaşamın anlamını, bu yaşamın ne kadar güzel ve neşe dolu olduğu gerçeğini kaçırmış demektir.”¹¹⁴

Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde, tam anlamıyla “umutsuzluk” ve ölümçül hastalık kavramlarını şu şekilde açıklamıştır:

“Ölümçül hastalık” düşüncesi özel bir anlamda ele alınmalıdır. Sözcüğün tam anlamıyla çıkış yolu, sonu ölüm olan bir hastalık demektir ve böylece ölüme yol açan bir hastalığın eşanlamlısıdır. Ama umutsuzluğu bu anlamda ele almak hiçbir şekilde söz konusu olamaz; çünkü Hristiyan için ölüm bile yaşama geçiş yoludur. Böyle düşünüldüğünde hiçbir bedensel

¹¹¹ A.g.e, s.106

¹¹² A.g.e, s.107

¹¹³ Miray Çetin *Umut Teolojisi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Kelam Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016, s. 2

¹¹⁴ Soren Kierkegaard, *Toplu Eserler-1*, Çev. Aycan Özüpek, Yason Yayınları, 2016, s.237

hastalık onun için ‘ölümcül hastalık’ değildir. Ölüm hastalıkları sona erdirir, ama kendi içinde bir son değildir. Ama ‘ölümcül hastalık’ dar anlamda kendisinden sonra hiçbir şey bırakmadan ölüme varan bir hastalık demektir. Ve umutsuzluk budur.¹¹⁵

Umutsuz olmak aslında ölümcül bir hastalığa yakalanmış olmayla eşdeğerdir. Bu ölüm bedensel değildir ama içten içe can çekişme ruhen çöküntüye uğramasıdır. Fakat ölümcül hastalık umutsuzluk olunca, kişi bilir ki ölümden de aslında yine ebedi bir son yoktur, ölümden bir başlangıç sayılabilir, ölümün içinde de umut vardır. Ölüm ile son değil başlangıç olduğu fikrine sahip olduğunda aslında ölüm fikri var oldukça aslında sonsuzluk içinde umut beslenir. Kierkegaard için ölümün son değil başlangıç olduğu ve ölümün içinde umut barındırdığı fikrine sadece gerçek Hristiyanlık inancını taşıyan insanlar ulaşabilir.

“Kierkegaard’da umutsuzluk bireyin benliğinin oluşmasının aracı olmaktadır.”¹¹⁶ Benlik nedir? İlk önce Kierkegaard için bunun cevabı nedir bunu öğrenmek gerekir. O bunu şöyle açıklar: “Peki o zaman benim benliğim nedir ? Eğer ilk bakışta, başlangıç olarak bir tanım verilmesi gerekiyorsa cevabım şudur: benliğim her şeyden daha soyut bir şeydir ve aynı zamanda her şeyden daha somuttur. O özgürlüktür.”¹¹⁷ Kierkegaard için söylenebilecek net cümle, kişilerde özgürlüğün olduğunu düşünmesidir. Kişilerde olan bu özgürlük aynı zamanda seçim yapma hakkını da beraberinde getirdiğini anlayabiliriz. Buradan hareketle varılabilecek düşünce şu olmalıdır; kişi kendi benliğini oluşturabilmelidir. Kişinin kendi benliğini oluşturabilmesinde kendini tarihsel ve toplumsal bağlantılarından koparması kolay değildir. “Bu yüzden kişinin kendisini seçmesi cesaret ister.”¹¹⁸ Kierkegaard, insanın kendi varlığını bir sentez olarak düşünür. Sentez olarak düşündüğü insan, sonlu ile sonsuz arasında insanın sonlu olan yanının daha ağır basmasıyla ortaya çıkan ortaya çıkan sentez ve bu sentezinde umutsuzluğa yol açmasıdır. “İnsan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısaca bir

¹¹⁵ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, 8. Basım, 2017, s. 26

¹¹⁶ Vedat Çelebi, *Kierkegaard ve J. P. Satre ‘ın Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Denizli, 2008, s. 54

¹¹⁷ Soren Kierkegaard, *Toplu Eserler-1*, s.245

¹¹⁸ A.g.e., s. 247

sentezdir.”¹¹⁹ Cevizci, Kierkegaard’ın insanı bir sentez olarak görmesinin açıklamasını şu şekilde yapar:

“İnsanın doğası kendisine olmuş bitmiş ve tamamlanmış bir öz olarak verilmediğine, insan tıpkı bir kimyasal bileşik gibi, sadece birtakım unsurların bir toplamı olmadığına göre, söz konusu unsurların doğru bir sentezi için çaba göstermeye, ölümüne çalışmaya mahkumdur. Bu mahkumiyetin her koşul altında doğru ve hakiki bir sentezi gerçekleştirilemeye ihtimalini de ihtiva ettiği dikkate alınırsa, buradan Kierkegaard’ın insanda ki farklı öğelerin yanlış bir ilişki içine sokulması diye evrensel bir hal olarak tanımladığı ‘kaygı’ ve ‘umutsuzluk’ çıkar. Öte yandan, kendi doğasındaki bu farklı ve karşıt unsurların doğru ve uygun sentezine ulaşmak, Kierkegaard’da insanın başkalarından bağımsız olarak, kendi ruhunun içselliğinde veya özelliğinde gerçekleştirilemeyecek bir hedef ya da görevdir. Bu görev ancak bireyin kendisini başka insanlarla, ama son çözümlemede ve özellikle de Tanrı’ya doğru bir ilişki içine sokmasıyla başarabilir.”¹²⁰

Kaygılı olan insan ile umutsuz olan insanın aslında bilinçsiz insanın özellikleri olduğunu düşünür. Umutsuzlukta tıpkı kaygı gibi insanın içinde hep vardır. Bu bilgisizliğin umutsuzlukla olan ilişkisi kaygıyla olan ilişkisinin aynısıdır. * tinsel yokluğun kaygısı, zihnin içi boş güvenliğinde daha iyi görünür.¹²¹

Kierkegaard, umutsuzluğun aslında kötü bir şey olmadığını, umutsuz olan insanın hayvandan daha yüksek dereceye sahip olduğunu söyler. Ona göre bizi hayvanlardan ayıran, birçok insanın belki de farkına varmamış olduğu durum umutsuzluğu içinde taşıyor ya da taşıma potansiyelinin bile var olma ihtimalidir. Kierkegaard bu umutsuzluk durumunun Hristiyan olan herkeste olması gerekliliğini ifade eder. O, gerçek Hristiyan’ın ancak umutsuzluk yolu ile kendini bulacağını ve ruhunu temizlediğini düşünür. Yani Kierkegaard’a göre umutsuz olmak aslında bir avantajdır. Kierkegaard şöyle anlatır: “Bu acıyı çekmek bizi hayvanın üstüne yerleştirir ki bu, tinselliğimizin yüceliğinin veya sonsuz dikeyliğimizin işareti olan: dikey yürüyüşten çok farklı bir biçimde bizi ayırt eden bir gelişmedir.”¹²² Umutsuzluğun son türü, yalnızca umutsuzluğu kendi beninin yeniden inşası için bir sıçrama noktası olarak görebilen kişinin düşebileceği türden bir umutsuzluktur.¹²³

¹¹⁹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğubatı Yayınları, Ankara 2017, s.21

¹²⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 547

¹²¹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 53

¹²² Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.23

¹²³ Çetin, *Umut Teolojisi*, s. 15

Kierkegaard umutsuzlukta, insanın kendi 'ben'ini bulmasına ya da kendi "ben"ini kaybetmesine değinir. Her umutsuzluk yaşayan insanın umutsuz olduğu konu vardır. Bu konu ise, o kişinin kendisi için yani kendi 'ben'i için umutsuzluğa düşer ve bundan uzaklaşmaya çalışır. Uzaklaşmaya çalışırken aslında kendi 'ben'inden uzaklaşmaya çalışır ve umutsuzluk burada ortaya çıkar. Bir süre sonra kişi aynı anda hem kendi olmayı hem de kendinden uzaklaşmayı ister fakat olmak istediği 'ben' olmadığı bir bendir. "Kendisinden kurtulmak istemesi ve olmak istediği 'ben'e ulaşma istediği umutsuzluğun aslında başladığı yerdir. Bu umutsuz kişinin olmak istediği ben, hiçbir şekilde olmadığı ben'dir (çünkü gerçekten olduğu ben'i sahiplenmek, umutsuzluğun tam karşıtıdır); aslında istediği, ben'i yaratıcısından ayırmaktır."¹²⁴

Umutsuz olan kişi aslında ölümcül hastalığa yakalanmış kişidir. İnsan bu sebepten dolayı ölmez, bu hastalığa yakalanmış kişi de dahi ölüm bile çare değildir, umutsuzluktan ölünce dahi kurtulmak diye bir şey söz konusu değildir. Kierkegaard umutsuzluğa düşmenin özünde iyi bir durum olduğunu hatta gerçek Hristiyanların umutsuzluğa düşeceğini söyler. Ona göre umutsuzluk kurtulunulacak bir şey değildir aksine umutsuzluk insana avantaj bile sağlayabilir. Kierkegaard *Ölümcül Hastalık* adlı eserinde bu noktayı şöyle açıklar:

"Ve ne olursa olsun, hiç kimse umutsuzluğa düşmeden ne Hristiyanlığın dışında -eğer gerçek bir Hristiyan değilse- ne de bizzat Hristiyanlığın içinde yaşamıştır ve yaşıyordur; çünkü tam olarak Hristiyan olunmadıkça insanın içinde her zaman bir umutsuzluk tohumu kalır."¹²⁵

Yani yukarıda ki pasajdan anlaşılacağı üzere, Kierkegaard için önemli olan şey o umutsuzluğu insanın içinde taşıyor olması ve bunu da gerçek anlamda sağlayıcı koşulunun Hristiyanlık olduğu açık şekilde görülmektedir. Kierkegaard'ın 'ben' kavramına tekrar dönecek olursak, Kierkegaard için 'ben' hala oluşum içindedir ve gelişimini daha varoluşsal anlamda tamamlayamamıştır. 'Ben' için yukarda sonlu ve sonsuzun sentezi diye bahsetmiştik, sonlu ve sonsuz olan 'ben' varoluşunu tamamlarken olması gereken durumundadır ve tam olarak var olmuş da değildir. Her insanda bir umutsuzluk vardır insan sınırlandırılan sonlu ile sınır tanımayan

¹²⁴ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 28

¹²⁵ A.g.e, s. 31

sonsuzun sentezi olduğuna göre umutsuzluk sonsuzlaştırılarda kaybolur. Umutsuzluk gerçek olmayan düş gücüne bağlı olan olur. Düş gücü, sonsuzluk fikrini insanda uyandıran bir yetidir. Düş gücüne bağlı olan insan ise kendi 'ben'inden uzaklaşır ve hayali bir varoluşa doğru yönelme gerçekleşir. Düş gücüne bu denli bağlanmış kişi herkes gibi olmaya başlar ve 'ben'in eksikliğinin farkına bile varmaz. Kierkegaard'a göre 'ben'i kaybetmek ahlaksal açıdan yoksulluktur. 'Ben' kaybı Kierkegaard'a göre tehlikelerin en büyüğüdür, çünkü 'ben' in farkında olmayan insan sıradanlaşmıştır, herkes gibidir, herkes gibi şana, şöhrete, paraya, aileye değer verir. Yani 'ben' yoksunu insan estetik ve entelektüel açıdan dolayısıyla ahlaksal yönden eksiktir. Kendinin farkında olmayan bireyler yetişir, şu an günümüzde de eleştirilen durumu Kierkegaard o zamanlarda fark etmiştir. Kendinin farkında olmayan insanlar sadece sayılarla ifade bulan insanlardır. "Kierkegaard, 19. Yüzyılın kitle ya da sürü toplumunu eleştirirken, insanlar, kişisel kimlik duygusundan yoksun, anonim bir bilince yaslanıp, tavır ve hatta duygularını bile, gazetelerden ya da kitaplardan öğrendikleri klişeleşmiş deyimlerle veya yarı bilimsel terimlerle, hazır cevaplarla ve otomatik tepkilerle yaklaştıkları, kendilerinden beklenen cevapları duraksamadan verirken bile, kullandıkları sözcüklere bir anlam yükleyemedikleri için var olmanın ne anlama geldiğini unuttuklarını söyleyen Kierkegaard, kendi egzistans felsefesine veya öznel hakikate geçmezden önce eleştiride bulunur."¹²⁶ Kierkegaard sonsuzluk içinde kaybolan insanın aslında yanlış karakter oluşumu ya da kimlik belirleme adı her ne olursa bu kişi umutsuz kişi değil de asıl olması gereken kişi gibi normalleştirilir. Bu düşüncesini şu şekilde açıklar.

"İçinde umutsuzluğa düşülen bu dar kafalılık, asıl olanın eksikliğidir veya ondan sıyrılmadır, tinsel olarak içi dış edilmedir. Temel yapımız aslında her zaman kendi haline gelmek zorunda olan bir ben olarak düzenlenmiştir ve ben bu haliyle kuşkusuz hiçbir zaman açısız değildir ama buradan bu açılı yumuşatmak değil sertleştirmek gerekliliği çıkar; hiçbir şekilde ben'in, başkasından korku nedeniyle ne kendi olmayı reddetmesi ne de tüm benzersizliği içinde kendi olmaya cesaret etmesi sonucu çıkar. Ama ben'in kaybolmasına varacak kadar sonsuzluğun içine körlemesine dalan umutsuzluğun yanında başkası tarafından ben'inden yoksun bırakılmaya razı olan başka bir tür umutsuzlukta vardır. Çevresinde büyük kalabalıkların toplandığını görmekle, dünyanın gidişatını kavramaya çalışırken bu kadar çok insansal işleri omuzlarına almakla bu umutsuz kişi kendini unuttur, kutsal ismini unuttur, artık kendine inanmaya cesaret edemez ve kendi olmayı çok

¹²⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 544

güç bir olay olarak görür ve diğerlerine benzemeyi, bir taklitçi, yığın içinde kaybolan bir numara olmayı daha basit ve güvenli bulur.¹²⁷ Kierkegaard'ın yukarıda yazdığımız cümleleriniz özetlersek; yukarıda bahsedilmiş insan tasviri aslında bizim modern çağda yabancı olmadığımız, hayatımızda karşılaştığımız insanları özetliyor. Kierkegaard'a göre yukarıda bahsedilen insan tipi sonsuzluğun umutsuzluğunu yaşayan insanlardır. Sonsuzluğun umutsuzluğunu yaşayan insan, dünyasal amaç taşıyan kendi 'ben'lerini yalancı mutluluğa, değersiz şan ve şöhrete adanmış insanlardır. Bu insanların Tanrı karşısında Tanrı'ya kendilerini ifade edecekleri 'ben'leri yoktur. Kierkegaard'a göre, insan kendi benliğini, ancak Tanrı'ya ve Ona olan inancı ile oluşturulabilir. İnsan her an bir ben'e sahiptir, esas olan dini ben'e ulaşmaktır. Dini ben'e ulaşmakta Tanrı'ya yönelme ile mümkündür.¹²⁸

Kierkegaard' a göre Tanrı için her şey mümkündür. Tanrı için olanaksız diye bir şey söz konusu olamaz ve Tanrı için her şey olanaklıdır. Kierkegaard, bu durumu şöyle açıklar; bayılan bir insan için onu ayılmak için su, kolonya diye bağırlır ama umutsuzluğa düşen kişi için kendine gelmesi, farkına varması için olanak diye bağırlır. Olanak ise Tanrı'da olduğu için kurtuluş Tanrı ile mümkün olur.

“Bir bayılan olduğu zaman insanlar su, kolonya diye bağırlır. Ama umutsuzluğa düşen biri için olanak, olanak diye haykırılır. Umutsuz kişi ancak olanakla kurtulabilir. Bir olanak ve umutsuz kişimiz yeniden nefes alır, yeniden yaşamaya başlar, çünkü olanak olmadan nefes alınmaz diyebiliriz. Bazen insanların ustalığı, olanağı bulmak için yeterli olur; ama inanmak söz konusu olduğunda ilaç vardır: Tanrı için her şey olanaklıdır.”¹²⁹

Kierkegaard'a göre kişi Tanrı'dan uzaklaştığında umutsuzluğu da artmaktadır. “Yani insan eylemleri ile Tanrı'dan ne kadar uzaklaşırsa umutsuzluğu o kadar artar.”¹³⁰Tanrı için her şey olanaklıdır fakat insan söz konusu olduğu zaman bu insan umutsuzluğa düşüyse, onun için olanağı bulmak gerekir. Ancak bu şekilde umut bulunabilir. Kierkegaard'a göre insanlar genellikle bazı olayların başlarına gelmeyeceğini düşünürler fakat yanıldıklarını düşünür. Kierkegaard, burada bir ayırım yapar ve bunu vurgular, ona göre inançlı insan diğer insanlardan farklıdır ve başlarına kötü bir şey gelse bilse mahvolmazlar. Çünkü böyle inançlı olan kişiler, Tanrı'ya ve onun olanaklarına inanırlar. Tanrı'ya inancı olan kişi aslında umutsuz olsa bile bunun kurtuluşunu Kierkegaard'ın tabiri ile panzehrini kendi içinde zaten taşımaktadır. Yani umutsuz olan insan; fakat Tanrı'ya ve onun gücüne inanarak

¹²⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 43

¹²⁸ Çelebi, *Kierkegaard ve J. P. Satre 'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 53

¹²⁹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 48

¹³⁰ Çelebi, *Kierkegaard ve J. P. Satre 'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 63

umutsuzluğa düşmüş insan, zaten farkındadır Tanrı'nın kendi için olanaklarını kullanacağını, Kierkegaard için Tanrı en üste yer alan her şeye gücü yetendir. “Mümin olabilirsiniz sonsuzluğu ve umutsuzluğun kesin panzehrini elinde tutar; çünkü Tanrı her an her şeyi yapabilir. Çelişkileri çözen inancın sağlığı budur.”¹³¹ Kierkegaard, Tanrı ile insan arasında ayırım olduğunu belirtir. Ona göre, insan Tanrı gibi olanaklara sahip değildir, insanın olanaklara sahip olmaması bizi zorunlu bazı eylemleri yapmaya iter. Bu böyle gerekli, bu böyle olması zorunlu gibi mecburi bir takım olayları, durumları düşünmemizi ve bunları sorgulamayan insan olmamızı sağlar. Bu tarz insanlar aslında ben'lerini bulamamış insanlardır. Çünkü böyle insanlar için sadece zorunluluk fikri vardır. Mesela, bu kırmızı ise kırmızıdır bunun farklı renk olma olasılığı bu tarz insanlar için kesinlikle mümkün değildir. Eğer ki biraz daha anlaşılır örnek vermek istersek, eskiden günümüze gelen bir inanış olarak; erkekler kesinlikle mavi giymeli, koyu renk sevmeli ve giymeli, kadınlar ise; saçlarını kısa kesmemeli, pembe renk onlara ait olmalı gibi düşüncelerin olması aslında o zamanlarda şimdi ki zamanda da zorunluluk düşüncesine mahkûm olmuş insanların özellikleridir. Bu insanlar fazlaca itaatkar insanlardır, sorgulamazlar, kadercidirler. Fakat ben'leri oluşmuş insanlar zorunluluğu ve olabirliği aynı anda sağlayan insanlardır.

Kierkegaard' göre Tanrı'ya inanma nedenimiz Tanrı'nın bütün olanakları kendisinde barındırmaktadır. Tanrı'ya bizler dua edebiliyoruz bu bizim içimizden gelen bir duygu ama biz dua ederken zorunluluktan dua ediyor olsaydık bu bizim isteğimizle gerçekleşmeseydi, Kierkegaard'a göre insanın hayvandan bir farkı kalmayacaktı. Kierkegaard, darkafalı ve bayağı olan insanlardan bahseder ve bu insanların olanaktan, olabirlikten yoksun olduklarını fakat kaderci insanın umutsuzluğuyla aynı umutsuzluk olmadığını söyler. Ona göre dinsel eğilimi olmayan insan Tanrı'yı hissedemez, bu yüzden umutsuzluğuna çare bulmak için uğraşmaz. Bu tür insanlar ise, her ne konumda olursa olsun ne kendini ne de Tanrı'yı bulmak için bir uğraş içine girmez. Darkafalı olan insanın umutsuzluğu değişmez, onun için sonuç iyi de olsa kötü de olsa aynı şeyi ifade eder. Kierkegaard bu şekilde olan dar kafalı olan insanları aptal olarak nitelendirir. Yani böyle insanları günümüze uyarlırsak, manevi hazlar yaşamak yerine kendini maddi hazlara adanmış ve modern

¹³¹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 49

çağın hastalığı olan, insanların bencilleştiği durum düşünülebilir. Kierkegaard'ın modern dünyanın Sokrates'i olması özelliği bu düşüncede yatar. Kierkegaard, kaderci insanın durumunu farklı görür. Kaderci insan da düş gücünün eksikliği vardır yani kaderci insan olabilirlilik içinde umutsuzluğu bulur. Kierkegaard, insan bilincinin önemi ve bu bilinçte umut etmenin durumunu sorgular. Kierkegaard'a göre ne kadar bilinçli olunursa o kadar da umutsuzluk artar. Fakat bilinçsiz olan insan birçok şeyden bir haber olmasının yanı sıra umutsuzluğunun da farkında değildir.

“Bilinç ne kadar artarsa umutsuzluk o kadar şiddetlenir.”¹³² Bilinçsiz insan her şeyi kabullenir umutsuzluğunu da kabullenir, umutsuzluğunu umut yapmak için çaba göstermez. Kierkegaard, kendini bulamamış insanın ben'i oluşmayan insan olduğunu ve bu insanın umutsuzluğa mahkum olduğunu söyler. Umutsuzluk bir olumsuzluktur fakat en büyük umutsuzluk kişinin umutsuz olduğunu farkında bile olmamasıdır. Kişilerin gerçeğin farkına varması ve umutsuz olduğunu bilmesi gerekir. Ahlaksal olarak durum değerlendirildiğinde, bilinçsiz umutsuz için kurtulmak bir hayli uzaktadır. Bilgisiz olduğu için, bu kişi zaten bilgisizliğiyle umutsuzluğun içinde boğulur fakat bunun umutsuzluk olduğunu bilmez ve kurtulmak için de bir çaba göstermez. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık* eserinde bu durumu şu şekilde açıklar:

“Buna rağmen bu saf diyalektikte ancak bir anlamda, umutsuzluğunu bilmeyen umutsuzun, umutsuzluğun içinde kalmak için inat eden bilinçli umutsuza göre gerçekten kurtuluştan daha uzakta olduğunu gösterir; çünkü diğer bir anlamda, ahlaksal diyalektikte, bilerek umutsuzluğun içinde kalan kişi kurtuluştan daha uzaktadır, çünkü umutsuzluğu daha yoğundur. Ama bilgisizlik, umutsuzluğu yok etmekten veya onu umuda çevirmekten o kadar uzaktadır ki tehlikelerin en büyüğünün biçimi bu bilgisizlik olabilir. Bilgisizlikte, umutsuz kişi bir şekilde güvencededir, yani umutsuzluğun pençeleri arasındadır.”¹³³

Kierkegaard, Pagan'da intihar düşüncesinden yola çıkarak açıklamaya çalışır. İntihar düşüncesi olmasının nedeni Tanrı'ya karşı başkaldırı ve kendi ben'lerini anlamakta ve tanımakta sıkıntı yaşamalarından kaynaklanır. Paganlar birçok ahlaklı olmayan davranışın yanlış olduğunu söylerken intihar düşüncesi için aynı cesareti sergileyememişlerdir. Kierkegaard göre burada umutsuzluğun intihar etmede değil,

¹³² Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 51

¹³³ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 54

umutsuzluğun onların duyarsız davranmasında olduğunu düşünmüştür. Sadece kendisinin ya da kendilerinin umutsuz olduğunu düşünerek umutsuzluğun gücünü fark edememişlerdir. Yani bilinçli umutsuz olan kişi, umutsuzluğun nasıl bir şey olduğu hem bilir hem de umutsuzluğuyla kendisine ışık tutar. Kierkegaard'ın açıklaması şu şekilde olur:

“Ama umutsuz olmanın zıddı inanmaktır; o halde yukarıda umutsuzluğun bertaraf edildiği bir durumun formülü olarak anlatılan şey, aynı zamanda inancın formülü haline gelmektedir. Ben, kendine dönerken, kendi olmak isterken kendi saydamlığı arasında onu ortaya koyan gücün içine dalmaktadır.”¹³⁴

Kierkegaard' ta ise Tanrı'ya yönelerek umutsuzluktan kurtulmaktadır. Çünkü Kierkegaard'a göre, Tanrı'ya inanç ile tam olarak yönelen kendisi olmakta ve umutsuzluktan kurtulmaktadır. “Umutsuz insan ise, benliğinin farkında olmayan kendisi olmak isteyen, ya da meydan okuyan ve kendisi olmak istemeyen zayıf kişidir. Her ne olursa olsun umutsuzluk benlikte vardır. Ancak Tanrı'ya yönelerek, onunla ilişki kurarak, birey bir süre umutsuzluktan kurtulabilir. Bireyin umutsuzluktan kurtulması için Tanrı'ya yönelerek her an inancını yenilemesi gerekir.”¹³⁵

Sonuç olarak buradan çıkaracağımız şey, umutsuz olmanın panzehri inanmaktır. İnanç dediğimiz şey, hem umutsuzluğun hem de inancın formülüdür.

Kierkegaard umutsuzluğun sadece gençlere özgü olduğunu ve yaşlıların umutsuz olmadığını savunanlarada karşı çıkar. Ona göre yaşlı insanlarda umutsuzluğa düşer fakat bunun adı yanılsama ya da anı olur. Gençler umut yanılsaması yaşarken, yaşlılarda anı biriktirirler. Fakat gençlerin yanılsamaları çok büyük bir şeymiş görülür ve umutsuzluk sadece gençlere itaaf edilir. Kierkegaard, inanç ve bilgelik özelliğinin de sadece yaşlılara özgü olmadığını düşünür. Yaşlı insan geçmişten umutsuz olur, genç insan ise gelecekte umutsuz olur. Aralarında ki fark sadece zaman farkıdır. Geçmişin adı pişmanlık olur. Pişman olmak için umutsuz olmak önkoşuldur, yani geç olan insanın da yaşlı olan insanın da umutsuzluğu aynıdır. Umutsuzluğun gençlerde bulunduğunu düşünenler ona göre yanılmaktadır.

¹³⁴ A.g.e, s. 58

¹³⁵ Çelebi, *Kierkegaard ve J. P. Satre 'ın Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması* , s. 63

Çünkü yaşlı insanda bir genç kadar yanılabilir, hata yapabilir. Zihin insana, inanç ve bilgelik kadar yol göstermez önemli olan inanç ve bilgelik. Bu ikisinde asla yaşla ilgisi yoktur, bu iki kavram kaderin bile müdahale alanı dışında kalır.

“Bu yaşam, bir parça kendi üzerinde düşünce ile bezenen doğal bir yaşamdır. Hayır, umutsuzluk sadece gençlerde bulunan ve ‘büyürken kaybedilen yanılışma gibi’ büyürken bizi terk eden bir şey değildir. Çünkü yaptıklarını düşünecek kadar aptal olsalar bile bu tam da yapamadıkları şeydir. Aksine, bir genç kadar çocuksu yanılışmalarla dolu bir sürü erkek, kadın ve yaşlı insan vardır. Aslında biri umudun, diğeri de hatıranın olmak üzere iki tür yanılışmaya maruz kalmaktadır.”

“Ama çok mutsuz olan yanılışlık da umutsuzluğun yalnızca gençlere özgü olduğunu düşünmektir”¹³⁶

Kişi umutsuzluğundan inanca yönelmez. Bunun yerine pes eder ve umutsuzluğa düşer ama bu düşme tamamen kişinin kibrinden olur ve umutsuzluğu kabulleniş başlar. Umutsuzluk burada boyut değiştirir geçici olan şeye anlam yüklemeyi, umutsuzluğu kendisi oluşturduğunun farkına varır. Bu boyut değiştirme sonsuzluk ile ilgili umutsuzluğa düştüğünü de kanıtlar. Yani geçici olandan değil de kendi yüzünden umutsuzluğa düştüğünü anlar. İnsanın umutsuz olması Tanrı ile arasında ki bağın kuvvetli olmamasından kaynaklanır. Yani buradan da anlaşılacağı üzere insanın umutsuzluktan kurtulmasının yolu iman ile bağlantılıdır.

Hayatımızın en önemli ve kritik anına esas itibariyle suç ve umutsuzluk yoluyla sürüklendiğimizi söyleyen Kierkegaard’a göre, Tanrı’nın varoluşunu insana kendine yabancılaşmışlığının, varoluşsal benliği ile öznel benliği arasındaki karşıtlığın farkına varmasını gösterir.¹³⁷ Kierkegaard için umutsuz olmak aslında tüm yazılanlara bakıldığı zaman olumlu etkileri vardır. Çünkü eğer birey umutsuz ise henüz benliği oluşmamıştır. Umutsuzluğu çok olan insan Tanrı’ya en yakın insandır çünkü umutsuzluğun en temel kaynağı Tanrı’dır. Çünkü Tanrı’ya inanıyor olmak inançlı olmayı gerektirir ve inanca sahip olan insan umutsuzluğunun farkına varır. Fakat eylemleri ve düşünceleriyle Tanrı’dan uzaklaşmış insan umutsuzluğun tam da ortasında kalır. Umutsuzluğunun farkında olmadığı içinde nasıl kurtulacağını bilmez. Umutsuzluğa düşmüş insan karakter olarak zayıf bir yapıya sahiptir. Bu tarz insan

¹³⁶ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 69

¹³⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 551

umutsuzluğunun farkında olmadığı için daha fazla umutsuz olacak ve daha fazla Tanrı'dan uzaklaşacaktır. Fakat birey Tanrı'ya yönelir ve inancını kuvvetli tutarsa umutsuzluktan kurtarmış ve benliğini kazanmaya adım atmış olacaktır. Kierkegaard, bireyin kendi benliğine olan sorumluluğu Tanrı'ya olan sorumluluğu, günahtan kaçınmayı, günahtan kaçınma isteği de kaygıyı getirir. “Bireyin günahtan kaçınma kaygısı dinsel benliğe aittir. Bu yüzden dinsel benlikte ki bu farkındalık umutsuzluğu artırır. Ancak umutsuzluktan kurtulmakta ancak dinsel benlik içinde Tanrı'ya yönelmek ile mümkündür.”¹³⁸ Kierkegaard için umutsuzluk, benlik bilincinin olmaması ve ya günah kavramı ile doğru orantılı şekilde ele alınır. Buna örnek olarak Hz. İbrahim'in Tanrı'ya söz vermesi ve bu sözü aslında onun Tanrı'ya olan inancından kaynaklanıyor olması ile doğru orantılıdır. Hz. İbrahim, Tanrı'dan bir çocuk istemiş ve bunun karşılığında çocuğunu kurban edeceğine dair söz vermişti. Bunu yapmasının nedeni, Hz. İbrahim'in Tanrı'ya karşı inancının olması ve günah işlemekten kaygılandığı için Tanrı'ya sözünü yerine getirmesidir. Hz. İbrahim Tanrı'ya karşı kendisini sorumlu hissetmiş ve sözünü yerine getirmeye çalışmıştır. Buradan hareketle anlaşılacağı üzere, umutsuzluk kaygı, günah, sorumluluk ve buna bağlı olarak da Tanrı kavramıyla doğru orantılı şekilde ortaya çıkmıştır. Aslında Kierkegaard'a göre bizde umutsuzluğu yaratan da Tanrı'dır ve bununla birlikte umutsuzluktan kurtulup kendi benliğimizi bulmayı sağlayan da Tanrı'dır. En önemli detay bireyin inançlı olması ve umutsuzluktan bu inanç doğrultusunda Tanrı'ya ulaşmayla mümkün olacaktır. Kierkegaard, eserine neden “Ölümcül Hastalık Umutsuzluk” adını vermiştir. Yine cevaplanması gereken sorulardan birisidir. Kierkegaard'a göre Hristiyan inancında ölüm bir son değil bir başlangıçtır. Gödelek, Kierkegaard'ın düşüncesini şu şekilde açıklar:

“Ama onun Hristiyan yorumunda ölümün kendisi yaşama bir geçiştir. Bu durumda, Hristiyan bakış açısından hiçbir bedensel veya dünyevi ölümcül hastalık yoktur. Çünkü ölüm şüphesiz hastalığın son aşamasıdır ama ölüm her şeyin sonu değildir. En katı anlamda ölümcül hastalıktan söz edeceksek, bu en sonunda ölümlü biten ve ölümün de en son şey olduğu bir hastalık olmalıdır. Ve bu da tam anlamıyla umutsuzluktur.”¹³⁹

¹³⁸ Çelebi, *Kierkegaard ve J. P. Satre 'ın Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 55

¹³⁹ Gödelek, *Kierkegaard*, s.262

Bundan dolayıdır ki; Kierkegaard ölümü hastalığın son evresi olarak nitelendirir. Kierkegaard, ne dünya da ne de bedenen ölümcül sonla biten bir ölüm olmadığını düşünür. Kierkegaard sonu ölüm olan şeyin ve de en son çare olarak ölümün görülmesini hastalık olarak nitelendirir. İşte asıl varılmak istenilen olguda bu olur, umutsuzluk tam da burada kendini ortaya çıkarır. Burada bahsedilen ölüm mecazi anlamda olan ölümdür gerçek anlamda bir ölümden bahsedilemez. Dolayısıyla ölümcül hasta olmak, ölememektir-ama sanki yaşam umudu varmış gibi değil, hayır bu durumda ki umutsuzluk son umudun, ölümün bile mümkün olamamasıdır.¹⁴⁰ Kierkegaard ölüm ve umutsuzluk kavramlarının aslında birbirini tamamladığını düşünür. Ona göre insan ölüm ile karşı karşıya geldiğinde yaşamak için umut eder. Aynı şekilde umutsuzluk yaşadığında ölümü diler hale gelir. İşte bu durum da ölümcül hastalık olarak karşımıza çıkar. Yani ölüm birey için en son çıkış noktası umutken, umutsuzlukta ölüneniyen olmanın bilinmesidir. Umutsuzluktan ölüyor olmak tekrar yaşamın kendisine tutunmaya sebeptir. Bütün durumları açıkladıktan sonra bireyin umutsuzluktan nasıl kurtulması gerektiğinin cevabı verilmelidir. Birey, estetik ve dini aşamalarda umutsuzluğunun çok farkında değildir. “Ancak birey dini aşamalarda sıçrama yaparak, inanç ile Tanrı’ya yönelerek, umutsuzluktan, an’da kurtulabilir.”¹⁴¹ “Kierkegaard’a göre bir kişi ancak içinde bulunduğu hastalığı kabul ederse onu kurtaracak olan Tanrı’ya yaklaşabilecek aşamaya gelir.”¹⁴²

¹⁴⁰ A.g.e, s. 262

¹⁴¹ Çelebi, *Kierkegaard ve J.P. Satre ‘ın Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 57

¹⁴² Çelebi, *Kierkegaard ve J.P. Satre ‘ın Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 58



İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'IN VAROLUŞÇULUĞUNUN AHLAKİ UZANIMLARI

2.1. Kierkegaard'ın Hristiyanlık Yorumu

Kierkegaard denince akla ilk gelecek olan kavramlardan birisi belki de onun, daha öncede ifade ettiğimiz gibi, babası ile yaşadığı problemlerdir. Kierkegaard'ın hayatına en çok etkisi olan babası onun hem Hristiyanlığa karşı düşüncelerini hem de ahlaki anlamda kedisini bulmasına sebep olmuştur. Hristiyanlık nedir? “Hristiyanlık içselliktir ve içsellik Tanrı huzurunda bireyin bağlantısıdır ve bundan da Hristiyanlık'ın gerektirdiği ıstırap türü çıkar.”¹⁴³ Kierkegaard'ın din ile ilgili Hristiyanlık ile ilgili şahsına özgü bir düşünce anlayışı vardır. Kierkegaard'ın da kendisine has bir düşüncesi ve yorumu olması kaçınılmazdır.

“Öncelikle Kierkegaard'ın bir Protestan olması dolayısıyla Katolik ve Ortodoks mezheplerinden ayrı düşündüğünü belirtmek gerekir. Kierkegaard'ın felsefesi aslında Protestanlığın ortaya çıkışındaki temel gaye ile de ilgili olarak düşünülebilir. Tanrı ile kul arasında herhangi bir aracı kurum istemeyen Luther ve sonrasında Calvin'in düşünceleri doğrultusunda Kierkegaard da kişinin Hristiyanlığı, herhangi kurumun, cemaatin ya da kişinin gölgesinde aramak yerine kendi içselliğinde (inwardness) aramasının doğru olacağını düşünmektedir.”¹⁴⁴

Kierkegaard'ın aslında karşı çıktığı anlayış Hristiyanlık değil, Hristiyanlığın yanlış anlaşılmasıdır. Ona göre bu yanlış anlayışı düzeltmek gerekir, Hristiyanlığı yanlış ifade eden kilise ve din adamları, papazlar Tanrı ile kul arasına girmeye ve kendilerine rant sağlamaya çalışmışlardır. Kierkegaard o dönemde tıpkı Luther ve kiliseye karşı çıkan aydınlar gibi bu gerçeği görmüş ve bununla mücadele etme yoluna girmiştir. Kierkegaard için din, inanç belli bir cemaate bağlı olmak değil sadece insanın kendi içsel dünyasında o duyguyu yaşamakla mümkündür. Kilise insanların Tanrı ile arasında aracı kurum olmamalı aksine insanlar Tanrı ile direkt

¹⁴³ MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s.13

¹⁴⁴ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 54

olarak içsel temas kurmalı ve Tanrı'yı hissetmelidir. Fakat Kierkegaard Hristiyanlığın asıl amacından saparak kilisenin yukarıda bahsedilen düşünce kalıplarına ayak uydurup, insanların Hristiyanlığı olması ya da olandan farklı olarak anladığı ve yanlışın da bu olduğunu düşünerek Hristiyanlık düşüncesini eleştirmiştir. Bu yanlış ortaya çıkararak kilise ve buna bağlı olarak din adamları, rahipler sanki Hristiyanlığı sadece o grup doğru yaşıyormuş, Tanrı'nın emir ve isteklerini sadece bu sınıf yerine getiriyormuş, düşüncelerine karşı çıkmıştır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Kierkegaard'ın babası bir şekilde günah işlemiş olduğuna inanıyordu ve genç Kierkegaard pek çok çocuktan hem daha erken hem de daha yoğun bir şekilde suçluluk nosyonlarıyla tanıştırdı.¹⁴⁵ Bilindiği üzere Kierkegaard'ın annesi evlerinde hizmetçi olarak çalışan bir kadındı ve babası evli olduğu halde Kierkegaard'ın hizmetçi annesiyle ilişki yaşamış ve Kierkegaard bunu sonradan öğrenerek aslında büyük bir bunalımın içine girmişti. Bu bunalım hali Kierkegaard'ın hem karakter oluşumunu çok büyük ölçüde etkilemiş hem de ahlaki açıdan birçok şeyi sorgulamasına sebep olmuştur. Kierkegaard bu olaydan sonra ahlaki olarak bir dönüş olmuş ve Regine ile nişanlılık sürecini gözden geçirmesine sebep olmuştur. Kierkegaard bu durumundan dolayı melankolik olduğu için ve bu durumun sebebini de ona açıklamayacağı için Regine'den ayrılmış ve artık hem dinsel hem de ahlaki olgunluğa ulaşma çabasına girmiştir. "Kierkegaard'ın felsefesinin nihai bir amacı vardır, bu nihai amaç bir Hristiyan olmanın ne olduğunu göstermek olarak düşünülebilir."¹⁴⁶ Kierkegaard için, en temel düşünce birey olabilmek ve bunun farkında olmayı engelleyen ne kadar eylem ve düşünce varsa bertaraf etmek gerektiğini düşünür.

"Kierkegaard'ın üzerine adeta burada yapışmış olan Hristiyanlık eleştirmeni oluşu yalnızca Hristiyanlığı güçlendirmek adına bir girişimdir. Kierkegaard yaşamının hiçbir döneminde Hristiyanlığı olumsuzlamamıştır. Amacı var olan kurumların ve adına Hristiyanlık denen şeyin Hristiyanlık denilen şeyin Hristiyanlık olmadığını göstermektir. Çünkü hali hazırda yapılan birçok şey Kierkegaard için kabul edilemez şeylerdir."¹⁴⁷ Yani buradan da anlaşılacağı üzere Kierkegaard'ın derdi

¹⁴⁵ MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s. 7

¹⁴⁶ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s.52

¹⁴⁷ A.g.e., s. 55

Hristiyanlıkla savaşmak değil aksine Hristiyanlığı güçlendirmek fakat bunu yaparken de asla amacı Hristiyanlığı küçük düşürmek değil Hristiyanlık inancının saf, temiz ve çikarsız olan tarafını insanlara göstermektir.

“Kierkegaard, Danimarka Kilisesine karşı açıktan açığa bir polemige girti. Lutherci bir papaz tarafından kutsanmayı reddetti.”¹⁴⁸ “Kiliseye karşı The Instant/Şu An adlı dokuz sayisi hayattayken, onuncu sayisi da öldükten sonra çıkan dergisindeki makaleler dizisiyle müesseseleşmiş Danimarka Kilisesi'nin vazettiği Hristiyanlığın gerçekte İsa'nın yaşadığı dinin karşısında olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu keskin Kilise ve toplum eleştirisi bir halk galeyanını beraberinde getirmiştir. Eleştirilerine rağmen hayatının sonlarına doğru evlenmediğine ve Kilise'de görev almadığına pişman olur.”¹⁴⁹ MacIntyre, Kierkegaard'ın Hristiyanlık konusunda iki alternatif düşüncesinden bahseder.

“Hristiyanlıkla ilgili olduğu kadarıyla, Kierkegaard, Orta Çağlarda Aristoteles'in ihyasından beri Hristiyanlık için hep ortaya çıkmış olan bir ikilemin bir boynuzunu koyar. Hristiyanlık, ya dünyevi aklın terimlerini kabul edip bunlara bağlı deliller otaya koyar ya da kendisinininkilerden başka kriter tarafından yargılanmamakta diretir. İlk alternatif, Kierkegaard'ın Hegel'in yazılarına götürdüğü gibi, Hristiyanlığın kendisinden başka bir şeye indirgemesine götürür; ikincisi ise, kendi içine kapalı ve anlaşılmaz hale gelen Hristiyanlığa götürür.”¹⁵⁰

Buradan hareketle anlaşılan şudur ki; Kierkegaard'ın Hegel'e eleştirisini anlayabiliriz. Kierkegaard Hegel' in dini akıl seviyesine indirgenmesini eleştirir. “Kierkegaard Hegel felsefesine şiddetle karşı çıkar, çünkü Hegel dini resmileştirmeye çalışır ve özneyi sisteme hizmet eden üye olarak görür.”¹⁵¹ Oysaki Kierkegaard, tam tersine özneyi dinin içinde aktif rol alması ve dinin tam olarak emir ve yasaklarını akıl yolu ile değil iman ve Tanrı'ya olan sevginin kalpten geldiğini düşünür.

¹⁴⁸ MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s. 8

¹⁴⁹ Tamer Yıldırım, Şırnak Üniversitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, s. 13

¹⁵⁰ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi, Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, s. 248

¹⁵¹ Durakoğlu, *Kierkegaard'da İnsan ve Varoluş Problemi*, s. 3

2.2. Kierkegaard'ın Felsefesinde Bireyin Yeri

“Kierkegaard, birey yerine özne kavramını kullanır. Böylece onun, insan sorununu başka bir açıdan, adeta yeniden diriltten bir felsefe üzerinden ele aldığı görülür.”¹⁵² Kierkegaard'ın felsefesinde bireyin yerini anlayabilmek ve neden birey kavramı onun için önemli hale gelmiştir, öncelikle bunu açıklamak gerekir. Modern dönemde bireye yapılan vurgu artmıştır fakat Kierkegaard'ın bireye yaptığı vurgu ile aynı olmamıştır. Modernizmde, tekil olamamış bir özne ile karşılaşırız ve burada bu özneyi öne çıkaran toplumdur. Kierkegaard'da ise özne kendi varoluşunu seçimleri ile bizzat kendisi gerçekleştirir.¹⁵³ Kierkegaard, Hegel'in genelci anlayışına yani geist fikrine karşı çıkararak bireyi ön plana çıkarır.¹⁵⁴ Manav ve Gürdal Kierkegaard'ın yaşadığı dönemi şöyle özetlemektedirler:

“Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde; Danimarka etkilerini kuvvetli bir şekilde hissettiği 1848 Devrimleri'ne tanıklık etmiştir. Bu devrimlerin en büyük etkisi ise toplumda sınıfsal bölünmelerin değiştirilmeye çalışılması ve halkın artık her alanda siyasi güç haline dönüşme isteği olarak anlaşılabilir. Öte yandan Hegelciliğin Danimarka'da ki gittikçe artan etkisi ve Danimarka'nın düşünsel çevrelerinde felsefede bir moda haline dönüşmesiyle birlikte “objektiflik”, “dünya tarihi bilgisi” gibi kavramlar hızla yayılmaya başlamış ve bunun çağın bir gerekliliği olduğu inancının doğmasına yol açmıştır. Böylesi bir düşünce ikliminde Kierkegaard'ın gözlemlediği yegâne eğilim ise, Hristiyanlığın ve ruhban sınıfı da dâhil olmak üzere tüm bu gelişmelerden nasibini alması ve çağın aslında Hristiyanlığın anlamını unutmaya yüz tutmuş olmasıdır. İnsanlar artık kendilerini sosyal bir sınıfın ya da kalabalığın içerisinde tanımlamaya başlamışlar ve düşüncelerinde de tekil bir birey olduklarını unutmuslardır.”¹⁵⁵

Kierkegaard'a göre Hristiyanlığın yanlış anlaşılması ve bunun da beraberinde kolektif olarak hareket eden toplumların, özgür ve kendinin farkında olmayan bireylerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kierkegaard için, temel sorun belki de buydu, çünkü birey kavramı yerini tümel, genel, sosyal olarak var olan toplumlara bırakmış ve toplumlarda ve Hristiyanlıkta bozulmalar/yanlış yorumlar başlamıştı. Bu

¹⁵² Sabiha Koçak, *Soren Kierkegaard' da Varoluşsal Düşünme ve Hakikatin Öznelliği*, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, Sistemantik Felsefe ve Mantık Programı, Ağustos 2019, Denizli, s. 7

¹⁵³ Koçak, *Soren Kierkegaard' da Varoluşsal Düşünme ve Hakikatin Öznelliği*, s. 6

¹⁵⁴ Çelebi, *S. P. Satre ve S. Kierkegaard'ın Varoluşçuluk Anlayışının Karşılaştırılması*, s. 48

¹⁵⁵ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 137

yüzden birey kavramının öneminin bilinmesi ve bireyin yerinin belirlenmesi gerekmektedir. Birey, kendinin farkına varırsa tıpkı Hristiyanlık düşüncesinin gerçekten içselleştiren insanlarda olduğu gibi yönlendirmeye ihtiyaç duymayacaktır.

Kierkegaard'ın bireyin önemi vurgularken eleştirdiği bir diğer şey ise Fransız Devrimi olmuştur. Fransız devrimi ile ortaya çıkan modernleşme harekâtı adı altında bireyin pasifleştiğini ve asıl istenilen amaçtan uzaklaşmış olduğunu ve insanların farklılaştığını Manav ve Gürdal şu şekilde açıklar:

“Özellikle Two Ages (İki Çağ) isimli eserinde Kierkegaard, yaşadığı çağın içerisinde bulunduğu bilinçsizliği, anonimleşmeyi, bir hizaya gelmişliği, aynılığı vs. gözler önüne sermeyi denemiştir. Fransız Devrimi ile başlayan süreçle birlikte modernize giden tarihsel sürecin aslında hiç de istenilen bir durum yaratmadığını, insanların “kendilerini bu “halk hareketlerinin” içerisinde yitirdiği ve var olmanın dahi ne demek olduğunu unuttuklarını göstermeye çalışır.”¹⁵⁶

Kierkegaard'ın bundan uzun yıllar önce farkına varıp kaleme aldığı düşüncesi şu an günümüze baktığımızda da yaşanan durumdur. Çünkü modern çağ, bireyin önemini yitirmesine bunun yerine sürü psikolojisine sahip bireyler yetişmesine yol açmıştır. Modernliğin etkisine fazlaca kapılmış bireyler, kendilerinin farkında olmadan sadece güncel olan şeyleri, herkesin yaptığını yapmış, kendisine ait fikir üretmekten bile eksik bireyler haline gelişmiştir. Günümüze bakıldığında, teknoloji, sanayi gelişmiş durumda modern çağdan önce yaşayan insanların, refah seviyesine göre çok daha fazla imkânlarla sahip yaşam koşulları mevcut fakat bireyler daha çok belli kalıpların tutkunu haline dönüşmüşlerdir. Kierkegaard'ın düşüncesiyle ve vurgu yaptığı olaylar aslında onun ne kadar haklı olduğunu ortaya koyar niteliktedir. “Daha detaylı olarak Kierkegaard için birey nerde yer alır, buna bakmak gerekir. Kierkegaard, insanın bir ideye dönüştürülmesine karşıdır.”¹⁵⁷ Kierkegaard bir kalıp içine koyulmuş ve belli kurallar ile hareket eden insan fikrine karşı çıkmaktadır. Çünkü insan özgür bir varlık ve seçim yapabilme yeteneğini elinde bulunduran bir varlıktır.

¹⁵⁶ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 139

¹⁵⁷ Muharrem Şahiner, *Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş, Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, s. 293

Kierkegaard felsefesinde bireye bu derece vurgu yapmasının temelinde Sokrates'in olduğunu söylemek yanlış bir ifade olmayacaktır. Kierkegaard Sokrates'in birçok düşüncesinden etkilendiği gibi bireye ilişkin düşüncelerinden de etkilenmiştir. Onun için birey öncelikli kavramdır, birey kendi hayatını kendi düzenini sağlayabilecek bir yapıya sahiptir. Kierkegaard denilince belki de akla gelen kavramlardan bir tanesi de “öznellik hakikattir, hakikat öznelliktir.”¹⁵⁸ Kierkegaard'ın felsefesinde insanlarda direkt akla gelecek olan, hatta slogan olarak bile kullanılan bir cümledir. Kierkegaard insanı merkeze alan anlayışa sahip, felsefesinde de insana çok büyük önem atfeden bir filozoftur. Kierkegaard için asıl önemli olan insanın kendi özünün farkında olması gerekir. Bunu en iyi *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı kitabında ortaya koyar. O kitapta bahsettiği şey insanın umutsuzluğa düşmesinin sebeplerinden birini de bireyin kendi özünün farkına varamaması olarak ifade eder. Kierkegaard'a göre insan birey olabilmek için belirli süreçleri yaşamak zorundadır. Birey olmayı başarabilmek için en önemli kavram şüphesiz ahlak kavramıdır. “Kierkegaard ahlakı incelerken bu kavramı Hristiyanlıktaki asli günah meselesine yani Adem'in cennetten kovulmasına götürür.”¹⁵⁹ Asli günah meselesi ve etik- dini olan ilişkisi ilerleyen bölümlerde ahlak ile ilişkilendirilerek açıklanacaktır.

Kierkegaard'ın amaçlarından birisi de bireyin farkına varması ve bireye farkına varma sürecinde özgür bir varlık olduğunu hissettirmesi olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard'ın karşı çıktığı modernleşme hareketi yukarıda bahsedilen Kierkegaard için anlam ifade eden bireye ile aynı anlamı ifade etmez. Kierkegaard tamamen bireyden bahsetmektedir. “Ahlak, kolektif biçimde var olamaz. Kierkegaard' da kolektif bireyden bahsetmek mümkün değildir.”¹⁶⁰ Yani Kierkegaard için çok seslilikten ziyade tek bir ses, toplum içinde parlayan birey olmuş insan önem arz etmektedir.

Kierkegaard'ın şimdiye kadar okuduğumuz eserlerinde karşımıza çıkan anlayış, onun bireye ve bireyin var oluşuna ilişkin kanıtlamaya çalıştığı görüşler olmuştur. Bu görüşünü temellendirirken de yazarımız varoluş aşamalarını ortaya

¹⁵⁸ Gödelek, *Kierkegaard*, s.85

¹⁵⁹ Turan, *Soren Kierkegaard'ın Ahlak Anlayışı*, s. 31

¹⁶⁰ A.g.e, 26

koyar. Bu aşamaları; etik, estetik ve dinsel olarak ayrı ayrı temellendirir. Bu üç aşamayı daha sonra ki bölümlerde detaylı olarak ele alınacaktır. Fakat bu ayrımı yaparken Kierkegaard'ın amacını bilmekte fayda vardır. Bu üç alan aslında üç farklı karakteri de karşımıza çıkarır. Etik kaygısı veya yönü olan insanlar, estetik kaygısı veya yönü olan insanlar ve iman şövalyesi olan dinsel yanı veya kaygısı olan insanlar bu üç tip insan vardır. İlerleyen bölümlerde de belirtileceği üzere onun için ve tezimiz için önemli olan ahlaksal/ etik kaygı taşıyan bireylerdir.

Kierkegaard, *Korku ve Titreme* adlı eserinde iman sıçramasından ve iman şövalyesi kavramlarından bahseder. Kierkegaard için iman sıçramasında bulunabilmenin şartı birey olmaktır. Çünkü Tanrı kendine muhatap olarak sadece bireyleri alır ve bireylerin eylemleri Tanrı için anlam ifade eder. Tanrı karşısına çıkıldığı zaman sadece bireylerin sorumlulukları vardır.

2.3. Bireyin Yaşamında ki Varoluşçu Olanaklar: Estetik, Etik ve Dinsel Yaşam

Kierkegaard'ın felsefesinin özü estetik, etik ve dinsel evre olarak ele alınabilir. Kierkegaard ile ilgili şimdiye kadar bahsettiğimiz durumlar aslında bu üç evrenin alt başlığının açılımları şeklinde düşünebiliriz. Bu evreler aslında bir süreçtir, zaten varoluştaki, Kierkegaard için bir süreci ifade eder. Kierkegaard insan var oluşunu bizzat deneyimleyerek yaşayacağını ancak bu şekilde varoluşumuzun hakikate kavuşacağını düşünür. Kierkegaard, bu üç evreyi/var oluş alanını belirlerken kendi yaşamından yola çıkarak belirlemiştir. Bütün düşüncelerinin temelinde çocukluğuna dair yaşadığı izleri görmek mümkündür. Kierkegaard gençliğinden başlayarak bu varoluş alanlarını sırasıyla yaşamaya başlamıştır. Gödelek şu şekilde açıklamada bulunur:

“1836'da ahlaksal dönüşüme uğramış ve süre için yaşamını son derece katı ve evrensel ahlaki ilkelere göre sürdürmüştür. Sonra, 1838'de Hristiyanlığa dönmüştür. Şüphesiz ki Kierkegaard'ın yaşamını böyle basitçe bölmek yanıltıcıdır ama Kierkegaard'ın kendi yaşamını nasıl gördüğüyle de uyumludur. Geriye bakıldığında kendisi geçtiği evreleri kesin bir şekilde ayırır. İlk özgürlük yıllarını estetik dönem olarak adlandırır. Bu dönemde özgürlüğü tattığını düşünür ama bu özgürlüğün yanıltıcı olduğunu fark etmiştir. Bundan sonra gelen daha yüksek var oluş dönemine aynı şekilde yanılmalı bir dönemdir. Ancak bu dönemin yanılması özgürlüğün yanıltıcılığından kaynaklanmaz çünkü yaşamının bu ahlaksal döneminde

Kierkegaard, kendini evrensel ve mutlak geçerlilik yasalarıyla bağlı hissetmiştir. Bu dönemde hissettiği yanılsama hümanizmdir, çünkü yaşamının çerçevesini oluşturan ahlaksal yasaların hiçbir aşkın temeli yoktur ancak insansal birtakım gerekliliklerden doğmuş, değişmez sosyal standartlardır. Bu dönemden Hristiyanlığa dönerek, hümanistlik yanılsamadan kurtulmuş ve sonunda noktasına varmıştır. ‘’¹⁶¹

Kierkegaard, bireyin yaşamı boyunca evrelerden geçerek var oluşunu gerçekleştirdiğini düşündüğünü şimdiye kadar yazılan ve alınan metinlerden anlamak mümkün olacaktır. Bireyler bu evreleri yaşarken ya o evre de kalabilir ya da bir üst evreye ulaşabilir. Bu evreleri geçmek tamamen kişinin kendi iç dünyasında yaşadığı duygulara ve kendi kesin kararına bağlıdır. Eğer ki bu birey diğer bir evreye kendi istek ve arzusu ile geçmediyse, o evrede birey kendinin farkında olmaz ve o varoluş alanının da önemini de farkına varamaz. Kierkegaard, bu üç var oluş alanını kendi yaşamından yola çıkarak belirlediğinden bahsetmiştik. İlk olarak ele alacağımız varoluş aşaması, estetik varoluş alanıdır. Bu alanı en iyi şekilde *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* isimli kitabında işler. Kierkegaard, insanın sonlu ile sonsuz arasında bir sentez olduğunu ve insanın tin bedenden oluştuğunu, bunun da özgürlük ve zorunluluk kavramları arasında kalmasına yol açtığını düşünür. Bu alanda olan birey tamamen haz ve beğeni duygusuyla hareket eder. Bu alanda olan bireyde ahlakilik ya da sorumluluk gibi kavramlar aranmaz. Bu alanda yaşayan birey özgürlük adı altında bedensel haz, sorumluluktan kaçma, iyi ya da kötünün ölçütü sadece bireyin hazzına doyum noktası ile belirlenir. Kierkegaard “*Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*” kitabında ‘an’ kavramına vurgu yapar. Estetik var oluş aşamasında ki birey an’ı yaşayan an’da kalan bireydir. Bu aşamada ki birey Kierkegaard’a göre Don Juan kişidir. Bu aşamada olan kişi kendi benliğinin farkında olmayan, hiçbir kaygı yaşamayan kişidir. Kierkegaard estetik aşamasında olan bireyin benlik algısı olmadığını düşünür. Kierkegaard, estetikçinin aslında bir benliğe sahip olmadığını düşünür. Şöyle açıklama getirir: “Aslında doğallık hiçbir ben’e sahip değildir ve kendini tanımadan kendini nasıl bulacaktır? Serüveni çoğu zamanda maskaralığa dönmektedir. Doğal insan umutsuzluğa düşerken, olmadığı ben’i ummak veya en azından bu ben olduğunu hayal etmek için bile yeterli bene sahip değildir.”¹⁶² Kierkegaard için bu var oluş aşaması Aristoteles’in sınıflandırmada

¹⁶¹ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 49

¹⁶² Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 71

kullandığı hayvansal yaşama denk düşer, Aristoteles’de bu aşamada haz duygusunun ön planda olmasından söz ederken Kierkegaard için de aynı durum söz konusu olur. Bu aşama hiyerarşik sıralama yapılacak olursa en alt kademede yer alan estetik kaygıların ön planda olduğu bireyin ruh beden sentezinde, bedenin tatmin edici yönü olarak karşımıza çıkar. Bu aşama çaba sarf etmeden de insanlarda bulunabilecek deyim yerindeyse en aşağılık var oluş aşaması olarak nitelendirilebilir. Kierkegaard estetik aşamada karşımıza üç farklı karakter ama hepsi de estetik aşamasında olan bireylerden örnek vererek açıklar. Bunlar Don Juan, Mefisto, Johannes karakterleridir. İlk olarak ele alacağımız karakter Don Juan kişidir.

“Estetik yaşamın karakterleri arasında en alt sınıfta yer alan Don Juan’dır.”¹⁶³

Don Juan olan kişi nasıl olur? İlk olarak bunu özetleyerek işe başlamak gerekir. Don Juan olan kişi bedeni yansıtır. Bu kişi haz peşinde koşan, arzu ve istekleri doğrultusunda kendisine yön veren kişidir. Don Juan sorumluluk, vicdan gibi kavramları taşımaz bu kişi sadece ‘an’ da yaşayan kişidir. Düşünme faaliyetini yerine getirmekten aciz bir kişidir. Giriş cümlesinde de belirtildiği gibi estetik yaşamda ki Don Juan’ın rolü en alt kademede yer alan bayağı bir karakterdir. Kierkegaard için insan; “Tinsel ve bedenin sentezi olan insanı, tinsel yönü düşünce varlığı yaparken, bedensel yönü ise onu duyusallaştırır. Düşüncenin duyusalılığı yani aracısızlığı öldürdüğü düşünülürse, estetik alanda düşünceye yer yoktur. Bu nedenle düşüncenin aynası olan dil aracısız erotikliği anlatamaz, onu yalnızca müzik anlatabilir. Çünkü müzik duyusal bir araçtır ve aracısız olarak açıklar. Don Juan, ahlak dışıdır, O ki Don Juan için zıt hatta tehlikedir. Çünkü düşünce onu pişman olma ya da ayartma işini sürdürme konusunda seçim yapmaya zorlayabilir.”¹⁶⁴ Don Juan olan insan düşünme eylemini yapmaktan kaçınır çünkü düşünmenin sonucunda kendisinin aleyhine ortaya çıkabilecek durumlar yaşayabilir bu da onun işine gelmez. Don Juan olan kişi bu yönleri daha ağırlıklı olduğu için en aşağıda yer alan ve estetik aşamada etik ve dini var oluş alanlara en uzak olan karakterdir. Bu aşamada olan kişi tinsel olarak kendi var oluşunu gerçekleştirememiş, kendi olamamış insanlardır. Don Juan olan kişi kendi istediğini gerçekleştirdikten sonra geriye kalan problemlerle uğraşmaz.

¹⁶³ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 72

¹⁶⁴ A.g.e, s. 73

Kierkegaard'ın estetik aşamada ikinci basamak olarak belirlediği karakter, Johannes karakteridir. Bu karakter Don Juan olan karaktere göre daha çok etik ve dinsel alana yakın olan ama estetik alanda yer alan bir karakterdir. Bu karakterin özelliği Don Juan'ın aksine haz peşinde koşmaz, daha çok zihinsel yönü ağır basan bir tavra sahiptir. Johannes hazzın peşinde giderek aklını kaybedecek bir karaktere sahip değildir. O her zaman aklının ışığında hareket eder ve duygularını ona göre yönetir. Johannes karakterine sahip olan kişi davranışlarına dikkat eder, hep bir sonra ki adımı düşünür. Düşünsel yönü ağır basan Johannes, Don Juan gibi bedensel hazdan ziyade düşünsel haz yanının yoğun olmasından dolayı estetik kişiliktir. Düşünsel yöne vermiş olduğu hazdan dolayı etiğe yakın olsa da yine Johannes için gelecek kaygısı yoktur, sadece an'da kalan, düşünsel haz olarak gelecek kaygı yaşamayan bir tiptir. Bu karakter sorumluluk almaktan da kaçır, geleceğe dair kaygı duymaktan kaçır. “Klasik bir baştan çıkarıcı arzularının esiri olurken, Johannes hiçbir zaman arzularının esiri olup, aklını kaybetmez. Akisine o tam bir akıllı baştan çıkarıcıdır. Arzularının dürtülerini kontrol altında tutar. O bedensel hazdan ziyade düşünsel hazdan zevk alır.”¹⁶⁵

Johannes'in estetik olmasının sebeplerinden bir tanesi de kurallar ona göre sıkıcıdır ve etik kaygı taşıdığı için anlamsızdır. Johannes bağlanmaya karşıdır. O, bu nedenle evlilik ve nişanın sıkıcı ve berbat olduğunu düşünür. Bu düşüncesi şu şekilde temellendirir: “Çünkü estetik varken her şey güzeldir, hoştur ve aydınlıktır ama işin içine etik girince katı kurallar ve etiğin sertliği ortaya çıkar. Nişanın evliliğe göre daha az etik gerçekliğe sahip olduğunu düşünür Nişan yalnızca evrensellik (etik kurallar) içinde gerçekleşir. Dolayısıyla o düşünsel hazzı arayan birisi olarak sürekli bağlanmadan kaçır.”¹⁶⁶ Johannes'in amacı sadece o an ki isteğine ulaşmak ve bu isteğine ulaştıktan sonra o duygunun vermiş olduğu kazanma hazzını yaşamaktır. Yani Johannes karşı tarafın kendisine bağlanmasını sağlamak, bağlanma duygusu gerçekleştikten sonra ise artık o kişiye karşı eski duygularının kalmaması yaşadığı duygu karşı tarafın kendisinden etkilenip, bağlanmasından kaynaklanan hazdır. Johannes yukarıda da ifade edildiği gibi an'ı yaşayan, geçmiş ve gelecek kaygısı yaşamayan bir problem anında düşünsel hazzıyla hareket eden bir karakterdir.

¹⁶⁵ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 75

¹⁶⁶ A.g.e, s. 76

“Öncelikle Johannes’te gelecek ve geçmiş üzerine düşünce yoktur. O da estetik bir karakter olarak sadece an’ı yaşar. An’da yaşadığı için ne geleceğe bağlı olarak kaygı duyar ne de gelecekteki olanaklara yönelir.”¹⁶⁷

Estetik aşamada en üstte yer alan karakter ise, Mefisto’dur. Bu karaktere vurgu yapmasının nedeni, Kierkegaard, kaygı ve şeytan ile ilişkisinde Mefistoyla ortaya çıkan estetik bakış açısını ortaya koymaya çalışır. Kierkegaard, Mefisto’nun şeytani özellikleri olduğunu ve şeytansı olma özelliği her insanda bulunan bir özelliktir. Şeytansılığın özelliği tam olarak kendini gizleme ve özgürlükten uzak olmak demektir. Şeytansılık anilik ve gizlilik içerir. Çünkü ani olanda bağlanma yoktur, süreklilikte yoktur. Yine aynı şekilde gizlilikte şeytansılığın özelliğidir, kendisini gizil tutma peşindedir. Kierkegaard, estetik alanı betimlerken yararlandığı karakterlerden biri olan Mefisto, Şeytansı’nın aniliğini temsil eden karakter olarak düşünülmüştür. Kierkegaard Mefisto’yu aniliği, süreksizliği ve istikrarsızlığı vurgulayan, mimiksel estetiğin kahramanı olarak görür. Bu düşüncesini şu şekilde temellendirir: “Kierkegaard’ın Mefisto karakteri Goethe’nin Faust’unda yer alan mitolojik bir kahraman olmasına rağmen, Kierkegaard onu mimiksel özelliğinden ötürü, Faust’tan değil, Bournville’in Faust balesinden esinlenerek alır. Bu sayede Mefisto, kendisini anlatmak için en uygun anlatım biçimine kavuşur.”¹⁶⁸ Mefisto, şeytansılığın bir yansımasıdır ve Mefisto ani kararlar veren, Mefisto karakteri ile aslında estetik yaşamda anilik ve bir düzen olmayışı düşünülebilir. Estetik karaktere sahip olan Mefisto an’da kalır o an içinde bulunduğu durumdan çıkamaz. Şeytansı kendini gizlemenin peşindedir ve özgür olmaktan kurtulmaya çalışır. Oysaki *Kaygı Kavramı*’nda değinildiği gibi özgürlük aslında kaygının taşınmasıyla gerçekleşir. Kişi kaygı taşıyorsa kendini gerçekleştirir. Mefisto olan kişi bu duygulardan tamamen uzaktır fakat Don Juan ve Johannes’e göre etik olana daha yakında durur.

Estetik olarak varoluş alanının genel özelliklerine değinecek olursak, öncelikle söylenmesi gereken, bu var oluş alanının haz ve gizlilik temelli olduğu, Don Juan olan da da Mefisto olan da bulunan en temel özellik kaygıdan uzak olma, anı yaşama özelliklerinin olmasıdır. Bu ilk varoluş aşamasında bireysellik ön

¹⁶⁷ A.g.e, s. 77

¹⁶⁸ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 78

plandadır. Birey bu aşamada toplumsallıktan uzak, sosyal olarak kendini bireyselleştirmiş bir nevi egoist benliklerin olduğu aşamadır. Bu aşamada olan kişilerin ilgilendiği en önemli düşünce kendisi için neyin haz verici olup olmadığıdır. İyilik ve kötülük kavramları bu aşamada olan bireyler için anlam ifade etmez. Bu alan en geniş anlamda ‘‘kendin için yaşama’’ veya ‘‘dolaysız yaşam’’ alanıdır.¹⁶⁹ Peki, öyleyse bu var oluş aşamasında olan estetik birey nasıl diğer alanlara geçecektir. Bu ancak sıçramayla mümkün olur. Sıçramanın gerçekleşmesi için özgür olma ihtimalinin bulunması gerekir. Özgürlük ise kaygı ile ortaya çıkar. Birey kaygıyı yaşamaya başladığı anda zaten kendinin farkında olacak ve ahlaki olana doğru yönelmek isteyecektir. Bu sıçramayı yapmak için fırsat kollayacaktır, kendinin farkına varması gerektiğini anlayacaktır.

‘‘Kierkegaard’a göre sorun ‘‘mutlak bir ya/ ya da sorunu... yani iyi ile kötü arasında seçim yapma sorunudur.’’¹⁷⁰ Kierkegaard’a göre seçim yapabilen insan etik varoluş alanında yer alır ayrıca seçim yapma yetisi olan insan ahlaksal olanı seçmiş ve kendisini de gerçekleştirmiş olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda da giriş yaptığımız, varoluşçu olanak da ele alacağımız ikinci aşama ise, etik aşamadır. Bu aşama etik aşamanın bir üst basamağı olarak düşünülebilir. Etik varoluşun temel önermesi şudur: ‘‘Yeniden topluma dön, kendini seç, kim olmak istediğine karar ver ve kendi benliğini oluştur.’’¹⁷¹ Etik varoluş alanı daha çok toplumsallığa önem verir ve estetik varoluş alanına zıt anlayışa sahip olur. Etik varoluş alanı, estetik varoluş alanının tam tersine bireyin karar verme mekanizmasının tam anlamıyla kuvvetli olduğu ve karar verme yetisinin yaşandığı alandır. Estetikçi ahlak kavramından yoksunken, etik anlayışa sahip birey ahlak anlayışının tam olarak sindirmiş, ahlak ile özdeşleşmiştir. Etikçi anlayışa sahip birey toplumsallığın tam da içinde bulunur, haz yerine toplumsallığı önemser. Toplumda ki yerinin görev ve sorumluluklarının farkındadır. Estetik varoluş alanında ki birey seçim yapmaktan çekinir ve an’ı yaşarken bir sonra ki adımı düşünemez. Oysa etik varoluş aşamasında ki birey karar verme ve seçim yapma hakkını kendinde gördüğü için onun temel belirleyici özelliği olmuştur. Etik olan herkes için geçerlidir, sana bana göre değil tüm bireylere yönelik

¹⁶⁹ Gödelek, *Kierkegaard*, s.59

¹⁷⁰ A.g.e, s. 61

¹⁷¹ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 80

özellik taşır. Bu bakımdan etik olana kısaca evrensel ve objektif diyebiliriz. Eğer objektiflik varsa etik alanda o halde estetikte olduğu gibi gizlilik yoktur, aksine şeffaflık vardır. Bu aşamada olan birey kendi istek ve hazlarını bir kenara bırakıp, herkes için iyi olan ne ise ona uygun davranır. Fakat bu aşamada bireyin de önemini yadsımaz, birey önemlidir fakat toplumsallığın içinde evrenselliğin farkında olan birey önemlidir. Etik'i Kierkegaard, Hz. İbrahim'in yaşadığı durum ele alınıp incelediğinde, Hz. İbrahim dini duyguları ve Tanrı'ya karşı söz verdiği için sözünü yerine getirir. Oysa Agamemnon, Jephthah ve Brutus acılarını etik ölçüde yaşarlar ve etik çerçevede karar verirler. Kierkegaard, *Korku ve Titreme* isimli eserinde üç farklı hikâye paylaşarak etik yaşamın nasıl olduğunu gözler önüne serer ve Kierkegaard, şu şekilde açıklar:

“Bütün bir ulusu ilgilendiren bir girişim önlendiğinde, böyle bir girişim gökyüzünün hoşnutsuzluğu nedeniyle durdurulduğunda, ilahi gazap her türlü gayreti boşa çıkararak bir ölü sukunet gönderir, peygamber hazin görevi yerine getirdiğinde ve Tanrı'nın kurban olarak genç kız istediğini ilan ettiğinde – o zaman babanın bu fedakarlığı yapması kahramanlıktır. Her ne kadar “ağlamaya cesaret eden yalın adam” olmuş olmayı dilese de, kederini soyluca gizleyecektir.¹⁷²

“ Öbür yandan, eğer Agamemnon'un filosu rüzgarla tam yol varması gereken yere giderken, Iphigenia'yı kurban edilmeye götüren haberciyi göndermiş olsaydı; herhangi bir vaade bağlı olmaksızın kendi insanların kaderine karar verecek olan Jephthah kendi kızına şöyle demiş olsaydı:” Bundan itibaren gençliğinin kısa gününe kederlenebilirsin, seni kurban edeceğim. Eğer Brutus doğru bir oğula sahip olsaydı ve yine de lictor'ları onu idam etmek için çağırıyorsa, onları kim anlayacaktı?”¹⁷³

Bu kahramanlar etik olarak davranmış kahramanlar, sevdiklerini kahraman bir şekilde feda etmiş ve acılarını kahraman gibi yaşamışlardır. Bu kahramanlar etik içerisinde yaşamış, etik bağlamında düşünmüş trajik kahramanlardır. Oysa Hz. İbrahim, etik bağlamdan uzaklaşarak Tanrı ile işini yaşadıkları kıyaslandığında, Hz. İbrahim etik olanı değil dini olanı yaşamayı tercih etmiştir. Üç kahraman ise, tercihlerini toplumsallıktan yana karar vererek etik olanı gerçekleştirmişlerdir. Bu kahramanlar, üzüntü yaşamak yerine toplum için faydalı olmanın gururunu yaşarlar. Çünkü evrensel olan amaca hizmet etmişlerdir. Oysa Hz. İbrahim'de etik olan tek

¹⁷² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 112

¹⁷³ A.g.e, s. 113

durum oğlunu sevmesidir. Çünkü Onun amacı bir ulusu kurtarmak ya da devlet fikrinin arkasında durmak ne de Tanrıları tatmin etmek değildir. “Onun derdi sadece Tanrı’ya vermiş olduğu sözü yerine getirmektir ve imanın kanıtı olarak, sadece kendisi için yapar. İbrahim’in yaşamında babanın oğlunu sevmesinden daha yüce etiksel ifade yoktur.”¹⁷⁴

“Trajik kahraman evrenseli ifade etmek için kendisini terk eder; iman fatihi özel olmak için evrenseli terk eder.”¹⁷⁵ O halde bakıldığında anlaşılması gereken nokta şudur ki; İbrahim etik olanın daha da ötesinde hareket ederken, trajik olanın nihai amacı evrensele ulaşmaktır. Bu amaç uğruna kendisini terk etmiştir. Oysaki İbrahim sınanmadır. Onun sınavı krallar gibi ülkesini kurtarma ya da evrensele hizmet etmek değildir. “Onun sınavı Tanrı’ya karşı sorumluluğunu yerine getirmek ve sınanmaktır. Çünkü onun bir evlat sahibi olması tam olarak 70 yılını almıştı. İbrahim biliyordu ki, evrenseli ifade etmek ve İshak’la yaşamak çok güzel olacaktır. Ancak görevi bu değildi. Biliyordu ki böyle bir oğlu evrensel için kurban etmek krallara layık bir eylemdi.”¹⁷⁶ İbrahim etiğinde ötesinde davranmış ve onun trajik kahramandan farkı mutlak göreve ulaşmak amacı olmuştur. Kierkegaard’ın etik ile burada vurgulamak istediği nokta, her bireyin görevini kendisinin yerine getirmesi gerektiği ve bireylerin kendisinin görevlerini yerine getirmesinden dolayı etiğin bu anlamda öznel olduğudur. Kierkegaard bu konuda şunları söyler:

“... ben görevimi yapıyorum, sen de senin kını yapmalısın derim. Bu durum, bireyin aynı zamanda hem evrensele hizmet ettiğini, hem de özgün olduğunu gösterir. Görev evrenseldir (etikdir); benden istenendir, sonuçta eğer ben evrensele (etik olana) ulaşamazsam, o görevi yapamam. Öbür yandan görevim özgündür; yalnızca bana ait bir şeydir; ama aynı zamanda evrenseldir.”¹⁷⁷

Kierkegaard’ın burada vurgulamak istediği durum etiğin hem evrensel hem de özgün olduğudur. Bireyin görevi de evrenseldir fakat birey evrenselin üzerinde yer alır. Görev bireye aittir ama aynı zamanda o görev hem evrensel hem etik sınırlar içerisinde yer alır.

¹⁷⁴ A.g.e, s. 115

¹⁷⁵ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 134

¹⁷⁶ A.g.e, s. 136

¹⁷⁷ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 85

Kierkegaard etik ile evlilik bağlantısını kurar ve bu şekilde etik olanı anlatmaya çalışır. Kierkegaard'a göre evlilik etik olandır, çünkü evlilik toplumsallığı ve açıklığı gerektiren bir kurumdur. Evlilik kurumunda kişi kendisini düşünmeyi bırakır artık tek kişilik düşünmek yerine ev içerisinde de olsa oluşmuş küçük topluluklar vardır. Bu topluluğun faydasını gözeterek karar verir ve ona uygun davranışlarda bulunur. Bu evlilik kurumu ahlaksal alana denk gelen bir yapıya sahiptir. Fakat evlilikte eğer sadece tensel haz aranırsa bu estetik aşamada olan ve ahlaksal olmayan bir duruma karşılık gelir. Bu yüzden evliliğin genel yapısı bozulmadan evlilik anlaşılmalı ve etik varoluş aşamasının tamamlayıcısı olarak görülmelidir. Sonuç olarak eğer ki etik ile estetikçi karşılaştırsak olursak; etik de toplumsallık ön plandadır. Etik varoluş aşamasında ki birey, geleceğe ait düşünceleri vardır, ahlaksal yönü ağır basar, kendisinin farkında olarak eylemde bulunur. Etik varoluş aşamasında ki birey evrensel ulaşmak ve görevini yerine getirme hedefi vardır. Etik varoluş aşamasında ki kişi de açıklık ve özgünlük vardır. Estetik varoluş aşamasındaki bireyin tam tersi özellikleri vardır ve sırlamada estetikçinin üstünde yer alır.

Kierkegaard için en önemli olan varoluş aşaması “dini varoluş” aşamasıdır. Bu varoluş aşaması Kierkegaard için, bireyin ulaşabileceği en son aşamadır. Bu alanın en temel özelliği bireyde teslimiyet duygusunun çok yoğun bir şekilde yaşanmasıdır. Kierkegaard'ın bu dini varoluş alanını neden ahlaksal alandan ayırdığını şimdiye kadar yazılanlardan anlamak mümkündür. Kierkegaard'ın Hristiyanlık yorumunda da değinildiği üzere, Kierkegaard'ın amacı dini yanlış anlatan kiliseye karşı çıkmasından yola çıkarak açıklanabilir. Kierkegaard, ahlaksal olan ile dini olanı ayırırken bunun temel nedenini, İbrahim olayından anlamak mümkündür. İbrahim olayında, din oğlunu kurban etmesini ister fakat ahlaksal açıdan bakıldığında İbrahim ahlaki olarak kötü karakteri temsil eder. Dini varoluş alanında tam anlamıyla Tanrı'ya teslimiyet söz konusudur. Kierkegaard için esas olan birey-Tanrı ilişkisidir. Çünkü o, benliğin ancak Tanrı ile ilişkide ortaya çıkabileceğini düşünür. Temel amacı olan nasıl Hristiyan olunur?” sorusunun cevabını ararken Kierkegaard, Hristiyan olmanın anlamını, nasıl Hristiyan olunacağını, nasıl iman edileceğini ve Tanrı ile nasıl ilişki kurulacağını ve imanın gerçek anlamını sorgular. “Kierkegaard, Hristiyanlığın nesnel yorum ile özünü

yitirdiğini, tarihsel ve içi boş bir konuma gelmesini şiddetle eleştirir. Onun Hristiyanlığı varoluşçu bir yaklaşımla yeniden yorumladığı alan dini varoluş alanıdır.”¹⁷⁸ Kierkegaard için amaç, Tanrı’ya aracısız ulaşmak ve bu ulaşmanın olması sadece bireyin kendi imanı sayesinde mümkün olur. Kierkegaard, dinsel alanda aklın dışarda kaldığını düşünür çünkü akılsal olan ahlaksal olana denk gelir. Dinsel varoluş aşamasında ki birey sadece Tanrı’ya itaat eder. Etik varoluş aşamasında olan birey ise evrensel olana hizmet eder. Bu aşamada olan bireyin Tanrı ile ilişkisi öznelidir. O Tanrı ile konuşurken imanını devreye sokar ve imanı ile onunla iletişim kurar. İbrahim’de olduğu gibi bu aşamada olan birey ne hazzına ne de evrensele ulaşmak ister sadece Tanrı’ya ulaşma çabası vardır. Dini varoluşta verilen karar ıstıraplıdır. “İstırap özneliliğin doruğunda ortaya çıkar. İstırap içtenliğin ve Tanrı’ya bağlılığın ifadesidir.”¹⁷⁹ Burada yine İbrahim örneğini verecek olursak, İbrahim etik davranmamıştır, İbrahim acı çekmiştir yıllar sonra Tanrı’nın ona vermiş olduğu oğlunu kurban edecek olmanın üzüntüsünü içinde yaşamıştır fakat etiğinde üstünde bir davranış sergileyerek imanı olduğu için acısı hafiflemiştir. İbrahim’i iman şövalyesi yapanda zaten buydu, korku, acı ve ıstırap. İbrahim’i bir katil yapmaktan kurtaran işte budur, mutlak ödev düşüncesi. Trajik kahraman olan Agememnon ülkesi için seçim yapmış ve ülkesinin faydasını düşünerek karar verdiği için trajik kahraman olmuştur. Fakat İbrahim ahlaksal olanın üstünde davranış sergilediği için iman şövalyesi olmuştur, çünkü trajik kahraman İbrahim’in yaşadığı acı ve ıstırapı yaşamamıştır. İbrahim, Tanrı’nın yüceliğinin farkındadır çektiği acı ve ıstırap Tanrı’nın yüceliğini bilmesi, ona yeni bir evlat istese verebilecek gücünün olduğunun farkına varması ve imanından şüphe etmemesi onu “iman şövalyesi” yapmıştır. İbrahim’i ancak İbrahim gibi imanı içinde yaşayan anlayabilir.

Estetik, etik ve dinsel olarak hiyerarşik üç varoluş alanını incelemiş bulunuyoruz. Bu aşamaların her birine hitap eden bireyler bulunur. Bu varoluş aşamalarından bir diğerine geçmek zorunlu değilken geçiş yapmak da mümkündür. Kierkegaard için bu üç varoluş aşaması birbirlerine karşıt aşamalardır. Bu aşamaları Kierkegaard kitaplarında farklı farklı örnekler vererek aslında bu aşamaların her birinde bireylerin kendine ait bir yaşam türü bulabileceğini söyler. O, estetik varoluş

¹⁷⁸ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 93

¹⁷⁹ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 93

aşamasında haz peşinde koşan bireyi, *Ya/ Ya* da kitabında ele alır. Etik varoluş aşamasındaki bireye örnek olarak *Korku ve Titreme* adlı eserinde Agamemnon'u örnek verir. Son olarak Kierkegaard için büyük önem taşıyan dini varoluş alanına o İbrahim'i örnek vererek bu üç aşamada olan bireyleri örnekleyerek bizlere sunar.

Kierkegaard, bireylerin yaşamlarını yönlendirmesinde ve yaşamlarını anlamlandırmasında kullanılması gereken bilgiler ortaya koymuş, ama kendisi için önemli olanında dinsel varoluş alanı olduğunu her fırsatta ve verdiği örneklerde görmek mümkün olmuştur. Bu üç varoluş aşamasında vermiş olduğu örnekler, onun insan görüşünü de anlamamıza yardımcı olmuştur. Son olarak Kierkegaard'ın düşüncesini alıntılıyarak bu bireysel varoluş aşamalarıyla ilgili net görüşünü ortaya koymak gerekir. Kierkegaard bütün bu düşüncelerini Tanrı'ya bağlar. Ve şöyle ekler: “Dünyada büyük olan hiç kimse unutulmayacaktır. Ama herkes kendi yolunda büyüktür ve herkes kendi sevdiği büyüklüğe bağlı olarak büyüktür. Çünkü kendisini seven kendisi yoluyla büyük olur, başka insanları seven kendisini adamasıyla büyük olur ama Tanrıyı seven hepsinden daha büyük olur.”¹⁸⁰ Kierkegaard'ın yukarıda açık ve net bir şekilde ifade ettiği gibi üç tip insan vardır. Ya estetik varoluş aşamasında ki birey gibi kendi için yaşar, ya etik varoluş aşamasında ki birey gibi evrensel ve toplumsallığı önemseyip başkaları için yaşar ya da Tanrı için yaşar ve Kierkegaard'a göre hepsinden daha büyük olarak dini varoluş aşamasında ki birey yaşamını sürdürür.

2.4. Tanrı Karşısında “Birey”

Birey ve Tanrı arasındaki ilişki yaratılışla başlamıştır. Bu ilişki, kutsal kitapların ifadesine göre, Adem ve Havva'ya yönelik yapılan “şunlardan yemeyin” uyarısında belirli bir yön kazanmıştır.¹⁸¹ Adem yasaklı elmayı yer ve Tanrı'nın onu yasaklamış olduğunu unutur, tarihte insan ilk defa Tanrı ile karşı karşıya gelir. Bu karşılaşmada, Adem özgürlüğünün ve akıl sahibi bir varlık olduğunu düşünür. Adem'in işlemiş olduğu günahın ötürü onun soyundan gelen tüm insanlık artık Tanrı ile ilişki kurmak zorunda kalır. Tanrı ile birey arasında ki bu ilişki, iman

¹⁸⁰ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 56

¹⁸¹ Taşdelen, *Mevlana ve Kierkegaard' da Birey ve Tanrı İlişkisi*, s. 717- 728

ilişkisi olur. Birey, imanı ile kendini güçlü ve dinamik tutarak yaşamının iman ederek anlamlı hale gelmesini amaçlar.

Kierkegaard'ın felsefesinde, birey büyük bir öneme sahiptir. Çünkü birey üzerine kurulmuş bir felsefi düşünceye sahiptir, birey, onun bütün kavramlarını içinde barındırır. Kierkegaard'a göre birey evrenselinde üzerinde yer alır. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'de bunu şöyle açıklar: "Tekil bireyin özel olarak evrenselden yüksek olduğu, evrenselin astı değil üstü olduğu evrensel karşısında haklı bulunur."¹⁸² Bu sebepten dolayı Kierkegaard, bireyi Tanrı karşısında ele alır. Alasdair MacIntyre, Kierkegaard'ın bireye bakışını şöyle ifade eder: "... kısmen Kierkegaard'ın 'birey'i nihai bir kategori olarak ele alması, kısmen de bireyin real varoluşunu bireyin 'Tanrı huzurunda' olduğu şey olarak anlamasıdır."¹⁸³

Kierkegaard'ın düşüncesinde "ben olmak" ideal bir öze sahip olmak anlamına gelir. İnsanlar şu veya bu şekilde bir öze sahip olurlar. Ancak ideal benlik Tanrı karşısında en yüksek seviyeye ulaşır.¹⁸⁴ Tanrı karşısında olan birey, kendi var oluşunu gerçekleştirmiş ve bir takım dünyevi duyguları geride bırakmıştır. Kierkegaard'ın düşüncesinde, bireyi tasvir etmek gerekirse herkes gibi olmayan, herkesten farklı olan şekilde tasvir edebiliriz. Bu düşüncenin oluşmasında en önemli kaynak, Kierkegaard'ın insanların hayatı boyunca yaşayabileceği üç evreden bahsetmesi olarak görebiliriz. Bu evreler bireyin, birey olarak var olmasını sağlayan evrelerdir. Kierkegaard için bu evrelerin en kıymetlisi, dini var oluş alanıdır. Cevizci, *Ahlak Felsefesi* eserinde, Kierkegaard için dini var oluşun evresinin birey için önemini şu şekilde açıklar: "Dini varoluş alanında insan, Tanrı'nın önündedir, kendisini Tanrı'ya teslim eder. O, hiçbir delil olmamasına rağmen yerleşik değerlerden, belirlenmiş özlerden bağımsız olarak, salt kendi özneliği sayesinde, duyduğu sesin Tanrı'nın sesi olduğuna karar verir."¹⁸⁵

Kierkegaard'a göre birey, inanmakla kendisini Tanrı huzurunda var etmeye başlar.¹⁸⁶ Birey ve Tanrı ilişkisi en somut ifadesini "inanma" durumunda bulur. İnanmanın, bireyden Tanrıya doğru giden tek taraflı bir yönelişi ifade ettiği

¹⁸² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.110

¹⁸³ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi, Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, s. 247

¹⁸⁴ Durakoğlu, *Kierkegaard'da İnsan ve Varoluş Problemi*, s.5

¹⁸⁵ Cevizci, *Etik- Ahlak Felsefesi*, s. 349

¹⁸⁶ Taşdelen, *Mevlana ve Kierkegaard' da Birey ve Tanrı İlişkisi*, s. 717- 728

düşünülebilir.¹⁸⁷ Birey Tanrı'ya inanma duygusunu içinde barındırır ve bireyin inancı ile doğru orantılı olarak, birey var oluşunu gerçekleştirir. Tanrı'da rasyonellik aranmaz tamamen içgüdüsel bir sezgi ve sevgi ile Tanrı'ya ulaşılır. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*' de İbrahim'i örnek vererek şöyle açıklar: “Eğer İbrahim Tanrı'yı sevmeseydi, o imana sahip olamazdı. Kim iman olmaksızın Tanrı'yı severse kendisini, yansıtır, kim Tanrı'yı severse kendisini yansıtır, kim Tanrı'yı severse Tanrı'yı yansıtır.”¹⁸⁸ Kierkegaard, bireyin iman sahibi bir varlık olduğunu da ifade eder. Ona göre iman sahibi olmak, öznel bir olgudur. Herkesin kendi içinde yaşadığı Tanrı ile iletişim kurmak için, bireylerin belli dini kalıpları vardır. Tıpkı İbrahim'in imanında; Tanrı'ya vermiş olduğu sözünü yerine getirmek için, vermiş olduğu dini mücadele gibi. Öznel olarak yaşanan iman, bireyin sonsuzla ilişkisini kurar ve bireyi Tanrı'ya yönlendirir. “Sonsuzun karşısında birey aynen İbrahim'in Tanrı karşısında ki durumu gibi yalnızdır. İman başkalarının gözü önünde cereyan etmez, birey imanı kendi içselliğiyle Tanrı karşısında ve Tanrı için yaşar.”¹⁸⁹

Birey evrensel olanın karşısında tikel olarak olduğu için, birey günah işler. Kierkegaard, insanı dini anlamda ele alır ve günah kavramını kullanarak düşüncelerini açıklama yoluna gider. Kierkegaard, günahı insanın varoluşunu gerçekleştirmek için bir adım olarak görür. “Birey günah işleyerek Tanrı ile karşı karşıya gelir. Kierkegaard, Tanrı'yı insanın kendini gerçekleştirmesi olmazsa olmaz olarak görür.”¹⁹⁰ Günahkarlık, bireyin Tanrı ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkar aynı zamanda insanın, kişiliği de bireyin Tanrı ile ilişkisinde ortaya çıkar. İnsanın günah işliyor olması aslında insanın özgürlüğüne vurgu yapmaktadır. Çünkü insan kendi istek ve arzusuyla yasak olan bir şeyi eylem haline dönüştüre biliyorsa demek ki o insan özgürdür, gibi akıl yürütmeye bu düşünceye ulaşabiliriz. Bireyin Tanrı ile olan ilişkisi dinsel varoluş alanının özünü oluşturur. Çünkü bireyin gerçek anlamda kendi benini oluşturması ancak Tanrıya yönelmesi ile mümkündür. “İnsan, Tanrı'nın buyrukları için diğer bütün kuralları askıya aldığı anda ancak kendini gerçekleştirebilir.”¹⁹¹ Günah insan için varoluş olanağıdır, insanın hiçten varoluşa

¹⁸⁷ A.g.e, s. 724

¹⁸⁸ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.85

¹⁸⁹ Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s.106

¹⁹⁰ Çelebi, *Kierkegaard ve J. P. Satre 'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, s. 52

¹⁹¹ A.g.e, s. 53

doğru yaptığı sıçramadır. Bu anlamda Őunu söylemek mümkündür, kişi neden var olduğunu sorduğu anda günah işler. Var olmak isteyen bireyinde yapması gereken budur. Çünkü günah iŐlemeyen birey var olamaz. “Bunun z Şudur, sonlu ile sonsuzun sentezi olan insan, özünde sonludur ve sonsuz varlığa yani Tanrı’ya karşı gelme cesaretini göstererek günah işler, yani içinde bulunduğu durumu kabullenmek istemez.”¹⁹²

Kierkegaard için bunların dışında tutulacak bir diğer önemli konu ise bireyin hayatını nasıl geçirmesi gerektiği konusudur. “Kierkegaard bir bireyin nasıl yaşam sürmesi gerektiği sorusuna kolektif, sosyal yaşama dayalı çözüm önerisini reddeder. Her bir birey kendi hayat yolunu kendi seçmeli ve takip etmelidir.”¹⁹³ Kierkegaard ın felsefesi ile ilgili kesin bir Şey söylenecekse bunların baŐında, Kierkegaard’ın düşünce dünyasında tek bireyin varoluşsal önceliği ve bireyin bu öncelik zemininde zgr bir varlık olduğu gelir. Kierkegaard tam da bu bağlamda Hegel’in bireyin hayatını tamamen görmezden gelmesini ağır bir Şekilde eleştirmiştir. Hegel bireyi rasyonel yönüyle ele almasından dolayı eleştirir. Eğer ki birey, kendi var oluşunu gerçekleŐtiremezse ki bu bireysel bilincin oluŐmasıyla mümkün olur, toplum içinde sıradanlaŐır, farkına varılmayan birbirinin aynısı olan insancıklar oluŐur. Kierkegaard’ın birey kavramını son tahlilde anlamını Tanrı karşısında bulur. Çünkü bireyin varoluşu Tanrı ile iman ilişkisi kurması ile bir varoluşa sahip olmanın getirdiği gerilimlerin ötesine geçebilir. Son söz olarak, birey içinde taşıdığı inanç kadar da birey olur, tıpkı İbrahim gibi. Tanrı’ya karşı sevgi ve iman barındırmakla.

¹⁹² Gürdal, Manav, *Birey ve Varoluş zerine*, s. 67

¹⁹³ Gödelek, *Kierkegaard’ın İnsan Görüşü*, s.360

SONUÇ

Ahlak, öne çıkan problemleriyle insanlık tarihi boyunca daima ayrıntılı bir şekilde tartışılmış bir konu içeriğine sahiptir ki buradaki problemler bundan sonra ki zaman dilimlerinde daha yoğun şekilde tartışılacak görünmektedir. 19.yy'da yaşamış olan Kierkegaard, tıpkı Sokrates gibi kendi dönemindeki ahlaki yozlaşmayı hedef almış ve toplumda yaşanan sarsıntılar ile Hristiyanlık öğretisinin yanlış anlaşılması ve bireyin dünyasında gerçek anlamda Hristiyanlık dininin yaşanmıyor olmasının önündeki engelleri eleştirmiştir.

Yukarıda ki paragraf aslında bizim bu teze başlarken açıklama getirmek istediğimiz konuyu ve bu tezin ana konusunu ifade etmektedir. Fakat Kierkegaard'ın zihninde ahlaka dair düşünceler hangi aşamalardan geçerek oluşmuş bunlara değinmek gerecektir. Bu tezde, Kierkegaard felsefesi incelenmiş olup en genel anlamda bu felsefede karşımıza çıkan ahlaki boyut ile ilgilenilmiştir. Kierkegaard için en temelde söylenebilecek olan onun çocukluk yıllarında yaşamış olduğu sıkıntılı süreçler ve bunun hem hayatına hem de yazarlık hayatına yansımaları olmuştur. Kierkegaard'ın özel hayatında yaşadığı trajik ve sansasyonel olaylar, onda melankolik bir kişilik ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu melankolik kişilikte, hayatında değişiklikler oldukça olaylara karşı tavrı, düşünceleri değişmeye başlamıştır. “Kierkegaard, bu sebeptendir ki hayatını üç evrede olarak düşünür. Bu evreleri; estetik, etik ve dini varoluş alanları olarak isimlendirir. Bu evreler bireyin var oluşunu gerçekleştirmesinde temel teşkil ederken aynı zamanda ahlaksal gelişim basamakları olarak da düşünülür. Bir varoluş tarzından diğerine geçiş bir atılım ya da sıçramayla olur.”¹⁹⁴ Bu evrelerde, en aşağı duygu olarak estetik tavır takınan bireye yer verir. Estetik evrede olan birey, haz duygusu ağır basan istek ve arzuları ön planda olan insan tipini temsil eder. Bu aşamada olan birey için en önemli kriter hazzının doyurulmasıdır. Haz duygusu doyuma ulaşan birey için başka bir amaç kalmamış olur, çünkü onun için en temelde olan amaca ulaşılmış olur. Bu aşamada olan bireyin, kendine ait düşüncesi yoktur ve hatta bir 'ben' duygusu bile yoktur, kısacası birey olduğunun farkında bile değildir. İkinci evre olarak etik tavır takınan birey karşımıza çıkar. Etik tavır takınan birey, estetikçi bireye göre daha çok

¹⁹⁴ Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 342

kendinin farkındadır fakat estetik ile dini var oluş arasında sıkışıp kalmıştır. Ne estetikçi kadar haz peşinde koşar, ne de dini var oluşta ki iman şövalyesi gibi Tanrı'ya iman etmektir. Onun tek derdi evrensel ilkelere uygun eylemde bulunmaktır. Bu aşamada olan birey, trajik kahraman olarak kalacaktır, o sadece evrensel yasalar için kendisini ve yakınlarını kurban etmeyi tercih eder. Bu aşamada olan birey sıçrama yaparak özgürlüğünün farkına varmıştır ama bu birey etik kurallara uygun davranmayı kendine hedef edindiği için, dini var oluş aşamasına geçemeyecektir. Üçüncü ve son evre ise; Kierkegaard için birey olabilmenin imkanın sağlandığı, dini var oluş evresidir. Bu evreye gelmiş birey için tek amaç, Tanrı'nın rızasını kazanmak ve Tanrı ile inanç yoluyla iletişim kurmaktır. İbrahim, oğlu İshak'ı Tanrı'ya vermiş olduğu sözden dolayı kurban etmek için Moriah dağına götürür. İbrahim, oğlunu götürürken babalığı ile inancı arasında kalır ama Tanrı'ya olan inancı ağır basar. Vicdani boyutta bakıldığı zaman İbrahim'in sınanması çok ağır bir imtihan, fakat inanç boyutuyla bakıldığı zaman İbrahim için birey olma, dolayısıyla Tanrı'ya ulaşma yolunda çok önemli bir sınanmadır. Bu sınanmanın önemi nedir? Kierkegaard ahlak problemlerinin sadece bireyin kendisine dayandırarak çözülemeyeceğinin farkındadır. Bununla birlikte toplumsal hayatın içinde bulunduğu yozlaşma da ortadadır. O halde geriye şu soru kalır. Ya birey tamamen varoluşsal olarak çaresiz ya da ya da onun varoluşu her varoluşsal çaresizliğinin iyileştirici bir anlam bulduğu merkez.

Burada Kierkegaard için bireyin hayatının ve varoluşunun birbirinden ayrılamayacağı açıktır. O halde bireyin yapması gereken bu varoluşa sahip çıkmaktır. Ancak bunu yapabilmesi için her eylemini kuşatacak bir imana sahip olması gerekir. Çünkü karar vermek ve kendi ben'ini tesis etmek zorundadır. Karar vermenin kendisi problemleri bir sürece işaret eder. Çünkü bireyin hiçbir seçiminin ahlaki olarak net bir şekilde doğrulanabilmesi mümkün değildir. Kierkegaard'ın kaygı kavramı burada çok önemli bir yere sahiptir. Birey neye karar verirse versin bu kaygının ortadan kalkacağı anlamına gelmez. Bu bağlam içindeki birey için özgürlük mümkün değildir. O halde Kierkegaard şu sonuca varır: "Kaygının varlığı bir problem değil tam aksine özgür bir birey olarak kendimi gerçekleştirmem için bir olanaktır. Çünkü bu durum bize akılsal her türlü çözümün sadece yetersiz değil aynı zamanda saçma olduğunu göstermektedir." Bu anlamda ahlaki akıl yürütmeler perspektifinde

İbrahim'in de konumu saçmadır. Tanrı'nın varlığına iman etmek ise her türden akıl yürütmenin dışındadır. Bu nedenle birey iman yoluyla hem Tanrı'nın varlığını onaylar hem de karşı karşıya kaldığı 'saçma'yı çözümlene yolu bulur. Saçma artık bir çıkmaz değil iman adı verilen bir tutkudur. Birey artık aynı birey değil "İman Şövalyesi"dir.





KAYNAKÇA

- ANDERSON LEIGH Susan, *Kierkegaard*, Çev. Gökhan Gürdal, Sentez Yayıncılık, Ankara 2014.
- BİRCAN Ufuk , ‘‘Sokrates’ten Kierkegaard’a İroni’’ SBARD, 2014.
- CEVİZCİ Ahmet, *Etik- Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi, Thales’ten Baudrillard’a*, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- ÇETİN Miray, *Umut Teolojisi*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimleri (Kelam) Anabilim dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016.
- ÇELEBİ Vedat, *Kierkegaard ve J. P. Satre ‘ın Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi Denizli, 2008.
- DURAKOĞLU Abdullah, *Kierkegaard’ da İnsan ve varoluş Problemi*, Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.
- DURNA Hatice, *Birey Olabilmenin İmkani*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2019.
- FERGUSON Robert, *Kierkegaard’dan Hayat Dersleri*, Çev. Elif Ersavcı, Sel Yayıncılık, İstanbul 2013.
- FOULGUİE Paul, *Varoluşçunun Varoluşu*, Çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998.
- GÖDELEK Kamuran, ‘‘ Kierkegaard’ın İnsan Görüşü’’, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, 2008.
- GÖDELEK Kamuran, *Fikir Mimarları Dizisi- Kierkegaard*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- GÜRDAL Gökhan, MANAV Faruk, *Kierkegaard -Birey ve Varoluş Üzerine* ,Sentez Yayıncılık, Bursa 2013.
- GÖK Umut, *Kierkegaard’ın ‘‘Korku ve Titreme ‘‘Kitabı Doğrultusunda İman ve Ahlak*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2015.

- HANNAY Alasdair, *Kierkegaard*, Çev. Nur NİRVEN, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2013.
- KOÇAK Sabiha, *Soren Kierkegaard' da Varoluşsal Düşünme ve Hakikatin Öznelliği*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Denizli 2019.
- KIERKEGAARD Soren, *Toplu Eserler-1*, Çev. Aycan Özüpek, Yason Yayınları, Ankara 2016.
- KIERKEGAARD Soren, *Aforizmalar*, Çev. Nur Benier, Pinhan Yayıncılık, İstanbul Eylül, 2013.
- KIERKEGAARD Soren, *İroni Kavramı*, Çev. Sıla Okur, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.
- KIERKEGAARD SOREN, *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul 2015.
- KIERKEGAARD Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğubatı Yayınları, Ankara 2017.
- KIERKEGAARD Soren, *Kaygı Kavramı*, Çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2018.
- KIERKEGAARD Soren, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, Çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2018.
- MACLNTYRE Alasdair, *Varoluşçuluk*, Çev. Hakkı HÜNLER, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- MACLNYTRE Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi- Homerik Çağdan Yirminci Yüzyula*, Çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zeylüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- ŞAHİNER Muharrem, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, s. 293
- TURAN Rabia, *Soren Kierkegaard'ın Ahlak Anlayışı*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2018.

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

YILDIRIM Tamer, Kierkegaard’ın Hegel ve Kilise Eleştirisi,*Şırnak Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, s. 13.

İnternet Kaynakları

https://www.google.com/search?q=almanca+das+aussere+ne+demek&rlz=1C1HLDY_trTR742TR742&oq=almanca+das+aussere+ne+demek&aqs=chrome..69i57.11287j0j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8 (Erişim Tarihi : 05.08.2019)

https://www.google.com/search?q=almanca+das+aussere+ne+demek&rlz=1C1HLDY_trTR742TR742&oq=almanca+das+aussere+ne+demek&aqs=chrome..69i57.11287j0j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8 (Erişim Tarihi : 05.08.2019)

http://www.felsefe.gen.tr/felsefe_sozlugu/t/tin_nedir_ne_demektir.asp (Erişim Tarihi : 05.08.2019)



ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Tuğçe TOY
Uyruğu : TC
Doğum Tarihi ve Yeri : 21.06.1991-Sivas
e-posta : tugce58_kilic@hotmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2015
Yüksek Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2020

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
-------	-------	-------