

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

**K ERKEGAARD VE HE DEGGER'DE KAYGI KAVRAMLARININ
KARILAŞTIRILMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Dilek TEPEL**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Veli URHAN**

Ankara – 2010

**T.C.
GAZ ÜN VERS TES
SOSYAL B L MLER ENST TÜSÜ
FELSEFE ANAB L M DALI**

**K ERKEGAARD VE HE DEGGER'DE KAYGI KAVRAMLARININ
KAR İLA TIRILMASI**

YÜKSEK L SANS TEZ

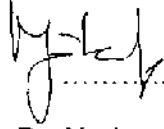
**Hazırlayan
Dilek TEPEL**

**Tez Danı manı
Prof. Dr. Veli URHAN**

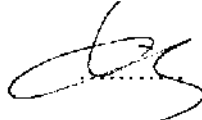
Ankara – 2010

ONAY

Dilek TEPELİ tarafından hazırlanan "*Kierkegaard ve Heidegger'de Kaygı Kavramlarının Karşılaştırılması*" başlıklı bu çalışma, 28.06.2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda (*oybirliği/ oyçokluğu*) ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Felsefe Anabilim* dalında *Yüksek Lisans* tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Nurten GÖKALP



Prof. Dr. Veli URHAN



Doç. Dr. Emel KOÇ

ÖNSÖZ

Bu tez, unutulmuş olan varoluşu, kökenlerine geri döndürmeye çalışarak kaygının anlamsal boyutunu Kierkegaard ve Heidegger'ci üslupla ortaya koymayı hedefler. Böylece günümüzün hem psikolojik hem sosyolojik anlamda büyük sıkıntısı olarak kabul edilen kaygının, karışık ve tırmalı bir yorumu olarak okunabilir.

İnsan varlığının kendisini gerçek varoluşa götürebileceği düüncesıyla açıklamaya çalışarak kaygı kavramını olumlu bir ruh hali olarak kabul edilmelidir. Burada kaygı, olumsuz bir durumun varlığı olarak başlıca kavramdan savacıca kavram bir duygu değildir. Aslında kaygı, her insanın yaşamında birden çok kez karışık ve tırmalı bir duygulanımdır. İnsan ne zaman bu duygular içerisine girerse ondan hemen uzaklaşmak pahasına elinden geleni yapacak kadar ileri giden tutumlar sergilemektedir. Kendi varlığını ve bilincini toplumun içerisinde eriterek bu duygulardan kurtulmak isteyecektir.

Modern insan herkesledir ama aslında hiç kimseyle birlikte değildir. O Heidegger'in sözünü ettiği yurtsuzluktur. Bu öyle bir yurtsuzluk ki kişi kendine, kendi varoluşuna bile yabancı hale gelmiş, evsiz, barksız ve kimsesizdir. Kierkegaard için de aynı durum geçerlidir. Tanrı'dan koparılmış birey bu topraklarda kendisine yabancılaşmıştır. Heidegger'in Kierkegaard'dan ödünç aldığı kaygı tam da bu noktada olumlu ve yapıcı bir unsur olarak Dasein'ı sahteliğinden ve yabancılaşından kurtarabilecektir. Gerek Heidegger ve gerekse onu önceleyen Kierkegaard için kaygı insanı bu yabancılaşından kurtaracak yapıcı bir unsur olarak kabul edilmektedir.

Kierkegaard ve Heidegger'in kaygı kavramına bakıldığında ekseninde ele alınan çalışmamızın ilk bölümünde Kierkegaard'ın genel felsefesine değinilmiştir. İkinci bölümümüzde ise Heidegger'in genel felsefesi üzerinde durulmuş ve Heidegger felsefesinin temel kavramları verilmiştir. Üçüncü

bölümümüzde de hem Kierkegaard hem de Heideggerci bakı açıısıyla kaygının kar ıla tırmalı bir çözümlemesi yapılmı tır.

Tezi hazırlarken en büyük sıkıntıyı, Almanca ve Danca bilmemenden dolayı çeviri kaynaklardan yararlanmamı olmamda gördüm. Her iki dü ünür de geleneksel felsefeden ba ımsız olan yeni bir yakla ımın temsilcileri olmaları sebebiyle özgün bir dil kullanmı lardır. Bu kavramların Türkçe kar ılıklarını da yine çeviriler yardımıyla anlamaya çalı mı olmam da benim için ba ka bir güçlük olmu tur.

Tüm bu zorluklara ra men, insanı konu alan bir çalı ma yapmı olmaktan gayet memnun oldu umu söylemek isterim. Her birimiz kendimizi yalnızca kendimizce anlayan birer varolu uz ve bu özelli iyle varolu umuz, bizi di er canlılardan daha fazla önemli kılar. Öyleyse insanı konu alan bir çalı manın içerisinde her zaman için kendimizden birer parça bulmamız olanaklıdır. Bu açıdan tezi çalı rken her ne kadar anlama ve bu anlamının yorumlanmasıyla ilgili sıkıntılar ya adıysam da böylesine bir çalı mayı yapabilmeme olanak tanıyan ve felsefi bilgilerimin temelinde kendilerini görebildi im sevgili hocalarım Sayın Prof. Dr. Kazım Sarıkavak ve Sayın Prof. Dr. Nurten Gökalp'e te ekkürlerimi iletmeyi bir borç bilirim.

Tezimde danı manlı ımı yapan, yapıcı ve yönlendirici ele tirileriyle eksiklerimi görmemde bana yardımcı olan, deste ini hiçbir zaman eksik etmeyen sevgili hocam Sayın Prof. Dr. Veli Urhan'a sonsuz te ekkürlerimi iletirim.

Son olarak sevgili e im Gökhan Tepeli'ye tezimin çalı maları esnasında gösterdi i ilgi ve sabrından dolayı sonsuz te ekkürler...

D. TEPEL

Ç NDEK LER

ÖNSÖZ.....	i
Ç NDEK LER.....	iii
KISALTMALAR.....	v
G R	1

B R NC BÖLÜM K ERKEGAARD FELSEFES

1.1. VAROLU SAL SÖYLEM.....	10
1.1.1. Modern Ça ın Ele tirisi ve Tekil Birey.....	15
1.1.2. Nesnel Aklın Ele tirisi ve Öznel Hakikat.....	18
1.1.3. Hıristiyanlı ın Ele tirisi ve Öznel Din.....	23
1.2. VAROLU VE BENLİK.....	28
1.2.1. Benli in Sentezleri	30
1.2.2. Varolu Alanları.....	34
1.2.2.1. Estetik Varolu Alanı.....	36
1.2.2.2. Etik Varolu Alanı	39
1.2.2.3. Dini Varolu Alanı	42

K NC BÖLÜM HE DEGGER FELSEFES

2.1. VARLI IN ANLAMLI PROBLEM	45
2.1.1. Varlı ın Ontolojik-Ontik Önceli i	49
2.1.2. Varlı ın Anlamının Yöntemsel Çerçevesi.....	51
2.2. DASE N'İN HAZIRLAYICI ANALİZ	54
2.2.1. Dünya çinde Varolma: Dasein'in Hergünlü ü.....	56
2.2.2. Birlikte – Olmak: “Onlar” Alanı.....	59
2.3. VARLI IN HAK KATI	62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAYGI

3.1. VAROLU VE KAYGI.....	70
3.1.1. Hergünlük ve Kaygı	72
3.1.2. Hiçlik ve Kaygı.....	83
3.2. ÖLÜM VE KAYGI	91
3.2.1. Günah, Suçluluk, Vicdan ve Kaygı	101
3.2.2. Özgürlük ve Kaygı	113
3.3. ZAMAN, ZAMANSALLIK, TAR H VE KAYGI	121
SONUÇ	151
KAYNAKÇA	156

ÖZET

ABSTRACT

KISALTMALAR

- a.g.e.** : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
bkz. : Bakınız
ev. : Çeviren
der. : Derleyen
ed. : Editör
haz : Hazırlayan
s. : Sayfa
v.b. : Ve benzerleri
v.d. : Ve di erleri
vs. : Vesaire
yay. : Yayınevi / Yayınları/ Yayına

G R

Søren Kierkegaard (1813- 1855) ya amı, boyunca kendi deneyimini eserlerine ta ırken, bir birey olarak kalmamı , bireyi dü üncemize bir ulam olarak sokmaya çalı mı tır.¹ Kendi ya am deneyiminde özellikle ni anlısı Regina Olsen ile evlili e karar vermeleri ve sonrasında Kierkegaard'ın üç ya am alanı olarak gösterdi i Estetik, Etik ve Dinsel alandan kendisini gerçek "Ben"e ula tıracak olan Dinsel alana ula ma çabaları, onu ni anlısından ayrılma kararına götürmü tür. Ya amı ve yazdıklarını en iyi ekilde bütünleyen "Ben" olma yolunda kendi ya amından hiç taviz vermeyen, kendi ifadesiyle air ruhlu bir yazardır o.

"Varolan varlık", Kierkegaard'ın deyi iyle tamamen öznel bir varlık olarak, neden, mantık, felsefe, sistemler, teoloji ve hatta "psikolojinin bahanelerinin menzili dı nda yer alıyordu."² Kierkegaard, ortaya koydu u etkin fikirleriyle zamanının ilerisinde ya amı birisidir. Bu sebeple ça nda pek anla ılamamı tır. Hatta kendisini Sokrates'in ça da ı olarak kabul etmesi, içerisinde bulundu u ça ın bir birey olmayı unuttu u, her eyi bilginin nesnesi haline getirdi i soyut dü ünümlerden uzakta kalmasına ba lanabilir. Tüm nedenler yerine nasılları sorgulayan bir felsefenin, varolu çulu un yeryüzünü aydınlatması Kierkegaard'ın öncülü ünde gerçekleş mi tir.

Varolu çuluk akımının kökenleri 19. yüzyıla dayanır. Varolu çulu u savunan filozofların ortak yanlarına bakıldı ı zaman her bir dü ünürün kendi felsefi sistemi içerisinde öncelikle Batı metafizi ine ve aklın sistemle tirmesine kar ı çıktıkları görülebilir. Herhangi bir dü ünce okulundan olmamak, herhangi bir inançlar kümesini, özellikle sistemleri yetersiz görmek,

¹ Walter Kaufmann, **Dostoyevski'den Sartre'a Varolu çuluk**, çev. Ak it Göktürk, 2. Baskı, De yay., stanbul , 1965, s. 14.

² Paul Strathern, **90 Dakikada Kierkegaard**, çev. Murat Lu, stanbul, Genda A. . yay., 1999, s. 3.

sı lı nı, bilgiçli ini, ya amdan yoksunlu unu ileri sürerek gelenekçi felsefeyi küçümsemek varolu çulu un çıkı noktalarıdır.³

Varolu çular için, insan, bilimsel yöntemin yardımıyla ara tırılabilir bir nesne de ildir. Varolu çulukta, insan, artık, Descartes'ın dü ündü ü gibi önce Cogito'da var olan ve ancak daha sonra dı dünyaya dahil edilen bir varlık de ildir.⁴ Varolu çuluk, insana özünü olu turma ansı veren, onu eylerle ve ba ka insanlarla ili kileri tarafından yaratılmı gören bir görü tür. nsan seçimler yapabilen, somut ve tarihsel bir varlıktır.⁵

Kierkegaard'la birlikte ba layan varolu sal söylem böylece bireyi artık soyut dü üncelere hapsetmekten kurtarmı , onu dünyanın içinde bir varlık olarak görmeye ba lamı tır. Varolu çuluk, tekbencili e ve epistemolojik idealizme taban tabana zıt bir görü olarak belirmi tir.⁶

Kierkegaard, Hegel'de gördü ü nesnellik ara tırmasına ve tümellik tutkusuna kar ı, varolu u öznellikte, bireysellikte, "tek" adını verdi i ki ide arar. Onun felsefesi, sistemci, bütüncü Hegel felsefesine ve Hıristiyanlı ın resmi din anlayı na kar ı, ancak yine de dinsel ve mistik unsurların a ır bastı ı bir protesto olarak ortaya çıkar.⁷

Varolu çu dü üncenin kurucusu sayılabilecek olan Kierkegaard, Hegel'in nesnellik ara tırmasına bütünsellik, istek ve tutkusuna, gerçe in öznellikte yattı ı dü üncesine kar ı çıkmı tır. Kierkegaard, "bilgi ile u ra maktan varolmayı unuttuk," der. Kierkegaard'ın ba dü manı düzen getiren ö retmendir.Oysa bilginin kavrayamayaca ı eyler de vardır.Var olan birey ona göre kendisine dönü ebilen, önünde hep bir ödev oldu unu

³ Kaufmann, a.g.e., s. 6.

⁴Hakan Gündo du, "Varolu çu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", **Din Bilimleri Akademik Ara tırma Dergisi**, VII (2007), sayı: 1, s. 102.

⁵ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlü ü**,6. Baskı, stanbul, Paradigma Yay., 2005, s. 1696.

⁶ Cevizci, a.g.e., s. 1696.

⁷Ömer Naci Soykan,"Varolu Yolunun Ana Kav a nda: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Ara tırma", **Do u Batı**, Sayı 6, ubat, Mart, Nisan,1999, s. 42.

duyumsayan bireydir. Bu görüşlerini Hıristiyanlıca da uyarlayan Kierkegaard'a göre Hıristiyan de iliz, oluruz.⁸

Kierkegaard gibi nedenleri bir kenara bırakan ve bilgi sistemi içerisinde aynıyla an insanı nesne gibi yorumlayan tüm sistemlerin karşısında yer alan Martin Heidegger (1889-1976) de kendisi kabul etmese de varoluçunu un yolundan gitmi tir. Kendisini varoluçu olarak görmedi ini açık bir dille öyle izah eder:

“Felsefi ve ilimlerimin varoluç felsefesi adı altında sınıflandırılmayacağı ni hemen söylemeliyim. Beni her şeyden önce u ra tıran soru, insanın varoluç sorusu de il, nasılsa öyle varolan olarak kendi bütünlüğü içindeki varlık sorusudur.”⁹

Bu durumda yapılacak bir yorum Bozkurt'un ifadesiyle Heidegger'in felsefesinin her şeyden önce insanla olan ili kisi üzerine derin ve çetrefil bir dü ünlemeden ibaret olan metafizik bir konstrüksiyon oldu unun dile getirilmesi olacaktır.¹⁰

Heidegger'e, 'anti-hümanist bir gerici' olarak bakanlar olmu , onun köktenci bir 'irrasyonalist' oldu u belirtilmi ve hatta onun bu irrasyonalizmini bir dönem belli bir ideolojinin, nazizmin hizmetine sunmu oldu unu iddia edenler dahi olmu tur. Bu itici ele tirilere karşı n Heidegger'i okumak ve kendi tabiriyle “Heidegger'e göre...” , “Heidegger'in dedi i gibi...” ile ba layan her cümle daima ses getirici olup, kolay kolay a ılamayacak ya da üstesinden gelinemeyecek bir hamlenin temelini olu turabilmektedir.¹¹

⁸ Jean Wahl, **Varoluçunu un Tarihçesi**, çev. Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yay.1999, s. 11-12.

⁹ Nejat Bozkurt, **20. Yüzyıl Dü ünçe Akımları**, İstanbul, Morpa Kültür Yayınları, 2003, s.123.

¹⁰ Bozkurt, **a.g.e.**, s.123.

¹¹ Do an Özlem, “ Heidegger ve Teknik”, **Tekni e li kin Soru turma**, 2.Basım, İstanbul, Paradigma yay.,1998, s. 9.

Heidegger'in felsefesi dilindeki sadeli in ihti amını bizlere sunmakla birlikte o, bu sadeli inin kökenini, do du u köy olan Messkirch'te bulur. Sadeli i genellikle yapmacıksız, açık yürekli ve gösteri siz olanla do aya yakın kır insanları ve köylü tavırlarıyla birlikte onun felsefesi çıktı ı bölgenin görüntüleri ve sesleriyle doludur. Kara Ormanı'nın a açları arasında geçen çocuklu u Heidegger'e Hölderlin'in " Nasıl ba ladyısan, öyle bitireceksin" arkısında yazdı ı gibi yolun kendisi ona konu mu , onu, anla ılamayacak kadar güç buldu u kitaplardaki dü üncelerin esrarını çözmeye te vik etmi tir.¹²

Heidegger, Kierkegaard'da oldu u gibi, varlı ın yeniden yorumlanması olarak geleneksel felsefenin ele tirileriyle felsefesini olu turmu görünür. O bugüne kadar söylenmi hiçbir felsefi söylemin varlı ı konu edinmemi olmasından yakılarak felsefenin yeniden ele alınması gereklili ini dile getirir. Temel Ontoloji'sini, geleneksel felsefenin tahrip edilmesi üzerine olu turmaya çalı mı tır. Bu paralelde asıl ele alınması gerekenin insan varlı ı ile varolu un anlamı arasındaki ayrımın ortaya konulması oldu unu söylemi tir. nsanı yalnızca dü ünen bir öz, bir Animal Ratio olarak ele alan Batı Metafizi i artık yerini "Dünya çinde Varolan" ve varoldu u sürece i i kendisini tasarlamak olan insan Dasein'in analizine bırakmalıdır. te Heidegger yaptı ı bu tahribatla Batı Metafizi inin her eyi öze indirgeyen onto-teo-lojik'in yerini Temel Ontoloji'ye bırakan ve varlı ın anlamını ara tıran bir yola girmi tir. O, Hühnerfeld'in tabiriyle, tinin/kültürün ürünlerini kullanan bir insanın çürük bakı açısından, insanı kendi kaderinin sertli ine geri ça ıran bir görev oldu unu dü ündüren ve bu dü üncesiyle felsefeye yeni görevler yükleyen ça ın sorunlarını ça ına aktarmayı ba armı bir dahi gözüyle bakılabilecek ki idir.¹³

¹² J. Glenn Gray, "Sadeli in hti amı", **Heidegger**, çev. Ahmet Aydo an, stanbul, Say Yayınları, 2008, s. 20.

¹³ Paul Hühnerfeld, **Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman**, çev. Do an Özlem, stanbul, Paradigma yay., 2002, s. 49.

Kuru söylemler ve kavramların ardında akıp giden hayatın anlamı nedir? Koulsuz artsız bu dünyaya ya amak üzere gelen her birey aynı lın içerisinde varolmakla mı mükellef, yoksa insan, farklılı ı ortaya çıkarma sorumlulu unun yalnızca kendisine ait oldu u tek varlık olarak mı zamanı ya amaktadır?

Tüm bu sorulara belki kısmi belki tamamen belki de hiç yanıt alamayaca ımız bu çalı ma Kierkegaard ve Heidegger'in felsefelerinin kar ıla tırmalı bir yorumunu içermektedir. Bu çalı mada, varolu çu bir gözle dünyaya bakan, felsefenin soyut genellemelerinin ötesinde varlı a yalnızca kendi varo lunu gerçekte tirme sorumlulu u ve özgürlü ü veren ve tam da bu yönüyle ça da larından daha hümanist olan iki dü ünürümüzün bakı açısıyla sorgulanan bir hayat olarak, bir ya am felsefesi kar ımıza çıkar.

Varolu çukta insan bir ekilde hep merkezi ilgi konusudur. Örne in Heidegger, varlık problemi ile ilgilenmesine kar ın, Varlık'ı ara tırbilecek ve "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusuna yanıt verebilecek yegane varlı ın insan oldu unu dü ündü ünden, felsefesinde insanın kendisi ve varlık algısı üzerine odaklanmı tır. Kierkegaard da "insanın Tanrı ile ili kisiyle", "insanın Tanrı kar ısındaki olası tutumları ile" ve özellikle de "iman hakkındaki tutumu ile", "ki inin nasıl Hıristiyan olaca ı sorunu ile" ilgilenmi tir.¹⁴

Varolu felsefesi felsefeye yeni bölgeler kazandırmı tır. Genel felsefenin daha önce hiç alakadar olmadığı alanları felsefenin içine ta ımı hem de eski alanların yeni bir bakı la ele alınmasına yol açmı tır. Varolu felsefesinin yaptı ı bu yeni katkı; Korku, Kaygı, Ölüm Varlı ın Yurtsuzlu u, Zamanilik ve Tarihilik gibi konuların felsefeye kazandırılması olmu tur.¹⁵ Bu konuların her birisi hem Kierkegaard felsefesinde hem de Heidegger felsefesinde kolaylıkla görebilece imiz alanlar olmu tur.

¹⁴ Gündo du, **a.g.m.**, s. 100-101.

¹⁵ Otto Friedrich Bolnow, **Varolu Felsefesi**, der. ve çev. Medeni Beyazta , stanbul, Efkar yay., 2004, s. 129.

Özellikle kaygı hem Kierkegaard'da hem de Heidegger'de varlığın kendi varoluşunu gerçekleştirmesi için gerekli görülmüştür. Örneğin Heidegger'e göre varlık kaygıyla varoluşu vardır. Kierkegaard'da da kaygı varoluşun nedenidir.

Kierkegaard ve Heidegger'in insana bakışını konu alan bu çalışmamız romantizmin en derinlerinden bizlere seslenen sessiz bir ses olarak kaygısızlığımızın bizi batırdığına ve aslında deşil ama çaresizlik hissiyle geçiciye mahkum eden ve sonluluğumuzun ciddi bir son olmasını engelleyen bir yaklaşım denemesi olarak kabul edilebilir. Tezini genel çerçevesini oluşturduğundan önce; kaygının insana sonluluğunu hatırlatması ile sonsuzluğu yakalaması arasında kalan insanı ele almasıdır. İnsan doğum ile ölüm arasındadır. Bir ara olarak varolan insan sorumludur. Sorumluluğunu ona hatırlatan yapıcı yanıysa kaygısızlıktır.

Kaygının felsefedeki yerine baktığımızda Yunan'da, hiçbir şekilde yer etmemiş oldu görürüz. Kaygının yerine korku fenomeni üzerinde durulmuş, bu korku ise genellikle düman tarafından zarara uğratılacağı temeline dayandırılmıştır. Korku, Platon'da en iyi ifadesinde cesaretin karşıtı olarak sunulmuştur. Korku ancak cesaretle yok edilebilecektir. Korku, Yunanlılarda hiçbir zaman nedeni belirsiz bir dünya kaygısına dönüşmemiştir.¹⁶

Dünya-kaygısının temeli tarihte ilk kez antik dönemin sonunda, yeryüzünün Tanrı tarafından terk edilmiş oldu ve üzerinde dümanimsi, eştansı ve karanlık güçlerin egemenliğinin hüküm sürmekte oldu görüldüyle birlikte inanç çağının doğuşu ile Hıristiyanlığın ilk yıllarında görülür.¹⁷

Yeniçağ ile birlikte aklın egemenliği devreye girmiş, Dünya akılların anlayabileceği bir düzene indirgenmiştir. Descartes ve Galilei'den başlayıp

¹⁶Walter Schulz, "Çağda Felsefede Kaygı Sorunu", **Korku ve Kaygı**, Düzenleyen: Hoimar von Ditfurth, çev. Nasuh Barın, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 7-8.

¹⁷ Schulz, **a.g.m.**, s. 8.

Alman idealizmine kadar uzanan bu süreç akli gündem güne ön plana çıkarmı tır.¹⁸

Kaygıyı temel sorun haline getirmi tüm dü ünürler bir dünya-kaygısından yola çıkmı lardır. Bu anlamda kaygı, belirli bir nesnesi olan korkudan farklıdır. Kierkegaard, kaygı ve korkuyu anlamsal olarak birbirinden ayıran ilk dü ünür olmu tur. Ardından Heidegger de aynı ayrımı yapmı ve korkunun ileri geldi i somut bir nesneden kaynaklandı ını, kaygının ise böyle bir nesnesinin olmadı ı dü ününcesini dile getirilmi tir.

Kierkegaard Dünya-kaygısı'nı özgürlükten kaygı olarak somutla tırır. Kaygı, Heidegger'de de "Dünya çinde Olmak" olgusundan hareketle, dünyada olmanın aynı zamanda kaygılı olmak oldu u görü ü ile ifade edilecektir.¹⁹ Günümüz insanının teknolojinin içerisinde verdi i ya ama u ra ı, onu iç dünyasının derinliklerinde kendisiyle yüzle tirmektedir. Bu ruh hali insanda kaygısallı a yol açmakta ve kaygının en yo un ekilde hissedilmesine neden olmaktadır. Bu durum, hem felsefenin hem de psikolojinin kaygıyla ilgilenmesini gerektirmi tir.

Dünya kaygısı Kierkegaard'da varolu un güvensizli i olarak dile getirilir. Genel olarak özgürlükten kaygı duymak olarak anla ılmaktadır. Kierkegaard "Kaygı özgürlü ün ba dönmesidir" diyerek kaygının insanı pozitif bir edimselli e itti i görü ünü dile getirmi tir. mkan olarak "yapabilirim" demeden önceki ilk durak kaygıdır. Bir birey bu bakımdan kendi imkanını gerçekle tirmek için ne kadar çaba harcarsa, özgür edimini gerçekle tirmek için harcadı ı her çaba kadar kaygı içerisinde olacaktır.²⁰

Kierkegaard'a göre, insan kendi sorumluluklarının farkına varmadı ı zaman suçludur. Bu suç Tanrı önünde i lendi i için günaha dönü ür ve ayet

¹⁸ Schulz, **a.g.m.**, s. 10.

¹⁹ Schulz, **a.g.m.**, s. 8.

²⁰ Kemal Sayar, "Anksiyete:Özgürlü ün Ba dönmesi", **Defter**, Cilt 13, Sayı 39, 2000, s. 73.

insan bunu bile bile kendisi olmak istemezse bu durum ki iyi umutsuzlu a sürükler.Ki inin kendisi olmak istememesinden kaynaklanan her umutsuzluk aynı zamanda gūnahtır. nsan kendini gerçek benli ine do ru yükseltirken içinde varolan kaygının gūcūyle Tanrı'yla kurdu u ili ki sonucu ebediyete ula ır. nsanın içinde bulunabilece i ve kendisinin seçti i Estetik, Etik ve Dinsel alanlardan hangisini isterse orada ikamet edece ini dile getiren Kierkegaard, bu alanlardan yalnızca dinsel alanın insanı gerçek özgūrlū ūne kavu turaca ını dile getirir. Kaygı insanın kendisini Tanrı önünde hissetmesine ve varolu unun uyanmasına vesile olur. Bu ise imanın sıçraması ile gerçekle ecektir.

nsan, kendi dūnyasallı ında ne kadar çaba sarf ederse o kadar kendi olabilen ve her ne kadar kendi olabilse de bir gūn bu dūnyadaki konuklu una veda edecek olan yapısı gere i öyle olan bir varlıktır. Bu Heideggerci ifadeyle insanın yazgısıdır. Bu yazgıyı de i tirebilecek hiçbir gū yoktur. Bu sebeptedir ki Kierkegaard da insanı zorunluluk ve özgūrlük arasında görür. Öyleyse bizlere verilen her de eri kendimize ekleyece imiz, ekledi imiz ölçūde kendimizi arttırdı ımız ve adına ya am dedi imiz paradoksu kabullenmemiz gerekti i hususunda filozoflarımızın önerilerine kulak vermemiz kendimize dönü ūmüzü sa layabilecektir.

Heidegger, kaygının analizini yaparken, Kierkegaard'ın Hıristiyan inancıyla kurtulu yolunu bulması olarak de erlendirilen görū ūnden oldukça uzakta durur. O, kaygıyı varolu un kendisini öylece içinde buldu u bu dūnyada duyumsaması olarak adlandırır. Ona göre kaygı, bu dūnyada olmanın tekinsizli idir. Burada bahsedilen kaygı ölüm için duyulan kaygıdır. Varolu ona göre, ölümünü kabul etmekle geekle ecek olan bir süreçtir. Ki i kendisini herkes alanından uzakla tırıp kendi imkanlarını fark etmesi ile bulacaktır. Bu imkanlar ise kendisini öylece buldu u ölūme fırlatılmı olmasının yazgısıdır. Ölümünün kabul edili i onu sahici denilen otantik ya ama ula tıracaktır.

Varolu u bakı açısıyla de erlendirildi inde kaygı ile ilgili iki seçenek belirecektir; ya bu kaygıya katlanmanın ve ba a çıkmanın yollarını  renerek otantik bir varolu u seece iz ya da bu kaygıyı ya amamak için otantik olmayan varolmama yollarını seçerek kendimizi kandırma yoluna gidece izdir.²¹

Heidegger'in ifade etti i gibi, günlük ya amın u ra ları bizi biz olmaktan uzakla tırmaktadır. Bu d önceden hareketle kendimizi günlük ya am içerisinde eksiltmek yerine kendi belle imize geri dönerek zamansallı ımızı fark edebilir miyiz? Asıl olması gereken ölümün acı yüzü gelip çattı nda ne ya adım sorusunu sormak ve telef olan bir bedeni izlemek midir? Oysa yalnız insanlar ölebilir. lmek lm ölüm olarak lebilmektir. Ba kasının ölümüne bakarak henüz sıra bende de il diyerek günlük u ra lar, geçici hevesler u runa ziyan edilmi bir ya am yerine kendi olanaklarının farkında olan ve ya am ve ölümün arasında her an kapısını alacak denli hayata sarılan bir insan olarak ölmek ya amda verilen en büyük arma an de il midir? O halde Kierkegaard ve Heidegger ekseninde olu an bu çalı manın sonucu olarak her birimiz kendi ya amımızı sahiplenme gayreti ile lmszly e ula ma yoluna nasıl kavu abiliriz sorusuna belki belli cevaplar bulabilece izdir.

²¹ Erol Göka, "Hümanistik Psikoloji Açısından Kaygı Sorunsalı ve Kendini Gerçekle tirme Kavramı", **Do u Batı**, Sayı 6, ubat, Mart, Nisan,1999, s. 175.

B R NC BÖLÜM

K ERKEGAARD FELSEFES

1.1. VAROLU SAL SÖYLEM

Kierkegaard, kendisini hiçbir zaman ça da olarak hissetmemi oldu onun vurgusunu yaparak, içinde bulundu u tüm felsefi giri imlerden farklı bir yerde görmek istemi tir. Felsefesini de bu ki isel dü üncelerinden yola çıkarak olu turma gayreti göstermi tir. Bu sebeple denilebilir ki onun felsefesi ele tiriler üzerine kurulmu tur.

Varlı ın kavramlarla izah edildi i, ki isel bir ‘Ben’ vurgusunun unutuldu u ça ında, onun giri imi tamamiyle ya ayan bir felsefenin, somut bir bireyin nefes alıp vermesi gibi canlıdır. Kökenlerine sahip çıkmanın bir ça rısı olarak “Varlık” de il “Varolu ” diyecek olan bu söylem hiçbir felsefecinin içerisine girmeye cesaret edemedi i bir buyrukla; “Kendi Olma Cesaretini Göster” buyru uyla i e koyulmu tur.

Kierkegaard, doktora tezi de olan “roni Kavramı” adlı eserinde Sokrates’e göndermelerde bulunarak onun “Kendini Bil” ça rısını yinelemektedir. Sokrates “Kendini Bil” diyerek aslında bedenini tanı demek istememi tir. Beden sadece kendine ait bir eydir. Oysa ruh asıl kendisi olandır.²² Kendini bilmenin bilgelik oldu unu vurgulayan Kierkegaard, “roni Kavramı” adlı eserinde “Kendini Bil” sözünü, kendini “Ötekinden” ayır anlamında kullanmı tir.²³ Böylece Sokrates öncesi hiç var olmamı olan Benlik kendisini Kierkegaard’ın dilinde yeniden canlandırmı tir. Barrett’in

²²Michel Foucault, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, çev. Gül Ça alı Güven, stanbul, Om yay. ,1999, s.17.

²³Søren Kierkegaard, **roni Kavramı Sokrates’e Yo un Göndermelerle**, çev. Sıla Okur, 2. Baskı, stanbul, Türkiye Bankası yay. 2004, s. 164.

söylemiyle, “Sokrat, antik ve pagan at sine iyken, Kierkegaard, Modern ve Hıristiyan at sine i”²⁴ olmu tur.

Varolu felsefesinin kökenini onda bulabildi imiz benli e ve ki inin kendi benli ine sahip çıkma edimi, felsefeyi yeni ba tan kuraca ının da sinyallerini vermi tir. Artık felsefenin sorusu “Nedir”den “Nasıl”a ve “Anlamı Nedir” e do ru de i im göstermi tir. “Nedir”, sorusu geçmi felsefeden gelen bir alı kanlıktır ve metafizi i konu edinir. Oysa “Nasıl”, sorusu varlı a ili kindir. “Nedir” sorusu spekülâtif felsefenin yolunu ararken, “Nasıl” sorusu öznel olarak bilmenin yollarını arar.”²⁵ ”Ya amda fark neyin söylendi i de il nasıl söylendi idir.”²⁶

Bu yeni felsefi yakla ımın, modern anlamıyla kuru ve ölü kavramlar yı ını olmadı ını Kierkegaard’ın kendine has yazım tekniklerinde kendisini gösterir. Artık içerik kadar biçimde de de i iklik yapıma zamanıdır. Bu bakımdan Kierkegaard’ın eserlerine baktı ımız zaman ilk göze çarpan hemen hemen tüm eserlerinin müstear isimlerle yazılmı olmasıdır. “Müstear adlar, kendi perspektiflerini geli tirerek her biri kendi adına konu an kurgusal varolu figürleridir ve bunlar varolu un somut olasılıklarını ortaya koymanın bir o denli dolambaçlı tarzlarıdır.”²⁷ Örne in “Ölümcül Hastalık Umutsuzluk”, “Anti-Climacus” adıyla, “Korku ve Titreme” “Sadık U ak”tan ödünç alınmı bir isim olan “Johannes de silentio” adıyla, “Kaygı Kavramı”, “Vigilius Haufniensis” adıyla yayımlanmı tır.

Dolaylı leti im olarak adlandırdı ı ve Müstear isimlerle bizlere aktarmaya çalı tı ı bu yöntem öncelikle kamuya kar ı alınmı bir tedbirdir. Kamunun ele tirilerinden sakınmak amacıyla müstear isimlerle yazılmı olan bu eserlerinde Kierkegaard bir de mesaj vermektedir: “Benim amacım, e er

²⁴ Willham Barrett, **rasyonel nсан**, çev. Salih Özer, Ankara, Hece Yayınları, 2003, s. 161.

²⁵Søren Kierkegaard, **Concluding Uncientifik Postscript to Philosophical Fragments, Volume I**, aktaran; Vefa Ta delen, **Kierkegaard’ta Benlik ve Varolu** , Ankara, Hece yay., 2004, s. 53.

²⁶Søren Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, çev. brahim Kapaklıkaya, stanbul, Anka Yay. 2005, s. 567.

²⁷Olivier Cauly, **Kierkegaard**, çev. I ık Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi, 1991, s. 39.

mümkün olursa, varoluşun çeşitli amaçlarını bir eser içinde sunmak idi –ve bütün müstear isimle yapılan üretimi böyle görüyorum.”²⁸ Böylece Dolaylı İletim, öznel iletişimcinin dolaylı yolu olarak, Modern Çağ’a dolaylı etkide bulunarak varoluşun farklıları ve karışımını göstermiştir.²⁹

Kierkegaard, Modern Çağ’ın ruhsuz kitleler olarak hiçbir somut gerçeğe yüzünü dönemeyeceğini ümitsizlik için, dolaylı iletişim yoluyla özneyi yeniden sahneye koymak istemiştir. Ancak o, yaşamı yansıtmaksızın bir yazarın asla başarılı olamayacağını ümitsizlik ve bu sebeple yazılarına yaşamı anlamlıklarını da yansıtmıştır. Kaufmann’a göre “Kierkegaard’ın kavrayışlarını öylesine çekici kılan şey ikinci elden olmamalarıdır. Yazın üzerine olandan daha az olmamak üzere büyük korku ve umutsuzlukla kendini varsıl deneyimlerinden yararlanmıştır.”³⁰

Kierkegaard, varoluş alanlarında felsefi söylemin biçimsel kuruluşunda farklı bir tarz ve üslup seçmiştir. Bunu kendisi “öyküleyici tarz” olarak nitelendirir.³¹ Kendi ifadesiyle; “ben daha çok bir airim”³² vurgusu onu, alay edilme riskini de göze alarak, felsefenin bu kavramlarıyla uğraşan alaycı bir filozof olma yolundan ayırır. “Yazılarına akıldan çok duygular, heyecanlar, sezgiler ve beklentiler hakimdir.”³³ “Korku ve Titreme” adlı eserinin alt başlığının “Johannes de silentio”dan Diyalektik Lirik” olarak yazılması bu duyguların bir yansıması olarak doğrudan denilebilir.

Kierkegaard’ın eserlerinde bir diğer dikkati çeken taraf ise psikolojiye ağırlık vermesidir. “Kaygı Kavramı”, “Ölümcül Hastalık Umutsuzluk” adlı eserleri tam anlamıyla psikolojik birer çözümlerdir. Eserlerinde kaygı, tedirginlik, umutsuzluk, korku, titreme gibi kavramlara çok yer vermiştir.

²⁸Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, s. 273.

²⁹ Cauly, **a.g.e.**, s. 49; Taşdelen, **a.g.e.**, s. 61.

³⁰ Walter Kaufmann, **nsanı Anlamak II**, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul, İdea yay., 2009, s. 21.

³¹Taşdelen, **a.g.e.**, s. 46.

³² Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 480.

³³Taşdelen, **a.g.e.**, s. 47.

olmasının yanı sıra geleneksel felsefenin psikolojiden hiç bahsetmemi olması da Kierkegaard için ayrı bir ele tiri konusudur:

“... ihtiyacımız olan şey psikolojidir ve her şeyden önce insan ya amı hakkında sağlam bilgiler ve insanların çıkarlarına karşı sempattir. Hristiyanca bir ya am görüşünü tamamlamaya ilkin herhangi bir problemde önce çözümlenmesi gereken sorun budur.”³⁴

Kaufmann, Kierkegaard'ın büyük bir ruh bilimci olduğunu düşünür ve Nietzsche'nin “Benden önce acaba kim ruhbilimciydi” sorusuna karşılık olarak Kierkegaard'ı gösterir.³⁵ Kierkegaard felsefesinin merkezinde “kendisini gerçekleştirmek isteyen insan için kendisi yer almaktadır”³⁶ ve Freud'dan önce ideal Benlik kavramını felsefesinde kullanmıştır.

Varoluşsal Söylemin tüm kurgusunun genel adı böylece ortaya çıkmış bulunmaktadır: ironi. Kierkegaard dünyevili gerçekçi ve içe dönüklüğü bir alternatif olarak sunmuştur. Tanrı'nın inayetiyle, içimize giden yolu kapatmaya ve bizim dünyevili gerçekçiliğimizi sağlamaya çalışıyorlar. Buna karşın yapılması gereken içsellik ve bir dönüş, ama suskunluk içerisinde.³⁷ Her şeyin açıklıkla söylenebildiği kamu alanında gevezeliklerin bastırılması, öznelinin sonu olmuştur. İçe dönüklük bu sebeple bir sır olmalıdır. Gerçek benlik ancak bu suskunlukla ulaşılabilecektir. Bu sebeple ironi çağın yaygaracı söylemine karşı arttır.

ironi, “içerideki ruhu sonsuz derecede kişinin kendi benini vurguladığı etik tutku ile dışsal olarak sonsuz derecede kişinin kendi beninin soyutladığı etikiten kombinasyonudur.”³⁸ Varoluş (Tilværelse) ancak ironinin yoğunluğuyla

³⁴ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 229.

³⁵ Kaufmann, *a.g.e.*, s.19.

³⁶ Barrett, *a.g.e.*, s. 19.

³⁷ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 600.

³⁸ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 232.

ile kendini gösterecektir. Bu da Kierkegaard'ın ifadesiyle, az dı sallık (aile kaygıları, terfi dü ünceleri, çekingenlik vs.) ve insanın çalı malarını kendisiyle sonlu ili kilerden kurtarmaya çalı an, kendisiyle aynı sıkıntıları payla an acılarından ve yazar karde lerinin sevgi dolu kutlamalarından sıyrılmayı arzulayan ey ne kadar içsel olursa³⁹ o zaman gerçekleşecektir.

Kierkegaard'ın roni kavramıyla tanı klı ı çocukken olmu tur. Cılız bir yapı, kambur bir arka, da ınık saçlarıyla alay edilen bir çocukken o, "çirkin bedeni ile ta ıdı ı sonsuz ruhun oransızlı ını o zamanlardan görüp komedi ile ızdırabın"⁴⁰ bir arada bulunan boyutlarının ironi oldu unu deneyimlemi tir.

ronist, varolu u içe dönük bir ekilde kavrayandır. Felsefeciler bunu yapamamı tir. Kierkegaard'a göre "felsefe, gözünde gözlü ü oldu u halde onu aramaya devam eden biri gibiydi, burnunun ucunda olan eyi aradı ama oraya bakmayı akıl edemedi i için hiçbir zaman bulamadı. Felsefe "Varolu un kendisi ile varolu un teorisini"⁴¹ bir kabul etmi tir. Oysa Kierkegaard'a göre varolu en tanımlanamaz, en kesinliksiz ve en belirsiz olandır:

*"Varolu , benim kendisinden yola çıkarak dü ündü üm ve devindi im kökensele ortaya çıkmı tır. Bir kavram de il, her türlü öznelli in ötesini gösteren bir indekstir. Yalnızca olabilece im, ama görüp bilemeyece im" eydir.*⁴²

Varolu sal yeni söylemin içeri i de kurgusu gibi kendine özgüdür. Kierkegaard, üç alana ele tiri göndererek Varolu Felsefesi'nin tohumlarını serper: Modern Kamunun yerine Tekil Bireyi; Hegel ve Mutlak aklın yerine

³⁹ Kierkegaard, **roni Kavramı**, s. 232.

⁴⁰ Barrett, **a.g.e.**, s. 156.

⁴¹ Barrett, **a.g.e.**, s. 161.

⁴² Emmanuel Mounier, **Varolu Felsefelerine Giri** , çev. Serdar Rifat Kırko lu, stanbul, Alan yay. 1986, s. 62.

Öznel Hakikati; Teorinin içerisinde sıkı tırlımı ya amayan bir Hıristiyanlı ın yerine Öznel Din anlayı ını.

1.1.1. Modern Ça ın Ele tirisi ve Tekil Birey

Modern Dünya insanı kendi varolu unu unutturan bilme eyleminin sonsuzluk ile ili kilendi i bir halde algılanırken felsefeye yeni bir kan gerekmektedir. Gerek Kierkegaard ve gerekse Heidegger, Modern dünyanın yarattı ı sonlu insanı görmezden gelen anlayı ına kar ı çıkarak geleneksel felsefenin somut öznenin varlıksal alanını in a etmemi oldu u dü üncesindedir.

Heidegger modern insanın “bir yandan de erler için bir öz ya da temel olu turan bir dayanak ve tinin varlıkların etrafında döndükleri bir “sahip” rolüne soyunurken, öte yandan dünyanın “resimle mesi” içinde her eyin hesaplanabilir ve denetlenebilir bir temsil sistemine dönü mesi”⁴³ oldu unu söyler. Artık insanların ancak temsil içerisinde kabul edildi i bir döneme girilmi tir. Dünya, önümüzde bir inceleme nesnesi haline gelmi ; insan da bu nesneyi enine boyuna inceleyen ve bu incelemenin sa ladı ı gücü kullanan ‘özne’ ye dönü mü tür.”⁴⁴

Felsefenin yeniden yapılandırılması gereklili i öyle açıktır ki, Modern ça Ortaça ın zincirlerini çözen bir kurtarıcı gibi önümüze serilmekte, fakat bunu yaparken de bireyin kendine dönü ünü engellemekte, onu temsil içerisinde hapsederek zincirlemektedir.

⁴³Devrim Sezer, “Modernli in Egemenlik Kurma Eti ine Bir Bakı ”, **Patikalar**, yay. haz. H. Ünal Nalbato lu, Ankara, mge Kitabevi, 1997, s. 64.

⁴⁴Ahmet Alpay Dikmen, “Varlı ın Zorunlu Bir stirahtgahı: Bilim”, **Patikalar**, yay. haz. H. Ünal Nalbato lu, Ankara, mge Kitabevi, 1997, s. 98.

Kierkegaard, Modern Ça olarak kabul edilen bu ça da, “Nesil” kategorisinin “bireylik” kategorisine egemen oldu unu⁴⁵ ve tüm insanların ortak paydaya indirgenerek düzle tirildi ini, e itlenmi oldu unu⁴⁶ söyler. Bu Modern Ça , insanı evrenselli e indirgemi , Heidegger’in deyimiyle temsilin içine hapsedmi tir. Temsil evrensellik içerisinde tekil bireyi unutturmu ve bu tekil bireyin ya ayan bir birey oldu u vurgusu zayıf kalmı tır. te felsefenin yeni yorumu evrensellik içerisinde hapsolmu bireyin yeniden özgürlü üne kavu turulmasıdır.

Kierkegaard “Ya adı ımız Ça ” adlı makalesinde içinde bulundu u ça ı bir akıl ve tefekkür ça ı olarak nitelendirilirken ona gerekli olanınsa biraz tutku oldu unu belirtmi tir:

“Ya adı ımız Ça esasen akıl ve tefekkür ça ıdır; tutkudan yoksun, bir heyecanla parlayıp, sonra usul usul tekrar istirahata çekilen bir ça .”⁴⁷

Kierkegaard, ya adı ımız ça ın kaçamak tavrının temelinde eylemsizlik ve tutkudan yoksunluk oldu unu söyler.⁴⁸ Bu sebeple asıl yapılması gereken tutku ile kendi varlı ını ortaya çıkarmak olmalıdır.

Her eyin aynı seviyeye indirgendi i bir hayalet yaratılmı tır: Kamu.⁴⁹ Kamu bir soyutlamadır, hiç kimsedir ve aslında herkeştir. Kierkegaard kamunun hiçbir zaman sorumlulu u üzerine alacak bir somutlu unun olmadı ını bir örnek vererek izah eder: Klasik Dönem’de Sezar’ın vakit öldürmek için di erinden üstün olan bir ki i ile e lenmek için onun üzerine bu konuda iyi e itilmi bir köpek salınır, köpek adama saldırır, di lerini pantolonuna geçirir. Biraz fazla ileri gitti inde ise artık e lence yerini

⁴⁵Sören Kierkegaard, “Ya adı ımız Ça ”, **Kahkaha Benden Yana**, çev. Nedim Çatlı, 2.Basım, İstanbul, Ayrıntı Yay. , 2005, s. 248.

⁴⁶H.J. Blacham, **Altı Varolu çu Dü ünür**, çev. Ekin U akı, Ankara, Dost Kitabevi, 2005, s.28

⁴⁷Kierkegaard, **a.g.m.**, s. 233.

⁴⁸Kierkegaard, **a.g.m.**, s.234.

⁴⁹Kierkegaard, **a.g.m.**, s.253.

sessizli e bırakır. Çünkü bu köpe i kimse sahiplenmez. Ortada bir suç vardır, ama bu suçun bir sahibi yoktur. Köpek öldürölmek istense verilecek yanıt öyledir: O huysuz köpe in sesinin kesildi i iyi oldu!⁵⁰ “Hiç kimse birey olarak kendi varolu unun sorumlulu unu üstlenmeyi istemez.”⁵¹

imdiki Ça 'da, hiçbir öznenin, tekil bireyin somut bir eyleyen varolu un izine rastlanmazken herkes kendisini bo konu ma ve gevezelikte ortaya koymaya çalı ır. Kaufmann, “Heidegger’in Kierkegaard’dan isim belirtmeksizin ödünç aldı ı anahtar kavramları (Belirsizlik, Merak ve Bo Konu ma) varlık bilimin yükünü ta ıyamazken, Kierkegaard’ın modern insana kar ı yergilerinin sık sık iç görü dolu” oldu unu söyler”⁵². Kierkegaard bo konu ma olarak nitelendirdi i gevezeli in, iç görüden yoksun oldu unu ve gerçe in bu ekilde aç ı a çıkamayaca ını dile getirirken, tam kar ıt ı olan suskunlu un, içe bakı ın, iç görünün özü oldu unu ifade eder.⁵³

Tutkuyla dolu olması gereken ça Kierkegaard’ın ifadesiyle bir reklam ve tanıtım ça ına dönü mü tür. Tutkuya hiç yer bırakmayan yarım zekasıyla kahramanlar ortaya çıkarabilen bir eylemsizlik ve aylıklık ça ı olarak niteledi i bu ça da bir parça harekete ihtiyaç oldu unu dile getirirken bir ça rıda da bulunur: “Bir eylemler yapılmalı!”⁵⁴

Wahl, “Kierkegaard’ın bir varlıkbilim ya da do aötesi dünya görü ü olu turmak istemedi ini, kavramsal felsefeye de il do rudan varolu un dile geli ine inandı ını”⁵⁵ ifade eder. Varolu , nesneden hareket etmekten ziyade varlı ın özünün hakikatini ortaya çıkarma giri imidir.⁵⁶

Kierkegaard’ın giri imi de nesnel dünyanın içerisinde hapsolmu bireyi, somut bireyi ortaya çıkarma giri imidir. Modern Ça ın ki isel beni yok

⁵⁰ Kierkegaard. **a.g.m.**, s. 257-258.

⁵¹ Ta delen, **Kierkegaard’ta Benlik ve Varolu** , s. 36.

⁵² Kaufmann, **nsanı Anlamak II**, s. 27.

⁵³ Kierkegaard, **Ya adı ımız Ça** , s. 260.

⁵⁴ Kierkegaard, **a.g.m.**, s. 235-236-237.

⁵⁵ Wahl, **Varolu çulu un Tarihçesi**, s. 39.

⁵⁶ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlü ü**, 6. Baskı, stanbul, Paradigma yay., 2005,s. 1695-1696.

eden trajedisine karşı, o, ki ille ulaşmaya çabalamı, çağdaşlarını 'bir ben, konu an bir kişisel benliği itmeye alırtırmak istemiştir⁵⁷. Varoluşsal söylemin iirsel anlatımında yerini buldu u tüm eserlerinde Ça da bir Sokratesçi üslupla "Kendini Tanı-Kendini Bil" çağrısı ile bizlere felsefenin yeniden yapılandırılması gerektiğini hissettirme çabası onun yaşamında da doruk noktasına ulaşmıştır.

Kierkegaard, "bütün yazarlık faaliyetlerimin tanımladığı hareket, kamuoyundan tekil bireye doğru olan harekettir"⁵⁸ diyerek, tüm sisteme karşı yeni yapılanan varoluşsal söylemin ana sözünün "Tekil Birey" olduğunu dile getirmek istemiştir. "Tekil Birey" Kierkegaard felsefesinin ana fikri olmuştur. Kierkegaard, bu durumu u cümleleriyle en güzel şekilde özetlemiştir:

"Yine de eğer mezar taşına ne yazacaklarını soracak olurlarsa, 'o tekil birey' sözünden başka bir şey yazmalarını istemezdim."⁵⁹

Varoluşsal Söylem'in yeni adı olan somut-tekil bireyin ortaya çıkması, Kierkegaard'ın yaşamı çağdaş, rasyonalizme ve var olan Hıristiyan anlayışa bir tepki olarak doğmuştur. Bu bakımdan varoluşsal söylemin içeriğinin kökenlerinde modernliğin bir eleştirisi vardır denilebilir.

1.1.2. Nesnel Aklın Eleştirisi ve Öznel Hakikat

Kierkegaard, yaşamı çağın bir düünceler bütününe ifade ettiğini belirtir. Oysa yaşam akmaktadır ve bu akı her bir birey için ayrı bir olanak olmaktadır. Bu bakımdan Kierkegaard varoluşsal söylemini, çağdaşları

⁵⁷ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 342.

⁵⁸ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 518.

⁵⁹ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 336.

oldu unu söyledi i ve tüm dü ünürlerin sistem olu turmak adına ortaya koydu u her eyin kar ısında durarak kurgulamı tır. Varolu sal söylem bir tepki felsefesidir. “Kierkegaard’ın tepkisi, varolu un akılla kavranamayaca ı ve bir sistem haline getirilemeyece i tezinden hareket eder.”⁶⁰

Aydınlanma ile ba layan ve do a bilimleriyle sıkı sıkıya ba lantılı olan rasyonel anlayı ın hakimiyeti, insana ait olan ve ya amın kendisini olu turan ahlaki ve dini de kapsar hale gelmi tir.⁶¹ Kierkegaard, insanın varlı ını yalnızca akıl yoluyla belirleme yönündeki bir bilginin iddialarına kar ı eti in gereklili ini ortaya koyar. Ona göre ne bilim ne mantık ve ne de matematik varolu sal duruma eri emezler. Nesnel bilimler tekil bireyi anlamada yetersiz kalırlar.⁶²

“Yunanlılar tarihteki ilk dü ünürlerdir. Soyut ve zaman dı ı özleri, formları ve ideaları ke fedenler onlardır. Teori kelimesi Yunanca theatri kelimesinden gelmektedir ki bu kelime de tiyatro kelimesinin köküdür ve seyretmek, bakmak anlamındadır. Benzer ekilde teori adamı, filozof ve salt bilim adamı diye, tiyatrodaki bir sahneyi seyretmemiz gibi varolu a uzaktan bakmaktadır. Kierkegaard’a göre onlar yalnızca estetik düzeyde kalmı lardır.⁶³ Kierkegaard’a göre Varolu sal Yasa’nın buyru unda “önce ya am gelir; daha sonra da er ya da geç (ama mutlaka ya amdan sonra) teori gelir.”⁶⁴

Kierkegaard, rasyonel ve sistematik her söylemin kar ısında yer almasına kar ın onun hedef gösterdi i ki i daima Hegel olmu tur. Denilebilir ki Danimarkalı dü ünür, esasen tüm ele tirisini Alman Felsefesine yöneltmi tir ki burada parmakla gösterdi i ki i Hegel’dir. O, özellikle Hegel’in

⁶⁰Ta delen, **a.g.e.**, s. 25 .

⁶¹David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giri** , çev. Ahmet Cevizci, Paradigma yay. , stanbul,1998, s. 163.

⁶²Cauly, **Kierkegaard**, s. 62.

⁶³Barrett, **rrasyonel nsan**, s. 82-83.

⁶⁴Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, s. 643.

mantıksal sistemine, soyut akıl anlayışına ve aklın inancın içerisine kadar yerleştirilmi felsefesine karşı çıkar.

Magill, Kierkegaard'ın felsefesinin tamamıyla ferdi unsurlar içerdiğini ve bu sebeple daima bir olu içerisinde oldu unu dile getirirken, Hegel mantığının çıkış noktasında da olu un var oldu unu, fakat bu olu fikrinin bütünselliğe ulaşma anlamını taşımakla birlikte saf düşünce'nin realiteyi kavrayamadığını, söyler. Böyle bir olu ise aldatmadan ibarettir.⁶⁵ Kierkegaard, "Kaygı Kavramı" adlı eserinde, Hegel'in Mantık sistemini eleştirerek eserine giriş yapar. Ona göre "mantık ile hiçbir devinim gerçeğe mez, çünkü mantık, ya da mantıksal olan her şey, sadece vardır."⁶⁶ Çünkü mantık varoluşu kavrayamaz. Varoluş bir yaşam deneyimidir ve ancak yaşam olarak kavranabilir. Varoluş için hiçbir sistem bulunmaz, ayet bir sistemden söz edilecekse bu ancak Tanrı için geçerlidir.⁶⁷

Hegel'in sisteminde seçime yer yoktur. Çünkü her şey diyalektik-kurgusal olarak belirlenir. Hegel'in mantık bilimi her şeyi açıklıyor gibi görünür. Ancak kendi yaşamını, yaşam-formunu seçen varoluşçu birey dizgesinin dışında kalır. Genel olarak dizge kurumsal, varoluş uygulamalıdır. Varoluş, Kierkegaard'a göre düşünce değildir.⁶⁸ Hegel, mantıksal açıklamalarda bulunurken sırf kavramlardan hareket eder. Oysa birey yaşamayan bir varlıktır, bu ise soyut bir kavramdan daha fazla bir şeydir. Birey seçim yapabilen, kararları olan bir varoluştur. Bu sebeple Kierkegaard'a göre bireyi açıklayacak ve anlayacak hiçbir spekülâtif felsefeye, bilime olanak yoktur. "İnsan varoluşu genel ve zorunlu bir kavram değildir, mantıksal bir kategori değildir. O, olanaklıktan ve olasılıktan gerçeğe dönüşmedir."⁶⁹ Hegel felsefesi, bilen özne ve bilinen nesne ayrımını görmeksizin ortaya

⁶⁵Frank Magill, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, çev. Vahap Mutal, 2. Basım, İstanbul, Dergah yay, 1982, s. 36.

⁶⁶Søren Kierkegaard, **Kayı Kavramı**, çev. Türker Armaner, 3. Basım, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 4-5.

⁶⁷Ta delen, s. 26-27.

⁶⁸Demet Kurtulu Ta delen, "Kierkegaard'da Varoluşçu Mantık olarak "Ya/Ya da Hegel'in Mantığı ile Benzerlik ve Farklılıkları", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı 37,2003/1, s. 159-160.

⁶⁹Vefa Ta delen, **a.g.e.**, s. 27.

konulan bilgileri içerir. Oysa Kierkegaard'a göre önemli olan bir dü üncenin ya anmı lıktan uzak da olsa ortaya konulması de il, kendi ya amının anlamının bilgisine sahip olmaktır.⁷⁰

Kierkegaard, Varolu un Felsefi Söylemini ortaya koyarken, Kant'ı da hesaba katar. Ona göre Kant, Modern Felsefede bir dönüm noktasıdır. Kant'ın “Neyi bilebilirim?” “Ne Yapmalıyım?” ve “nsan Nedir?” sorularının Kierkegaard yorumuyla soyut dü ünçe için de bir dönüm noktası oldu u söylenebilir. Kierkegaard da “kendini anlamak ve tanımak için “ne yapmam gerek” sorusunu sorarak varolu çu bir yönelimde”⁷¹ bulunur. Bu sorunun cevabını da u ekilde verir:

“Benim açıklı a kavu turmam gereken ey, neyi bilmem gerekti i de il, ne yapmam gerekti idir; tabii her eylem önerisinde belli bir bilginin zorunlulu unu saymazsak. Asıl mesele kendimi anlamak, Tanrının gerçekte benden ne yapmamı istedi ini görmek: asıl mesele, benim için do ru olan bir hareketi bulmak, u runa ya ayıp ölece im fikri bulmak.”⁷²

“Kierkegaard, eyleyen ‘kendi’yi temel alarak bu dünyada ne yaptı ının açıklaması olacak olan ve böylece kendisi için do ru olacak olan dü ünçeyi bulabilme tutkusuyla ya ar.”⁷³ Bu tutkuyu hiçbir bilim, mantık ve hatta matematik veremez. Çünkü, örne in mantıksal ve matematiksel önermeler ve hatta ontoloji hipotetik bir önermeler toplamını içerir ve dü ünülebiyecek olan eyi apriori olarak açıklamaktan ba ka bir ey yapmazlar. Oysa Varolu dü ünçeyi deneyime yönlendirse de (Kant'ın Saf Aklın Ele tirisi'nde belirtti i gibi), var olan hiçbir ey apriori kanıtlanamaz.⁷⁴ Oysa ki ki isel ya am,

⁷⁰ Vefa Ta delen, **a.g.e.**, s. 27; Demet Kurto lu Ta delen, **a.g.m.**, s. 161.

⁷¹ Cauly, **a.g.e.**, s. 55.

⁷² Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s. 167.

⁷³ Demet Kurto lu Ta delen, **a.g.m.**, s. 161.

⁷⁴ Cauly, **a.g.e.**, s. 59.

ya amla birlikte hazır olarak do maz. Her bireyin onu ele geçirmeye ba laması gerekir.⁷⁵

Kierkegaard, sistem kar ıtı tavrını yöneltti i Hegel'in yanı sıra Grek Felsefesi ve Descartes'a da tepkilidir. "Kierkegaard'a göre felsefe, özü (essence) ve nesnel dünyayı seyreden bir edim olarak, Grek filozoflarının bir kaç ı dı ında (sözelimi Sokrates) varolu a yabancı kalmı tır."⁷⁶ Descartes'ın Cogito Ergo Sum'daki "Sum"un geleneksel felsefe içerisinde unutulmu oldu unu da ifade eden Kierkegaard tamamiyle özden, somuttan sıyrılmı bir varolu un pe inden gitmenin 'öznel hakikat'in kendisi oldu unu söylemektedir. "Usçuluk, bilen tinin var olan bir tin oldu unu unutmu tur ve bu da herhangi bir içkin yasa gere i de il, ki isel ve yaratıcı bir karar gere idir. Varolan, hakikati, ki isel olmayan ve hiç kimseyi ilgilendirmeyen bir hakikati de il, elbette canlı bir evrensellik vaadi içinde, kendi hakikatini, özlemlerine kar ılık veren, beklentilerini gerçekle tiren, sorunlarını çözümlleyen bir hakikati arar."⁷⁷

O halde, Kierkegaard, Hegel üzerinden (ki en doruk noktasına ula an ussal bir dü ünürdür o) tüm ussallı a kar ı tepkisini dile getirerek Varolu sal Söylemini kurmu tur. Bu söylem, içerisinde dizge olmayan her türlü çeli mezlik ilkesinin kar ısına olasılı ı yerle tiren, bireyin en somut haliyle ortaya çıkan Sokratesçi bir ussalla pratik bilgeli i yücelten bir ya / ya da'dır, kararlı bir iradeyle seçim yapabilme gücüdür. Varolu , Kierkegaard'a göre, "karar verme ıstırabı"dır."⁷⁸

⁷⁵ Mounier, **Varolu Felsefelerine Giri** , s. 112.

⁷⁶ Ta delen, **a.g.e.**, s. 29.

⁷⁷ Mounier, **a.g.e.**, s. 53.

⁷⁸ Demet Kurtulu Ta delen, **a.g.m.**, s. 164.

1.1.3. Hıristiyanlı ın Ele tirisini ve Özne Din

Kierkegaard, daha önce de belirtti imiz gibi önce ya amın ve ardından teorinin geldi ini söyler. Her eyin akıl çemberine alındı ı günümüzde Hıristiyanlı ın bile teorinin içerisine hapsedildi ine de inirken Kierkegaard, ça ında var olan Hıristiyanlık anlayı ının ele tirisini en özet ekilde günlüklerinde öyle anlatır:

“De i im ise aslında Hıristiyanlı ın bir doktrin olarak görülmeye ba landı ı andan bu yana sürüyor. Bu teoridir. Her ey objektif hale dönü tü, i te bu Hıristiyanlı ın teorisidir. Sonra bunu ya amın teorisinin yardımıyla üretilebilece inin dü ünüldü ü bir dönem izledi. Bu da sistem, parodi dönemdir. İmdi ise bu süreç sona erdi. Hıristiyanlık mutlaka ya am olarak taze bir ba langıç yapmalıdır.”⁷⁹

Kierkegaard'ın ça da larının Hıristiyanlık anlayı ı, gerçek bir Hıristiyanlık olmaktan çıkmı tır. Bu sebeple o, tüm gücünü “insanları yeniden Hıristiyanlı a kazanmakta kullanaca ını ve en azından bu konuda insanların uyandırılmalarını sa layaca ını”⁸⁰ bir görev bilinciyle ifade eder. Burada Kierkegaard'ın yapmaya çalı aca ını söyledi i ey, var olan Hıristiyanlık anlayı ını geçmi kökenine kavu turmak olarak ifade edilir. Barrett, Kierkegaard'ın amacının, “ortalama bir insanın kendisinininki gibi yorucu bir Hıristiyanlı a sahip olmasını istemek”⁸¹ oldu unu bildirir. Bu yorucu Hıristiyanlık Kierkegaard'ın Mutlak Din olarak adlandırdı ı imandır.

Bu çıkı noktasıyla görünü te Hıristiyanlı a saldırır: Hegel'in akıl sistemi içerisine yerle tirilmi ve saf bir anlamaya dayanan bu sahte inanç

⁷⁹Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 644.

⁸⁰Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 597.

⁸¹Barrett, *a.g.e.*, s. 177.

her şeyi kavramlarla izah etmeye çalışır. Oysa “anlama hiçbir zaman mutlakla temas etmez.”⁸² Soyut ortamda ortaya koymak, bu şekilde gerçeği ele almak deliliktir, diyerek Hıristiyanlığın ilkesinin kavranılabılır bir ilke olmadığını, tam aksine inanılması gereken bir ilke olduğunu dile getirir.⁸³ Böylece gerçek Hıristiyanlığın anlama değil inanç olduğunu vurgular. Çünkü Hıristiyanlık inancı bayağıla mı bir doktrin olarak anlamaya yönelmiştir. Yapılması gerekense bir parça Sokratik bilgisizlik olmalıdır, diyerek anlamının karşısına anlamamayı yerleştiren Kierkegaard inancın da ancak bu şekilde ortaya konulabileceğini ekler. Sokrates’in bilgisizliğinin bir tür kaygı ve Tanrı sevgisi olduğunu dile getirir. Hıristiyan öretinin de inançtan başka bir şey olmadığını söyleyerek bu görüşünü spekülatif inancın karşısına yerleştirir.⁸⁴ Sokratesçi bilgisizlikte “Kişinin bildiği şeyi araması mümkün değildir, bilmediği şeyi araması da mümkün değildir; bildiği şeyi arayamaz, çünkü zaten bilmektedir, bilmediği şeyi de arayamaz, çünkü neyi araması gerektiğini dahi bilmez.”⁸⁵

Kierkegaard, özellikle iman–akıl çatışmasını ortaya koymaya çalışarak, sahicî imanın asla düzen içerisinde var olan bilgiler toplamı olmadığını ve bu imanın asla bir öğretmen yardımıyla bilinmeyeceğini bize kavratmaya çalışır. Ona göre bir inanç bir öğretmen yardımıyla bilinen bir şey olamazsa da bu hiçbir zaman tekil bir birey, vaaz veren bir papaz ya da sistemde bir felsefi doktrin olmayacaktır. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* adlı yapıtında öğretmenin ancak Tanrı’nın kendisi olabileceğini ve bu öğretmenin de öğrencinin hakikat yoksunu olduğunu, bunun ise kendi kusuru yüzünden böyle olduğunu hatırlatmasını söylediğini⁸⁶ söyler. Bu sebeple Kierkegaard, dış dünyada hiçbir yerde bulamayacağı hakikati (hakikatten

⁸²Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 585.

⁸³Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. Mehmet Muhammed Yakupo lu, 2.Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2001, s. 111.

⁸⁴ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 112.

⁸⁵Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Ahiner, İstanbul, Türkiye Bankası Kültür yay., 2005, s. 13.

⁸⁶ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 19.

yoksunlu umuzu) Tanrı ile insan arasındaki ileti imde görür. Öyle ki imanın kendisi de zaten sırf bu ileti imdir. “Hıristiyanlık bir varolu sal ileti imdir.”⁸⁷

Kierkegaard, Öznel Hakikatin elde edilmesi için Ne bilebilirim? sorusunun yerine Nasıl Bilebilirim? sorusunu Hıristiyanlık içinde geçerli kılmı tır. Kierkegaard, tıpkı kendi varolu unun hakikatine ula ırcasına öznel Hıristiyanlık anlayı nı da bu düzleme yerle tirir. Varolan Hıristiyanlıktaki; “hepimiz Hıristiyan do duk” söyleminin aksine, “Hıristiyan de iliz, Hıristiyan oluruz”⁸⁸ söylemini getirir. Ona göre iman entelektüel bir u ra de ildir, insanın ben olma a amasına erebilmesi ile ilgili bir durumdur. nanma en uç öznel davranı , akıl dı ı eylemdir.⁸⁹ “Kendi olmaya cesaret etmek, i te bir bireyi, unu veya bunu de il Tanrı kar ısında çabasının ve sorumlulu unun devasalı ı içinde yalnız bir bireyi kavramaya cesaret etmek”⁹⁰, gerçek Hıristiyanlıktır.

Gerçek müminin ancak bilinçli bir tercih ile kendi olma cesaretini göstermesi gerekti ini ifade eden Kierkegaard, mevcut Hıristiyanlı ı bu açıdan bir kere daha ele tirir:

“Bu toplum Hıristiyanlı ı din dı ına çıkarmaktadır. Küçük bir ülkede bir ku akta zorlukla üç air de olsa, buna kar ın papaz hiç eksik olmaz. Toplumların gereksinimlerini a ar. Bir air hakkında yetenekten söz edilir, ama bir papaz olmak için sınavı geçmek yeterlidir. Ve bununla birlikte, gerçek bir papaz, gerçek bir airden de daha da ender olan bir rastlantıdır.”⁹¹

Sadece ekmek parasını kazanmak adına bir meslek gözüyle bakılan papazların kar ısına a kla, sevgiyle ve inançla tutkulu müminlere gereksinim

⁸⁷ Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, s. 391.

⁸⁸ Wahl, **a.g.e.**, s. 12.

⁸⁹ Ta delen, **a.g.e.**, s. 34.

⁹⁰ Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, s. 10.

⁹¹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s.115.

vardır. Papazlar, Hıristiyanlı ı savunurken Hıristiyanlı ı spekülâtif olarak kabul edip onu “kavram” haline sokmuşlardır. Mevcut Hıristiyanlık artık anlatmak istedi i şeyden çok ba kadır ve insanlar iç dü ünü ten uzaktır.⁹²

nsanlar kiliseye gidip vaazları dinliyorlar, fakat “günümüzde vaaz olarak adlandırılan yöntem Hıristiyanlı ın anlatımı için pek uygun olmayan bir yöntemdir.”⁹³

Kierkegaard inancın aracısız elde edilebilece ini söyler. “Bir kimse Tanrı’yla en do ru bir biçimde ancak bir birey olarak ba lantı kurabilir.”⁹⁴ Bireye ortak aracılık yoluyla giren kilisenin devlet fikrinden pek farkı yoktur.⁹⁵ Kierkegaard’a göre kurum haline getirilmi Hıristiyanlı ın Yahudilikten de pek farkı yoktur.⁹⁶

manın gerçeğe mesi için aklın tamamen ortadan kaldırılması gerekti ini dü ünen Kierkegaard, Varolu sal tüm söylemini inancın penceresinden bakarak olu turmaya çalı mıştır.

Kierkegaard’ın teolojisi diriltenin tövbeye ça rısıdır: Günaha, umutsuzlu a, tövbeye ve maneviyata, kurtulu için sa’ya dönmeye, iman gelene ine, yeni do uma ve Tanrı’nın inayetinin oldu u bir hayata duyulan inanç.⁹⁷ nanç, Kierkegaard’ta umutsuzluktan kurtulmanın aracıdır. Umutsuzluk ise, Tanrı kar ısında ya da Tanrı dü ününcesiyle doluyken kendisi olmak ya da olmamak arasında kalındı ında ortaya çıkar. Bu ise Kierkegaard’a göre günahdır.⁹⁸ Kierkegaard’ın inancı tam da bu noktada görünür olur. Çünkü ona göre mümin, tüm bu umutsuzluk anında Tanrı’nın kar ısında oldu unu bilir ve Tanrıyla olan ili kisi onun dünyevi tüm acılarını

⁹² Kierkegaard, **a.g.e.**, 117.

⁹³ Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, s. 591.

⁹⁴ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 406.

⁹⁵ Søren Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, çev. brahim Kapaklıkaya, 3.Baskı, stanbul, Anka Yayınları, 2005, s. 122.

⁹⁶ Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, s. 404.

⁹⁷ Blackham, **a.g.e.**, s. 13.

⁹⁸ Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, s. 89.

dindirir. “Umutsuzluk Tanrı huzurunda olmaktır. Ama öte yandan umutsuzluk bizi günahın içine de atabilir. Tanrı kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi öz saydamlığı içinde Tanrı'nın içine dalmaktır. Bunun tersi ise günahdır.”⁹⁹

Günah tam da bu noktada Tanrı huzurunda olmaktır. Kierkegaard, gerçek Hıristiyanın günahı bu şekilde algıladığını ifade eder. Oysa görünüşte Hıristiyan, günahın bu olumlu yanını görmez. “Doğruluk onun için törenlerdir. O, Tanrı'nın huzuruna çıkmaktan ve günde kaç kez secdeye varılacağından söz ederken aslında Tanrı'nın varlığının her yerde bulunduğunu unutmaz.”¹⁰⁰

West, “Kierkegaard'ın akılla imanı uzlatmak bir yana, ikisi arasındaki uçurumu göstermeye çalıştığını ve böylece teolojik fideizm* geleneğini canlandırdığını”¹⁰¹ söyler. Kierkegaard'ın söyleminde mevcut Hıristiyan ahlaki öğretilerinin yer aldığı hiçbir unsura izin verilmez. İmanın, akli, soyut, objektif ve nesnel bir nazariyeyle hiçbir ortaklığı yoktur. İman bunların tamamına zıttır.

Kierkegaard dini saçma üzerine kurar.¹⁰² Dinde saçmanın var olduğunu da İbrahim hikayesi ile örnekler. Tek o İbrahim'in kurban etmesi gereken İbrahim, saçmanın gücü ile onu geri almıştır.¹⁰³ Bunu hiçbir rasyonel sistem açıklayamaz. Aynı şekilde saçma bir kere de Hz. İsa'nın hayatında kendisini bize göstermiştir. Hıristiyanlıkta Hz. İsa yeryüzünde insan sıfatıyla bulunmuş ama kutsal bir varlık olarak kabul edilir. “Sonsuz Tanrı'nın sonlu insana dönüşmesi Kierkegaard için Hıristiyanlığın temel paradoksu ve

⁹⁹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 95-96.

¹⁰⁰ Kierkegaard, **Kayı Kavramı**, s. 139-140.

* **Fideizm:** Temel dini dogma ve öğretilerin akıl yoluyla kanıtlanamayacağını, fakat yalnızca iman yoluyla kabul edilebileceğini savunan anlayış. Bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Ekin yay., 1996, s. 214.

¹⁰¹ West, **a.g.e.**, s. 164.

¹⁰² Roger Reneaux, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1994, s. 13.

¹⁰³ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 103.

skandalıdır.”¹⁰⁴ Hiçbir ussal giriimin açıklayamayacağı hem sonlu hem de sonsuzluğun kendisine ait olduğu bu durum ‘saçma’dır.

Ancak Kierkegaard, Tanrı-insan anlayışı olarak kabul gören bu dogmanın Mevcut Hıristiyanlıkta saptırılmış olduğunu söyler. “Skandalsız Hıristiyanlık Paganizm altında kalır ve bir Paganın Hıristiyanlığı saçma sapan şeyler olarak değerlendirilmesine neden olacak boşlukleri benimser. Tanrı ve insan sonsuz bir yapı farkının ayırıcısı iki yapıdır. Bunu hesaba katmayan her doktrin insan için bir delilik, Tanrı’ya karşı bir saygısızlıktır.”¹⁰⁵ Kierkegaard’a göre, Tanrı, bir öğretmen olarak insana kendisini tanıtmak için alçakgönüllülük yapmıştır. Öyle diyor: “Bana doğru görününüz ve insanın ne olduğunu iyice inanınız, ama aynı zamanda dikkatli olun, aynı zamanda ben Tanrı’yım...”¹⁰⁶

Tanrı’nın, insanlığı duyduğu büyük akları, sa’da vücut bulması mantıksal hiçbir açıklamaya gerek kalmadan, ona olduğu gibi inanmakla imana ulaşacaktır. Kaufmann’a göre “Kierkegaard Luther’e oldukça yakındır: hem felsefeye karşı, hem de bireyci. Onda Luther’in ünlü buyruğu, biraz daha üstü kapalı bir biçimde yankılanıyordu: “Hıristiyan olmak isteyen kimse gözlerini usundan çekip koparmalıdır. Ustan ayrılmalı, onunla ilgili hiçbir şey bilmemelisiniz; dahası onu öldürmelisiniz.”¹⁰⁷

1.2. VAROLU VE BENLİK

Kierkegaard’a göre akıl sistemi içerisindeki varlıkla ilgili tüm söylemler varoluşu unutturmaktadır. Kierkegaard, Varoluş terimini insan için kullanır, zira

¹⁰⁴ Barrett, a.g.e., s. 98-99.

¹⁰⁵ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 139-140.

¹⁰⁶ Kierkegaard, a.g.e., s. 142.

¹⁰⁷ Kaufmann, *Dostoyevski’den Sartre’a Varoluşçuluk*, s. 18.

var olmak belirli bir birey olmak, çabalayan, alternatifleri hesaba katan, seçen, karar veren bir birey olmaktır.¹⁰⁸

Varlı ın bir tanımının yapılamayacağına da inen Kierkegaard, varlık hakkında ideal olarak konuşmaya başlamaz, artık varlık hakkında değil, öz hakkında konuşmakta olduğunu¹⁰⁹ ifade eder. Bu sebeple varlı ın ispatını yapmaya çalışmanın mantıksal bir tavrını dile getirmiştir; “Tanrı’nın varlığını değil, var olan bir şeyin Tanrı olduğunu ispat ederim. Mahkemede bir suçlunun var olduğunu değil, gerçekten var olan bir sanığın suçlu olduğunu ispat ederim.”¹¹⁰ Varoluş nasıl kabul görürse görsün onun bir ispatının mümkün olmadığını da inen Kierkegaard’ın felsefesi tam anlamıyla somuta yönelen ve ya amaçlı hedef alan bir felsefedir.

Bolnow, “Varoluş” kavramının insanın asli tecrübelerinden birinin felsefi dildeki ifadesi olduğunu ve bu sebeple de öznel tecrübe yönteminin yeniden incelenmesi gerektiğini dile getirerek varoluşun aslında bir yaşam felsefesi olduğunu iddia eder.¹¹¹ Yaşam içerisinde bizi başımıza gelen her ne varsa söz konusu edilebilen bir alan olarak ele alınabilecek olan Kierkegaard felsefesi, düşününce bir varlık yerine eyleyen bir varoluşun incelemesidir. İnsan bu varoluşun içerisinde “aklı ve bilinci, duyguları ve tutkuları, inançları ve düşünceleri, özgürlüğü ve sorumluluğu ile bir bütün olarak varoluşun içerisinde yer alır.”¹¹²

Her insanın ilk yaptığı şey “orada bulunmak”tır, ancak gülünç bir basit varoluşundan farklı olarak, öznellik niteliğine sahip olan insan, bu sayede kendine doğru belirleyici hareketi gerçekleştirebilir.¹¹³ Her hareket ikisinden birini seçmeye götürecektir ki bu da benliğin oluşmasına olanak tanıyacaktır. Bu bakımdan Kierkegaard’a göre, edimsellik mutlak suretle ileriye doğru

¹⁰⁸Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 308.

¹⁰⁹Kierkegaard, **Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe**, s. 47.

¹¹⁰Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 45.

¹¹¹Bolnow, **Varoluş Felsefesi**, s. 23.

¹¹²Taşdelen, **a.g.e.**, s. 17-18.

¹¹³Cauly, **a.g.e.**, s. 66.

olmalıdır. Geçmişe yapılan hareket benliğin oluşumuna katkı sağlamaz. Kişinin mutlaka daha ileri gitmelidir, daha ileri gitmelidir.¹¹⁴

1.2.1. Benliğin Sentezleri

Kierkegaard, üç önemli eserinde, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Kaygı Kavramı ve Bilim Dışı Eklenti’de, insanın sentez olduğunu dile getirir. Ölümçül Hastalık’ta; “insan, sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısaca bir sentezdir”¹¹⁵, der. Yine Kaygı Kavramı adlı eserinde insanın sentez olduğunu şu şekilde ifade eder: “insan ruh ile bedenin bir sentezi; ama aynı zamanda zamansal ile sonsuzun da bir sentezidir.”¹¹⁶

Kendisini tekrarlamaktan çekinmeden eserlerinde benliğin sentez olduğunu defalarca yineleyen Kierkegaard, amacının yeni bir şey keşfetmek değil, çok basit olarak görülen bir şeyin üzerine kafa yormak olduğunu söylemiştir.¹¹⁷ Sentez, benliğin kendi kendine gönderme yaptığını ileri sürer.¹¹⁸ Kierkegaard’a göre sentez bir “ben” olmaktır ki bu aynı zamanda insan olmak, bir varoluşa sahip olmak anlamını da taşır.¹¹⁹

“insan varlığının tüm veçheleri içerisinde bir sentez olarak belirlenmesi ve bu senteze göre tahayyül edilmesi, içeriğine olduğu kadar örgütlenmenin biçimi oluşturan düzenleniş tarzına da bağlıdır.”¹²⁰ Kierkegaard, sentezin diyalektik bir yöntem olduğunu ve bir diyalektik in eksiksiz olması için de her zaman üçüncü bir öyle ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Bu nedenle, örneğin ruh ve beden arasındaki sentezin zorunlu bir üçüncü ögesi olarak tını

¹¹⁴ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 177.

¹¹⁵ Kierkegaard, **Ölümçül Hastalık Umutsuzluk**, s. 21-22.

¹¹⁶ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 81.

¹¹⁷ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 81.

¹¹⁸ Kierkegaard, **Ölümçül Hastalık Umutsuzluk**, s. 21.

¹¹⁹ Ta delen, **a.g.e.**, s. 85.

¹²⁰ Cauly, **a.g.e.**, s. 79.

gösterir. Tin olmadan bir sentezden söz edilemez. Böylece sentezin çeli ki oldu u söylenebilir. Bu da Kierkegaard'a göre sentezin var olmadığı anlamına gelir.¹²¹ Varlı ın paradokssal yapısı da böylece bir kez daha ortaya konmu olur.

Kierkegaard “Ölümcül Hastalık Umutsuzluk” ta sentezin bir ö esindeki yoklu un oluşması ile benli in meydana geli i arasındaki sonucu analiz etmeye çalışmı ve benli in bir ö esinin eksikli inde ortaya çıkan durumun umutsuzluk olduğunu dile getirmi tir. Umutsuzluk ki inin benlik olması ile kar ıla tırıldı ında tam kar it olan durumdur. Umutsuzluk evrenseldir ve üç kılı a bürünebilir: Bir benli i olduğu un farkında olmayan umutsuz ki i (bu gerçek bir umutsuzluk değildir), kendisi olmak istemeyen umutsuz ki i ve kendisi olmak isteyen umutsuz ki i.¹²²

Umutsuzluk, olumsuz bir nitelikten çok bir avantaj olarak kullanılmalıdır. Kierkegaard, acı çekmek olarak nitelendirdi i umutsuzlu u, “acı çekmek zorunda olmak bizim hayvanlı ı a mamızı sağlar ki bu da ayakta durabilmekten daha önemlidir, dü üncemizin yüceli ini, diyalekti imizin sonsuzlu unu gösterir¹²³, der.

O halde denilebilir ki, benlik kendisi hakkında bilinçli olmaktır. Bu bilinç benli in tinidir ve ki i ne kadar bilince sahipse o kadar benli ine sahiptir. Bu ise insanı hayvandan ayıran en temel özelliktir, bilinç ilerler ve geli meleri, umutsuzlu un her zaman artan iddetini ölçer.¹²⁴ Tin Ben'dir ve ben kendine gönderme yapan bir ilidir.

Ancak ‘Ben’ potansiyel haldeki sentezde henüz mevcut değildir. Bu ekilde dü ünüldü ünde, insan henüz bir ben değildir. ki ey arasındaki ili ki düzeyinde henüz var olmayan ama olması gereken olası bir ben vardır.¹²⁵ Bu

¹²¹ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 81.

¹²² Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, s. 21-29.

¹²³ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 23.

¹²⁴ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 38-52.

¹²⁵ Cauly, **a.g.e.**, s. 97.

benin olu mu da Kierkegaard'ın "Ölümcül Hastalık" olarak nitelendirdi i umutsuzluk ile sa lanacaktır.

"Ölümcül Hastalık Umutsuzluk"ta, sonlunun umutsuzlu u veya sonsuzlu un eksikli i ile tam tersi bir durum olan sonsuzun umutsuzlu u veya sonlunun eksikli i ili kisine de inir. Aynı zamanda zorunluluk ve olasılık içinde aynı biçimde bir inceleme yapar. Bir sentezin gerçekte mesi için mutlak surette iki ö e arasındaki ili ki ve bu iki ili kiyi dengede tutan bir sentez gerekir. Diyalektik olarak elde edilen ideal benlik de bu dolaylı ili kinin ürünü olarak kendi iradesiyle kendini gerçekte tirme sorumlulu unun varolu sal hareketlili idir. Umutsuzlu un hiçbir biçiminin do rudan (diyalektik olmayan) tanımı verilemez.¹²⁶

Sonlu ile sonsuzun ili kisinde, sonsuzlu un umutsuzlu u ya da sonlunun eksikli i durumunda ya anılan durum bir umutsuzluktur. nsanı sonsuzlu a ta ryan dü gücüdür. Benli in dü ünçe olması gibi hayal kurma, kendine dönük dü üncedir ve benli i üretir. Ancak hayal bunu ki iyi kendinden uzakla tırarak ve böylece tekrar kendine dönmekten alıkoyarak yapar.¹²⁷ Kendinden çok bu hayalin içine atlar. "Sentez, geni lik veren eyin egemenli inde oldu undan sonunda yitip gider."¹²⁸ Kierkegaard, sonlunun eksikli i ile ortaya çıkan durumun soyut bir belirlemeden ba ka bir ey olmadı nı söyler. Bu soyut fikirlerin ise ki isiz, insanlık dı ı bir duygu oldu una de inir. Ona göre böyle bir sonsuzluk Tanrı'ya yönelmeyi de engeller.¹²⁹

Aynı ekilde sırf sonluda ortaya çıkan ve sonsuzun eksikli i olarak nitelendirilen durum da umutsuzluktur. Ki i böyle bir durumda da benli ini olu turamaz. "Benlik, sonsuzlu un içinde uçup gitti i için de il, temelde

¹²⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 39.

¹²⁷ Kierkegaard, **a.g.e.**, s.40.

¹²⁸ Cauly, **a.g.e.**, s. 98.

¹²⁹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 40-41.

sonlunun içine kapandı ı için uçup gitmi tir.¹³⁰ Dünyevi olanın getirdi i ba arılar ki iyi benli inden uzakla tırır ve en kötüsü ki i bunun farkında dahi de ildir. Cauly, umutsuzlu un bu biçiminin yabancıla mayı tarif etti ini söyler: “Sonsuzluk yoklu unda kendi olamayan, ki isiz ve anonim varolu içinde eriyerek kendi bireyselli ini unutan ben.”¹³¹

O halde sonlu ve sonsuzun birlikteli i ile sa lanan ili ki sonucu olu an benli in tam bir diyalektik olması için gerekli olan üçüncü ö esi de ‘An’ olarak belirginlik kazanır. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*’nda, Zamansallık (sonlu) ile ebedili in(sonsuz) sentezinin yeni bir sentez olmayıp insanın ruh ile bedeninin Tin tarafından ta ınan bir sentezi oldu u dü üncesiyle uygunluk gösterdi ini ifade eder. Ona göre, tin ortaya çıktı nda ‘An’ da ortaya çıkar.¹³²

An kavramı diyalekti in paradoksudur. nsan An’da sonsuzla ır ve bu bir anlık bir sıçramadır. Kierkegaard’ın zaman anlayı ı, kendisinden önce ve sonrasındaki zaman anlayı ndan farklılıklar gösterir. “An zamanın de il sonsuzlu un da atomudur, An, ebedili in zamandaki ilk izdü ümü, zamanı durdurmak için gösterdi i ilk çabadır.”¹³³

Benli in bir di er sentezi de zorunluluk ve olasılık arasındaki ili kide görülür. Ölümçül Hastalık Umutsuzluk’ta her iki ö eden birinin eksikli inin yine bir umutsuzluk oldu u ifade edilir. Zorunlulu un yoklu u veya olasılı ın umutsuzlu u, tıpkı sonlulu un kaybında oldu u gibi benli i soyutla tırır. “Benlik zorunluluktur, kendisidir ve olası olandır, çünkü kendisi haline gelmek zorundadır.”¹³⁴ “Zorunluluk olmadı ı takdirde, olu olası ve zorunlulu un birli i olan ve “olasılık ve zorunlulu un sentezi” olarak ki ili in belirlenimine denk dü en gerçekli ini yitirir.”¹³⁵

¹³⁰ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 43.

¹³¹ Cauly, *a.g.e.*, s. 98.

¹³² Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 84-85.

¹³³ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 84.

¹³⁴ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 45.

¹³⁵ Cauly, *a.g.e.*, s. 100.

Tanrı için her şey mümkündür¹³⁶ ve olasılığın eksikliği bu inancı hırpalıyor, ki iyi yazgısına boyun eğen bir hareketsizliği içine kapatır. Kişi kendi olmak istediğinden uzaklaşır ve umutsuzluğa kapılır. Oysa Kierkegaard'a göre inanca yer açmanın en önemli koşulu aklı yitirmektir. Çünkü Tanrı için her şey mümkündür. Tanrı, mucizeler yaratarak aklın kavrayamayacağı her olasılığı mümkün kılar. O halde inanma eylemi olasılığın zorunlulukla bağlantısı içinde ele alınmalı ve asıl Tanrı'yla kurulan ilişki sonucunda gerçekle en hareketle sonsuzluğa ulaşmalıdır.

Her ne kadar üç ayrı sentezin üç ayrı diyalektiğinden söz etse de aslında aynı şeyin üç farklı yolla anlatımını ortaya koymaya çalışıyor. Kierkegaard, "hepimiz tinsel amaca yönelik bir senteziz, yapımız budur,"¹³⁷ der. Ona göre insan biri kalıcı diğeri ise geçici olan bir sentezdir ve daimi bir hareketlilik içerisinde ikisinden birisini seçmekle sorumludur.

1.2.2. Varoluş Alanları

Kierkegaard, yaşamın her alanında bir ya/ya da olduğunu söyler ve yaşamda her zaman bir seçim olduğunu dile getirir: "insan kendisini seçer-sonlu anlamda değil, çünkü o zaman bu "ben" gerçekten de diğeri sonlu eylemlere denk düşen bir sonlu olurdu- ama bunu mutlak anlamda yapar, yine de bir başkasını değil kendisini seçmiştir. Onun bu şekilde seçtiği ben sonsuz derecede somuttur, çünkü bizzat kendisidir, aynı zamanda eski ben'den mutlak olarak farklıdır, çünkü onu mutlak olarak seçmiştir. Bu ben daha önce yoktur, çünkü seçim yoluyla varoluşa geçer, bununla beraber daha önce vardır, çünkü aslında kendisidir."¹³⁸

¹³⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 48.

¹³⁷ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 53.

¹³⁸ Søren Kierkegaard, "Kıllık Gelişiminde Estetik ve Etik Arasındaki Denge", çev. Bülent Oral Doğan, **Cogito**, Sayı, 34, K1, 2003, s. 126.

Yapılan seçim Mutlaktır. Peki Mutlak nedir? Kierkegaard, Mutlak ı “Ebedi do ruluktaki ben”¹³⁹ olarak tanımlar. Ki i her kim olursa olsun kendisinin di ndaki bir ba kası olmayı hiçbir zaman istemez. O daima kendisi olmak ister. O halde seçim her ne olursa olsun bireyin iç ya amından gelen bir seçim olacaktır.

Varolu alanları insana ya/ya da arasındaki olanakları sunar. “Kierkegaard’a göre her varolu basama ı sadece olanaklıdır ve bireyin seçimiyle gerçek olur.”¹⁴⁰ “Üç varolu alanı vardır; estetik, etik, dinsel. Var olmak ya esteti in ya eti in ya da dinsel in içinde olmaktır. Bu üç alana iki sınır denk dü er: Estetik ile eti in sınırında ironi; etik ile dinsel in sınırında mizah bulunur.”¹⁴¹

Böylece Kierkegaard’ın varolu sal mantık olarak adlandırdı ı ki inin sorumlu bir seçi ile içerisinde bulundu u alanların çeli kili oldu u durum ortaya çıkmı olur. Ki i her an biri ya da di erini seçmek durumundadır. Bu noktada Hegel’in dizgesinden de ayrı olarak çeli kilerin birli ini sa lamak yerine çeli kileri çözmeye çalı an bir “kendi” vardır. En büyük kar ıtlıkları bir arada anlamak öznel olma mücadelesidir. Birey karar vererek çeli kilerin üstesinden gelir. Yani varolu sal mantık, dizgedeki gibi kurgulara dayanmaz, o deneyimlenebilir olan bir birlikteliktir.¹⁴²

“Kierkegaard’ın bakı açısından, Hegel’in mantıksal formülasyonu somut gerçeklikle çeli ir. Çünkü Kierkegaard’a göre bir varolu sal tarzdan di erine geçi dolaysız, beklenmedik, ani ve hatta sarsıcıdır. Birey, ya amın çeli kili kutuplarının, sonlu ve sonsuzun duygusal olarak farkına varınca somut varolu a ula ır.”¹⁴³

¹³⁹ Kierkegaard, **a.g.m.**, s. 125.

¹⁴⁰ Ta delen, **a.g.e.**, s. 153.

¹⁴¹ Cauly, **a.g.e.**, s. 104.

¹⁴² Demet Kurtulu Ta delen, **a.g.m.**, s. 164.

¹⁴³ Seçil Deren, “Angst ve Ölümlülük”, **Do u Batı**, Sayı 6, ubat, Mart, Nisan, 1999, s. 117.

Asıl paradoks da burada görülür. Ani bir sıçrayı la birdenbire ortaya çıkan bir hareket, varolu alanlarında birinden di erine geçi i sa lar. Bu durumun rasyonel hiçbir ba lantısı yoktur ve hiçbir sistem bunu açıklayamaz, bu sadece deneyimlenebilir. Varolu alanlarındaki hareketlilikte zorunlu bir geçi yoktur. Aynı ekilde bir üst a amaya geçi te alttaki a amanın da bir katkısı yoktur.¹⁴⁴ “Bir varolu alanındaki sıçrayı istencin etkin hale gelmesiyle gerçekleşir.”¹⁴⁵

Varolu alanlarındaki seçim hep ikisi arasında olan seçimdir; ya o ya da di eri... Bu bakımdan bir alanın ya anması sırasında bir di er alan aynı anda ya anamaz. Ki i ahlaki alanı ya arken aynı anda dinsel alanı da ya ayamaz. Çeli ki hep birinin seçilmesiyle devam eder. “Kierkegaard’a göre bir alan di erini dı ta bırakır, biri di erini yerinden çıkarabilir. Varolmak biçimine göre bunlardan biri di erine yerle ir.”¹⁴⁶ Barrett, varolu a amalarının bir binanın de i ik katları olarak tasvir edilmesinin yanlı oldu unu, estetik düzeyden etik düzeye çıktığı mızda, bunun alt katı tamamen arkada bırakmak olmadı ını bilakis, her iki düzeyin de Ben’in kenardan merkeze giden yoldaki evreleri oldu unu ve dolayısıyla kenarlar biz merkeze yakın durmayı ö rendi imizde bile varlı ını sürdürdüklerini ifade eder.¹⁴⁷

1.2.2.1. Estetik Varolu Alanı

Varolu u gerçekleşiremedeki ilk basamak Estetik’tir. Gödelek “Bireyselli in kendini gösterdiği ilk biçim olan bu ya am alanının bir sosyal amoralizm a aması”¹⁴⁸ oldu unu söyler. Estetikçi daima haz peindedir. Gelip geçici olan somut ya am alanında ya adı ı sadece andadır ve sadece

¹⁴⁴ Kamuran Gödelek, “Kierkegaard’ın İnsan Anlayışı”, **Uluslararası Sosyal Ara tırmalar Dergisi**, Cilt 1.sayı 5, 2008, s. 363.

¹⁴⁵ Ta delen, **a.g.e.**, s. 157.

¹⁴⁶ Reneaux, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, s. 18.

¹⁴⁷ Barrett, **a.g.e.**, s. 168.

¹⁴⁸ Gödelek, **a.g.m.**, s. 364.

zevkleri için ya ar.¹⁴⁹ Estet, “bireyselli i içinde, tutkuların, arzuların ve isteklerinin sınırları içerisinde kendisini kapatır ve gizlili ini benimser.”¹⁵⁰ Bu onun toplum-dı ı yanıdır.

Estetikçi, her zaman sıkıntılı bir ruh hali içindedir. O sıkıntılarında kurtulmak ya da en azından sıkıntılarını oyalamak için ya amı sürekli e lenerek geçirmek ister. Bu sebeple çalı manın ve i ya amının sıkıntısından kurtulmak için aylıklık eder. Sıkıntı ancak e lenilerek yok edilir.“E lenmek bizim görevimizdir”, diyerek hayatı e lenmek ve haz almaktan ibaret görür.¹⁵¹ Bu sıkılganlık onu her zaman farklı u ra lar pe ine sürükler. e hrinden sıkılır, ba ka bir ehre ta ınır, vatanından sıkılır, yurtdı ına çıkar. Ne yaparsa yapsın sıkıntı onun pe ini bırakmaz. De i im onun hayatında sıkıntıdan kurtulmak için ba vurdu u bir çaredir. Bu yüzden evlilik kurumuna da kar ı çıkar. Ya amın sonuna kadar aynı kadına a ık olmak onun gözünde mümkün görünmez. Evlilik kurumuna kar ı olu u onu bir kez daha toplum-dı ı olarak gösterir.¹⁵² Bu sebeple “estetik ve etik varolu alanları tümüyle bir kar ıtlık içinde ortaya çıkarlar ve bir araya gelemeyecek kadar zıtla ırlar.”¹⁵³ En iyi kurtulu unutmaktadır. Ancak Kierkegaard'a göre her unutmama bir hatırlamadır aslında. “Ya adıklarına umudun itici gücüyle dalan kimse asla unutmayacak biçimde hatırlar.”¹⁵⁴

Kierkegaard, estetikçiye anlatmak için sanattan ve edebiyattan örnek ki ilikler gösterir. Don Juan karakterini ele alırken onun erotik yanına vurgu yapar. Kierkegaard Don Juan karakterini edebiyattan de il, dolaysızlı ı anlatmak adına Mozart'ın Don Giovanni operasından alır. Amaç dolaysız bir varolu a sahip olan erotik esteti müzik yardımıyla anlatmaktır. Kierkegaard'a göre dolaylımsızlık ve aracısızlık kendisini en iyi müzikte dile getirir.

¹⁴⁹Strathern, **a.g.e.**, s. 34-35.

¹⁵⁰Ömer F. Anlı, “Kierkegaard'ta ‘Estetik Var-Olu Alanı’nın Temel Duygusu: Sıkıntı”, **Felsefe Yazın**, Sayı 10, Temmuz-A ustos,2007/3, s. 78.

¹⁵¹ Kierkegaard, **Kahkaha Benden Yana**, s. 57-58.

¹⁵² Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 58-64.

¹⁵³ Ta delen, **a.g.e.**, s. 176.

¹⁵⁴ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 61.

Aracısızlık zihinsel de il, bedensel bir durumdur. İnsan varlığını oluşturan sentezlerden, zorunluluk, bedensel, sonlu ölemleri içerisinde kalır.¹⁵⁵

Çıkarıcılarına hapsolmuş ve bir benliğin olduğu undan bile söz edilemeyecek olan bu karakter ile birlikte Kierkegaard'ın estetikçi anlatmak için edebiyattan aldığı örnek karakter ise, Goethe'nin Faust'udur. Faust'un en temel özelliği gizlilik ve şeytanidir. Kaygı Kavramı'nda Kierkegaard, şeytanik (şeytani) olanın "bir andalık" olduğunu ifade eder. Bir andalık için kapalılık olarak da ifade edilir.¹⁵⁶

Faust'un Mefisto'su şeytani bir sessizlik içerisinde mimiksel ifadelerle anilikle hareket eder. Kierkegaard, bu sebeple Mefisto karakterini mimikleri en iyi ifade eden anlatımını Bournonville'nin Faust balesinde bulmuştur.¹⁵⁷ Faust, dünümsel bir baştan çıkarıcı olarak Don Juan'ın karıdır. O, entelektüellerin örnek figürü olarak, mutlaklık arayışında baştan çıkarıcı olmaya bilginin güçsüzlüğüne deva olarak bize görünür. Bilginin elde edildiğindeki baştan çıkarıcılığı yüzünden arzu ve şehvete sürüklenmiş bir figür olarak Faust, Kierkegaard'ın Hegel'e gönderme yaptığı spekülasyonun hayali varlığıdır.¹⁵⁸

Bir diğer örnek karakter, Kierkegaard'ın "Baştan Çıkarıcının Günlüğü" adlı eserindeki kahraman Johannes'tir. Johannes de Faust gibi, Don Juan'ın karı figürü olarak takdim edilir. Johannes, "haz üzerine dünümden haz alan", zekaya dayalı bir Baştan Çıkarıcıdır. Onu Cordelia'nın kendisinden çok, onu baştan çıkarma sanatı ve baştan çıkarıcılığındaki derinlik ilgilendirir.¹⁵⁹ Baştan çıkarıcı, fiziksel bir haz yerine tinsel bir doyumunu tercih eden¹⁶⁰ ve bu özelliğiyle acımasız görünse de can sıkıntısından kurtulmak için kendisini eğlendiren etik değerler gereği evliliğe karşı gelir. "Aşk gizliliği sever – ni an

¹⁵⁵ Ta delen, **a.g.e.**, s. 165-166.

¹⁵⁶ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 129.

¹⁵⁷ Ta delen, **a.g.e.**, s. 173.

¹⁵⁸ Cauly, **a.g.e.**, s. 111-112.

¹⁵⁹ Cauly, **a.g.e.**, s.113, Gödelek, a.g.m., s. 364.

¹⁶⁰Sören Kierkegaard, **Baştan Çıkarıcının Günlüğü**, çev. Süha Sertabito lu, İstanbul, Ayrıntı yay., 1996, s. 120.

bir gizin açılmasıdır; a k sessizli i sever- ni an herkese duyurudur; a k fısıldamayı sever- ni an yüksek sesli bir ilandır”, diyerek ba tan çıkarıp kaçıp gider, ona zevk verense onları ba tan çıkarmasıdır.¹⁶¹

Görüldü ü gibi esteti in görkemi ve kutsallı ı sadece güzel olanla ilgilidir, edebiyat ve kadınlar dı nda ba ka hiçbir ilgi alanı yoktur.¹⁶² Peki bu durumda estetik alan seçilmi bir ya am olarak dü ünülebilir mi? Kierkegaard'a göre kendi olmamı ki ilikler vardır.¹⁶³ Bunların ki ilikleri öyle zayıftır ki, heyecan içinde, gerçekten hissederek Ya/Ya da diyemezler. En zengin ki ilik bile kendisini seçmeden önce hiçbir eydir, öte yandan en zayıf ki ilik bile kendisini seçti inde her eydir.¹⁶⁴ Estetik alandaki tek seçim iyi ile kötüden birini seçmesi ile ortaya çıkacaktır. Onun öncesinde hiçbir seçime yer olmayan varolu bile diyemeyece imiz bir alandan söz edilir. “Ki inin içindeki estetik onun kendili inden ve dolaysızca oldu u eydir; etik olansa onun dönü tü ü eye dönü me yoludur.”¹⁶⁵ “Gerçek u ki estetikçi, estetik ya am tarzını seçti i andan itibaren kendisiyle çeli mekte ve etik düzeye girmektedir.”¹⁶⁶

1.2.2.2. Etik Varolu Alanı

Etik alan estetik alandan tamamen farklı olarak kendini seçebilen bireyin alanıdır. “Hakiki olarak seçmek “iyi” ile “kötü” arasından seçmektir. Bu Kierkegaard'a göre “tek Mutlak Ya/Ya da” dır.”¹⁶⁷ Estetikçi içinde bulundu u durumun umutsuzlu una kapılmaya ba lar ba lamaz kendisini bir seçimin uçurumunda bulacak ve iyiden ya da kötüden birisini seçme zorunlulu u hissedecektir. Bu bakımdan etik alan hem dinsel alan hem de estetik alan

¹⁶¹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 90-134.

¹⁶² Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 130.

¹⁶³ Gödelek, **a.g.m.**, s. 365.

¹⁶⁴ Kierkegaard, **a.g.m.**, s.116-120.

¹⁶⁵ Kierkegaard, **a.g.m.**, s. 121.

¹⁶⁶ Barrett, **a.g.e.**, s. 168.

¹⁶⁷ Demet Kurtulu Ta delen, **a.g.m.**, s. 169.

arasında bir geçi alanıdır. Umutsuzluk kar ısında tek çözü m ki inin varolu unu eline almasıdır. Dipsiz kuyudan çıkı yolu “derinden ve içtenlikle dilemektir.”¹⁶⁸ Bunun için biz etik olarak varolmaya ancak cesaretle ba larız, kendimizi kendimize ömür boyu ba larız.¹⁶⁹

“Bu durumda etik ve estetik varolu alanları bir kar ıtlık, bir tez ve antitez ekinde ortaya çıkar.”¹⁷⁰ Kierkegaard, etik olanın ki inin dönü tü ü eye dönü me yolu oldu unu söyler. Mutlak olanı seçmek ebedi do rulu a atılmı bir adımdır. Böylece ya amını dileyerek geçiren ki i neyse o olma yoluna girmi , özgürlü ün ona ait oldu u sorumlulu u ta ımaya ba lamı demektir.¹⁷¹ “Burada ki i ödevi seçer, toplumsal yükümlülüklerle ba lanır ve kendisini ahlaksal ödevle ba lar.”¹⁷²

Ahlaki alan tam olarak vazifeye adanmı , ciddi bir hayattır. Ahlakçı her durumda namuslu ve vicdanlıdır.¹⁷³ Evrensel tüm de erlerin kendinde birle ti i tikelden çok tümelin ön plana çıktı ı ahlaki alan, varolu un toplumsal boyutuna tekabül eder.¹⁷⁴

Estetik ve dinsel alan arasında denge görevi gören etik alanda, evlilik kutsal bir kurum olarak görülür. Estetik alandaki görü ten tamamen ayrılan bir ahlaki kurumsalla ma gözüyle bakılan evlilik toplumsal olmanın ifadesidir. Ahlakçı evlenmek için sever. Evlilik, erotik sevgiyi etik ve yasal bir alana ta ır. Etikçi, esteti in kösnüllü ünden uzakla arak evrensel de erlere kulak verir.

Estetik alanda oldu u gibi etik alanda da örnek figürlerden yararlanan Kierkegaard, “Korku ve Titreme” adlı eserinde Agamemnon’u iman övalyesine kar ı bir trajik kahraman olarak sergiler. Sokrates de etik de erler u runa kendi ölümüne bile bile giden trajik bir kahramandır. Di er bir

¹⁶⁸ Strathern, **a.g.e.**, s. 37-38.

¹⁶⁹ Barrett, **a.g.e.**, s. 168.

¹⁷⁰ Ta delen, **a.g.e.**, s. 196.

¹⁷¹ Kierkegaard, **a.g.m.**, s. 121-126.

¹⁷² Ta delen, **a.g.e.**, s. 196.

¹⁷³ Reneaux, **a.g.e.**, s. 19.

¹⁷⁴ West, **a.g.e.**, s. 173.

figür de “Ya/Ya da” adlı eserinde sergiledi i karakter, estetikçiye ö ütler veren Yargıç Wilhelm’dir.¹⁷⁵ Genel olarak etikçi, varolu un somut sentezini topluluk içinde gerçekle tiren ki idir. Wilhelm, Hegelci nesnel ahlakı burjuva ahlakı olarak yorumlayan figürdür¹⁷⁶.

Kierkegaard, bu görü üyle ahlaka bakı tarzını da sergilemi olur. Nesnel bir ahlakın yanına yerle tirdi i öznellik, onu geleneksel ahlak ö retilerinden de ayırır. Modern ahlak ö retileri ahlakı dilsel analizlerle açıklamakla özneye gerek duyulmaksızın soyut teoriler üreten bir de erler sistemini üretmi lerdir.¹⁷⁷ Etikçi de bu teorilerle bir “ben” olu turma gayreti içerisindedir. Bu açıdan de erlendirecek olursak sonsuzlukla ili ki sonucu olu acak “gerçek bir ben”, kendisini etik düzeyde de estetik düzeyde oldu u gibi belirleyemez. Asıl benlik kendisini en üst düzey olan dini alanda belirleyecektir.

Yine de bir seçimdir ve kendi varolu una ula ma da bir geçit olarak estetik alandan daha önemli görülen bir alandır ahlaki alan. Wilhelm’in dedi i gibi estetikçinin seçimi bir seçim bile de ildir. Genel olarak seçme edimi eti in tam ve kesin ifadesidir. Burada “kendini bil” ifadesinin Sokratesçi buyru u Yargıç Wilhelm’in dilinde “kendini seç” önerisiyle canlanır. Bu buyruk etik alanın temel felsefesi olan “kendimi yaratamam ama kendimi seçebilirim” ifadesinin ça rısıdır.¹⁷⁸

Kierkegaard’a göre, ahlaksal olan ahlaksal olan olarak evrenselde ve evrensel olarak o herkese uygulanabilir; ba ka bir deyi le her zaman geçerlidir. Ahlaka göre hareket eden ki i, kendi ere ini evrenselde bulan ve kendi tekli ini evrensel olmak için silen ki idir.¹⁷⁹ Trajik kahraman kendisini ve sahip oldu u her eyi evrensel için feda edendir.¹⁸⁰ Agamemnon,

¹⁷⁵ Ta delen, **a.g.e.**, s.196-197.

¹⁷⁶ Cauly, **a.g.e.**, s. 121.

¹⁷⁷ Barrett, **a.g.e.**, s. 168.

¹⁷⁸ Ta delen, **a.g.e.**, s. 218.

¹⁷⁹ Gödelek, **a.g.m.**, s. 367.

¹⁸⁰ Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 165.

Kierkegaard'ın ifadesiyle tam bir kendi olamamı olan trajik bir kahramandır. Trajik kahraman karar anında ki isel olanla de il, evrensel etik de erlerle hareket etmi ve kızını toplum için kurban etmi tir.¹⁸¹

1.2.2.3. Dini Varolu Alanı

“Daha sonra Tanrı brahim'i denedi. “brahim!” diye seslendi. brahim, “Buradayım!” dedi. Tanrı, “shak'ı, sevdi in biricik o lunu al, Moriya bölgesine git!” dedi; “Orada sana gösterece im bir da da o lunu yakmalık sunu olarak sun.”¹⁸²

“brahim hiç ku ku duymadı, sa ına ya da soluna ıstırap içinde bakmadı; dualarıyla gökyüzüne meydan okumadı. Onu sınavanın her eye kadir olan Tanrı oldu unu biliyordu, bunun ondan istenebilecek en a ır özveri oldu unu biliyordu; ancak o Tanrı istedi inde hiçbir özverinin imkansız olmadı ını da biliyordu.”¹⁸³

Kierkegaard'ın iman övalyesi olarak adlandırdı ı ve dini mitolojiden alınmı bir karakter olarak bize sundu u brahim'in hikayesidir. brahim, Mutlak olanla içsel bir ileti im kurabilmi ve teolojik olan u runa eti i askıya almayı ba armı , hiçbir aklın ve sistemin kavrayamayaca ı yüceye ula abilmi , saçmanın ifadesidir.

“brahim, mutlak ödevin ça rısına cevap vererek eti i kurban eder, ama genel etik ortada bir kurban olması için muhafaza edilmelidir.”¹⁸⁴ Kierkegaard, etik olanın geçerlili ini inkar etmez. Etik olanı ihlal etmesi istenen bireyin öncelikle kendisinin genel etik kurala boyun e mesi gerekir; bunun için yapılması gereken ihlal, gücün duygusuz kibri içinde de il, korku

¹⁸¹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 105.

¹⁸² Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 52.

¹⁸³ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 65.

¹⁸⁴ Dorota Glowacka, “Metni Kurban Etmek: Moriya Da ı'ndaki Felsefeci / air”, **Kierkegaard ve Din**, Ed. Ahmet Demirhan, stanbul, Gelenek yay., 2003, s. 113.

ve titreme içinde yerine getirilir.¹⁸⁵ Ahlaksal olanla dinsel olan arasında bir tercih yapılması gerekmektedir. Evrensel de erlere kar ı yapılan her tavır kötüdür ve brahim'in o lunu kurban etmesi ahlak açısından cinayettir. Ancak Kierkegaard'a göre temel olan prensip, bireysel olanın evrensel olandan daha önemli olmasıdır.

brahim, acı çekmektedir. Acı tüm varolu alanlarının ortak paydasıdır. Estetik alanda acı kendisini umutsuzluk olarak gösterirken, etik alanda, ödev kar ısında ki inin duyumsamasıyla daha iyi olanı istemesi olarak ifade edilir. Ancak dini alandaki acı, hepsinden daha yo undur. Buradaki acı varolu özünü yansıtır. Acı varolu un gizemli dokusunu olu turur.¹⁸⁶ Tanrı brahim'den en açıklanamaz olanı istemi tir. Bu hiçbir ekilde açıklanamaz olandır. Bu sebeple brahim susar. Bu sır onu korku ve titreme içerisinde kendi yalnızlı ına hapseder. “brahim'in yalnızlı ının çaresi yoktur. Bu yalnızlık Moriya Da ı'na do ru yolculu una çıktı ında gönlünde bulunan korkunç sırdan kaynaklanmaktadır.”¹⁸⁷

Gödelek, estetik ve dinsel alanda enteresan bir benzerlik oldu unu ifade eder. Her iki alanda da bireyler evrensele kar ı olarak kendilerini teklikleri içinde ifade ederler. Ancak estetik alanda varolan bireyler kendilerini kendi teklikleri içinde ifade etmeyi isterlerken dinsel alanda varolan bireyler evrensele uymak isterler. Fakat, Tanrı'ya mutlak bir ekilde boyun e dikleri için bunu yapamazlar.¹⁸⁸

brahim'in yalnızlı ı da sırrını kimseye açamamasındandır. O bir estetikçi gibi susar ve içine atar. Onun sırrı estetikçiden farklı olarak Tanrı ile arasındadır ve imanın son a amasında Mutlak teslimiyetle bıça ını çeker shak'ın boynunu kesmek üzereyken yine açıklanamaz bir paradoksla kar ıla ılır: “man yoluyla brahim shak üzerindeki hakkından feragat

¹⁸⁵ Barrett, **a.g.e.**, s. 169.

¹⁸⁶ Ta delen, **a.g.e.**, s. 251-253.

¹⁸⁷ Glowacka, **a.g.m.**, s. 102.

¹⁸⁸ Gödelek, **a.g.m.**, s. 369.

etmemi , iman yoluyla shak'ı almı tır.”¹⁸⁹ Absürdün gücü ile imanın sahneye çıkı ı sa lanmı olur ve sonsuz teslimiyet sonlunun yitirili iyle ebedili e uzanan bir benli e kavu ur. te trajik kahraman ve iman fatihi arasındaki fark budur: “Trajik kahraman evrenseli ifade etmek için kendisini terk eder; iman fatihi özel olmak için evrenseli terk eder.”¹⁹⁰

Kierkegaard, kendi ya amındaki deneyimlerini fikirlerine aktarmı görünmektedir. O, brahim'in, o lu shak'ı kurban etmesi örne iyle aslında ni anlısı Regina'yı kurban etmesi fikrini yansıtır.¹⁹¹ Kendisi bir iman fatihi olamamı tır. Fakat, Tanrı'ya duyulan sevgiyle, a kla yükselen bir benli in üç a amalı ifadesini inanarak olu turmu tur. Benli in bu a amaları, Freud'un id (ilkel benlik),ego(benlik), süper ego (toplumsal benlik) a amalarıyla gösterdi i benzerlikle de kıyaslanırsa kendinden sonra gelen dü ünürlere de referans oldu u söylenebilir.

¹⁸⁹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 93.

¹⁹⁰ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 92-93.

¹⁹¹ Barrett, **a.g.e.**, s. 169.

K NC BÖLÜM HE DEGGER FELSEFES

2.1. VARLI IN ANLAMLI PROBLEM

Heidegger, “Varlık ve Zaman” adlı ba yapıtına varlı ın anlamını sorgulayarak ba lar. O, varlı ın anlamının Antik Yunan’da kullanılan anlamından tamamiyle farklıla mı bir anlamaya dönü mü olmasını ele tirirken günümüzde “Varlık” ile ilgili sorulan tek sorunun “Varlık nedir?” sorusu oldu unu ifade eder. Ona göre bu soru varlı ı ortaya koymakta çok yetersizdir.“Varlık nedir?” sorusu yerini “Varlı ın anlamı nedir? sorusuna bırakmalıdır ki Heidegger’in de ba yapıtında yapmaya çalı tı ı ey budur.

“Varlık ve Zaman” adlı ba yapıt, Platon’un Sofist diyalo undan yapılmı bir alıntıyla ba lar. Bu diyalog Heidegger’in yapmaya çalı tı ı ilk eyin varlık sorununun zorunlu bir açıklamasının yapılması gerekti inin i areti olmu tur:

“Açıkça anla ılıyor ki, ‘varolan’ ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istedi inizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona a inasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüte dü mü durumdayız.”¹⁹²

Heidegger, varlık sorusunun günümüzde unutulmu oldu unu ifade eder. Onun tüm çabası varlık üzerine yeniden dü ünme (bir eyi dü ünme onu unutmamak anlamına gelir. Dü ünme ileriye de il geriye do ru hatırlamaktır¹⁹³). çinde bulundu u dönem metafizik bir dille konu ulmaya ba landı ı bir dönem olagelmi tir. Ancak ona göre hiçbir

¹⁹²Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, stanbul, Agora Kitaplı ı, 2008, s. 1.

¹⁹³Martin Heidegger, “Varlık ve Dü ünme”, **Dü üncenin Ça ırdı ı**, çev. ve yay. haz. Ahmet Aydo an, stanbul, Say yay. , 2008, s. 23.

zaman bir varlık tanımı yapılırken asla soyut söylemlerden yola çıkılmamalıdır. Bu sebeple o, kendinden önceki dönemi (Platon'dan Kant'a kadar) ele tirmi ve yapılacak olanın ne bir antropoloji ve ne de nesnelere görünüşler itibarıyla oluşturulacak felsefi bir sistem olmasını istemiştir.

Batı metafiziğinin karşısında yer alan tutumuyla Heidegger, Sokrates öncesi dönem ile Sokrates sonrası dönem arasındaki farklılığa değinir ve bu iki dönem arasındaki felsefi anlayışlara yönelik değerlendirmeler yapmıştır.¹⁹⁴

Kierkegaard'da olduğu gibi Heidegger de felsefesini öncelikle Batı Metafiziği içerisinde varlığın anlamının unutulmuş olduğu gerekçesiyle eleştiriler üzerine kurar. O, felsefenin genel sorununun hep "Nedir" üzerine odaklanan içeriklere yüklenmeler yapar. Özellikle Sokrates sonrası dönemde Platon ve Aristoteles geleneğiyle yükselişe geçen "Nedir"e yönelik tüm sorular metafiziğin en soyutu ortaya çıkardı ve gerçeğiyle bizi yüzleştirmektedir. "Nedir Bu Felsefe"? Sorusu, belirli bir bilgiyi arayan soruya dönüşmüştür. Uzun zamandan beri bir şeyin ne olduğu sorusu "Öz nedir?" sorusu olarak tanımlanmıştır. Özü soran soru her seferinde, özü sorulan şeyin kendisi karar verdiğinde ve karmaşıklaştığında, aynı zamanda insanın sorulan şeyle olan ilişkisi yalpalamaya başladığında ya da tamamen sarsıldığında uyanır. Oysa belirli bir bilgiyi arayan soru felsefenin sorusu değildir. Felsefenin sorusunun kökenleri Yunanlılara dayanır ve Heidegger'e göre öyle kalacaktır. Kökenlerimize bizi geri çağırın, Yunanlılarla bağlayan ve bize doğru gelen bu yol, bize ulaşacak hatta belki bizi açacaktır.¹⁹⁵

"Varlığın yorumlanmasına dair Greklerin hazırladığı çıkış noktasının zemini üzerinde öyle bir dogma oluşturulmuştur ki varlığın anlamına ilişkin

¹⁹⁴Kasım Küçükalp, **Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, İstanbul, Sentez yay., 2008, s. 168.

¹⁹⁵Martin Heidegger, **Nedir Bu- Felsefe**, çev. Ali İrgat, İstanbul, Afa yay., 1995, s. 32-33-34.

soru bu yüzden hem gereksiz ilan edilmiş, hem de sorunun ihmal edilmesi tasvip edilmiştir.”¹⁹⁶

Heidegger varlık ile ilgili üç önyargının bulunduğunu söyler:

“Varlık kavramların en tümelidir”,
 “Varlık kavramı tanımlanamaz olandır”,
 “Varlık kavramların en kendiliğinden anlaşılanıdır.”¹⁹⁷

“Varlıkta dair yukarıdaki önyargılar tartışılırken, varlıkta ilkin soruya hem bir yanıt verilemediği gibi, hem de bizatihi sorunun kendisinin karanlıklar içinde ve doğultusuz kaldığı görülmüştür.”¹⁹⁸ Varolanın varlığı olarak kabul gören bu ön yaklaşımlar, Platon’un belirlemesinde “deia”; Aristoteles’in belirlemesinde ise, “Energia”dır. Bu Batı Metafiziği’nin anlamı varlıktır: “Varolanı varolan olarak, yani genelde düşünür. Metafizik, varolanı varolan olarak, yani bütünde düşünür.”¹⁹⁹ Varolan en genel, en somut ve temel bir kuram olarak Batı Metafiziği’ndeki yerini almış bulunmaktadır.

Heidegger, Platon’da başlayan bu geleneğin Nietzsche’yi kapsayacak kadar genişlediği bir yol olarak anlaşılabilir felsefenin, soyut bir temsili ifade ettiğini dile getirir. Physis, Logos, deia, Energia, Tözsellik, Nesnellik, Öznellik, Güç stemi, stem stemi. Bunların her biri aslında metafiziğin temel anlamının onto-teo-lojik bir doğadan ileri geldiği gerçeğini gözler önüne sermektedir.²⁰⁰

Logos’u varlığın birliği olarak ele alan fikir bizi Hegel’in Mutlak Geist ile karşılaştırdığı anlamına götürecektir. Bu anlam temsil içerisinde ifadesini bulan

¹⁹⁶Heidegger, **a.g.e.**, s. 3.

¹⁹⁷Kaan H. Ökten, **Heidegger Kitabı**, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2004, s. 145.

¹⁹⁸Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 4.

¹⁹⁹Martin Heidegger, **Özdeşlik ve Ayrım**, çev. Necati Aça, Ankara, Bilim ve Sanat yay., 1997, s. 42.

²⁰⁰Martin Heidegger, “Metafiziğin Onto-Teo-Logik’inin ası”, **Heidegger ve Teoloji**, der. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan yay., 2002, s. 60-63.

bir anlamı da beraberinde getirmekte olup, en yüce varlığı aşılamak edecektir. Metafizik Teolojidir, Tanrı hakkında bir ifadedir; çünkü Tanrı felsefeye girer.²⁰¹

Metafizik varolanı varolan olarak düşünür, felsefe aracılığıyla, metafiziğin köklü toprağından çıkararak büyür. Metafizik, Varolanı hep varolan olarak tasarımıladı. İçin, varlığın kendisi üzerine düşünmez. Felsefe kendi temelinde yoğunlaşmaz. Felsefe bu temeli boyuna terk eder, hem de metafizik aracılığıyla.²⁰²

Heidegger, ancak varlığın hakikati sorusunun geliştirilmesiyle birlikte metafiziğin aşılanmasını söyler. Bu ise ancak ve ancak metafiziğin temeline geri dönmekle sağlanacaktır. Metafizik, Varolan olarak Varolan hakkındaki sorusuna verdiği yanıtlarda, Varolandan önce varlığı tasarımılamıdır. Bundan dolayı varlığı zorunlu olarak boyuna dile getirir. Ancak varlığın kendisini dile getirmeyi, çünkü varlığı hakikatin açıklığı olarak düşünmez. Varlığın hakikati metafizik içerisinde örtük kalmıdır.²⁰³

Varlığın üzerindeki örtünün kaldırılması için metafiziğin içinde bulunduğu anlamın geliştirilmesi gerektiğini dile getiren Heidegger, varolan ve varlığı hep aynı şey olarak genelleyen metafiziğin unuttuğu soruyu sorarak metafiziğin kökenlerine Sokrates öncesine taşınmak ister. Bu soru ise, Varlığın anlamı nedir? sorusu olacaktır.

“Bir şeyin anlamı hakkında yapılan inceleme Heidegger’in amaçladı. İncelemedir.”²⁰⁴ Felsefi sorgulama da bu doğrultuda gerçekleşmektedir. “Her soru sorma, bir şeyi ilkin soru sorma demek olduğundan bir sorulana sahiptir. Öte yandan bir şeyi ilkin her soru sorma, o şeyi soru sorma, anlamına gelir. Dolayısıyla soru sormaya, sorulanın yanı sıra sorgulanan da

²⁰¹Heidegger, **a.g.m.**, s. 59-60.

²⁰²Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?**, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1991, s. 8-9.

²⁰³Heidegger, **a.g.e.**, s. 10-11.

²⁰⁴A.Kadir Çüçen, **Heidegger’de Varlık ve Zaman**, 3. Baskı, Bursa, Asa Kitapevi, 2003, s. 39.

aittir.²⁰⁵ Bu sebeple de sorgulama i leminde sorulan görevi varlı a aittir. Yani sorgulanan bizzat varlıktır.

Heidegger'in anladığı anlamdaki sorgulanan varlık, ne nesnel dünyanın görünümü, ne de soyut olan üzerine düşünür. Her ekleyle somut bir varlık anlayışını belirleyen Heidegger, varlığın anlamının yuvası olarak belirlediği yeni bir kavramdan söz eder: Dasein.* Dasein, varlığın anlamının sorgulandığı varlıktır. Bu varlık, kavramsal bir sorgulanmanın yapılacağı varlık değil, ontolojik sorgulamanın yapılacağı varlıktır.²⁰⁶

2.1.1. Varlığın Ontolojik-Öntik Önceliği

“Varlık hala kendisinin insan tarafından hatırlanmasını beklemektedir.”²⁰⁷ Magee, filozofların, Descartes'tan başlayarak, insan varlığını nesnel dünyasındaki bir özne olarak düşünmüş olduklarını ve bundan dolayı, temel felsefi problemleri algı ve bilgiyle ilgili problemler olarak görmeye başladıklarını, Heidegger'e göre özleri itibarıyla bu soruların yanlı tasarlandıklarını ve yorumlandıklarını ifade eder. Magee, Heidegger'in Modern Çağ'ın bu tutumunun ikincil belirlemeler olduğunu ifade ettiğini belirtir. Ona göre özneler olarak bizleri, nesnel dünyasından soyutlayan bir yaklaşımla ele alan böylesi bir tutum, özneyi yalnızca bir gözlemci olarak düşünen anlayışlar çerçevesinde açıklamaktan ileri götürmez. Tam tersine

²⁰⁵ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 4.

* Heidegger, felsefesini ortaya koyarken, dilin kökenlerini araştırarak unutulmuş bir anlam-kökensel dili yeniden canlandırma gayretini içerisinde olmuştur. Bu sebeple onun kendi dilinde de kolay anlaşılmayan bir filozof olduğu söylenir. Gerek Grekçe'deki köken-anlam ilişkisini ve gerekse Almanca'daki ilgiyi, kelimelerin derinlerine inerek yeniden diriltmiştir. Zor anlaşılmasının altında yatan bu nedendir. Dasein, Almanca'da Da (Burada) ve Sein (Var Olmak) kavramlarının birleşmesiyle oluşturulmuş bir kavramdır. Heidegger'in bu kavramı kullanmasındaki maksat ise somut varlığı ortaya çıkarmanın en iyi ifadesidir. Dasein kavramını çeşitli yorumcular “burada”veya “orada” var olmak olarak tanımlarlar. Daha geniş bilgi için bkz. Çüçen, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, s. 39; Kaan H. Ökten, **Varlık ve Zaman Kılavuzu**, İstanbul, Agora Kitaplığı 1, 2008.

²⁰⁶ Çüçen, **a.g.e.**, s. 40.

²⁰⁷ Martin Heidegger, ““Hümanizm” Üzerine Mektup”, **Hümanizmin Özü**, çev. Ahmet Aydın, İstanbul, z yay., 2002, s. 48.

bizler onun bir parçasıyız, en baştan beri onun içindeyiz, onda varız ve onunla uğraşıyoruz, var olan varlıklar, var olan bir dünyadaki varlıklarız.²⁰⁸

“Dasein kendi varlığının varoluş anlamında varlığını aydınlatması gibi Varlığı aydınlatır ve Varlığın açığa çıkmasını sağlar.”²⁰⁹ Dolayısıyla Varlığın anlamını sorgularken, varlığın kendisi hem bilginin nesnesi ve hem de öznesi durumunda olan varlıktır. Bu şekilde hem varlığı araştırabilen ve hem de varlığın kendisi olan tek varlık Dasein'dir. Dasein'in bu özelliği onun hem ontik (varolan) hem de ontolojik (varolanın anlamı ya da varlığı) olmasındandır.

Heidegger, Dasein'in ontik – ontolojik bir varlık olduğu düşünülmesinden hareketle varlığın anlamının da bu doğrultuda gerçekleştirilmesi gerektiğini üstünde durur. O, ne bilimlerin varlık hakkında sorduğu sorulara karşılık alınan yanıtların gerçek varlık karşılığını bulduğunu ve ne de ontoloji ve antropolojinin geçmipte varlıkla ilgili asli açıklamalara ulaşabildiğini söyler.

Heidegger varlık ve varolan arasındaki ayrımı unuttuğu olan Batı metafiziğinin, buna bağlı olarak varlığın anlamını araştırmayı da unuttuğu olduğunu düşünür. Batı metafiziği, varlığı verili olarak kabul edip varolanlar dünyasına dalmak suretiyle yozlaşmıştır. Bu yozlaşmanın temelinde ise “tey” üzerine düşünüp, aslolan varlığı gözden kaçırmış olmaları görülür.²¹⁰

Heidegger varlığın ontik-ontolojik önceliğe sahip olduğunu ifade ederek aynı zamanda bunun varolan ve varlık ayrımı olduğunu belirtir. Kendisinde hem varlık hem de varolan olma özelliğinin bulunduğu tek varlık Dasein'dir. “Dasein, öteki varolanlara göre müstesnadır. Dasein öteki varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir sadece. Dasein'in ontik olarak müstesna olması, onun varolan olarak kendi varlığını icra ederken

²⁰⁸Brayn Magee, **Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s. 268.

²⁰⁹Abdulkadir Çüçen, “Martin Heidegger'de İnsan Problemi”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 31, 2000/1, s. 27.

²¹⁰Küçükalp, **a.g.e.**, s. 176.

bizatihi kendi varlığını mesele etmesinden kaynaklanır. Dasein'in ontik müstesnalılığı onun ontolojik olmasında yatar.”²¹¹

Varolanlar içerisinde yalnızca Dasein'in kendi varlığının anlamını kavraması onu diğer varolanlar içerisinde önemli kılar. Çünkü kendi varlığının anlamına sahip olma Dasein'in kendisine bağlıdır. “Varoluşta eldeki imkanları yakalamaya ya da böylece minvalleri üzerinden gidilerek sadece ilgili Dasein'in kendisi tarafından karara bağlanır.”²¹² Heidegger, ontolojinin tüm olanaklılığını ontik – ontolojik koşullara bağlar. Bu sebeple Dasein, tüm varlıklar içerisinde ontolojik açıdan birinci derecede incelenmesi gereken varlıktır.

Çüçen, var-olmanın anlamının ne olduğunu üzerine olan incelemenin ontolojik inceleme olduğunu; buna karşılık varlık hakkındaki incelemenin ontik inceleme olduğunu vurgular ve ontik incelemeyi tanımlayan terimlerin, kategoriler olduğunu; ontolojik incelemeyi tanımlayan terimler ise, varoluşları olduğunu söyler.²¹³

Heidegger, varlığın anlamına ilişkin sorgulamayı yaparken ilk amacı bağımsızlığı olan “Varlık ve Zaman”ın sınırlarını tespit etmektir. Varlık anlayışını ortaya koyarken, kendisinden önce gelen tüm önyargılı varlık anlayışlarından kurtulmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Heidegger, felsefenin görevinin, Husserl'in fenomenolojisi yardımıyla, varlığı, yeniden yorumlamak olduğunu söylemektedir.

2.1.2. Varlığın Anlamının Yöntemsel Çerçevesi

Heidegger, oluşturmaya çalıştığı temel ontolojisinde Dasein'in varlıkbilimsel anlamını araştırmak istemiştir. Heidegger, Dasein'in ne kadar anlaşılır olsa da asla dogmatik yaklaşımlarla açıklanmaması gerektiğini

²¹¹ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s.12.

²¹² Heidegger, **a.g.e.**, s. 12-13.

²¹³ Çüçen, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, s. 41.

özellikle Descartes'ı ve Hegel'i hedef göstererek dile getirir. Öte yandan Dasein, kendi varlığının anlamını, varlık tarzlarına bağlı olarak ortaya koyabilen, somut edimleri olan, ilgilenimlere sahip bir varlıktır. Heidegger'in Dasein kavramını kullanmasındaki asıl maksat da Dasein'in hergünlük ü içindeki ilgilenimleridir. O halde her türlü varlık anlayışının ve her varlık yorumunun ufkunun zaman olduğu günün içine çıkarılıp sahici biçimde kavranmalıdır.²¹⁴ "Gerçekte burada ontolojinin görevi, varlığın kendi kendisini açıklamasıdır."²¹⁵

Söz konusu zamansallık, gerek Aristoteles ve gerekse Bergson'un kullandığı mekan anlamına gelen bir zaman değildir. Zaman bu anlamıyla alelade zaman anlayışında olduğu gibi kendiliğinden kavranan olarak anlaşılmamalıdır. Burada kullanılan zaman "içinde var olma"²¹⁶ anlamını taşımaktadır.

Zamansallık, Dasein'in varlığının anlamını oluşturma için nasıl önkoşul olarak görülüyorsa, aynı şekilde Dasein'in varlığının anlamının bir diğeri önkoşulu da tarihselliğidir. Heidegger, Dasein'i dünya içinde varlık olarak anlamlandırırken, bu anlamı, varlığın gizil kalma anlamı için de önsel kabul eder. Çünkü Dasein, dünyada-olmak olarak varlıktır. Dünya içinde varlık olarak Dasein'in tarihselliği ise "yanımlıktır."²¹⁷

O halde varlıkbilimsel anlam, Dasein'in hem zamansallığında hem de tarihselliğinde aranmalıdır. Heidegger'e göre, herhangi bir varlığın doğru kullanışının olanaklı ufkunu, zamansallığındaki yorumudur.²¹⁸ Ancak, geleneklerine bağlı olan Dasein'in sahili varoluşunu edinebilmesi bir bozumun gerçekleşmesiyle mümkün kılınacaktır. Heidegger'in Fundamental (Temel) Ontolojiyi oluşturmak istemesindeki amacı da budur.

²¹⁴ Heidegger, **a.g.e.**, s. 18.

²¹⁵ Çüçen, **a.g.e.**, s. 44.

²¹⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 19.

²¹⁷ Heidegger, **a.g.e.**, s. 20.

²¹⁸ Çüçen, **a.g.e.**, s. 36.

Heidegger'e göre "gelenek Dasein'ın tarihselli ini kendi kökeninden koparır."²¹⁹ Bu sebeple Fundamental ontoloji, ne Descartes'ın Cogito Ergo Sum'un ortaya koydu u "Sum"un varlık anlamını yok sayan bir felsefedir ve ne de Hegel'in metafizi in içerisine dü ürmü ve orada varlı ın anlamını unutturmu felsefesidir. Fundamental Ontoloji, Eski Yunan'daki gibi, varlı ı bize oldu u gibi gösteren, do adan ve dünyadan ve zamandan hareketle olu turulmu bir felsefedir.

Felsefeye yeni bir inceleme alanı kazandırmaya çalı an ve yöntemini Husserl'in Fenomenolojisi'nden alan Fundamental Ontoloji, "Varlık ve Zaman"ın yöntemsel çerçevesini olu turur. Ba tan itibaren varlı ın anlamı üzerine kurulmu olan bu ba yapıt, metafizi in içerisine hapsolmu varlı ı duvarlarından kurtarmak ve yeniden varlı ı varlı a kazandırma giri iminden ba ka bir ey de ildir. Bunu yaparken, özellikle gelenekselle mi felsefenin de duvarlarını yıkmak, onda tahribatlara yol açmak ve varlı ı kendi kökenlerine yeniden kavu turmak Heidegger için asıl hedef olmu tur.

Yöntemi fenomenoloji olan bu yeni ontoloji, Grek dü üncesinin dolaysız ve açıkça kendisini belli eden anlamını ta ıyan "fenomen" kavramının kökeninden gelmektedir. Ancak Heidegger, fenomen kavramının günümüzde kullanılan anlamının eski anlamını unutturmu oldu unu dile getirir. Aslında fenomen kavramı, "kendisini kendisinde gösteren"²²⁰ olarak anla ılmalıdır.

Heidegger, felsefesinde varlık analizini yaparken, "Logos" kavramının önemine de i aret eder. Heidegger, Eski Yunan'da söz anlamına gelen "Logos"u, Batı metafizi i içerisinde her ne kadar anlam de i ikli ine u ramı olsa da "sayesinde bir eylerin görünür hale geldi i sesli beyan"²²¹ olarak açıklar. Logos varlı ın yorumlanı biçimidir. "Dolayısıyla felsefe, Dasein'ı

²¹⁹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 22.

²²⁰ Çüçen, **a.g.e.**, s. 46.

²²¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 34.

hermenöti ini ba langıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir.”²²² Heidegger, “fenomenolojik yöntemi kullanarak, kendilerini fenomenlerde gösteren varlı ın yapılarının tam bir “okuma”sını amaçlar. Varlıkbilim, öyleyse, tam olarak fenomenolojik varlıkbilim olarak anla ılır.”²²³ Burada varolu fundamental-ontolojik yani varlı ın bizatihi hakikatine yönelik olarak anla ılmaktadır.²²⁴

Varlıkbilimsel çerçevede Dasein’ın kavramsal anlamında bulunan “Da”sı onun dünya- içinde- olmak-lı ı ile temellenmiştir. Öyleyse Dasein, ancak dünya ile ili kisi ile anlamlandırılıp kavranabilecektir. Heidegger, “Varlık ve Zaman”da; “Hiçbir zaman, bir dünya olmaksızın verili olan yalıtılmış bir “Ben” yoktur”²²⁵, der. Onun ayrıntılarıyla çizmeye çalış tı ı ontoloji, tarihsel bir yorumdur.

Heidegger, ilk kez “Varlı ın Anlamı nedir?” sorusunu sormu ve varlı ın anlamının ancak Dasein ile aydınlanabilece ini vurgulamı tır. Bu da Dasein’ın analizini zaman ve tarih ba lamında ele alma gereklili ini beraberinde getirmi tir. Artık varlık Batı metafizi inin bizlere unutturdu u ve kökeninden kopardı ı Grek felsefesindeki anlamına geri döndürülecektir.

“Dünya içinde olmak” olarak ortaya konulması ba lanımda Dasein’ın zamansallı ı ve tarihselli i sorunsalına kısaca de inilmi olmakla birlikte bu konuya üçüncü bölümümüzde ayrıntılarıyla yer verilecektir.

2.2. DASE N’İN HAZIRLAYICI ANAL Z

Heidegger, Varlık ve Zaman’da Dasein’ın hazırlayıcı analizini ayrı bir ba lık olarak sunar. Bu hazırlayıcı temel analiz esas itibariyle Dasein’ın

²²² Heidegger, **a.g.e.**, s. 39.

²²³ Calvin O. Schrag, “Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih” çev. Serdar en, **ÇTTAD**, V/13, Güz, 2006, s. 207.

²²⁴ Heidegger, **a.g.e.**, s. 39.

²²⁵ Schrag, **a.g.m.**, s. 209.

mevcudiyet olarak algılanan bir bilgi nesnesi olmasından öte, Dasein'ı, "özel olarak hep kendi imkanı oldu u için, kendi varlığı içerisinde kendisini "seçebilmekte" , kazanabilmekte, kendini kaybedebilmekte ya da hiçbir zaman kazanamamakta veya sadece "görünürde" kazanma imkanına sahip olmakta olan"²²⁶ bir varlık olarak ortaya koymayı hedeflemiştir.

Dasein'ın kendisi olabilmesi onu otantikli e ya da ba ka bir deyi le sahilhli ine ta iyaca ı gibi, onun otantik olmaması da onu gayrisahihli e ta iyacaktır.

Dasein'ın analizinde Dasein, öncelikle bu dünyada bulunması ile ortaya konulurken, ikinci olarak ötekilerle birlikte varolması olarak ortaya konulur. Bu iki analiz Dasein'ın günlük yaşamında karşıla tı ı nesnelere ya da di er öznelerdir. Burada Dasein'ın özgür edimiyle ortaya koydu u hiçbir imkan olmamasına karşı Heidegger, Dasein'ın ayrılmaz bir varlık minvali olarak "kendisini çevresinde bulmasının" kaçınılmaz²²⁷ olduğunu vurgular.

Dasein'ın özünü varolu unda gören Heidegger'e göre varolu (Eksistenz) burada; "açı a çıkan", "ortaya çıkan" ve "kendinde yükselendir." Varlığın anlamsal birliği de Dasein'ın kendi varolu unu kendisinin anlayabildi i bir varlık olmasında yatar.²²⁸

Dasein bu dünyada bir varlıktır. Fakat Dasein, di er varlıklardan farklı olarak kendi olabilen ve kendi varolu unu anlayabilen bir varlık olması sebebiyle önümüzde hazır bulunan nesnelere gibi ayrılabilecek bir varlık değildir. Heidegger, geleneksel felsefede ele alınan tarzda anlaşıldığı gibi kabul gören bir dış dünya söylemini skandal olarak kabul eder. Dasein dış dünyada değil, direkt olarak dünyanın içinde yer alır. Dünyayla bilgi ile değil, eylem ile, birliği yaparak karşılaşırlar.²²⁹

²²⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 45.

²²⁷ Heidegger, **a.g.e.**, s. 55.

²²⁸ Çüçen, **a.g.e.**, s. 57.

²²⁹ Bedia Akarsu, **Ça da Felsefe**, 4. Baskı, İstanbul, İnkılap Kitapevi, 1998, s. 216 .

Esas olarak Heidegger, Dasein'ın analizinde Dünya içinde olma, Onlarla birlikte olma temel yapılarının yanı sıra, Dasein'ı kendi otantikli ine ta ıyan temel yapı olarak gördü ü kaygıyı da çözümler. Kaygı Dasein'ın kendi olma yolunda kar ıla tı ı en temel ruh halidir. Kaygı, Heidegger felsefesinde ba tan sona sirayet eden bir kavramdır. Özellikle "Varlık ve Zaman" adlı eserinde Kaygı, Dasein'ın atlanamaz en uç imkanı olarak gösterilir. Kaygı, Dasein'ı kendi sahicili ine kendisini ta ıyan bu ruh halidir. Bu sebeple Dasein'ın analizi yapılırken mutlaka açıklanması gereken bir kavramdır. Ancak Kaygı analizine üçüncü bölümümüzde ayrıntılarıyla de inilece inden bu bölümde detaylara girilmemi tir.

2.2.1. Dünya çinde Varolma: Dasein'ın Hergünlü ü

Kendi varlı ının anlamını yine kendisinin bilece i tek varlık olan Dasein, tek ba ına varlık de ildir. Dasein, Heidegger'in kendi deyi iyle, varolmaktır, hep kendim olan bir var olandır. Fakat Dasein'ın söz konusu olan varlık belirlenimleri apriori olarak varlık karakterinin zemini üzerinde görülmeli ve anla ılmalıdır ki, Heidegger buna dünya-içinde-varolma demektedir.²³⁰ Heidegger'e göre, "Ben ve dı dünya birbirinden ayrılamaz."²³¹

Buradan Dasein'ın anlamı itibariyle bir mekansallı ı da içerisinde barındırdı ı fikri ortaya çıkar. Heidegger, dünya-içinde birlikte var oldu umuz di er tüm var olanlar için "mevcut-olmaklık" ifadesini kullanır. Dasein, bu dünyada di er varolanlarla birlikte ne ise öyle olan bir varolandır.²³²

Dasein en zati varlı ını bir tür 'Olgusal Mevcut olma' olarak anlar. Yani Dasein dünya-içinde-varolan bir mevcutlu a sahiptir. Heidegger, Dasein'ın bu

²³⁰ Heidegger, **a.g.e.**, s. 55.

²³¹ Akarsu, **a.g.e.**, s. 216 .

²³² Heidegger, **a.g.e.**, s. 59.

mevcut-olmaklı ının, Dasein'ın faktisitesi* (yazgısı) oldu unu söyler. Bu mevcut-olmaklık, bir ta ın vuku bulmasından apayıdır. Çünkü Dasein, kendi varlı ının anlamını ontolojik olarak kavrayabilen tek varlıktır.²³³

Dasein, kendi faktisitesi içerisinde di er varolanlarla birlikte bulunur. Mevcut-olmaklık olarak adlandırılan ve Dasein'ın çevresinde yer alan bu varolanların, Dasein için önem kazanması Heidegger'e göre, onların bir i için olmaklı ı ile mümkündür. Dasein'ın olgusalı ı onun bir mekan-içinde bulunması olarak anla ılmaktadır. Fakat Dasein, di er mevcut varolanlardan farklıdır. Çünkü Dasein bir mevcudiyete sahip olmanın yanı sıra mevcut olan nesnelere bir i , bir u ra içerisinde. Dasein'ın bir eyle u ra ıyor olması, bir ey üretmesi, bir eyi i lemesi, bir eyi kullanması, bir eyden vazgeçmesi ya da bir eyi kaybetmesi, bilgi alması, soru turması, gözetlemesi, tartı ması, belirlemesi... Tüm bunlar Heidegger'e göre Dasein'ın ayrılamaz bir karakteri olan ilgilenimleridir.²³⁴

Heidegger, Dasein'ın ilgilenimleri sayesinde Dasein'ın hergünlü ü içerisinde temasa geçti i tüm aletlerin, artık, mevcut-olmaklı ın ötesinde, El-Altında-Olanlar olarak anla ılması gerekti ini söyler. Bu ayrımın sebebi Heidegger'in bilim ve ontoloji ayrımını çok net bir ekilde ortaya koymak istemesinde yatar:

“Örne in bir çekiç, fiziksel nesne olarak ele alınıp bilgisel bakımdan tanımlanmaya çalı ıldı ı sürece o, epistemolojik bir nesnedir. Bir çekiç, çekiçleme i levi ile kavranıldı ında artık o bilgisel fiziksel nesne de il, o kullanımla birlikte ortaya çıkan ilgi duyulan nesne olmu tur.”²³⁵

* Faktisite, Dasein'ın olgusalı ıdır. Faktisite kavramı, “dünya içinde” bir varolanın kendi dünyası içinde kar ıla tı ı varolanların varlıklarıyla kendini kendi “kaderi” içinde ba lanmı bir dünya-içinde varolma olarak anlayabilmeyi kapsar. Bkz. Ökten, **Varlık ve Zaman Kılavuzu**, s. 171.

²³³ Heidegger, **a.g.e.**, s. 58.

²³⁴ Heidegger, **a.g.e.**, s. 58-59.

²³⁵ Çüçen, **a.g.e.**, s. 63.

“Bilme, dünya-içinde-varolma olarak Dasein’ın bir varlık halidir.”²³⁶ Dasein bu bilme edimini, kendisini içerisinde buldu u çevreye duydu u ilgi ile olu turacaktır. Bu Dasein’ın apriori olarak sahip oldu u dünyasallı ıdır. Dünya ve dünyasallık ayrımını da ortaya koymak isteyen Heidegger’e göre tüm nesnelere dünya içerisinde barınmaktadır. Yani, mevcut-olmak-olarak bulunan tüm varolanlar dünyaya aittir veya dünya-içindedir. Fakat Dasein, bundan daha fazla bir eydir. Dasein, dünya-içinde mevcut olan bir var olan asla de ildir. O, “‘dünyasal’ diye modifiye etti i bir varlık minvali anlamına gelir.”²³⁷

Artık, dünyasallı ı kabul edilen Dasein’ın, dünya ile çepeçevre ku atılmı oldu unu söyleyen Heidegger, bu çevreleyen dünyanın, Dasein’ın mekansallı ı oldu unu ifade eder. Bu mekansallık da en yakınımızda kar ıla tı ımız nesnelere ilgilenmeler sonucu, ‘Dasein’ın Hergünkülü ü’dür.

Dasein, hergünkülü ü içerisinde, dünya ile kurdu u ileti im (bu ileti imin temelini daha öncede ortaya koydu umuz gibi ilgilenmeler olu turur) ile dünyayı anlamlandırır. Dasein, bu hergünkülü ü içerisinde dünyada bulunan çe itli aletlerle ilgilenir. Heidegger, bu aletlere “bir- ey-için”, der. Yani Dasein, günlük ya amında özellikle kendisine en yakın duran aletlerle ilgilenir. Yukarıda örne ini verdi imiz çekici ele alacak olursak, “çekiç nesnesi ne kadar çok elle kavranarak kullanılırsa, onunla olan ili ki o kadar asli biçimde kurulur.”²³⁸ Heidegger, ya anımı lı ın bir gerece yüklenen anlamla olu tu unu ifade edecektir. El-altında-olanlar sırf bir yarara, pratik amaca hizmet eden yı ın de il, dünyasallı ın yorumlanmasına yardımcı olan aletlerdir. Dasein, el-altında-olanlar ile kurdu u münasebet ile hem kendini hem de dünyayı anlamlandırır. Günlük ya am içerisinde “bir- ey-için” ifadesi Dasein’ın ilgilenimleri ile anlam kazanır. Bir- ey-için-olmak ve i aret etmek, dünyasallı ın belirgin olmasını sa lar. Böyle bir yorum sonucu Dünya’nın

²³⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 63.

²³⁷ Heidegger, **a.g.e.**, s. 67.

²³⁸ Heidegger, **a.g.e.**, s. 71.

dünyasallı ı fenomenolojik ve ontolojik açıdan serimlenerek açığı çıkarılabilir.²³⁹

Heidegger, Dasein'in mekansallı ının asli yapısını ortaya koyarken, el-altında-olanlarla ilgilenmelerimiz sonucu olu an "bir-ey-için-bakı " ba lamından hareket eder. Mekan, Dasein ile Dasein'in bir-ey-için varlık olarak yöneldi i el-altında-olanların yakını veya uzaklığıdır. Dasein, bir-ey-için-bakı ile uzaklığı ortadan kaldırır. Bu 'mekan-kaldırmalık'tır. Mesafe-kaldırma, öncelikle ve ço unlukla bir-ey-için-bakı sal yakınlama olarak anlaşılmalıdır. Yani temin etme, hazır hale getirme, el-altına taşıma olarak yakınlamaya tabiidir.²⁴⁰ Bir nesnenin uradalılığı veya buradalılığı Dasein'in ilgilenmeleri sonucu olu an bakı ile belirginlik kazanacak ve yakınlamaya olacaktır. Hergünkü Dasein'in bir-ey-için-bakı sal mesafe-kaldırmaklı ı, 'hakiki dünyanın' bizatili ini, bir bakı deyi le, var olmak suretiyle Dasein'in hep yanıda yer aldığı var olanın bizatili ini ke fedebilmektedir.²⁴¹

2.2.2. Birlikte - Olmak: "Onlar" Alanı

Heidegger, Dasein'in anlamsal yapısını serimlerken, onu, çevreleyen dünyadan ve di er var olanlardan soyutlamaz. Dasein'in dünyasallı ı, bir-ey-için-bakı ile yakınlama ve aslı kaygı olan ilgilenmelerle sağlanan mekansal boyutu ile ele alındığı gibi, Dasein'in di er Dasein'lerle da günöbirlikteli inin bulundu u kabul görmü tür. Birlikte-olmak dedi i "Onlar" alanı Heidegger'in ifadesiyle "Das Man" dır.

"Günü-birlik-yamda Dasein'in kim oldu u sorusu hep Dasein'in di erleriyle birlikteli ini ve onlardan biri oldu unu ortaya çıkarır. Dünya, onun her zaman di erleriyle payla tığı yerdir."²⁴² "Birlikte-olma, dünya-içinde-

²³⁹ Çüçen, a.g.e., s. 66.

²⁴⁰ Heidegger, a.g.e., s. 109.

²⁴¹ Heidegger, a.g.e., s. 111.

²⁴² Çüçen, a.g.e., s. 70.

varolmanın eksistensiyal bir unsurudur.”²⁴³ Heidegger, Dasein var oldu u sürece, birlikte var olmanın da kaçınılmaz oldu unu ifade eder. Ancak Dasein, ontik yapısı gere i kendi anlamını bilen tek varlıktır. Ontik olmayan var olanlarla birlikte kendi gizil unsuru olarak otantikli ini koruyacaktır. “Dasein, hep ben kendim olandır, varlık benim kendiminkidir.”²⁴⁴

Dasein’ın dünyası birlikte-dünyadır. çinde-var-olmak demek, ba kalarıyla birlikte-olmak demektir. Onların dünya-içindeki varlı ına birlikte-Dasein denir.²⁴⁵

Dasein, dünya-içinde-olmanın olagelmesi ile kendi var olu unu ba kalarıyla kar ıla arak bulur. Bu kar ıla ma, tıpkı el-altında-olanların ilgilenilmesi gibi bir- ey-için-bakı ile gerçekleşir. Dasein, kendini öncelikle ilgilendi i çevreleyen-dünyadaki-el-altında-olanlarda bulur.²⁴⁶ Nasıl ki el-altında-olanların bir- ey-u runalı ı ilgilenicilerle anlamla ır, ba kaları ile birlikte olmanın yol göstericisi de Heidegger’e göre itina-göstermeklidir. Ba ka varolanların varlık minvali de Dasein’dır. Bu sebeple, Dasein’ın itina-göstermekli i, ba ka bir Dasein’ın varlık imkanının kabulünü de gerektirir.²⁴⁷

Hegünkülü ü içerisindeki Dasein, ba kalarıyla birlikte, çevreleyen dünya içinde mevcut bulunur. Bu, Heidegger’in ifadesiyle Dasein’ın olagelmesidir. Kendisini çevreleyen dünyasallı ının içerisinde “Onlar” alanında bulan Dasein’ın birlikte var olmakla ortaya çıkan bir takım korkuları ve üzerini örttü ü gizil kalmı kaygıları vardır.

Dasein, günübirlikteli inin içerisinde gerçek varolu unu unutup “Herkes” gibi vasatile ebilme tehlikesi gösterir. “Vasatlık, herkesin eksistensiyal bir karakteridir.”²⁴⁸ “Herkes” alanında eriyen, sahih varolu unu kaybetme riskini ta ıyan Dasein’ın mevcudiyetinin anlamı sahih varolu un

²⁴³ Heidegger, **a.g.e.**, s. 132.

²⁴⁴ Heidegger, **a.g.e.**, s. 120.

²⁴⁵ Heidegger, **a.g.e.**, s.124.

²⁴⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 125.

²⁴⁷ Heidegger, **a.g.e.**, s.127.

²⁴⁸ Heidegger, **a.g.e.**, s. 134.

esas ı Heidegger'in ifadesi ile kendi varlı ının anlamının sorgulanmasının var olmasıdır. e itli ruh hallerinin içerisinde hergünkü Dasein, kendi sahih varolu unu koruyabilen tek varlıktır. Dasein kendi ontik yapısını koruyabilmektedir. Kendisini teslim etti i ve hiç kimse olma yolunda yürümek için olu turdu u temel ontolojisinde "Ontik-Ontolojik" varlı ın yapısı korunmalıdır. Dasein'in kendi olmaklı ı ve sahih varolu a sahip olması, herkes alanından tamamen sıyrılmak demek de ildir. Dasein, eksistensiye sahip yapısı gere i herkesle birlikte bulunur ve soyutlanamaz.

Hergünkülü n varlık minvalini tayin eden herkestir ve herkes içerisindeyken Dasein herkes gibi e lenir, gazete okur, herkesin rezil dedi ine rezil der. Herkes belirli de ildir ama herkestir. Bu vasati ya am içerisinde her ey kamunun ortak fikri haline gelir. Herkes ba kadır ve kimse kendi de ildir. Hergünkü Dasein kim diye soruldu unda cevap herkestir. Herkes, Dasein'in beraber-olmaklık içinde zaten kendini hep teslim etti i hiç kimsedir.²⁴⁹

Mulhall, Dasein'in gündelik ya am kipinin otantik (gerçek varolu) olmadı ını söyler. Burada 'Benimkilik' 'Onlar' eklini almı tır; benlik 'Onların benli i'dir. Bu benlik, kendilerini bulamayan ve bu yüzden de hakiki bir birey, bir bireyselli e eri emeyen ki inin ve ötekilerin birbirleriyle ili ki kurma kipidir. Ancak burada otantik olmama durumu ontolojik olarak yanlı de ildir. Dasein, ya adı ı sürece birlikte olma durumları içerisinde sürekli otantik olma ve olmama durumuyla kar ı kar ıya kalır. Kendisini bulabilme karakterine sahip her Varlık aynı zamanda kendisini kaybetme kabiliyetine de sahiptir.²⁵⁰

Dasein, di erleriyle birlikte bulunur. Bu Dasein'in varolu sal (existentiale) varlık tarzıdır. Bu özelli i onu otantik olmamaya götürür. en, Dasein'in analizinin otantik olan ve olamayan ayrımında ortaya çıktı ını söyler; otantik olmayan varlık tarzı günübirlik ya am içerisinde ortaya

²⁴⁹ Heidegger, **a.g.e.**, s.134-135.

²⁵⁰ Stephen Mulhall, **Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'**, ev. Kaan ktem, stanbul, Sarmal Yay., 1998, s. 100.

çıkarken otantik varoluşu ise, olanaklar olarak kendini Dasein'in varlığına gizler. Otantik varoluş kendini Dasein'in varlığına gizler. Otantik varoluş, varlığın anlamını yani olanaklarını fark etmemedir. Buna karşılık otantik olmayan varoluş varlığın anlamını yani olanaklarını fark etmemedir.²⁵¹

2.3. VARLIĞIN HAKİKAT

Heidegger'de hakikat sorunu "Varlık ve Zaman" eserinde felsefi bir ifade edilerek dile getirirken son dönem eserlerinde hakikat teknik ve sanatla bağlantılı olarak ifade edilmiştir. Çüçen'e göre, hem ilk Heidegger hem de son (geç) Heidegger'de "Varlık" ve "Hakikat" sorunu onun tüm felsefesinin inceleme alanını oluşturmuştur.²⁵²

Heidegger, hakikati, öncelikle geleneksel felsefedeki tanımıyla dile getirmeye çalışmış ve daha sonra kendi temel ontolojisindeki anlamına yer vermiştir. Buna göre geleneksel felsefede hakikat, "idrakın eyleme uygunluğu"²⁵³ olarak kabul görmüştür. Bu anlayış Aristoteles'ten başlayarak Kant'a kadar tüm Batı Metafiziğini boyunca hakim olmuştur.²⁵⁴ Bu anlayış çerçevesinde Hakikat aynı zamanda Hıristiyan teolojisinin de hakikat anlayışını resmeder niteliktedir. Hıristiyan teolojisinde, eylemler ancak Tanrısal akıl içerisinde önceden kavranılan bir ideaya tekabül ettikleri ölçüde oldukları eylemlerdir.²⁵⁵

Maddenin (eylem) düşünceyle (idrak) örtülmesi Heidegger'e göre bir takım güçlükler doğurur. Bu anlamda olgu ve madde yaratılmış olmasına karşın düşünce Tanrısal düşünceye karşılık gelir. Yani tüm eylemler yaratılmış

²⁵¹ Çüçen, **a.g.e.**, s. 71.

²⁵² A. Kadir Çüçen, "Heidegger Felsefesinde Hakikatin Özünü Üzerine", **Felsefe Dünyası**, Sayı 13, Güz, 1994, s. 24.

²⁵³ Martin Heidegger, "Hakikatin Özünü Üzerine", çev. Nejat Aday, **Tezkire**, Sayı, 36-37, Ocak/Nisan, 2004, s. 128.

²⁵⁴ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 227.

²⁵⁵ Küçükalp, **a.g.e.**, s. 180.

nesnelerdir. Bu durumda şeyler Tanrısal düşünce önceden algılanmış idealara karşılık gelir.²⁵⁶ Modern düşüncenin ruhuna daha uygun olabilecek şekilde en net sonucuna, “yargılama doğru fikirler oluşturmaktır” anlayışında ulaşılır. Buna göre bir şeyin fikrini oluşturmak, o nesnenin temsil edici bir fikrine sahip olmak demektir.²⁵⁷ Modern felsefede hakikat anlayışı nesnelere bu temsil fikri üzerinden hareketle ortaya konulmuştur. Batı metafiziği temsilin içerisine hapsoldürmüştür. Hakikat ise özü soran bir yaklaşım olmaktan öteye gidememiştir. “Böyle oldu u için ‘hakikat’, ‘töz’, ‘öz’, ‘mutlak’, ‘sonsuz’ gibi kavramlar, soyutlayıcı düşünce içerisine gömüldükleri anlamlarıyla, hiçbir şeye gönderme yapmazlar.”²⁵⁸ Böylesi bir yaklaşım Heidegger’e göre hakikatin üzerini örtmüştür.

Heidegger, metafizik düşünce geleneği boyunca üzeri örtülmesinden ötürü gizli kalan hakikat kavramının kurtarılmasının, başlangıçtaki hakikat tanımının hatırlatılması²⁵⁹ ile gerçekleştireceğini savunur.

Dasein, dışarıya açık durandır. “Tasarımları açısından ham varoluşa bir anlam kattığından, gerçekliği yaratır: Anlaşılabiliş dünyasında kaos içinde olan şeye bir yer ve seviye bulur ve böylelikle orada olan şeyi açığa çıkarır.”²⁶⁰ Bu açığa çıkarılmanın hakikat olduğu temel savını öne süren Heidegger, Dasein’sız bir hakikatin de olamayacağını ifade eder. Ona göre Batı felsefesi, Dasein’sız bir gerçekliğin peşine düşerek büyük bir yanılgıya kapılmıştır. Ancak burada değinilmek istenen kusur kusur bir yaklaşım olmadığı gibi, insan öznesine bağlı olarak ancak bir epistemenin göreliliği de değildir. Heidegger, “varlığın seslenişiyle insana ilibildiği sürece mevcut olduğunu ve sürebildiğini, ancak insanın kendisinin, varlığa açılmış olarak varlığın vücuda gelmesini sağlayabileceğini”²⁶¹ söylemektedir. “Hakiki olmak (hakikat),

²⁵⁶ Çüçen, a.g.m., s.27.

²⁵⁷ Küçükalp, a.g.e., s. 181.

²⁵⁸ Doğan Özlem, “Giriş: Heidegger ve Teknik”, **Teknik ve İkin Soru Turma**, çev. Doğan Özlem, 2. Basım, İstanbul, Paradigma yay., 1998, s. 14.

²⁵⁹ Küçükalp, a.g.e., s.183.

²⁶⁰ H.J. Blacham, **Altı Varoluşçu Düşünür**, çev. Ekin Ural, Ankara, Dost Kitabevi, 2005, s. 98.

²⁶¹ Martin Heidegger, **Özdeğerlik ve Ayrım**, çev. Necati Aça, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1997, s. 19.

ke fedici varlık olmak demektir.”²⁶² Buradaki ke fedici Dasein’dır ve Dasein olmadan hakikatin ke fi de olmayacaktır. Ke fetme, dünya içinde olmanın bir imkanıdır. Ancak, Dasein ihtimam-göstermeklik ile el-altında-olanlara yönelimini sa larsa hakikat ı ını gösterecektir. “Varlı ın ek-sistenz ba ı, onun en yakındaki mevcut olanlarla kurdu u ba dır. Fakat en yakında olandan daha yakın ve aynı zamanda sıradan dü ünçe için en uzak olandan daha uzak yakınlı ın kendisidir: Varlı ın Hakikati.”²⁶³

Heidegger, Varlık ve Zaman adlı eserinde, ancak Dasein varoldu u sürece hakikatin varolaca ını söyler. Bütün hakikat, Dasein’ın Varlık’ına göredir. Heidegger, bu durumu açıklı a kavu turmak için Newton yasalarını örnek verir:

“Newton yasaları, Newton’dan önce ne do ruydu ne de yanlı , fakat bu, u anlama gelmez: Bu yasaları ke federek onları gösteren varolanlar, bundan öncesinde var de ildir. Yasalar Newton sayesinde hakiki hale geldi, onlar sayesinde Dasein, varolanları bizatihi kendinden eri ebilir kıldı. Varolanların ke fedilmesiyle birlikte onlar, önceleri zaten nasıllarsa kendilerini öyle görünür kılarlar. te tam da bu ekilde ke fetmek “hakikatin” varlık minvali olmaktadır.”²⁶⁴

Heidegger, “kendini kendinde gösteren”, aç ı a çıkaran olarak ifade etti i Hakikati “Aletheia” kavramıyla kar ı lar ki bu ise eski felsefenin anlamı ı ekliyle anlamlandırılır. Aletheia örtüsünü kaldırmak, ortaya çıkarmak, açmak anlamlarına gelir. Aristoteles’in pragma ve phainomena kavramı ile e tuttu u ve kendini kendisinde gösteren anlamını içeren “Aletheia”, Dasein’ın açıklanmı lı ının ke fetti i hakikattir. O her zaman oradadır.

²⁶² Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 231.

²⁶³ Heidegger, “**“Hümanizm” Üzerine Mektup**”, s. 59.

²⁶⁴ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 239.

Heidegger, Aletheia'nın gizini açmak anlamının yanı sıra bir gizlenmişli de ifade ettiğini söyler. Bu anlamıyla o, Herakleitos'u referans gösterir. Herakleitos'ta Aletheia, gizli olandır, açık olmayandır.²⁶⁵ Bu görüşü ile Heidegger "Hakikatin Özünü Üzerine" adlı makalesinde varlığın hakikatinin onun üzerindeki gizinin kaldırılması ve açığa çıkmasının Dasein'in özgürlüğü ile mümkün olacağını söyler. Böylece hakikatin özünü özgürlüğün özünü olarak adlandırılır.²⁶⁶

Özgürlük varoluşun, baskılarıyla birlikte olmak olarak kaybolmaktan açığa çıkmaktır. Bu anlamda hakikatin özünü, özgürlüğün özüdür ve özgürlük (hakikat) varlıkların açıklığında kendini ortaya koymakla açığa çıkar.²⁶⁷ Aynı zamanda özgürlük, varolanın oluruna bırakılmasıdır (varlığı varlık olarak dikkate almak, varlığı korumak anlamında).²⁶⁸ Açığa vurulmuşluğun kendisi, var-olmaktaki (eksistent) kendini-kaptırma içinde, açık olanın açıklığına, yani her ne ise onun 'orada' (Da) olması ile korunur.²⁶⁹

Böylece Heidegger, varlığın hakikatinin ortaya çıkarılmasının bir tasarım olan Dasein'a ait olduğunu fikrini ortaya koymaktadır. "İnsan ile varlığın mülkiyeti birbirlerinin üzerine geçirilmiştir: Aynı olanın özdeşliği".²⁷⁰ "İnsan varolanın efendisi değildir, varlığın çobanıdır. İnsan ek-sistenz olarak Varlığı Varlığın yakınlığında barınmasına dayanan varolandır. İnsan varlığın komusudur."²⁷¹ Yalnız insan varlığa yakın durur. Çünkü yalnızca insan varoluşu içerisindedir. Dasein'ın özünü onun varoluşunda bulunur. Bu varoluş öyle bir şekilde gerçekleşir ki o buradadır (das "Da"), yani varlığın açıklığıdır.²⁷² Böylece Heidegger'in ifade etmeye çalıştığı öyle anlaşıyor ki özgürlük varolana bir katılmadır. Bütünün içerisinde varolanın açığa

²⁶⁵ Küçükalp, a.g.e., s. 185.

²⁶⁶ Heidegger, "Hakikatin Özünü Üzerine", s. 137.

²⁶⁷ Çüçen, a.g.m., s. 29.

²⁶⁸ Heidegger, a.g.m., s. 135.

²⁶⁹ Heidegger, a.g.m., s. 137.

²⁷⁰ Heidegger, **Özdeşlik ve Ayrım**, s. 19.

²⁷¹ Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup", s.70.

²⁷² Heidegger, a.g.m., s. 50-51.

çıkarılması olarak varolana katılmadır.²⁷³ Bu bütünlük Dasein'ın günlük yaşamı içerisinde çevresiyle birlikte olması, günlük varlıkları ve deneyimleri meşguliyeti olarak anlaşılır.

Günlük yaşam içerisinde Dasein, hergünkü varlıkları ile meşgul olurken "Onlar"dan biridir. 'Ben'in günlük hayatta bakışlarıyla birlikte olma halinin vasatili ini ve bu bakışlarının onun üzerindeki tesiri, bütün bunların sonucunda toplum hayatının törpüleyici, düzeltici, vasatla tırıcı deneyimi²⁷⁴ Dasein'ın açıklanmasını, kendi varlığını anlamlandırma çabasını unutturur. "Dünya" olarak nitelendirilen bu durum varlığın terk edilmesidir. Varlığın unutulması, terk edilmesi "Yurtsuzluk" kavramı ile ifade edilir. "Yurtsuzluk varlığın unutulmasının belirtisidir. Bundan dolayı Varlığın Hakikati düşünülmeden kalır."²⁷⁵ Yabancılaşma Dasein'ı sahipsiz varlığından uzaklaştırır. Hakikatin peşinden gitmeyen, kendi kendisiyle ilgilenmeyen Dasein günlük yaşamın içerisinde kaybolur. Artık Dasein evsiz-yurtsuz kalmıştır.

Günlük yaşamdaki ruh halleri, Dasein'ın; otantik olma yoluna bir adım daha atmasına olanak tanırsa, tedirginliğin onu avareliğe teslim etmesine izin vermez ise, hakikat gün yüzüne çıkacak ve sahipsiz bir varoluşla ulaşılabilecektir:

... Varlığın kendisi ilk kez ve kapsamlı bir hazırlıktan sonra aydınlıkta ve hakikati içinde tecrübe edildiğinde imaya bakılır. Yurtsuzluğun üstesinden gelinmesi ancak bu suretle Varlıktan bakılır, (bir yurtsuzluk ki) sadece insan değil, fakat insanın özü de avarelik eder durur.²⁷⁶

²⁷³ Heidegger, "Hakikatin Özünü Üzerine", s. 139.

²⁷⁴ Werner Brock, "Bir Yaklaşım Denemesi", Heidegger, çev. ve yay. haz. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 93.

²⁷⁵ Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup", s. 67.

²⁷⁶ Heidegger, a.g.m., s. 66-67.

“Dasein kendisi olabildi i, otantik olabildi i kadar, kendisine yabancıla abilir de.”²⁷⁷ Dasein, içinde bulundu u bu tedirgin durumdan kaçmak maksadıyla kalabalı a karı ırsa, kendi özgür seçimlerini yapmayarak kaçarsa, o zaman, “orada kendi evimizde hissetmeyiz, tam tersine ‘yabancı’, ‘korumasız’ ve ‘yurtsuz’, ‘evsiz-barksız’ hissederiz.”²⁷⁸ Bu duygulanımlar Dasein’in buradasının “Da”sını öyle bir hissettirir ki artık o, bilinmeyen bir güç tarafından buraya- uraya fırlatılmı bir alinyazısının aitli ini de bilmektedir. “Herkes” alanında ortaya çıkan ve tehdit edici tedirginlik artık yerini belirsiz bir endi eye bırakmı tır. Dü mü lü ünün teslimiyetinden varlı ın aydınlanmasına giden yolda Dasein’in içinde bulundu u durum fırlatılmı - bırakılmı lıktır:

“ ‘Dünya’ hiçbir ekilde varolanları veya varolanların alanına i aret etmez, tersine varlı ın açıklı ını gösterir. O var olan oldu u kadarıyla insandır ve insan olur. O varlı ın açıklı ına açık durur; fırlatma olarak insanın özünü “kaygı” ya fırlatılmı olan Varlı ın kendisi, bu açıklık olarak vardır. “Dünya”, insanın fırlatılmı özü temelinde açıkta durdu u Varlı ın açıklı ıdır.”²⁷⁹

Heidegger’e göre Varlı ın insana olan ba ı bakımından insan varlı ın kendisi tarafından Varlı ın Hakikatine fırlatılmı tır ki ek-sistent olarak bu sayede varlı ın hakikatini korusun ve böylece de varlı ın ı ı içinde Varolan, varolan olarak görünsün.²⁸⁰ Dasein, bu fırlatılmı lık içerisinde varolu unun anlamını unutursa bu durum hakikatin de gizli kalmasına neden olur.

Heidegger’e göre, hakikatten hareketle dü ünüldü ünde, gizlenmi lik, açığı vurulmu luk aynı zamanda açığı vurul-mamı lik ve böylelikle de hakikat-dı ılık olarak anla ılır.²⁸¹ Hakikat olmayan ise “ hem yanlı a dü mek

²⁷⁷ Cevizci, **Felsefe Sözlü ü**, s. 246.

²⁷⁸ Akarsu, **a.g.e.**, s. 220.

²⁷⁹ Heidegger, **a.g.m.**, s. 78-79.

²⁸⁰ Sevgi yi, **Martin Heidegger’de nsan Sorunu**, Bursa, Asa Yayınevi, 2003, s. 60-61.

²⁸¹ Heidegger, “Haikikatin Özü Üzerine”, s. 141.

ve hem de gizemliliğidir.”²⁸² Dasein varoldu u sürece ilk ve en yaygın açığı vurulmamı lı ı, özgül hakikat/dılı ılı ı korur.²⁸³ Varlı ın açığı a çıkı ında hem bir gizlenme hem de kendini açma vardır.

Geç Heidegger, varlı ın söz konusu if a ve gizlenme sürecine ba lı hakikat anlayı nı, en uygun ve anla ılabilir ifadesini, sanat ve sanat eserinde arar.²⁸⁴ Heidegger, sanat eserinde, tıpkı hakikatte oldu u gibi hem kendini if a etme hem de gizleme oldu unu söyler. Buna göre dünya ve yeryüzü kavramlarını kar ı kar ıya getiren Heidegger’e göre dünya aydınlık, yeryüzü ise gizlenmi liktir. Yeryüzü ve dünya kar ı kar ıya bulunur ve bu durum bir kavgadır. Eser, bir dünya kurarak ve yeryüzü üreterek bu kavgayı ba latır ve bir dünya kurmak maksadıyla yeryüzünü öne çıkarır. Böylece sanatçı gizlenmi li in açığı a çıkarılmasıyla eserini ortaya koyar.²⁸⁵

Hakikat kendisini eserde ortaya koyar, sanat, hakikati ortaya çıkarır.²⁸⁶ Heidegger, “bir zamanlar hakikat-olanın güzel-olan içerisinde görünü e çıkmasının “Tekhne” olarak adlandırıldı nı, hakikati pırl pırl görünmenin görkemi içersinde öne çıkaran gizini-açmaya “Tekhne” adı verildi ini söyler. Sanat “Tekhne” olarak adlandırılıyordu ve gizini-açma olarak ifade ediliyordu. Gizini açma tüm güzel sanatlarda, iirde ve asıl adı poiessis’i muhafaza eden iirsel (Poetik) her eyde tam bir hüküm sürüyordu.”²⁸⁷

Heidegger, yalnızca Hölderlin’in hakikati, Varlı ın açıklı ı olarak gördü ünü ifade eder. Ona göre bir air ne zaman do aya cevap verirse o zaman bir airdir. Hölderlin Do anın (varlı ın) tüm zamanlardan ve ça lardan

²⁸² Çüçen, **a.g.m.**, s. 32.

²⁸³ Heidegger, **a.g.m.**, s. 141.

²⁸⁴ Küçükalp, **a.g.e.**; s. 192, Çüçen, **a.g.m.**, s. 33.

²⁸⁵ Küçükalp, **a.g.e.**; s.192-193; Martin Heidegger, **Sanat Eserinin Kökeni**, çev. Fatih Tepeba lı, Ankara, De Ki Basım Yayım, 2007, s. 39-40.

²⁸⁶ Heidegger, **Sanat Eserinin Kökeni**, s. 67.

²⁸⁷ Martin Heidegger, **Tekni e li kin Soru turma** çev. Do an Özlem, 2. Basım, stanbul, Paradigma Yay., 1998, s. 79-80.

eski ve önsel oldu unu görmü tür. Sonuçta Heidegger hakikatin bu yeni anlamını Hölderlin'in şiirlerinde bulur.²⁸⁸

²⁸⁸ Çüçen, **a.g.m.**, s. 33.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAYGI

3.1. VAROLU VE KAYGI

Varolu felsefesinin temelinde insanı sarıp sarmalayan kasvet ve sıkıntılar temel duygu olarak dile getirilir. Kaygı ise varolu felsefesindeki bu duyguların ortaya çıkma hali olarak görülür. Kaygı ilk olarak Kierkegaard'ın "Kaygı Kavramı" adlı eserinde dile getirilmi olmakla²⁸⁹ birlikte burada ara tırılan kaygı, psikolojinin konusu olarak "Kalıtsal Günah" ile ili kilendirilmi tir.

Kaygıyı temel sorun haline getiren tüm filozoflar, nesnesi olmayan bir Dünya- kaygısından yola çıkarlar. Kierkegaard dünya-kaygısını özgürlükten kaygı olarak somutla tırır. Heidegger ise Kierkegaard'dan daha radikal olarak kaygıyı dünyanın içinde olma kaygısı olarak betimler ve ardından gene bu kaygıyı ölüm kar ısındaki kaygıya dönü türür.²⁹⁰

Dünya –kaygısı 'bir ben' olabilme kaygısıdır. Bu ise Kierkegaard için ki inin kendi özgür edimleriyle kendisini seçmesi anlamına gelir. Kaygı ki inin kendi olma yolundaki yol gösterici olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan kaygı, zorunluluk ile özgürlük arasındaki sentez olan olanaklılıktır. Kierkegaard ki inin daima iki eyden birisini seçmekle yükümlü oldu unu, varolan bireyin kendine dönü en birey oldu unu, sürekli önünde bir ödev bulundu unu her fırsatta yineler.²⁹¹ Bireyi sonlu ve sonsuz varolu undan gerçek bir bireye ta ıyan da bu ödev bilincidir. Kierkegaard, bireyin ideal bir ben olma yolundaki olana ının e iticisinin kaygı oldu unu ifade eder ve kaygının

²⁸⁹ Bolnow, **Varolu Felsefesi**, s. 67-68.

²⁹⁰ Schulz, **a.g.m.**, s. 13.

²⁹¹ Wahl, **Varolu çulu un Tarihçesi**, s. 12.

e itti i ki inin olanak tarafından e itildi ini söyler. Ancak böyle bir ki i gerçek bir birey olabilir.²⁹²

Reneaux, Heidegger'in 'existentiale' analizinin Kierkegaard'daki metafizik yüklü 'öznel dü ünçe'nin saf fenomenolojik plandaki benzeri oldu unu ifade ederek her ikisinde de ortak amacın insan olarak varolmanın ne oldu unu bilmek²⁹³ oldu unu söyler. Heidegger de Kierkegaard'da oldu u gibi kaygının varolu için kaçınılmaz bir temel duygu oldu unu söyler. Kaygı Heidegger'e göre, insanın otantik (sahici) bir ben olmasına olanak tanıyan temel ruh halidir. Karar verme serbestisi, seçim yapabilme, "Kierkegaardvari" bir ifadeyle "imkanlar hakkındaki imkan", tüm bunlar, içinde bulundu u gerçekli e göre bireyin tavır alabilmesini, imkanlara sahip olabilmesini ifade eder. Heidegger'in "oldu un eyi ol"²⁹⁴ atasözü ile de ifade etti i ey tam da Kierkegaard'ın ya amın, her iki eyden birisini seçmek oldu u fikriyle özde tir.

Heidegger, "Varlık ve Zaman" da, Dasein'in kaygısallı ına geni bir yer ayırır. Dasein'in varolu unun tamlı ına ulaşmasının ilk ko ulu olarak ortaya koydu u, çevre ve bu çevre içerisindeki el-altında-olan aletlere olan ilgisi ile bir i , bir u ra edinen Dasein'in tüm bu ilgilenmelerinin birer kaygı oldu u ifade edilir. "İgi Dasein'in varlı ını ancak dertedinme* ile gösterebilmesindedir. Bir eylerle ilgilenmek, hem onun yanı ba ında olmak hem de kaygısını duymak demektir."²⁹⁵

Heidegger Dasein'in kaygı analizini bizlere sunarken iki tip kaygının varlı ından söz eder. "Kaygının birinci tipinde fenomenolojinin incelemesi gereken ki i, belli bir kimse, belli bir özne de ildir; "herkes" tir, adı sanı

²⁹² Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 156.

²⁹³ Reneaux, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, s. 34.

²⁹⁴ Hühnerfeld, **a.g.e.**, s. 67.

* Heidegger, Almanca kelimelerin yakınlı ının anlamsal ba ını her zaman oluşturma gayreti içerisinde. Buradaki dertedinme (Sorge) ve İgi (Besorgen) sözcüklerin kökensel anlamları arasındaki benzerlik vurgulanmaktadır. Bkz. Adile Arslan, "Öznelci Dü ünçeyi 'Sanat i'yle A mak", **Patikalar**, yay. haz. H. Ünal Nalbanto lu, Ankara, mge Kitabevi, 1997, s. 166.

²⁹⁵ Arslan, **a.g.m.**, s. 139.

saptanmamı , geli igüzel, kimli i ve ki ili i belirsiz bir insandır, ‘das Mann’dır.’²⁹⁶

Kierkegaard’da estetik alan olarak görebilece imiz ve Heidegger’in “onlar” alanı olarak ifade etti i ey birbirlerine kar ılık gelir. Bu ba lamda de erlendirilecek olan “Kaygı” analizinde ilk a ama olarak, günübirlik ya am içerisinde ortaya çıkan kaygı ve bu kaygının korkudan farkı ele alınacaktır. kinci a amada ise, Heidegger’in otantik veya sahih bir ben olma yolunda ortaya çıkan kaygısı, Kierkegaard’ın etik ve dinsel varolu alanlarıyla kar ıla tırılacak, belirsizlik ve hiçlik kar ısında duyulan kaygı üzerinde durulacaktır.

3.1.1. Hergünlük ve Kaygı

Günlük ya am içerisinde var olan birey hem Kierkegaard hem de Heidegger’de kendi olmak istemeyen bireydir. O, herkesten birisidir ama hiç kimsedir. Bozkurt, Heidegger’in “günlük ya amı” nın Kierkegaard’ın “estetik ya amı”na kar ılık geldi ini ifade eder. Burada insan ‘Ben’ de ildir, adsız bir insandır,²⁹⁷ anonim olandır, kamudur.

Estetik ya am günlük ya am içerisinde bulunan ve geçiciye mahkum olmu bireyin ya amıdır. Estetik ya amda olan bireyler temelde kendileri ve zevkleri için ya arlar. Ya amları kendi kontrollerinde de ildir, dı dünyaya ba ımlıdırlar. Bu sebeple edilgin ve özgürlükten mahrumdurlar.²⁹⁸

Sonlu ve sonsuzun sentezi estet için yalnızca sonlu olarak kabul görür. “Sonlu ben’de, sentezin ruh, sonsuzluk ve özgürlük ö eleri etkisini yitirir ve ben olma durumu ortadan kalkar. Bunun sonucunda da eytansı ve umutsuzluk durumları ortaya çıkar. eytansı ve umutsuzluk sonlu benin

²⁹⁶ Nejat Bozkurt, **20. Yüzyıl Dü ünçe Akımları**, Morga Kültür Yayınları, 2003, s. 135.

²⁹⁷ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 131-132.

²⁹⁸ Strathern, **a.g.e.**, s. 34 – 35.

hastalıklarıdır.²⁹⁹ Ancak buradaki umutsuzluk kaygının hissedilmemesidir. Böylesi bir umutsuzluk seçim yapmayı da gerekli görmez. Sonlulu un umutsuzlu unda kaybedilen benliktir. Bir insan mükemmel bir biçimde görünürde insani, geçici bir ya am sürebilir, ba kalarının övgüleriyle erefe, itibara ve dünyasal tüm amaçların ele geçirilmesine do ru yol alabilir. Belki isimleri tarihe geçecektir. Fakat bunların ruh olarak bir benlikleri, Tanrı kar ısında mutlak olarak bir benlikleri yoktur. Ne kadar bencil olsalar da bir benlikleri yoktur.³⁰⁰

Üç a amada gerçekte en varolu duraklarından ilki olan estetik a ama Kierkegaard'a göre saf do rudanlı in veya sadece nicel ile birlikte olan do rudanlı in ya andı ı a amadır. Burada ne benli in ve umutsuz olan eyin ne de içinde bulunulan durumun umutsuz do asının sonsuz bilinci vardır; burada umutsuz olmak yalnızca acı çekmektir. Burada edilgin olarak dı tan gelen bir baskıya boyun e ilir.³⁰¹ Kierkegaard böylesi bir kör umutsuzlu a dü en ve kendi benli inin varlı ndan bihaber ya ayan bu insanı “Do al nsan” olarak tanımlar. Do al insan tıpkı do ada ya ayan insan gibi el de memi , edilgin ve pasiftir:

“Do ada ya ayan insan kendini tanımaz, sözcü ü sözcü üne kendini ancak giysi olarak tanır, ancak dı sal ya am olarak bir benli i vardır (ve burada onun sonsuz komikli i ortaya çıkar).”³⁰²

Kierkegaard “Kaygı Kavramı” adlı eserinde ise estetik ya amı “Demonik” (eytansı) olarak nitelendirir. eytansı olan özgür olmayandır. Özgür olmayansa Kierkegaard'ın ifadesiyle içe kapanmadır. eytansı özgür

²⁹⁹ Vefa Ta delen, “Kierkegaard ve Kaygı Kavramı”, **Kaygı Kavramı**, çev. Vefa Ta delen, Ankara, Hece yay., 2004, s. 44.

³⁰⁰ Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, s. 44 – 45.

³⁰¹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 60 – 61.

³⁰² Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 63.

olmayı seçer ve bu bir kölelemedir. Oysa Kierkegaard her defasında özgürlüğün kaygıdan doğduğunu ifade eder. Ona göre özgürlüğün olana kaygıdır. Fakat eytansı olan özgür olmayı seçerek olana da olanaksızlığa dönmüştür.³⁰³ “Burada ifade edilen eytansının özgürlükle olan olumsuz ilişkisidir. Onu özgürlükle ilgili her sözcük kaygıya sevk eder, ürkütür.”³⁰⁴ Eytansı olanı özgürlüğe ilişkin duyduğunu her sözden başka hiçbir şey kaygılı yapmayacaktır.³⁰⁵ Buradaki kaygı ben olmak istemeyen kişinin iyiden kaçması şeklinde ortaya çıkar. Bu ise umutsuzluktur.

Kierkegaard, eytansı olanın gizlilik içerisinde olduğunu da ifade eder. Bu gizlilik içe kapanmadır.³⁰⁶ Kaygı, bireyi kendi olmak, bir benliğe sahip olmaya çağırırken eytansı bu çağrıya kulak vermez. Ancak içinde bu durumu bir acı olarak taşır. Çıkarılması ya da. Kişi kendiliğinden, ya da tüm çatıma, yalnızlık, anksiyete ve suçluluğuna rağmen bir adım öne çıkmakla inayedecektir. O adımı atmamak Sayar’a göre nevrotik anksiyeteye teslim olmak demektir (Kierkegaard nevrotik yerine kapanmışlık ifadesini kullanır). Sayar, nevrotik anksiyetenin, özgürlükten korkan kişinin teslimiyeti ile ortaya çıktığını söyler.³⁰⁷

Bu durumu ya da estetik kendi iç ya da antisandaki çatı kılırdı dünyada unutmaya çalışır. “Çe kapanma dışarıya açılmayı ve onun dışarı dünyadan getireceklerini arzulayabilir. En korkak dönemimizde bile yalnız düğünceleriyle lenceyle, gürültü ve Yeniçeri müziğiyle başımızdan atabiliriz. Bu kurtuluş yolu olarak görülebilir.”³⁰⁸ Ancak bir kaç da olabilir. Bu başlamda kaygının kendine kendi benliğine götüreceği olan bu daveti boşu boşla, oyalanmalarla yitiren kişi hakikatten de uzaklaşacaktır. “Düğüne göre,

³⁰³ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 122.

³⁰⁴ Ta delen, **a.g.e.**, s. 44.

³⁰⁵ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 137.

³⁰⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 122.

³⁰⁷ Kemal Sayar, “**Anksiyete: Özgürlüğün Baş dönmesi**”, s. 74.

³⁰⁸ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 119- 126.

kiinin kendi olması bireyin anksiyeteyle (kaygıyla) yüzleşme ve ona rağmen ilerleyebilme yeteneğine bağlıdır.”³⁰⁹

Öte yandan Heidegger için Dasein, daima dünya-içinde olmaktır. Dasein, soyutlanmış bir öznedir. Kaygı daima dünyanın içinde bulunmanın kaygısıdır. Bu bulunmuşluk “orada” bulunan varlığın olagelmesidir. Dasein, kendisini bu dünya içerisinde bulmuştur ve bu bulunmuşluğu Heidegger’in tabiri ile “fırlatılmışlık”tır. Öyleyse Dasein, bu dünyada çeşitli aletlere karşı tüm ilgilenmeleriyle meşgulken aslında o kendisi istemese de varoluşsal yapısı gereği hep bir fırlatılmışlık içerisinde. Kaygı ise, Dasein’in eksistenz olma hali olarak hep orada vardır. Fakat Heidegger, günlük yaşamın koşullarında Dasein’in kendi kaygısallığının farkına varmakta geciktirini ifade edecektir. “Kaygı olarak insan bu mekanda bulunmayan bir Nelik, kendisini daima bir dünya içerisinde bulan Varolan’dır.”³¹⁰

Dasein’in “orada bulunmuşluk”unun çeşitli ruh hallerine bürünmesine sebep olur. En önemli ruh hali keyifsizliktir. “Keyifsizlik halinde Dasein’in varlığı kendine yük gelir.”³¹¹ Bu durumun nedeni ise bilinmez. Eğer Dasein, bu ruh hali içindeyken kendi varlığına yönelebilirse bu durumu olumluya çevirmeyi de başarabilir. Sadece bu durumda Dasein, kabullünü kırıp dışarı çıkabilir.

Ancak Kierkegaard’ın estetine olduğu gibi, Dasein’in bu ruh hali tam tersine kendi ontik olma özelliğinden kendisini kopararak varlığına yüz çevirmesine vesile olursa korku bir tehlike arz eder. Tehlike, dünya içinde varolan ve bağlarıyla birlikte var olmanın bulunmuşluk içerisinde ortaya çıkan ruh halidir. Korku, ilgilenmenin olanağı olarak Dasein’in kendi varlığının tehlike içerisinde olmasıdır:

³⁰⁹ Sayar, **a.g.m.**, s. 74.

³¹⁰ Hühnerfeld, **a.g.e.**, s. 64.

³¹¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 142.

“Örne in yerimizden yurdumuzdan korkmak denildi inde burada Dasein’in öncelikle ve ço unlukla neyle ilgileniyorsa onunla var oldu unu dü ünürsek, bunun tehlikeye dü mesi, beraberinde var olmanın tehdit edilmesi demektir.”³¹²

Estetik ya am içerisinde birey iç daralmasına karşı kendisini bu u ralara kaptırıp ya amın geçicili ine aldanırsa ki isel bir ben olma potansiyelinden uzakla ır. Aynı ekilde korku, Dasein’ı da a ırtarak kafa karı ıklı ı yaratır. Bu varlıktan yüz çevirme, varlı ın fırlatılmı lı ının farkındalı ı ile ortaya çıkar ki korku yatı nca Dasein kendisini yeniden toparlar.

“Korku dünyaya dü kün gayrisahih ve bizzat kendine kapalı kalmı havftan (kaygı) ba ka bir ey de ildir.”³¹³ Heidegger, korkunun varlıktan yüz çevirme tehlikesine karşılık havfın (kaygı) varlı a yüzünü dönmesi olarak anlaşı lması gerekti ini söyler. “Heidegger “dü mü ” insanın Varlık’a “Dönü ü”nü (Kehre) mümkün kılan sadece tek bir Temel Heyecan bulur: “Korku”.³¹⁴ Esasen burada korku, Dasein’in das Mann (Onlar) alanında ortaya çıkan ve tehlikenin geldi i yerin varlı ın dü künlü ünün fark edildi i durumudur. Peki bu fark nasıl ortaya çıkar?

Bulunur uradanlı ı içerisinde Dasein, aletlerle u ra ı esnasında kendi kendisinin anlamının bilincinden kopar. Ne zaman ki el-altında-olanlarla ilgilenimlerine bir ara verir o zaman nesnelere ba ımsız dü ünebilme yolu açılır ki burada Heidegger’in kastetti i nesneden tamamen kopuk bir özne olarak dü ünülmemelidir. O, solipsizme dü menin önünü, Dasein’in otantik varlı ının, uradanlı ının anlamında buldu unu dile getirerek kapatır. Asli olan, Dasein’in çe itli alet edavatla u ra ırken “Ne ise o olma” yolunda kendisini caydıracak ayartıcılara kapılmamasıdır.

³¹² Heidegger, . a.g.e., s. 149.

³¹³ Heidegger, a.g.e., s. 200.

³¹⁴ Hühnerfeld, a.g.e., s. 69.

Heidegger'in Sorge – Besorgen kökenselli inden hareketle ortaya çıkan ilgilenmenin ardındaki gizli kök kaygıdır. Kaygının örtülü olması, Dasein'in ilgilenmelerinin gayrisahici düzende gerçekleşmesidir. Gayrisahici Dasein'ı kendi varlığından uzaklaştıran merak, lakırtı, müphemiyettir (belirsizlik). Kaufmann, Heidegger'in merak, ikircim ve gevezeliyi üç asılsızlık olarak Kierkegaard'ın "İmdi ki Çağ" adlı makalesinden "Varlık ve Zaman"da bir kez bile söz etmeden aldığını ve yine Heidegger'in "Ölümcül Hastalık" adlı eserinden yaralandığı halde kitabında bundan hiç bahsetmediğini ifade eder. Ayrıca "Varlık ve Zaman"da yer alan üç dipnotun da Heidegger'in Kierkegaard'a ne kadar borçlu olduğunu konusunda okuyucuya hiç bilgi vermediğinden de yakındır.³¹⁵

"Lakırtı; dedikodu ve gevezelik yapma içerisinde tesis olur ki bu artık Dasein'in vasatı anlayışının belirmesine neden olur."³¹⁶ Bu durumda Dasein neyin aslı neyin ise sahte olduğunu unutarak her şeyi anladığını sanır. Bu ise kökünden koparılmıştır. Lakırtı ve sözün aynı sahicilikte kabul edilmesi anlayışta da Dasein'ı aslı varlık imkanından koparır. Söz, Heidegger'in Fundamental Ontolojisi'nde bulunmuş ve anlamının içerisinde yer alan bir diler eksistensiye konstitüsyondur. Dilin eksistensiye ontolojik kökenini de oluşturan söz, tamamiyle bir yorumlama (Hermeneutik) olarak kabul gören temel ontolojinin içerisinde yer alan ve Dasein'ı aleniye taşıyan, kendini gösterendir.³¹⁷ Söz ve lakırtının, biri varlığını sahicilikte, diğeri ise gayrisahicilikte neden olan anlamlarıyla düşünülürse birbirinden ayrılması gerekir.

Merak da ilgilenmeden ayrılır. Merak, Dasein'in el-altında-olanlarla yakınlığını ortadan kaldıran ve varlığını gayrisahicilikte sürükleyerek oyalayan, onu kökünden koparan farklı bir varlık minvalidir. Merak ve lakırtı birlikte mevcuttur ve biri diğeriyle beraberinde getirir.³¹⁸ Kierkegaard'a göre de

³¹⁵ Kaufmann, a.g.e., s. 134.

³¹⁶ Heidegger, a.g.e., s.178.

³¹⁷ Heidegger, a.g.e., s. 169-170.

³¹⁸ Heidegger, a.g.e., s. 182.

eytansı olan dü ünçeyi erteleyen bir uyu uklukta, asla meraktan daha fazla bir ey olmayan merak olarak, insanın a a ılık bir biçimde kendini kandırmasında, hep ba kalarına ba ımlı kadınsı bir zayıflıkta, ihmalkarlıkta, ahmakça bir me guliyette, vb. kendini ifade eder.³¹⁹

Dasein'ı kendi varlık imkanından koparan merak ve lakırtı, hergünkülü ü içerisindeki Dasein'ın neyin sahici neyin ise açıklanmadı ına karar veremez olmasına neden olur. Heidegger bu kararsızlı a "müphemiyet"(belirsizlik),der."Dasein hep belirsizlik içerisinde " urada"dır. Ba ka bir deyi le, hep beraber olmaklı ın kamusal açıklanmı lı ın içindedir."³²⁰

Kierkegaard, "Ya adı ımız Ç a " adlı makalesinde gevezeli in insanların dikkatlerinin artık içe yönelmedi i durumlarda ortaya çıktı ını ifade eder. Dedikodu olarak da nitelendirilebilecek bu durum suskunlu un tam kar ısında yer alır.³²¹ Kierkegaard'a göre, "mahrem olanın halka açık olanla arasındaki fark dedikoduyla ortadan silinir ve her ey bir tür mahrem – kamusal dedikoduya indirgenir."³²²

Kamusal olan kendini seçmekten kaçırır. Bu durumdaki hiç kimse artık kendi kendine karar vermez ve böylesi seçimlerin söz konusu olmadı ı bir durumda kimse di erinden farklı olmaz. Kısır bir seviye egemen olur. nsanların yan yana olu ları 'seyirci' zümresine dönü ür ve yakalanamaz olan anonim bir 'kamuoyuna' benzer. Böylesi bir durum 'gevezeliktir' ve her sorumlu konu ma dedikodunun içerisinde yok olur.³²³

Heidegger için de günübirlik ya am kararlı olmayan bir ya amdır ve bu ya amda Kierkegaard'ın ifade etti i gibi kamusal bir anonimlik vardır. Birileri bir eyler yapar. Kierkegaard'ın birinci bölümümüzde de inilen sahipsiz

³¹⁹ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 137.

³²⁰ Heidegger, **a.g.e.**, s.184.

³²¹ Kierkegaard, "**Ya adı ımız Ç a** ", s. 260.

³²² Kierkegaard, **a.g.m.**, s. 262.

³²³ Wilhelm Weischedel, **Felsefenin Arka Merdiveni**, çev. Sedat Umran,3. Baskı, stanbul, z Yay., 2001, s. 313.

köpek* örne inde oldu u gibi bu yapılan her neyse, bunun sorumlusu kim diye soruldu unda kimse onu üstlenmez.

Hergünlü ü içerisindeki Dasein'in varlık karakterleri olarak kar ımıza çıkan Merak, Lakırtı ve Müphemiyet (Belirsizlik) aynı zamanda Dasein'in dü künlü ünün belirleyicileridir. Bu dü künlü ü Dasein'i gayrisahicili e iter ve artık kendi olamamasının da vesilesidir. "Gayri-sahici Dasein kendi gibi de il, 'Onlar'ın ya adı ı gibi ya ar. Sıkı sıkıya bakıldı nda neredeyse hiç ya amaz bile.³²⁴ İlgilenimlerin sıradanla tı ı ve artık me guliyetlerin arttı ı, "Herkes" ama "Hiç kimse" olan Dasein kendisine yabancıla mı tır. Kendi çevresinde aldatıcı bir biçimde, kendisi olamayan Dasein'in kendisi olma yolundaki tek çıkı noktası, yine dünya-içinde-olmaktır ki ilgide meydana gelen aksaklık giderildi inde bu sa lanacaktır.

"Dikkat çeken sonuç, araçsal ya da kılışsal oldu u usun egemenli inde i leyen ilgilenim dünyasının kaygı sayesinde ayakta durdu u, bu dünyadaki olası çatlaklar ve göçüklerde yine kaygının i leri yoluna soktu unun kanıtlanmı olmasıdır."³²⁵ Kaygı münferitle tirir ve bu yönüyle Dasein'in kendi var olu unun imkanlarının sahih var olu u olarak açılar.

Dasein'in kendi imkanına sahip olması, kendini öncelemesi ve dünya-içerisinde bulunuluk olarak urada var olması ile ilgilenimleri, kendisini bu ilgilenimi ve kaygılarıyla anlamsal olarak tasarımamasının toplamı ihtimam-göstermekliktir (Cura). htimam-göstermeklik (Cura/Kaygı) Heidegger'in insan olma yolundaki fiillerinin ortaya çıkmasının ontolojik temelleridir. O, ihtimam-göstermekli in anlamsal ifadesini önontolojik bir tefsir ile ortaya koymaya çalı mı tır:

* Bkz. s. 16.

³²⁴George Steiner, **Heidegger**, çev. Süleyman Sahra, 2. Baskı, Ankara, Hece Yayınları,2003, s. 129.

³²⁵Cem Deveci, " " smi nsan, Kendisi Kaygı Olsun": Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel De eri", **Do u-Batı**, Sayı 6, ubat, Mart, Nisan, 1999, s. 72.

“Bir keresinde ‘Cura’ bir ırmağa geçerken killi bir toprak gördü: dü ündü ta ındı, ondan bir parça aldı ve ekillendirmeye başladı. Yarattı ı ey üzerine tefekkür edip dururken, Jüpiter yana tı ona. ‘Cura’ Jüpiter’e rica ederek ekillendirdi i kil parçasına ruh katmasını diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yarattıkları bu eye ‘Cura’, kendi adını vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona Jüpiter adının verilmesini istedi. ‘Cura’ ile Jüpiter hangi adı vereceklerinin tartı masını yaparken Toprak (Tellus) da dikeldi ve yaratılan bu eye kendi adının verilmesini arzuladı, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmu tu. Münaka acılar kendilerine hakem olarak Satürn’ü seçtiler. Ve Satürn adil görünen u hükmü verdi: ‘Sen Jüpiter, ona ruhunu verdi inden o öldü ünde ruhuna; sen Toprak, bedeninin hediye etti inden, onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yaratı ı ilk önce ‘Cura’ ekillendirdi i için, ya amaya devam etti i sürece ‘ihtimam göstermeklik’ onun sahibi olsun. Fakat onun adıyla ilgili olarak münaka a etti inizden, bundan böyle onun adı ‘homo’ olsun, çünkü o ‘humus’ tan (topraktan) yapıldı.”³²⁶

Heidegger’in, eski metinlere gidip bu alıntılarını yapmasındaki amaç insanın varoluşundan itibaren Cura (Kaygı) ile yoğurulmuş olduğu gözler önüne sererek temel ontolojinin anlamının varlığını ontik bulunuşunda geçmiştenseberi var olduğunu kanıtlamaktır. “İnsanın özü safi insandan daha fazla (bir şey) olmasına dayandırılmaktadır.”³²⁷ Yani insan tüm yapıp etmelerinde ve eyleyilerinde kaygıyla örülmüştür. Dasein’in dünyasallığını ortaya çıkaran da kaygıyla yoğurulmuş olmasıdır.

Öte yandan Kierkegaard’da da insan, insan oldu ve insan olarak kaldı ı sürece kaygı da onunla birlikte kalacak olan temel ruh halidir. Kaygının kaynağı insanın bir sentez olmasıdır. Sentez olmak kaygılı olmaktır. Bu açıdan, sentez olma, kaygı duyma, insan ve ben olma birbirinden ayrılmaz varoluşsal durumlardır.³²⁸ Kierkegaard’ın ifadesiyle “kaygı, düğün gören tinin nitelik kazanmasıdır. Tin insanı hem hayvanlardan ve hem de

³²⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 209-210.

³²⁷ Heidegger, “‘**Hümanizm**’ Üzerine Mektup”, s. 70.

³²⁸ Ta delen, **a.g.m.**, s. 37.

bitkilerden farklı kılımlıdır.”³²⁹ Tıpkı Heidegger’in ifade ettiği gibi kaygı burada da dışarıdan gelmemiştir. Kaygı insan olmanın yapısı gereği insana verilmiştir. İnsan kaygıyla yokluğuna ulaşacak yol ise ancak bu kaygının fark edilmesiyle gerçekleşecektir.

Heidegger, Dasein’ı kaygı olarak serimlerken korku fenomeninin tehditkarlığını öncelikli olarak incelemiştir. Korkunun varlığı esas olarak tehdit edici bir nesneye dayandırılmaktadır. Korkunun nesnesi, dış dünyada Dasein’ın “Da” sında ortaya çıkan Mann alanıdır. Gününbirlik yaşamın içerisinde Dasein, diğerleriyle birlikte vakit geçirir, uğurlar peşindedir ve çevresiyle ilgilenmektedir. Bu ilgilenmeleri esnasında bir anda ortaya çıkan sıkıntı onu gündelik yaşamdaki uğurlarından uzaklaştırarak onun kendi benliğiyle baş başa kalmasına vesile olur. Artık çevresindeki hiçbir uğur ona iç açıcı gözükmez. Bu “ruh halinin özel bir hali olan korku durumu, bir baş başa halin, endişe durumunun belirmesine hazırlık teşkil etmesi için çözümlenir.”³³⁰

Günlük yaşam Dasein’ı açık olma anlamında sahilinden uzaklaştırır, onu herkes gibisinden biri yapmıştır. Varlığın daima kendi gizemini açmakla gönderildiği ve bu yoldan sapması gibi görünen Dasein, içine düştüğü bu durumun tedirginliğiyle çevresine olan ilgisini de yitirmiş ve adeta Heidegger’in tabiriyle yabancılaşmıştır. Artık tedirgin olanın ne olduğunu kendisi tarafından da bilinmeyen ve temeli “dümlük”te yatan korku yerini kaygıya bırakır. Bir tasarım olan Dasein, kendisini açıklama ve tam olmak koşullarını gerçekleştiremeyen gayrisahihliği içerindedir. Çinde bulunulan durum tam anlamıyla tekinsizliktir. “Tekinsizlik, Angst (Kaygı)’ın Dasein’ı dehetli olmak ya da olmamak; gayri – sahicilikte konaklamak ya da kendi – olmaya çabalamak özgürlüğüyle yüz yüze getirdiği bu anahtar anları ateşler.”³³¹ Başkaları gibi değil, kendisi gibi olma isteğini iddetle içerisinde hissetmeye başlayan Dasein, dümlüğünün bilincine vararak

³²⁹ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 35-37.

³³⁰ Brock, **a.g.m.**, s. 96.

³³¹ Steiner, **a.g.e.**, s. 135-136.

kendi ötesine geçme gayretine bürünür. Böylece, korkuda ki inin kendisine yüz çevirmesi ve kendi sahih imkanlarından feragat etmesi “endi e” de temellendirilmi görünür.³³²

Heidegger, kaygının, Dasein’ın dü mü lü ünde aç ı a çıktı ını ve ancak günübirliktelik içerisindeki ilgilenimlerinden uzakla arak kendi kendisiyle yüzle ebildi i zaman ortaya çıkabilece ini söyler. Dasein tümüyle kaygıdır. Fakat bu kaygının ilk olarak ortaya çıkması, endi eyle yüzle ebilmesi dünya içinde olur. Barrett, “Heidegger’e göre temel hal endi edir (Angst); Heidegger bunu hastalıklı mizacı dolayısıyla temel hal olarak seçmemi tir. Aksine varolu umuzun imdi- ve buradalı ı tüm geçirgen ve nazik olumsuzluğuyla, endi e anında ortaya çıktı ı için onu seçmi tir,”³³³ der. Böylece kaygının, kaygıyla yo rulmu olan insan Dasein’ın kendi dü mü lü ünün farkındalı ı ile ikinci olarak da Dasein’ın do aya fırlatılmı lı ı sonucunda ortaya çıkmı oldu u söylenebilir.

Hem Kierkegaard hem de Heidegger için günlük yaşam ayartıcıdır, insanı sahiciden benli inden uzakla tırır. Kierkegaard’a göre, kendi gerçek benli inden kaçmak pahasına mutlak surette zevk ve e lenceyle gününü geçiren estetin tek korkusu günün birinde bu zevk ve e lenceden mahrum kalmaktır. Sıkıntının içerisinde hapsolme korkusundan öteye geçemeyen bu korku esasen kaygıdan farklıdır. Kaygı özgürlü ün imkanidir. Oysa estet, eytansı bir kaygıyla özgür olmayı ı seçer. Onun için tek önemli olan, her eyi bir anda yaşamaktır. eytansının duydu u kaygı iyiye yönelik kaygıdır ve bu da iyiden kaçma yönünde gerçekleşir.

Heidegger dünya – içinde olmanın hem ayartıcı hem de gerekli oldu unu dü ünür. Dasein, ancak dünya içinde alet ve edevatlarla u ra ı esnasında bir sıkıntı duyarsa ve bu sıkıntı tehdit edici korku sayesinde kendi iç dünyasına e ilirse, kendi olma yoluna bir adım daha atmı olacaktır.

³³² Brock, a.g.m., s. 104.

³³³ Barrett, rasyonel insan, s. 223.

Görüldü ü gibi her iki dü ünür için de günlük ya am gayri - sahicili e sevk etmektedir. nsanın çevresiyle kurdu u bu ili ki tesadüfi de ildir, zorunluluktur. Kierkegaard'da günlük ya am, benli in sentezlerinden beden-zorunluluk-sonluluk olarak nitelendirilebilecek kısımda yer alır. Heidegger'de ise Dasein'ın "Dünyasallı ı" olarak nitelendirilen faktisitesidir (yazgısı). nsan her ne kadar gerçek varlı na ula mak için dünyasallı ndan vazgeçmek zorunda olsa da ya amının bir seçim oldu unu bu dünya içerisinde anladı nda bunu gerçekle tirecektir. Steiner, benini yitirdi inin farkına varan Dasein'ın ancak bu sebeple varlı a dönmeye u ra abilece ini ifade eder.³³⁴ Her birimizin içinde barındı ı varlık durumu ontolojik olarak en uzak durumdur. nsanın en özgün yanının unutuldu u ve gündelik ya ama gömüldü ü anda onu unutulmu luktan kurtarmak için Heidegger ontolojiye görev yükler.³³⁵ Kierkegaard'da ise bu görev, iyiyi seçme olasılı ı içerisinde 'kendini tanı' ça rısının, 'kendi- kendini - seç' ça rısına³³⁶ dönü türülmesiyle tekil bireye verilmi tir.

3.1.2. Hiçlik ve Kaygı

Kierkegaard, "Kaygı Kavramı" adlı eserinde kaygıyı günah kavramı ile açıklamaya çalı mı tır. Bu anlamıyla Kierkegaard, Vigilius Haufniensis takma adıyla yayımladı ı, kaygının günahı do urdu u fikrini otaya koymak amacıyla, alt ba lı ı "Mevrus Günahı Konu Edinen Dogmatik Problem Üzerine Psikolojik Açıdan Yalın Bir Te ekkür" olan "Kaygı Kavramı" adlı yapıtında, ilk günah söylemine açıklık getirmeyi amaçlamı tır.

Kierkegaard, günahın yeryüzüne Adem'le geldi i fikrinden hareket ederek Adem'in ilk günahı i leyerek hem bir birey hem de bireyleri meydana getiren bir türü olu turdu unu ifade eder. Onun günahı mevrus günahtır.

³³⁴ Steiner, **a.g.e.**, s. 134.

³³⁵ Georg Lukács, **Aklın Yıkımı, Cilt II**, çev. Ay en Tek en, stanbul, Payel Yay., 2006, s. 111.

³³⁶ Mounier, **Varolu Felsefelerine Giri** , s. 118.

Adem'e ili tirilen mevrus günah ilk günahdır. Fakat böyle bir fikir Kierkegaard'a göre beraberinde u soruyu akıllara getirir; Adem tarihi olmayan tek birey midir? Öyleyse insan türü birey olmayan bir bireyle ba lıyor demektir.³³⁷

Kierkegaard'a göre günah de il günahkarlık Adem'le birlikte yeryüzüne inmi tir ve bundan sonra tüm bireylerde günah bir potansiyel olarak bulunur. Adem'in ilk günahından önce günahın yeryüzünde olmaması Kierkegaard'a göre tamamiyle ikincil derecede öneme sahip, günahla ilgisi olmayan bir durumdur. Günah yeryüzüne ilk günahla inmi tir, aynı biçimde, sonraki her ki inin ilk günahı ile günahın yeryüzüne indi i de do rudur.³³⁸

Kierkegaard, günahın, varolu un ortaya çıkmasındaki nedeni oldu unu belirterek, Adem'in yasak a acın meyvesinden yemesiyle birlikte varolu a geldi ini ve böylece nesil kategorisini olu turdu unu ifade eder. Bu yasa ı ç i nenmeden öncesinde insan diye bir varolu tan söz etmenin mümkün olmadı ını dile getirir. Kierkegaard'a göre, insan günah i lemeden önce masumiyet halindeydi. Günah bu durumda insan olmanın nedenidir. Adem'in masumiyetini yitiri i yasak elmayı yemesiyle ve suç i emesiyle gerçekleş mi tir. Adem'in suç yüzünden masumiyeti yitirmi olması gibi, her ki i de onu aynı biçimde yitirir.³³⁹

Daha önceki bölümlerde de de inilmi oldu u gibi Kierkegaard için insan olmak bir bene sahip olmakla özde kabul edilir. Bir bene sahip olmaksentez olmaktır. Kierkegaard, "Ölümcül Hastalık Umutsuzluk" adlı eserinde; " nsanın, sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunlulu un bir sentezi, kısacası bir sentez"³⁴⁰ oldu unu ifade eder. "Kaygı Kavramı"nda da bu sentezlerin varlı ını dile getirmi tir.

³³⁷ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 25-26.

³³⁸ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 25.

³³⁹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 28-30.

³⁴⁰ Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, s. 21-22.

Adem'in ilk günahı i lemeden önce Masumiyet halinde oldu unu ve masumiyet anında insanın henüz insan olarak varolu ta olmadı ını ifade eden Kierkegaard, masumiyetin cehalet oldu unu söyler. Masumiyet halinde insan henüz kendi varlı ı ile ilgili hiçbir bilgiye sahip de ildir. Çünkü henüz bir sentez de ildir. Masumiyette insan bir tin olarak de il, do al ko uluyla dolaysız birli i içinde bir ruh olarak nitelenir. Bu durumdaki bir ki inin tini dü görür haldedir.³⁴¹ Oysa bir sentezden söz edebilmek için Kierkegaard'a göre her zaman dolaylı (diyalektik) bir ili kinin kurulması gereklidir. Bu ise her zaman üçüncü bir terimin varlı ına ihtiyaç gösterir.³⁴² Oysa masumiyet halinde henüz dolaylı olabilecek böyle bir ili ki yoktur.

Kierkegaard'a göre masumiyetin bilgisizli inden benli e yükseli , nereden geldi i belli olmayan kaygı ile gerçekleşecektir. Bu kaygı hiçliktir, hiçbir eydir, bu masumiyetin derinlerinde saklı olan sırrıdır. Tin dü sel olarak kendi etkinli ini yansıtır, bu etkinlik hiçliktir, masumiyet her zaman kendisinin dı ındaki bu hiçli i görür.³⁴³

Öyleyse benli e giden yolda masumiyetten kurtulmak gerekecektir ki bu da nedeni belirsiz olan ve hiçlikten gelen kaygının hissedilmesiyle gerçekleşecektir. Adem'in ilk günahı i leyerek yasak meyveyi yemesine ve suçu yeryüzüne indirmesine vesile olan bu belirsiz kaygıdır. Kaygı bu anlamıyla hem istenilen (ancak bu ekliyle insan olmanın bilinci uyanacak ve bir benli e sahip olunacaktır) bir durumdur ve hem de masumiyetin yitirili ine vesile oldu u için istenilmeyen bir durumdur. Kierkegaard bu durumu pathos ortaklı ı olarak adlandırır. Yani duyguda kar it do allık (Sympathetisk Antipathi) olarak nitelendirilen bu durum kendisinden hem pay almak istedi imiz hem de kar ısında durdu umuzdur.

Kaygı vasıtasıyla suçlu hale gelen ki i, suç kendisinde de il yabancı bir güç olan ve kendisini ele geçiren kaygıdan kaynaklandı ı için gerçekten

³⁴¹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 34.

³⁴² Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, s. 22.

³⁴³ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 35.

masumdur; bu öyle bir suçtur ki ki i onu sevmedi, fakat onun için kaygılandı. Ve o suçludur, çünkü kendisinden korktu u halde yine de sevdi i kaygı içine batmı tır. Dünyada bundan daha belirsiz bir ey yoktur.³⁴⁴ Böylece kaygı ve günah arasındaki ili ki de “duyguda kar it do allık” olarak tanımlanmı tır.³⁴⁵

Adem, masumiyet halindeyken dahi sebebi belirsiz bir kaygının varlı nı hissetmi ve bu duygu ile arzusunun yasak olana yönelmesiyle ve Tanrı'ya kar ı gelerek yasak meyveden yemi tir. Böylece Kierkegaard'a göre kaygı psikolojideki kar ılı nı bulmu tur. Bu ekliyle kaygı, “dü gören tinin nitelik kazanmasıdır.”³⁴⁶ Dü görmek, hiçliktir. Henüz kendi varlı ı ile ötekinin varlı ı arasındaki ayrımın tespit edilmedi i bir kendine yabancı olma halidir ve Kierkegaard'a göre bu ayrım ancak uyanıkken gerçekleşebilir. Uykudaysa bu ertelenir.³⁴⁷

Tin ve kaygı birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak ele alınmı biçimiyle korkudan tamamen farklıdır. Kaygı, korkudan, korkuya ba lı, belirli bir nesnesi olan benzer durumlardan tümüyle farklıdır. Ve bu nedenle kaygı hayvanlarda bulunmaz, çünkü tin hayvanlara yüklenmi bir nitelik de ildir.³⁴⁸ Oysa insan ruh ile beden bir sentezdir ve bu sentez üçüncü terim olarak tin ile birle ti i takdirde gerçekleşebilir. Kierkegaard'a göre, tin aç ı a çıkmadan önce de varlı nı dolaysız bir biçimde korumaktadır. ayet öyle olmasaydı insanın varolu u mümkün olmazdı. Yani masumiyet anında dahi tin mevcuttur. Tin ve kaygının birbirlerini beslediklerini ima eden Kierkegaard'a göre, “tin kendisine kaygı ile ba lanır, kaygıyı çıkarın tin ayakta duramaz.”³⁴⁹

Masumiyet kaygıdır ve fakat bu kaygı hiçli in kaygısıdır.³⁵⁰ Yani, Adem'in bilgisizli i, iyi ve kötünün ne oldu unun bilinmemesine dayandırılmaktadır. Bu tinin dü teki belirsizli idir, henüz etkin hale geçmemi

³⁴⁴ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 36.

³⁴⁵ Ta delen, **a.g.m.**, s. 22.

³⁴⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 35.

³⁴⁷ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 35.

³⁴⁸ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 35.

³⁴⁹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 37.

³⁵⁰ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 37.

potansiyelidir. “Tin, hem dost hem dü man olan ve ruhla bedeninin dolaysız birli ine hem bir ba ı hem de bir kopu u dahil eden mu lak güç olarak kavranır. Bir arzunun ve bir tiksintinin mu lak nesnesi olan tin, hem pozitif hem negatif,”³⁵¹ bir güç olarak ortaya çıkar.

Birey, bu belirsiz güç ile hem kaygıdan korkar, ondan kaçmaya çalı ır hem de kaygıyı sevmek ister.³⁵² Kaygı do ru kullanılmazsa estetik ya amdaki oyalamalara dönü ebilir. Bu tin yoksunlu udur. Tin yoksunlu unda kaygı görünürde de ildir ve fakat kaygı gene de bir yerlerde bulunur: Bekleyerek. Kierkegaard’a göre, kaygı Tin yoksunlu unda kılık de i tirmi olarak bulunur.³⁵³

Nedeni bilinmeyen bir hiçlik ile uyanan kaygı, merak ve a ır ı arzu, bir ayartıcı ile etkin hale gelir. Böylece insan, varolu a katılarak nitelik kazanmı olur. Kaygının hiçli i olarak masumiyet, özgürlü ün olana ını da do urmu tur.³⁵⁴ Böylece birey, “Ben olma” yoluna kaygısall ının farkına varmak ko uluyla girmi tir. Gerçek özgürlük de zaten Kierkegaard için, kaygılı ruh hali içindeyken, kaygılarının üstüne gidebilmek ve de bir seçim yapabilmektir. Ancak bu yolla gerçek bir varolu a sahip olmak mümkün görünür.

Soykan, korkunun hiçlikten do uyor olması söyleminin, varolu un hiçlikten do ması ile e de er oldu u fikrini dile getirmi tir.³⁵⁵ Kaygı, dı arıdan gelen bir tehdit de il, kaygı Hiç’in kendini açması ve varlı a çıkmasıdır. Bu varlı ın yayılımıdır, insan iç varlı ından çıkarak yayılır³⁵⁶ ve olana a dönü ür. nsan kaygı ile kendi olma iste ini duyumsar ve varolu unu olu turur.

³⁵¹ Cauly, **a.g.e.**, s. 86.

³⁵² Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 37.

³⁵³ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 92-93.

³⁵⁴ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 38.

³⁵⁵ Soykan, **a.g.e.**, s. 45.

³⁵⁶ Soykan, **a.g.m.**, s. 45.

Heidegger için de otantik olmak, gerçek bir varoluşa sahip olmak, ancak nereden geldiğini bilinmeyen kaygılarına sahip çıkmak, ondan kaçmak yerine onunla yüzleşmekle gerçeğe ecektir. Kaygı (Sorge) belirsizliktir.

Heidegger de kaygı kavramını Kierkegaard gibi temelde korkudan ayırır. Üstelik bu ayrımı ilk kez dile getiren Kierkegaard olmasına karşın Heidegger bunu hiç referans göstermemiştir, aksine “Varlık ve Zaman” adlı eserinde verdiği bir dipnotta Kierkegaard’ın kaygı fenomeninin analizi meselesinde yeterince derine inemediği ve asli günah meselesinin “psikolojik” olarak açığa çıkarılması bakımında konuyu teolojik olarak ele alması bakımından³⁵⁷ ele tirmiştir.

Heidegger, korku ve kaygıdaki temel ayrımın belirsizlikten nüfuz ettiği ini, korkmanın tehdit edici nesnesine karşılık kaygının (angst) böyle bir nesnesinin bulunmadığını ifade eder. “Endişe u ya da bu şeyden kaynaklanan bir korku değildir; aksine hiçbir şeyden korkmamakla ilgili esrarengiz bir duygudur. Burada kendisini ortaya koyan ve endişemize konu olan şey, hiçlikten başka bir şey değildir.”³⁵⁸

Daha önceki açıklamalardan da hatırlanacağı üzere Heidegger, Dasein kavramını özellikle kullanmıştır. Dasein orada bulunmaktır ve kendisini çevresinde bulmak olarak anlaşılmalıdır. Heidegger’e göre, Dasein dünyada olmak olarak ve çevresiyle ilgilenimleri ile var olur. Dasein öncelikle ve çoğunlukla neyle ilgileniyorsa oradan hareketle varolmaktadır. Ancak dünya içindeki ilgilenimler sahici değildir. Yine de Heidegger, içinde-varolmayı Dasein’in bir niteliği olarak görür. Ancak Dasein, dünya içindeki meşguliyetleri esnasında kendini çevresine kaptırıp sahipsiz varlık imkanından uzaklaşabilir. Dasein yine de günlük uşakları esnasında bunun bilincinde değildir. Hatta çevresinde bulunanların yokluğu onda korkuya neden olur. Korku, Heidegger’e göre dışarıdaki meşguliyetlerimizin yitirilmesi, yani el-

³⁵⁷ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 201.

³⁵⁸ Barrett, **rrasyonel İnsan**, s. 228 .

altında-olanların elimizin altından alınması olarak nitelendirilir. Bu durum tehdit edicidir.³⁵⁹ Ama Heidegger göre bu durum ya anılırsa Dasein kendi varlık imkanını olu turma gayreti içine girebilir. Zaten daima e yayla me guliyetimiz içinde kayboldu umuz bir durumda kendimizi buluruz. Sahteliklerin parçalandı ı ve kendimizi buldu umuz bu an kaygı anıdır.³⁶⁰

Burada artık ne çevredeki e yanın ne de ba kalarının varlı ının olmaması durumu bir tehdit yaratır. Kaygının hiçbir nesnesi yoktur. Dolayısıyla “buradaki tehdit belirli bir fenalık karakterine sahip de ildir. Kaygının nedeni tümüyle belirsizdir. Bu belirsizlik, hangi dünya – içindeki varolanın tehditkar oldu unu fiilen muallakta bıraktı ı gibi, dünya – içindeki varolanın esasen “ehemmiyetli” olmadı ını da ifade eder.”³⁶¹

Dünya – içinde bulunmanın ve çe itli ilgilenimlerin bir anda donakaldı ı ve kendi kendisiyle yüzle meye sevk edilen Dasein, artık kaygısallı ının farkındadır. Kaygı durumundan kaçabilir, fakat o zaman tümüyle kendisine yabancıla acaktır. Oysa Heidegger’in temel ontolojisini olu turmasındaki tek gayret yüzyıllardır unutulmu olan varlı ın anlamı üzerine yo unla mak olmu tur. Bu anlamın ortaya çıkarılması da sadece bedensel olarak kabul edilmeyecek ve onu hayvansal olandan ayıran Dasein’dır. Heidegger, Dasein’ı, “Hümanizm Üzerine Mektup”ta, “ nsan, varlı ın var – olan kar ı fırlatması olarak, elbette, öznellik içinde kavranan insanla ne kadar az biti ik (ya da irtibatlı) ise, animal rationalden daha fazla bir ey”³⁶² olarak tarif eder.

Heidegger, Hiçlik ile ilgili asıl söylemlerini son dönem eserlerinden olan “Metafizi e Giri ” te vermektedir. Bu eserde Heidegger’in sordu u temel soru Batı metafizi inin bugüne kadar sordu u sorudan tamamen farklı olan “Niçin hep varolan var da Hiç yok?” olmu tur. Batı metafizi i varlı ı

³⁵⁹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 149.

³⁶⁰ Rüdiger Safranski, **Heidegger: Bir Alman Üstat**, çev. Ali Nalbant, stanbul, Kabalcı Yayınevi, 2008, s. 240.

³⁶¹ Ökten, **Varlık ve Zaman Kılavuzu**, s. 178.

³⁶² Heidegger, “**“Hümanizm” Üzerine Mektup**”, s. 70.

sorgularken, varolanın arkasında yatan nedenlere dayanımı , varlı ın varolan olarak varoldu unu unutmu tur. Oysa Hiç, varolanı varolan olarak aç ı a vuran en temel heyecandır.³⁶³ “Korku (Kaygı)*, Hiçi aç ı a çıkarır.”³⁶⁴ Biz günlük u ra larımızla me gulken birdenbire bir iç sıkıntısı bizi kaplar. Bu iç sıkıntısı u kitap ya da u tiyatro oyunu, bo vakit canımızı sıktı ında oldu u gibi bir ruh durumu de ildir. Bu iç sıkıntısı sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılır. Bu Hiç’in belirsizli idir. Hiç, Varolanı raydan çıkarır ve onu sarsar.³⁶⁵ Bu raydan çıkarılma olumsuz de il ve fakat varolmanın ortaya çıkmasının nedenidir. Varolma: Hiçin içine bırakılmadır. Hiç, Varolanın, Varolan olarak aç ı a çıkmasının, insanın varolması için olanaklı kılınmasıdır.³⁶⁶

Heidegger’e göre, “Varlık –derin fakat henüz açılmamı olan özünü Hiçin köklü korkuda (kaygı) bize gönderdi i Varlık- olmasaydı, Varolanın tümü varlıksız kalırdı.”³⁶⁷ Kaygıdan kaçmadı ımız sürece bize varolu umuzu kazandıracak olan da yine kaygıdır. Sedasız sesi (kaygı) Varlı ı varlı a kazandırır, evindeymi çesine kald ı yeri aydınlatır ve onu korur. Korkuya (kaygı) cesaretle yakla mak ve korkudan korkmamak kaydıyla Varlık aydınlı a kavu acaktır. Cesaret deh etin uçurumunda, Varlı ın pek ayak basılmamı bölgesiyle kar ıla ır ve bu aydınlanmayla her türlü Varolan, oldu u ve olabilece i eye dönü ür.³⁶⁸

Wisser, Heidegger’in ‘Hiç korkusunun aydınlık gecesi’ dedi i ey olmadan, Varolanın olmasının yabancılı ının gizli kalaca ını ve Varolan olarak Varolanın köklü aç ıklı ının tecrübesinin edinilemeyece ini dile

³⁶³ yi, **Martin Heidegger’de nsan Sorunu**, s. 30-33.

* Korku kavramı metnin aslında Angst olarak kullanılmı tır. Türkçesinde korku olarak çevrilmi olmasına ra men, Heidegger korku ve kaygıyı birbirinden ayırd ı için Angst (kaygı) kavramını kullanmayı seçtim. Korku Heidegger’de “Frucht” kavramı ile ifade edilirken korkuda kar ıdan gelen bir tehlikeye kar ı ürkme vardır. Kaygı (angst) ise belirsiz ve “Hiç” kar ısında ortaya çıkan Temel Heyecandır.

³⁶⁴ Heidegger, **Metafizik Nedir?**, s. 32.

³⁶⁵ Heidegger, **a.g.e.**, s. 33-34.

³⁶⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 35.

³⁶⁷ Heidegger, **a.g.e.**, s. 46.

³⁶⁸ Heidegger, **a.g.e.**, s. 47; yi, **a.g.e.**, s. 36.

getirir.³⁶⁹ Kaygı bizi Hiçin bekçisi yapar ve varlı ın aydınlanmasına giden yolda varlı ın peçesini kaldırır.³⁷⁰

Kierkegaard, varolu un günah i leyerek ba ladı ını dile getirirken bu durumu masumiyetin yitirili i olarak görür. Masumiyet cehalettir ve bu cehalettin yitirili i bir ceza olarak Adem'in yeryüzüne inmesiyle e de erdir. Heidegger için de aynı durum dü mü lük kavramıyla kar ılanır. Dü mü lük Dasein'in olgusalı ıdır. Dasein öncelikle ve daima kendisini çevresiyle birlikte bulur.

Kaygı hem Kierkegaard hem de Heidegger için varolu a giden yolda ortaya çıkan ve sebebi dı dünyada bulunmayan bir ruh halidir. Kaygı Kierkegaard'da insanı, hayvanlardan ve bitkilerden ayıran bir varolu un oldu unun bilincini ona veren tindir. Tin varolu un bilincidir. Heidegger için de varlı ın aydınlanmasına giden yolda hakikatin ortaya çıkarılmasıdır. Bu durumda her iki dü ünürde de dile getirilen kaygı, tümüyle varolu a giden yolda varlı ı varlı a kazandıran temel ruh durumu olarak görülür.

3.2. ÖLÜM VE KAYGI

Varolu felsefesinin temel dü üncesine göre, insanı varolu un en radikal noktasına getiren yegane ey insan hayatının ölüm tarafından tehdit ediliyor olmasıdır. Ölüm hayatın daimi bir unsurudur. nsan korku halinde kendisini 'Hiç'le kar ı kar ıya bulmakta ve bu kar ı kar ıya geli de ona özgünlük kazandırmaktadır.³⁷¹

Varolu çu bakı ta ölüm, herkesin deneyimleyece i bir olgudur. Ölüm ve hayat birlikte var olur. Herkes günün birinde ölece ini bilir. Bu sebeple

³⁶⁹Richard Wisser, "Martin Heidegger'in Dörtlü Sorgulaması "Metafizik nedir?"le Öncü-Olana Bakmak, **Metafizik Nedir?**, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu yay., 1991, s. 69-70

³⁷⁰ yi, **a.g.e.**, s. 37.

³⁷¹ Bolnow, **a.g.e.**, s. 77-84.

ki inin kendisi olmayı istemesi ve bunun için çabalaması gerekir. Ölümün üstesinden ancak bu şekilde gelinebilir.

Kierkegaard'a göre, insanın varoluşu, onun yok oluşünü de beraberinde getirir. Varoluş, yaşam sürmek ve hayatta olmak ise bunun zıttı da yok oluştur. Bu nedenle varoluş daima yok oluşla yan yanadır. Varolmak nasıl bir olanaksa yok olmak da onun gibi hatta ondan daha güçlü bir olanaktır.³⁷² Öyle ki Kierkegaard, günlüklerinde ölüm çılgınlığının doğumda atıldığını söylemektedir.³⁷³

Mounier, teist varoluşçular için ölümün bir son olmadığını tersine tek başlangıç olduğunu dile getirir.³⁷⁴ Varoluşçuluğun önde gelen isimlerinden Kierkegaard için de ölüm sonluluk değil sonsuzlukta açıklanan bir imkandır. İnsan bu dünyaya bir günahla gelmiştir. Bu günah onun ilk seçimidir ve onda kalıtsal olarak devam edecektir. İlk günahın cezası ise yeryüzüne atılmasıdır. İnsan yeryüzüne atılmıştır, özü Tanrı'dan ayrı değildir. Bu Tanrı'ya yabancılaşmanın sonucudur. Bundan dolayı insanın bu dünyadaki yaşamı, "korku"yla, "yılgınlık"la ve sonluluktan duyduğu sıkıntıyla doludur.³⁷⁵ İnsan, Kierkegaard'a göre, kaçınılmaz olarak "korkunun" içinde ve ölüme götüren hastalığın getirdiği umutsuzluk içinde yaşamaktadır.³⁷⁶

Umutsuzluk "Ölümcül Hastalık"tır. Bu hastalık ölüme götüren bir hastalık değildir. Bu ne acı ne de bedensel bir hastalıktır. Ölesiye hasta olmak ölememektir.³⁷⁷ Kendinden kurtulmak için ölmeyi istediğimiz, ama ölemediğimiz hastalıktır.³⁷⁸ Yaşam bize çeşitli olanaklar sunarken ölümün varlığının o rahatsız edici acısı içerisinde olmak ama yine de bir gün ölüme yenileceğini bilmek Kierkegaard için asıl umutsuzluktur. Umutsuzluk

³⁷² Ta delen, **a.g.e.**, s. 122-123.

³⁷³ Kierkegaard, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, s. 755.

³⁷⁴ Mounier, **a.g.e.**, s. 90.

³⁷⁵ Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s. 1000.

³⁷⁶ Weischedel, **Felsefenin Arka Merdiveni**, s. 310.

³⁷⁷ Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, s. 26.

³⁷⁸ Barrett, **a.g.e.**, s. 172.

ölememenin neden oldu u umutsuzluktur, bu benli in hastalı ıdır.³⁷⁹ Benli in bu hastalı ından kurtulmayı ölüm bile sa layamaz. Çünkü bu hastalık ölümü ölememektir.³⁸⁰

Ölümü bizlere iki ekilde sunmaya çalı an Kierkegaard, "ontolojik ya da subjektif ölüm"ü ayırt etmekle i e ba lar. Objektif ölüm hepimiz tarafından anla ılabilen genel ve evrensel bir olgu iken, subjektif ölüm dı arından u ya da bu biçimde anlayamayaca ımız, onu ya ayana özgü olan, bireyi ba kala tıran, her an ba a gelebilecek bir "kesinsizlik"tir."³⁸¹ Ölüm ahlak yönünden hayatın bu kesinsizli ine ve belirli olmayı ına en manalı delildir.

Subjektif dü ünçe bir gün ölümün gelece ini dü ünür, fakat bu belirsiz ihtimali gizlemenin çarelerini dü ünür. nsan ölüm gerçe ine objektif bir dü ünçe ile yakla ır ve ölümü bir gün herkesin ba ına gelecek evrensel bir olgu olarak anlamlandırır.³⁸²

Kierkegaard'a göre, "subjektif olarak anla ılan ölüm bir görev -ahlâki ifadelere sokulan bir görev- olarak dü ünülmelidir. Yani ona göre ölüm hissedilmelidir ve insan ya amını de i tirecek derecede önceden ya anılan bir fikir olarak kendisine ba lanılmalıdır."³⁸³

Ölüm sadece yok olmak veya hayatın sona ermesi olarak dü ünülmemelidir. Kierkegaard'ın dedi i gibi "mesele bir bardak asit içti imde ba ıma neyin gelece inin bilinmesi de ildir. Böyle yaptı ım takdirde ölürüm. Tıpkı suya atladı imda ya da duman altında kaldı imda ölece im gibi."³⁸⁴ Objektif ölüm önemsiz bir olay olarak görülmele birlikte Kierkegaard'a göre

³⁷⁹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 26.

³⁸⁰ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 30.

³⁸¹ Emel Koç, "Yunus Emre ve Egzistansiyalist'lerde Zamansallık ve Ölüm", **Felsefe Dünyası**, Sayı 29, 1999, s. 42.

³⁸² Frank Magill, **Egzistansiyalist Felsefenin Be Klasi i**, çev. Vahap Mutal, 2. Baskı, stanbul, Dergah yay., 1992, s. 38.

³⁸³ Koç, **a.g.m.**, s. 42.

³⁸⁴ Bolnow, **a.g.e.**, s. 78.

önemli olan ölümü sahiplenmek ve ölümün varlığı karşısında hayatın değerini idrak edebilmek, hayata daha sıkı bağlanmaktır.

Ölüme varoluşsal bir tarzda bağlanmak demek, ölümü kabullenmek demektir. “Eğer ölüm, başına gelmesi çok yakın bir ihtimalse, her seçim ölçüsüz olmaz bir manaya taşınır ve ahlaki hareket için biricik vesile olur.”³⁸⁵ Kendi ölümünün bilincini taşıyan umutsuz kişi, ölümün varlığı karşısında duyduğu kaygı ile karar verir. Böylece ölüm, kişi için kendi benliğini daha da yakınlara tırarak ya/ya da’dan birisini seçmesine olanak tanır. Bu sebeple Kierkegaard için ölüm, hayatın anlamsızlığına değil tersine anlamıdır.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Kierkegaard’a göre insan, sonlunun ve sonsuzun bir sentezidir. “Benlik, kendi kendine bağlanan ve kendi olmak amacını taşıyan (ki bu ancak Tanrı’ya bağlanmakla gerçekleştirilebilir) sonlunun ve sonsuzun bilinçli sentezidir.”³⁸⁶ Sonsuzun eksikliği insanı ham bir hayal peşinde sürükler ki Kierkegaard, böyle bir benliğin gerçek bir benlik olamayacağını söyler ve bu durumu sonsuzluğun umutsuzluğu olarak niteler. Öte yandan sonsuzluk yokluğunda kendi olamayan, kişisiz ve anonim varoluş içinde eriyerek kendi bireyselliğini unutmayı tercih eden ben sonluluk umutsuzluğu olarak nitelendirilir ve bu da benlik yitimidir. Umutsuzluğun bu biçimi yabancılaşmayı tarif eder.³⁸⁷ Sonsuzun yitimi (sonluluk), kendisini dünya içinde gömülmeye mahkum eder. Sonluluk, bireyi dünyevi olanın anaforuna atar ve onu onda sınırlı tutar. Ama aynı zamanda bir bağlanma dünyasıyla bağlantı kurmasına da imkan verir.³⁸⁸

Ben böylece, “kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi öz saydamlığı içinde Tanrı’nın içine dalmak” olarak tanımlanabilir.³⁸⁹ Ben kendisiyle ilişkisinin ölçüsü olarak, Tanrı’yla ilişkisi dolayısıyla ancak kendi

³⁸⁵ Magill, **a.g.e.**, s. 38.

³⁸⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 39.

³⁸⁷ Cauly, **a.g.e.**, s. 98.

³⁸⁸ Weischedel, **a.g.e.**, s. 311.

³⁸⁹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 95.

olabilece ini ke feder.³⁹⁰ Bu sebeple Kierkegaard'a göre yalnızca Hıristiyan olan ölümcül hastalığın ne olduğunu bilir.³⁹¹ Çünkü Hıristiyan olan doada yaayan insan gibi korkularının tutsaı olmaz. Ölüm karısında çaresizce korkmak yerine kendi olmayı sahiplenile Tanrı'yla kurulan bir ilikiyi ancak gerçek bir Hıristiyan gerçekle tirecektir. nanmanın gücü ve sonsuz teslimiyetle Tanrı'ya ulaabilmek aynı zamanda, Kierkegaard'ın gerçek benlik olarak kabul etti i dinsel evreye ulaamak olacaktır.

Kierkegaard, ölümün bir yokolu olarak kabul edilmesinin yanlı olduğunu, aksine ölümün bir sonsuzluk hareketi olarak anlaşılması gerekti i konusunda Sokrates'le benzer. Phaidon diyalosunda, Sokrates, ölümü, bir yandan tenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması olarak nitelendirilirken öte yandan ruhun tenden ayrılarak kendi kendine var olmaya devam etmesi olarak tanımlar.³⁹² Ten bizim ihtiyaçlarımızın kölesidir. Oysa ruh hakikate giden yolda bizi her nevi tutkudan, istekten, korkudan, kuruntulardan, mal ve para edinme hırsından kurtarır. Bu sebeple Sokrates, bir eyi gerçek olarak bilmek için yalnızca ruhla temas etmemiz gerekti ini söyler.³⁹³ Tensel olanın hazzı insanı ölüm korkusuyla yüzle tirmekte ve gerçek varolu a giden yolun önünü kapatmaktadır.

Kierkegaard, insanı hayvandan ayıran özelli i olarak insanın bir ruha sahip olmasını görür. Fakat, bir benli i olduğunun bilinçsiz umutsuzlu u içerisinde olan doal insanın ruhu dü görür niteliktedir. Ruh yoksunlu u içerisinde insan zevk pe inde ko ar. Oysa ruh tespit edilir edilmez ölüm de korkunç yüzünü gösterir. nsan, ölüm anında kendisini sentezin en üst noktasında bulur.³⁹⁴

³⁹⁰ Cauly, **a.g.e.**, s. 99.

³⁹¹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 17.

³⁹² Eflatun, **Phaidon**, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, 3. Baskı, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, s. 15.

³⁹³ Eflatun, **a.g.e.**, s. 19.

³⁹⁴ Kierkegaard, **Kayı Kavramı**, s. 89.

Varlı ın dünya içerisinde bulunan bir varlık olarak fırlatılmı lı ina yazgılı oldu u ve bu fırlatılmı lı ının, kaygısının temelinde yer aldı nı anlatmaya çalı an Heidegger ise, “varlı ın kendini ve gücünü göstermek için açık bir yer gereksindi inden, insanın dünyadaki-varlı na yine varlık tarafından atıldı nı, bu yüzden de yeryüzünde var-olanların en yabancı, yani insanın varlı ın içinde bir yarık, bir uçurum, bir açıklık oldu unu”³⁹⁵ ifade etmektedir. nsan, do ada var olmanın faktisitesi içerisinde atılmı oldu unun bilincine kaygı (angst) ile varır. Bu atılmı lık (fırlatılmı lık) Dasein’ı kendi hiçli i ile yüz yüze getirir. Bu hiçlik Dasein’ın “ölüme do ru fırlatılmı oldu unun kaygısallı ı ile ortaya çıkan belirsizliktir. Heidegger, varlı ın açıklı ı içinde durmayı, içinde durmaya katlanmayı (kaygıyı) ve en uç olana dayanmayı (ölüme var olmayı) birlikte ve Varolu un tam özü oldu unu dü ünmemiz gerekti ini ifade eder.

Peki bu belirsizli i ne ekilde açıklar? Ölüme giden bir varolu u ya ıyor olmamız, hiçli e do ru gidiyor olu umuz belirsizli imizin ve kaygılarımızın temelidir. Dasein, “varlı ın açılaca ı bir açıklıktır. Ölüme hükümlü oldu u için de ba lamı ve bitecek bir süreçtir; sonlu ve geçicidir.”³⁹⁶ nsanın sonlulu unun da varlı a ait bir varolu minvali oldu unu ifade eden Heidegger, Dasein’ın en temel hali olarak ortaya koymak istedi i kaygısallı nı, “Varlık ve Zaman”ın ikinci bölümünde ölüm fenomeniyle açıklamı tır.

“Daha önce Kierkegaard tarafından ö retildi i gibi, ölüm hayata sorumluluk vererek onu manalı ve de erli yapar. Ölümün önceden duyulması her seçime egzistansiyal bir mana verir.”³⁹⁷ Heidegger’e göre “ölüm, Dasein’ı var oldu u andan itibaren devralan bir varlık minvalidir. Bir insana can geldi i andan itibaren o insan can vermeye de hazır olur.”³⁹⁸ Kaygı insanın do um ile ölüm arasında süregelen varolu unu ona yeniden hatırlatarak Dasein’ın

³⁹⁵ Arslan, **a.g.m.**, s. 143.

³⁹⁶ Arslan, **a.g.m.**, s. 126.

³⁹⁷ Magill, **a.g.e.**, s. 59.

³⁹⁸ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 261.

kendini tasarımına, kendisi olma girişimini gerçekleştirmesine olanak sağlar.

Heidegger, Dasein'ın tamamlanmasına ancak hitamına (sonuna) ulaşılacağı anda ulaşılmasının altını çizerek aynı zamanda sonunun geldiği zaman bütün olacağının çelişmesini gözler önüne sermektedir. Ölüm analizini de detaylı bir şekilde incelediği başyapıtında (Varlık ve Zaman), "ihtimam-göstermeli in birinci momenti olan "kendini-önceleme"yi"³⁹⁹ gösterir ki buna göre de Dasein, hep kendi varlığını sürdüren varolduğudur. Heidegger bize, ancak ölüm ile tamamlanabileceğimizi düşündürür. Fakat bu durumda ya arken hiçbir zaman tamamlanabileceğimizin de düşüncemizde yer etmesine araç olur. "Dasein, hep öyle var olur ki, ona kendi henüz-olmaması daima ait kalır."⁴⁰⁰ Bu durumu "Noksanlık" olarak adlandıran Heidegger, bu "bütün-olmayı" Dasein'dan söküp atmanın da imkansız olduğunu dile getirir. Tıpkı bir meyvenin olgunlaşması haliyle nihayete ermesi gibi Dasein da ölüm ile tamamlanacaktır. Buradaki meyve örneği her ne kadar da Dasein'la örtüşse de meyvenin olgunlaşması, erginleşmesiyle, Dasein, hiçbir zaman olgunlaşmadan hitama ulaşacaktır. Dağınıklık, dökülmüş ve tükenmiş olarak hitama kavuşacaktır. Yani Dasein'ın varolmaması bir Ay'ın diğer yarısının açığa çıkmasını beklemek de değildir. Dasein'ın hitamı, ne bir mevcut-oluş ne mevcut-olmayı ne el-altında-olma olarak tanımlanamaz.⁴⁰¹

Ölüm başa gelir. Ölüm varlığını deneyimleyecek olan Dasein için ölüm artık şurada olmamaktır, bu atlanamaz en uç imkandır. "Ölüm Dasein'ın imkansızlığının imkanıdır."⁴⁰² Kimse bu imkanı başkasının yerine yapamaz, başkasının ölümünü devralamaz. Dasein, hergünlük yaşamı içerisinde başkalarıyla Dasein'ların vefatlarını görebilir, ölenin ardından yas tutabilir, tören yapabilir, ancak bu ölümün deneyimi değildir, sadece bir kayıptır. "Birinin "başkası için ölümüne gitmesi" pekala mümkündür. Ama bu daima şu demektir; "belirli bir

³⁹⁹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 250.

⁴⁰⁰ Heidegger, **a.g.e.**, s. 258.

⁴⁰¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 260.

⁴⁰² Heidegger, **a.g.e.**, s. 266.

dava u runa” kendini ba kası için kurban etmek. Ölüm özü gere i hep kendi ölümüm olarak vardır, tabii e er o var ise.”⁴⁰³

Heidegger ölümle ilgili üç tez öne sürer:

- 1- *“Var oldu u müddetçe Dasein’a daha hep olabilece i u veya bu henüz- olmamı lık aittir. (Noksanlık)*
- 2- *Hep henüz -hitama- kavu mamı olanın artık -Dasein- olmamak karakterine sahiptir.*
- 3- *Hitama-kavu ma u ya da bu Dasein’ın hiçbir ekilde vekalet ettiremedi i bir varlık haline delalet eder.*”⁴⁰⁴

Hergünkülü ü içerisindeki Dasein’ın korkuları, onun dü mü lü üne i aret eder ki bu dü mü lük Dasein’ı günlük u ra larıyla me gul etmekte, onu en zati varlık imkanlarından uzakla tırmaktadır. Dasein ne zaman kendi yalnızlı ı ile ba ba a kalırsa o zaman, içini sebebi belli olmayan bir belirsizlik kaplamaktadır. Bu belirsizlik havftır (kaygı). Bu, ölüme do ru giden bir varlı ın kendi sorumlulu unun farkındalı ıdır. Havf, Dasein’ın temel bulunu u olup fırlatılmı varlık olarak Dasein’ın kendi hitamına yönelik varoldu unun açılmı lı ıdır.⁴⁰⁵ Nasıl ki dü mü lük günübirlikteli e aitse fırlatılmı olmak da ölüme aittir. Dasein ölüme do ru giden sonlu bir varlık oldu unun bilincine varınca aynı zamanda fırlatılmı bir varlık oldu unun da bilincine varmı demektir. Ancak Dasein günlük ya amı içerisinde her ne kadar da ba kalarının ölümüne tanık olsa da kendi ölümü söz konusu oldu u zaman kaçarcasına bunun üzerine örtmeye çalı ır. “Çünkü ölüm vardır, ama imdilik sıra bende de ildir,”⁴⁰⁶ gibi bir dü ünçe mevcuttur.

⁴⁰³ Heidegger, **a.g.e.**, s. 255.

⁴⁰⁴ Heidegger, **a.g.e.**, s. 257.

⁴⁰⁵ Heidegger, **a.g.e.**, s. 266-267.

⁴⁰⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 268.

Heidegger, "Varlık ve Zaman"ın en ba nda Dasein'ın analitik çözümlemesini yapmı ve bu çözümlenmede bir tasarım olarak "henüz kendisi olmayan" varlı ın kendisi olabilmesinin ko ulu olarak çevresiyle ilgilenimlerin önemini vurgulamı tır. Dasein'ın varlı ı, varlı ın tamlı ını sürekli çevresindekilere kar ı ihtimam-göstermeklikle kendi varlı ının gizini açı a çıkararak, varlı ın aydınlanmasını sa layarak ve aynı ekilde kendi hitamını da kendisine ait bir varlık minvali olarak açılmı nı bekleyerek gerçekle tirdi i takdirde aydınlı a kavu abilir.

Ancak kamusal herkes, ölüm kar ısında " imdilik sıra bende de il" telkinleriyle Dasein'ı dü mü lü ü içerisine hapsedmektedir. Burada ölümün her an gelebilir olması ötelenmektedir.⁴⁰⁷ Böylece ölümün belirsizli inin üzeri örtülmektedir. "Ölümden hergünkü kaçı (dü kün kaçınma) ölüme yönelik gayrisahih bir varlıktır. Sahih olmak, ölümü yorumlamak burada noksan kalmı tır."⁴⁰⁸

Belirsizli e sahip ölümün, açı a çıkarılması sahih varolu için gereklidir. Ancak ölüm Dasein'ın hergünlü ü içerisinde el-altında-olan gibi bir ey de ildir. O sadece gerçekle memi , kesinli i olan bir imkandır. Peki bu durumda ölüm Dasein için hiç ke fedilemeyecek bir imkan olarak mı kalacaktır? Heidegger, ölüm ile ilgilenmenin Dasein için vefat olaca ını, bu sebeple de bunun ancak öndeleme ile açı a çıkaca ını ifade eder. "Öndeleme sırasında Dasein kendi en uç imkanı bakımından kendini kendine açılmı lar."⁴⁰⁹ Böylece ölüm ile irtibatsızlı ı açı a çıkarma ve en-uç-varlık imkanını anlama gerçekle ecektir ki bu Dasein'ı sahih varolu una yakla tıracaktır.

Ölüme yönelik sahih varolu unun anlamı kaygıda temellenmektedir. Fakat buradaki kaygı ölümden korkma anlamındaki Dasein'ın hergünlü ü içerisindeki ödlelik olarak anla ılmamalıdır. Kaygı, Dasein'ın ölüme

⁴⁰⁷ Heidegger, **a.g.e.**, s. 273-274.

⁴⁰⁸ Heidegger, **a.g.e.**, s. 275.

⁴⁰⁹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 278.

fırlatılmı bir varlık oldu unun farkındalı ı olarak Dasein'ı sahih varolu una kavu turacak tek yoldur. Bu ise ancak Dasein'ın çevresiyle irtibatsızlı ı ile sa lanacaktır. Kaygı, çe itli alet-edevat ile u ra ları sonucu dı dünyadan gelen bir tehdit de ildir. Artık ölümün irtibatsızlı ı, belirsizli i ve atlatılamaz olu unun en sahih imkanı olarak varlı ını gösteren ölüme yönelik özgürlüktür. Ancak, gündelik hayatın çekicili i daima bir tehdit olarak vardır. “Dasein kendi kendisine, yani gayrisahih gündeli inin temelsizli ine ve anlamsızlı ına dü er. Bu devinim türü “Burgaç” olarak nitelendirilir ve Dasein'ı “Man” a do ru çeker. Fakat bizzat bu burgaç fırlatılmı lı ın kendisini devinim ve fırlatma gücü içinde dı a vurur. Çünkü fırlatılmı lık olup bitmi bir olgu de ildir, fakat var oldu u sürece Dasein fırlatma durumu içerisinde kalır ve dolayısıyla “Man”a özgü gayrisahihlik burgacına yakalanabilir.⁴¹⁰

Heidegger, “insan hayatının anlamı nedir?” sorusunun hayatın görmezden gelinmeyecek kadar önemli bir kısmını te kil etti ini söyler. O, bu soruyla yüzle menin hayatın sonlulu unu kabul etmek oldu u konusunda Kierkegaard'la uyu ur. Ancak Kierkegaard'daki gibi, sonlulu un ötesinde bir alan ya da Varlık fikrine katılmaz.⁴¹¹ Heidegger için, bu sonlulu u kabul etmenin, söz konusu sonlulu un ötesinde bulunan bir alemi kabul etmeyi gerektirece i do ru de ildir. O, bu tür “öte” tartı maları, insanın artlanmı lı ının bir sınır olmaktan çok bir sınırlama oldu unu varsayar.⁴¹² Oysa Kierkegaard'a göre ölüm fikri beraberinde teolojik bir anlayı ı da getirir. Kierkegaard için ölüm, sonsuzlu a ula ma fikri ile Tanrı'yla ileti ime götüren bir imkan olarak anla ılmaktayken, Heidegger için ölüm, Dasein'ın sonlulu u olarak kabul görür. Heidegger'de, Dasein'ın ula bilece i son ihtimal ölüm fikri olarak ortaya konulmu tur.

Ölüm ister sonluluk ba lamında ister sonsuzlukla ileti imi sa laması ba lamında ele alınmı olsun yine de insanı olasılıklarla yüz yüze getiren en

⁴¹⁰ Brock, **a.g.m.**, s. 101.

⁴¹¹ Sayar, **a.g.m.**, s. 78.

⁴¹² Stephen Mulhall, **Heidegger ve ‘Varlık ve Zaman’**, çev. Kaan Öktem, stanbul, Sarmal yay., 1998, s. 173.

asli ve kaçınılmaz varoluşsal bir gerçeklik olarak anlaşılır. Kararlı insanın sahici yaşamı ölüme bir hazırlıktır.⁴¹³ Teolojik unsurları bir kenara bıraktığımız takdirde her iki bakımdan da ölüm, gerçek benliğin, sahici yaşamın en temel olgudur.

3.2.1. Günah, Suçluluk, Vicdan ve Kaygı

Kierkegaard, Kaygının yeryüzüne bir günahla indirildiğini ve bu günah tespit edilmeden önce insanın bir ruha sahip olmadığını söyler. Daha önce de belirtildiği gibi Adem'in yasak meyvenin tadından yemesi ile Tanrı'ya karşı işlenen suç günahı doğurmuş ve bu duruma karşılık da bir ceza olarak insan nesli yeryüzüne indirilmiştir. "Varlığın bedeli yokluktur. Çünkü var olmak suçtur. Cezası da yok olmaktır."⁴¹⁴ Masumiyet halindeyken Adem henüz bir ruha sahip değildir. Bu sebeple bir sentezden söz edilemez. Adem ne zaman ki Tanrı'nın buyruklarına karşı gelmiş ve bir suç işlemiştir işte o zaman bir ruha sahip olmuştur. Bundan sonra Adem'den sonra gelen her bireyde de günahkarlık tespit edilecektir.

İnsanı Tanrı'dan ayıran Tanrı'dan değil insandan gelen günahdır. Bu durum Tanrı ve insan arasındaki mutlak farkı doğurur.⁴¹⁵ Her varoluşta ise kaygı yüküldür. Kierkegaard felsefesine göre varoluş, günah işlemeyerek ortaya çıkar. Kierkegaard'a göre günah kaygının içine girilmesi ve onu kendisiyle birlikte yeryüzüne indirmesidir. Günahın getirdiği kaygı ise ancak kişinin kendisi suç işlemişinde ortaya çıkacaktır. İnsan, birinin suçluluğuyla ancak kendi kaygısı aracılığıyla karşılaşır.⁴¹⁶ Yani Kierkegaard'a göre her birey kendi varoluşunu kendisi gerçekleştirebilmektedir. Aksi takdirde Adem'in kaygıyı

⁴¹³ Lukács, **a.g.e.**, s. 114.

⁴¹⁴ Soykan, **a.g.m.**, s. 44.

⁴¹⁵ Kierkegaard, **Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe**, s. 52.

⁴¹⁶ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 48-49.

tecrübe etmemi ve tinden yoksun cehaletindeki halinden farkı kalmayacaktır.

Kierkegaard, insanın sırf insan oldu u için kendisinde var olan kaygıyı nesnel kaygı olarak adlandırır. Günah yeryüzüne inerek, tüm yaradılı ın anlamı olmu tur. Buradaki günah insanın dı ındaki varolu a aittir.⁴¹⁷ Ancak günah ile yo rulmu insan bundan böyle günahkarlık içine girmi tir. Artık günah için kaygı duymak da yeni bir günahı do urmaya muktedirdir. Birey, kaygının güçsüzlü ü içinde kendini teslim eder, bundan dolayı hem suçlu hem de masumdur. Bu sebeple Kierkegaard'a göre kaygı ve günah birbirini tamamlar. Çünkü günah kaygının nedenidir. Kierkegaard'a göre insan Adem ile gelen ve Adem'den sonraki her bireyde de görülen günahkarlık hali ile cennetten kovulmu ve bu dünyaya dü mü tür. Bu günahkarlık hali ise insanı yeni günahlar i lemeye yöneltir.⁴¹⁸ Günah bir sonuç olarak kendi kendini do urur ve kötülü ün bu içsel süreklili inde günah güçlenir.⁴¹⁹

Bireyin günahkarlık içinde olması, her seferinde onu yeni bir günah i lemeye sevk etmesi Kierkegaard için olumsuz bir durum de ildir. Ona göre günah olumsuzluk de il, bir konumdur. Günah her zaman Tanrı kar ısında ya da Tanrı dü ünçesiyle doluyken, umutsuzlu a kapılıp, kendisi olunmak istendi inde ya da istenmedi inde i lenir.⁴²⁰

Burada günah kavramının ba ka bir anlamıyla daha kar ıla ılmaktadır. Öncelikle ilk günah ile günahkarlık yeryüzüne inmi ve insanlık meydana gelmi tir. kinci olarak günahkarlı ın yeryüzüne inmesiyle her insan kendisi olabilmeyi seçmekte ya da bunu reddetmektedir. Yani her birey i ledi i günahın Tanrı kar ısında i lendi i bilinciyle ve içinde insan olmanın gere i kaygıyla örülmü oldu u gerçe ini yadsımadan seçim yapabilme imkanına sahip olmu tur. Ancak Tanrı huzurunda olma bilinciyle somut, bireysel

⁴¹⁷ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 52.

⁴¹⁸ Deren, **a.g.m.**, s. 120.

⁴¹⁹ Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, s. 120.

⁴²⁰ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 89.

benli imiz sonsuz bir benli e dönü ebilme imkanına kavu abilir. Çünkü Tanrı huzurunda günah i leyen bu sonsuz benliktir. Günahı günah yapan ey, suçlunun Tanrı kar ısında oldu unun bilincidir.⁴²¹ Bu anlamda ki inin Tanrı huzurunda kendisini günahkar olarak hissetmesi, birey oldu u bilincinin önemli bir a masasını olu turur.⁴²²

Bu anlamda var olmak günahlı olmaktır. Varolu ise en yüksek de erdir. Kierkegaard, varolu u hem en yüce de er hem de günah⁴²³ olarak de erlendirirken aslında ya amın paradokslu yapısını ortaya koymak istemi gözükmektedir. Bu paradokslu yapı bizi Tanrı kar ısında oldu umuz bilincine ula tırmakla birlikte, her suçun da sonsuzluk boyutunda i lendi i gerçe iyle yüzle tirmektedir.⁴²⁴

Adem'in günahı ile günahkarlık yeryüzüne inmi ve bu günah Ademo lunda süregelmi tir. Kierkegaard, her insanın Adem yüzünden günahkar oldu u söylemine kar ıt olarak, her insanın günah i lemeye meyilli yaratıldı ı fikrini savunur. Ona göre, insano lu günah i leme kaygısıyla yaratılmı tır. Bu durum "Kaygı Kavramı" eserinde kötüye yönelik kaygı olarak tanımlanmaktadır. Kötünün önündeki kaygı gūnahtan duyulan kaygıdır.⁴²⁵ Kierkegaard, kötüden duyulan kaygı kar ısında, kaygının günahın etkinle mesini engelleyebilece i bir durumun ortaya çıkabilece inden söz eder.⁴²⁶ Aynı zamanda kaygı günahla i birli i içersinde de olabilir. Bu ikinci durumda birinci durumun aksine, birey kendi sorumluluklarını yerine getirme ve bir "ben" olma yolunda özgürle ebilir. Buradaki güç, iradenin gücüdür.⁴²⁷ Kierkegaard, son bir olanak olarak da kötüden duyulan kaygının, ki iyi pi man olmaya sürükleyebilece ini ifade eder. Ancak pi manlık günahı ortadan kaldırmaz, ondan ancak acı duyar. Bu durumda kaygı en yüksek

⁴²¹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s.93.

⁴²² Ta delen, **Kierkegaard'ta Benlik ve Varolu** , s. 112.

⁴²³ Wahl, **a.g.e.**, s. 13.

⁴²⁴ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 161.

⁴²⁵ Soykan, **a.g.m.**, s. 48.

⁴²⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 111-112.

⁴²⁷ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 113.

noktasına ulaşmı tır.⁴²⁸ Fakat birey bu durumda özgür edimlerini gerçeğe tiremeyecektir. te tam bu noktada Kierkegaard, günahın ancak inanç yoluyla silahsız bırakılabilece ini söyler.⁴²⁹

Kierkegaard'a göre iman kazanılan bir eydir. Kendi olmaya cesaret edemeyenin inancı da olmaz. iman sorunu bir benlik sorunudur, benlik sorunu da iman sorunu ile sıkıca ili kilendirilmi tir.⁴³⁰ mansız kimse hiçbir günah duygusuna sahip olmayabilir. Günah duygusu ancak sujenin ölümsüz Tanrı'yla ba ka karakterde bir varlık olarak kendini tanımasıyla ortaya çıkar. Suçluluk ve günah arasındaki temel fark da suçlunun Tanrı kar ısında oldu unu bilmemesine kar ın günahkarın Tanrı kar ısında günah i ledi inin bilincinde olmasıyla ölçülür. Kierkegaard, suçluluk duygusunu A dinlili i, günahkarlı ı ise B dinlili i olarak ayırır. Ona göre asıl Hıristiyanlık, kendisinin Tanrı kar ısında oldu u bilincine sahip olan B dinlili ine aittir.⁴³¹

Kierkegaard, Hıristiyan için günahın, bilginin içinde de il, istencin içinde ortaya çıktı ını söyler.⁴³² Ona göre gerçek Hıristiyan da “yapılan” de il “olunan” bir eydir. Ki i kendi seçimi ve kararıyla Hıristiyan olur. manı de erli ve muhte em kılan ey, bir karar, seçim ve istem olayı olmasıdır. nanma, ki inin kendi seçiminin, kendi benini olu turmasının ve kendi varolu unu gerçeğe tirmesinin en sahici atılımıdır. Zorunluluk ö esi altında seçmeden ve özgürce eylemeden ya anan nesnele mi bir hayat, bir varolu de il, olsa olsa varolu a ulaşmamı , kendi olma sorumlulu unu üstlenmemi , kendi benli ini seçememi eksik ya da yitik bir varolu tur.⁴³³

Kierkegaard, suç ve günahın ancak Tanrı kar ısında ortaya çıktı ını ifade ederek ya amın da Tanrı kar ısında hep bir karar verme oldu unu dile

⁴²⁸ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 114.

⁴²⁹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 116.

⁴³⁰ Ta delen, **a.g.e.**, s. 112.

⁴³¹ Magill, **a.g.e.**, s. 42-43.

⁴³² Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 109.

⁴³³ Ta delen, **a.g.e.**, s. 228-229.

getirir. Bu anlamda üç varoluş alanından dinsel alan ki inin gerçek bir ben olma a masına geçebildi i alandır.

Öte yandan Heidegger'e göre insan herkes alanına fırlatılmış tır. Varoluş un suçu da bu fırlatılmış ıktır. Vicdan ise Dasein'ı fırlatılmış lı ı içerisinde kendine yabancılaşmasından kurtaran bir iç sestir. Vicdan, Dasein'a sonlu bir varlık oldu unu hatırlatarak onu kendi otantikli ine ça ırır. Ancak Heidegger için ne suç ne de vicdan gibi soyut söylemler Kierkegaard'da oldu u gibi metafizik bir boyuta indirgenmemi tir.

Heidegger, "Metafizik Nedir?" adlı eserinde özellikle varlı ın "Hiç"e aitli ini vurgulamı tır. Daha önceki konu ba lıklarımızdan "Varlı ın Hakikati"nde hakikatin varlı ın açıklanmış lı ında ortaya çıktığı na de inilmi tir. Bu hakikat varlık ile özde kabul edilir ve varlı ın anlamının unutulmuş lu u, kendine yabancılaşması hakikatin peşesinin aralanmasıyla mümkün görünür. Heidegger "Metafizik Nedir?" de metafizik tüm açılımları Batı'nın soyut söylemlerinden uzakla tırmak istercesine somut bir varlıktan hareket eden yeni bir metafizik yaratma gayreti güder. Varlı ın i aret etti i anlam aslında onun "Hiç Varlık" olmasında yatar. "Varlı ın anlamı" ve "Varlı ın Hakikati" aynı eyi gösterir.⁴³⁴

Varlı ın anlamını ara tırma görevinin kendisine ait oldu u tek varlık olarak insan, böylece kendi varlı ını bir kayanın varlı ından ayırma olmaktadır. Varlı ın anlamı varlı ın hakikatinin açığı a çıkarılmasıdır, bu açıklık ancak Dasein'ın kendi varlı ının Hiç'e do ru giden bir varlık oldu unun bilinmesiyle olacaktır.

"Hiç" e do ru giden bir varlık olarak Dasein, o zaman nasıl olur da bütünlü üne ula ma gayreti gösterecektir? Kendi ölümünü benimsemek böyle kolay elde edilir bir ey olmasa gerek! Heidegger, sonlu varlık olarak insanın bütünlü ünün günlük yaşamdaki u ra ları ile sa landı ını izah

⁴³⁴ Heidegger, **Metafizik Nedir?**, s. 18.

ederken yine de bu u ra ların Dasein'ın asli varlı na ula mada onu raydan çıkaran bir yapısının da var oldu unu belirtir:

“Günlük ya am Varolanı hala- gölgede de olsa- “bütünün birli inde” tutar. Hatta bizim eylerle ya da kendimizle özel olarak u ra madı ımız zaman, hem de tam o zaman, bu “bütünü”yle bizi kaplar; örne in asıl iç sıkıntısında... Ancak sırf bu kitap veya bu tiyatro oyunu, ya da u me guliyet veya bu bo vakit canımızı sıktı ında asıl iç sıkıntısı bizden hala çok uzaktadır. O, “birinin içi sıkıldı ında ortaya çıkar. Varolmanın uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılan derin bir iç sıkıntısı bütün eyleri, insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir kayıtsızlık içine sürükler. Bu iç sıkıntısı Varolanı bütününde açığı a çıkarır.”⁴³⁵

Sıkıntı olarak görülen bu ruh hali kaygının ta kendisidir. “Hiç” e giden varlı ın kendisi oldu unu fark ettiren ey kaygıdır. Kaygı, Hiç'in gizini açan, “Hiç”i açığı a çıkarandır.⁴³⁶

Bu Hiç'in açığı a çıkması hakikatin günyüzünü görmesi ise ve e er kaygı Hiç'i açığı a çıkarıyor ise o halde, Heidegger bu Kaygı durumunun nasıl açığı a çıktı ını da açıklayıcı bir tarzda; varlı ın içindeki sese kulak vermesiyle, diyecektir. Bu ses, en içten gelendir. Herkes içinde kaybolmu olan Dasein'ı bu en gayrisahihli inden çıkaracak ve onu kendisine yeniden kazandıracak olan en içten gelen ses vicdanıdır. “Vicdan” bir eyleri anlamamızı sa lar, yani onları açıklar. Bu açıklama celp ile gerçekleşir.”⁴³⁷ Celp sözün bir halidir.

Heidegger'in tüm Dasein çözümlemesinde sıklıkla yineledi i ey, varlı ın anlamına yönelik hep Dasein'ın kendini anlayan, dünyaya açıklanmı ve aynı zamanda kendisinin açıklanmı lı na da ait oldu u

⁴³⁵ Heidegger, **a.g.e.**, s. 30-31.

⁴³⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 32.

⁴³⁷ Heidegger, **Varlık ve Zaman.**, s. 284-285.

görü üdür. Anlama Heidegger'in geç dönem eserlerinde dahi Dasein'ın varlı ının gerçekli inin ortaya çıkarılı nda önemli bir yer tutar. O sebeple, vicdanın celbi de Dasein'a hergünkü-vasati ilgilenici kendini hep anlıyor olması sırasında yeti ir. Celbedilme ile barınak ve koruna ndan mahrum kalan benlik, celple birlikte yine kendine ta ınır.⁴³⁸ Celbeden, Dasein'ı, kendi tekinsizli i içinde, kendi ba ına, ba kalarıyla kar ıla amayacak ekilde, kendisiyle yüz yüze bırakır.

Vicdanın sesi sessiz sedadır. Bu ses Heidegger'e göre dı arıdan bir yerden de il, yine Dasein'ın kendisinden gelmektedir. "Vicdanımızın sesi, kendi beklentilerimize ve hatta irademize kar ı seslenmektedir."⁴³⁹

"Celbedenin kim oldu unu "dünyasal" bakımından hiçbir eyle belirleyemeyiz. O, kendi tekinsizli i içindeki Dasein'dır, asli fırlatılmı dünya-içinde-varolu unun yuvasızlı ıdır, dünyanın hiçli i içindeki çıplak "öyleliktir". Celbeden, hergünkü herkesbenli inin hiç de a ına olmadı ı bir eydir- yabancı bir ses gibidir. Ilgilenedurdu u biçim biçim "dünya" içinde kaybolmu olan herkes için tekinsizli i içinde kendi ba ına kalan, hiçli in içerisine fırlatılmı olan benlik kadar daha yabancı ne olabilir?"⁴⁴⁰

Böylece, Dasein'ın kendi kendisine seslenmesinin edilginli i aç ı a çıkarılır. Seslenen vicdan, Dasein'ın fırlatılmı lı ı içerisinde, sona do ru giden bir varlık olma bilincinden uzakla mak için, yani bu tekinsizlikten kaçmak için kaybolmu olan Dasein'ın iç sesidir. "Vicdanın sesi, Dasein'a kendi hakkındaki bu gerçe i hatırlatır ve böylece ki iyi kendisindeki gerçek ki ilik potansiyeliyle tedirgin bir yüzle meye savurur. Kısaca söylersek

⁴³⁸ Heidegger, **a.g.e.**, s. 288-289.

⁴³⁹ Mulhall, **a.g.e.**, s. 176.

⁴⁴⁰ Heidegger, **a.g.e.**, s. 293.

vicdanın sesi Dasein'in sesidir, öyle ki Dasein, kendi kopmuşluğunun en derininde bulunur."⁴⁴¹

Dasein'in dünya içinde kaybolmuşluğu, yurtsuzluğu, hiçe düşürülen bir varlık olmasının, kısacası fırlatılmışlığının belirginleşmesinin sesi kendisini kaygıda gösterir. Vicdanın sesi, Heidegger'e göre bu ruh halinin sesidir: Havfın (Kaygı). "Celbeden Dasein'in kendisidir, fırlatılmışlığı (bir-eyler-zaten- içinde-varoluğu) içinde kendi varlık imkanının havfını duyan Dasein'in kendisidir. Vicdanın celbi, yani onun kendisi Dasein'in kendi varlığının temelinde ihtimam-göstermeklik olması sayesinde ontolojik olarak mümkün olur."⁴⁴² Havf, Dasein'in örtük kalmış fırlatılmışlığının gizini açan, anlama ve bilme olasılığını ortaya çıkaran ve kendi zati varlık - imkanına kendini tasarlayabilme imkanını mümkün kılandır. Böylece fırlatılmışlığı içerisinde kendi kaygısının sesini duyan Dasein bu celp ile sahipsizlik imkanına düşer. Celbeden de celbedilen de Dasein'dir, kendi iç sesiyle onun kaygısallığıdır. "Çağırın, 'kendi tekinsizliği içinde 'Dasein'dir: "Asli, yurt-dışında il olarak fırlatılmışlığı dünya içre-varlık."⁴⁴³

"Celp, Dasein'a vecibeli olarak seslenir."⁴⁴⁴ Bu seslenişi bir suçluyu gösterir gibi bir sesleniştir. Dasein'in suçluluğu üzerine bir ontoloji kurmak isteyen Heidegger, bu suçun butlandan ileri geldiğini belirtir. Butlan, Dasein'in fırlatılmışlığı ile henüz tasarım olmasıdır. "Tam da varlığımızın kaynağının, fırlatılmışlığımızın nedeninin bir hiçlik olması ya da tam olarak, varlığımızın zorunlu olarak yok-varlık imkanını ima etmesi olgusunda bir ilk suç tecrübe ederiz."⁴⁴⁵ Esasen, buradaki suçluluk bir kabahat manasını taşımaktan ziyade, Dasein'in "henüz kendi de ilinin" fırlatılmışlığı ile kendi kendisinin nedeni olmak zorunda olmasının sorumluluğudur. Bu sorumluluk Dasein'i içinde bulunduğu fırlatılmışlığının batılından çıkaracak ve onu hürriyetine

⁴⁴¹ Mulhall, **a.g.e.**, s. 177.

⁴⁴² Heidegger, **a.g.e.**, s. 294.

⁴⁴³ Steiner, **a.g.e.**, s. 143.

⁴⁴⁴ Heidegger, **a.g.e.**, s. 297.

⁴⁴⁵ Steiner, **a.g.e.**, s. 143.

kavru turacaktır. “Angst” gibi “Suç” da bizi Dasein’ın asla kendi varlı ının kökeni olmadı ı ve asla olmayaca ı, fakat, bu varlı ı kendi ba ına üstlenmekli i ve tam gerçekte mesini sa lamaklı ın paradokslu meydan okumasıyla yüz yüze getirir.⁴⁴⁶ “Özetle suçlu olmak bir hiçlikten sorumlu olmak, hiçli ın temeli olarak sorumlu olmaktır.”⁴⁴⁷

Heidegger’e göre, suç insanın manevi durumunun farkındalı ı olarak de il, Dasein türü bir varlı ın varolu sal’ı olarak anla ılmalıdır. Heidegger’e göre suçlu olma fırlatılmı olma durumudur.⁴⁴⁸ Ingraffia, Heidegger’in Dasein’ın “varlı ın en temelinde suçlu” oldu u iddiasının, Paul’ün Adem aracılı ıyla antropos’un günaha dü mesi ö retisini hatırlattı ını ifade eder. Buna kar ın Heidegger’in suç kavramının, Hıristiyan günah ö retisiyle de il, daha ziyade yaratılmı olarak be eriyetin sonlulu una dair Hıristiyan ö retisiyle ili kilendirildi ini de söyler.⁴⁴⁹

Heidegger, Dasein’ın kendi iste i olmadan bu dünyaya fırlatılmı oldu u fikrini kabul etmi tir. Ancak o, Dasein’ın yaratıcısı olarak, Dasein’ın kar ısında suçlu oldu u bir Hakim olarak Tanrı dü ünçesine hiçbir yer ayırmamı tir.⁴⁵⁰ Hatırlanaca ı gibi Kierkegaard felsefesinde suç günahın farkında olması olarak açıklanmı tir. Kitab-ı Mukaddes vahyinde de suç günahın farkında olmasıdır. Günah, suçun temelidir ve suç da bunun akabinde ki inin Tanrı önünde günahını özsel olarak fark etmesidir. Kierkegaard’da da günah Tanrı kar ısında i lenir.Heidegger’de ise suç,günah kavramıyla ili kilendirilmemi tir. Heidegger felsefesinde, Kierkegaard felsefesindeki gibi “Tanrı’nın önünde” kategorisine rastlanmaz.

nsan, Heidegger’e göre ölüme yazgılıdır. Ölümün kar ısında duyulan kocaman hiçlik duygusu, Dasein’ı belirsiz bir kaygıya itmekte, bu ise onu

⁴⁴⁶ Steiner, **a.g.e.**, s. 143.

⁴⁴⁷ Mulhall, **a.g.e.**, s. 178.

⁴⁴⁸ Brian D.Ingraffia, “Heidegger’in Unutu u: Kitabı-ı Mukaddes Teolojisinden Temel Ontolojiye”, **Heidegger ve Teoloji**, der. Ahmet Demirhan, stanbul, nsan Yayınları, 2002, s. 116.

⁴⁴⁹ Ingraffia, **a.g.m.**, s. 117.

⁴⁵⁰ Ingraffia, **a.g.m.**, s. 117.

di erlerinden ayırarak tekle tirmekte ve kendi ontikli ine ça ıran vicdanın sesi olmaktadır. te bu içinde bulunulan durum, Dasein'in kendisinin öncesinde varolan ölüme do ru varolu unun suçu fırlatılmı ıktır. Ve bu fırlatılmı ık bir suç olarak asla temizlenmeyecektir. Bu suça kar ı sadece sorumlu oldu umuzu söyleyen Heidegger, sorumlulu umuzun da Dasein'in tekinsizli i içerisindeki batıllılı ının, fırlatılmı ılı ının farkına varması, vicdanının sesini dinlemesi, kısacası, vicdanlı biri olmasıdır. "Dasein-ihtimam-göstermelik olarak- kendi varlı ını söz konusu etti i müddetçe, fiili-dü kün herkesin tekinsizli inden yükselip gelerek kendini kendi varlık imkanına celbeder."⁴⁵¹ "Varlı a fırlatılmı olmayı bizim seçemeyi imizde e er hiçbir biyolojik anlam yoksa bir ontolojik ve bir etik anlam vardır: Siz ölüme kadar bile gayri-sahicilik ve 'onlarlık', ihtiyar edebilirsiniz."⁴⁵² "Vicdan, sahici ya da sahte arasındaki seçimin ahididir."⁴⁵³ Sahici ya am ancak vicdana – sahip-olmayı-isteme-kle mümkündür. Vicdana-sahip-olmayı-isteme, kaygıyla ortaya çıkan ve kaygıyı tesis eden, anlama ve sözün birli i ile birlikte Dasein'in açılmanmı ılı ıdır.⁴⁵⁴

Heidegger felsefesinde vicdan, bize suçlulu umuzu, fırlatılmı ık bir varlık oldu umuzu hatırlatır. Bu bilinç de Dasein'a otantik ben ve otantik olmayan ben ayrımını yapmasını sa lar. Kierkegaard felsefesinde de suçlulu umuz bizi bir ben olma yoluna götürür. Ona göre bizler Tanrı önünde i lenen günah ile bu dünyaya geldik ve sonsuz teslimiyetle bu dünyadan Tanrı'ya giden yola bir imkan olarak kendi benli imizi olu turma sorumlulu unu edinerek ula ırız.

Görülüyor ki Heidegger, Augustine'e, Luther ve Kierkegaard'a referans bulunmayı sürdürürken ve Hıristiyan teolojisinden kavramları ödünç alırken bazı önemli de i iklikler yapmı tır. Bütün bu de i iklikler "teolojik olmaktan çıkarma"yla, Tanrı'nın dı arıda bırakılmasıyla sonuçlanmı tır. Kelamı

⁴⁵¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 303.

⁴⁵² Steiner, **a.g.e.**, s. 143.

⁴⁵³ Blacham, **a.g.e.**, s. 101.

⁴⁵⁴ Heidegger, **a.g.e.**, s. 312-313.

vasıtasıyla be eriyeti tövbe etmeye ça ıran Tanrı yerine Heidegger, Dasein'ın kendi varlı ıyla, otantik varolu olası lını ve tarzını sunması gerekti ini dile getirir.⁴⁵⁵

Heidegger'de Dasein'ın kendisini tasarlayabilmesi için vicdana-sahip-olmayı-istemesi, "kapalılı ı açma kararlılı ı"dır. Dasein'ı otantik birli ine ula tıran ve vicdanın sesini duymasını sa layan bu kararlılıktır (azim). "Bilincin ça rısına yanıt veren sahici ki isel varolu , açık ve kararlıdır, ölüm ise varolmaya razıdır, üstesinden gelme umudu olmaksızın, faal bir ekilde kendini, kendi hiçli i ile özde le tirir ve bu nedenle de kendi hatasını idrak eder ve kabullenir."⁴⁵⁶ Kendi ölümünün farkındalı ı evsiz-barksız-yurtsuz kalan Dasein'ın yurduna geri dönü üdür. Dasein'ı sahih bütün olma-imkanına götüren bu kararlılık ihtimam-göstermekli in sahihlik halidir.

"Kendi geçmi i hakkında endi eli olan Dasein kararlılıkla kendi fırlatılmı lı ına do ru hareket etti inde bu "kararlılık", kabul etti i ve "fırlatılmı lık" durumunda devraldı ı "miras"tan sahih Varolu un açık aktüel saklı imkanlarını açar."⁴⁵⁷ Böylece "örtün örtü parıldar ve örtünün örtün ey olarak görünme imkanı do ar."⁴⁵⁸ Miras alınan kader, kendi sonunun bilincine ulaş mı olmaktadır. Kapalılı ı açma kararlılı ı öndeleyici bir biçimde Dasein'ı kendi sahih imkanına yeniden ta ır. Bu sahihlik ölümün a ılamaz kesinli inin kabulüdür, bir anlamda Dasein'ın oldum-olasılı ına da geri dönü tür (Varlı a dönü -Kehre). Hiçli i kabulleni le eve geri dönü Dasein'ın dünyaya gelir gelmez artık ölmek için yeteri kadar ihtiyar"⁴⁵⁹ oldu unun da kabulüdür.

Kararlılık, ölüme yazgılı varlı ın ki isel varolu un bütünlü ünü tesis etmi , Dasein'ı ontik birli ine geri ça ırması tır. Fakat bu kararlılı ın anlamı sorusu üzerinde duracak olursak, kararlılık, müstakbel oldum-olasılı ına geri dönü ü, Dasein'ın gelece ini tahsis etmi tir.

⁴⁵⁵ Ingraffia, **a.g.m.**, s. 119.

⁴⁵⁶ Blacham, **a.g.e.**, s. 102.

⁴⁵⁷ Brock, **a.g.m.**, s. 133.

⁴⁵⁸ Heidegger, **Tekni e li kin Soru turma**, s. 69.

⁴⁵⁹ Emmanuel Levinas, **Ölüm ve Zaman**, çev. Nami Ba er, stanbul, Ayrıntı Yay.,2006, s. 50.

Kierkegaard, sa'nın Mutlak Paradoks oldu unu ifade eder. Kierkegaard'a göre, ki i Mevrus gnahtan dolayı bu dünyaya d m ve Tanrı'dan uzakla mı tır. Adem'in günahının kefareti olarak da sa bu dünyada ya amı tır. sa bu sebeple, bütün Hıristiyanlık için kurtulu yoludur. "sa'nın hayatı bize "otantik varolu olası lı nı ve tarzını" sunar."⁴⁶⁰ Bu sebeple lm Kierkegaard için bir yok olu u ifade etmez. Ölüm kurtulu yoludur. Yeni Ahit'te de benzer ifadeler bulunur: "sa, "kıyamet ve hayat benim; bana inanan lse dahi ya ar ve bana inanan ve bende ya ayan ebediyen lmez", der."⁴⁶¹ "Yeni Ahit, sa'nın be eriyet "için ölmek"le günahı ve ölümü yendi ini  retir. Heidegger'de ise, ölümden kurtulu yoktur. O, Dasein'ı, varolu u üzerindeki ölümün gücünü kabul etmeye a ırarak bu durumu tersine çevirir. Zimmerman, Heidegger felsefesinde, otantik ölüme-do ru-varlık kavramının, bir bireyin hiç lemeyece ine; ama ilahi müdahale ile ölümden kurtulabilece ine inanılarak Angst'ı da ıtmasını mümkün kılan hiçbir kavrama yer bırakılmamı oldu una dikkat çeker.⁴⁶²

Heidegger'de benlik günahkar ve kurtarılması gereken bir benlik de ildir. Bu sebeple Heidegger felsefesinde fırlatılmı lık, Kierkegaard Felsefesi'nde oldu u gibi günahla gerçekle en bir d  de ildir. Kierkegaard'da günah ile gerçekle en dü  ile birlikte Tanrı'dan yabancıla ma söz konusudur. Heidegger'de ise yabancıla ma, ölümünün bilincinde olmayan benli in onlar alanında kaybolmasıdır. " 'Onlar', Dasein'ın otantik benlik'ten yabancıla masını temsil ederken, 'günah' da antropos'un Tanrı'dan yabancıla masını ifade eder."⁴⁶³ Heidegger, gayri-sahici ve gayri-sahicili e Dasein'ın d  n hiçbir ekilde ilk günah senaryosuna te bih olarak anla ılmaması gerekti i konusunda bizleri uyarır.⁴⁶⁴ Ancak Steiner'e göre, Heidegger'in gayri sahici "onlar alanında" otantikli ini kaybeden

⁴⁶⁰ Ingraffia, **a.g.m.**, s. 120.

⁴⁶¹ Yuhanna 11:25-26, aktaran; Ingraffia, **a.g.m.**, s. 121.

⁴⁶² Zimmerman, **The Eclipse of Self**, s. 139, aktaran; Ingraffia, **a.g.m.**, s. 120.

⁴⁶³ Ingraffia, **a.g.m.**, s.113.

⁴⁶⁴ Steiner, **a.g.e.**, s. 132.

Dasein'ın dü ü ündeki vurgu teolojiktir.⁴⁶⁵ Sanki Heidegger'in bütün bir otantik olmayı lık te hisi, dü mü insan ö retisinin yarı-seküler bir versiyonu gibi görünür.⁴⁶⁶

3.2.2. Özgürlük ve Kaygı

Kierkegaard, "Ölümcül Hastalık Umutsuzluk" ta, benli in bir sentez oldu unu ifade etmiştir. Ona göre bir benli e sahip olmak aynı zamanda bir bilince sahip olmaktır. Ki ide ne kadar bilinç var ise o kadar benlik vardır, diyerek bilincin gelişimini de irade ile açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, iradesiz bir insanda benlik yoktur.⁴⁶⁷ Daha öncede ifade edildi i gibi Kierkegaard'a göre benlik aynı zamanda bir sentezdir. Ona göre "insan, sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunlulu un bir sentezidir."⁴⁶⁸

Kierkegaard, "Ölümcül Hastalık" ta umutsuzlu u benli in sentezleri açısından de erlendirirken, zorunluluk veya olasılıktan birinin eksikliğinde Ben'in umutsuz olunacağını ifade eder.⁴⁶⁹ Zorunluluk, özgür olmayı ve olanaktan yoksun olu anlamına gelir. Zorunluluk kültürel ve tarihi bir çevre olabildi i gibi, kişinin kalıtsal olarak kendi genlerinde taşıdığı özellikler de olabilir. Kierkegaard, zorunluluk ö esi ile basit olarak kişinin denetleyemedi i tarihsel, kalıtsal ve çevresel faktörlere gönderme yapar.⁴⁷⁰

Ona göre, yalnızca zorunluluklarla kendini belirleyen kişiler, Ben'lerini kaybederler ve Tanrı'dan da uzaklaşırlar.⁴⁷¹ Böyle kişiler yazgıcı olarak ifade eden Kierkegaard'a göre yazgıcı kişiler, benliklerini kaybeden umutsuzlardır.

⁴⁶⁵ Steiner, **a.g.e.**, s. 132.

⁴⁶⁶ Ingraffia, **a.g.m.**, s. 113.

⁴⁶⁷ Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, s. 38-39.

⁴⁶⁸ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 21-22.

⁴⁶⁹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 45.

⁴⁷⁰ Ta delen, **a.g.e.**, s. 100.

⁴⁷¹ Deren, **a.g.m.**, s. 119.

Oysa olasılı a inanmak gerçek inançtır. nançlı ki i, olasılı ın sonsuzlu unu ve umutsuzlu un panzehirini elinde tutar; çünkü Tanrı her an her eyi yapabilir. Kaderci, Tanrı'yı kaybetti i için benli ini de kaybetmi tir. Çünkü Tanrı'dan yoksun olmak, benlikten yoksun olmaktır.⁴⁷²

Kierkegaard, varolu un üç alanı olan estetik alanda ya ayanların özgürlüklerini ellerine almadıklarını ifade eder. Ona göre estetikçi, özgürlü ünü özgür olmayı yönünde ve özgür olmayı ı seçmek için kullanır ve böylece ben olma imkanını da yitirir.⁴⁷³ Bu sebeple Kierkegaard, bir benli inin varlı ının farkında bile olmayan estetin, daima umutsuzluk korkusunu ya ayaca ını dile getirir.⁴⁷⁴

Kierkegaard, “Kaygı Kavramı” adlı eserinde zorunluluk ö esinin içerisinde yer alan ve bu sebeple özgür seçimlerini gerçekle tirmeyen estetikçiyi eytansı olarak nitelendirir. eytansı olan özgürlük olmayandır.⁴⁷⁵

eytansı, insan varlı ını olu turan sentezin, tensel, sonlu ve özgür olmayı (zorunluluk) ö elerinin lehinde bozulmasını ifade eder. Bu bir tür kölele medir. Özgür olmayı durumu onu kaygıdan uzakla tırır. eytansı, özgürlü ünü, özgür olmayı olarak seçerek yok etmi tir.⁴⁷⁶

Daha önce de ifade edildi i gibi Kierkegaard, gerçek bir seçimin kendisini ilk önce etik alanda gösterece ini dile getirmi tir. Ona göre ki ilik kendini seçme yoluyla, kendisini etik olarak seçer ve esteti i mutlak olarak dı lar.⁴⁷⁷ Kendisini mutlak olarak seçen etikçi böylece mutlak özgürlü e de kavu mu olacaktır.

Lukács, Kierkegaard'ın “Ya/Ya da” adlı eserinde, etik alanın önemli kılınmı olmasının yanı sıra estetik alanın tekbencili ine kar ın etik ili kinin

⁴⁷² Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 49-50.

⁴⁷³ Ta delen, **a.g.e.**, s. 298.

⁴⁷⁴ Søren Kierkegaard, **Etik/Estetik Dengesi**, çev. brahim Kapaklıkaya, stanbul, A aç Kitabevi Yay., 2009, s.71.

⁴⁷⁵ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 118-122.

⁴⁷⁶ Ta delen, “Kierkegaard ve Kaygı Kavramı”, s. 44.

⁴⁷⁷ Kierkegaard, **Etik/Estetik Dengesi**, s. 25.

i levi olarak evrenseli gerçeğe tirmeye dayandırılmı oldu unu dile getirir.⁴⁷⁸ Buna kar ın yine de etik alan Kierkegaard için “yalnızca bir geçi alanıdır. Varolu a sahip tek eye, otantik öznelilik gerçekli ine, dinsel ili kiye bir köprüdür.”⁴⁷⁹

Gerçek seçi in ancak ve ancak dinsel alanda ve Tanrı ile kurulabilen ili ki ile gerçeğe ece ini dile getiren Kierkegaard’a göre, dinsel alan aynı zamanda etik olanı terk etme, her türlü ba lılı ı ve özellikle de en önemlisi kopma kararını gerektirir.⁴⁸⁰ Bu kopma, evrensel olanın askıya alınması olarak gerçeğe ir. Kierkegaard burada, daha önce de ifade edildi i gibi “Korku ve Titreme” adlı eserinde, brahim’in o lu shak’ı kurban etme hikayesinde oldu u gibi bir kopmadan söz eder. brahim’in Ishak’ı kurban edi inde onu trajik (dolayısıyla estetik ve etik) kahramandan ayıran ey eylemin güdülerinin mutlak ölçülmezli i, otantik, kesin deneyimlerini aktarmasının ilkesel olanaksızlı ıdır. Dinsel alan söz konusu oldu unda burada etik anlamda evrenselin (yüceltilmesini de il) tam bir tükeni ini ilan etmektedir.⁴⁸¹

Kierkegaard, Korku ve Titreme’de, iman övalesini trajik kahramandan ayırmakta ve böylece evrensel olanı telolojik olarak askıya almaktadır. Bu görü ü ile Kierkegaard, aslında Tanrı ile kurulacak ba ın da ancak ve ancak bireysellikte temellendirilebilece inin de önemini vurgulamak istemi görünür. Etik olan evrensel oldu u için herkes için geçerlidir. Trajik bir kahraman olan Agamemnon ile man övalesi olan brahim’i kar ıla tıran Kierkegaard, trajik kahramanın etik sınırlar içerisinde kaldı ını ve evrenselden destek aldı ını söyler. Oysa brahim’in yapmaya çalı tı ı ey asla etik olan açısından ho kar ılanmayacak bir eydir. brahim, eyleminde

⁴⁷⁸Georg Lukács, **Aklın Yıkımı, Cilt I**, çev. Ay en Tek en Kapkın, stanbul, Payel Yay., 2006, s. 274

⁴⁷⁹ Lukács, **a.g.e.**, s. 275.

⁴⁸⁰ Blackham, **Altı Varolu çu Dü ünür**, s. 12.

⁴⁸¹ Lukács, **a.g.e.**, s. 284.

eti i tamamen a mı ve onun dı ında daha yüce bir telos'a sahip olmu ve bu telosla ili kili olarak eti i askıya almı tır.⁴⁸²

Kaygı, günah ve özgürlü ün birbirlerinin nedeni olarak gösterildi i "Kaygı Kavramı" adlı eserinde Kierkegaard, özgürlü ün suçu ve günahı ortaya çıkardı ını söyler. Kaygı ise özgürlük ve suç arasındaki ili ki olarak açıklanır.⁴⁸³ Kierkegaard'a göre, Adem, Tanrı'nın buyruklarına kar ı gelerek yasak meyveden yemi ve bir seçim yapmı tır. Böylece günah yeryüzüne inmi tir. nsan yeryüzüne atıldıktan sonra da ancak kendi özgür edimlerini gerçekle tirmeye ba ladı ı zaman yeniden Tanrı ile ili kiye girebilecektir. Bu açıdan bakıldı ı zaman iman ile günah arasındaki gerilimde insan her zaman olanaklılı ın kaygısını ta ır görmektedir.⁴⁸⁴ Özgürlük ve olanaklılık durumu kaygıyı ortaya çıkarır.⁴⁸⁵ Artık hiçbir geri dönü ü olmayacak bir kaygı yoluna girilmi tir.

Kierkegaard, kaygının ba dönmesiyle kar ı tırılabilce ini söyler. A a ıya, cehennemın a zını açmı çukuruna bakan herkesin ba ı döner. Peki ama neden? Cehennem çukurunda oldu u kadar, gözleri yüzünden de. A a ıya bakmadı ını varsayarsak ba ı dönmezdi. Kaygı, sentez tin tarafından tespit edildi inde olu an ba dönmesidir. Özgürlük a a ıya kendi olana ına bakar, dü memek için de sonlu olu una tutunur. Özgürlük bu ba dönmesine yenik dü mü tür.⁴⁸⁶ Kaygı, özgürlü ün kendisini kaybetti i kadınsı bir zayıflık olarak tespit edilmi tir. Psikolojideyse bu durum, günahın her zaman zayıflık anında i lenmesi olarak yorumlanabilir.⁴⁸⁷

Bir kez Tanrı'ya kar ı gelinmi olması kaygıyı üretmi tir. Artık kaygılı olmak ile gerçek benli e ula mak için bireyin sorumlulu unu sahiplenmesi gereksinimi do mu tur. Sonlu bir varlık olarak tek kurtulu u, ebedi olana

⁴⁸² Kierkegaard, **Korku ve Titreme**, s. 105.

⁴⁸³ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 105-106.

⁴⁸⁴ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 43.

⁴⁸⁵ Ta delen, **a.g.e.**, s. 94.

⁴⁸⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 56.

⁴⁸⁷ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 56.

yükselmeyi gerçekle tirme sorumlulu udur. Günahla, insan Tanrı'ya kar ı kendi varlı ını, aynı ekilde Tanrı huzurunda kendi varlı ını do rulamı , hür ve sorumlu olarak ortaya çıkmı , sonlulu unu ve “kaybolması”nı göze almı tır.⁴⁸⁸ Aynı zamanda kurtulu a giden yolun kapıları da açılmı tır.

Kaygı, özgürlü ün olana ıdır ve ancak inanç yoluyla gelen kaygı Kierkegaard'a göre yol gösterici olabilir. Ona göre ancak inanca sahip olan böylesi bir kaygı, bireyi sonlulu un aldaticılı ından kurtarır ve sonsuzluk yolunda e itebilir. Oysa sonluluk ile e itilen ki i sonlu olarak kalır.⁴⁸⁹ Bu sebeple ki i hiçbir zaman sonlu olan eylere ili kin kaygı duymamalıdır. Sonluluk açısından e itilen ki inin her eyini hiç kimsenin yitirmedi i kadar yitirdi ini ifade eden Kierkegaard, böylesi ki ilerinin mutlak olarak batmı olduklarını ve ancak kaygıyı do ru anladıkları takdirde bu sonluluk bata ından çıkıp sonsuzlu a ulaabileceklerini söyler.⁴⁹⁰ Kierkegaard, ölümün kar ısında kendisini seçen ve varolmayı isteyen bir tutum sergileyen insanın, böylece suça ili kin olarak Kaygı tarafından e itilebilece ini ve Kefaret ile huzur bulaca ını ifade eder.⁴⁹¹

Heidegger de insanın sonlulu undan yola çıkarak özgürlü ü açıklamak isterken Kierkegaard'la benzerlik gösterir. Heidegger'e göre, Dasein, ölümün ve kendi sonlulu unun bilinci ile sorumlulu unu yerine getirmesi gereken bir varlıktır. Heidegger, “insan varlı ının analizini Dasein'in varolu sal analizine indirgemi ve bu sürecin (olagelmenin) özünde Dasein'in özgürlü ünü açı a çıkardı ını savlamı tır. En genel anlamda özgürlük, Dasein'in kendisini zamansal ve yitimsel olarak tasarımıladı ı otantik varolu unda açı a çıkmaktadır. Bir tasarı varlı ı olarak Dasein, olabilirlikten

⁴⁸⁸ Reneaux, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, s. 17.

⁴⁸⁹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 156.

⁴⁹⁰ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 158-159.

⁴⁹¹ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 163.

varolu a geçme etkinli idir. Bu noktada Dasein'ın ba tan sona belirlenmemi bir varlık olması; hiçli ini ta ıması onun özgürlü üdür.”⁴⁹²

Kierkegaard'da oldu u gibi Heidegger de insanın kendisini dünyasall ın içerisinde görmektedir. Daha önce de ifade etti imiz gibi Kierkegaard'ın dü ü fenomeni dini boyutta de erlendirilirken Heidegger'de insanın dü ü ü ve olgusalı ı hiçbir teolojik güce dayandırılmamaktadır. Bununla beraber Heidegger, insanın dünyaya dü künlü ü ve olgusalı ının, onun sahih ve gayrisahih varolu imkanını da beraberinde getirmi oldu unu ifade ederken Kierkegaard'ın sonlu bir varlık olmasıyla ve kaygısıyla e itilen bireyin sonsuzlu u seçmesi arasındaki tercihini anımsatır görünmektedir. nsanı zorunluluk ve özgürlük arasındaki sentez olarak gören Kierkegaard'ın açıklamasına benzer bir açıklamaya yer veren Heidegger, Dasein'ı, gündelik ya amın dü künlü ü içerisinde gayrisahih bir varolu ile ölümünü dü ünmeye ba lamasıyla ortaya çıkan sahih varolu u arasında görür.

Gündelik ya am, Dasein'ı otantik olma olasılı ından uzakla tırarak ona kaygısall ını unutturur. Nasıl ki Kierkegaard felsefesinde, estetik alandaki günlük ya amın korkuları estetikçiyi büyük korkusundan (kaygıdan) uzakla tırmakta ve onun kendi olma özgürlü ünü elinden almaktaysa Heidegger felsefesinde de gündelik ya am Dasein'ın kendi ölümünü perde arkasına saklayarak ayartmakta⁴⁹³ ve onu otantik olma halinden uzakla tırmaktadır. Herkes/Onlar, Dasein'ı ölümden korkmaya cesaret etmekten alıkoyar. Bu sebeple Dasein; en zati, en ba ıntısız varlık imkanına kar ı yabancıla ır. Herkesin/onların gündelik ya amında ölümden kaçılmaktadır.⁴⁹⁴ Steiner, yapılmakta olanın korku'nun negatif dünyevili i ile

⁴⁹²Zehragül A kın, “Kant ve Heidegger'de Özgürlük Sorunu”, **Kaygı/ Uluda Üniversitesi Felsefe Dergisi**, 2008/11, s. 60.

⁴⁹³Kaan H. Ökten, “Heidegger'in Varlık ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi” **Cogito**, Sayı 40, Yaz, 2004, s. 143.

⁴⁹⁴Ökten, **a.g.m.**, s. 144.

kaygı'dan gelen ve ontolojik olarak umursama arasındaki ayrımı karılıklı gelmekte olduğunu söyler. Bu yüzden sahici bir ölüme didinilmelidir.⁴⁹⁵

Dasein, bilinmeyen bir güç tarafından dünyaya fırlatılmış olan bir varlıktır. O, bilinmeyen bir "hiçlik"ten gelmektedir. Dasein, yitimsel bir varlık olarak, ölüme doğru koan, ölüm yönelimli bir varlık olarak hiçbir şekilde doğurduğudur. "O", hiçbir ortasında varlığını sürdürmektedir. Aynı zamanda dar ve özgün anlamda Dasein'in kendisi de iki hiçbir (doğumu ve ölümü) ortasında bir hiçbir varlık olarak varlığını sürdürmektedir.⁴⁹⁶ Bu sebeple ölüme onaylamak, ölüme yüz yüze gelmek, Dasein için kendine en fazla ait olan Varlık'ı kendi sorumluluğu altında bulunduğunu anlamak demektir.⁴⁹⁷

Dasein'in olagelmesi olarak da ifade edilebilecek olan ölüme doğru fırlatılmış olması, onun aynı zamanda belirlenmemiş bir varlık olarak özgür olduğunu düşüncesini de beraberinde getirecektir. Öyleyse özgürlük, bir "hiç" varlığı olan Dasein'a karılıklı gelmektedir. Dasein, bir hiçbir varlığı olduğu için başka bir deyişle özünün hiçbirlik olmasından dolayı özgür olma olanağına sahiptir. Dasein'in özünün hiçbirlik olması onun belirlenmemiş bir varlık olduğu anlamına gelir ki, bu "belirlenmeme" onun özgürlüğüdür.⁴⁹⁸ "Özgürle tirici olan daha ziyade Dasein'in endişe verici temelsizliğini kabul etmektir."⁴⁹⁹ "Varlık ve Zaman" da bu konuyu şöyle dile getirir:

*"Öndeleme Dasein'a herkes – benli indeki kaybolmuşluğu açığa çıkartarak onu, ilgilenici itina-göstermekle birincil olarak dayanmaksızın kendi olma imkanıyla karşı karşıya getirdiği bu; tutkulu, herkesin vehimlerinden sıyrılmış, fiili, kendinden emin ve kendini havfeden ölüme yönelik hürriyet demektir."*⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ Steiner, **a.g.e.**, s. 141.

⁴⁹⁶ Akin, **a.g.m.**, s. 60.

⁴⁹⁷ Mulhall, **a.g.e.**, s. 167.

⁴⁹⁸ Akin, **a.g.m.**, s. 60-61, Mulhall, **a.g.e.**, s. 168.

⁴⁹⁹ Magee, **a.g.e.**, s. 279.

⁵⁰⁰ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 282.

Kaygı Dasein'ı onlar alanındaki yabancılaşmasından kurtarmı ve "Ölüm Yönelimli Özgürlük" kendi olma imkanını Dasein'a tanımlar.⁵⁰¹ Ölümün doğrudan doğruya var olma burada imkana doğrudan doğruya var olma olarak anlaşılmalıdır. Bu söz konusu imkan ise Dasein'ın belli başlı imkanıdır. İmkan olarak ölüm, her türlü imkani içinde bulunmanın imkansızlığının imkanıdır.⁵⁰² Bu imkan ise Dasein'ı ölümün doğrudan özgürlüğüne götürür.

Kierkegaard, kaygıyı bizi kamçılayan olasılıklar dizisi olarak tanımlar. O, kaygıyı baş dönmesine benzetmiştir. Heidegger ise kaygıyı, bizi göreceli hiçlikler veya varolmama ile de il, düpedüz hiçlikle yüz yüze getiren deneyim diye tanımlar.⁵⁰³ Kaygı her iki düğünür içinde olanaklılığı gösteren ve insanı onlar alanından çekip çıkarabilen bir yol göstericidir.

Kierkegaard, olanaklılığın açığına çıkardığı kaygıyı, ilahiyatın asli suç problemiyle, yani Adem'in ilk günahının tüm insanlığı sırayeti konusuyla ilişkilendirir. Kierkegaard, Adem'in elmayı ısırmasına karar vermeden önce önünde büyük bir uçurumun açıldığını söyler: Adem, özgürlük ihtimalini, hiçlik arkaplanına karşı ilenecek müstakbel bir fiilde görmüştür. Bu hiçlik hem büyüleyici hem de kaygı vericidir. Heidegger'de ise hiçlik, bizim Varlık'ımız içinde daima orada olan bir mevcudiyettir. Bu hiçliğin yani ölümün kabulü varoluşumuzun temel sonluluğunu açığına çıkarır. Bu hiçliğin de bize hissettiren o nedeni belirsiz kaygıdır.⁵⁰⁴

Mulhall'a göre Kierkegaard ve Heidegger, bireyin kendi seçimleriyle kendisi olabilme sorumluluğunun ancak bireyin kendisi tarafından sağlanacağı konusunda hem fikirdirler. Zira Mulhall, özgürlük konusunda Kierkegaard'da beliren teolojik unsurların Heidegger'de açığına çıkmamasını ölümü farklı yorumluyor olmalarına bağlamaktadır.⁵⁰⁵ Heidegger'in insanın

⁵⁰¹ Steiner, **a.g.e.**, s. 141.

⁵⁰² Ökten, **a.g.m.**, s. 149-151.

⁵⁰³ Wahl, **a.g.e.**, s. 18.

⁵⁰⁴ Barrett, **a.g.e.**, s. 228.

⁵⁰⁵ Mulhall, **a.g.e.**, s. 173.

ölümlülü ünü anlamaya yönelik yaklaşımda sonluluğun ötesinde bulunan bir alemin kabulü bulunmaz. Kierkegaard içinse sonluluk bu dünyada yapacağın tercihlerle bir ben olabilme imkanını açığa çıkarır. İnsan ancak bu şekilde Tanrı ile ilişkiye girebilir ve sonsuzluğa ulaşabilir. Bu bağlamda mutlak hakikat Kierkegaard için Tanrı'yla bütünleşektir. Heidegger içinse otantiklik ve sahilik Tanrı'yla ilişkilendirilmeksizin sürdürülebilir olanağına sahiptir.⁵⁰⁶ Kısacası Kierkegaard için ben olma imkanı Tanrı karşısında varolmakla mümkün görünürken Heidegger için bu imkan ölüm karşısında ortaya çıkmaktadır.

Özgürlük, hem Kierkegaard hem de Heidegger için kendi özünü oluşturma imkanı olarak yorumlanmıştır. Bu imkan ise insanın kaygılı bir varlık olması ile mümkün kılınmıştır. Kendi varoluşu üstüne titizlenen, kaygı duyan insan ancak özgür olabilir. İnsan bu dünyaya kendi istemi dışında fırlatılmış (bu fırlatılmışlık gerek Kierkegaard'daki gibi Tanrı tarafından gerçekleştirilmiş olsun ve gerekse Heidegger'de olduğu gibi bilinmeyen bir güç tarafından olsun) olmakla kendini gerçekleştirme imkanına sahip olur. O, ya bu olanağı kullanmayacak ve onlar alanında kaybolacak ya da kendisini sürekli olarak tasarımıyarak özgürlü ünü kendi eline alacaktır.⁵⁰⁷

3.3. ZAMAN, ZAMANSALLIK, TARİH VE KAYGI

Kierkegaard ve Heidegger'de zamansallık, kaygısallığın bir sonucu olarak görülür. Kierkegaard ve Heidegger'in sorumluluk ve özgürlük konusundaki görüşleri varlığın kinetik yapısını da oluşturmaktadır. Varlığın statik değil dinamik olarak kabul gören bu yapısı, her iki düşünür için de zaman anlayışıyla bağdaştırılır. Sorumluluğunu sahiplenen tek varoluş olarak anlaşılması gereken insan, hiçbir şekilde olmuştur değildir. Ya da

⁵⁰⁶ Mulhall, a.g.e., s. 173.

⁵⁰⁷ Soykan, a.g.m., s. 61.

sürece varolu unu tamamlamak durumunda olan insanın, bu çerçevede zamanla olan ili kisi de ortaya çıkmaktadır.

Kierkegaard varolu un bir sentez oldu unu ifade eder. Kaygı Kavramı'nda insanın ruh ile bedeninin bir sentezi oldu unu ama aynı zamanda zamansal (sonlu) ile sonsuzun da bir sentezi oldu unu söyler.⁵⁰⁸ Bu ikinci sentez birincinin bir ifadesidir; çünkü gerçekten de tek bir sentez vardır: varolu sentezi. Ebedi ile zamansalın sentezi yeni bir sentez de ildir; birincinin tercümesidir ki buna göre insan tinin ta ıdı ı ruh ile bedeninin sentezidir. Tin varsa 'An' da oradadır.⁵⁰⁹ Ruh tespit edilir edilmez An varlık kazanır. Önce tinin ve bedeninin sentezi ortaya çıkar. Fakat bu sentez ba ka bir sentezi gerekli kılar ki bu da sonlunun ve sonsuzun sentezidir.⁵¹⁰

Ebedi ve zamansalın sentezini kuran An'dır. Kierkegaard, An'ın basit anlamda bir zaman dilimi olmadığını, ba lı ba ına yeni bir zaman anlayı ı oldu unu ifade eder.⁵¹¹ Kierkegaard'a göre An tinsel bir durumdur. nsan ancak An'da ya ayabilir. An, do ada bulunmaz. An, sentezi olu turan bütün çeli ik ö elerin içinde toplandı ı bir kesi me noktası gibidir. nsanı kuran karma ık ve çeli ik ö eler, ancak An içinde gerçeklik kazanırlar ve etkin hale gelirler.⁵¹² An zaman ile ebedili in birbirine de di i mu laklıktır. An kavramı ile zaman ile ebedilik sürekli bir temas noktası bulur, ebedilik de sürekli olarak zamanın alanını i gal ederken, zamansallık tespit edilir. Bunun sonucunda da imdiki zaman, geçmi zaman ve gelecek zaman önem kazanır.⁵¹³

Kierkegaard, Greklerin zaman anlayı ına gönderme yaparak zamanın yanlış yorumlandı ını dile getirir. Ona göre zaman, geçmi , gelecek ve imdinin art ardalı ı eklinde anla ılabacak olursa böylesi bir ayırım örtük

⁵⁰⁸ Kierkegaard, **Kaygı Kavramı**, s. 81.

⁵⁰⁹ Cauly, **Kierkegaard**, s. 91.

⁵¹⁰ Ta delen, **Kierkegaard'da Benlik ve Varolu** , s. 102.

⁵¹¹ Ta delen, **a.g.e.**, s. 91.

⁵¹² Ta delen, **a.g.e.**, s. 91.

⁵¹³ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 85.

kalacaktır. Ona göre ayırım ancak zamanın sonsuz ile olan ili kisi ve sonsuzun zamandaki izdü ümü aracılı ıyla ortaya çıkacaktır.⁵¹⁴

Kierkegaard, Platon'un An'ı sadece soyut bir ey olarak görmü olmasını ele tirir. Platon, An'ı "var olmayan" olarak zaman kategorisinin altına yerle tirmi tir. Aynı ekilde Modern felsefe de Var olmayanı Varlık olarak kabul etmi ve bu görü üyle Yunan felsefesinden farkı kalmamı tır.⁵¹⁵

Grekler için ezeliyet ve ebediyet daima önceden var olan bir eydir: O önceden sahip oldu umuz, ancak ba lantımızı kaybetti imiz bir mevcudiyettir (presence). Ezeliyet ve ebediyet yitirilmî aktüalitedir.⁵¹⁶ Platon için ruhun olu u geldi i yere dönmektir. Ruhun hakiki kaderi, asli varlık ve saf mevcudiyet alanındaki kaynaklarını/köklerini yeniden ele geçirmektir. Bu sebeple bilgi kaybedilmî idraki yeniden ele geçiren ke if de ildir, hatırlamadır. Bu sebeple spekülâtif felsefenin onayladı ı biricik hareket de dü ü ü ortadan kaldıran hareketsizliktir.⁵¹⁷ Bu sahte hareketin yerine Kierkegaard, gerçek hareketi yerle tirir. Hatırlama yerine tekrarlamayı yerle tirir.⁵¹⁸

Kierkegaard'a göre Grekler zamanı anlayamadılar. Onlar zamansallık kavramından mahrumlardı. Grekler An'ı ileriye yönelik bir ey olarak de il geriye yönelik bir ey olarak tanımlamı lardır. Grekler An'ı, gelece in önceli ine göre de il, uzakla an bir ey olarak anla ılan geçmi e göre anlamı lardır.⁵¹⁹

Bu ele tirilere kar ılık gerçek zaman anlayı nın tıpkı ruhun ilk tespit edili indeki katkılarında oldu u gibi Hıristiyanlıkta ortaya çıktı nı ifade eden Kierkegaard'a göre, ehvanilik, zamansallık ve an, ancak Hıristiyanlık ile

⁵¹⁴ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 81.

⁵¹⁵ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 78-79.

⁵¹⁶ John D. Caputo, "Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafizî in Çökü ü", **nsan Bilimlerine Prolegomena**, çev. Hüsâmettin Arslan, stanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 130.

⁵¹⁷ Caputo, **a.g.m.**, s. 129.

⁵¹⁸ Caputo, **a.g.m.**, s. 130.

⁵¹⁹ Caputo, **a.g.m.**, s. 131-132.

do ru anla ılabilir. Çünkü yalnız Hıristiyanlık Sonsuz'u zemine yerle tirmi tir.⁵²⁰ Buradaki sonsuzluk, Antik Yunan'daki sınırsızlık, belirsizlik gibi anlamalara gelen aperion'dan ayrılır. Sınırsız, sınırsız bir içkin yineleme olarak, sonsuzlukla aynı anlama gelmez. Bu nedenle Kierkegaard'ın sentez anlayı ı, ancak Hıristiyanlı ın getirdi i terminoloji içinde özgül yerine oturabilir.⁵²¹

Kierkegaard, Yunan Dünyası'nda var olan zaman anlayı ındaki döngüsell i ni, Hıristiyanlık'taki zaman anlayı ının gelmesiyle de i ti ini ifade eder. Kierkegaard, zamanın artık sonsuz dairesel ve döngüsel bir hareket olarak anla ılmasıdan öte, "bir kerelik" dünya ya amı, ba ı sonu olan ve sonsuzluk ö esini de içerisinde ta ıyan bir zaman olarak anla ılması gerekti ini söylemektedir. Yaratıcı Tanrı, bir kerelik dünya ya amı, ba ı sonu olan ilerlemeci bir zaman, hiçten yaratılmı bir evren, öte dünya inancı, bütün bunlar Kierkegaard'a göre Hıristiyanlı ın Batı kültürüne kattı ı de erlerdir.⁵²²

Kierkegaard, sonsuzlu un da sonlulu un da ancak An'da aç ı a çıktı ını dile getirir. An ise Hıristiyanlıkla birlikte gerçek ve somut bir hal almı tır. Hıristiyanlık An'ı zamanın tamlı ı olarak anlamı tır.⁵²³ An, zamanın bir ardı ıklı ı olarak anla ılmamalıdır. Kierkegaard'a göre, An'ların toplamı kadar her "An'ın" kendisi de (geçip giden) bir süreç oldu u için, zamanın içinde ne imdiki zaman, ne geçmi zaman ne de gelecek vardır. Böylesi bir ayrım An'ın uzama dönü türülmü olmasındaki bir yanılgıdır.⁵²⁴ An, geçmi i ve gelece i olmayan bir imdiyi içerir. imdiki zaman ise ebediliktir. Yani ebedilik imdiki zamandır. imdiki zamanın içerisinde geçmi ve gelecek yoktur.⁵²⁵

⁵²⁰ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 80.

⁵²¹ Ta delen, **a.g.e.**, s. 91.

⁵²² Ta delen, **a.g.e.**, s. 92.

⁵²³ Cauly, **a.g.e.**, s. 94.

⁵²⁴ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 81.

⁵²⁵ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 83.

Kierkegaard, An'ın ebeli in bir atomu oldu u fikrine ula ır.⁵²⁶ Ona göre ancak An ile ortaya çıkan bir sentezle “zaman” anla ılacak ve insan, sonlu varolu u içerisinde sonsuzu kavrayacaktır. Böylece zamansallık (geçmi , gelecek ve imdiki zaman) ortaya çıkacaktır.

Kierkegaard, zamanın boyutlarından birini (sırasıyla geçmi , gelecek ve imdiki zaman) vurgulamanın yollarını Helenizmden, Musevilikten ve Hıristiyanlıktan yola çıkarak belirginle ti i fikrini savunur.⁵²⁷

Daha önce de ifade edildi i gibi Kierkegaard'a göre, Yunanlılar zamanı geçmi zaman olarak algılamı lar ve zamanın ileriye de il geriye do ru ortaya çıkan bir hareket oldu u fikrinden öteye gidememi lerdir. Yunanlılara göre ebedilik, geçmi zaman gibi geride oldu undan, ona ancak geriye do ru yürüyüp ula ılabilir. Ebedili i geçmi zaman olarak kabul eden bir dü ünçe ise Kierkegaard'a göre, zamanı soyut bir kavram olarak görmekten ba ka bir ey olmayacaktır.⁵²⁸

Kierkegaard, Musevili in ise henüz tin boyutuna sahip olmadı nı ifade eder. Bu sebeple ona göre, Yunanlıların aksine Musevilikte ebediyet gelecek zaman olarak kabul edilir. Ebedili i kavramasına ra men Kierkegaard'a göre Musevilik de zamanı kavrayamamı tır. Çünkü tin yoksunlu unda ortaya konulan bir zaman anlayı ı An'ı kavrayamamı ve sonuç olarak sentezi tamamlamakta ba arısız olmu tur.⁵²⁹

Yalnızca Hıristiyanlık imdiki zamana vurgu yaparak ve zamanı bir araya getirerek, imdiki zamanı zamanın tamlı ı olarak belirler.⁵³⁰ Hıristiyanlı ın zamanı ke fi kendisini sa'da gösterir. Daha önce de de inilmi oldu u gibi sa, Kierkegaard'a göre, mutlak paradokstur. sa, bir kez ve zamanın tüm zamanları için bir kez gelmi olandır ve paradoks da buradadır.

⁵²⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 84.

⁵²⁷ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 86; Cauly, a.g.e., s. 94.

⁵²⁸ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 86.

⁵²⁹ Cauly, **a.g.e.**, s. 95-96.

⁵³⁰ Cauly, **a.g.e.**, s. 96.

sa, somut sentez olarak geçmi ile gelece i kendisiyle dolu ve canlı bir imdiki zaman içinde bir araya getirir.⁵³¹

Mutlak paradokstaki sonsuzlu un ve sonlu varolu un bir arada bulundu u bir sentez olarak kabul edili i Kierkegaard için her bireyde de kendisini gösterir. nsan bu durumda sonlu ile sonsuzun ve ruh ile bedenin bir sentezi olarak hem bu dünyada bir mekansallı a ve zamansallı a sahiptir hem de Tanrı'yla kurdu u ili ki sonucu bir varolu a sahip olabilme imkanı sebebiyle sonsuzlu a sahiptir. Bu anlamda zamanı da bir olanaklılık olarak gören Kierkegaard, zaman anlayı nı da varolu un olanaklılı ı ile ili kilendirir. Bu sebeple ona göre insan, kendisini Yunalıların ifadesiyle geçmi e dönük bir biçimde de il, gelece e dönük bir biçimde anlayacaktır.

Kierkegaard'a göre gelecek zaman, geçmi ve imdiki zamandan çok daha fazla bir eyi imler. Çünkü gelecek zaman ona göre, geçmi in bir parçasını olu turdu u bütünü kendisidir; gelecek bir anlamda bütünü imler. Ebedilik de bu nedenle öncelikle gelecekte açı a çıkar. Bu çerçevede Kierkegaard'a göre gelecek ço u zaman ebedilikle özde kabul edilir.⁵³²

Kierkegaard, zamanın, insan varolu u ile birlikte Adem'in i ledi i günah sonucu yeryüzüne indi ini ifade eder. Adem günah i lemeden önce masumiyet halindeydi ve bu masumiyet halindeyken ruh ile bedenin sentezi henüz tin tarafından tespit edilmemi tir. Kierkegaard'a göre, masumiyet halinde tin sadece "dü gören tin" niteli indedir. Yasak meyvenin yenmesiyle suç günah olarak ortaya çıkmı ve ceza olarak insan zamansal kılınmı tır.⁵³³ "Tin kendisini vaz etti inde ölüm de korkunç yüzünü göstermi tir."⁵³⁴ nsanın ebedi ile sonlu varolu u, tinin tespit edilmesi ile ortaya çıkmı tır. Tinin bir sentez olarak ortaya çıkmasıyla ebedilik de gelecek zaman olarak ortaya çıkmı tır. Kierkegaard, tinin kaygıyla birlikte ortaya çıkmı oldu unu, kaygının

⁵³¹ Cauly, **a.g.e.**, s. 96.

⁵³² Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 85.

⁵³³ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 87.

⁵³⁴ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 89.

da özgürlü ün olana ını aç ı a çıkardı ını ve özgürlü ün olana ının ise gelecek zaman oldu unu ifade eder.⁵³⁵

Gelecek zaman, özgürlük için olanak halindeki durumdur. Kaygı da gelecek zamana kar ılık gelir. Kierkegaard, kaygının geçmi zamanı imledi i fikrinin yanlı oldu unu ifade eder. Ona göre bizler ancak gelecek için kaygılanabiliriz. ayet geçmi te ya anmı bir talihsizlik için kaygılandı ımızı söylüyorsak bu durumda kaygılanılan ey geçmi te olan bir ey için de il, ileride yani gelecekte yinelenene ini dü ündü ümüz bir ey içindir. Yani geçmi teki herhangi bir ey için kaygılanmamızın sebebi onu tam olarak geçmi te bırakmamı olmamızdan ileri gelir. Kierkegaard'a göre, gerçekten geçmi zaman olsaydı kaygı duymazdık, sadece pi man olurduk. Bu sebeple bizler ancak gelecek için kaygılanabiliriz ki bu da kaygının olanaklılık olmasından ileri gelir.⁵³⁶

Olanaklılı ın yüzü kendisini gelecek zamanda gösterdi i için Kierkegaard'a göre zaman kavramı da üç varolu alanlarından etik ve dinsel a amada tam olarak gerçekleşektir. Estetik alandaysa zamanın tamlı ından söz edilemez. Kierkegaard, zamansallı ın günahkarlık ile birlikte ortaya çıkt ını ifade eder. Böylece sorumluluk Adem'in yasak meyveyi yemesiyle her ki ide ayrı ayrı tespit edilmi olup zamansallık da i lenen bu günahın cezası olarak ortaya çıkmı tır.

Öyleyse zamansallık sorumluluk ile olu mu tur. Bu sebeple gerçek zaman da sorumlulu unu kabul edebilen alan olarak, kendisini etik ve dinsel alanlarda gösterecektir. Kierkegaard'a göre estetik alanda birey sürekli An'da ya ar. Onda geçmi ve gelecek kavramları olu mamı tır. An'daki ya ayı ı, içgüdüselidir. An'da ya ayan estetikçi için her ey arzuları üzerine kurulmu tur. Anlık ya am, gereksinimlerini yineler. Arzular u anda doymayı bekler. Estetikçi kalıcı ve gelece e yönelik hiçbir ey yapmaz. Arzu ve

⁵³⁵ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 87.

⁵³⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 88.

isteklerini doyurup haz almak için fırsat bekler. Bilinçli seçimlerin ve özgürlüğe dayalı eylemlerin yerini anlık duygulanımlar alır. Estetikçinin zamanı tek boyutlu bir zamandır. Yaşamı, doğal bir nitelik gösterdiği ve tinsellikten yoksun olduğu için, zamanda yaşamı bile söylenemez.⁵³⁷

Kierkegaard, “Ölümcül Hastalık Umutsuzluk” adlı eserinde ebedi ve zamansal olarak adlandırdığı sentezi, sonlu ve sonsuzun sentezi olarak ifade eder. Bahsedilen eserinde, sonlu ve sonsuzun sentezlerinden birinin eksikliği durumunda neler olabileceğini de açıklar. Bu deşerlendirmeye göre estetik alanda yaşamayan bireyler, kendilerini sadece sonlu alanda görmekte ve sonsuzluk ölesinin eksikliği ile kendilerine yabancılaşmaktadırlar. Böylesi kişiler, kendi benliklerini yitirmişlerdir. Bu durumu umutsuzluk olarak gören Kierkegaard’a göre bu kişiler umutsuz olduklarının bilincinde dahi değildirler.⁵³⁸ Böylesi bir kişi, sonsuzluk yokluğunda kendi olamayan, kişisiz ve anonim varoluş içinde eriyerek kendi bireyselliğini unutmayı tercih eden bendir. Umutsuzluğun bu biçimini yabancılaşmayı tarif eder. Bu durumda, kendisinin adsız ve yüzsüz bir öle olmasına rıza gösteren ben, kendisi olmayı istemez ve anonim bir evrende erimeyi seçer.⁵³⁹

Kierkegaard’a göre gerçek bir benlik ancak ve ancak kendi olmayı istemekle başlar. Bu ise kendisini seçebildiği bir alan olarak etik alanda gerçekleşecektir. Etik varoluş Kierkegaard için, dinsel varoluştan önceki varoluş olarak ortaya çıkan ve estetik ile etik arasında bir geçiş olarak kabul edilen aşamadır. Birey ilkin etik alanda kendi olma sorumluluğunu üstlenecektir. Fakat asıl kendi olma Tanrı önünde gerçekleşecektir ki Kierkegaard, bu durumu Ölümcül Hastalık’ta şöyle ifade eder:

⁵³⁷ Ta delen, **a.g.e.**, s. 178-179.

⁵³⁸ Kierkegaard, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, s. 44.

⁵³⁹ Cauly, **a.g.e.**, s. 98-99.

“Benlik, kendi kendine ba lanan ve kendi olmak amacını ta ıyan – ki bu, ancak Tanrı’ya ba lanmakla gerçekte ir – sonsuzun ve sonlunun bilinçli sentezidir.”⁵⁴⁰

Paradoks, kendi olmak isterken, onu ortaya koymu olan ve Tanrı’dan ba kası olmayan gücün içinde yansıyor olmaktır. Kendine gönderme yapan ili ki ‘Bir Ba kası’yla ili kidir ve ben, kendisiyle ili kisinin ölçüsü olarak, Tanrı’yla ili ki dolayısıyla ancak kendisi olabilece ini ke feder.⁵⁴¹ Caputo, Kierkegaard’ın ilgilendi i eyin aklın ı ı ı veya mantı ın güvenilirli i de il, imanın karanlı ı ve özgürlü ün uçurumu oldu unu ifade etmi tir. Caputo’ya göre Kierkegaard’ın dü ünçesi; varlık ile yokluk arasındaki alacakaranlık bölge, ezeliyet ve ebediyetin zamanla kesi me, ezeliyet ve ebediyetin zamanla içiçe geçi noktası oldu unu göstermek olmu tur.⁵⁴²

Kierkegaard’a göre varolu tarihsel bir harekettir. Varolu un tarihselli i insanın bir sentez olmasının sonucudur. Adem masumiyette dü gören bir tindi ve henüz bir sentez de ildi. Bu durumda tarihin henüz ba lamamı oldu unu ifade eden Kierkegaard’a göre tarihi ba latan ey ruhun kendisini ve sentezi tespit etmesi olmu tur. Bu tespitle birlikte insanın yeryüzündeki öyküsü de ba lamı tır. Tinin ve bedeninin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlü ün ve zorunlulu un bir sentezi olan insan, bu birle imin bir gere i olarak kendisini tarihsel ve kültürel bir ba lam içerisinde bulur.⁵⁴³ Kierkegaard, ‘Kaygı Kavramı’nda cinselli in günahkarlık ile birlikte ortaya çıktığını ve bundan böyle insan türünün tarihinin de ba lamı oldu unu vurgulamı tır.⁵⁴⁴

Adem’in kaygı duyması ile masumiyetini yitirmesi sonucu olu an tarih, tüm bireylerde de aynı ekilde görülmü tür. Kierkegaard, Adem’i günah i lemeye te vik eden kaygının, Adem’den sonraki her bireyde daha fazla

⁵⁴⁰ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 39.

⁵⁴¹ Cauly, **a.g.e.**, s. 99.

⁵⁴² Caputo, **a.g.m.**, s. 143.

⁵⁴³ Ta delen, **a.g.e.**, s. 126.

⁵⁴⁴ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 47.

bulunacağını ifade eder.⁵⁴⁵ Adem gibi kendisinden sonra gelen kişi de tin tarafından ta'ınan bir sentezdir, ama bu türetilmiş bir sentezdir ve insan türünün tarihi de bu sentezde bulunur.⁵⁴⁶

Kierkegaard, tarihin ve zamanın ba'langıcını insanın yeryüzüne dü'mesiyle e'de er görmü'tür. Ona göre Kaygı olana'ı do'urmuş ve insan günah'ilemi tir. Fakat insan günah'ilemeden önce bir varolu'a da sahip de'ildir. Böylece Adem'in günahını açıklamak Mevrus Günah'ı açıklamak olmu'tur. Adem insan varolu'u için esas olan bir'ey olmu'tur. Çünkü o, hem bir birey hem de türün ba'langıcı olmu'tur.⁵⁴⁷ Adem'den sonra gelen her birey soyla birlikte sürekli yeniden ba'lar. Çünkü birey hem kendisidir hem de soydur ve bu'ekilde aynı zamanda soyun tarihidir.⁵⁴⁸ Soy içindeki bu süreklilik soyun tarihini olu'turur.⁵⁴⁹ Kierkegaard, bu süreklili'in Adem ile ardıl bireyin etkile'imi sonucu olu'tu'unu söyler.⁵⁵⁰ Bu tarihsel ba'lam içerisinde ardıl birey Adem'e göre bir "fazlalık" içindedir. Hiçbir ardıl bireyin sıfır noktasından ba'lamaması, aksine hep bir birikim içerisinde olması insanın tarihselli'ini olu'turur.⁵⁵¹

Kierkegaard'a göre Adem'in ilk günahı ile günah yeryüzüne inmi tir. Günahın sonucu olarak da insan yeryüzüne dü'mü'tür. Bu günahın cezası olmu' ve böylece insan Tanrı'dan uzakla'arak sonlu bir varolu' kazanmı'tır. Yani insan ölüm ile cezalandırılmı'tır. Bu dü'ün çifte sonucunun oldu'unu ifade eden Kierkegaard, cinsellik ve günahkarlı'ın da Adem'den sonra gelen her bireyde ortaya çıktığını söyler. Adem'in insan türünün ba'langıcı olması ile tarih ba'lamı ve bundan böyle günahkarlık ve cinsellik her bireyde

⁵⁴⁵ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 47.

⁵⁴⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 48.

⁵⁴⁷ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 21.

⁵⁴⁸ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 22.

⁵⁴⁹ Ta delen, **a.g.e.**, s. 128.

⁵⁵⁰ Ta delen, **a.g.e.**, s. 127-128.

⁵⁵¹ Ta delen, **Kierkegaard ve Kaygı Kavramı**, s. 35.

varolagelmi tir. a yet insan, ruh ile bedenin, tin tarafından ta inan bir sentezi olmasaydı cinsellik günahkarlıkla birlikte yeryüzüne gelmezdi.⁵⁵²

Ona göre insan sentez olmadan önce ne insandı ne de hayvandı. Ama sentezin tin ile etkin olması sonucunda günahkarlık ve cinsellik de yeryüzüne inmi tir. Kierkegaard'a göre günah olmadan cinsellik, cinsellik olmadan da tarih olmayacaktır. Bütünlü e kavu mu tin ne biri ne de ötekidir, bu nedenle Dirili 'te cinsel farklılık yoktur, bir mele in tarihinin olamayaca ı gibi. Mikail ula tı ı haberlerin hepsini dosyalama ı olsaydı bile, bu onun tarihi olmayacaktır. Kierkegaard'a göre sentez, cinsellikten önce bir çeli kidir. Ancak yine de her çeli ki bir i tir de. Tarih de o an ba lamı tir.⁵⁵³

Kierkegaard, meleklerin salt ruhsal varlıklar olmalarından dolayı onlara ait bir tarihlerinin olamayaca ını vurgulamak istemi tir. Çünkü onların varolu ları yoktur. Sadece insano lu bir varolu a sahiptir. Adem'in günah i lemesiyle tinin etkin hale gelmi , özgürlü ün olana ı do mu ve sentez kurulmu tur. Böylece insan hem hayvanlardan hem de meleklerden farklı bir varolu kazanmı tır. Bu varolu aynı zamanda tarihselli i do urmu tur.

Kierkegaard, insan varolu unun do a ve do aüstü varlıklardan farklı görülmesinin insanın yetkin bir varlık olmasından ileri gelmedi ini söyler. Ona göre bu farklılık insanın eksik, kusurlu, de i ken ve özünde kaygı olan bir varlık olmasından ileri gelir. Bu bakımdan insanın tarihselli i, eksili inin, kusurunun, kaygının, suçun ve günahının da tarihidir.⁵⁵⁴

Varolu un insana özgülü ü Kierkegaard için oldu u kadar Heidegger için de geçerlidir. Heidegger; "yalnız insan varolu içindedir", diyerek yalnız insanın ya adı ı hayata katılma ve karar verme yetisine sahip oldu unu dile getirir.⁵⁵⁵ Aynı ekilde Kierkegaard için de insan olmak ve bir varolu a sahip olmak, özgürlü ün olanaklılı a dönü mesiyle gerçekle mi tir. Adem özgür

⁵⁵² Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 42.

⁵⁵³ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 43.

⁵⁵⁴ Ta delen, **a.g.e.**, s. 129.

⁵⁵⁵ Ta delen, **a.g.e.**, s. 121.

iradesiyle iyi ve kötünün ne oldu unu dahi bilmezken duydu u kaygı vasıtasıyla, her ikisinden birini seçmi ve varolu hareketine katılmış tır. Yasak Adem'i kaygıya sürüklemi tir ve böylece özgürlü ün olana ı yasak ile uyanmış tır.⁵⁵⁶ Kierkegaard, kaygının, özgürlü ün tarihöncesi oldu unu ifade eder. Yani kaygı özgürlü ün "kendi içinde henüz özgür olmadı ı" evredir.⁵⁵⁷ Kaygı Adem'i olanaklılı a itmiş ve böylece özgür edim ile birlikte günah i lenmiş tir. Bu ilk günah ile birlikte insanlık tarihi ba lamı tır.

Kierkegaard'ın zamansallık ve tarihsellik ile ilgili görüşleri insanın varolu hareketiyle birlikte ele alınmış ve tüm bu hareketlilik ileriye dönük olarak açıklanmış tır. Ona göre insanın yüzü gelece e dönüktür. Kaygılarımız hep gelece e dönüktür. Fakat olanaklılıktan edimselli e geçiş An'da gerçekleşmektedir. Adem'in iradesi An'da gerçekleşmiş ve tarihsellik ba lamı tır. Adem'den sonraki her birey de kendi olanaklılı ını An'da gerçekle tirecektir. An, sonlu ve sonsuzu birbirine ba layan sentezin yapıcı unsurudur.

Varolu esas olarak imdi, u anda ve burada olup biter. Ancak insanın ba ından geçenleri hafızasında saklayan ve yeri geldi inde onları hatırlayan bir varlık olu u geçmiş i u anda olup biten varolu a katar. Geçmiş zaman geçmiş olmasına kar ın, tarih, kültür ve gelenek varolu u belirleyen bir ko ul olarak u anda bulunur. Gelecek de en az geçmiş kadar u anda bulunmayan bir durumdur. Ancak insan gelece in sınırında u anda ya ar. Varolmak arzusu onu gelece e do ru çeker. Gelecek varolu un yönüdür. imdi ise varolu un gerçekleşme, gizil gücün açılma ve ortaya çıkma alanıdır. An sonlunun ve sonsuzun birbirine de di i bir yansıma noktasıdır. Bu ekiildeki zamansal bölümlenme de kendi anlamına kavu mu olur: Geçmiş , gelecek ve imdi.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ Kierkegaard, **a.g.e.**, s. 38.

⁵⁵⁷ Cauly, **a.g.e.**, s. 85.

⁵⁵⁸ Ta delen, **a.g.e.**, s. 130.

Varolu nun An'da ba ladı ını dile getiren Kierkegaard, bu görü leriyle hem Greklerin dünyasındaki zaman anlayı ından hem de Batı gelene indeki zaman anlayı ından farklı bir zaman anlayı ı getirmi tir. Kierkegaard, zamanın ilk günah ile ba ladı ını ifade eder. Burada zaman, sonlu bir varolu edinen insanın ölümünün de ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Kierkegaard, zamanı An'da ba latmı tır. O, zamanı, insanın sonlu varolu unun içerisinde kaygısallı ının olana a dönü tü ü noktada ebediyete kavu ma hareketi olarak açıklamı tır.

Heidegger de Kierkegaard gibi Batı gelene inden çok farklı bir zaman anlayı ı ortaya koymaya çalı mı tır. Heidegger'in zamansallı ı "Varlık ve Zaman'da Dasein'in varlı ının anlamı olarak açıklanmı tır. Heidegger, tüm ontolojisini bunun üzerine kurmaya çalı ırken Kierkegaard'ın zaman anlayı ından etkilenmi gözükmemesine kar ın o, Kierkegaard'ın fikirlerini bir kez daha referans göstermeden kullanmı tır. Bunu yaparken de Varlık ve Zaman'da gösterdi i bir dipnotta Kierkegaard'ı, her ne kadar An ile ilgili yeni fikirler ortaya koymu olsa da, An'ı anlayamamakla suçlamı tır. Heidegger, Kierkegaard'ın da eski felsefede oldu u gibi alelade bir zaman anlayı ına mahkum kaldı ını dile getirmi tir. Heidegger'e göre Kierkegaard, zamanı bir imdiler ardı ıklı ı olarak algılamaktan öteye gidememi tir.⁵⁵⁹ Caputo, Heidegger'in tüm ontolojisini Kierkegaard'dan çıkarıyorken, Kierkegaard'ı ontolojiyle ili kili bir yazar olarak görmeksizin, onu sadece dini bir yazar olarak algımlarken, nasıl yazdı ının merak konusu oldu unu söyler.⁵⁶⁰

"Heidegger varlı ın çok anlamlılı ı içinde birli in "herhangi bir varlık yorumu için zamanın yorumlanmasını olanaklı kılan tek ufuk olarak görür".⁵⁶¹ Daha önceki analizimizde de Dasein'in zamansallı ına de inmi oldu umuz gibi Dasein'in varlı ı zamansaldır. Onun zamansallı ı, günübirlikteki ya am içerisinde ba lar. Heidegger, yine daha önce dile getirdi imiz ontolojik

⁵⁵⁹ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 359 .

⁵⁶⁰ Caputo, **a.g.m.**, s. 132.

⁵⁶¹ A. Kadir Çüçen, "**Heidegger'de Varlık ve Zaman**", s. 112.

tefsirinde, köken bakımından Dasein'in ilgi (cura-kaygı) ile varoldu unu ve bu ilgilenimlerinin en temelinde ise Satrün yani Zaman Tanrı'sının varlı ının söz konusu oldu unu açıkça ifade etmi tir. Satrün, Dasein'in hergünkülü ü içerisinde çevresinde mevcut-olan ve el-altında-olanlarla ilgilerini tayin eden ve topraktan geldi i iddiası ile insana Humus adını verendir. Bu bakımdan da ele alınacak olursa Heidegger Dasein'in kaygısallı ının zaman oldu unu söylemektedir. Kaygının ontolojik anlamı sorusuna; bir bütün olarak ve birli i içinde kaygının eklemlenmi yapısal bütünü'nün iç imkanı nedir sorusuna Heidegger, zamansallık, der.⁵⁶²

Safranski, zamanın Dasein ile ili kisine de inirken, "Dasein hakkında uygun ekilde nasıl konu ulabilir sorusundayken, Heidegger'in gözüne zamanın ili ti ini dile getirir."⁵⁶³ Bütün i i varlı ın anlamını ara tırmak olan Heidegger'in bu anlamsallı ı ortaya çıkarırken, Dasein'in belli bir zamanı ya adı ı fikrini okuyucularına verme giri imi, Dasein'in otantik bütünlü üne (tamlı ına) ula mak adınadır. Bu otantik tamlı ın içten gelen sese kulak verme kararlılı ı ile kendi ölümünü üstüne alan ve ölece ini bile bile ya amda kendi kendisini tasarımıylayabilen bir varlı ın, Dasein'in "ölüme do ru varlık" olu u onun zamansallı ını da açı a çıkarır. "Dasein, kendi ölümünün nihai imkanına do ru ya adı ı ve böylece de varlı ın ba kalı ına (otherness) açık olarak kaldı ı ölçüde, Varlık Dasein'in zamansal ufku yoluyla otantik bir biçimde açı a çıkarılır".⁵⁶⁴ Heidegger, Varlık ve Zaman'da Dasein'in formel yapısını ölüm ile do um arasında olan olanak olarak belirlemi tir:

" Fakat ölüm, Dasein'in sadece "hitamıdır", yani formel olarak ele alınacak olursa, Dasein'in bütünlü ünü çevreleyen ucun sadece biridir. Zira öteki "uç" "ba langıçtır" "do um"dur. Öyle ki, aradı ımız bütünlü ü temsil eden tam da do um ile ölüm "arasında" kalan varolandır".⁵⁶⁵

⁵⁶² Brock, **a.g.m.**, s. 125.

⁵⁶³ Rudiger Safranski, Heidegger, "**Bir Alman Üstad**", çev. Ali Nalbant, stanbul, Kabalıcı Yay., 2008, s. 224.

⁵⁶⁴ Küçükalp, **a.g.e.**, s. 210.

⁵⁶⁵ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 396.

Do um ile ölüm arasında kalan formel yapının birli i kendisini elbette ki zaman içinde açığa çıkaracaktır. Ölüme yazgılı kaygılı Dasein'ın anlamı zamansallıktır.

Anlama'nın, Dasein'ın hep bir ekilde kendisini tasarlamakla ortaya çıktığını dile getiren Heidegger, "kendini-anlamının temelinde de Dasein'ın hep bir ekilde varoldu u u veya bu imkandan hareketle kendi-kendine-gelebilmesi demek olan istikbal"ın⁵⁶⁶ yattığını ifade eder.

Sahih zamanın gelece e bakan yüzü bize, Heidegger'in yeni bir zaman anlayışının serimlemesini yapacağı sinyallerini verir. Hatta kendisi, kendi ortaya koyduğu zaman anlayışının, eskilerin zaman anlayışından farkını gerek Varlık ve Zaman'da ve gerekse daha sonraki eserlerinde dile getirmiştir. Ona göre eski felsefe zamanı bir imdiler dizininin art arda gelişi olarak kavramı ve bu anlamıyla zamanı da metafiziğin içerisine hapsedmiştir. "Batı metafizik geleneğini, varlığın anlamı olan zamansallık'ın (temporality) unutulmasının sonucu olarak, varlık (being) ve varolanlar (beings) arasındaki gerçek ayırımın kaybolduğu bir mevcudiyet (presence) tarihi olarak gören Heidegger, bu durumun söz konusu geleceğin zaman kavrayışından kaynaklandığını düşünür".⁵⁶⁷

Zaman kavramı ile ilgili olarak Heidegger, Sahici zaman ve Alelade Zaman ayrımı yaparak, Alelade Zamanın geleneksel zaman anlayışını ifade ettiğini dile getirir. Esas itibarıyla, "zaman kavramı ile ilgili tüm irdelemeler Aristoteles'in tanımına sadık kalmırlardır."⁵⁶⁸ Bu tanıma göre zaman hep "sayılan" olarak algılanmıştır. "Hareket edenin kendi hareketi içinde huzura getirilişi esnasında öyle denilir; "imdi burada, imdi burada vs. vs." Saat kullanımı sırasında "görülen" bu dünya-zamanı minvaline biz imdiler-zamanı diyoruz",⁵⁶⁹ diyerek Heidegger, alelade zamanın kronolojik sayılar ve imdiler

⁵⁶⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 357.

⁵⁶⁷ Küçükalp, **a.g.e.**, s. 196.

⁵⁶⁸ Heidegger, **a.g.e.**, s. 446.

⁵⁶⁹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 447.

dizisi olarak algılandı nı, Aristoteles gelene ini takip eden ve hatta Bergson'a kadar uzanan, varlı ın anlam bütünsel yapısını unutturan bir pe pe e imdiler akı ı -zamanın akıp gidi i- olarak algılandı nı ifade eder. Aristoteles, “belli bir zaman geçti i dü ünüldü ünde zamanda olarak bir devinim oldu unu ve dolayısıyla zamanın da ya bir devinim ya da devinime ait bir ey oldu u”⁵⁷⁰ saptamasında bulunurken, zamanın hep bir öncesi ve sonrası oldu unu ve bu önce ile sonranın birbirlerini izlemesiyle zamanın geçti ini ifade eder.

Zaman'ın yorumlanı ı bir fizikçi tarafından ancak bir ölçüm olarak çıkacaktır. “Ölçme, ‘ne kadar zaman’ı, ‘ne zaman’ı, ‘ne-zamandan –ne - zamana-dek’i bildirir.”⁵⁷¹ Böylece Aristoteles’in devinim gibi bir ey olarak ifade etti i, ya öncesi ya da sonrasını belirlemek olarak kullandı ı ölçüm birimi olan saat, zaman ile ilgili olarak bize sadece zamanda akan niceli in imdi'ye i aret etmesidir:

*“Burada saatte imdiki zamanı görüyorum. Ama bu ‘ imdi’ ne? imdi burada bunu yapıyorum; imdi burada ı ık dı arı çıkıyor, ‘ imdi’ ne? imdi benim elimde mi? Ben imdi miyim? Her ba ka ki i imdi mi? Öyleyse ben zaman olurum, ba ka her ki i de zaman olur. Biraradalı ımız içinde biz zaman oluruz-hiç kimse ve herkes.”*⁵⁷²

Zamanı “ imdi”lerin art ardalı ı olarak sunan bu anlayı , aynı zamanda varlı ı mekana hapsetmekte, onu sadece mevcut-olma olarak algılatmaktadır. Oysa daha önceki belirlemelerimizde de dikkat çekti imiz gibi Dasein, mevcut-olandır, fakat onu di er mevcut-olanlardan ayıran bir özelli i olarak bu mevcut-olanlarla ilgilenimleri sayesinde, el-altında-olanlarla da

⁵⁷⁰ Aristoteles, “Fizik”, **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, Ankara, mge Kitapevi, s. 17.

⁵⁷¹ Martin Heidegger, “Zaman Kavramı”, **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, Ankara, mge Kitapevi, s. 65.

⁵⁷² Heidegger, **a.g.m.**, s. 67.

birlikte olandır. Dasein'ın hergünkü ya antısında, el-altında-olanlarla ilgilenimleri esnasında derin bir can sıkıntısı ile kendine dönmesini sağlayan ruh hali ise kaygıdır. Kaygılı Dasein, artık sadece mekan içinde bulunan bir nesne olarak algılanmaktan öte, o aynı zamanda bir özne olmaktadır. Bu bağlamda geleneksel felsefenin Dasein'ı mekansallaştırması, onu zamanın içerisine hapsetmesi fikrinden kurtulunmalıdır.

Pöggeler, Heidegger'in kaygı terimini maksatlı kullandığını ifade ederek, kaygı yerine praksis kavramını kullanmaktan kaçındığını ifade eder. Heidegger, felsefe tarihinde ve özellikle ontolojide, "theoria"nın (salt görme) yücelmesini ve dolayısıyla geleneksel teori-praksis karşıtlığını aklamak ve hatta ortadan kaldırmak ister.⁵⁷³ Bu bakımdan, Aristoteles'ten devralınan geleneksel zaman anlayışının, Varlık'ı yorumlayış tarzlarındaki mevcudiyet fikri bir yapı bozumuna uğratılmak istenmektedir. Heidegger, Dasein'ın bir-ey-için-bakışın ilgilenmeleri sonucu teorik bilginin oluşabileceğini ve ancak bu suretle zamansallığının ortaya çıkabileceğini, aynı zamanda bakarak müahade edileş sayesinde Dasein'ın kendine özgü mekansallığının temelinde oluşabileceğini ifade eder.⁵⁷⁴

Varlığın sürekli olarak metafizik kavramlarla açıklanma gayreti içerisinde olan eski felsefeye karşı Heidegger, Dilthey'de olduğu gibi bir yola ama felsefesi serimlemektedir. Bu bağlamda Heidegger, Aristoteles'in varlığı açıklarken ve keşfederken önerdiği beyoldan (tekhne-episteme-phronesis-sophia ve nous)* sadece phronesis'i varlığı açıklamada mümkün yol olarak görür. Aristoteles'in tavrını sophia'dan yana takınmasına karşı Heidegger, phronesis'in tüm canlılarda bulunan ve onların kendilerini idame ettirmelerini, hakim kılmasını, "iyi" ya amalarını sağlayan oldu unu söyler.⁵⁷⁵

⁵⁷³Otto Pöggeler, "Heidegger, Bugün", **Heidegger Üzerine ki Yazı**, çev. Doğan Özlem, 2. Baskı, İstanbul, Paradigma Yay. s. 46.

⁵⁷⁴Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 355.

*Heidegger, 'tekhne'yi Besorgen (ilgi) olarak tercüme etmektedir. 'Phronesis' ise, pratik hikmet ya da yapıp etmenin derin bilgisi olarak anlaşılır.Bkz. Kaan H. Ökten, **Heidegger ve Üniversite**, İstanbul, Everest yay., 2002, s. 18.

⁵⁷⁵Ökten, **Heidegger ve Üniversite**, s. 19.

Phronesis, Dasein'ın kendisini asli varlığına ulaştıran bir yol olarak gösterilirken, bunun günlük yaşamdaki uygulamalarında ele alınması gerektiğini, yani emel ve gayelerimizin pratik bilgiler olarak anlaşılması gerektiğini vurgular.

Dasein'ın pratikte, el-altında-olanlarla ilgilenimlerinin, onu kendisinden uzaklaştıran bir tehlikesinin de her zaman var olduğunu unutulmaması gerektiğini ifade eden Heidegger, bu tehlikenin ortadan kaldırılmasının kararlılık ve kaygısızlığı ile mümkün olacağını söyler. Mevcut-olmaklık ve el-altında-olmaklık arasındaki ayrımı kuran kaygıdır. Heidegger, bu kaygının ise zamansallık olduğunu dile getirir. Zamansallık ise ne saatin ölçülebilen kadranı ne de bir "ruh"tur. Öyleyse zaman, "bir-şey için zaman"dır. Zaman, hep, bizim-için-zamandır. Theoria'nın örneği gibi "gerçek zaman" dediği şey, zamansallıktır.⁵⁷⁶ Bir-şey için zaman ölçülebilen bir şey olmayıp bizzat Dasein'ın deneyimleyebileceği bir şeydir. Heidegger, zamanın bu ölçülemezliğini Heraclitus Üzerine Dersler'inde şu şekilde izah eder:

"Saati me baktım ve akşam 6:57 olduğunu gördüm. Orada zaman nerede? Anlamaya çalıştım."⁵⁷⁷

İlgilenici dünya içerisinde, ilgilenilen şeyler, ilgilenici için ne ise o olarak vardır. Dolayısıyla zaman da ancak Dasein'ın kendisi için var olabilecek bir şey olması vasıtasıyla zamansaldır. "çinde-bulunulan-an içinde" hiçbir şey mevcut bulunmaz.⁵⁷⁸ Kendisini sürekli tasarlamak olarak ortaya koyan Dasein'ın anlamı zamandır.

Dasein'ın sahil-bütün olma gayreti, kapalılığı açma-kararlılığı ile mümkündür. Bu kararlılık, Dasein'ı kendi "oldum olasılık"ı içerisinde

⁵⁷⁶ Pöggeler, **a.g.m.**, s. 49.

⁵⁷⁷ Martin Heidegger, Eugen Fink, **Heraclitus Üzerine Dersler**, çev. brahim Görener, İstanbul, Kesit Yay. , 2006, s. 104.

⁵⁷⁸ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 359.

kavramasına istekli olması ekinde de yorumlanabilir. “Oldum olasılık”, Dasein’in “bir- eyin-zaten-içinde” olması olarak açıklanır. Bu ise kendini-öncelemektir.”⁵⁷⁹ Kendini öncelme de istikbalde temellenir. Heidegger, zamanının ekstatik birli inin en temelinde “gelecek”i görür. Dasein’in kendisini tasarlayabilmesi için yüzünün gelece e dönük olması gerekti ini ifade eder. Gelecek, ölüme-do ru-olmaktır. Bu ise kaygıyı do urur. “Kaygı, ölüme-yönelik-varlıktır. Sonuna-yönelen-varlık ise Dasein’in olanaksız ifadesinde kendi olanaklılı ının tamlı ina ula ıyorsa, o sonludur ve geçicidir.”⁵⁸⁰ O sebeple “Eksistensiyalitenin birincil anlamı istikbaldir.”⁵⁸¹ Asli zaman kendisini istikbalde temellendirir. stikbal ise kendini sonlulu unda, hitama yönelik varlık olmasında ortaya çıkarır. Küçükalp, Heidegger’in zamansallı ını, mevcudiyet felsefesindeki aktüel olana yapılan vurguya kar ıt bir biçimde, gelece e açıklık içindeki insanın imkan halindeki varlı ının öne çıkarıldı ı⁵⁸² ekinde yorumlar.

Gelecekte ne et eden zamansallı ın asli ve sahih oldu unu dile getiren Heidegger, bu zamansallı ın asla “gelecek, geçmiş ve imdi”ler dizini olarak anla ılmaması gerekti ini dile getirir. Bu ekinde kabul gören zamanın kaba, alelade bir zaman anlayı ı oldu unu ve alelade zaman anlayı ı içinde Dasein’in kendisini hep “an”da kavradı ını belirtir.⁵⁸³ “ nsan, kendi kendisini varolu unun zamansal ufuklarına referansla, yani geçmi i hatırlamak ve gelece i de tasarlamak suretiyle imdi içerisinde anlar.”⁵⁸⁴ Bu ekinde Heidegger, geçmiş , gelecek ve imdinin birli i içerisinde asli bir zamansallı ın söz konusu oldu unu belirtirken yine de bu üçlü birli in alelade bir zaman anlayı ına dü me tehlikesini de barındırdı ını bildirir. Heidegger, bu tehlikeye kar ılık yine de “Dasein’in anlamını, imdi, burada”⁵⁸⁵ üzerine temellendirir. Fakat nasıl olur da geçmiş in izlerinde yer alan ve büyük

⁵⁷⁹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 347.

⁵⁸⁰ Çüçen, **Heidegger’de Varlık ve Zaman**, s. 93.

⁵⁸¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 347.

⁵⁸² Küçükalp, **a.g.e.**, s. 208.

⁵⁸³ Heidegger, **a.g.e.**, s. 348-349.

⁵⁸⁴ Küçükalp, **a.g.e.**, s. 209.

⁵⁸⁵ Heidegger, Fink, **a.g.e.**, s. 196.

ele tirilere maruz kalan “ imdi” hem geçmi i hem de Heidegger’in tabiri ile asli olarak kabul edilen gelece i kendisinde barındıran bir birli i sa layabilir?

“Dünya-içinde-varlık” olarak ilgi duyulan Dasein üç tür temel karaktere sahiptir (kaygının karakterleri): Varolu , Olgusallık, dü mü lük.⁵⁸⁶ Varolu ; Dasein’in hep kendisini tasarlamasına, olgusallık; onun fırlatılmı ve ölüme yönelik varlık olu una, dü mü lük ise; Dasein’in hep çevresiyle birlikte varolmasına i aret eder. Zamansallık açısından ise, Dasein’in fırlatılmı lı ı onun gelece idir. Burada devreye ölüm fenomeni girmektedir. Dasein, Heidegger’in tabiriyle aradır. Do um ile ölüm arasında olan Dasein, do du u anda ölüme yazgılıdır (Faktisite). Bunu kabul etmesi onun kendisini tasarlayabilmesidir. Bu da daha önce de inildi i üzere, kapalılı ı-açma-kararlılı ı dahilindeki kararlılık ile mümkün görünür. Fakat Heidegger bizi, Dasein’in do um ile ölüm arasındaki varlı ından “ ‘do umun artık gerçek’ de il ve ölümün ‘henüz gerçek de il’li i ile çevrelenmemi ”⁵⁸⁷ oldu u konusunda uyarır. Dasein, ölmekte olan olarak her zaman bu do um ile ölüm arasındadır ve bunlarla iç içedir. Dolayısıyla yüzü gelece e dönük olan Dasein, bir yandan da geçmi ini ve geçmi in a ır yükü olan ölüme yazgılı olu unu beraberinde ta ır. Olgusallık, bu ba lamda yazgısını kabul eden Dasien’in kendisini gelecekte tasarlaması ile zamansalla ır.

Heidegger, zamanın üç birli i içerisinde, Kierkegaard’da oldu u gibi, istikbale önem verir. Geçmi i onun ölüme do ru gidi i olarak hep var olacaktır, ancak yine de kendisini gelece e do ru giden varlık olarak tasarlayacaktır. Levinas, “ölümün bir anlık olmadı ını, ancak Dasein’in üstlendi i “olmak zorunda oldu u” bir formül oldu unu ve bu anlamıyla “ölmek zorunda olmak” olarak anla ılması”⁵⁸⁸ gerekti ini ifade eder. Ölüm, Dasein’in kökeninden beri varolan ve onun olgusallı ı olarak anla ılan, Heidegger’in dili ile “oldum-olasılık” olarak ifadesini bulur. Böylece denilebilir

⁵⁸⁶ Çüçen, a.g.e., s. 115.

⁵⁸⁷ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 398.

⁵⁸⁸ Levinas, a.g.e., s. 54.

ki zamansallık, gelecekte fı kırıan, ölümün hatırlanması, ölümün yakla maktadı oldu unu bile bile ya ama sıkıca sarılmanın kaygısal anlamıdır.

Heidegger, Kaygının karakterlerinden üçüncüsünün yani dü mü lü ün, Dasein'in hergünkülü üne tekabül etti ini ve bunun ise Çevresinde- olmak- olarak algılanabilece ini söyler. Zamansallı ın önünde engel olabilen bu karakter, Dasein'a ait olması bakımından da bir o kadar gereklidir. Heidegger, Dasein'in hergünkülü ü içerisinde kaybolma tehlikesinin her zaman var olabilece ini, fakat yine de Dasein'ın "kendi" olabilmesi yolunda, kendisini öncelikle çevresinde buldu unu ifade eder.

"İgilenilen-el-alında olan ve mevcut-olan üzerine temellenen dü künlü ün huzura getiri i, asli zamansallık olan istikbal ve oldum-olasılık içine hapsolmu durumdadır."⁵⁸⁹ Buradan zamanın imdi-geçmi ve gelecek olarak algılanan alelade zamanın ya andı ı görü ü belirir. Alelade zaman gayrisahih varlı ın hergünkülü ü içerisindeki kaybolmu luudur. Herkes alanında kaybolmu Dasein, "herkes ne dü ünürse onu dü ünür, herkes ne yaparsa onu yapar."⁵⁹⁰ Zamanı bir imdiler silsilesi olarak gören Dasein, bu dü mü lü ü içerisinde kararsızlık içerisindedir. Kendi en zati varlık imkanını unutmu tur. Dünya-içinde- olmak kendisini, "henüz de il" ve "artık de il" gibi bo oyalamacalarla kandırarak e yayla me guliyetiyle günleri saymaktadır. Dasein, kendi ölümünün zamanının henüz gelmedi i gibi bir belirsizli in kar ısında korkuya kapılabilmektedir. Fakat "korkunun zamansallı ı, beklentilendirerek-huzura-getiren bir unutmadan ibarettir."⁵⁹¹ Beklentilendirme korkuya aittir ve bu korku gayrisahihdir. Korku tehditkar olandan korkmaktır. Burada, Dasein, hergünkü u ra ları vesilesiyle ilgilenici dünya içerisinde, el-altında-olanlarla ili kisi içerisinde tehditkar gördü ü bir eyden korkmaktadır. Bu korku onu hapsetmekte, kendi varlı ını kendisine unutturmaktadır. Korku içerisinde Dasein iç sıkıntısını atlatabilmek için

⁵⁸⁹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 348.

⁵⁹⁰ Hühnerfeld, **a.g.e.**, s. 70-71.

⁵⁹¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 363.

kendisini e lenceye verir. “Hiçbir eye zaman bulamayan Dasein, bo zaman buldu unda ona çok uzun gelen bu zamanı kısaltmak için kendisini e lenceye verir. E lence can sıkıntısını gidermeli, hiç de ilse üstünü örtmelidir, unutturmalıdır.”⁵⁹² Çevreleyen dünyanın onun için hiçbir ey imlememesi, onu yersiz yurtsuz bırakmı tır. “En iyisi bunu unutmak” ekindeki bir tavır ile yerli-yurtlu olca ını zannederken kendi asli varlık imkanını da (ölüme-do ru-varlık) unutturmu tur. Korku onun içindedir fakat çevreden gelen bir tehdit, bir kötülük vardır. Varlık ve Zaman’da dile getirildi i üzere bu korku “Aristoteles’in belirtti i gibi kasvet ve kafa kar ıklı ıdır.”⁵⁹³ Korku içindeki ilgilenme bir imkandan ba ka bir imkana atlayıp durur. Dü mü Dasein, bugünün unutkanlı ı içerisinde. “Unutkanlık, Dasein’ın gündelik u ra larını ku atır, bu u ra lar ölüme-do ru-varlık olarak onun sonlu varolu unu dü ünmesini sürekli olarak bir kenara bırakmasını sa lar.”⁵⁹⁴

Unutma, aynı zamanda yeniden hatırlamadır. Bu ise ancak, kaygının belirmesiyle mümkün görünür. Havf (kaygı), Dasein’ı kendi en zati fırlatılmı lı ıyla kar ı kar ıya getirdi i gibi a ina oldu umuz hergünkü dünya içinde varolmanın tekinsizli ini de aç ı a çıkarmaktadır.”⁵⁹⁵ Havf, Dasein’a fırlatılmı bir varlık olarak ölüme-do ru oldu unu anımsatır:

“Havf, fırlatılmı lı a geri götürme demektir, tekrar imkanını haiz bir fırlatılmı lı a döndürülü demektir. Ve böylelikle havf sahih varlık- imkanının imkanını birlikte aç ı a çıkarmaktadır- tekrar esnasında fırlatılmı uradalı a müstakbel biçimde geri dönmek zorunda olan. Demek ki havfın bulunu unu tesis eden oldum-olasılı ın özgün ekstatik hali tekrar edilebilirli e ta imakmı .”⁵⁹⁶

⁵⁹²Martin Heidegger, “22 Temmuz 1961 Yurtak amında Hem ehriilere Konu ma”, **Dü üncenin Ça ırdı ı**, çev. ve yay. haz. Ahmet Aydo an, stanbul, Say Yay. , 2008, s. 107.

⁵⁹³ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 362.

⁵⁹⁴ Jeffrey Andrew Barash, “ M. Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası”, **Metafizik ve Politika**, çev. Sanem Yazıcıo lu Öge, stanbul, Bo aziçi Üniversitesi Yay. , 2002, s. 55.

⁵⁹⁵ Heidegger, **a.g.e.**, s. 363.

⁵⁹⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 365.

Eğer bizler varlığını unutur, onu hatırlamazsak, kendi kökenimizden koparılırız. O sebeple varlığımızın kökenindeki yapımızı hatırlamalı, ona şükretmeliyiz. Kendi ölümünü düşünmeye cüret eden herkes, kendisini varlığın bir olayı olarak keşfeder. Bu keşifse zaten Dasein'ın kendi kendine ulaşabileceği en yüksek kendine şeffaflık düzeyidir.⁵⁹⁷

Barash, varlığın bu dönüşüyle kendi asli varlığını bellekte yeniden canlandırma olarak adlandırılacak bu durumun Batı geleneğindeki Platon ve Yeni Platonculuk'ta, varlığın anımsanması görüşüyle paralel olduğunu fikrini ileri sürmüştür.⁵⁹⁸ Heidegger, "Varlık ve Düşünme" adlı makalesinde "Bir şeyi düşünmek: Onu unutmamak anlamına gelir. Burada düşünmek, geriye dönüş düşünmek, hatırlamak anlamına gelir", der.⁵⁹⁹ Düşünmek (think) ve Teşekkür etmek (thank) kelimeleri türdeştir, Almanca an-denken -"tefekkür" anlamındadır- hatırlamak anlamına gelir.⁶⁰⁰

Havf, korkudan farklı olarak bizi sahil imkanımıza yeniden taşır. "Havf, haletiruhiyesinin kudreti"dir.⁶⁰¹ "Varlığın Anlamı"nın yeniden hatırlatılması gerektiği konusunda sürekli olarak telkinde bulunan Heidegger, bu anlamın düşünülmesi çevreleyen dünyasındaki korku ile de il, havfın kararlı ve huzura getirici yapısı ile mümkün görüldüğünü ve bu kaygının da fırlatılmı varlığımızın asli zamansallığı olan gelecekte ne getireceğini dile getirir. Ancak yine de havfın, dünya-içindeki-düşümlükten sudur ettiğini ve aslında ekstatik birliğin sağlanmasında bu ek-stazların birbirlerine yaslanmış durumda olduğunu açıklama gayretinde olan Heidegger, "Havfın zamansal anlamının istikbal ve huzuru, tekrar edilebilirliği geri taşımaya

⁵⁹⁷ Safranski, **a.g.e.**, s. 244.

⁵⁹⁸ Barash, **a.g.m.**, s. 61.

⁵⁹⁹ Martin Heidegger, "Varlık ve Düşünme", **Düşüncenin Çağırışı**, çev. ve yay. haz. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say yay., 2008, s. 23.

⁶⁰⁰ Barrett, **a.g.e.**, s. 237.

⁶⁰¹ Heidegger, **a.g.e.**, s. 365.

anlamındaki asli bir oldum-olasılık hareketi⁶⁰² ile anlamılması gerektiğini vurgular.

Havfta artık korku yoktur. Havf, Dasein'ı bu imkanlarından kurtarır ve onu sahil imkanlına, özgürlüğüne kavuşturur. Korku bulunmayan imkanı olarak gayri-sahih hergünlük içerisinde kaybedilmiş huzursuzluktan korkakça korkarak bütününe korkuya kapılmaktır. Havf ise, asli bütünselliğin bilinçliliği ile unutulmuş varlığın yeniden anımsatılması olarak geleceğe uzanır. Varlığın anlamı ve Dasein'ın asli analizinin kökenselliğindeki zamansallık, “gelecek”in “kendine dönüşü”, “geçmiş”in “geriye”si ve “imdi”nin “karılması” olarak açıklılır.⁶⁰³ Böylece Zamansallığın Ekstatik birliği kaygının yapısal bütünlüğünde temellendirilmiş görünür.

Heidegger, geç dönem eseri olan “Zaman ve Varlık”ta, bu üçlü birliğin temelini sağlayan, varlığı zamansallığı içerisinde kendi benliğine geri döndürülen (Kehre) dördüncü bir boyutun varlığından söz eder. Ona göre hakiki zaman dört boyutludur. Dördüncü olarak hesaba katılan boyut vermedir. Gelecekte, geçmişte ve imdide, vermenin, her birine kendi mevcut-olagelmelerini sağlaması böylece açıklı olan onları birbirinden ayrı tutarak üç boyutun birbirine yakın kalmasını sağlayan yakınlık içinde birbirlerine dönüşü tutar.⁶⁰⁴

*“Zaman var de il, Vardır. O zamanı verir. Zamanı veren verme, yakınlığı yadsıma ve vermeme tarafından belirlenir. O, zaman-uzam'ın açıklığını bah eder ve olmu olanda yadsınmı kalını, yakla mada verilmeyeni korur. Hakiki zamanı veren vermeye, açan ve gizleyen bir yayılma deriz. Yayılma olarak kendisi, bir verme hakiki zamanda gizli olan bir vermenin kendisidir.”*⁶⁰⁵

⁶⁰² Heidegger, **a.g.e.**, s. 365.

⁶⁰³ Brock, **a.g.m.**, s. 127.

⁶⁰⁴ Martin Heidegger, “Zaman ve Varlık”, **Zaman ve Varlık Üzerine**, çev. Deniz Kanıt, Ankara, A yay., 2001, s. 28.

⁶⁰⁵ Heidegger, **a.g.m.**, s. 28.

Bu pasajda geçen ve Hakiki Zamanı veren “o”, bir özne olarak yorumlanmı olmasından çok bir “sahiplenme” olarak kabul görülmü tür. Sahiplenme, Zamana sahip olma olarak tasavvur edilir. Bu ise varlı ın ve zamanın birbirine ait olu larıdır, varlı ın gelece e dönük yüzünün geçmi in gizinin örtüsünü kaldırma, varlı ı aydınlatmak ve onu bu bulundu u an içerisinde yakalamaktır. Böylece, zamansallı ını iye edinen Dasein, benimki diyebilece i asıllı ını olanaklı kılacaktır. O mevcut-olmanın (precening) açıkta olması olarak Varlı ı verir.⁶⁰⁶ Verme’deki gizi ı ıldatan, mevcudiyettir. Buradaki mevcudiyet, daha öncesinde de izah edildi i üzere, geleneksel anlamdaki imdiler ardı ı ı de ildir. Heidegger, zamanın üçlü birli inin Grek dü ünçesindeki tarzıyla sunmakta ve aynı zamanda bu üçlü ba ı ‘ imdi’de, ‘an’da yakalamaktadır. Mevcut olan, imdi’dedir. Bu “ imdi”, geçmi ve gelece i de içerisinde barındırır. Geçmi , olmu -bitmi lik de ildir; Heidegger’in tabiriyle oldum-olasıdır. Yani geçmi , hala varolagelmektedir. Aynı ekilde gelecek’te “henüz de il” in anlamıyla sonlu bir varlık olmamız ve yalnız kendimizin deneyimleyebilece i bir kesinlik içeren sona do ru olmamızla ilgili olarak mevcut-olagelen boyuttur. O halde, geçmi -gelecek ve imdi, varlı ın aydınlanmasını ve yayılmanın yazgısını bize veren sahiplenme, hakiki zamanın dört boyutlulu unu olu turmaktadır.

Kendi zamanına sahip olan “benim” dir. Sahih Dasein, bu zamanı hiçbir zaman kaybetmeyecektir, çünkü içinde bulunulan an karakterine sahiptir. “Burada bu sahiplenme en kendine özgü olandır, en durdurulamaz, en önlenemezidir: Ölümdür.”⁶⁰⁷ Ölüm olgusalı ı, zamanı geçici ve süreksiz kılar. Ölüm hiç’i açı a çıkarmı tır. Dasein bu sebeple varlık ve yokluk arasındadır. Zamansallı ını iye edinen Dasein’in sonlulu u ve geçicili inin ispat edilmesiyle birlikte de sonsuzlu u i aret eden kaba zaman anlayı ından uzakta duran bir zaman(sal) anlayı ı Heidegger’in felsefesinde yer etmi tir. Bu ekliyle zaman, Bergson’un anlayı ındaki gibi mekansalla arak açı a çıkma olmayıp “olmaya” mahkum olmasındaki kendiyile olan ili kisinde, varlık

⁶⁰⁶ Heidegger, **a.g.m.**, s. 18.

⁶⁰⁷ Levinas, **a.g.e.**, s. 44.

ile olan meselesinde açığı a çıkandır.⁶⁰⁸ “çinde” mevcut-olanın ortaya çıkıp yok olduğu zaman, sahici bir zaman fenomenidir ve bir “nitel zamanın” bir mekana dönüşümüyle tırılmasıdır.”⁶⁰⁹

Heidegger, “Varlık ve Zaman”ın ikinci bölümünün beinci kısmını “Zamansallık ve Tarihsellik” başlığına ayırmıştır. Bu bölümde Tarihselliğin analizi zamansallıkta olduğu gibi ayrı tırılmakta ve Dasein’la olan münasebetiyle birlikte ortaya serilmektedir. Burada “zaman açısından zamansallık neyi ifade ediyorsa tarih açısından da tarihsellik onu ifade etmektedir.”⁶¹⁰

“Heidegger’in tarih felsefesi varlık felsefesine dayanmaktadır. Çünkü tarih ve zamanın açıklanması, Varlık’ın anlaşılması ve yorumlanmasına bağlıdır.⁶¹¹ Dasein’in doğum ile ölüm arasında uzayıp giden köşüne Dilthey’den alınmış bir kavramla karışık veren Heidegger, buna “yanımlık” diyecektir. Öyleyse tarihsellik olarak adlandırılacak şey, yine Geleceğin bir yapı bozumu olarak ortaya serimelenen somutluktur. Soyut insanın dekonstrüksiyonu olarak Varlık, Zaman ve Tarih aynı kökensel bir geridönüşümüyle tarihyabilmis olduğumuz, tarihin bugüne kadar yanlış anlamlandırıldığı bir özetini sunar kitabın bu kısmında.

Öncelikle tarih için anlaşılması gereken şeyin geçmi olaylar zinciri olmadığını göstermeye çalışır. Çünkü geçmiş olmuştur de ildir. Heidegger, daha önceki izahatlarımızda da belirtmiş olduğu gibi geçmiş, oldum-olasılık olarak tabir eder. “Oldum-olası”lık neyi anlatır bizlere? Oldum-olası’nın altında yatan şey tarihin biliminin artık mevcut- olmayan bir imdiler zincirinden daha fazla bir şeydir. Çünkü geçmişte var olan ve hala da varlığını sürdüren bir anlam çıkar buradan. Bu sebeple “tarih varolmakta olan

⁶⁰⁸ Levinas, **a.g.e.**, s. 68-69.

⁶⁰⁹ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 353.

⁶¹⁰ Barrett, **a.g.e.**, s. 231.

⁶¹¹ Çüçen, **a.g.e.**, s. 211.

Dasein'ın zaman içerisinde cereyan eden ve ona has olan ya anlamı lıkları”⁶¹² olarak anlaşılmalıdır.

Dasein ya ayandır, ya adı ı sürece ya amına sahip olandır. Bu böyle anlaşılmalıdır. Onun asla geçmi olamayacağı fikri de kendili inden gelir. Dasein, Heidegger'ci bir dille söylersek, “bir-zamanlar-oldum-olasıydı” olarak tarihseldir.

Dasein'ın dört boyutlu zaman fikrinde var olan sahiplenme aynı ekliyle tarihsellikte de geçerlidir. Dasein, kendi tarihine sahip olandır. Dasein'ın kendine ait olan tarihselli i, onun geçmi ten aldığı mirasıdır. Bu miras ise onun fırlatılmış bir varlık olarak sonlu, geçici yani ölümü bizzat ve tek başına kesinkes ya aması gereklili idir ki ancak bu miras Dasein'ı dü mü lü ü içerisindeki kamu alanındaki “herkes” içindeki kaybolmuş undan kendi kendisini geri getirebilip onun Sahih varolu una devredebilisin. “Burada Dasein, miras aldığı ve fakat yine de kendisinin seçti i bir imkanla kendini serbest biçimde ölüme tevdi etmektedir.”⁶¹³

Heidegger, Dasein'ın varlığının tarihsellikte ortaya çıktığını, ancak öncelikle onun bu dünyaya mahkum olup fiilen di er Dasein'larla birlikte varoldu unu ve benli inin herkes benli i içerisinde kayboldu unu ifade eder. “Dasein benli ini, öncelikle hep bugünün vasati kamusal tefsir manzumelerinden hareketle anlamaktadır.”⁶¹⁴ Dasein'ın kaderi onun kendisine geri getirir. Kader, Dasein'ın keyfilik, hafife alma, saklanma, sonlulu una onu geri getirir. Böylece kendilik meydana gelmi olmakla birlikte, Dasein, asli benli ine geri döndürülmü tür. “En çı ırtkan bir biçimde ben-ben diyen herkes-benli inin”⁶¹⁵ etkisinden sıyrılan kendilik, ihtimam-göstermekli in zemininde kendi-olma-imkanına, sahih varlığı kavur. Ancak belirtmek gerekir ki Heidegger, kendili in ontolojik konstitüsyonunu bir

⁶¹² Heidegger, **a.g.e.**, s. 402.

⁶¹³ Heidegger, **a.g.e.**, s. 407.

⁶¹⁴ Heidegger, **a.g.e.**, s. 407.

⁶¹⁵ Heidegger, **a.g.e.**, s. 341.

töz ya da özne, salt bir bilinç olarak açıklamaz. Her ne kadar gelecekte bağımsız bir felsefe vermeye çalışsa da Kant'ın felsefesinde dahi bir res cogitans'ın gerçekliğini gören Heidegger'e göre Kant, ben ile dünyeyi birbirinden koparamamı ; "ben bir şey dünyüyorum" tümcesindeki "bir şey" kavramının dünya fenomenini karşılaması gerekliliği üzerinde durmamı ve dolayısıyla yalıtık bir özne durumuna düşen bir "ben" kavramını vurgulamaktan öteye gidememiştir.⁶¹⁶

Heidegger'in hem zamansallıca hem de tarihselliğe yaptığı vurguda soyut, dünyadan bağımsız bir öznenin varlığı söz konusu değildir. Onun tarihsellik analizinde de Dasein'in ya anlamı lıca bağımlılığıyla birlikte ya amaktır ki Heidegger buna tecelli demektedir. "Dünyada var olmaya yazgılı Dasein, aynı zamanda 'ile olmak' olduğundan, otantik tarihselliği, Heidegger'in "birlikte tarihsellik" dediği hale dönüşür."⁶¹⁷ Bu anlamıyla kader ve yazgı arasındaki ayrım görünür. Kader, yazğıdan farklı olarak toplumun birlikteliğidir. Bir-arada-olmak birlikte tarihe gelmek olarak anlaşılması gereken kader, "paylaşılan bir tarihe ortak bir dünya içindeki etkileşimimiz tarafından tek bir yazgı içinde düzenlenir."⁶¹⁸

Dasein'in sağıh bir varoluşunun ve dolayısıyla sağıh bir zamansallılığının ve tarihselliğinin bağımlılığının oluşturan ilk husus onun dünyasallığıdır. Bağımlılığıyla aynı çevreyi paylaşan Dasein, öncelikle herkes alanında kendini, yerini, yurdunu yitirebilmeli ki bu kaygı onu kendi olanaklarına geri getirebilsin. Sağıh varoluş, ancak bu tekerrürle sağlanır. "Tekerrür, Dasein'in kendi imkanlarına geri dönmesidir. Oldum olası varoluşun imkanlarına karşılık vermesidir."⁶¹⁹

⁶¹⁶ Heidegger, **a.g.e.**, s. 339-340.

⁶¹⁷ Mulhall, **a.g.e.**, s. 233.

⁶¹⁸ Michael Inwood, "Tarih ve Dünya Zamanı", **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, çev. A. Kadir Çüçen, 3. Basım, Bursa, Asa yay., 2003, s. 229.

⁶¹⁹ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 410.

“Varlık dü ünmenin kaderi olarak vardır. Fakat kaderin bizzat kendisi tarihseldir.”⁶²⁰ Bu tarihsellikte Dasein, otantik olma ve otantik olmamayı birlik olarak bünyesinde ta ır. Öyle ki ancak bu ekilde Dasein, kendini yitiri inden kendine yeniden döndürebilmelidir. “Dasein’ın yazgısı olarak tarih, varlı ın kendini açtı ı süreçtir.”⁶²¹

Mulhall’a göre Heidegger, geçmi ten miras aldı ı kaderini gelece e ta imakla otantik Dasein, “hem yenili e hem de nostaljiye aynı derecede kayıtsız”⁶²² kalmı tır. Kaderlerimizin birlikteli i nasıl bizi saihli e ula tırıyorrsa aynı ekilde gayri-saihli e de neden olabilir. Bu tehlikenin her zaman var oldu unu dile getiren Heidegger saih olmayan bir tarihselli in de her zaman varolabilece inin ifade eder. Bu görü çerçevesinde tarihselcilik ve tarihsicil i ayıran Heidegger’e göre tarihsicilik, geçmi in olmu -bitmi li i üzerine, her eyin tarihte kayboldu u üzerine yazılandır. Tarihsicilik, “tarih olmayan bir eye tarih”⁶²³ denilmesidir. Oysa tarihsellik, “geri dönme tarzı olarak vicdanın sesini i itmektir.”⁶²⁴ Do du u andan itibaren ölüme atlatılamaz bir imkan olarak kendini ta ımsıdır: Tekerrür. “Var olma, gelecek zaman içindeki geçmi zamandır; o yeniden nasıla döner.”⁶²⁵

Tarihsellik, bir var olanın varlı ı içindeki ölüm, suçluluk, vicdan, hürriyet ve sonluluk ihtimam göstermeklikte oldu u gibi bir arada bulunuyorsa o zaman, o varolan kader halinde varolabilmektedir:

⁶²⁰ Heidegger, “**“Hümanizm” Üzerine Mektup**”, s. 94.

⁶²¹ Çüçen, **a.g.e.**, s. 213.

⁶²² Mulhall, **a.g.e.**, s. 235.

⁶²³ Heidegger, “**Zaman Kavramı**”, s. 97.

⁶²⁴ Heidegger, **a.g.m.**, s. 95.

⁶²⁵ Heidegger, **a.g.m.**, s. 95.

“Kendi varlığı içindeki müstakbel olarak var olabilen bir var olan, yani kendi ölümüne hür kalmak suretiyle tuz buz olup yine kendi fiili uradallığına geri fırlatılabilen bir var olan, ba ka bir deyişle sadece müstakbel bir varolan olarak e it derecede asli anlamda oldum-olası olabilen bir var olan, miras aldığı imkanları kendine nakletmek suretiyle kendi fırlatılmı lı nı devralabilmekte ve kendi zamanı bakımından içinde bulundu u ana dair olabilmektedir sadece. Aynı zamanda sonlu olan bir sahih zamansallıktır sadece, kader gibisinden, yani sahih tarihsellik gibisinden bir eyi mümkün kılabilen.”⁶²⁶

“Varlık ve Zaman” da italik olarak yazılmış olan bu pasaj, bizlere Dasein’in asli kendi olma imkanını nasıl verdi inin bir özetini sunar. Dasein, kaygı içinde hem bu dünyaya aittir hem de bu dünyada bir göçebe olmak zorundadır, kendi ölümüne yazgılı oldu u için. Kierkegaard’ın sonlu ve sonsuz arasındaki varolu olarak nitelendirdi i sentez, zamansallı ı do um ve ölüm arasında gören Heidegger tarafından da onaylanmış görünmektedir. Varolu her iki dü ünür için de olanaklılıktır. Geçmişin getirdi i ölüme yazgılı olmak ile geleceğin kendisini tasarlamak olarak anlaşılan zaman, karar anında harekete geçecektir. Heidegger için An, kapalılığı açma kararlılığı bakımından ba ka bir ey de ildir. Kierkegaard için de An, bireyin inancın içerisine sıçramaya cesaret etme kararını vermeye ça rıldı nı duyumsamasıdır.⁶²⁷

⁶²⁶ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, s. 408-409.

⁶²⁷ Safranski, **a.g.e.**, s. 254.

SONUÇ

Kierkegaard ve Heidegger ya adıkları ça ın ko ullarını de erlendirmi ve kendi felsefelerini de bu yönde geli tirmi lerdir. Kierkegaard nesnel hakikat anlayı ını savunan Hegel'e kar it olarak tavrını ortaya koymu tur. Heidegger de paralel bir anlayı la nesnele en dünyada bireyi ön plana çıkaran bir felsefi anlayı geli tirmi tir. Her iki dü ünür de bu çerçevede felsefelerini kaygı kavramı ekseninde kurmaya çalı mı lardır.

Tezimizin konusu ve kapsamı gere i her iki dü ünür kaygı kavramı ekseninde kar ıla tırılmı tır. Fakat insanı seçebilen bir varlık olarak gören ve bu sebeple insanın kendi ya amının merkez noktası olması gerekti ini söyleyen Varolu Felsefesi'nin iki önemli temsilcisi oldukları dü ünülürse Kierkegaard ve Heidegger insanı konu alan her alanda kar ıla tırılabilirler.

Modern dünya bireyi unutmı ve onu nesnenin içerisine hapsetmi tir. Artık sadece özler hakkında konu ulmaya ba lanmı , ya ayan, somut bireyin adı geçmez olmu tur. Böylesi ko ullar içerisinde, ya ayan somut bireyi gün yüzüne çıkaran Varolu Felsefesi olmu tur. Ça ın rasyonalist tavrına kar ılık Varolu Felsefesi çerçevesinde irrasyonalist bir tavır geli tiren Danimarkalı filozof Kierkegaard, nesnel hakikat anlayı ının yerine öznel hakikat anlayı ını yerle tirmi tir. Birey artık aklın soyut söylemleriyle de il, kendi içsel seçimleri ile anla ılabacaktır. nsanı insan yapan bu seçimlerin yol göstericisi de kaygı olacaktır. Heidegger de aynı bireysel tavrı geli tirecek olan bir di er irrasyonalist dü ünürdür. Heidegger'e göre de birey artık kendi yaratt ı nesnelerin içerisinden sıyrılacak bir atılım yapmalıdır. Temsilin içerisinde sıkı ıp kalmı bireyin ya ayan bir birey oldu u hatırlatılmalıdır. Batı metafizi inin tahrip edilmesiyle bireyi yabancıla madan kurtaracak olan yeni bir atılım geli tiren Heidegger, bireyin bu dönü ünü gerçekle tirecek en temel ruh halini de kaygı olarak belirleyecektir.

Kierkegaard insanı zorunlu ve özgür; sonlu ve sonsuz; ruh ve beden arasında olan bir sentez olarak görmekle aslında, ölüme olan yazgısını a an

iman övalesinin ebediyete ulaşmasını sağlayan mutlak teslimiyetin varlığını büyük bir tutkuyla duyumsamı ve gerçek bir bireyin gideceği yol olarak brahim'in yolunu göstermiştir. brahim'i Mutlak ile olan ilişkisine götüren yol boyunca içindeki suskunluğu, kamusal alanın onu yolundan saptırabileceği görüşünde olmasına bağlanmıştır. Kamusal alan içerisinde birey kendi olma yolundan sapar ve onun bu durumu umutsuzluktur. Oysa kendi olma yoluna adım atmasıyla kaygısının onu götüreceği yola girme ve özgür seçimlerini kendi sahiciliğini oluşturmaya adanmış olur. Kierkegaard'ın dediği gibi "Özgürlüğün baş dönmesi kaygıdır." O halde kaygı bireyi gerçek varlığına kavuşturacaktır. Gerçek iman fatihi, gerçek bireydir. O, kendisinin sorumluluklarını bilen ve bu sorumlulukları yerine getiren kişidir.

Gerçek bir birey olmanın yolunu Tanrı'yla kurulan bağda gören Kierkegaard, böylece üç varoluş alanı olarak gösterdiği estetik, etik ve dinsel alanlardan da dinsel alanı önemsemi görünür. Ona göre, dinsel alan, bireyin yalnızla abileceği tek alandır. Yalnızlık ise Kierkegaard felsefesinde kendi varoluşunu gerçekleştirmek için önkoşuldur. Yalnızlık içerisindeyken birey kaygılarını fark edecektir. Bu kaygıları da onu toplumun içinde ayrılmış bir varlık olmaktan kurtaracaktır.

Kierkegaard felsefesinin temeli esasen ayrı bir bireyselliğe dayanmış görünmektedir. Modern çağın herkesi ayrılmıştırdığı ve bireyi bir bilgi nesnesi haline getirmiş olduğudüüncesi, Kierkegaard felsefesinin temel çıkış noktası olmuştur. Ona göre, bir birey olarak herkes kendi sorumluluğunu tek başına üstlenmekle yükümlüdür. Bu insanın en temel ruh hali olan kaygılı bir varoluş olmasının sonucudur.

Heidegger ise, Kierkegaard'ın görüşlerini referans göstermeden kullanan bir düşünür olarak otantik olan ve otantik olmayan birey çıkarımı ile Kierkegaard'ın gerçek ve gerçek olmayan varlık anlayışını yansıtmıştır. Heidegger'e göre birey, hergünkü yaşamı içerisinde çeşitli aletlerle ilgilenmesi esnasında sahih olma yolundan uzaklaşabilmektedir. Hergünlük içindeki birey, günlük yaşamın uyarıları içerisindeyken,

kendisi olmaya ça ıran kaygısının iç sesini, vicdanının sesini duymayabilir. Bu sebeple Heidegger, varlı ın otantik olmama riskini her zaman beraberinde taşıdığını söyler. Sahih bir varolu a ulaşmayı kendi sorumlulu una verdi i ve adına Dasein dedi i varolu ölene kadar kendi olma sorumlulu unu kendinde taşıyan ve aynı zamanda kendi varlı ını anlayan tek varlık olarak kabul görür.

Dasein, Heidegger felsefesinde ve özellikle tamamlanmamı ba yapıtı olan “Varlık ve Zaman”da, bu dünyaya nedeni belirsiz bir güç tarafından atılmıştır. Dolayısıyla bu dünyada çevresiyle birlikte varolan bir varlık olarak bulunmaktadır. Onun göçebeli i bu dünyaya dü mü lü ü ile ba lamı tır. Göçebelik kavramını, ölümün varlı ını belirtmek için kullanan Heidegger’e göre, Dasein ancak kendi ölümünün varlı ını kabul etti i zaman kendisi olabilecektir.

Günlük yaşam, Dasein’ı ölece i gerçe inden uzaklaştırabilir. Dasein, günlük i leriyle u ra ırken ölece i fikrini unutabilir. Ancak unutmak hiçbir zaman çözüm de ildir. Dasein’ın bilerek ve isteyerek kaçmaya çalı tı ı ölüm kaygısı bir anda ve nereden gelece i belli olmayan bir eilde tüm ruhunu teslim alabilir. Kaygı, Dasein’a yeryüzündeki yurtsuzlu unu hatırlatır. Bu kaygı, varlı ın otantik ve otantik olmayan olanaklarını ortaya çıkararak Dasein’ı kamusal alan içerisindeki kaybolmuşluktan kurtarır, onu bireyselle tirir.

Kamusal alan her iki dü ünürde hem kaçınılması gereken bir durum olarak görülmü hem de bireye kendi varlı ını kazandırması açısından gerekli görülmü tür. Kierkegaard bireyin günlük yaşam içerisindeki iç sıkıntısının kendisini ça ıran bir iç ses olarak özgürlü e kavuşturacağını fikrini ileri sürer. Heidegger’e göreyse ki i öncelikle ve daima kendisini bu dünyada di er Dasein’larla birlikte bulur. Kendisini çevreleyen dünyada öncelikle ve daima kendisine yabancıdır. Daha sonra da bu yabancıla madan sıyrılarak kendi iç sesini, kaygısının sesini duyumsar. Böylelikle varolu unu hatırlayan Dasein, kendisini tasarlayabilme yoluna yakla ır. Heidegger, Dasein’ın kendisi olabilmesi için önce günlük yaşamda kaybolmuşluğunu ve ardındansa

kendisine geri dönü ünü sa laması eklinde açıklanan bir hareketi ortaya koymaya çalı mı tır.

Gerek Kierkegaard ve gerekse Heidegger'de insan, zamansallı ı ile var olan ve gittikçe kendi olma yoluna ula maya çalı an ve ölene kadar da varlı ını tamamlama sorumlulu unun kendisine ait oldu u tek varolu tur. Ölümün belirsizli i ve kaçınılmaz biçimde ya anaca ı gerçe i kar ısında duyulan kaygı, onu, ne kadar zaman daha ya ayaca ını bilemedi i için sürekli edimsel kılmı tır. nsan var oldu u müddetçe ideal olma yolunda sorumluluklarını yerine getirmek için çalı malıdır. Kendi varlı ının sorumlulu unu üstlenemeyen insan Kierkegaard'a göre suç i lemi tir.

Her iki dü ünürü ortak paydada birle tiren bir di er husus da varlı ın dü mü oldu u ve bu dü mü lü ünün onun mekansallı ı olarak kabul gördü ü fikridir. Ancak Heidegger'de dü mü lük dini hiçbir boyuta indirgenmez. Her ne kadar eserlerinde Tanrı'nın yokulu u ile ilgili fikirler öne sürmemi olsa da Heidegger, insanın bu dünyaya Tanrı tarafından bırakılmı oldu unu da söylemez. Heidegger'e göre, insanın yazgısı onun çevresiyle birlikte varolmasıdır. Ancak insan çevresiyle ve öteki Dasein'larla birlikte kendi varlı ına ihtimam-göstermekten vazgeçerse o zaman gerçek anlamda dü mü olur. nsan daima bu dünyaya ölüme fırlatılmı oldu unun bilincine varmalıdır.

Dü mü lük kavramını dini boyutta ele alan Kierkegaard'da ise, Adem'in yasak elmayı yemesi ile bu dünyaya atılmı oldu u mitolojisinden hareket edilerek insanın çevresiyle birlikte var oldu u dü üncesi hakimdir. nsan bu dü mü lü ü ile geçici kılınmı ve geçici ile kalıcının sentezi olarak bir tarihe sahip olmu tur. Asıl olan bu dünyada konaklayan bir misafir olması ve kendi özüne yabancı oldu u bu dünyaya gelmi olmakla kendi olma sorumlulu unun kendisine verildi idir. Ölene kadar kendi olma iradesini gerçekle tirdikçe özgürle ecek olan birey böylece sonsuza yeniden yükselebilecek ve Tanrı'ya kavu abilecektir.

Her iki dü ünür için de bu dünyadaki geçicili i ile ortaya çıkan kaygı kendi olma potansiyelini ortaya çıkaran vicdanın iç sesi olarak görülmü tür. Böylece Modern felsefenin insanı unutturan seyri Varolu felsefesiyle yeniden hatırlanmı olur. Yalnızca insanı bir tarihe hatırlatmı olmakla da kalmamı aslolan bireyin kendini yeniden hatırlaması olmu tur. Her ya am kendi içinde özeldir ve her özel alan kaygı ile yo rulmu tur. Kendi geçicili i içerisinde ölüme olan yazgısı ile içinde bulundu u çevresine olan yazgısı arasında kalan ve arayı açan bir varolu olarak insan, bundan böyle bir öz olarak anla ılmayacaktır. O somut bir bireydir ve ya ıyor olması kadar gerçek olan bir ba ka ey de ölebiliyor olmasıdır.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia, **Ça da Felsefe**, stanbul, nkılap Yayınları, 4. Baskı, 1998.
- ARSLAN, Hüsamettin, **nsan Bilimlerine Prolegomena**, stanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- AR STOTELES, AUGUSTINUS, HE DEGGER, **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, Ankara, mge Yayınları, 2. Baskı, 2007.
- ANLI, Ömer F., "Kierkegaard'da 'Estetik Var-Olu Alanı'nın Temel Duygusu:Sıkıntı", **Felsefe Yazın**, Sayı 10, Temmuz/A ustos, 2007/3, s. 76-78.
- A KIN, Zehragül, "Kant ve Heidegger'de Özgürlük Sorunu", **Kaygı/ Uluda Üniversitesi Felsefe Dergisi**, 2008/11, s. 53-67.
- AYDO AN, Ahmet, **Heidegger**, stanbul, Say Yayınları, 2008.
- BARRETT, William, **rrasyonel nsan**, çev. Salih Özer, Ankara, Hece Yayınları, 2003.
- BEYAZTA , Medeni, **Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar**, stanbul, Efkar Yayınları, 2004.
- BLACKHAM, H.J. , **Altı Varolu çu Dü ünür**, çev. Ekin U akılı, Ankara, Dost Kitabevi, 2005.
- BOLNOW, Otto Friedrich, **Varolu Felsefesi**, der. ve çev. Medeni Beyazta , staEfkar Yayınları, 2004.
- BOZKURT, Nejat, **20. Yüzyıl Dü ünçe Akımları**, stanbul, Morpa Kültür Yayınları, 2003.
- CAULY, Olivier, **Kierkegaard**, çev. İlk Ergüden, Ankara, Dost Kitabevi, 2006.

CEV ZC , Ahmet, **Felsefe Sözlü ü**, Ankara, Ekin Yayınları,1996.

CEV ZC , Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlü ü**, stanbul, Paradigma Yayınları,6. Baskı, 2005.

ÇÜÇEN, A. Kadir, “ Heidegger Felsefesinde Hakikatin Özü Üzerine”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 13, Güz, 1994, s. 24-34.

ÇÜÇEN, A. Kadir, **Heidegger’de Varlık ve Zaman**, Bursa, Asa Kitabevi, 3. Baskı, 2003.

DEM RHAN, Ahmet, **Heidegger ve Nazizim**, Ankara, Vadi Yayınları, 2002.

DEM RHAN, Ahmet, **Heidegger ve Teoloji**, stanbul, nsan Yayınları, 2002.

DEM RHAN, Ahmet, **Kierkegaard ve Din**, stanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003.

DEM RHAN, Ahmet, **Heidegger ve Din**, stanbul, Gelenek Yayıncılık, 2004.

DEREN, Seçil, “Angst ve Ölümlülük”, **Do u Batı**, Sayı 6, ubat, Mart, Nisan,1999, s. 111-126.

DEVEC , Cem, “ “ smi nsan, Kendisi Kaygı Olsun”: Heidegger’de Kaygının Varlıkbilimsel De eri”, **Do u Batı**, Sayı 6, ubat, Mart, Nisan,1999, s. 63-81.

D TFURTH, Hoimar von, **Korku ve Kaygı**, çev. Nasuh Barın, stanbul, Metis Yayınları,1991.

EFLATUN, **Phaidon**, çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 3. Baskı, 1963.

ERDO AN,Zehra Gül, “Heidegger’in Ekstatik Zaman Yorumu”,**Felsefelogos**, Cilt 6, Sayı 20, Nisan, 2003, s. 145-156.

FLEISCHER, Margot, **20. Yüzyıl Filozofları**, çev. Akın Kanat, zmir, İya zmir Yayınevi, 2004.

FOUCAULT, Michel; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick H., **Kendini Bilmek**, çev. Gül Ça alı Güven, stanbul, Om Yayınevi, 1999.

GÖDELEK, Kamuran,"Kierkegaard'ın nsan Görü ü", **Uluslararası Sosyal Ara tırmalar Dergisi**, Cilt 1, Sayı 5, 2008, s. 357-371.

GÖKA, Erol, "Hümanistik Psikoloji Açısından Kaygı Sorunsalı ve Kendini Gerçekle tirme Kavramı", **Do u Batı**, Sayı 6, ubat, Mart, Nisan,1999, s. 173-179.

GÜNDÖ DU, Hakan, "Varolu çü Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", **Din Bilimleri Akademik Ara tırma Dergisi**, VII (2007), sayı: 1, s. 95-131.

HE DEGGER, Martin, **Metafizik Nedir?**, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991.

HE DEGGER, Martin, **Nedir Bu- Felsefe**, çev. Ali Irgat, stanbul, Afa Yayıncılık, 1995.

HE DEGGER, Martin, **Özde lik ve Ayrım**, çev. Necati Aça, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları,1997.

HE DEGGER, Martin, **Bilim Üzerine ki Ders**, çev. Hakkı Hünler, stanbul, Paradigma Yayınları, 1998.

HE DEGGER, Martin, **Teknik ve Dönü** , çev. Necati Aça, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

HE DEGGER, Martin, **Tekni e li kin Soru turma**, çev. Do an Özlem, stanbul, Paradigma Yayınları, 2. Basım, 1998.

HE DEGGER, Martin, **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Ça ı**, çev. Levent Öz ar, Bursa, Asa Kitabevi, 2001.

HE DEGGER, Martin, **Zaman ve Varlık Üzerine**, çev. Deniz Kanıt, Ankara, A Yayınları, 2001.

HE DEGGER, Martin v.d., **Hümanizmin Özü**, çev. Ahmet Aydın, İstanbul, z Yayıncılık, 2002.

HE DEGGER, Martin; ARENDT, Hannah, **Metafizik ve Politika**, çev. Sanem Yazıcıolu Öge, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, İstanbul, Boaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002.

HE DEGGER, Martin, "Hakikatin Özü Üzerine", çev. Nejat Aday, **Tezkire**, Sayı, 36-37, Ocak/Nisan, 2004, s. 125-148.

HE DEGGER, Martin; FINK, Eugen, **Heraclitus Üzerine Dersler**, çev. brahim Görener, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006.

HE DEGGER, Martin, **Sanat Eserinin Kökeni**, çev. Fatih Tepebaşı, Ankara, De Ki Basım Yayım, 2007.

HE DEGGER, Martin, **Düncenin Çatırdaşı**, çev. Ahmet Aydın, İstanbul, Say Yayınları, 2008.

HE DEGGER, Martin, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008.

HÜHNERFELD, Paul, **Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.

Yılmaz, Sevgi, **Martin Heidegger'de İnsan Sorunu**, Bursa, Asa Yayınevi, 2003.

KAUFMANN, Walter, **Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk**, çev. Akif Göktürk, De Yayınevi, İstanbul, 2. Baskı, 1965.

KAUFMANN, Walter, **İnsanı Anlamak II**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, Dea Yayınevi, 2. Baskı, 2009.

KANT, Immanuel, SCHOPENHAUER, Arthur, HE DEGGER, Martin, **Düncenin Çatırdaşı**, çev. Ahmet Aydın, İstanbul, Say Yayınları, 2008.

KERKEGAARD, Sören, **Batın Çıkarıcının Günlüğü**, çev. Süha Sertabıboşlu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.

K ERKEGAARD, Søren, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, çev. Mehmet Mukadder Yakupo lu, stanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı,2001.

K ERKEGAARD, Søren, “Kı ilik Geli iminde Estetik ve Etik Arasındaki Denge”, çev. Bülent Oral Do an, **Cogito**, Sayı 34,Kı ,2003, s. 116-132.

K ERKEGAARD, Søren, **roni Kavramı Sokrates’e Yo un Göndermelerle**, çev. Sıla Okur, stanbul, Türkiye Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2004.

K ERKEGAARD, Søren, **Kaygı Kavramı**, çev. Vefa Ta delen, Ankara, Hece Yayınları, 2004.

K ERKEGAARD, Søren, **Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe**, çev. Do an ahiner, stanbul, Türkiye Bankası Kültür Yayınları, 2005.

K ERKEGAARD, Søren, **Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler**, çev. brahim Kapaklıkaya, stanbul, Anka Yayınları, 2005.

K ERKEGAARD, Søren, **Kahkaha Benden Yana**, çev. Nedim Çatlı, stanbul, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2005.

K ERKEGAARD, Søren, **Korku ve Titreme**, çev. brahim Kapaklıkaya, stanbul, Anka Yayınları, 3. Baskı,2005.

K ERKEGAARD, Søren, **Kaygı Kavramı**, çev. Türker Armaner, stanbul, Türkiye Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2006.

K ERKEGAARD, Søren, **Etik/Estetik Dengesi**, çev. brahim Kapaklıkaya, stanbul, A aç Kitabevi Yayınları, 2009.

K ERKEGAARD, Søren, **Evlili in Estetik Geçerlili i**, çev. brahim Kapaklıkaya, stanbul, A aç Kitabevi Yayınları, 2009.

KOÇ, Emel; “Yunus Emre ve Egzistansiyalist’lerde Zamansallık ve Ölüm”, **Felsefe Dünyası**, Sayı 29, 1999, s. 35-46.

KÖCHLER, Hans, “Heidegger’in Ontolojisinde Suje Kavramı”, çev Akın Etan, **Felsefe Dünyası**, Sayı 29, 1999/1, s. 3-11.

KÜÇÜKALP, Kasım, **Heidegger ve Derrida: Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu**, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2008.

LEV NAS, Emmanuel, **Ölüm ve Zaman**, çev. Nami Başer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

LUKÁCS, Georg, **Aklın Yıkımı, Cilt I**, çev. Ayten Tekten Kapkın, İstanbul, Payel Yayınları, 2006.

LUKÁCS, Georg, **Aklın Yıkımı, Cilt II**, çev. Ayten Tekten, İstanbul, Payel Yayınevi, 2006.

MACLINTYRE, Alasdair, **Varoluşçuluk**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001.

MAGEE, Bryan, **Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001.

MAGILL, Frank, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, çev. Vahap Mutal, İstanbul, Dergah Yayınları, 2. Baskı, 1992.

MEGILL, Allan, **Akıllıların Peygamberleri**, çev. Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

MOUNIER, Emmanuel, **Varoluş Felsefelerine Giriş**, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986.

MULHALL, Stephen, **Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'**, çev. Kaan Öktem, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1998.

NALBANTOĞLU, Hasan Ünal, **Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ**, Ankara, İmge Kitabevi, 1997.

ÖKTEN, Kaan H., **Heidegger ve Üniversite**, İstanbul, Everest Yayınları, 2002.

ÖKTEN, Kaan H., **Heidegger Kitabı**, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2004.

ÖKTEN,Kaan H., “Heidegger’in Varlık ve Zaman’daki Ölüm Çözümlemesi”, **Cogito**, Sayı 40, Yaz, 2004, s.122-155.

ÖKTEN,Kaan H., “**Varlık ve Zaman**” **Kılavuzu**, stanbul, Agora Kitaplı ı, 2008.

PÖGGELER, Otto, ALLEMAN, Beda, **Heidegger Üzerine ki Yazı**, çev. Do an Özlem, stanbul, Paradigma Yayınları,2. Baskı,2001.

PÖGGELER, Otto, “Sahiplenme Olarak Varlık”, çev. Deniz Kanıt, **Felsefelogos**, Sayı 27-28, Aralık, 2005, s. 235-261.

RENEAUX, Roger, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, çev. Murtaza Korlaelçi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Basımevi,1994.

SAYAR, Kemal, “Anksiyete: Özgürlü ün Ba dönmesi”, **Defter**, Cilt 13, Sayı 39, 2000, s.72-83.

SARTRE, Jean-Paul, **Varolu çuluk**, çev. Asım Bezirci, stanbul, Say Yayınları, 19. Baskı, 2005.

SAFRANSK , Rüdiger, **Heidegger: Bir Alman Üstat**, çev. Ali Nalbant, stanbul, Kabalcı Yayınevi, 2008.

SENA, Cemil, **Filozoflar Ansiklopedisi, III. Cilt**, stanbul, Remzi Kitabevi, 1976.

SCHRAG,Calvin O., “Heidegger Felsefesi’nde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih”,çev. Serdar en, **ÇTTAD**, Sayı V/13, Güz,2006,s.205-215.

SOYKAN, Ömer Naci, “Erekbilimsel Bakı Açısından Dünyanın Okunabilirli i Üstüne Schelling ve Kierkegaard’ta Bir Ara tırma”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı 37,Yaz,1997, s.72-79.

SOYKAN, Ömer Naci, “Varolu Yolunun Ana Kav a ında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger’de Bir Ara tırma”, **Do u Batı**, Sayı 6, ubat, Mart, Nisan,1999, s. 41-62.

STARTHERN, Paul, **90 Dakikada Kierkegaard**, çev. Murat Lu, stanbul, Genda A. . Yayınları,1999.

STEINER, George, **Heidegger**, çev. Süleyman Sahra, Ankara, Hece Yayınları, 2. Baskı, 2003.

SLOTERDIJK, Peter, **nsanat Bahçesi için Kurallar Heidegger'in "Hümanizm Üzerine Mektup"una Yanıt**, çev. Mustafa Tüzel, stanbul, Everest Yayınları, 2001.

TA DELEN, Demet Kurto lu, "Kierkegaard'ta Varolu çu Mantık olarak "Ya/Ya da" Hegel'in Mantı ı ile Benzerlikler ve Farklılıklar", **Felsefe Dünyası**, Sayı 37, 2003/1, s.159-172.

TA DELEN, Vefa, **Kierkegaard'ta Benlik ve Varolu** , Ankara, Hece Yayınları, 2004.

TOWARNICKI, Frederic De, **Martin Heidegger Anılar ve Günlükler**, çev. Zeynep Durukal, stanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

ULA , Sarp Erk, **Felsefe Sözlü ü**, Ankara, Bilim Sanat Yayınları, 2002.

WAHL, Jean, **Varolu çulu un Tarihçesi**, çev. Bertan Onaran, stanbul, Payel Yayınevi,1999.

WE SCHEDEL, Wilhelm, **Felsefenin Arka Merdiveni**, çev. Sedat Umran, stanbul, z Yayınları, 3. Baskı, 2001.

WEST, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giri** , çev. Ahmet Cevizci, stanbul, Paradigma Yayınları, 1998.

ÖZET

TEPEL Dilek, Kierkegaard ve Heidegger'de Kaygı Kavramlarının Kar ıla tırılması, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010

Bu alı ma Kaygı kavramı çerçevesinde Kierkegaard ve Heidegger felsefelerini kar ıla tırmayı hedeflemi tir. Kaygı kavramının her iki dü ünür için anlamsal ifadesine yer vermek kaydıyla dü ünürlerimizin temel felsefelerinde kaygıyla ba lantılı olarak ortaya çıkan ölüm, zamansallık, tarihsellik ve hiçlik konularının analizi tezin kapsamı içerisindedir.

Öncelikle Kierkegaard'ın ve Heidegger'in genel felsefeleri serimlenmi ve daha sonra dü ünürlerimizin genel felsefelerini kaygıyla ili kilendirerek yorumsal bir kar ıla tırma denemesi yapılmı tir. Her iki dü ünürümüzün de ele tiriler üzerine kurmaya çalı tı ı felsefelerinin arka planında yer alan kimi dü ünürlere de tezin bütününde yer yer de inilmi tir.

Kaygı problemi hem Kierkegaard ve hem de Heidegger felsefesinin kilit kavramı olmakla birlikte tüm felsefeleri de bu kavram üzerinden hareketle geli ir. Kierkegaard için bu Hıristiyanlı ın yeniden yorumlanması olarak dini temeller üzerine kurulmu ken, Heidegger dini kavramları felsefesinde konu edinmez. Ancak her ikisinin de kesi ti i nokta dinin kavramları olan ölüm, hakikat, hiçlik, vicdan suç ve yazgıdır. Heidegger, bu kavramları kaygıyla ili kilendirirken dünyasallıktan, somuttan yola çıkar. Kierkegaard ise sonsuzlu a, kendisini yabancı ve yalnız hissetti i bu dünyadan Tanrı'yla irtibata geçece i ebedili e ula mak için kaygının anlamına de inir.

Kaygı her iki dü ünür için de korkudan farklıdır. Bu iki kavram arasındaki temel fark; korkunun ait oldu u bir nesnesinin olmasıdır. Oysa kaygının korkudaki gibi belirgin bir nesnesi yoktur. Kaygı dünyanın hiçli i kar ısında duyulan kaygıdır. Dünya içinde var olmanın aynı zamanda ölüyor olmaya i aret etti i bir temel ruh halidir. Ya ıyoruz ama ölece iz. Ne zaman?

Verilecek cevap sadece “ imdi De il” olacaktır. Bu belirsizlik günlük ya am içerisinde bir kaç a neden olur. Bu Kierkegaard için umutsuzluk, Heidegger içinse dü mü lü ün i aretidir.

Heidegger'in felsefesini de laikle mi bir din bilimi olarak ele alırsak her iki dü ünürümüz için gerçek olan tek bir durum vardır; o da insanın geçicili i ve bu geçicili i kar ısında olu an kaygılı ruh halinin ona gösterece i do ru bir yol olarak, bir ben olma, gerçek bir benli e sahip olma sorumlulu unun yalnızca kendisine ait oldu u tek varlık olarak insanı görmeleridir. Bu ise ölümü ölebilmek iradesidir.

Anahtar Sözcükler

1. Kaygı
2. Korku
3. Varolu
4. Dasein
5. Ölüm

ABSTRACT

TEPEL Dilek, Comparison of the anxiety concepts of Kierkegaard and Heidegger, Master Thesis, Ankara, 2010.

This study aims at comparison of the philosophies of Kierkegaard and Heidegger within the framework of 'anxiety' concept. Analysis of death, temporality, historicity and, nothingness which appear related to the concept of anxiety in our philosophers' leading philosophies subject to semantic expression of anxiety for each of the two philosophers is under the scope of the thesis.

First, general philosophies of Kierkegaard and Heidegger have been set and then, an attempt for explanatory comparison has been made by associating the general philosophies with anxiety. Some philosophers have also been mentioned, whom take place in the background of their philosophies that have been developed upon critiques, in the thesis.

The issue of anxiety is the key concept for both of the philosophies. Their philosophies develop through this concept. For Kierkegaard, it has been built on the basis of religious foundations as reinterpretation of Christianity while Heidegger does not adopt religious concepts to his philosophy. However, both of them intersect on the concepts of religion like death, truth, nothingness, conscience, crime and destiny. Heidegger, while associating these concepts with anxiety, takes the concrete into account. On the other hand, Kierkegaard mentions about the meaning of anxiety in order to reach the eternity and the infinity through which he will contact with the God in a world where he feels strange and alone.

Anxiety differs from fear for both of the philosophers. The basic difference between these two concepts is that fear belongs to an object. Whereas, anxiety does not belong to an object unlike fear. Anxiety is the

anxiety, felt due to nothingness of the world. World is a state of mind which indicates existing while dying at the same time. We live but we will die. When? The answer is simply "Not Now." This ambiguity brings about an escape in daily life. This is the sign of despair for Kierkegaard and the sign of being loser for Heidegger.

If we think the philosophy of Heidegger as a secularized religion science, there is only a real state for both philosophers that human is temporary and they understand the human as the only entity that has responsibility of the state of having a real personality as a result of the anxious state of mind which comes into being due to this temporality. And this is the will of dying the death.

Key Words

1. Anxiety
2. Fear
3. Existence
4. Dasein
5. Death