

**S. KIERKEGAARD ve J.P. SARTRE'IN VAROLUŞÇULUK
ANLAYIŞLARININ KARŐILAIŐTIRILMASI**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Sistematiik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı**

Vedat ÇELEBİ

Danışman : Prof. Dr. Mehmet AKGÜN


DENİZLİ – 2008

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

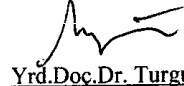
Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı öğrencisi Vedat ÇELEBİ tarafından Prof. Dr. Mehmet AKGÜN yönetiminde hazırlanan "S. Kierkegaard ve J.P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması" başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 26.08.2008 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Milay KÖKTÜRK
Jüri Başkanı

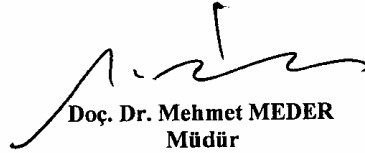


Prof. Dr. Mehmet AKGÜN
Jüri Üyesi (Danışman)




Yrd. Doç. Dr. Turgut TOK
Jüri Üyesi

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun
27.08/2008 tarih ve 14/03 sayılı kararıyla onaylanmıştır.



Doç. Dr. Mehmet MEDER
Müdür

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırılmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atfedildiğini beyan ederim.

İmza 
Öğrenci Adı Soyadı : Vedat ÇELEBİ

TEŐEKKÜR

Bu alıŐma konusunun seçiminden, çalışmamızın bitimine kadar her tŸrlŸ yardım ve yŸnlendirmeleriyle katkıda bulunan saygı değer hocam, Prof. Dr. Mehmet AKGÜN'e teŐekkŸrlerimi sunarım.

ÖZET

S. KIERKEGAARD ve J.P. SARTRE'IN VAROLUŞÇULUK ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

ÇELEBİ, vedat
Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ABD
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Mehmet AKGÜN

Temmuz 2008, 61 Sayfa

Bu araştırmamızda, S. Kierkegaard ve J.P.Sartre'm varoluşçuluk üzerine düşüncelerini karşılaştırmalı bir biçimde ortaya koymaya çalıştık. Bunun için önce Kierkegaard'ın varoluşçuluk üzerine düşüncelerini, sonra Sartre'ın varoluşçuluk üzerine düşüncelerini açıkladık. ve en sonunda bu filozofların düşüncelerini karşılaştırmalı bir biçimde ortaya koymaya çalıştık.

Kierkegaard'a göre, varoluşçuluk, bizzat somut olan insanın yaşamıdır. Kierkegaard varoluş düşüncesinde insan'a odaklanarak, insan'ın kendi özünü, özgür seçimleri ile ortaya koyduğunu ileri sürer. İnsan özünü oluşturma sürecinde estetik, etik ve dini olmak üzere çeşitli varoluş evrelerinden geçer. İnsan kendini gerçek anlamda Tanrı'ya yönelerek inanç vasıtasıyla gerçekleştirebilir.

Sartre, varoluşçuluk üzerine düşüncelerini şu şekilde ifade edebiliriz..Bütün varoluşçu filozoflar gibi, bireyi merkeze alan Sartre, bireyin kendi özünü oluşturma sürecinde Kierkegaard'tan ayrılır.Sartre'ın bireyi, bu dünyaya atılmış olduğundan, kendi başınadır.Bu yüzden kendi özeye ilgili her şeyi, kendine dayanmaktadır. Bunun getirdiği ağır sorumluluk altında ezilen birey, varolduğu andan itibaren bulantı duygusuyla karşılaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler : Varoluşçuluk,Özgürlük Bulantı,Umutsuzluk

ABSTRACT
COMPARISON OF PHILOSOPHY OF EXISTENTIALİZM;S..KIERKEGAARD veRSUS
J.P.SARTRE

ÇELEBİ, vedat
M.Sc. Thesis in Philosophy
Supervisor: Prof. Dr. Mehmet AKGÜN

July 2008, 61 Page

This is a research on comparing the philosophy of J.P.Sartre and S. Kierkegaard on existentialism. Therefore, initially we defined the philosophy of J.P. Sartre and S. Kierkegaard on existentialism and as conclusion we made a comparison of their philosophy.

According S. Kierkegaard, the concrete life of a human being is existentialism. S. Kierkegaard focuses on the human being and believe that the base of human existence is freedom of choice. Human beings make aesthetic, ethical and religious choices;He suggests that people might effectively choose to live within these “existence spheres”.He called these “spheres” the aesthetic and the ethical and the religious spheres. Through religious human beings tend to God for real existence.

J.P. Sartre’s philosophy on existetialism is a follows: As where all existentialism philiosphers center the individual; Sartre dissociates from S. Kierkegaard concerning the process of individual evolving.According to J. P.Sartre the human being, since its existence, is for it self or in it self. Therefore, individual freedom of consciousness is humanity’s gift, as well as its curse, since with it comes the responsibility to shape the humans own lives. With total freedom comes the burden of responsibility and this causes a blurry feeling for individuals.

Keywords:Existentialism, Freedom, Blur, Despair

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
SİMGE ve KISALTMALAR DİZİNİ	v
GİRİŞ.....	1
KURUMSAL BİLGİLER ve LİTERATÜR TARAMASI	2
MATERYAL ve METOD.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'TA VAROLUŞ ve BENLİK

1.1. VAROLUŞ	4
1.1.1. Varoluş Alanları	7
1.1.1.1. Estetik Varoluş Alanı	8
1.1.1.2. Etik Varoluş Alanı.....	11
1.1.1.3. Dinsel Varoluş Alanı.....	15
1.1.1.4. Uzlaşma Olarak Sevgi Alanı	21
1.2. BENLİĞİN OLUŞUMU	23
1.3. UMUTSUZLUK - KAYGI VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ	30

İKİNCİ BÖLÜM

SARTRE'DA VARLIK ve VAROLUŞ

2.1. KENDİNDE VARLIK	33
2.2. KENDİSİ İÇİN VARLIK.....	35
2.3. ÖZGÜRLÜK VE BULANTI	37
2.3.1. Özgürlük.....	37
2.3.1.1. Sorumluluk	42
2.3.2. Bulantı	44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KIERKEGAARD ve SARTRE'DA VAROLUŞ

3.1. VAROLUŞ VE ÖZ.....	48
3.2. HİÇİLİK.....	49
3.3. TANRI VE SORUMLULUK.....	50
3.4. BEN VE BİREY OLMA	52
3.5. BULANTI VE UMUTSUZLUK.....	53
SONUÇ	56
KAYNAKÇA.....	59
ÖZGEÇMİŞ	61

SİMGE ve KISALTMALAR

a.g.e.:	Adı Geçen Eser
a.g.m.:	Adı Geçen Makale
b.:	Baskı
C.	Cilt
Çev:	Çeviren
MEB:	Milli Eğitim Bakanlığı
s.	Sayı
vd.:	ve diğerleri
Yay:	Yayın

GİRİŞ

Varoluşçuluk, 20. yüzyılın ikinci yarısında kıta Avrupası'nda bihassa Fransa da büyük yankılar uyandırmış bir felsefi akımdır. Varoluşçuluk, sistemli bir düşünce akımı olarak 20. yüzyılın başlarında kendini göstermiştir. Varoluşçuluk akımının temellerini ise 19. yüzyılda Kierkegaard ortaya koymuştur. Varoluşçuluk, özellikle II. Dünya Savaşından sonra insanın içinde bulunduğu bunalım ve yıkımdan kurtuluşu olarak görülmüş, savaş sonrası değerlerini kaybeden yalnızlığa ve hayal kırıklığına uğrayan insanlar çareyi bireyi merkeze alan varoluşçulukta görmüşlerdir. Çünkü varoluşçu felsefeye göre birey kendi özünü kendi seçimleriyle oluşturur.

Kierkegaard'ın düşünceleri ile sistemli hale gelen varoluşçuluk sonraları daha da önem kazanmıştır. Kierkegaard varoluşçuluğun teist kanadından bir filozof olarak düşüncelerinde hristiyan teolojisinin etkilerini taşımaktadır. Varoluşçuluğun ateist kanadından olan Sartre'da varoluşçuluğun önemli filozoflarından olmuştur. İnsanın özgürlüğe mahkum olması ve bunun getirdiği sorumluluk ve bunaltı onun düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır.

Kierkegaard ve Sartre'in varoluşçuluk düşüncelerini karşılaştırmalı olarak ele alacağımız bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Kierkegaard'ın varoluşçu tanımını varoluş aşamalarını ve temel kavramlarını teist açıdan ele alacağız. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise varoluşçuluğun ateist kanadından bir filozof olan Sartre'in varoluşçulukla ilgili düşüncelerini belirlemeye çalıştık.

Üçüncü ve son bölümde ise birinci ve ikinci bölümlerde elde ettiğimiz, Kierkegaard ve Sartre'in varoluşçuluk anlayışlarını karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyarak, birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları belirlemeye çalıştık.

KURUMSAL BİLGİLER ve LİTERATÜR TARAMASI

S. Kierkegaard ve J.P. Sartre'ın varoluşculuk problemlerinin karşılaştırılması üzerine yapılmış olan şu ana kadar müstakil bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Bu çalışmaya yardımcı olabilecek ve destekleyici niteliklerde filozofların kendilerine ait olan yazılı eserler olduğu gibi konu ile ilgili ikincil kaynaklarda bulunmaktadır. Bu çalışmada esas olarak S. Kierkegaard ve J.P. Sartre'ın varoluşculuk ile ilgili yazmış oldukları eserler incelenmiş ve yorumlanmış, ayrıca yerli ve yabancı düşünürlerin eserlerine ulaşılmaya çalışılmıştır.

MATERYAL ve METOT

Çalışmamızda kullanılan temel materyaller arasında en başta geleni filozofların kendilerine ait olan yazılı eserleridir. Filozofların kendilerine ait olan yazılı eserlerinin yanı sıra felsefe tarihi hakkında bilgi veren araştırma eserleri, felsefe sözlükleri ve Kierkegaard ve Sartre'ın öğretileri hakkında bilgi veren yazılı eserler de kullandığımız kaynaklar içerisinde yer almaktadır.

Çalışmamızın ilk bölümünde Kierkegaard'da varoluşculuk problemi incelenmiştir. İkinci bölümde de Sartre'da varoluşculuk problemi ortaya konulmuştur. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise, Sartre ve Kierkegaard'daki varoluşculuk problemlerinin karşılaştırılması yapılarak, her iki düşünürün varoluşculuk görüşleri arasındaki benzer ve farklı yönler ortaya konulmuştur. Böylece ortaya koyduğumuz bu çalışma üç ana bölümden teşekkül etmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'TA VAROLUŞ ve BENLİK

1.1. VAROLUŞ

Kierkegaard, varoluş problemini ele alırken varoluşun soyut düşünceyle, saf akılla kavranamayacağı tezinden hareket eder. Ona göre kavramsal ve tanımsal yaklaşım varoluşun öznesi olan öznelliği ve bireyselliği ortadan kaldırmaktadır.¹ Bu düşünceyle birlikte bilgiyi merkez kabul eden geleneksel felsefenin aksine varoluş, felsefenin hareket noktası haline gelmiştir. Kierkegaard'ın vurguladığı bu yaklaşımın mantığı varolmanın bilmekten farklı bir şey olduğu esasına dayanır. Bu yüzden de ona göre varoluşun esas sorunu bilgi ve bilme sorunu değil bizzat varolmanın kendisidir. Çünkü bunun aksi olan her durum insan olarak varolmanın anlamını ve gerçek yaşamda varolan kişiyi unutturur. Ona göre bilen bir kişi, bilen bir kişi olarak, varolan bir birey olduğunu unuttur. Varoluş sistemlerle, kavramlarla örtülür. Ve kişi giderek kendi bireysel varlığından kopar. Ne birey kalır ortada ne bireysel varoluş. Burada artık kişiyi ve bireyi bulmak mümkün değildir.² Bunun nedeni de soyut olarak düşünmek ile gerçekten varolmanın farklı bir şey olduğu gerçeğidir. Bu durumu Kierkegaard “varoluş; somut, öznel ve uyanık insanın yaşamıdır”³ şeklinde açıklar. Çünkü ona göre varoluş yaşamın ta kendisidir. Ve bunun anlaşılması da ancak varoluşun içinde olan insanı anlamak ile mümkündür. Kierkegaard; varoluşu, insanı ve yaşamı birbirinden soyutlama yoluna girmemiştir. Bunun aksine bu kavramlara aynı anlamları atfederek özdeş olarak kullanmıştır.

Buraya kadar anlaşılacağı üzere Kierkegaard'ın varoluş görüşünde geleneksel felsefe üzerinden bir ayrılma söz konusudur. Ona göre, spekülâtif felsefe dikkat dağıtıcı ve bütünüyle nesnel bir sistem kurmaya yönelik olarak bireysel varoluşun gerçek sorunlarından kaçışı sağlar.⁴ Çünkü nesnel ve teorik bilginin insan yaşamına hiçbir katkısı yoktur. Nesnel bilgi insanı öznel varoluşuna duyarsızlaştırır. Ve varoluşun özünü oluşturan bireyi ortadan kaldırır.

¹ Reneaux, (1994), *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 12.

² Kierkegaard, (1997), *Yaşadığımız Çağ*, Çev: Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 233.

³ Timuçin, Afşar., (2001), *Düşünce Tarihi*, Bulut Yayınları, İstanbul, 194. (Kierkegaard'tan alıntı)

⁴ Blackham, H. J.,(2005), *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, Dost Yayınları, Ankara, 11.

Kierkegaard'a göre, " rasyonalist sistemler gerçekliğin tümünü bir düşünce sistemi içerisine sıkıştırır, her şeyi akla indirger ve akıl dışındaki bütün her şeyi unutturur. Ona göre akli ve toplumu ön plana çıkararak bir felsefe kişiselliği, kişisellik ilkesi olan varoluşu, insanın varoluşunu meydana getiren öğeleri hiç dikkate almaz. Bunun için felsefe genel olana değil, özel olana, nesnel değil de, öznel olana yönelmelidir. "⁵

Bu yönelime değinecek olursak, varoluşu varoluş olarak kavramak, onu soyutlayarak genel bir varoluş kavramına ulaşmak mümkün değildir. Temel olarak Kierkegaard, varoluşun akılla kavranamayacağı ve bir sistem haline getirilemeyeceğini ifade eder. Kierkegaard'a göre, "soyutlama içindeki modern felsefe, metafiziğin belirlenimsizliği içinde salınır. İnsanları varoluşsal'a götürmek yerine, onları hayaller kurma yeteneğine bürür."⁶ Ona göre varoluşun kendisinden soyutlanan düşünce, varoluşu açıklayamaz. Varoluşla yüzleşmek saf akılla mümkün değildir. Bu yüzden Hegel'in varolmanın ne demek olduğunu ve özel olmanın duygusunu unutturan, bireyi küçümseyen sistemini bir kenara bırakmak gerekir.⁷ Çünkü Kierkegaard'ın varoluş anlayışının temelinde birey ve öznellik kavramları esastır. Bütün bu kavramlar somut olarak yaşayan bireyin öznelliğini ortaya koyduğu için genel bir varoluş kavramına ulaşmak mümkün görünmüyor. Burada Kierkegaard'ın bireyselliği ortaya çıkmaktadır.

Varoluşun düşünülen değil de bizzat somut yaşanan yaşamla ilişkili olan gerçeğini de göz önünde bulundurduğumuzda, varoluşun daima bireye özgü olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Buradaki öznelliği daha da ileri taşıyacak olursak; her birey varoluşunun kendine özgülüğü ile diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu nedenle varoluşu bir kavram bir sistem haline getirmek mümkün değildir.

Burada Kierkegaard'ın, Hegel'in kurgusal, saf akılla kavranan sistemine karşı çıktığını da görmekteyiz. O, rasyonalist düşünürlerin düşünceyi soyutlaştırmalarına karşıdır. Bu yüzden, kendi varlığından soyutlanmış bir bireyin kavramsal varoluşunu kabul etmez. Ona göre birey evrensel ve soyut problemleri bir tarafa bırakarak, öznelliğe önem vermelidir.⁸ Oysa Hegel, tüm varlığın bir sistem içinde açıklanabildiği bir kurgu oluşturmuş ve bunu yaparken de yaşayan ve var olan bireyi unutmuştur. Onun sisteminin içinde birey ve bireyin değişken yapısı yoktur. Ayrıca Kierkegaard, Hegel'in düşüncesinin

⁵ Ahmet, Cevizci., (2000), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 557.

⁶ Collette, J., (2006), *Varoluşçuluk*, Çev: Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 13. (Kierkegaard'tan alıntı)

⁷ Kierkegaard, (2002), *Korku ve Titreme*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 38.

temelini oluşturan gerçek olan akla uygun olandır; akla uygun olan da gerçek olandır, anlayışını kabul etmez. Gerçeğin yapısı ile aklın yapısının birbirlerine uygun olması esasına dayanan Hegel'in kurgusal, saf akılla kavranan sistemi, Kierkegaard'ın varoluş içinde bulunan bireyinin öznel ve değişken doğasını göz ardı etmiş ve bireyini unutturmuştur. Bunun içindir ki bireyin yaşadığı varoluşun bir sistemi oluşturulamaz. Bu yüzden Hegel'in kurgusal felsefesini eleştiren Kierkegaard, aklın her şeye indirgenemeyeceği görüşünü benimser. Kierkegaard Hegel'de en üst seviyeye ulaşan akıl ve sistem felsefesine karşı bireyin varoluşunun akılla açıklanamayacağını vurgulayarak, varoluşun akıldışılığını ortaya koyar.⁹

Kierkegaard, varoluş'un öznel olduğuna dikkat çekerek kavramsal tanımlara karşı çıkar. Kierkegaard bu durumu " Onlar öyle eritilir, öyle kaybedilir ki, sonunda artık hiçbir şey düşünülemez, tam bir harç, zihni bir kerpiç elde edilir" şeklinde ifade eder.¹⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere varoluşu akli temele alan bir sistemle açıklamaya çalışmak, tanımlamak varoluşun içindeki bireyi yok ediyor. Ona göre varoluşu kavramsal olarak anlamaya çalıştığımız anda varoluş anlamını yitiriyor. Burada biz insanın kendi kendini yitirdikten sonra bütün dünyayı ele geçirmesi neye yarar? sözünü hatırlamaktayız.¹¹ Burada Kierkegaard, doğası gereği değişmezliği arayan, mantığın ifadesi olan tanımın değişkenliği ve öngörülemezliğini içeren varoluşun açıklanmasının mümkün olmayacağını ileri sürer. Ona göre varoluşa ilişkin tanımlar olsa olsa ancak varoluşun bir anlık resmi olabilir. Genel olarak bakıldığında varoluşu tümüyle kapsayacak bir tanımın yapılması mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü bir şeyi gerçek anlamda tanımlayabilmek için, o şeyi olmuş bitmiş ve sonlanmış bir şey olarak görmek gerekir. Ancak böyle bir şeyde yani sınırlanmış, belirlenmiş ve saptanmış bir şey de varoluşu olmayan ölü bir şeydir. Halbuki varoluş, her an karşımızda şimdinin ve geleceğin belirsizliği karşısındadır. Çünkü o sürekli bir oluşum içerisindedir. Oluşum içinde olan şeyler ise tanımlanamaz. Oluşum içinde yani varoluş içinde bulunan bireyin varoluşsal anlamını tanımlayarak ifade etmek mümkün değildir.

⁸ Mayer, Frederick., (1992), *Yirminci Asırda Felsefe*, Dergah Yayınları, İstanbul, 32.

⁹ Kierkegaard, (2001), *Ölümciül Hastalık Umutsuzluk*, Çev: Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 21-24.

¹⁰ Reneaux, (1994), a.g.e.,72.

¹¹ Bedia, Akarsu.,(2004), *Çağdaş Felsefe*, İnkilap Yayınevi, İstanbul, 190-192.

Kierkegaard açısından her insan daimi oluşum halindedir. Ve insana sadece şimdiki zaman verilmiştir. Bu yüzden insan anda kendini aşmak ve fethetmek durumundadır. İnsan olmak yani varolmak bizzat kendi olmak için daimi bir çabadır. ¹² Ona göre sürekli bir değişim içinde olan insanın varoluşunu bir kalıba sokmak mümkün değildir. Çünkü insan varoluş üzerinden ne kadar düşünceye dalarsa dalsın, onu gerçek anlamda anlayamaz. ¹³

Bu yüzden varoluşu rasyonelleştirmek ve akılla temellendirmeye çalışmak, onun yadsınmasına yol açar. ¹⁴ Varoluşun kendisine dıştan hiçbir müdahale söz konusu değildir; o kendi kendine varoluşa sahip bir varlıktır. Varoluş bir düşünce veya bilgi yapısı değildir. Varoluş düşünülen bir şey değil, yaşamın içinde olan bir şeydir. Kierkegaard'a göre, genel, evrensel bir varoluştan söz etmek mümkün değildir. Varoluş, bireye özgüdür ve birey bu kendine özgülüğü ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır.

1.1.1. Varoluş Alanları

Kierkegaard, ilk başta estetik, ahlaki ve dini olmak üzere üç çeşit varoluş alanı belirler. Kierkegaard, ayrıca bu üç varoluş alanına bir de çözüm önerisi olarak sevgi alanını ekler. Bu son evre diğer varoluş evreleri arasındaki düzeni sağlamaktadır. Varoluş evreleri, insanın varoluşuyla ilgili belirlenimlerini ifade etmektedir.

Kierkegaard'a göre, varoluş alanları içerisinde olan insanın önünde sürekli olarak olanak ve olasılık durumları mevcuttur. İnsan bu olasılıklar ve olanaklar içerisinde seçim yapıp kendi benliğini oluşturmak imkanına sahiptir. Kişi seçim yapmak ve ne olacağına karar vermek durumundadır. Kişinin kim olduğunu gösteren benlik, Kierkegaard'ın varoluş alanlarının merkezini oluşturur. Kierkegaard'ın ben olmayı bu kadar önemsemesinin nedeni ise insanın, insan olmanın en yüce anlamına ben olma durumunda ulaşılacağına inanmasıdır. ¹⁵

Kısaca varoluş alanlarına baktığımızda, karşımıza üç tür varoluş alanı çıkmaktadır. Bu üç varoluş alanlarının temel kavramları haz, ödev ve inançtır. Estetik varoluş alanı

¹² Reneaux, (1994), a.g.e., 15-16.

¹³ Kierkegaard, (2004), *Kayı Kavramı*, Çev: Vefa Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara, 104.

¹⁴ Hızır, N., (1976), *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınlar, İstanbul, 102.

¹⁵ Taşdelen, V., (2004), *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 78.

içerisinde haz, etik varoluş alanı içerisinde ödev, dinsel varoluş alanı içerisinde ise inanç kavramları ele alınır. Bu varoluş alanları arasında geçiş bir başka deyişle sıçrama söz konusudur. Ancak bireyin her iki aşamada birden bulunması imkansızdır. Bu bakımdan kişi hem estetik alanda hem de dinsel alanda var olamaz. Bunu Kierkegaard, ya – yada mantığına dayandırmaktadır. Bu demektir ki birey, ya estetik, ya etik, ya da dini, varoluş alanındadır. Çünkü aynı anda birey bunların hepsinde bulunamaz. Ancak bireyin bunların birinden diğerine sıçraması yani geçişi mümkündür. Kierkegaard'a göre, bu sıçramayı ancak gerçek bireyler gerçekleştirebilir. Bunun bedeli bireyde kendini yalnızlık olarak gösterir. Çünkü bu durum karar vermeyi, seçimi gerektirir.

1.1.1.1. Estetik Varoluş Alanı

Varoluş aşamalarından ilki olan estetik varoluş alanının adı, estetik kavramının anlamıyla ilgilidir. Çünkü estetik sözcüğünün kökenindeki “duyusalılık” estetik varoluş alanının temelini oluşturmaktadır.

Estetikçi, bütün gücünü haz olanaklarını değerlendirmede kullanmaktadır. Estetik varoluş alanı, estetikçi kişinin doğal isteklerinin güdümüne girmesiyle başlar. Estetikçi, cinsellik ve açlık gibi fiziksel dürtülerin doyurulmasından daha fazlasını istemektedir. Burada temelde olan hazzın değerinin kişinin estetik alanda ilerlemesiyle nitelik değiştirmesidir.

Burada artık esas olan bir şeyden haz almak değil, hazzı onun getirdiği Tin'le birlikte yaşamaktır. ruhunda ve zihninde duyarak yaşamaktır.¹⁶ Buradaki tin ruhu ifade etmektedir. Buna göre haz, bir ihtiyaçtan yaşam tarzına dönüşmüş ve yaşamın merkezine konumlanmıştır. O zaman şunu söyleyebiliriz ki; haz bu alanın temel değeridir. Varoluş aşamasının bu alanında olan birey hazzı ister ve isteklerinin güdümüne girer. Burada estetikçi bireyde hazzı karşı tatmin olmayan bir güdülenme, bir istek vardır. Ve bu birey de hiç sona ermeyen, hep daha fazlasını isteyen bir durumdadır. Estetik bireyin amacı yaşamdan zevk almak ve hazzı yaşamın temel değeri haline getirmektir.¹⁷ Estetik alandaki birey için esas olan hazzı elde etmekten çok onun peşinden koşmaktır. Çünkü estetik birey,

¹⁶ Kierkegaard, (1996), *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev: Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul,39.

¹⁷ Kierkegaard, (1997), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev: Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 40.

hazzı elde edince o haz ortadan kalkmaktadır. Oysa estetik bireyin istekleri hiç bitmemektedir.

Estetik varoluş alanının en temel değeri olan haz, estetik varoluş alanının anlık bir varoluş olduğunu gösterir. Bu yüzden estetikçi sürekli anda yaşar, geleceği ve geçmişi düşünmez. Kierkegaard'a göre, estetik yaşam şimdiye adanmış bir yaşamdır. Ona göre bir şeyi estetik olarak değerlendirmek onu, burada ve şimdiye göre kavramaktır.¹⁸ Estetik alandaki birey farkındalığın en üst seviyesinde haz odaklı şuur ve bilinçsiz bir hayat yaşar. Burada tamamen bilinçsizlik olmasa da bir şuur ve özgür bir seçimden söz etmekte mümkün değildir. Çünkü birey hazın esiri durumundadır. Bu durumda özgür seçimler yerini duygulara bırakmıştır. Bu duygular, sevinçlere yol açtığı gibi zaman zaman da acılara neden olmaktadır. Mutluluğu anda haz odaklı olarak yaşayan estetik bireyin acıdan kaçması mümkün değildir, bu olsa olsa anlık olabilir. Bu yüzden estetik birey, haz ve acı arasında bir kısır döngü içindedir. Bireyde bu acı ve umutsuzluk durumunun etkisinin artması bireyin başka varoluş alanına sıçramasına neden olabilir.

Estetik varoluş alanının diğer bir yönü de ahlak dışı olmasıdır. Estetik birey davranışlarını içinde bulunduğu toplumun normlarına göre değil, kendi istek ve arzusuna göre yönlendirir. Estetik alandaki bireyin toplum ve toplumun değerleriyle olan bu ilişkisi, onu ahlak dışı bir kişi haline getirir. Bu noktada en belirleyici olan şeyde estetikçinin toplumsal düzeninin devamını sağlayan en temel kurum olan evlilik kurumuna karşı çıkmasıdır. Ona göre evlilik etiğin alanıdır. Ve etikte, öğrenirken de yaşarken de aynı derece sıkıcıdır.¹⁹ Bu yüzden diyebiliriz ki, estetikçi hazzı amaç edinerek her türlü toplumsal değeri hiç'e saymıştır.

Bu durum kendini kayıtsızlık ve çözümlenme olarak göstermektedir. Estetik bireyin kamusal görevden ve kendini topluma katacak olan aile kurma yükümlülüğünden kaçışı, estetikçinin yaşamındaki çözümlenmişliği ve kayıtsızlığı göstermektedir. Toplumsal sorumluluktan tümüyle uzaklaşan estetik birey, eylemsizlik, kayıtsızlık ve edilgenlik içerisine girer. Estetik bireyin, eylemsizliğinin temelinde sıkıntı algısı vardır. İşte tam da bu noktada haz sıkıntısını yok etmek için kullanılır. Sıkıntıdan kurtulmak isteyen estetikçi,

¹⁸ Kierkegaard, (2002), *Korku ve Titreme*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 11.

¹⁹ Kierkegaard, (2002), *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev: Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yay, İstanbul, 70.

çözümü anlık yaşanan hazlarda bulur. Her ne yaparsa yapsın sıkıntı ve acıdan kurtulamayacağını düşünen bu birey kendini hazzın esiri yapmaktadır. Acı ve sıkıntıdan kaçan birey, pişman olmamak adına karar vermemek ve seçimde bulunmamak yolunu seçmektedir. Bu da kendini bireyde edilgenlik ve eylemsizlik olarak göstermektedir. Bu durumda diyebiliriz ki, estetik varoluş alanındaki bireyin başkaları ve dünya ile olan ilişkisi yüzeyseldir. Onun bilinci dışarıya yönelmiş durumdadır, kendisine yönelmez. Bu varoluş alanındaki bireyin amacı tamamen haz elde etmektir. Bu kişinin temel kategorileri iyi, şans, kötü, talih ve kaderdir.²⁰

Tinselliği, zihni etkin hale gelmediği için estetik birey, özgürlüğe değil doğal eğilimlerine bağımlıdır. Bu doğal eğilimlerin bireyde doğurduğu arzu ve tutkular hazzın hemen arkasından acıyı da beraberinde getirmektedir. Bu haz anlarının her yenilenmesi acıyı da tekrar ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden estetik varoluş alanında acı, haz kadar etkilidir. Çünkü her haz ardında acıyı getirmektedir. Bu döngü içinde karamsarlığa düşen birey için acı ve umutsuzluk kaçınılmazdır. Estetik birey, gerçek beni olmadığı için acı çeker ve umutsuzluğa kapılır. İçinde bulunduğu durumu sorgulama ihtiyacı hissetmez. Farkındalığı en düşük seviyededir. Bunun için, özü'ne ve Tanrı'ya yabancılaşmışlığı da en üst seviyededir.

Kierkegaard'ta estetik alan bir zevk alanıdır, zevk hayatıdır. Estetik alan içerisindeki estetik birey ciddi hiçbir çabanın içerisine girmez. Her türlü ciddi bağlanmayı reddeder. O her şeyi kabul eder, seçmeye ve değiştirmeye çaba harcamaz. Bu yüzden bu varoluş alanındaki bireyin gerçek anlamda bir özgürlüğe sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. O istek ve arzularının esiri durumundadır.

Kierkegaard, estetik varoluş alanı içerisinde düşsel tiplere yer vermiştir. Bunlar, "Baştan Çıkarıcının Günlüğü" adlı eserin ilk bölümünde verilmiştir. Bu çalışmada erotik amaçları için bir erkek, bir kadını baştan çıkarmak için tüm çabasını harcar. Aklını da bu iş için bir araç olarak kullanır. Johannes adlı bu kişi, çapkınlığı ve erotikliği ile baştan çıkarıcı davranarak Cardelia'yı, etkilemeye çalışır. Bu durum yavaş yavaş ve aşama aşama gerçekleşir. İlk başlarda karşılaşmayla birlikte başlayan bir erotik çekim gücün yarattığı

²⁰ Kierkegaard, (2002), a.g.e., 19-20

farklı duygusallık ve buna bağlı gelişen romantikleşme çabaları vardır. Estetik evredeki bu karakterde her şey adım adım gerçekleşir. “ Sabırsızlık yok, aç gözlülük yok, her şeyin tadı yudum yudum çıkarılacak, o kız artık bir kenara ayrılmıştır, kazanılacağı da kuşkusuzdur.”²¹ Kierkegaard’a göre, estetik alandaki birey için her şey yüzeyseldir. Bu ortamda aşktan bile söz edilemez. Artık aşık olma değil kur yapma zamanıdır.²² Burada baştan çıkarıcının etkileşimi nasıl sağladığını ve hangi ruh halinde olduğunu görebiliriz.

Erkek için kızın elde edilmesi tek amaçtır. Kızı elde etme hususunda kendinden emindir ve bu durum artık kaçınılmaz olmuştur. Böylece karşı cinse duyulan bu ilgi bir şekilde sonuca ulaşacaktır ve amaç gerçekleşecektir. Sonunda kızı baştan çıkararak amacına ulaşır. Burada erkek için söz konusu olan hazdır. Hazlarını tatmin ettikten sonra yapılacak başka bir şey kalmamıştır. Bu karakterlerle ve olaylarla estetikçi için tek önemli şeyin haz olduğu en iyi şekilde gösterilmiştir. Buradaki birey duyularının esiri konumundadır.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz ki, estetik alan içinde bulunan estetik birey, haz yoğunluklu bir yaşam peşinden koşan, tutkularının ve içgüdülerinin esiri olan, bilinçli ve özgür seçimlerde bulunamayan bir birey durumundadır. Bu yüzden sorumluluk ve ödev duygusu olmayan estetik birey için önemli olan anda zevk almaktır. Estetik birey, geleceği ve geçmişi düşünmez sadece yaşadığı andaki hazza odaklanır. Ne var ki sürekli biçimde yenilenen bu haz her seferinde acı ve sıkıntıyı getirmektedir. Sorumluluk alma ve karar verme yeteneğinden yoksun olan estetik birey acı ve sıkıntıdan kurtulmak için tekrar hazza başvurmaktadır. Ancak bu umutsuzluk durumundaki estetik bireyin acı ve sıkıntısı çok şiddetlenirse estetik birey, sıçrama yaparak etik ya da dinsel varoluş alanına geçebilir. Buradaki sıçrama bireyin karar vermesidir.

1.1.1.2. Etik Varoluş Alanı

Kierkegaard’ın belirlediği etik varoluş alanı, estetik varoluş alanı ile dinsel varoluş alanının arasında yer almaktadır. Daha çok estetik ile dinsel varoluş alanına karşı olarak ortaya çıkan etik varoluş alanı, birey, evrensellik, toplum, evlilik, özgürlük gibi konuları ele almaktadır.

²¹ Kierkegaard, (2002), *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, 18-21.

Etik varoluş alanında daha yüksek bir bilince, farkındalığa sahip olan birey şuurlu bir şekilde kendisini seçmeye yönelir. Bu noktada estetik varoluş alanında karşımıza çıkan sorumluluktan kaçma durumu yerini ödev duygusuna bırakmaktadır. Bu yüzden etik varoluş alanının tam bir edimsellik olduğunu söyleyebiliriz. Kierkegaard’a göre, etik varoluş alanındaki etik kavramının iki ayrı anlamı söz konusudur. 1- Daha yüksek bir aşama olan “dinsel aşama ile sınırlandırılmış olan varoluş aşaması, 2- Dinsel bir yaşam sürdürülürken dahi, olanaklı bir yaşam görüşüdür.²³ Bu bağlamda estetik varoluş alanından daha üst bir varoluş durumunu içeren etik varoluş alanı geçerliliğini dinsel varoluş alanında da sürdürebilmektedir.

Kierkegaard’a göre, etik alanın, ödev ve sorumluluktan başka bir amacı yoktur. Burada esas olan kişinin kendini bilmesidir. “Buradaki kişi, kendine dönen, kendini bilen, kabul eden bir kişidir. Böylece ne olmayı istediğini de betimleyerek ideal benliğini ortaya çıkarır. Bu varoluş alanının temel kategorileri ise iyi, kötü ve ödevdir.”²⁴ Toplumsal ödev ve ahlaki sorumlulukların yerine getirilmesi anlamına gelen kendini bilmek, etik alanın temel amacıdır. Bu düşünceler bize Sokrates’in kendini bil, kendini tanı, sözlerini hatırlatmaktadır. Kierkegaard’ın varoluş alanında özellikle etik varoluş alanında, Sokrates’in kendini bil sözünün, “kendini seç”e dönüştüğünü görüyoruz. Çünkü etik varoluş alanında bireyin kendini seçmesi, karşımıza ödev ve sorumluluk olarak çıkmaktadır.

Sorumluluk ve ödev genellikle toplumsal yükümlülük olarak kendini gösterir. Çünkü etikçi toplumsal bir benliğe sahiptir. Onun görevi de ahlaki olanı seçmek ve toplumsal yükümlülükleri yerine getirmektir. Etik varoluş alanındaki kişi için sorumluluk Tanrı’ya değil, topluma ve devlete karşıdır. Amaç, bireyin bu sorumluluklarını, yerine getirerek kendi benliğini oluşturmasıdır. Etik varoluş alanındaki birey Tanrı’yla hiçbir ilişkiye girmez, onun için sadece etik kutsaldır.²⁵

Kierkegaard bu durumu “ etik sorumluluklar alanıdır, ama kuşkusuz en büyük sorumluluk kişinin kendini seçmesi ve ben olma ödevini yerine getirmesi sorumluluğudur.

²² Kierkegaard, (1962), **Yaşadığımız Çağ**, Çev:Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 263-265.

²³ Güçlü, (2003), *Felsefe Sözlüğü*, *Bilim ve Sanat Yayınları*, Ankara, 2003, 823

²⁴ Cevizci, (2000), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yayınları, İstanbul, 978.

²⁵ Kierkegaard, (2000), *Korku ve Titreme*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, AnkaYayınları, İstanbul, 106-107.

Bu yüzden ben olma sorumluluğu da, ancak toplumsal ve etik ödevleri yerine getirmekle gerçekleşir” şeklinde ifade eder.²⁶ Bu anlamda bireyin ben olma ödevi soyut bir yükümlülük olmaktan çıkıp sosyal ve toplumsal yükümlülük haline dönüşür. Bu da etik varoluş alanının yalnızca basit bireysel gereksinimler alanı olmadığını tam tersi, sosyal bir ahlak alanı olduğunu gösterir ki, işte bu nokta onu estetik varoluş alanından ayırır. Bu çabayla birey, estetik alandaki belirsizlik durumunun yarattığı umutsuzluktan kurtulmaya çalışır. Çünkü bu kişinin benliği estetik bireyde olduğu gibi olanaklar alanının soyut niteliğini değil edimsellik alanının somut benini içerir. Böylece birey estetik alanda kaybettiği benliğine etik alanda yeniden kavuşur. Ahlaksal alanda kendini seçen bireyin somut niteliği, onun toplumsal yaşamla olan ilişkisinde, sorumluluklarında ortaya çıkar. Bu nedendir ki etik alanda, kendisini seçen birey bu ahlaksal yükümlülüklerin yalnızca kendisi için olmadığını bu yükümlülüklerin diğer insanları da bağladığını bilir. Bu yüzden de birey kendini seçerken ötekini de seçmektedir. Bir bakıma kendi benliğini oluştururken ötekinin benliğini de belirlemektedir. İşte bunun için etik alan sorumluluklar alanıdır. Bireyin devlete, topluma, ailesine ve daha bir çok şeye karşı sorumlulukları vardır. Aynı zamanda sorumluluklar, onun kendi benliğini belirleyen sorumluluklardır.

Kierkegaard’ın, etik alanda öne çıkardığı bir kavram da evliliktir. Evlilik, estetik ve etik alana da konu olabilecek gibi görünür. Ancak onun daha çok etik alana ait olduğunu söylemek gerekir. Evlilik, cinsellik ve arzuların tatmini açısından estetik alana girebilir gibi görünse de, evliliğin doğal sonucu olan sorumluluk işin içine girince tamamen etik alanının konusu olur. Bu nedenle evliliğin, etik alanının konusu olduğu söylenebilir.

Ona göre, etik alanı estetik alandan ayıran en önemli karşıtlık, onların cinsel davranışlarını sergileyiş biçimleridir. Estetik alandaki birey kendisini duygularına bırakırken, etik alandaki birey ahlaki sorumluluğu üstlenerek evliliği gerekli görür. Sadece alacağı zevki düşünmeyerek, ahlaki kurallara göre yaşamını sürdürür.²⁷

Bu durumda etik ve estetik varoluş alanlarının farklılığı ortaya çıkmaktadır. Estetik varoluşçu alanda evlilik, yaşamın dışında cinsel konular olarak yaşanırken, etik varoluş alanında evlilik, yaşamın bir parçası halindedir ve bir çok yönü içerir. Evlilik, etik alanın

²⁶ Taşdelen (2002), ,a.g.e., 219.

²⁷ Cevizci, (1997), *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 700.

içindeki bireyin karakteristiğidir. Ve etik alan için evlilik yükümlülük ve ödevdir. Estetikçi hayatını kendi mutluluğu haricinde hiçbir şeyi düşünmeden yaşarken, etikçi duygularının sorumluluklarını alarak aşkını evlilikte yaşar. Estetikçi ise evliliği can sıkıcı olarak görür.²⁸ Kısaca söyleyecek olursak, etik varoluş alanı için, ahlaki kurallar ve toplumsal normlar önemli olduğu için evlilik bir zorunluluk olmuştur.

Kierkegaard'ın varoluş düşüncesinde temel olan özgürlük ve seçim etik varoluş alanı içinde belirleyicidir. Ona göre “özgürlük, etik varoluş alanının ortaya çıkabilmesi için temel koşuldur. Etikçi, esas olarak benliğindeki tinsellik ve özgürlük öğeleri etkin hale gelmiş biridir. Estetikçi, özgürlüğünü, özgür olmayış yönünde ve özgür olmayışı seçmek için kullanılırken, bir ben olma imkanını da yitirir. Etikçi ise özgürlüğünü, ahlaksal benliğini kurmak ve kendisini seçmek için kullanır.”²⁹ Bu bağlamda benliği kurabilmek için seçim yapmak özgürlük anlamına gelir.

Kierkegaard, etik alanda da, estetik alanda olduğu gibi, bazı tipik kahramanlardan bahsetmektedir. Etik varoluş alanı için belirlenmiş olduğu karakter ise Eski Yunan Mitolojisinden bir kahraman olan Agamemnon'dur. Agamemnon'un etik alan için örnek bir kahraman olarak gösterilmesinin nedeni ise Agamemnon'un toplumsal bir davranış sergileyerek kızını toplumsal yarar için kurban etmesidir. Agamemnon'un sergilediği bu davranış etik ödevle uyumaktadır. Burada evrensel ve etik olanın askıya alınması söz konusu değildir.³⁰

Kierkegaard, burada Agamemnon kahramanı ile sosyal yükümlülükler olayını anlatır. Ona göre “Trajik kahraman, etik yükümlülüğün kendi içinde bir dileğe dönüşerek varolduğundan emindir. Bu nedenle Agamemnon diyebilir ki; Benim görevimin, benim dileğim olması, benim babalık yükümlülüğümü ihmal etmediğim bir kanıttır. O zaman burada dilek ve görev birbirleriyle uyumaktadır. Eğer yaşamda benim dileğim, benim görevimle çakışıyorsa ne mutlu bana ve aksine insanların büyük bir kısmının yaşamdaki, büyük bir istekle kendi dilekleri haline dönüştürdükleri görevleri, tam olarak yükümlülüklerinin gerisinde kalmaktadır.”³¹ Böyle bir durumda gerçek kahraman, görev

²⁸ MacIntyre, A., (2001), *Varoluşçuluk*, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 140.

²⁹ Kierkegaard (2002), *Korku ve Titreme*, 99.

³⁰ Kierkegaard, (2002), *Korku ve Titreme*, 105-107.

³¹ Kierkegaard, (2002), *Korku ve Titreme*, 127.

bilinci ile işini yapmak için, dileğinden, isteğinden vazgeçmek zorunda kalıyor. Görev bilincini oluşturan toplumsal yarar, bireyin yararının önüne geçmektedir. Burada trajik kahraman görevini yerine getirmek için isteğinden vazgeçmiştir. Kierkegaard'a göre, Agamemnon kızına ilişkin talebini reddederek huzuru evrenselde bulmuş ve kızını kurban etmiştir. Agamemnon bu hamleyi yapmasaydı o zaman bir kahraman değil, hayırseverlik örneği gösteren bir insan olurdu.³² Bu noktada etik varoluş alanında birey bireysel doğrularına göre değil de, toplumun düşüncesine, değerlerine göre hareket etmektedir. Birey, toplumun içinde kaybolarak yükselmektedir.

Kierkegaard, etik olanı evrensel olarak görmektedir. Etik olan, evrensel olduğundan dolayı da herkes için her an geçerlidir. Tekil bireyde, amacı evrensel de olan bir özeldir. Bu bireyin etik olarak yapması gereken görev evrensel olmak için özel olanı terk etmektir. Evrensel yönelen tekil birey, özneliğini öne çıkarmak istediği anda günah işler. Ancak bu farkındalık onu evrenselde ulaştırır. Kierkegaard, etik varoluş alanının temel kavramını zafer olarak belirler. "Etik yaşam, kişinin estetik yaşamının gizlilik, depresyon, melankolik, aldatıcı tutku ve umutsuzluk durumları karşısında zaferidir. Kişinin kendi kararlarını verdiği ve kendi seçimlerini yaptığı etkin bir varoluş biçimidir."³³

Özetle diyebiliriz ki, estetik alanda doğal itkilerinin esiri olan, sorumluluk, özgürlük ve seçim kavramlarına sahip olmayan birey, etik varoluş alanında, ben olma ödevini yerine getirme sorumluluğunu üstlenmektedir. Bu da ancak hem evrensel ve hem de toplumsal olan etik olanın, yerine getirilmesiyle mümkün olmaktadır. Etik varoluş alanındaki birey, farkındalığını arttırarak, seçim yaparak dini varoluş alanına yükselmektedir.

1.1.1.3. Dinsel Varoluş Alanı

Kierkegaard, ilk başta üç varoluş aşaması belirtmişti. Bunlar estetik, etik ve dini varoluş alanıydı. Daha sonra da bunlara son olarak bir uzlaşma alanı olarak sevgi alanını ekledi. Şimdiye kadar estetik ve etik varoluş alanlarını ele alıp değerlendirmeye çalıştım. Şimdi de üçüncü varoluş alanı olarak belirlenen dini varoluş alanını ele alıp açıklamaya çalışacağım.

³² Kierkegaard, (2002), *Korku ve Titreme*, 127.

³³ Kierkegaard, (2002), a.g.e., 99-100.

Öncelikle dini varoluş alanı ile Kierkegaard'ın kendi dünyasının ilişkisine bir göz atmak gerekmektedir. Onun daha genç yaşta iken kardeşlerinin çoğunu yitirmesi, babasının ölümü ve nişanlısından ayrılması onun melankolik olmasına neden olmuştur. Kierkegaard'ın yaşantısındaki olaylar, onun üzerinde derin izler bırakmış ve düşüncelerini bu noktadan yola çıkarak ortaya koymuştur. Hayatında yaşadığı olumsuzluklar onun Tanrı ile ilgili olan düşüncelere bağlanmasına neden olmuştur. Bu nedenle Kierkegaard, düşüncelerini Tanrı merkezli ortaya koymuştur. Dinsel varoluş alanında temele Tanrı ve Tanrı birey ilişkisini koymuştur.

Kierkegaard'a göre, dinsel varoluş alanı us dışıdır. Onu akılla açıklamak mümkün değildir. Bu yüzden bu alan sadece imanla açıklanabilmektedir. Dinsel varoluş alanında insan sadece Tanrı'ya karşı sorumludur. Bireyin davranışlarında herhangi bir toplumsal yaptırım yoktur. Dolayısıyla eğer bir davranış gerçekleşecekse onu belirleyen tek şey onun Tanrı'nın buyruğu olup olmadığıdır. Bundan dolayıdır ki, eğer bir davranış Tanrı buyruğu ise bu davranışın gerçekleştirilmesi esnasında başka bir mantıki gerekçe aranmaz. Kierkegaard'a göre, iman, insan aklına, doğasına ve ahlakına uymasa bile belki de uymadığı için, inanmamız gerekmektedir.³⁴ Burada akıl ve evrensel etiğin, Tanrı buyruğu karşısında askıya alınması söz konusudur. Bu yüzden dinsel varoluş alanındaki birey, etik varoluş alanında olduğu gibi evrensel normlarla ya da toplumsal ilkelerle yüzleşmek zorunda değildir. Çünkü dinsel varoluş alanında bireyin davranışlarında toplumun bir yaptırımı yoktur. Birey üzerinde sadece Tanrı'nın yaptırımı söz konusudur. Bu yüzden de birey ancak Tanrı'ya yaklaşabildiği ölçüde benliğini oluşturabilmektedir. Bunun için de biz bireyin Tanrı ile olan ilişkisine bakmak zorundayız. Birey de Tanrı ile olan ilişkisini akılla değil, sadece ve sadece imanla kurabilmektedir.

Kierkegaard'a göre, insan özü gereği Tanrı ile sonsuz yüce varlıkla ilişkili olmak durumundadır. Çünkü insanın varoluş hali onun özünden uzaklaşmasının yani Tanrı'ya yabancılaşmasının bir sonucudur. O halde insan bu dünyadaki seçimleri ile tekrar Tanrı'ya ulaşmak zorundadır. Bu durum onu sıkıntı ve umutsuzluktan kurtaracak tek şeydir. Burada Tanrı karşısındaki bireyin seçimi, iman ya da günah şeklinde olacaktır. İnsanın en büyük kararlarından biri de budur. Çünkü sadece bilinçli olarak Tanrı'ya inanma kararına varan

³⁴ West, (2005), a.g.e., 206.

benlik, umutsuzluğu aşabilir. “Benliğin yükselen evreler dizisi yoluyla gelişimi Tanrı’nın dolaylı olarak karşısında duran sonsuz benlikte doruk noktasına ulaşır.”³⁵ Yok eğer insan sanki varlığın içine kapanır ve mutluluğu bir sonluluğun içinde ararsa umutsuzluğa düşer. Çünkü onu yaratan güçle olan bağlantısı kesilmiş olur. Kierkegaard, kendi umutsuzluğunun ve diğer insanların umutsuzluğunun kaynağını varlığın aşkın yanı sıra olan ilişkisinin kesilmesinde görür; çünkü “insan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının özgürlük ile zorunluluğun sentezidir.”³⁶

Kierkegaard’ın sözünü ettiği birey-Tanrı ilişkisi, birbirine yakın ve aynı zamanda da sonsuzca uzak olan iki varlığın ilişkisidir. İşte iman bu iki varlık arasında kurulan ilişkide ortaya çıkar. Kierkegaard’a göre absürd tam da burada karşımıza çıkmaktadır. Ona göre iman ve absürd birliktedir. Çünkü Tanrı ve insan gibi birbirine hiç benzemeyen iki nitelik arasındaki bir ilişki iman ile absürdün birlikteliğini zorunlu kılar.³⁷ Böylece bir ben olan birey ile, mutlak öteki olan Tanrı arasında yakın iletişim, inanma olayını da nitelendirir. Bireyin Tanrı ile olan ilişkisini içeren dinsel varoluş alanında, esas olan Tanrı huzurunda değildir. Bireyin Tanrı ile ilişkisi ancak imanın getirdiği Tanrı huzurunda olma ile mümkündür. Dinsel varoluş alanında esas olan şey, Tanrı’nın huzurunda, ben olmaktır. Tanrı’nın huzurunda olmanın bir başka özelliği ise kişinin kendisini günahkar ve yetersiz bir varlık olarak algılamasıdır. Bu durumda kişiye sonsuz teslimiyeti getirmektedir.

İnsan ile Tanrı ilişkisi akıl dışıdır. Çünkü iman ussal bir tutum değil, paradoksal bir sıçramadır. Buradaki paradoks şundan kaynaklanmaktadır. Kierkegaard’a göre, kişi inanmada, aklının aldığına değil, aklının almadığına inanır. Bu yüzden Kierkegaard’a göre kişi, “Tanrı’yı kazanmak için kesinlikle aklını kaybetmelidir”.³⁸ Çünkü ona göre iman tam olarak düşüncenin bittiği yerde başlamaktadır. Bu yüzden Kierkegaard, dinsel varoluş aşamasını akıl dışı olarak niteler. Bu aşamanın esas niteliği Tanrı birey ilişkisini kuran imandır.

İnanç konusunu Kierkegaard, bireysel anlamda iman ve bu imanı içselleştirme

³⁵ West, (2005), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 202.

³⁶ Kierkegaard, (2002), a.g.e., 10. West, (2005), a.g.e., 202.

³⁷ Kierkegaard, (2005), *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 550.

³⁸ Kierkegaard, (2002), *Korku ve Titreme*, 12.

olarak alan insanın Tanrı ile yüzleşmesi olarak görür. Bunun için de içsellik, kişinin Tanrı huzurunda kendi kendisi ile olan ilişkisidir. Bu, insanın sonlu ve sonsuzun sentezi olmasının sonucudur. Gerçek içsellik, daima sonsuza kişinin Tanrı ile olan ilişkisine yönelir. Bireyin içselliği ve mutluluğu yaşaması için sonsuza yönelmesi gerekir. Çünkü sonlu ve geçici olan her şey unutulur, kalan yalnızca ebedi olandır.³⁹

Kierkegaard'a göre, dinsel alan içerisinde, üzerinde durulması gereken bir diğer konu da acı çekme durumudur. Bu duruma önceki varoluş alanlarında estetik ve etik varoluş alanında da rastlanılır, ancak acı gerçek yerini dinsel varoluş alanında bulur. Kierkegaard'a göre, "acı çekmenin gerçekliği, dinsel yaşam için esastır. Oysa ahlaksal olarak bakıldığında acı çekmek varoluşta rastlantısal olası ve sonlandırılabilir bir konumda bulunur; bununla birlikte, dinsel olarak bakıldığında, acı çekmenin bitmesiyle dinsel yaşam da biter. Bu varoluş evresindeki birey için acı güvencedir. Tek başına olan bu birey kendisini anlatamamanın acısını taşımaktadır, akli her şeyle uğraşamayacak kadar ciddidir."⁴⁰ Dinsel varoluş alanında acı, aslında varoluşun esasını, özünü oluşturur. Acı kavramı, dinsel varoluş alanını tanımlayabilecek, anlatabilecek en iyi kavramdır. Acı çeken kişinin ruhu, olgunlaşmış, temizlenmiş oluyor ve saf bir öz haline dönüşüyor. Bu da bireyin saf ruh haliyle daha kesin kararlar vermesini sağlıyor. Acı çekme durumu insanın, dinsel varoluş alanında sonsuzluğun yaşanacağı Tanrısal bir aleme geçişte vasıta olarak görülmüştür. Acı, çile ve sıkıntı imanın sağlamlaşması için gereklidir. Olgunlaşma ve saf ruh hali ancak bu vasıtalarla elde edilebiliyor.

Bütün bunlarla ilişkili olan acı çekmek kişinin, Tanrı karşısında kendisini günahkar hissetmesi ile ilgilidir. Bu nedenle ruhsal sorgulama yalnız dinsel alanda gerçek bir şekilde başlar ve dinsellik arttıkça o da artar, çünkü birey sınırdaki keşfedilir. Kierkegaard, bu alanda Hz. İsa'nın çektiği çileyi, acı kavramına örnek olarak verir. Hz. İsa'nın yaşamı içsel bir acı çekme örneği olarak gösterilir. Acı çekme durumunu, dinsel varoluş alanı için yalnızca "Tanrı karşısında bireyin kendini günahkar hissetmesi durumunda ve Hz. İsa'nın hakarete ve saldırıya uğrayarak acı çekmesinde değil, aynı zamanda bir insanın, insan toplumunun

³⁹ Kierkegaard, (1996), *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, 146.

⁴⁰ Kierkegaard, (2002), *Korku ve Titreme*, 127-129.

mensubu olarak, alacağı suçların hepsini kendisinin üstlenmek zorunda kalmasıdır.”⁴¹

Dini kahraman Hz. İbrahim’in hikayesi şu şekilde; uzun süre çocuğu olmayan Hz. İbrahim’in bir erkek evlada sahip olunca daha önce Tanrı’ya verdiği söz gereği oğlunu Tanrı’ya kurban etmek zorunda kalır. Hz. İbrahim için oğlu İsmail’i kurban etmek iman için bir sınımadır. Burada imanını ispatlama durumunda kalan Hz. İbrahim iman paradoksu ile karşı karşıya kalmıştır. Bir yandan oğlunu kurban etmek zorunda kalırken; aynı zamanda iman gücüyle Tanrı’nın oğlunu ona geri vereceğini düşünmüştür. Bu durum evrensel açıdan akıl dışı ve bir absürd niteliği taşımaktadır. İbrahim, özel bireyin evrenselden daha yüksek olduğu prensibine dayanarak iman hamlesine başvurmuştur. Ve genel, genel-evrensel olan toplumsal ilkeyi askıya almaktadır. Hz. İbrahim’in bütün bunları göze almasını açıklayan tek şey de sonsuz teslimiyettir. Bu durumu biz ne estetik varoluş alanı ile ne de etik varoluş alanının evrensel ilkesiyle, toplumsal ödev ve sorumluluk duygusuyla açıklayabiliriz. Evrensel etik ve rasyonalite açısından bakıldığında bir babanın oğlunu kurban etmesi hiçbir şekilde doğru bulunmazken hatta tamamen akıl dışı olarak görülürken, Hz. İbrahim gibi bir iman şövalyesi için tam bir sonsuz teslimiyet ifadesidir. Bunun içindir ki Kierkegaard’a göre, inancın konusu olan şey, absürd ve paradokstur. İnanan kişinin görevi paradoksu anlamak değil, fakat onun anlaşılmazlığını anlamaktır. Burada absürd ve paradoks akıl dışılık, akılla kavranamamazlık anlamındadır. Ona göre, Hz. İbrahim’in öyküsünü anlayabilmek için paradoksu anlamak gerekir. Çünkü “ Kişi İbrahim’i ancak paradoksu anladığı kadar anlayabilir. Kendi adıma bir bakıma İbrahim’i anlayabiliyorum, ancak çok iyi görüyorum ki İbrahim gibi iman hamlesi yapmaya cesaretim olmadığı gibi, bu yönde konuşmaya da cesaretim yok”⁴². Hz. İbrahim’in bu örneği tam bir cesaret örneğidir.⁴³

Dinsel varoluş aşamasında, birey, eylemlerinde sadece Tanrı’ya karşı sorumludur. Bu nedenle bireyin eylemlerinde toplumun benimsemediği yönler, hatta onlara, ters eylemler olabilir. Böyle olunca bu varoluş evresindeki birey; Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi, kendi durumunu insanlara anlatamadığı için veya insanlara anlatsa da insanların onu anlayamayacaklarını bildiği için acı yaşar.

⁴¹ Kierkegaard, (2005), *Günlüklerden ve makalelerden Seçmeler*, 121.

⁴² Kierkegaard, (2002), a.g.e., 92-93.

⁴³ Cevizci, (2000), a.g.e., 978.

Dinsel varoluş alanının kahramanı Hz. İbrahim'in öyküsü, Kierkegaard için çok önemlidir. Ona göre "...İbrahim'in öyküsü etiğin bir teleolojik askıya alınmasını içerir. O tekil bir birey olarak, evrenselden daha yüce hale gelmiştir." ⁴⁴

Bu olayı toplumsal açıdan açıklamak mümkün görünmüyor. Çünkü Hz. İbrahim'in davranışında etik bir yön yoktur, toplum için bir anlamı yoktur. Burada "iman şövalyesi yalnız başına görevlendirildiği için kendisini başkalarına anlaşılabilir yapamamanın acısını taşımakta, ancak başkalarına yol göstermek için herhangi bir şiddetli arzu hissetmemektedir. Acı, onun güvencesidir, şiddetli arzuların yabancısıdır, akli bunlarla uğraşmayacak kadar ciddidir." ⁴⁵ Bu durumda dini varoluş alanının en temel ögesi olarak acı ortaya çıkar. Birey, dini varoluş evresinde Tanrı önündedir ve Tanrı'ya kendini sonsuz teslimiyete bırakmıştır. Çünkü birey, ancak teslimiyet yoluyla her şeyi terk eder. Kierkegaard, bireyin bu dünyada varolması ve yaşamını sürdürebilmesi için bu dünyaya bağlı olması ama bunun yanı sıra bu dünyadaki hiçbir şeyi istemeyerek tamamen Tanrı'ya yönelmesi gerektiğini ifade eder. Bireyin Tanrı'ya yönelmesi de imanı gerekli kılmaktadır.

Dinsel varoluş alanının temelini oluşturan, birey-Tanrı ilişkisine ve bunu sağlayan imanın bir paradoks, akıldışı oluşuna kısaca göz atalım. Karşımıza ilk olarak tekil bireyin evrenselden yüksek olması çıkıyor. Burada tekil bireyi evrenselden yüksek yapan şey imanın kendisidir. Bu yüzden Kierkegaard'a göre, imanın kendisi bir paradokstur. O zaman imandaki paradoksun ne olduğuna bakacak olursak; buradaki paradoks Hz. İbrahim'in hem oğlu İsmail'i kurban etmek zorunda oluşu hem de diğer yandan Tanrı'nın oğlunun ona geri vereceğine inanması noktasındadır. Bu da onun oğlunu kurban ettikten sonra bile onunla birlikte yaşayacağına inandığını gösterir. Sonsuz teslimiyet ile gelen bu durum evreselin askıya alınmasının sonucudur. Birey olarak varolmanın ve bunun sonucu olarak yalnız kalmanın yaşattığı acı, ürperti ve korkunun göze alınmasının sonucudur. Bu paradoks, iman paradoksunun sonucundan Tanrı karşısında olan birey için her şey mümkün her şey olabilirlik haline dönüşür ve umutsuzluk ortadan kalkar. İşte bu bireyin, Tanrı karşısındaki bireyin sonsuz teslimiyeti ile mümkün olmayı olası hale getiren düşüncesi iman paradoksunun tam kendisidir.

⁴⁴ Kierkegaard, (2002), *Korku ve Titreme*, 114.

⁴⁵ Kierkegaard, (2002), a.g.e., 128.

Kierkegaard, imanın absürd ve akıl dışı olduğunu söylerken, buradan onun imanı, anlamsız ve gülünç olarak gördüğü anlamını çıkaramayız. Buradaki absürd ve paradoks akılla kavranamamazlık anlamındadır. Bunun nedeni de Kierkegaard'a göre, " tekil birey, özel olarak Mutlak'la mutlak bir ilişki içindedir." ⁴⁶ Bu durum ilişkinin getirdiği doğal bir sonuçtur.

1.1.1.4. Uzlaşma Olarak Sevgi Alanı

Kierkegaard ilk başta üç tür varoluş alanı belirlemiştir. Bu alanlar esas olarak varoluşun ortaya konulduğu alanlardır. Kierkegaard'ın bir sentez olarak tanımladığı ben, bu varoluş alanlarının hiçbirinde tam olarak ortaya çıkmaz. Böyle bir benliğe sahip olan kişi, ne estetik, ne etik ne de dinsel varoluş alanında kendini gerçekleştirir. Böyle bir kişi ancak doğal beni, toplumsal beni, teolojik ve sonsuz beni kendi kişiliğinde bir araya getirmesi gereken kişi olarak, varoluş alanlarının ayrılmasında değil, birleşmesiyle ortaya çıkabilir. Yoksa tek tek hiçbir varoluş alanında tüm varlığı ile ortaya çıkmaz. Eğer bir insan, bir varoluş alanında tüm varlığı ile ortaya çıkacaksa, bu varoluş alanının, varoluş alanlarının bileşkesinden oluşacak bütüncül bir varoluş alanı olması gerekiyor. Bu anlamda tüm varoluş alanlarını içinde toplayacak ve sentezi oluşturan öğelerden hiçbirini hiçbir varoluş alanını dışarıda tutmayacak; insanı kendisini oluşturan bütün öğelerle bütünlük, ve denge içinde oluşturacak dördüncü bir varoluş alanına gereksinim vardır. Kierkegaard, bu uzlaşma ve dengeyi sağlayacak olan varoluş alanına sevgi alanı adını verir. ⁴⁷

Kierkegaard'a göre, sevginin biçimlerinin varoluş alanlarının oluşumunda önemli etkileri vardır. Estetik varoluş alanında tensel sevgi, etik varoluş alanında ödeve dayalı sevgi, dinsel varoluş alanında ise Tanrı sevgisi etkin olmaktadır. Estetik varoluş alanında, Don Juan'ın sevgisi, genç kızlara yönelmiştir. Etik varoluş alanında, kişinin eşini sevmesi ve ona sadakatle bağlı kalması esastır. Dinsel varoluş alanında, Tanrı ile bireysel ilişki, bir sevgi ilişkisi olarak ortaya çıkar. Estetik varoluş alanı tümüyle tensel sevginin etkin olduğu, hazza dayalı kösnül bir varoluş durumudur. Etik varoluş alanında sevgi, şefkat ve sadakattir. Bu özelliği ile ise tensel bir nitelik gösterir. Bu alanda ödev ve şefkat öne çıkar; burada kişinin eşini "çocuğunu sever gibi şefkatle sevmesi" söz konusudur. estetik alanda

⁴⁶ Kierkegaard, (2002), a.g.e., 173.

⁴⁷ Taşdelen, (2004), a.g.e., 259.

bencillik olarak ortaya çıkan sevgi dinsel varoluş alanında özveriye dönüşür. Bu şekilde estetik alanda kendini sevme olan sevgi durumu, etik ve dinsel varoluş alanlarında, ötekini sevmeye ve fedakarlığa dönüşür. Sevgi alanında ortaya çıkan sevgi ise, “komşu sevgisine” dayalı bir bütüncül sevgidir. Bu anlamda da estetik alanda “kendini sevme” olarak ortaya çıkaran tensel sevgiyi yadsımaktadır. Bunun haklı bir gerekçesi vardır. Erotik sevgi esas olarak bencil bir sevgidir ve ötekinin gerçekliğini tanımaz. Oysa komşu sevgisi kişinin kendisinden başlayarak tüm insanları kuşatan geniş bir sevgidir Bu yüzden Kierkegaard “Komşunu kendin gibi sev” der.⁴⁸

Kierkegaard’ın sevgi anlayışında, ötekiyi sevme, koruma ona karşı bencil olmama, onunla olan ilişkilerde, karşılık bekleme ve çıkar gözetmeme gibi değerler vardır. Kierkegaard, sevginin kaynağını bu dünyada görmez. Ona göre, Tanrı’nın bir vergisi olarak bu dünyaya gelmiştir. “İnsan sevgisi Tanrı sevgisinden kaynaklanır.” Bu sevgi, “sonsuzluk, sınırsızlık, ölçülemezlik” öğelerinden oluşur. Tanrısal kökenli bu öğeler yok olduğunda, sevginin kendi bağıyla olan ilişkisi kesilmektedir. Sevgiyi de bu Tanrısal kökenin dışında anlamak mümkün değildir. Bu yüzden Kierkegaard’a göre, kişi ancak Tanrı huzurunda kendisi olabilir ve ben bilincine erişebilir. Bireyin ebedi ıstırabını fani ıstıraba dönüştürerek yaşaması bir lütuftur, birey bunu ancak Tanrı sevgisi, sonsuz sevgi ile gerçekleştirebilir.⁴⁹

Kierkegaard’ta sevgi, “Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin yolu”dur. O halde “insan sevgisinin tek doğru nesnesi sevgidir, o da Tanrı’dır. Tanrı’yı arayan böyle bir sevgi, tensel sevgideki bencillik yerine, kendinden başlayarak tüm insanları sevmeye doğru yönelmektedir. Birey ve Tanrı ilişkisini kuran imanın esası sevgidir. Bu sevgi bireyin kendisini tekil birey olarak mutlakla, mutlak olarak ilişkilendirir.⁵⁰

Kierkegaard’a göre, en yüce sevgi Tanrı sevgisidir. Tanrı insanları sevdiği için yaratmıştır. Kierkegaard, sevgi alanında, ben sevgisi, öteki sevgisi ve Tanrı sevgisiyle sevginin estetik etik ve dini boyutunu ortaya koyar. O burada varoluş alanlarını birbiriyle zıtlaşan evreler olarak değil de bir bütünün parçaları olarak değerlendirir. Böylece Kierkegaard bütün varoluş alanlarını sevgi alanı içerisinde olanaklı hale getirmiş oluyor.

⁴⁸ Kierkegaard, (2005), *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, 116.

⁴⁹ Kierkegaard, (2005), a.g.e., 770-771.

⁵⁰ Kierkegaard, (2002), a.g.e., 117-118.

Kierkegaard'a göre sevgi alanının temelini "komşu sevgisi" oluşturmaktadır. İnsan kendini sevmeden komşusunu, komşusunu sevmeden tüm insanlığı, tüm insanlığı sevmeden de Tanrı'yı sevemez. Bu sıralama sonuçtan bakılarak, başka türlü de ifade edilebilir. Kişinin kendini, komşusunu sevebilmesi içinde Tanrı'yı sevmesi gerekmektedir. Bu bağlamda da Kierkegaard açısından kişi insanları sevmeden Tanrı'yı sevemez ve kişi yine insanlara karşı olan görevini de yerine getirmeden Tanrı'ya karşı olan görevini yerine getiremez. İnsan'ın Tanrı'yı sevmesi gibi bir görevi vardır. Bu göreve de önce Tanrı'nın yaratıklarından yani insanları sevmekten yola çıkılması gerekir.⁵¹

Ancak bu noktada bizim şunu belirtmemiz gerekir ki, uç bir örnekte olsa dinsel varoluş alanının kahramanı Hz. İbrahim Tanrı'nın sevgisini etik olan için evrensel ve toplumsal olan ilkeyi askıya alarak elde etmişti. Ancak tabidir ki, biz buradan etik alanla, dinsel alanın birbiriyle zıtlık içinde olduğu sonucuna varamayız. Sonuç olarak söylememiz gereken şey, Kierkegaard'ın sevgi alanını diğer varoluş alanları arasında bir uzlaş, bir denge sağlayıcı olarak ortaya koyduğudur.

1.2. BENLİĞİN OLUŞUMU

Kierkegaard'ın varoluş düşüncesinin temelinde insanın kendi benliğini oluşturma süreci yatar. Kierkegaard'ın beni, somut yaşamın içinde varolan bireydir. Yoksa Kierkegaard'ın beni, Alman idealizminde ortaya çıkan soyut, aşkın, metafiziksel bir ben değildir.

Ona göre gerçek kavramlardan oluşmaz. Ve biz gerçeği kavramlarla ifade ederken eksik kalırız. Çünkü sürekli bir oluşum ve değişim vardır. Bu yüzden Hegel'in sistemi gerçeği anlamaya çalışırken, onu yok etmektedir.⁵² Kierkegaard'ın bu anlayışının oluşmasında Hegel felsefesine karşı yürüttüğü muhalefetin önemli bir yeri vardır. Hegel'in donuk hareketsiz sistemi içinde benliğin, alabileceği şekillere, olası varoluş biçimlerine yer yoktur. Çünkü onun varoluşunu ortaya çıkaran şey değişimdir.

Kierkegaard insanın, insan olmanın en yüce, en yüksek anlamına ben olma durumunda kavuşacağına inanır. Benlik, herhangi bir şey olarak değil, insan olarak

⁵¹ Kierkegaard, (2002), a.g.e., 115.

⁵² Reneaux,(1994), a.g.e., 12.

bulunmanın tüm anlamını ve amacını oluşturur. Ona göre, ben olmak ve ben haline gelmek, kişiyi erişebileceği en yüksek varoluş evresidir, Kierkegaard, kişinin ben olma anlamını, kendisi için açık hale getirmesi gerektiğini ve bu bilinçten yoksun olan kişilerin, yaşamın anlamını ve kişilik olmanın tüm erdemini yitirmiş ve köleleşmiş bir halde olduğunu düşünür. Benlik, insan olmanın amacını ve tanımını oluşturur. Benlik, insanın yeryüzünde erişebileceği en yüksek olgunluk seviyesidir. Ona göre insan tindir. Ama tin nedir? Tin ben'dir. Ama ben nedir? Ben, kendine bağlı olan bir ilişkidir, daha doğrusu ben, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimidir; ben ilişki olmayıp ilişkinin kendine dönüşüdür.⁵³

Kierkegaard'a göre, insan doğası benliği değil, ben olma eğilimini ve gerekli donanımı içerir. Bunlar sonlu ve sonsuz, ruh ve beden, özgürlük ve zorunluluk gibi benliği oluşturan öğelerdir. Bunlar insanın doğasında mevcut olarak bulunurlar. İnsan benliği bu gizli güçlerini, öğelerini içinde taşır, ona düşen bunları etkin hale getirmektir. Birey bunları kendi çabasıyla harekete geçirir, etkin hale getirir ve böylece kendi benliğini oluşturur. Bu anlamda benliğe kavuşma olunan ve kazanılan bir şeydir. Bu durum varoluşun özden önce geldiğine de işaret etmektedir. Bu yüzden Kierkegaard'ta varoluş, özü öncelemektedir. Eğer ben kişinin özü ise birey onu kendi varlığında hazır bulmaz. Kendi gayretiyle kazanır. Böylece kişi kendini gerçekleştirerek şu veya bu kişi olur.⁵⁴ Bu açıdan bakıldığında, ben kişinin kendi içinde taşıdığı bir öz değil, bir varoluş olanağıdır. Kişi kendi varoluşunu, kendi benini bu olanaklar içinden seçer. Böylece, birey kendi eylemleriyle, kendi varoluşunu oluşturmuş oluyor. Her an, bir seçim ile karşı karşıya kalan insan, kendi benini seçer ve kim olduğuna karar verir.

Kierkegaard, benliği üç aşamada ortaya çıkan bir sentez olarak görür. Bunlardan birincisinde tin ve beden arasındaki sentezin üçüncü ögesini ruh olarak belirler. İkincisinde de sonlu ve sonsuzluk sentezlerinin ögesi olarak an karşımıza çıkmaktadır. En son sentez de özgürlük ve zorunluluk arasındaki olanaklılık sentezidir. Kierkegaard için gerçek benlik, ancak ruhun belli bir anda, şimdi de yaptığı seçimlerde, özgürce eylemleriyle oluşur.⁵⁵

Burada bu öğelerin sentezi olan ruh, özgürlük ve olanaklılık birbiriyle ilişkili olarak

⁵³ Kierkegaard, (1997), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 21..

⁵⁴ Taşdelen, (2004), a.g.e.81.

⁵⁵ Kierkegaard, (2004), *Kayı Kavramı*, Çev. Vefa Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara, 156.

benliğin oluşumunda olmazsa olmaz öneme sahiptir. Çünkü, benliğin oluşması ancak özgür ruhun olanaklılık durumundaki eylemiyle mümkündür. Bütün bunların yanında bu sentezlerin her bir ögesi, sonlu, sonsuz, ruh, beden, özgürlük ve zorunluluk benliğin oluşması için önemlidir. Çünkü Kierkegaard'ın beni, bu ögelerin bir sentezidir. Ögelerden birinin eksik olması, sentezi olanaksız hale getireceğinden benin oluşması mümkün olmayacaktır. Bütün bunlara göre, insan tinin ve bedeninin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezidir. Bu sentezlerden ruhun, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi kurması ve ölümsüzlük düşüncesini içermesi bakımında önemi büyüktür. Bunun yanında birey ruhun farkına varınca, onu tespit edince an varlık kazanır ve diğer ögelerden sonsuzluk ve dolayısıyla da sonluluk ögesi etkin hale gelir.

Birinci, ikinci ve üçüncü sentezlerin, bir arada ve birlikte ortaya çıkışları ile insan, birey, varoluş ve benlik ortaya çıkar. Ruh ve sonsuz gibi benliğin metafizik ögeleri bedenle ve sonlu ile birleşerek somutlaşır. Burada Kierkegaard'ın baştada belirttiği gibi, benlik olmanın, somut bir şey olmak olduğu düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni, insanın bir sentez olmasıdır. Çünkü Kierkegaard'a göre “ İnsan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezidir”.⁵⁶ Bu sentezlerin ögelerinin hepsinin belli bir işlevi olsa da önem açısından farklılık gösterirler. Beden, ruhun ve bilincin hizmetindedir. Bu bakımdan gerçekten de, benliğin oluşumunda ruh ve tin ögesi bedensel ögenin üstündedir. Bu ögelerin varoluş alanlarındaki yerini saptayacak olursak; bedenin zaferi estetik alanı, tinin zaferi etik alanı, ruhun ve sonsuzluğun zaferi de dinsel alanını oluşturmaktadır.

Benliği oluşturan ögelerden zorunluluk, bireyin içinde bulunduran kültürel ve tarihsel çevreyi ifade eder. Kierkegaard, zorunluluktan yazgı ya da kaderciliği kastetmez. Çünkü kişilik, benlik, zorunluluk ve olanaklılığın sentezidir. Bu yüzden olanak yoksunluğu her şeyi zorunlu ve önemsiz hale getirmektedir. Aynı zamanda Kierkegaard için Tanrı'sı olmayanın bir beni de yoktur. Ancak kaderci biçimindeki bir zorunlulukta Tanrı'ya yer yoktur ve kaderci umutsuzluk içindedir o Tanrısını kaybetmiştir. Çünkü bu durum salt zorunluluktur. Ona göre bu durum Tanrı'nın yokluğuna işarettir. Oysa, Kierkegaard için, Tanrı en gerçek biçimde vardır ve onun için her şey olanaklı ve mümkündür. Ve birey için

⁵⁶ Kierkegaard, (2004), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 21-24.

en olmanın koşulu da Tanrı ile ilişki içinde olma onun huzurunda olmadır. Bu da ancak benlikteki ruh, özgürlük, sonsuzluk öğeleri üzerinden gerçekleşmektedir.

1. 3. UMUTSUZLUK - KAYGI VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

Kierkegaard için, umutsuzluk bireyin karşısına kaçınılmaz olarak çıkmaktadır. İnsanın umutsuzluğu istisna olarak görmesi büyük bir hatadır, umutsuzluk Kierkegaard'ta bir kural olarak algılanmaktadır. Kierkegaard, umutsuz olmadıklarını zanneden ve düşünen insanların bile umutsuzluk içinde olduklarını düşünür.

Daha öncede belirtildiği gibi, Kierkegaard'a göre, "...insanın yaşamında, insanın özünden varoluşuna doğru bir hareket vardır..." İnsanın özü Tanrıyla, sonsuz olan yüce varlıkla ilişkiyi gerektirir. İnsanın varoluş hali, onun özünden uzaklaşmasının, yani Tanrı'ya yabancılaşmasının bir sonucudur. Bundan dolayı, insanın bu dünyadaki yaşamı, "korku" ile "yılgınlık" ve insanın sonluluğundan duyduğu "sıkıntı"yla doludur. Bir insanın eylemleri, onu Tanrı'dan daha da uzaklaştırırsa, onun yabancılaşması ve umutsuzluğu da artar⁵⁷. İnsanın Tanrı'ya yabancılaşması insanın umutsuzluğunu daha da artırıyor. İnsan, ancak güçlü bir imanla bu umutsuzluğu aşabilir.

Kierkegaard'a göre, üç tür umutsuzluk vardır. Bunlar; bir benliği olduğunun farkında olmayan kişi, kendisi olmak isteyen umutsuz kişi ve kendisi olmak istemeyen umutsuz kişidir.⁵⁸ Bu noktada benliği olduğunun farkında olmayan bilinçsiz kişiyi ve kendisi olmak isteyen, meydan okuyan kişiyi, bunun yanında da kendisi olmak istemeyen buna gücü yetmeyen zayıf kişiyi görmekteyiz. Benliği olduğunun farkında olmayan kişi bir bilinçli değil. Kendisi olmak isteyen ve kendisi olmak istemeyen kişilerde ise bir bilinçlilik durumu söz konusudur. Ancak bu kişilerde benliklerini oluşturma sürecinde kendi içlerinde umutsuzluğu taşırlar. Farkındalıkla başlayan umutsuzluk, bilinçle artık bir acı niteliği taşımaktadır. Çünkü umutsuzluk bilinç ve farkındalığın oluşmasıyla artmaktadır. Bilinç ne kadar artarsa umutsuzlukta o kadar artmaktadır.

Umutsuzluk, nereden ve neden kaynaklanıyor diye soracak olursak; Kierkegaard için, bunun nedeni, insanın, bir sentez olmasından kaynaklanmaktadır. Asıl neden sentezin

⁵⁷ Cevizci, (2000), a.g.e.,557.

⁵⁸ Kierkegaard, (2001), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Doğu Batı Yayınları, ,Ankara.21.

kendisine bağladığı bir ilişkidir, bu ilişki kendine yönelen bir ilişkidir. Bu ilişki düşüncedir, bendir ve umutsuzluğun varolduğu sürece dayandığı sorumluluğu içermektedir. Tanrı karşısında kendi olma sorumluluğunun umutsuzluğu vardır. Birey burada kendi olma cesaretini göstermek durumundadır.⁵⁹ Birey bunu ancak imanla yapabilmektedir. Çünkü inanmak umutsuz olmanın zıddıdır.

Kierkegaard, umutsuzluğu bir düşünce hastalığı olarak da niteler. Ona göre, “...umutsuzluğa düşmek hala gerçek bir umutsuzluk değildir, sadece başlangıçtır, doktorların bir hastalık için söyledikleri gibi umutsuzluk kuluçkaya yatmaktadır. Daha sonra umutsuzluk ortaya çıkar.”⁶⁰ Kişi eğer bu umutsuzluğun farkına varırsa, hastalığa yakalanan birinin gereken önlemleri alması gibi oda umutsuzluktan kurtulabilir. Yani umutsuzluktan kurtulmanın ilk adımı umutsuzluğun farkında olmaktır.

Kierkegaard için, umutsuzluk, ölümcül bir hastalıktır. Bu ifade sonu ölüm olan bir hastalık anlamına geliyor. Burada yaşam, umudu yok etmektedir. Yani umutsuzluk, son umudun, ölümün eksikliğidir. Ölüm umut olduğu sürece tehlike, büyüdüğü zaman umutsuzluk, ölmemenin neden olduğu bir umutsuzluktur.⁶¹

Kierkegaard, bu durumu şöyle ifade eder. “Umutsuzluk, ölümcül bir hastalıktır. “Bu hastalıktan ölümesinden veya bu hastalığın fiziksel ölümle sona ermesinden çok, bu hastalığın işkencesi, can çekişen ama ölmeden ölümle savaşıyor kişi gibi ölmemektedir. Sürekli bir can çekişme hali içindedir.” Ölümcül hastalık, dar anlamda kendisinden sonra hiçbir şey bırakmadan ölüme giden bir hastalık demektir. Umutsuzluğun özü, yaşamın hiçbir şey olmamasıdır.⁶² Umutsuzluğun, zorunlu ve ölümcül bir hastalık olmasının nedeni insanın sentez oluşundan kaynaklanmaktadır. İnsan, diğer bütün öğelerin yanında, sonlu ve sonsuzun bir sentezi olduğu için, sonlu bir birey olarak sonsuzu bulmak zorundadır. Bu durum aynı zamanda zorunlu ve özgürlüğün bir sentezi olan bireyi umutsuzluğa itmektir. Çünkü, insan, kendisini oluşturan bu sentezlerin doğal sonucu olarak kaygılanmaktadır. Sonlu biri olarak sonsuzla ilişkisinin kelimesinden yada bunun sürekliliğini sağlayamamasından kaygılanmaktadır. Yine aynı şekilde sentez gereği, zorunlu ve

⁵⁹ Kierkegaard (2001), a.g.e.,24-25.

⁶⁰ Kierkegaard, (2001), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 28.

⁶¹ Kierkegaard, (2001), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 26.

⁶² Kierkegaard, (2001), a.g.e., 8.

özgürlük öğelerine sahip birey ,özgür olmama durumunda ya da özgürlük durumunda bunun sonucu olarak yaptığı seçimlerin getirdiği ağır sorumluluklar bireyi yalnız ve ürperti içinde bırakmakta ve birey kaçınılmaz olarak umutsuzluğa kapılmaktadır. Çünkü bireyin en büyük isteği sonsuz yani Tanrı karşısında kendi olmasıdır. Bu durum onun Tanrı ile olan ilişkisinin sürekliliğini sağlamaktadır. Bu birey için, en büyük dehşet Tanrısız olmak ya da Tanrı ile olan ilişkisinin kesilmesidir. Çünkü Tanrısız olduğu ölçüde umutsuzluğa düşecektir.

Bu yüzden diyebiliriz ki, umutsuzluk kişinin içindeki sentezin kendine bağladığı ilişkiden kaynaklanmaktadır. Ve karşımıza umutsuzluğun dayanağı olarak sorumluluk çıkmaktadır. Bu sorumluluk sonlu olan insanın, sonsuzu bulma sorumluluğudur. Bunun nedeni ise insanın sonlu ile sonsuzun bir sentezi olmasıdır.

Kierkegaard, umutsuzluğun zihinle olan ilişkisini de kurmaktadır. Bunun nedeni de umutsuzluğun zihnin bir kategorisinin zorunlu sonucu olmasıdır. Kierkegaard, umutsuzluğun zihinle olan ilişkisini baş dönmenin ruhla olan ilişkisine benzetir. Kişi, bilinçli ve bilinçsiz durumdayken de umutsuzluk içindedir.

Kişi bilinçsizlik durumunda benliğinin farkında olmadığı için umutsuzluk yok gibi görünür ama bu umutsuzluğun olmadığı anlamına gelmez. Bu kişinin bilinçsiz olmasından dolayı umutsuzluğu anlayamamasından kaynaklanır. Bu durum da bireyin umutsuzluktan kurtulmasını güçleştirmektedir. Kierkegaard'a göre, "...umutsuz olduklarını söyleyenlerden kimileri yazgılarının bilincinde olabilecek derinliğe sahip olmadıkları için umutsuzdurlar, kimileri ise acı olayların ve çetin kararların farkına varmalarına neden olduğu için umutsuzdurlar, bunun dışında kalanlar çok azdır; çünkü gerçekten umutsuz olmayan kişilerin sayısı çok azdır.⁶³ Bilinçsiz umutsuzlukta kendi olmayı istemenin umutsuzluğu söz konusudur. Buna güçsüzlüğün umutsuzluğu da demek mümkündür. Bilinçsiz umutsuzluğa düşen birey için, kurtuluş yolu uzamaktadır. Çünkü, kendisi olmaya cesaret edemeyen bu bilinçsiz doğal insanın inancı da olmaz, estetik varoluş aşamasında olan bu bireyin Tanrı ile ilişkisi mümkün görünmediği için kendi benliğini oluşturması da mümkün değildir. Bu açıdan umutsuzluktan kurtulması da çok güçtür. Çünkü, farkındalık yoktur; bu nedenle de bilinçsizliğin en yüksek noktasında umutsuzluk en aşağıdadır.

Bireyin, bilinçlilik durumundaki umutsuzluğu daha derindir. Kişinin bilinci, geliştikçe daha derin düşünür ve dolayısıyla umutsuzluğun büyümesine neden olur. Bilinçli umutsuzluk, bilinçsiz umutsuzluğun aksine kendi olmayı istemenin umutsuzluğudur. Bilinçsiz umutsuzluktaki güçsüzlüğün umutsuzluğu, bilinçli umutsuzlukta, kendine meydan okumanın umutsuzluğu olarak gösterir. Kendi olmaya yönelen bu birey için, en olumlu taraf inancı elde edebilmesidir. Bu anlayışta bilinç benin ölçüsünü vermektedir. Çünkü, bilinç ne kadar gelişirse istenç o kadar artar, ne kadar istenç varsa ben o kadar artar. Ben, kendi olmak amacını da ancak Tanrı'ya bağlanmakla gerçekleştirebilir. ⁶⁴ Zaten Kierkegaard, inancın karşıtının günah olduğunu aynı zamanda umutsuzluğun da günah olduğunu ifade eder. Kierkegaard için, gerçekten günah olan şey, kendi olmayı istememenin getirdiği umutsuzluk durumudur.

Kierkegaard, umutsuzluğun günah kavramı ile de ilişkisini kurar. "...Günah, Tanırının önünde kendi olunmanın istenmediği umutsuzluktur veya kendi olunmanın istendiği umutsuzluktur." ⁶⁵ Buradan anlaşılacağı üzere bir eylemin günah olarak nitelenmesi için bireyin kendisini Tanrı huzurunda hissetmesi gerekmektedir. Çünkü her iki durumda da birey kendisi olmak istediği ya da kendi olmak istemediği zamanda da umutsuz olmakta ancak bunu günah yapan bireyin Tanrı'nın huzurunda olmasıdır. Bu noktada günah kaçınılmazdır. Bu anlamda günah, iman ve umutsuzluk arasında sıkı bir ilişki görülmektedir. Umutsuzluk ve günah Tanrı'ya karşı sorumlulukla kaynaklanmaktadır.

Günahlar, aynı zamanda umutsuzluğa yol vermektedir. Kierkegaard'a göre, günah bir olumsuzluk değil, bir konum belirleme aracıdır. Ona göre günah sürekli ve günahın sürekliliği yeni bir günahı doğurur. Bu yüzden günahın içinde kalmak, onu yenilemektir, günah işlemektir. ⁶⁶ Bu durumda biz günahım umutsuzluğu beslediğini görmekteyiz. Bundan kurtuluş Tanrı'ya inanmak ve pişmanlıkla mümkün olmaktadır. İnanç ve pişmanlığın olmayışı yeni bir günahtır.

Daha öncede ifade edildiği gibi, umutsuzluk bireyin bilincindeki farkındalıkla artmaktadır. Ama hem bilinçlilik, hem de bilinçsizlik durumunda bireyde yer almaktadır.

⁶³ Kierkegaard, (2001), a.g.e. 26

⁶⁴ Kierkegaard, (2001), a.g.e., 28.

⁶⁵ Kierkegaard, (2001), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 109.

⁶⁶ Kierkegaard, (2001), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 144.

Ve bu süreci de bireyin günahları beslemekte ve bu durumun sürekliliğini sağlamaktadır. Kierkegaard, bu yüzden umutsuzluk için ölümcül hastalık nitelemesini yapmaktadır. Bunun yanında Kierkegaard için, umutsuzluk, bir hastalık olduğu kadar kurtuluş içinde bir araç durumundadır. Çünkü, ancak bu bilince sahip birey bir sıçrama ile Tanrı'yı keşfedecek ve umutsuzluk durumundan inanç ile kurtulacaktır.

Kierkegaard, bireyin var oluşunu ortaya koyarken bireyin yaşadığı umutsuzluğu kaygı ve özgürlük ile de ilişkilendirir. O, özgürlük, kaygı, korku ve umutsuzluk arasında bir ilişki ortaya koymuştur. Kierkegaard'a göre, insan özgür bir varlık olarak yaptığı seçimleri ile benliğini oluşturur. Ancak bu özgürlüğün getireceği sonuçları insan bilemeyeceği için belirsizlikle karşı karşıya kalır ve birey bu belirsizlik içinde kaygı ve korku yaşar.

Kierkegaard, insanın özgürlüğünün belirsizlik içinde korku olarak ortaya çıkışını şu şekilde ifade eder. "... Beden içinde hapsolmuş durumda bulunan, fiziki doğanın nedensel bağına her daim tabi olan birey dünyevi eğitim ve etkilerin ağırlığı altında ezilir. Dolayısıyla özgürlük çatışma ve korku olarak yaşanır. Özgürlüğün olanaklılığı ve belirsizliği kendini kaygı olarak gösterir. Kierkegaard nesnel ve öznel olmak üzere iki çeşit kaygıdan bahseder. Nesnel kaygı olanaklılığı dahilinde özgürlüğü kendi içinde yansıtır. Öznel kaygı ise insanın işlediği günahın sonucu ortaya çıkan kaygıdır. Öznel kaygı bireyin masumiyeti durumunda bulunan kaygıyı simgeler ve Hz. Adem'in kaygısına karşılık gelir." ⁶⁷

Kierkegaard'a göre, insan, kaygılı ve korkulu durumundan ancak Tanrı'ya olan inancı ile kurtulabilir. Ama bu kurtuluş geçicidir, bunun sürekli hale gelmesi için Tanrı'ya olan yönelimin de sürekli olması gerekir. Ona göre, bu döngü insan yaşamının olmazsa olmazıdır.

Ayrıca Kierkegaard, kadın ile erkeğin yaşadığı kaygı oranlarının da farklı olduğunu ifade eder. Ona göre, "Kadın, erkekten daha çok kaygı içindedir. Bu onun fiziksel güçsüzlüğünden değil, erkekten daha şehvani olmasından ve onun gibi özsel olarak tinsel bir niteliğe sahip olmamasından kaynaklanır. Kadınların bilinç seviyelerinin erkeklere göre daha düşük olması ve bedensel hazlara düşkün olmaları onların kaygı seviyelerini

⁶⁷ Kierkegaard, (2003), *Kaygı Kavramı*, Çev: Turker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 69-70.

yükseltmektedir.⁶⁸

Kierkegaard'a göre, kaygının ortaya çıkması için ödev ve sorumluluk bilincinin gelişmesi gerekir. Sorumluluk bilinci özgürlüğü beraberinde getirir. Bu yüzden özgürlüğün belirsizliği ve onun getirdiği sorumluluk kaygıyı ortaya çıkarır.

İnsanı sentez olarak gören Kierkegaard'a göre, yaşamın bir parçası olan kaygı insanın yaşamına hakim olursa insan bunalıma ve umutsuzluğa düşer. Özgürlüğünde yitimi olan bu kaygı hali, insanı çıkmaza sürükler. Bütün bunların yanında eğer birey kaygıyı kontrol edebilir ve birey inançlı ise kaygı onun için kurtuluşun vesilesi olabilir. Sorumluluğun sonucu olan bu kaygı, inanç ile insanı umutsuzluktan kurtulmaya götürür. Çünkü Kierkegaard'a göre, bireyin gerçek sorumluluğu Tanrı'ya karşı olan sorumluluğudur. Bu sorumluluk, kaygıya neden olmakla birlikte kurtuluşa da vesile olmaktadır.

Bunun için bireyi kaygıdan, bunalımdan kurtaran onu umutsuzluktan kurtuluşa, mutluluğa götüren bireyin inancıdır. Burada Tanrı'nın gücünün her şeye yeteceği, tanrı için her şeyin mümkün olduğu inancı yer alır. Bu durumda, beraberinde sonsuz teslimiyeti getirilir. Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesinin temelinde bu inancın getirdiği sonsuz teslimiyet vardır. Ona göre, "... Sadece bilinçli olarak Tanrı'ya inanma kararına varan benlik, umutsuzluğu aşabilir."⁶⁹

Umutsuzluk, aşılması gereken bir durum olmakla birlikte ben'in gelişimi için gereklidir. Çünkü umutsuzluk taşımayan birey varlığın bilincinde olmayan bireydir. Umutsuzluğu hissetmeyen bireyin, yüce varlık olan Tanrı'yla yüz yüze gelmesi mümkün değildir. İçinde umutsuzluğu yaşamayan bireyin bundan kurtulmak için Tanrı'ya yönelmek gibi bir çabası olmayacak ve varoluşunu asla tamamlayamayacaktır. Bu anlamdaki umutsuzluk Kierkegaard'a göre, insanın bilinçli olması, farkındalığının belirtisidir. Bireyi kendi olmaya yönelten şeydir.

Umutsuzluk, bireyin karşısına ölümü bekleyişinde de çıkmaktadır. Ölüm, her insan için kaçınılmazdır daha da önemlisi yaşamın içinde olan birey bunun farkındadır ancak

⁶⁸ Kierkegaard, (2003), *Kaygı Kavramı*, 79.

⁶⁹ West, (2005), *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, 202.

hayattan beklentileri olan insanlar bu tehlikeyi görmelerine rağmen yokmuş gibi yaşamaktadırlar. Kierkegaard, kendisinin ölüm karşısındaki umutsuzluğunu ve çaresizliğini belirtmek için kendisi için “bir evin çatı katında oturan üstelik evin çökmesinin yakın olduğunu bilen insan” demiştir.⁷⁰

⁷⁰Kierkegaard, (2001), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 31.

İKİNCİ BÖLÜM

SARTRE'DA VARLIK ve VAROLUŞ

Bütün diğer varoluşçu filozoflar gibi Sartre da varoluşun özden önce geldiğini ve özün varoluş içinde belirlendiğini savunur. Kierkegaard'ın tersine Sartre, Tanrı tanımaz; ateist bir varoluşçudur. Bu yüzden Sartre'ın, varlık ve varoluş anlayışı, onun ateizmi ile ilişkilidir.

Varlık anlayışını Tanrı'nın yokluğu üzerine kuran Sartre, onu iki kategoriye ayırır. Bunlar kendi başına varlık ve kendisi için varlıktır. Kendi başına varlık, kendisi için varlıktan öncedir.⁷¹ Sartre için kendinde varlık, kendi içine kapalı, kendisi ile özdeş yaratılmamış bir varlıktır. Bu noktada şunu belirtmeliyiz ki, varoluşçuluğun prensibi olan varoluş, özden önce gelir anlayışı Sartre için de geçerlidir. Ancak Sartre'ın belirlediği kendinde varlık kategorisi için, varoluşçuluğun bu prensibi geçerli değildir. Buradan anlaşılacağı üzere, Sartre'ın belirlediği kendinde varlık alanında, öz varoluştan önce gelmektedir. Bu alandaki nesnelere varoluşlarından önce özlere belirlenmiştir. Tanrı'yı kabul etmeyen Sartre için, bu durum açıklanamaz bir durumdur. Sartre da kendinde varlık, sebepsiz ve izahsızdır. Bu yüzden mantıki olarak "saçma"dır. Çünkü o başka varlıklarla açıklanamadığı gibi "mümkün" ya da "zorunlu" varlıktan da türemiş değildir. O mutlak ve dayanıksız olarak mevcuttur. Sartre, bu durumun izahı için, kendinde varlığa "fazladan" ifadesini kullanır.⁷² Kendinde varlık ile nesnelere dünyasını kasteden Sartre için asıl problem alanını kendisi için varlık yani insan oluşturmaktadır. Bunun nedeni, sadece insanın özgür bir varlık oluşudur. Sartre'a göre, kendisi için varlık olan insan dışındaki her şey bir belirlenmişlik içindedir.

2.1. KENDİNDE VARLIK

Sartre' da bütün varoluşçu filozoflar gibi felsefesinin hareket noktası olarak insanın varoluşunu yani insanın somut ve bireysel varoluşunu görür. Varoluş felsefesinde, insan varoluşunun anlamı söz konusudur. Ancak varoluşun konusu olan varlık sadece insanı

⁷¹ Magill, (1992), *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klisiği*, Çev.. Vahap Mutal, Dergah Yayınları, İstanbul, 84.

⁷² Gürsoy, (1987), *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 34-35.

kapsamaz. Varlık kavramının içine canlı, cansız bütün her şey girmektedir. Bu yüzden Sartre, varlığı, “Total varlık” olarak ifade etmektedir.

Ateist anlayışının gereği olarak, Sartre’ın varlık anlayışının temelinde Tanrı’nın reddi bulunmaktadır. Tanrının yokluğuna dayanan Sartre’ın felsefe anlayışına göre varlık iki kategoriye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi öznel olmayan “kendinde varlık” ikincisi ise öznel olanın kendisi olan “kendisi için varlık” alanıdır.⁷³

Sartre’da, kendinde varlık, tam ve sabit, ne kendisiyle ne de kendisinin dışında bir şeyle ilişkisi, bağıntısı olmayan bir nesne varlığına karşılıktır; varolma için bir nedeni bulunmadığından da yaratılmamıştır.⁷⁴ Bu yüzden, kendinde varlık, tek başına tarıfsız, anlamsız ve gereksiz bir varlıktır.

Kendinde varlık tam doluluk içindedir; varlığın kendi kendisiyle dolu olma yönünü Sartre şu şekilde açıklar. “O bütün sentezler içerisinde en çözülmeyeni, kendisinin kendisiyle sentezidir.” Kendinde varlık alanı “ne ise o” olduğu için kendi içinde tutarlıdır, özdeştir. Bu yüzden de, kendisinde varlık, tam bir doluluk içerisindedir. Sartre, kendinde varlık ile nesnel dünyasını kastetmektedir. Sartre’ın kendinde varlık için ifade ettiği kendi içinde doluluk, Yunan filozofu Parmenides’in “varlık vardır, hiçlik yoktur” anlayışı ile aynı paraleldedir. Bu filozof için de varlık kendi içinde kapalı değişmemiş, değişmeyecek, yok olmayacak, bölünemez bir varlıktır. Sartre’ın kendinde varlığı da değişmez, kesin, başlangıçsız, sonsuz bir varlıktır.⁷⁵

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, Sartre’ın kendinde varlığı yaratılmamıştır. Yaratılmadığı gibi kendi kendisini de yaratmamıştır. Bu nedenden dolayı da kendinde varlık sebepsiz ve izahsızdır. Bu durumu Sartre, “saçma” olarak niteler. Kendinde varlık, saçmadır, çünkü o başka varlıklarla açıklanamadığı gibi “mümkün” ya da “zorunlu” varlıktan da türemiş değildir. Sartre, bu sebepten dolayı kendinde varlık için, “fazladan” nitelemesini yapmaktadır.⁷⁶

Varoluşçuluğun temel prensibi olan “varoluş, özden önce gelir” yaklaşımı kendinde

⁷³ Gürsoy, (1987), a.g.e.,104..

⁷⁴ Bozkurt, (1995), *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, 128.

⁷⁵ Gürsoy, (1987), a.g.e., 11-15.

⁷⁶ Gürsoy, (1987), a.g.e., 19.

varlık için, söz konusu değildir. Çünkü, varoluş, özden önce gelir prensibinde kastedilen şudur; ilkönce varlık vardır, varlığın özü ise daha sonra oluşur. Sartre açısından, bu durum insan için söz konusudur. Yani insan önce dünyaya gelir, varolur, ondan sonra kendi özünü ortaya çıkarır. Oysa öznel olmayan kendinde varlık için, bu mümkün değildir.

2.2. KENDİSİ İÇİN VARLIK

Sartre’ın, kendisi için varlıktan kastettiği şey, şuurlu varlık yani insanın kendisidir. Kendisi için varlık, Sartre’ın, varoluş felsefesinin olmazsa olmaz ögesidir. Hatta tek konusudur. Kendisi için varlık, idrak mekanizmasını çalıştıran “şuur”un kendisidir.⁷⁷

Kendisi için varlık, kendinde varlığın tam aksine donuk değil, akıcıdır. Kendinde varlık, cansız ve katı olan nesne dünyasına karşılık gelirken, kendisi için varlık, insan bilincinin varlığına karşılık gelmektedir.⁷⁸ Jean Paul Sartre, bilinmeyen, tecrübe edilmeyen kendisini şuura vermeyen herhangi bir varlık sahasını kökünden reddetmektedir. Şuur ise, ancak karşısındaki “obje”yi tanımakta olan şuurdur. Onun, kendi dışında herhangi bir obje ile alakası düşünülmeden varlığını ortaya koyma imkanı, yani kendi başına bir varlığı yoktur.⁷⁹

Sartre’ın, kendisi için varlığı olan insanın özü, önceden belirlenmiş değildir. Çünkü Sartre’a göre, insan, bir taş ya da sopa gibi basit ve bilinçsiz bir varlık değildir. Sopa ve taş, her ne ise odur. Halbuki şuurlu bir varlık olan insan, ne olması gerektiğine kendisi karar verir. Bunun içindir ki, kendi içinde varlık kendi içine kapanık, kendinden başka bir şeyi olmayan varlık değil, yönelim içinde bir varlıktır.⁸⁰ Şuurlu varlık hiçbir zaman tek başına bir varlık olmamaktadır. O önce varolup, sonra kendisini yaratan tek varlıktır.⁸¹

Kendi özünü oluşturan, kendisi için varlık, varolduktan sonra kendini kavradığı gibidir. Kendisi için varlığın, şuurlu bir varlık olarak nitelendirilmesi bundandır. Kendisi için varlık, yani insan varolmaya doğru yaptığı bu atılımdan sonra olmak istediği gibidir.

⁷⁷ Sartre, (1999), *Varoluşçuluk*, 32-33.

⁷⁸ Bozkurt, (1995), *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, 86.

⁷⁹ Gürsoy, (1987), a.g.e., 5.

⁸⁰ Cevizci, (2000), a.g.e., 909..

⁸¹ Peltek, O., (1954), *Existansiyalizm Üzerine*, Kültür Dünyası, İstanbul, 20-21..

Kendini nasıl yaparsa öyledir.⁸² Bu yüzden kendisi için varlığın en önemli niteliği, hareket halinde ve bir yönelim, atılım içinde olmasıdır. Bilinçli olan bu varlık, kendinde var olan donmuş bir varlık değildir. Bilinçli varlık olan insan kendini istemeyerek seçer. Başka bir deyişle kendini seçimler yaparak yaratır.⁸³

Sartre'da da, Husserl'de olduğu gibi, insan bir bilinç varlığıdır. Husserl, her şuur, bir şeyin şuurudur anlayışı ile şuurun yani bilincin yönelim halinde olduğuna işaret etmektedir. Sartre için de, insan bir bilinçtir ve bedenle cisimleşmiştir. Çünkü bilinç kendi başına anlamsız ve hiçliktir. Bu durum, bilinç dışındaki varlık için de söz konusudur. İnsan saçma ve gereksiz bir varlık olmaktan sadece evrene yönelerek kurtulabilmektedir. İnsan evrene yönelerek değerli bir varlık haline gelmektedir.

Tüm varoluşçu filozoflar gibi, Sartre' da varoluşun, özden önce geldiğini savunur. Ancak sadece bilinçli varlık olarak insan kendi özünü oluşturabilmektedir. İnsanı değerli kılan da budur. Önce varolup sonra kendisini yaratan sadece insandır. Çünkü, sadece insan, bilinçli bir varlık olarak özünü oluşturma yetisine sahiptir. İnsan bu noktada özünü oluşturmak için seçimler yapar ve özgürlüğünü yaşayarak sorumluluklar alır. Böylece de insan varoluş felsefesinin merkezine gelir. Özgürlüğe mahkum olan insan kendi seçimi ile kendisi için bir öz yaratır. Bu özü yaratan tek varlık, kendisi için varlıktır. Sartre'ın bu anlayışında, onun ateist görüşünü görmek mümkündür. Çünkü, Sartre, insanın bir yaratıcısının olduğunu reddeder. Bunun nedeni Sartre, bu durumu insanın özgürlüğünü kısıtlayacak bir durum olarak görür. İnsan, bir belirlenmişlik ve yaratılmışlık içinde kendi özünü oluşturamaz ve varoluş için gerekli olan hareketi sağlayamaz. Varoluşu gerçekleştirecek olan kendisi için varlık hareketlidir, özgürdür, aynı zamanda da eksik ve belirsizdir, insan şuuruna denktir. Hareketli ve etkin olan varoluş içindeki insan, bunu özgürlüğü ile gösterir. Bu yüzden kendisi için varlık yani insan, özgürlüğünü kullanmaya başladığı andan itibaren kendi etkinliğini ortaya koyar.⁸⁴

Sartre göre, insan, bu dünyaya fırlatılmış yani atılmıştır. İnsanın bu durum için yapabileceği hiçbir şey yoktur. İnsanın bu fırlatılmışlığı, onun seçimi onun eseri değildir.

⁸² Sartre, (1999), *Varoluşçuluk*, 29-30.

⁸³ Srathern, P. (1999), *90 Dakika Sartre*, Çev: Murat Lu, Gendaş Yayınları, İstanbul, 55.

⁸⁴ .Magill,(1992), *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klisiği*,Çev..Vahap Mutal,.Dergah Yayınları, İstanbul, 84.

İnsan, bu dünyada, bu şekilde vardır. İnsana düşen de bunu kabullenmekten başka bir şey değildir. Bu yüzden şunu söyleyebiliriz ki, insanın seçtiği varlığı değil, varoluş tarzıdır. İnsan, varoluş tarzını, yaşam biçimini kurarken özgürdür. Sartre’da özgürlük, varoluşun olmazsa olmazıdır. İnsan, şartsız kayıtsız bir özgürlüğe sahip değildir; onun getirdiği sorumluluğu üstlenmek durumundadır.

2.3. ÖZGÜRLÜK VE BULANTI

2.3.1. Özgürlük

Sartre’in özgürlük anlayışı, diğer bütün varoluşçu filozoflarda olduğu gibi onun varoluş felsefesinin esasını oluşturur. Çünkü sadece özgür insan, kendi özünü oluşturabilme yeteneğine sahiptir. Sartre açısından özgürlük, “kendi için varlığın” yapısına aittir. Ayrıca bu durum kendi için varlık yani şuurlu insan için kaçınılmazdır. Özgür olmayı ya da olmamayı seçemeyiz; yalnızca bilinçli olmamız olgusu yoluyla özgürüz. Bununla birlikte kendimizi kandırmaya çalışmayı da seçebiliriz.⁸⁵ Burada önemli olan nokta özgürlüğün sadece kendisi için varlığa ait olmasıdır. Bu varlık, kendinde olan varlık gibi belirlenmiş ya da tamamlanmış değildir. Bu varlık özünü kendi öncesinde taşımaz, taşıyamaz. Çünkü o hiçbir şekilde daha önceden tasarlanmış değildir. Ayrıca bu varlık, kendinde varlığa doğru sürekli bir yöneliş içindedir; bu yöneliş te bilinç sayesinde olmaktadır. Bu anlayışı ile Sartre, kendisi için varlığa kendi kendinin nedeni, temeli olabilme imkanını vermiştir. “İnsanın ne olacağı, bilincin belli bir mesafeden gördüğü dünya karşısında nasıl bir tavır alacağına bağlı olacaktır, insan bu uzaklıktan şeyler ve kişiler karşısındaki bu bağımsızlık hali içinde bu şeylere ve kişilere nasıl bağlanacağıyla ilgili olarak bir tercihte bulunur.”⁸⁶

Sartre’a göre insan yaptıklarının tek sorumlusudur. Kısaca insan hem etken, hem de aktör olandır. Çünkü o hem yazıyor hem de oynuyor. Karar verende eyleme geçirende o dur. Başka hiçbir dayanağı yoktur⁸⁷

Bilinçli bir varlık olan insan, ne değilse odur, ne ise o değildir. Yani bilinçli bir

⁸⁵ Coplestan, (2000), *Felsefe Tarihi*, Çev: Aziz Yıldırım, İdea Yayınları, İstanbul, 26.

⁸⁶ Cevizci, (2000), a.g.e., 910.

⁸⁷ Sartre, J. P., (1961), *Çağımızın Gerçekleri*, Çev: Selahattin Eyuboğlu, Çan Yayınları, İstanbul, 113.

varlık olan insanda, sonsuzca değişme kapasitesi vardır. Onu şimdi olduğu şeyle tanımlayamazsınız, çünkü tanımladığınız anda o başka bir şey başka bir birey olma yoluna girmiştir.⁸⁸ Bu açıdan insan, daha önceden tanımlanamaz, belirlenemezdir. İnsan hiçbir şey değildir, ancak sonradan bir şey olacaktır. İnsan nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır.

Sartre'a göre, "insan özgür olmaya mahkumdur, zorunludur, çünkü yaratılmamıştır."⁸⁹ Burada sözü geçen özgürlük, insan doğasının kendisidir. İnsanın varlığı ile özgürlük arasında hiçbir fark yoktur. Dolayısıyla insanın özgürlüğü, insanın doğasından gelmektedir. Özgürlük, insanın alın yazısı gibi bir şeydir. Kimse insanı özgürlüğünden kurtaramaz, ne kendisi ne de başka bir şey; özgürlük onun özüdür. Bu açıdan Sartre'a göre özgürlük insanın doğasından ayrılmayan şeydir. Sartre, Mathieu karakteri üzerinden özgürlüğü şöyle ifade eder. "Özgür olmak! Kendinin nedeni olmak, Kendi kendinin başlangıcı olabilmektir."⁹⁰ Buradaki özgürlük bireyin kendisiyle ilgili her şeyin tek sorumlusu olduğu gösterir.

İnsan dünyaya atılmıştır, yaşayacaktır, dolayısıyla seçer. İnsan seçim yapmama gibi bir şansa sahip değildir. Yaşadığı sürece seçecektir, seçtikçe yaşayacaktır. Herhangi bir yardım almaksızın en küçük ayrıntısına kadar ve tamamen kendini yaratma gerekliliğine terk edilmiştir.⁹¹ İnsan özünü oluşturmak için özgürce seçimler yapar. İnsanın yaşamı kendi seçimi olmasa da, ne olacağı kendi sorumluluğu altındadır. İnsan kendi özgürlüğünü kavradığı andan itibaren kendi etkinliğini devreye sokar. Ve tüm bağlarından kopması sonucunda insan özgür olduğunun bilincine varır, ama bu özgürlük hiçbir bağ ile bağlı olmamak özgürlüğüdür. Böyle bir özgürlük anlayışının, insan mutluluğuna ne kazandırabileceği sorulabilir. Ancak ona göre, her türlü bağlarından çözülmüş olan insan, tam bir özgürlüğe ulaşmış olur, ama böyle bir özgürlük insanı doğal, töresel ve dinsel düzenle olan tüm bağlarını koparmaya götürür.⁹² Bu bağımlılık ve etkilerden kurtulmuş insan ancak özgür olabilir. Çünkü bütün bu gelenek, görenekler, örf, adetler Heidegger'in, "Dasein" olarak adlandırdığı varolma durumuna işaret eder ki, olduğu gibi kalmamaktadır.

⁸⁸ Cevizci, (2000), a.g.e., 909.

⁸⁹ Sartre, (1999), *Varoluşçuluk*, 37.

⁹⁰ Sartre, (2000), *Özgürlüğün Yolları-1/ Akıl Çağı*, Çev: Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul, 56.

⁹¹ Blackham, H.J., (1998), *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 55.

⁹² Bozkurt, N., (2005), a.g.e., 86..

Bunlar seçim yapma zorunluluğu olan bu insanın yaptığı her seçimi de değiştirecektir. Bu durumdaki insan, sürekli yönelim, değişim ve yaratıcı konumundadır. İşte asıl bu yüzden kendindeliğe ulaşması mümkün olmayan, kendisi için varlık bir sıkıntı, bir tedirginlik, bulantı içindedir. Yine bu yüzden kendisi için varlığın varoluşu şimdidedir. Çünkü geçmiş şimdide değildir, gelecek ise belirsizdir. Bu belirsizlik ve bulantı öznenin yani kendisi için varlığın tüm sorumluluğu kendi üstüne almasındadır. Burada insan kendini Tanrının yerine koymaktadır. Bu yüzden, kendi ile ilgili her şeyden sorumludur. Bunlara rağmen Sartre'ın Tanrı'yı reddetmesinin nedeni, bu durumun insanın özgürlüğünün kısıtlanması ile sonuçlanacağına inanmasıdır. Çünkü, "Tanrı'nın kabul edilmesi halinde insan her türlü metafiziksel, dini ve ahlaki kuralları ile özgürlüğünden koparılmış olacaktır. Ve önceden belirlenmiş özü nedeniyle kendi yaşantısı hakkında söz sahibi olmayacaktır. Bu yüzden ona göre, "İnsan olmak Tanrı olmaya yönelmektir ve bunu bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, insan temelde Tanrı olma isteğidir." ⁹³ Bunu daha da ileri götürerek Sartre, bu durumu, "Tanrı yoktur diyorum, yani Tanrı'nın yerine insanı politik ve sosyal bir varlık olarak insanı koyuyorum." diyerek açıklar. ⁹⁴ Buradan da Sartre'ın Tanrı tanımaz bir düşünür olduğu ortaya çıkar. Burada Dostoyevski'nin "Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu" düşüncesini görüyoruz. Artık Sartre için insana ait hiçbir özür hiçbir dayanak kalmamıştır. ⁹⁵

Bu görüşler, varoluş felsefesinin temel iddialarına dayanır. Varoluşun en temel iddiası biz ne isek özümüz de odur anlayışıdır. Biz olmak istediğimizi seçerken kendi kendimiz seçmekteyiz. Buradan da açıkça anlaşılıyor ki, öz varoluştan sonra gelmektedir. Çünkü seçmek için önceden var olmak gerekir. Ve insan özünü kendi seçmektedir. ⁹⁶ Tanrı'nın varlığı ise buna engeldir. Ona göre, "hür olan ve sahip olduğu hürriyetle kendi kendini, kendi özünü seçen, tecrübemizin dünyasında yalnız insandır. Bütün başka varlıklar önceden tayin edilmiştir. İnsanlarda muayyen bir halde birçok şekillerden birini seçme yetisi vardır." ⁹⁷

⁹³ . Gürsoy, (1987), a.g.e., 33.

⁹⁴ Joachim, R., (19549, *Varoluş Felsefesinin Üzerine*, Çev: Hüseyin Batuhan, İ.Ü.F.E.F., Konferansları, İstanbul, 15.

⁹⁵ Sartre, (1999), *Varoluşçuluk*,37.

⁹⁶ . Topçu, N., (1999), *Varoluş Felsefesi*, 32.

⁹⁷ Topçu, N., (1999), *Varoluş Felsefesi*, 32-33.

Burada Sartre, insanın hür olmasının gerekçesini insanın kendi özünü kendisinin seçebilmesine dayandırır. Çünkü ona göre, önce insan vardır, sonra biz, şu veya o adam oluruz. Burada Sartre'ın yaptığı vurgu insanın kendi özünü kendi yaratması gerektiğidir. Çünkü, sadece insan, kendi özünü, seçebilme konusunda özgürlüğe, hürriyete sahiptir. İnsanı saçma ve anlamsız olmaktan kurtaran da, özgürlük yetisi ile evrene yönelmiş olmasıdır. Ona göre özgürlük irade ile yapılan seçimlerden ibarettir. Bu seçimlerden pişmanlık duyulmaz, pişmanlık duyulan eylemler düşünülmeden yapılan eylemlerdir. Esas olan sonuçları ve nedenleri bilerek, hiçbir pişmanlık duymadan karar vermektir.⁹⁸

Sartre'a göre, özgürlük, hiçbir dayanak gerektirmez. "İnsan bütünüyle özgürdür, seçmeksizin ve belli bir yolda üstlenmede bulunmaksızın yapamaz ve hangi yolda üstlenmede bulunursa bulunsun, ideal olarak başka herkes içinde üstlenmede bulunmaktadır. Sorumluluk, bütünüyle kendisindir. Bu tam özgürlük ve sorumluluğun ayrımsamasına bir "acı" eşlik eder. Ve bu kıyısında durduğu uçurum tarafından hem çekildiğini hem de itildiğini duyumsayan bir insanın, yaşadığı ansal duruma yakındır. İnsan böyleyse bir tür belirlemciliği benimseyerek, sorumluluğu Tanrı ya da kalıtım ya da yetiştirildiği çevre ya da ne olursa olsun kendi seçiminden başka bir şeyin üstüne atarak kendini kandırmaya çalışabilir. Bununla birlikte eğer bunu yaparsa kendini kandırmaya çalışabilir. Bununla birlikte eğer bunu yaparsa kötü niyet içindedir.⁹⁹ Sartre, burada, gerçekte insana ait olan sorumluluğun her ne nedenle olursa olsun üstlenilmemesini, insana ait kötü niyet olarak nitelendirir. Sartre için özgürlüğün yadsınması ve sorumluluğun üstlenilmemesi, insana ait bir kötü niyettir. Çünkü, kaçınılmaz olarak özgür olan insan, bunu, yadsıyarak kendini kandırmaktadır. Kötü niyet de tam olarak insanın kendini kandırmasıdır.

Sartre'da birey, mutlak özgürdür. Ancak insanın ulaşacağı mutlak doğrular yoktur. Ona göre, ezeli ve ebedi doğrular yoktur, çünkü böyle bir şey onun mutlak özgürlüğüne ters düşer. Çünkü, insan, her zaman seçmek ve karar vermek konumundadır; bir doğruya ulaşma, bir son, bir bitmişlik yoktur. Sartre'da özgürlük, seçim yapma ile aynı anlamdadır. Çünkü insan, her halükârda seçmektedir. Özgürlüğün yansımaları insanın seçimlerinde görmekteyiz. İnsan her zaman seçmektedir, seçmeme durumu da bir çeşit seçmedir. O

⁹⁸ Sartre, J. P., (2002), *Özgürlüğün Yolları-3/Yıkılış*, Çev: Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul, 237.

halde özgürlüğe mahkum olan insan seçimlerde bulunmaya da mahkumdur. Hatta bunu daha da ileriye götürecektir olursak; insan bu özgürlük ve seçimlerinin sonucunda sorumluluk üstlenmeye de mahkumdur. Çünkü Sartre'da insan, kendi özünü, kendisi yaratmakta ve oluşan bu özden de, sadece kendisi sorumlu olmaktadır. Özünü tamamen kendisinin oluşturduğunu ileri süren bu anlayış; kendisine ters düşüp, çelişerek sorumluluğu üstlenmezlik edemez. Böyle olursa insanın kendinin, nedeni başka bir ifade ile yaratıcı ya da Tanrı yerine konulamaz. O zaman insan da kendinde varlık, saçma olma niteliğinden kurtulamaz.

Sartre, özgürlüğe mahkumiyeti, Mathiau üzerinden anlatır. “Şiddetli bir frenle otobüs durdu. Mathiau birden doğruldu ve şoförün sırtına korkuyla baktı. Tüm özgürlüğü bir anda üzerine yığılmıştı. Hayır, hayır diye düşündü. Yazımı, turamı değil. Ne olacaksa olsun ama mutlaka benim elimde olacak. Kendine kapıp koyuverecek bile olsa, hatta yıkılmış, bütün umutlarını yitirmiş olarak, pis bir kömür çuvalı gibi sürüklenip götürülmeye boyun eğse de kendi bitişini, kendi yok oluşunu seçecekti. Çevresinde her şey toplanmış ona bakıyordu. Tek bir hareket yapmadan onu bekliyordu. Korkunç bir sessizliğin ortasında yapayalnızdı, özgür ve yapayalnız, yardımdan ve aftan uzak, hiçbir yardım umudu olmadan karar vermeye mahkumdu. Ölünceye dek özgür olmaya mahkumdur.¹⁰⁰ Burada insan terkedilmişlik, bırakılmışlık halinde seçim yapmak zorunda kalmaktadır. İnsan terkedilmiş bir haldeyken kendini oluşturmaya yönelik eylemleri yapayalnız, kendi başına seçmek durumundadır. Kendi kendini kuran ve başka bir şansı olmayan insan, özgürlüğe mahkumdur.”

Sartre, bireyi, kendi özünü oluşturma sürecinde hep yalnız ele almaktadır. Ona göre, bu süreçte bireye yardımcı ne Tanrı ne de bir kural vardır. Birey, kendini kurma, yaratma sorumluluğuyla baş başadır. Çünkü Tanrı, ya da kurallar, insan özgürlüğünü sınırlamaktadır. Ancak insan yapayalnız ve özgür olduğu için de bunun getirdiği sorumluluk nedeni ile tedirginlik ve sıkıntı duyar. Özgürlük halinde yalnız olan birey bunun getirdiği huzursuzluktan kurtulamaz. Çünkü özgürlüğün doğal sonucu olan karar verme durumunda insanın yanında ne din, ne ahlak, ne de herhangi bir kural vardır. İnsan tek başına vereceği karardan yine tek başına kendisi sorumlu olacaktır. Ama zaten Sartre'a

⁹⁹ Copleston,(2000), a.g.e.,26.

göre insan, kendini tam olarak yalnız bulduğu anda varoluşa geçebilir ve mutlak özgürlüğe ulaşabilir.

Sartre'da insan, terk edilmiş durumdadır. Ne Tanrı onun umudu olacak, ne de herhangi bir değer onu destekleyecektir. Bu durumda Sartre'ın insanı, hareketlerinde özgürdür. Bir açıdan bu durumdaki insan, sorumluluk taşıyamaz; çünkü sorumluluk kime ve neye karşı taşınacak? Kişi davranışlarının sonucunda, bir mükafat alamayacağı gibi, ceza da görmeyecektir. Bu yüzden onun hürriyeti dayanıksız bir hürriyet olacaktır. Ve doğal olarak nihilist bir düşünce ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlara rağmen Sartre, insanın bütünüyle özgür olduğunu ve bütün yapıp etmelerinin insanın kendi özgür seçiminin sonucu olarak ortaya çıktığını ifade eder.¹⁰¹ Bu yüzden, insan, kendi değerlerinin yaratıcısı durumundadır. Sartre bu noktada şöyle der. “ Başka bir dünya seçemez miydim kendime? Ben gerçekten özgür müyüm? İstedğim anda istediğim yere gidebilir miyim, Beni hiçbir güç durduramaz, ama bu daha korkunç, demir parmaklıkları olmayan kafeste gibiyim.”¹⁰² Bu durumda insanı bağlayan hiçbir şeyin kalmaması, kendini bütünüyle özgür hissetmesi onun için zaman zaman esarete dönüşmektedir.

Sartre'da insan, mutlak bir özgürlüğe sahiptir. İnsan kaçınılmaz olarak, zorunlu olarak özgürdür. Özgürlüğe mahkum olan insan, bunu karşılaştığı durumlarda yaptığı seçimlerde göstermektedir. Ama bütün bunlarda insan yapayalnız olduğu için seçimlerinin sonucunu da tek başına üstlenmektedir.

2.3.1.1 Sorumluluk

Sartre'da insanın özgürlüğü, mutlak anlamda bir özgürlüğe sahip olması onu kendinden sorumlu bir varlık haline getirmektedir. Özgür olan insan, yaptığı seçimlerinin sonucunu üstlenme durumundadır. Sartre, durumu daha da ileri götürerek; insanı sadece kendi seçimlerinden değil, bütün insanların seçimlerinden sorumlu tutar. Bu durumu Sartre, “...Varoluşçuluğu ilk işiten her insan, kendi varlığına kavuşma, sorumluluğunu da omuzuna yüklemektedir. Ne var ki biz insan sorumludur derken yalnızca kendinden sorumludur demek istemiyoruz. Bütün insanlardan sorumludur demek istiyoruz” diyerek

¹⁰⁰ Sartre, (2000), *Özgürlüğün Yolları-1/ Akıl Çağı*, 260..

¹⁰¹ Copleston, (2000), a.g.e., 23.

¹⁰² Sartre, (2000), *Özgürlüğün Yolları-1/ Akıl Çağı*, 91.

açıklar.¹⁰³ Çünkü Sartre'a göre, biz insanlar, seçim yaparken sadece kendimizi değil aynı zamanda bütün insanlığı seçmiş oluruz. Ona göre, insanın kendisini seçmesi, bütün insanlığı seçmek demektir. Bu yüzden biz olmak istediğimiz kimseyi yaratırken herkesin nasıl olması gerektiğini de belirlemiş oluruz. Çünkü ona göre bizim hiçbir eylemimiz yok ki, insanlığa etki yapmasın. Kendini seçen kişinin aynı zamanda bütün insanlığı seçmesi, onun sorumluluğunu da bir o kadar arttırmıştır. Dolayısıyla kişinin seçimleri, bütün insanlığı ilgilendirdiğinden, sorumluluğu, hem kendisine hem de tüm insanlığa karşıdır. Çünkü Sartre'a göre "bireysel edimler bütün insanlığı bağlar, demek ki yalnızca kendimden değil herkesten de sorumluyum. Kendime karşı sorumlu olunca, herkese karşı da sorumlu oluyorum. Seçtiğim belirli bir insan tasarısı kuruyorum yani kendimi seçerken insanı seçiyorum".¹⁰⁴

İnsan, özgür olması nedeni ile yaptığı seçimlerinden sorumludur. Ancak ateist bir varoluşçu olan Sartre'ın Tanrı'yı kabul etmemesi onun sorumluluğunu daha da arttırmaktadır. Çünkü Tanrı yoksa ki, Sartre'a göre yoktur, o halde bütün sorumluluk kişinin kendisine aittir.

Varlık özden önce geldiğine göre insan, yaşarken bu özü oluşturmak için çalışacaktır. Ve kendini ne yaparsa öyle olacaktır. Dolayısıyla insan ne olduğundan sorumlu olacaktır. Tanrı'nın da yokluğunda, bu tam özgürlük insanı tek sorumluluk sahibi olarak ortaya çıkarmaktadır. İnsanın hayat içinde terk edilmiş olması kendini her şeyden sorumlu olmaya mecbur kılmıştır. İnsan sorumluluğundan kaçma isteğinden bile sorumludur. Burada dünyaya ait bütün yükümlülük insana aittir. Çünkü insan eylemlerini Tanrı'dan kendi üzerine almıştır. Aksi durumda insanın kendi seçim ve eylemlerinden bahsedilemez. İnsan Tanrı'yı reddederken kendi varlığını, kendi başına doldurmaya çalışmaktadır. İnsan, kendi hayatından başka bir şey değildir. İnsanın kendinden başka kural koyucu olmaması, sorumluluğu tek başına üstlenmesi durumudur. Bütün her şey, kişinin omuzlarına yüklenmektedir.

Sartre'ın getirdiği ahlak anlayışında, insanla yasalar, görenekler, alışkanlıklar, töreler arkasına saklanamaz. Bu yaklaşımda kişinin karakter, soy ve tutku gibi mazeretleri

¹⁰³ Sartre, (1999), *Varoluşçuluk*, 30.

¹⁰⁴ Sartre, (1999), *Varoluşçuluk*, 35.

kabul edilemez. Bu durumdaki her birey, Tanrı'nın karşısında kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmek zorundadır.¹⁰⁵ İnsanı belirlenmişlikten kurtarmak ve özgür kılmak için birey kendisinden sorumlu tek varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Özünü oluşturma hakkına sahip olan insan, yaptığı edimler ve faaliyetlerin sorumluluğunu üstlenme durumundadır. İnsan attığı ve atacağı her durumdan sorumlu olmaktadır. Bu sorumluluğa neden olan şey de Sartre'ın, Tanrı'yı kabul etmeyerek insan mutlak özgür olarak görmesidir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, sonsuz seçimlerle karşılaşan birey bu seçimlerin ve eylemlerin tek başına sorumlusudur.

2.3.2. Bulantı

İnsanın mutlak özgür olması sonucunda ortaya çıkan ağır sorumluluk duygusu bireyi bulantıya itmektir. Kendinden, sadece ve sadece kendisi sorumlu olan birey, bunun getirdiği sıkıntıdan kurtulamamaktadır.

Bu yüzden Sartre'da zorunlu olarak özgür olan insan, bu zorunluluğun bireye yüklediği kaçınılmaz sorumluluğun gereği olarak sıkıntıya, kaos'a düşmektedir. Bunun sonucunda da birey bulantı duymaktadır. Burada insan bir taraftan varlığın bütün ağırlığını kendi hayatı üzerinde hissetmekte, diğer taraftan ise bu varlık dediği şeyin manasızlık ve saçma olduğunu anlaması onu kaygı ve sıkıntı içinde bırakmaktadır.¹⁰⁶ Buradaki sıkıntı ve tedirginliğin nedeni sebepsiz ve saçma bir alemle karşı karşıya bulunan insanın, varoluşunu aşkın bir varlık ile açıklayamamasıdır.

Diğer varoluşçularda olduğu gibi, Sartre'da da insan bulantıdır anlayışı esastır. Buna göre insan kendini saçma ve anlamsız varlık karşısında bulmaktadır. Aynı zamanda insan kendi de yaratılmamış olduğu için bırakılmışlık ve terkedilmişlik durumundadır. Bu bırakılmışlık ise insanı kendi seçimlerine rağmen bulantıya götürür. Bu bırakılmışlık içinde özgür olan insan, bunun getirdiği sorumluluk ile bulantıya ulaşır. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, bulantı bir sürecin sonunda ortaya çıkmaz. Nasıl ki özgürlük ve sorumluluk kaçınılmaz ise bulantı da bunların getirisi olarak kaçınılmazdır.

Sartre'a göre, bulantı, bizi sürü olanakla yüz yüze getirir. İnsan bu olanaklardan

¹⁰⁵ Akarsu, B., (2006), a.g.e.,234.

¹⁰⁶ Gürsoy, (1987), a.g.e., 95-96.

birini seçince, sadece seçtiği için bir değer kazanır. Yani bunaltı bizi eylemden ayıran bir “perde” değildir. Tersine bizi eylemle birleştiren, harekete götüren bir olaydır.¹⁰⁷ Bulantı kişiyi hareketsizliğe değil, hareketliliğe sevk eder. Burada söz konusu olan bulantı hali bütün bireyler için geçerlidir. Bu bulantı, sorumlulukları olan herkes tarafından yaşanır. Özgür olan insanın sorumluluktan kaçması, kendiyle ilgili olan sorumluluktan kaçması mümkün olmadığı için bulantı hali kaçınılmaz olarak karşısına çıkar. İnsan, hayatı, boyunca bu sorumluluktan kurtulamayacağına göre, bulantıdan da kurtulamayacaktır. Bu yüzden bulantı, insanın varlığa gelmesi ile birlikte başlar, yoksa bir sürecin sonucu değildir. Çünkü insan, her an özgür ve bunun getirdiği sorumluluk altındadır. Bu bulantı ve sıkıntı hali ise daha önce de belirtildiği gibi insanı eylemsizliğe değil harekete sevk edecektir. Sıkıntı içindeki birey, eylem ile bu durumdan kurtulmak isteyecek, ancak eylem gerçekleşince birey kendini yine sıkıntı içinde bulacaktır. Bunun nedeni ise, eylemin sonucunun birey açısından yeterli bir ölçütü olmadığı gibi, aynı zamanda insanın bunun sorumluluğunu tek başına üstlenmek zorunda olmasıdır. Bu kısır döngü, bulantı, eylem ve tekrar sıkıntı hali bireyin yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Ögürlük eylemi, eylem sorumluluğu, sorumlulukta sıkıntıyı beraberinde getirmektedir. Bu yüzden varolmak ve sorumluluk bulantıyı kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü seçimleri ile kendinin yanı sıra bütün insanlığı seçen kişi, sorumluluk duygusundan kurtulamaz. Kişi, dünyaya geldiği andan itibaren yani varolması ile sorumluluk yükünü üzerine almaktadır. Bu yükün ağırlığı bireye bunaltı duygusunu yaşatmaktadır.

İnsanlar, bulantıyı her biri aynı şekilde yaşamaz. Bu durum sorumlulukla aynı paraleldedir. İnsan sorumluluk yükünü yok sayamaz ancak sorumluluklar, görmezlikten gelerek bunaltıyı azaltsa da, bu durum görünüşten öteye gitmemekte ve yine bunaltıya neden olmaktadır. Burada insan için bunaltıyı hafifletmenin tek yolu faaliyete, eyleme geçmektedir. Bu ise insanın önüne anlık bir bulantı yokluğu olarak çıkmakta ve yeni sorumluluklarla yeni sıkıntılar getirmektedir. Bu yüzden Sartre’da “bulantı nedir?” sorusunun cevabı “insan bulantıdır” şeklindedir.¹⁰⁸ İnsanın varoluşunda bulantıdan ayrı düşünmek mümkün değildir. Özellikle Sartre’da, varoluş ve insan bulantıdan başka bir şey değildir anlayışı esastır. Bunun nedeni ise kendini gerçekleştirmek durumunda olan insanın

¹⁰⁷ Sartre, (1999), *Varoluşçuluk*,35.

¹⁰⁸ Sartre, (1999), *Varoluşçuluk*,36.

nedensiz, saçma bir varlıkla karşı karşıya kalmasıdır. İnsanın varoluşu ile birlikte bu durum ile yüz yüze gelmesi onda bir irkilme ve tikslenme yaratır. Zaten Sartre, bu duyguları “bulantı” olarak adlandırır.

Varlığı saçma olarak niteleyen Sartre’a göre, bunu anlayan insan, bu terk edilmişliği gören, yapayalnız olan insan, kendi seçim ve eylemleri ile bu hayata anlam kazandırmak zorundadır. Kendi değerlerini kendi oluşturmak durumunda olan insan, hayata anlam kazandırmaya çalışan insan, hayal kırıklıkları ve ümitsizliklerle karşılaşacaktır. Bu olumsuz duygular da insanda bulantıyı getirecektir. Ancak insan, bundan başka bir çaresi de yoktur. Çünkü insan sürekli seçimleri ile bir oluşum halinde olduğu için en son tamlığa hiçbir zaman erişemeyecektir. Bu durum da insanı bulantıya götüren en önemli etkidir. Çünkü bir bitmişlik ve insanın ben buyum diyebileceği bir an yoktur.

Sartre’a göre, bulantı, yalnızca öznel bir duygu değildir. Bulantı bize asıl gerçekliğini anlık bir parıldama içinde açmaktadır. İnsanın içinde yer aldığı dünya düzensizdir, pistir ve karşı duran bir şeydir. İnsanın içinde yer aldığı dünya insana göre uyumlu bir biçimde kurulmamış, tam tersine zalim, acımasız, düşmanca ve saçmadır.¹⁰⁹ Varlıktaki saçmalığı ve manasızlığı idrak eden birey, Sartre’a göre, bunu anlamlı hale getirmekle yükümlüdür. Bu yükümlülükle, ağır sorumluluk altında ezilen birey kaçınılmaz olan bulantı duygusu ile yüz yüze gelir. Bilinç sahibi varlık olan insan saçma ve gereksiz olmaktan eylemde bulunarak kurtulabilir. İnsan, eyleme ve evrene yönelerek değerli bir varlık olacaktır. Bu durumda insan bir yandan bu bahsedilen sorumluluğu hissederken diğer yandan da yaşamın saçmalığı ile karşılaşır. İnsan, hayattaki tecrübesi ile olaylar arasında saçmalığı görüp anlamlandırma çabasının boşuna gittiğini anlayınca bulantı duygusu ile yüz yüze gelir. Birey hayata anlam vermeye çalıştıkça, onun anlamsızlığı ve saçmalığı altında ezilir.

Sartre’ın bulantı adlı romanında, Roquentin, kahramanına bulantıyı “...Bulantı bırakmadı beni, kolay kolay bırakacağını da sanmıyorum. Ama bir dert gözüyle bakmıyorum ona artık. Benim için bir hastalık, bir hırçınlık nöbeti olmaktan çıktı: Bulantı benim çünkü...” şeklinde açıklar.¹¹⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere Sartre’a göre, kaçınılmaz

¹⁰⁹ Akarsu, Bedia., (1998), *Çağdaş Felsefe, İnkilap Yayınevi*, İstanbul, 226.

¹¹⁰ Sartre, (1999), *Bulantı*, Çev: Erdoğan Aklan, Roman Yayınları, İstanbul, 172.

olarak bulantıyı yaşayan insan, kendisiyle bulantıyı özdeş olarak görür. Varoluş yükünü hisseden birey için bulantı muhakkak vardır. İnsan yaşıyorsa üzerinde varoluş yükü vardır, varoluş yükü varsa bulantı da vardır. Bulantı, insanın, hayatın boşluğunu ve sebepsizliğini tecrübe etmesidir. Bu tecrübeyi hisseden birey, varoluşun bütün sorumluluğunu üstlenmekte ve her şeyin kendisinden kaynaklandığını düşündüğü için bulantıdan yani sıkıntıdan kurtulamamaktadır. Birey burada saçma, anlamsız, nedensiz bir yaşamla karşılaşmaktadır. Ancak birey bunun nedenini kendisinden başka bir şeye atfedemediği için kaygı, sıkıntı ve bulantı ile karşı karşıyadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIERKEGAARD ve SARTRE'DA VAROLUŞ

3.1. VAROLUŞ VE ÖZ

Sartre'in varoluşçuluğunun temelinde insan vardır. İnsan, evrendeki en yetkin varlık olarak görülmektedir. İnsan, ne antik dünyada olduğu gibi evrenin parçası, ne de Orta Çağdaki gibi Tanrı'ya bağımlıdır. Bilinç sahibi varlık olan insan, evrenin, her şeyin merkezindedir.

Sartre'da insan, bir yandan varlığın nedenini açıklayamamakta ve bunu saçma olarak nitelemekte, diğer yandan da bu varoluş içinde bulunmanın getirdiği sorumlulukla hayata anlam kazandırmaya çalışmaktadır. İnsan, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyerek kendinde varlık yani nesnelere olduğu gibi kendisinin de varlık nedenini açıklayamamakta ve kendisini yalnızlık, bulantı ve terkedilmişlik içinde bulmaktadır. Bu durumdaki insan hayatına anlam katmak, onu anlamlandırmak zorundadır. Aksi durumda insanı, bu yaşama bağlayan hiçbir şey olmayacaktır. İnsanın kendine ve hayata anlam kazandırması, bir gereklilik olarak önünde durmaktadır. Çünkü, Tanrı tanımaz yani ateist olan Sartre'a göre Tanrı'nın yokluğunda, insanın kendisinden başka bir dayanağı yoktur. Tanrı'nın yokluğunda bu dünyaya atılmış olan insan varoluşundan önce bir öze sahip olmadığına göre, birey kendi özünü bu dünyada eylemlerde bulunarak oluşturacaktır. Kendi özünü oluşturmada özgür olan birey, bunu, Tanrı'nın yokluğuna dayandırmaktadır. Tanrı yokluğunda mutlak bir özgürlüğe sahip olan birey, bu nedensiz dünyaya atılmış olduğunun farkına vardığı anda, bunun getirdiği sorumluluklar altında ezilerek bulantı ve hiçlikle karşı karşıya gelmektedir.

Kierkegaard'ın varoluşçuluk düşüncelerinde, Hıristiyan teolojisinin etkisi görülmektedir. Kierkegaard, Hegel'in genelci anlayışına yani "geist" fikrine karşı çıkarak bireyi öne çıkarır. Kierkegaard'a göre, varoluş yaşanan bir şey olduğu için sürekli bir değişim içindedir. Asıl olan da düşünce değil, somut olan yaşamın bizzat kendisidir.

Varoluşun içinde, bireyin kendisi de bulunduğu için varoluşun açıklanması, tanımlanması zordur. Bireyin kendisinin de içinde bulunduğu bu durumu açıklaması

beklenemez. Sartre'ın tam aksine Kierkegaard için varoluşçu tamamlamanın ve açıklamanın tek yolu Tanrıdır. Kierkegaard'a göre de, Sartre'da olduğu gibi varoluş özden önce gelir. Bu demektir ki; insan önce vardır, özü sonradan oluşur. Özü oluşturmada izlenen yol, bu iki varoluşçu düşünürün en temel ayırım noktasıdır. Sartre'a göre, insan, insanlığın bütün değerlerini kendisi yaratır ve bunu tek başına yapar. Daha net söyleyecek olursak, insan Tanrı tarafından belirlenmiş bir öze sahip olmadığından, kendi özünü kendi yaratmak zorundadır. Bu da demektir ki, insan önce vardır sonra kendi istediği gibi olur. İnsan da bu kendini yaratma, özünü oluşturma gücünün olması için Tanrı'nın kabul edilmemesi gerekmektedir. Kısaca, insanın kendini özgürce yaratabilmesi için Tanrıdan vazgeçmesi gerekmektedir. Sartre'da bütün bunlar insanı varoluşun temeline, merkezin oturtmaktadır. Kierkegaard'ta insan, varoluşun merkezindedir. Ancak, insan, tek başına değildir. Kierkegaard'a göre de, bireyin yaşamı seçimleri ile şekillenmektedir. Kişi kendi benini seçmekte özgürdür. Kişi, estetik ya da etik bir benliğe mi, yoksa dini bir benliğe mi sahip olacağını kendi özgür seçimleri ile belirlemektedir. Kierkegaard'ta birey estetik benlikte haz kısır döngüsü içindedir. Etik benlikteki iyi, kötü ise bireyi tam olarak dinsel benlikte inanç vasıtası ile Tanrı'ya yönelerek sağlayabilir. Bireyi kısır döngüden, umutsuzluktan kurtaran şey onun Tanrı'ya yönelmesidir. Ama bu kurtuluş varoluş içinde onda gerçekleştiğinden tekrar kısır döngüye girebilir. Birey ancak varoluş içinde belli anlarda Tanrı'ya yönelerek kendini gerçekleştirebilir.

3.2. HIÇÇİLİK

Sartre'da, bireyin beklentileri ve onun eylemlerinin soncundaki belirsizlik onu kısır döngü ile karşı karşıya getirir. Bu kısır döngüyü yaşayan insan hiçlikle karşı karşıyadır. Bu yüzden Sartre, insanı kendisiyle hiçliğin dünyaya geldiği varlık olarak tanımlar. Sartre, hiçlikle ilgili temellendirmesini şöyle izah eder. İnsan ne ise o değildir, o olmak istediği ve henüz olmadığı olacaktır. Şu anda olduğunu, biraz sonra aşır geçecektir. Olmadığı şey olacak, olduğu şeyi aşacaktır. İşte bu anlamda, insan varlığı var değildir. Bu yüzden insan şeylerin, nesnelere saltık olumluluğunun ortasında hiçliğini taşıyandır.¹¹¹

Sartre'da da insan, kendi kendisinin yaratması olarak, mutlak özgürlüğe dayandığından, bırakılmışlık ve mutsuzluk içinde hiçliği yaşar. Ancak insan hiçlik halinde

de bir yaratma durumundadır. Bu da bilinci doğurur. İnsan yeniden kendini temellendirmek ister, bundan dolayı da yeniden kendini aşip hiçliğe düşer, insan mahiyeti yoktur, fakat bu öz olmayışı durumu onu “varolmuş olmaktan” alıkoymaz.¹¹² İnsanın hiçliği varlığın delilidir. Çünkü insan, ilk başta varolmasına rağmen özü itibari ile hiçliktir. Hiçlik daha sonra yaşamın bütün eylemlerinde kendisini hissettirir. Bütün bunlar Tanrı'nın yokluğu fikrinin doğal sonucudur. Sartre'ı, Kierkegaard'tan ayıran en temel konu da burada karşımıza çıkar. Sartre, Tanrı'yı reddederek, varoluşun bütün sorumluluğunu üzerine alır ve bunun aksinin insanın varoluşunu tehlikeye atacağını ileri sürer. Çünkü insan, ancak Tanrı'yı reddetmekle, kendi varlığına sahip olabilir. Sartre'ın ileri sürdüğü varoluşa sahip birey, Tanrı'nın yokluğundaki boşluğu kendisi doldurmaya çalışır. Ve bu durum, onu bunaltı ve hiçliğe kadar götürür. Kierkegaard'ta ise Tanrı'ya olan inanç insanı bu hiçlikten ve umutsuzluktan kurtarmaktadır.

3.3. TANRI VE SORUMLULUK

Sartre'ın ateist görüşüne karşın, Kierkegaard, Tanrı'nın varlığını kabul eder. Bu yüzden Kierkegaard, Sartre'da olduğu gibi Tanrı'yı ve onun düzenini varoluş için, birey için tehlike olarak görmez. Tam aksine Tanrı'nın varlığını, varoluşun olmazsa olmazı bir ögesi olarak görür. Sartre açısından, Tanrı olsa bile, bütün her şey irade sahibi olan insana bağlıdır. Buradaki vurguya bakarak Tanrı'nın varolup olmamasının bir açıdan önemli olmadığı düşünülebilir. Ancak Sartre'a göre, bu dünyaya atılmış olan insanın, varoluşunu tam olarak gerçekleştirebilmesi için Tanrı'yı reddetmesi gerekmektedir. Kierkegaard için ise, Tanrı'nın varolması, varoluşun merkezinde en temel zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Sartre'ın Tanrı'yı reddetmesinin ya da varolup olmamasını bir açıdan önemsiz olarak görmesinin nedeni, “Tanrı'nın varlığını gösteren en değerli kanıtın dahi kişiyi kendinden, benliğinden kurtaramayacağıdır.”¹¹³ Buradan da anlaşılacağı üzere, Sartre'a göre, Tanrı'yı kabul etsek bile biz varoluşun sorumluluğundan kurtulamayız. Bu durum insanı kendi özünü oluşturma sorumluluğundan alıkoymaz. Çünkü insan özgürdür ve bunu hiçbir şey engelleyemez.

¹¹¹ Bozkurt, N., (2005), a.g.e., 96.

¹¹² . Gürsoy, (1987), a.g.e., 83.

¹¹³ Sartre, (1999), *Varoluşçuluk*, 65.

Sartre'a göre, insanın Tanrı'yı kabul etmesi, insanın kendini eksik ve yokluk içinde hissetmesi ve bunu öte dünyaya atfederek Tanrı ile tamamlamaya çalışmasının sonucudur. İnsan içinde bulunduğu durumun sınırlı ve imkansızlıklarla dolu yönünü görerek, bunu gidermek için Tanrı'ya yönelmektedir. Kierkegaard, tam da bu nokta da insanın kendi varoluşunu ya da benliğini oluşturması için Tanrı'ya yönelmesi gerektiğini vurgular. Kierkegaard, açısından bu durumdaki birey varoluşunu ancak iman vasıtası ile Tanrı'ya yönelerek gerçekleştirebilir. Sartre ise, varoluş içinde terkedilmiş, bırakılmış olan insanı, Tanrı'nın yerine koymaya çalışır. Kierkegaard'a göre, ise, insanın yücelmesi ancak onun Tanrı'ya yönelmesiyle mümkündür. Bunun içindir ki, insandaki en yüce şey imandır. İnsan, ancak imanla her şeyi elde edebilir ve kendisini tam anlamı ile gerçekleştirebilir. Bireyin tam olarak kendini yaşayabilmesi yani kendi benliğini oluşturabilmesi, iman vasıtası ile Tanrı'ya yönelmesiyle gerçekleşmektedir.. Sartre ise, özneliği ve bireyselliği öne çıkarır, ancak Kierkegaard kendi öznel varoluşçu anlayışını, Tanrı düşüncesi ile temellendirir. Bu durumun tam aksine Sartre, kendi öznel ve bireyselci görüşünü Tanrı'nın yokluğu fikrine dayandırır. Ve bunun bir sonucu olarak birey, kaygı ve bulantı ile karşı karşıya gelir. Tanrı'nın yokluğunda bütün her şeyden sorumlu olan insan, varoluşun her anında bulantı ile karşı karşıya gelir. Kierkegaard'a göre ise, insan kaygı ve umutsuzluk durumundan, ancak inancı ile Tanrı'ya yönelerek kurtulabilir. Tek başına kurtulamaz, çünkü Kierkegaard, kendi bireysellik görüşü ile inanç arasında bir ilişki kurar. Ona göre, "...dinsellik arttıkça bireysellik te artar, çünkü birey sınırdan keşfedilir."¹¹⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere insanın tam anlamı ile kendi ve birey olması ancak Tanrı ile mümkündür. Çünkü ancak Tanrı'ya yönelen ve teslim olan insan, diğer bütün her şeyi karşısına alabilir. Ve Tanrı'nın buyruğunu, her şeyin üstünde tutar. Tanrıdan başka hiçbir şey insanın tam anlamı ile bireyselleşmesini sağlayamaz. Kierkegaard'ın, Hz. İbrahim örneğinde; Hz. İbrahim bütün toplumsal ve etik kuralları hiçe sayarak, bütün acıları göze alarak, Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmek için oğlu İsmail'i kurban etmeye kalkar. Burada Hz. İbrahim, inancı sayesinde bireyselliğini en üst seviyeye çıkabilmiş ve her şeyi karşısına alabilmiştir. Yalnız burada belirtilmesi gereken şudur; bireysellik bencillik değil, insanın doğru bildiği, inandığı şey adına bütün kuralları askıya almasıdır. İşte imanın hamlesi budur.

¹¹⁴ Taşdelen, V., (2004), a.g.e., 252.

Bu noktada şunu söyleyebiliriz ki, Sartre, varoluşçuluk anlayışını Tanrı'nın yokluğu ile temellendirirken, Kierkegaard, varoluş ile ilgili görüşlerini inanç ve Tanrı ile temellendirmektedir.

3.4. BEN VE BİREY OLMA

Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen Sartre'a göre, insan sahip olduğu mutlak özgürlük içinde kendini oluşturmak zorundadır. Burada belirtilmesi gereken en önemli nokta, Sartre'ın, insanın kendi benini oluşturabilmesini, Tanrı'nın yokluğuna dayandırmasıdır. Sartre, Tanrı'yı, kesinlikle reddederek insana kendi bireyselliğini yani benini oluşturma imkanı vermiştir. İnsan kendisi ile ilgili tek karar verici olarak yaptığı seçim ve eylemlerle kendi benliğini oluşturmaktadır.¹¹⁵

Kierkegaard ise Sartre'ın aksine Tanrı'nın varlığını kabul eder ve Tanrı'yı insanın kendini gerçekleştirme için olmazsa olmaz olarak görür. En genel biçimde Kierkegaard, benliğin oluşum sürecini estetik, etik ve dini varoluş evreleri ile açıklar. Kierkegaard, önce Hegel ve Descartes'in varlığı düşünceye dayandırmalarına karşı çıkar. Onun burada karşı çıktığı düşüncenin kendisi değil düşünce ile benin aynı olarak görülmesidir. Çünkü onun varoluştan anladığı şey, bizzat somut olarak yaşanan yaşamdır. İnsan, bu yaşamda yaptığı seçimler ile kendi benini oluşturmaktadır.

Kierkegaard'ın, estetik varoluş alanındaki benlikte egemen olan haz ve zevktir. Estetik alandaki bireyin beni, kendine yabancılaşmış durumdadır. Bireyin benliğinde, egemen olan, değişken duygular ve bedensel zevklerdir. Bu alanda insanın bireyselliği ve beni en basit düzeydedir. İkinci varoluş alanındaki etik varoluş alanı daha üst bir durumu içerir. İnsan burada özgürlüğün yanında ödev ve sorumluluk duygularını da taşır. Buradaki ödev ve sorumluluk bilinci insanın benliğini geliştiren niteliklerdir. Çünkü bunlar insanın kendisi ile ilgili olan bilincin geliştiğine işarettir. Estetikçi özgürlüğünü isteklerin esiri olarak bir özgür olmayış yönünde kullanırken ben olma imkanını yitirir. Halbuki etikçi kendisi seçerek ahlaksal benliğini kurar. Benliği oluşturmanın en önemli aşaması da dinsel varoluş alanıdır ki; bu aşamada en önemli nokta Tanrı merkezli dünyada, Tanrı-insan ilişkisidir. İnsanın benliğini kurabilmesi için, sorumluluk alması harekete geçmesi

¹¹⁵ Magill,(1992), *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klisiği*,Çev..Vahap Mutal,.Dergah Yayınları, İstanbul, 34.

gerekmektedir. Bireyin Tanrı ile olan ilişkisi dinsel varoluş alanının özünü oluşturur. Çünkü bireyin gerçek anlamda kendi benini oluşturması ancak Tanrı'ya yönelmesi ile mümkündür. İnsan, Tanrı'nın buyrukları için diğer bütün kuralları askıya aldığı anda ancak kendini gerçekleştirebilir. Hz. İbrahim bütün acıları göze alarak, İsmail'i kurban etmeye girişmesi sonucu mükafatlandırılmıştır. Kierkegaard'a göre, insan kendi benliğini, ancak Tanrı'ya ve Ona olan inancı ile oluşturabilir. İnsan, her an bir bene sahiptir, esas olan dini bene ulaşmaktır. Dini bene ulaşmak da Tanrı'ya yönelme ile mümkündür.

Sartre'da ise insan, kendi özünü, benini oluşturmada yalnız bırakılmıştır. Varoluşçuluğun, "insan kendini nasıl yaparsa öyledir". İlkesi Sartre için de geçerlidir. İnsan kendi özünü yaratma sürecinde yalnızdır. Bireyin seçim yaparken kendisi dışında bağlı kaldığı hiçbir ahlaki ve dini yargı söz konusu değildir. Birey bırakılmışlık içinde yalnız başına karar vermek durumundadır. Kendini inşa etme durumunda olan insan, bunu yaşamında sürekli eylemde bulunarak yapacaktır. Benliğin oluşumunda başlangıç olmadığı gibi bir son da yoktur. Sürekli bir değişim ve şekillenme söz konusudur. Bu durum da insanın sürekli seçme zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.

3.5. BULANTI VE UMUTSUZLUK

Ateist bir varoluşçu olan Sartre, Tanrı yokluğunda, insana mutlak bir özgürlük atfeder. Onu her şeyin ve kendisinin nedeni yani Tanrı olarak görür. Buna bağlı olarak yaratıcı konumda olan insan bu sorumluluk altında bulantı ile karşı karşıya gelir. İnsan bu dünyaya atılmış olduğundan kendi seçimleri ile kendini yaratması gerekir. Bunun tek sorumlusu kendisi olduğundan ağır bir sorumlulukla karşı karşıyadır. Bu ağır sorumlulukta ümitsizlik ve bunalım duygularını beraberinde getirmektedir.

İnsan, bir yandan varlığın bütün yükünü omuzlarında hissederken diğer yandan ise varlığın saçmalığını fark edince bulantıyı yaşar.¹¹⁶ Sartre'a göre, insan yaşıyorsa, onun üzerinde varoluş yükü vardır. Kişi, varlığın ağırlığı altında ezilmekte ve bu ezilişte, bulantıyı beraberinde getirmektedir. Bulantı, bireyin varoluşunun farkına varması ile başlar ve sona ermez. Çünkü insan hayatı boyunca sorumluluktan kurtulamayacağına göre, bulantıdan da kurtulamaz. Birey, kendini yaratma çabasına girerek eylemlerde bulunarak

¹¹⁶ Gürsoy, (1987), a.g.e.,30.

bulantıdan kaçmaya çalışacaktır. Ancak bireyin bu kendini yaratma çabası, arttıkça bulantı da artacaktır. Birey, bu kısır döngüden kurtulamayacaktır.

Kierkegaard ise, umutsuzluk kavramını üç şekilde ele alır. Bunlar; bir benliği olduğunun farkında olmayan umutsuz kişi kendisi olmak isteyen umutsuz kişi, ve kendisi olmak istemeyen umutsuz kişidir.¹¹⁷ İlk önce şunu belirtmeliyim, Sartre'ın bulantı kavramı da Kierkegaard'ın umutsuzluk kavramı da bir olumsuzluğun yanı sıra birey için olumlu hale de dönüşebilmektedir. Sartre'da bulantı, bireyi kendi özünü oluşturması için sürekli bir eyleme sevk etmekte, Kierkegaard'ta ise umutsuzluk bireyin benliğini oluşturmasının aracı olmaktadır. Sartre'da insan, Tanrı olmaya yeltendiği için bulantı duymakta, Kierkegaard'ta ise Tanrıdan uzaklaştığında umutsuzluğu artmaktadır. Yani insan eylemleri ile Tanrı'ya ne kadar uzaklaşırsa umutsuzluğu da o kadar artar. Sartre'da birey, kendine yönelerek bulantı ile karşılaşmakta, 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 kurtulabilmesi için, Tanrı'ya yönelerek her an inancını yenilemesi gerekir. Sartre'da, bireyin bulantı halini fark etmesi, onu eyleme sevk edecek, bu da yani bulantılara yol açacaktır. Kierkegaard'ta ise, bireyin umutsuzluğunun farkında olmaması, onu, daha da umutsuz hale getirecektir. Eğer kişi umutsuzluğunun farkına varır da Tanrı'ya yönelirse umutsuzluktan kurtulabilir. Aksi takdirde umutsuzluğun farkına varılmaması, bilinmemesi, kişiyi daha da umutsuz bir hale getirir. Umutsuzluğun nedeni ise, kişinin benliğinin farkına varamaması ya da benliğini gerçekleştirememesidir.

Sartre'da birey, sadece kendine karşı sorumludur. Ama aynı zamanda kendisi her şeye karşı sorumlu olduğundan bunun altında ezilmektedir. Bu noktada bulantı duymamasının nedeni ise, bireyin kendisinin ne olduğu, ne olacağı ile ilgili tüm sorumluluğu üzerine almasıdır. Kierkegaard'ta ise, bireyin kendi benliğine olan sorumluluğu Tanrı'ya olan sorumluluğu, günahı kaçınmayı, günahı kaçınma isteği de

¹¹⁷ Kierkegaard, (2001), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*,21.

kaygıyı getirir. Bireyin gūnahtan kaçınma kaygısı, dinsel benliğe aittir. Bu yüzden dinsel benlikteki bu farkındalık, umutsuzluğu arttırır. Ancak umutsuzluktan kurtulmak ta ancak dinsel benlik içinde Tanrı'ya yönelmek ile mümkündür.

Kierkegaard'ta, umutsuzluk. ya tamamen benliğin farkına varılmaması ile ya da kaygı, gūnah kavramları ile karşımıza çıkar. Bireyde kaygının oluşabilmesi için ise, sorumluluk bilincinin oluşması gerekir. Buradaki sorumluluk Tanrı'ya karşı olan sorumluluktur. Hz İbrahim'in oğlunu kurban etme girişimi Tanrı'ya karşı olan sorumluluğun bir göstergesidir. Tanrı'ya karşı olan sorumluluk. gūnah kavramını da içerdiği için, kaygıyı da beraberinde getirir. Dinsel benlikteki bireyin Tanrı'ya karşı sorumluluğunun sonu olmadığı için bireyin kaygısı süreklilik kazanmakta ve bu da umutsuzluğa neden olmaktadır. Bireyin kaygı ve umutsuzluktan kurtulması ancak inancın yenilenmesi ile anda mümkün olmaktadır. Ancak belirtmemiz gerekir ki, estetik benlikteki bireyin yani bilinçsiz umutsuzluktaki bireyin kurtuluş yolu dini benliğe göre daha uzundur. Çünkü bu bireyin benliğinin farkına varıp Tanrı'ya yönelmesi gerekmektedir. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki umutsuzluk farkındalık ile artmakta gūnah ve kaygı ile de beslenmektedir. Ancak bireyin farkındalığının artması ve kaygısı da umutsuzluktan kurtuluş sürecini kısaltmaktadır. Çünkü bireyin, bu kaygıyı taşımadan, Tanrı'ya yönelmesi mümkün değildir.

Sartre ise, Tanrı'yı, kabul etmediği için ona göre, her birey, Tanrı'nın karşısında gibi eylemlerinin sorumluluğunu üzerine almak zorundadır. Çünkü birey, terk edilmiş ve yalnız bir durumda olduğu için dayanacağı herhangi bir değeri yoktur.

SONUÇ

Varoluşçuluk akımının ateist çizgideki düşünürlerinden Sartre ile teist çizgideki düşünürlerinden Kierkegaard'ın birey, özgürlük, sorumluluk, kaygı, bulantı, umutsuzluk gibi kavramlarına değindik. Sartre'da, varoluşun algılanması ve hissedilmesi ile karşımıza çıkan bulantı duygusu, Kierkegaard'ta, umutsuzluk kavramının içinde kendini göstermektedir. Sartre'da özgürlük Tanrı'nın yokluğuna bağlanmışken, Kierkegaard'ta insan Tanrı varsa özgürdür. Ona göre Tanrı'nın varlığı insanın özgür olmasını koşullamaktadır. Bu bahsettiğimiz kavramlar her iki düşünürde de birbirine yakın anlamlara işaret etse de önemli farklılıklar vardır. Her iki filozof ta özellikle insanın kendi özünü, benliğini, oluşturması konusunda farklı açılımlar getirmiştir.

Bu her iki filozof ta varoluşçu bir düşünür olmaları nedeniyle varoluşçuluğun temeli olan varoluş, özden önce gelir ilkesinden hareket ederler. Sartre, varoluş ve öz problemini özgür istence bağlayarak, insanın imkanlar dahilinde yapacağı özgür seçimlerinin, özünü meydana getireceğini savunur. İnsan için, ilk önce, varolmak gerekir, daha sonra özü oluşur. Sartre'ın varoluş düşüncesinin esasını teşkil eden bu anlayış, kendisi için varlığa ait bir ilkedir. Sartre, kendisi için varlık olan insan dışındaki her şeye belirlenmişliği yakıştırmaz. Bu yüzden varoluş, özden önce gelir prensibi evren sahasında, nesnelere geçerli değildir. Çünkü Sartre'a göre, kendinde varlık, kendi kendini yaratmamıştır. Kendi özünü oluşturabilen tek varlık, bilinç sahibi olan insandır. Anlamsız olan evren, yani kendinde varlık, insanın yönelişiyle anlam kazanır. Aynı şekilde insan da, evrene yönelerek değerli bir varlık olacaktır. Aksi halde o bir hiçliktir. Kendisi için varlığı varoluşun konusu yapan da hiçbir içeriği olmayan bir bilince sahip olmasıdır. Bu bilinç ilk başta mutlak bir boşluk ve hiçlik içindedir. Bu noktada doldurulması gereken bir şey olduğu için mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Kendinde varlık yani maddi dünya ise bilince köprü görevi yapmaktadır.

Ateist bir varoluşçu olan Sartre'ın düşüncesinin dikkat çeken noktalarından birisi, Tanrı yokluğunda .mutlak bir özgürlüğe sahip olan insanın ümitsizlik ve karamsarlık içinde olmasıdır. Yaratıcı durumunda olan insan, bunun getirdiği sorumlulukla bulantıyı yaşamaktadır. İnsanın bu bulantıdan kurtulması mümkün değildir. Çünkü Sartre'da, varoluşun temel özelliği olan mutlak özgürlük, bireyi her şeyin nedeni konumuna

getirmektedir. Bu yüzden ki, Sartre, Tanrı'yı kabul etmez. Tanrı insan'ın kendini oluşturma faaliyetine engel olmaktadır. Sartre, Tanrı'yı reddederek insana merkezde bir yer verir. Ona göre, insan, kendisinden başka kural koyucu olmayan, tek karar vericidir.

Sartre'daki özgür istenç, Kierkegaard'ta karar vermek olarak adlandırılır. Kierkegaard'ta esas olan, somut olarak var olan birey'in yaşamıdır. Bu birey bilinç sahibi varlık olarak aldığı kararlar ile benliğinin oluşumundaki var oluş aşamasını belirler. Kierkegaard'ta bireyin gerçekleştirmek durumunda olduğu estetik, etik, dini gibi benlik dereceleri vardır. Bu yüzden Kierkegaard, bu varoluş evrelerinde bireyin nasıl olması gerektiği ile ilgili açıklamalar yapar. Kierkegaard, varoluşun içindeki insanın ne olduğundan çok nasıl olması gerektiği ile ilgilenir. Ancak birey'in içinde bulunduğu yaşamı, anı da yadsımaz hatta varoluşçuluğu insan üzerine somut şekilde düşünme olarak ele alır. Kierkegaard, varoluşu açıklarken soyuta indirgeme çabasına, Hegel'in spekülâtif felsefesine karşı çıkar.

Kierkegaard ve Sartre bilinç sahibi varlık olan insan için, özün, varoluştan sonra oluştuğunu ifade eder. Burada Kierkegaard'ta Sartre'dan farklı olarak benlik, özden var oluşa doğrudur. Çünkü benlik insanın Tanrı'ya yabancılaşması ile oluşur. Bilhassa estetik ve etik benlik tanrı'ya yabancılaştıkça oluşur.

Fakat birey buna bağlı olarak umutsuzluğa kapılır. Bu umutsuzluktan birey, ancak dinsel aşamada Tanrı'ya yaklaşabildiği ölçüde kurtulur. Bireyin en bilinçli olduğu aşama bu olduğu için umutsuzluğunda en yoğun olduğu aşamadır. Birey, estetik ve dini aşamalarda umutsuzluğunun çok farkında değildir. Ancak birey, dini aşamada sıçrama yaparak, inanç ile Tanrı'ya yönelerek, umutsuzluktan, an da kurtulabilmektedir. Ona göre insan sürekli karar vermek zorundadır. Benliğini, bu verdiği kararlar oluşturur. Birey'in alacağı en önemli karar iman ile günah arasındaki kararıdır. Birey ya iman edecektir, ya günah işleyecektir. Ancak birey, iman etse de günahtan kurtulamayacaktır. İnsan, varoluşun her aşamasında günah işleyecektir. İnsanın günahkar olmaması yaşamaması demektir. İnsan günah işledikçe umutsuzluğa düşer, umutsuzluk ta Tanrı'ya ulaşmanın gereğidir. Bu anlamda umutsuzluk beni koruyan, bilinci koruyan insanda aşkın varlık olan Tanrı'ya yaklaşma yolunda önemli bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin umutsuzluğu bilmemesi onun farkında olmaması bir başka olumsuzluktur. Umutsuzluktan kurtuluşun ilk

adımı insanın onu fark etmesidir. İnsanın farkına varamadığı, bilemediği bir durumdan kurtulması mümkün değildir. Kierkegaard'a göre, bir kişi ancak içinde bulunduğu hastalığı kabul ederse onu kurtaracak olan Tanrı'ya yaklaşabilecek aşamaya gelir. Burada görüldüğü gibi Kierkegaard'ta farkındalık ve bilinç düzeyi çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü kişinin bilinç düzeyi umutsuzluk, kaygı, özgürlük, korku gibi kavramların anlamını olumlu yada olumsuzla dönüştürmektedir. Ancak bireyin kurtuluşu için farkındalık yeterli değildir. Esas olan bireyin paradoksun gücü olan iman ile Tanrı'ya yönelmesidir.

Oysa ateist bir filozof olan Sartre'a göre, birey, metafiziksel, etik ve dini her türlü belirlenimcilikten kurtulmuş özgür bir varlıktır. Tanrı tanımaz bir düşünür olan Sartre Tanrı'yı reddeder ancak onun yerine insanı koyar. Ona göre, insan olmak tanrı olmaya yönelmektir. Çünkü insan, ancak bu şekilde belirlenmişliğin dışına çıkarak kendi özünü oluşturabilecektir. Sartre'in, bireye verdiği bu özgürlük ve insanı tanrının yerine koyması, her şeyin nedenini kendinde görmesi, bireyi ağır bir sorumlulukla karşı karşıya bırakmaktadır. İnsan, yapmış olduğu her seçim ve eylemin tek sorumlusu olmaktadır. İnsan eylemlerinin sonucunu düşünmeden bunlarla yüzleşmeden kendini aldatarak bu sorumluluktan kurtulamaz. Ve bu sorumluluk bireyi bulantı ile karşı karşıya getirir. Bulantı bir sürecin sonucunda ortaya çıkmaz. İnsanın varoluşunu algılamasıyla ortaya çıkar. İnsan bulantıyı hayatın her aşamasında yaşamaktadır. İnsan bu bulantı duygusundan, bıkmışlıktan yine kendi seçimleri ile kurtulabilmektedir. Ancak birey, yaptığı her seçimin sonucunda yine bu duyguyla karşı karşıya gelebilmektedir. İnsan sürekli yeni yaratımlarda bulunmakta ve bunun getirdiği bulantıyı yaşamaktadır. Bu özgürlük, sorumluluk ve bunaltı duygusunun getirdiği döngüyü insan yaşamının her aşamasında yaşamaktadır. Birey, bu varoluş döngüsü içinde tek başınadır, yalnız bırakılmıştır.

Kierkegaard'ta ise, birey yaptığı günahlar ya da ölümün kaçınılmazlığı karşısında umutsuzluğa düşmektedir. Kendi benliğinde bunun farkına varan birey umutsuzluk durumunun oluşturduğu duygu ile Tanrı'ya yönelmektedir. Teslimiyet ve inanç ile tanrı'ya yönelen birey umutsuzluktan kurtulabilmektedir. Kierkegaard'ın bireyi, varoluş sürecinde yalnız olsa da Sartre'da olduğu gibi, tamamen terkedilmişlik içinde değildir. Birey inancı ile Tanrı'ya ulaşabilmekte ve gerçek benini oluşturabilmektedir.

KAYNAKLAR

- Akarsu, Bedia.,(1998), *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İnkilap Yayınları, İstanbul.
- Akarsu, Bedia., (1998), *Çağdaş Felsefe*, İnkilap Yayınevi, İstanbul.
- Blackham, H.J.,(1998), *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev; İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet.,(2000), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları,İstanbul.
- Çevikel, Ahmet.,(2005),*Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Coplestan., Frederick (2000),*Felsefe Tarihi*, Çev; Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.
- Güçlü , Abdülbaki.,(2003), *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Gürsoy, Kenan., (1987), *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Akçağ Yayınları ,Ankara.
- Gökberk, Macit.,(2000), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Hızır, Nusret., (1976), *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınlar, İstanbul
- Kierkegaard, Soren., (2002), *Korku ve Titreme* Çev; İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, Soren., (2002), *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev; Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, Soren, (1962), *Yaşadığımız Çağ*, Çev:Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Kierkegaard, Soren., (2004), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev; Mehmet Mukadder, Doğu Batı Yayınları, Ankara..
- Kierkegaard, Soren., (2003), *Kaygı Kavramı*, Çev;Türker Armener, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul..
- Kierkegaard, Soren.,(2005), *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, Çev; Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

- Mayer, Frederick., (1992), *Yirminci Asırda Felsefe*, Çev; Vahap Mutal, Dergah Yayınları, İstanbul.
- MacIntyre, A., (2001), *Varoluşçuluk*, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul
- Magil, Frank., (1992), *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, Çev.Vahap Mutal, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Reneaux, (1994), *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri
- Ritter, Joachim., (1954), *Varoluş Felsefesi Üzerine*, Çev; Hüseyin Batuhan, İ.Ü.F.E.F. Konferansları, İstanbul.
- Sartre, Jean, Paul., (2002), *Özgürlüğün Yolları-3/Yıkılış*, Çev: Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul
- Sartre, Jean, Paul., (2005), *Bulantı*, Çev; Erdogan Alkan, Oda Yayınları, İstanbul.
- Sartre, Jean, Paul., (2005), *Varoluşçuluk*, Çev; Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul.
- Sartre, Jean, Paul.,(1996), *Akil Çağı – Özgürlüğün Yolları-I*,Çev; Gülseren Devrim,
- Sartre, Jean, Paul., (1961), *Çağımızın Gerçekleri*, Çev: Selahattin Eyuboğlu, Çan Yayınları, İstanbul, 113.
- Sartre, Jean, Paul.,(2007), *Sözcükler*, Çev; Sebahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul.
- Taşdelen, Vefa.,(2004), *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları,Ankara.
- West, Davit.,(1998), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev; Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Vedat ÇELEBİ

Ana Adı: Kaniye

Baba Adı: Ali

Doğum Yeri ve Tarihi: Havza /SAMSUN – 17/ 09 / 1983

Eğitimi: Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü 2005

Yabancı Dil: İngilizce