



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KIERKEGAARD'DA YAŞAM VE ÖLÜM

ESRA GÖKHAN

DANIŞMAN

DOÇ. DR. AYŞE GÜL ÇIVGIN

BARTIN-2025



T.C.

**BARTIN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

KIERKEGAARD'DA YAŞAM VE ÖLÜM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Esra GÖKHAN

JÜRİ ÜYELERİ

- Danışman : Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Svitlana NESTEROVA COŞKUN
Üye : Doç. Dr. Mehmet Fatih ELMAS

BARTIN-2025

KABUL VE ONAY

BEYANNAME

Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN danışmanlığında hazırlamış olduğum “KIERKEGAARD’DA YAŞAM VE ÖLÜM” başlıklı yüksek lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

01.22.2025

Esra GÖKHAN

ÖN SÖZ

Felsefe tarihinde çoğu filozofun felsefesi kendisinin yaşam öyküsü ile şekillenmiştir. Bu anlamda şahsım adına Kierkegaard, öyküsü ile ilgi çekici ve merak uyandırıcı bir konumda olmuştur. Babasının katı eğitimi, ailesinin erken ölümleri ve en büyük aşkı olan Regina ile ayrılığı onun felsefesinin oluşumunda epey etkili olmuştur. Bütün bunlar Kierkegaard'ın yaşam ve ölüm üzerine de derin düşünmesine neden olmuştur. İnsanlık tarihi boyunca da merak edilen yaşamın anlamı var mı, ölüm nedir gibi sorular şahsım için de merak uyandıran sorulardır. Bu sebeptendir ki bu çalışma bütün bu sorulara cevap bulmak adına ortaya çıkmıştır.

Öncelikle bu tezin hazırlanması sürecinde çalışmamı büyük bir titizlikle okuyan, özveri ve sabırla bana zaman ayıran ve bu süreçte karşılaştığım bütün sorunları aşmamda yardımcı olan, kendisi ile tanışmayı bir şans olarak gördüğüm saygı değer danışman hocam Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN'a minnettarım. Her anımda yanımda olan güvenini ve varlığını her daim hissettiğim ağabeyim Yasin GÖKHAN'a; tez yazım sürecinde epey yokluğumu hissettirdiğim, maddi manevi desteklerini üzerimden esirgemeyen annem Naime GÖKHAN ve babam Faruk GÖKHAN'a sabır ve anlayışlarından ötürü teşekkürü borç bilirim. Benim yokluğumu aileme hissettirmeyen, bütün sıkıntılara rağmen bana olan desteğini sonuna kadar sürdüren yengem Şeyma GÖKHAN'a ve son olarak desteklerini esirgemeyen tüm dostlarıma teşekkür ederim.

Bu tezi; yolunun bilgiyle dolu, başarılı ve aydınlık olmasını dilediğim minik, meraklı yeğenim Faruk Alp GÖKHAN'a ithaf ediyorum.

Esra GÖKHAN

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

KIERKEGAARD'DA YAŞAM VE ÖLÜM

Esra GÖKHAN

Bartın Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN

Bartın-2025, sayfa: 75

İnsan, kendisini bu dünyada bulan, bu bulunuşla birlikte bu dünyaya nereden geldiğini, neden geldiğini, buradan nereye gideceğini anlamaya ve açıklamaya çalışan bir varlıktır. Yaşam öncesini, yaşamı ve yaşam sonrasını, yani ölümü kapsayan bu üç soru doğrudan insan varoluşunun kökenine dairdir. Nitekim insan doğar, yaşar ve ölür. Ancak bu süreçte bireyselleşebilir ve kendi varoluşunu gerçekleştirebilir. Her insanın bireyselleşebilmesi ve varoluşunu gerçekleştirebilmesi ise yegâne ve biriciktir. Söz konusu yegâne ve biriciklikte ölüm önemli bir işleve sahiptir. Ölüm yaşamda, yaşamın bir parçası olarak 'şimdi ve burada' olan, yaşayan için bir anlam taşır ve dönüştürücü bir etkiye sahiptir. Zira yaşamın kısalığının, her an yaşamın sona erebileceğinin bilinci, bireye kendi varoluşunu gerçekleştirmesinin ne kadar değerli ve önemli olduğunu her dair hatırlatır. Yaşam ve ölümün insanın bireyselleşebilmesi ve varoluşunu gerçekleştirebilmesindeki önemine değinen filozofların başında ise Soren Kierkegaard gelir. Hem varoluşçu hem de dindar bir düşünür olan Kierkegaard yaşam ve ölüm hakkındaki görüşlerini de bu çerçevede dile getirir. Yaşam ve ölüm hakkındaki düşünceleri estetik, etik ve dini olmak üzere üç varoluş alanını tespitinde etkili olur. Her bir alan yaşamın ve ölümün farklı bir boyutunu ifade eder. Bu çalışmada Kierkegaard'ın yaşam ve ölüm hakkındaki görüşlerini üç varoluş alanıyla ilişkisinde ele almaya çalıştık. Böylece sonlu ve sınırlı bir yaşama sahip olduğu gerçeğiyle her an yüz yüze olan insanın kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesinin imkanlarını sergilemeyi amaçladık.

Anahtar Kelimeler: İman, Kierkegaard, ölüm, varoluş alanları, yaşam

ABSTRACT

M. A. Thesis

LIFE and DEATH in KIERKEGAARD

Esra GÖKHAN

Bartın University

Graduate School

Department of Philosophy

Thesis Advisor: Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN

Bartın-2025, pp: 75

The human being is a being who finds himself/herself in this world, and with this finding, tries to understand and explain where he/she came from, why he/she came to this world, and where he/she will go from here. These three questions, which cover pre-life, life and post-life, i.e. death, are directly related to the origin of human existence. As a matter of fact, human beings are born, live and die. Only in this process can he individualise and realise his own existence. The path to individuation and existential actualization is unique and singular for every individual. Death has an important function in this uniqueness and uniqueness. Death exists as an integral part of life and holds meaning for those who live in the 'here and now', exerting a transformative influence. Because the consciousness of the brevity of life and the fact that life can end at any moment reminds the individual how valuable and important it is to realise one's own existence. Soren Kierkegaard is one of the philosophers who emphasise the importance of life and death for the individualisation and realisation of one's existence. Kierkegaard, who is both an existentialist and a religious thinker, expresses his views on life and death within this framework. His thoughts on life and death are also effective in determining the three spheres of existence: aesthetic, ethical and religious. Each field expresses a different dimension of life and death. In this study, we have tried to deal with Kierkegaard's views on life and death in relation to the three spheres of existence. Thus, we aim to demonstrate the possibilities of realising one's own existence, which is always

faced with the fact that one has a finite and limited life.

Keywords: Death, faith, Kierkegaard, life, stages of existence

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----|
| KABUL VE ONAY | ii |
| BEYANNAME | iii |
| ÖN SÖZ | iv |
| ÖZET | v |
| ABSTRACT | vii |
| İÇİNDEKİLER..... | ix |
| 1.GİRİŞ..... | 1 |
| 2.FELSEFE TARİHİNDE YAŞAM VE ÖLÜM: KISA BİR DEĞERLENDİRME | 5 |
| 2.1.İlk Çağ Filozoflarında Yaşam ve Ölüm..... | 5 |
| 2.2.Orta Çağ Felsefesinde Yaşam ve Ölüm | 12 |
| 2.3.Modern Felsefede Yaşam ve Ölüm | 15 |
| 2.4.Varoluşçu Felsefede Yaşam ve Ölüm..... | 19 |
| 3.SOREN KIERKEGAARD'IN VAROLUŞÇULUĞU..... | 25 |
| 3.1.Kierkegaard'ın Yaşamı..... | 25 |
| 3.2.Kierkegaard'da Varoluş | 28 |
| 3.3.Kierkegaard'da Seçim ve Varoluş Alanları | 31 |
| 4.VAROLUŞ ALANLARI: YAŞAM VE ÖLÜM..... | 34 |
| 4.1.Estetik Varoluşta Yaşam ve Ölüm | 34 |
| 4.1.1.Karakterler | 35 |
| 4.1.2.Sorumluluk | 40 |
| 4.1.3.Yaşamın Anlamı: Seçim ve Umutsuzluk | 43 |
| 4.1.4.Kaygı ve Umutsuzluğun Ölümle İlişkisi..... | 46 |
| 4.2.Etik Varoluşta Yaşam ve Ölüm | 47 |
| 4.2.1.Etik Yaşamı Seçme: Umutsuzluk ve Ölüm | 48 |
| 4.2.2.Yaşam ve Sorumluluk | 49 |
| 4.2.3.Estetik ve Etik Varoluşun Karşılaştırılması | 52 |
| 4.2.4.Ölüm Gerçeği..... | 53 |
| 4.3.Dinsel Varoluşta Yaşam ve Ölüm..... | 55 |
| 4.3.1.İbrahim'in Öyküsü | 56 |
| 4.3.1.1.Ölüm Korkusu ve İman Arasındaki İlişki Üzerine Bir İrdeleme..... | 59 |
| 4.3.2.Kierkegaard'ın Hristiyanlık Anlayışında Ölüm..... | 60 |
| 4.3.3.Yaşam ve Ölümün İlişkisi | 62 |

| | |
|----------------------------------|-----------|
| 5.SONUÇ VE ÖNERİLER | 66 |
| KAYNAKLAR | 71 |
| ÖZGEÇMİŞ | 75 |

1. GİRİŞ

Dünya üzerinde bütün canlılar yaşamını devam ettirebilmek için türlü çabalar içerisine girmektedir. Yaşamın içerisinde kalabilmek, yaşamı sürdürebilmek tüm canlılar için *yaşamsal* öneme sahiptir. Bununla birlikte tüm canlıların bir gün öleceği de kaçınılmaz ve apaçık bir gerçektir. Tüm canlılar içinde ise ölümlü olduğu bilincine sahip tek varlık insandır. Bu nedenle insan bir yandan yaşamını sürdürmek isteyen ve bunun için çaba gösteren bir varlıkken diğer yandan da öleceğini bilen tek varlıktır. Yaşam ve ölüm muamması arasında kalan insan bu muammayı çözmek için yaşamın anlamının ne olduğunu, ölümden sonra yaşamın olup olmadığı gibi sorularla sürekli meşgul olmuştur.

Bununla birlikte ölümün gerçekliği ve kaçınılmazlığı insanoğlu için ürkütücü bir durum da olmuştur. Yaşamın bir gün bir şekilde son bulacağı düşüncesiyle birlikte umutsuzluğa kapılan insan, bu ümitsizliği yenmek adına ya yaşamı içerisinde mümkün olduğunca ölüm düşüncesinden uzak adeta hiç ölmeyecekmiş gibi yaşamaya çalışmış ya da ölümün gerçekliğini aklından çıkarmadan ve bir gün öleceği bilinciyle yaşamın içinde bir anlam bulmaya çalışmıştır. Bir başka ifadeyle ölüm insan için kaçınılmaz bir şeydir, herkes elbet bir gün öleceğini bilir ancak yine de ölüm yokmuş gibi yaşamak ister, yaşamın tadını çıkartır ve bu dünyanın keyfini sürer. Kısacası insan bu dünyada kalmak ve yaşamını sürdürmek ister. Ayrıca insan yaşamın sonlu olduğunu bilmesine rağmen yine de ölümsüz olmayı bir kere de olsa dilemiş veya aklından geçirmiştir. Ancak insan, ölümün varlığını bilse de şu ya da bu şekilde ölümle birlikte yaşamayı öğrenmiştir. Bunun yanı sıra insanoğlu ölümün bilinmezliği karşısında ruhsal bir çıkış yolu olarak dinlere de yönelmiştir. Genel olarak dinler bu dünyadaki yaşamın kalıcı olmadığını, tüm canlılarının bu dünyada gelip geçici olduklarını, asıl olanın ölümden sonraki ebedi yaşam olduğuyla umut aşılacaktır. Yaşam ve ölümün ne olduğu ve birbirleriyle nasıl ilişkide oldukları gibi sorular ilk bakışta teolojik meseleler gibi görünse de felsefi bir bakış açısıyla da söz konusu sorulara cevap bulunmaya çalışılmıştır. Felsefi düşünce sistemleri içinde de yaşamın ölüme doğru bir yolculuk olduğunu düşünenler olduğu gibi ölümden sonra bir yaşamın olduğunu reddedenler veya yaşam ile ölümün bireyin varoluşunu gerçekleştirebilmesinin yolu olarak görenler de vardır.

Çalışmamızda yaşam ile ölüm hakkındaki görüşlerini bir yandan dinden alan diğer yandan da bireyin var oluşunu bu yaşamda temellendirmeye çalışan varoluşçu filozof Soren Kierkegaard'ı ele alacağız. Aslında Kierkegaard, yaşam ve ölüm hakkında görüş bildirmez

tüm görüşlerini yaşam ve ölüm düşüncesi üzerine oluşturur. O, insanın yaşam boyunca benliğini bulması, kendi varoluşunu gerçekleştirilmesi ve bireyselleşebilmesi için üç yaşam alanından bahseder. Söz konusu alanlardan ilki hazzı ve zevki yaşamın esas alan estetikçinin veya estetin; ikincisi toplumsal kural ve evrensel etik değerleri esas alan etikçinin; üçüncü ve son olan ise imanı/inancı esas alan ve doğrudan Tanrıyla ilişkide olan dindarın yaşam alanıdır. Kierkegaard bu üç aşamada insanın yaşama nasıl anlamlar verdiği, ölümü ne kadar düşündüğü ve önemseydiği gibi sorulardan hareketle varoluşunu nasıl biçimlendirdiğini ve bireyselleşip bireyselleşemediğini açıklamıştır.

Bununla birlikte Kierkegaard ölümü; umutsuzluk, kaygı, korku gibi kavramlarla insanın varoluşuyla birlikte açıklamaya çalışmıştır. Ona göre ölüm yaşamın kendisidir ve insan ölümü bir başka yerde değil yaşamın içinde aramalıdır. Ölüm daima yaşamla iç içedir ve ölüm yaşam dediğimiz uzun hikâyenin en kısa özeti gibi düşünülebilir. Kierkegaard'a göre insanın ölümü yaşamı gibi varoluşsaldır ve dünyanın gerçekliğine de uygundur. İnsan, yaşamına anlamını bulmak istediğinde bu anlamı ölüm sayesinde kavrayabilir.

Çalışmamızda yukarıda bahsetmiş olduğumuz hususları, Kierkegaard'ın görüşleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Amacımız Kierkegaard'ın yaşam ve ölüm hakkındaki görüşlerini varoluşçuluk anlayışı çerçevesinde ortaya koymaktır. Bu doğrultuda yaşamın içinde ölümün bir anlamı var mıdır? Ölüm bilinci bireyin varoluşsal sürecini etkiler mi? Etkilerse nasıl bir etkisi vardır? gibi sorulara cevap vermeyi planlıyoruz.

Bunun için ikinci bölümde Kierkegaard'a kadar uzanan felsefe tarihi süreci içinde yaşam ve ölüm ilişkisinin nasıl açıklandığını inceleyeceğiz. Bazı İlk Çağ, Orta Çağ, Modern Felsefe ve Varoluşçu filozofların yaşam ve ölüm hakkındaki görüşlerini kısaca değerlendireceğiz. Bu değerlendirme bize, Kierkegaard'ın söz konusu konudaki görüşlerinin diğer düşünürlerden farkını göstermeyi sağlayacaktır.

Üçüncü bölümde öncelikle Kierkegaard'ın hayatından bahsedeceğiz. Onun yaşam ve ölüm hakkındaki görüşlerinin oluşmasında kendi yaşamındaki bazı olayların -özellikle babasıyla ve nişanlısı Regina'la olan ilişkisinin- etkili olduğunu göstermeye çalışacağız. Bununla birlikte onun varoluş anlayışını kısaca ele alarak yaşam ve ölüm meselesiyle ilgilenmesiyle varoluşçuluğunun bağlantısını irdeleneceğiz. Bu bölümde bireyin seçimlerine dikkat çeken Kierkegaard'ın bireyin seçimleriyle belirlediği varoluş aşamalarına da genel olarak göz

atacağız. Böylece varoluş aşamalarının ne olduğu ve birinden diğerine geçmenin imkanını değerlendireceğiz.

Çalışmamızın dördüncü ve son bölümünde ise doğrudan Kierkegaard'ın yaşam ve ölüm görüşüne odaklanacağız. Varoluş düşüncesinde üç aşama olarak ayırdığı varoluş biçimlerini ayrı ayrı ele alarak yaşam ve ölüm ilişkisini bu aşamalarla birlikte ayrıntılı olarak ortaya koymayı amaçlıyoruz. Ölümün ve yaşamın anlamlarının ne olduğunu, bu anlamı insanın nasıl kavrayacağını; ayrıca birlikte ölümü kavramaya çalışan insanın ölüm bilincinin oluşmasındaki süreçleri ve bu süreçlerin kendi varoluşuna bir etkisinin olup olmadığını bu bölümün alt kısımlarında tartışacağız. Nitekim bu tartışmalar bize üç aşamada karşılaşılan varoluşsal sancıyla -korku, kaygı, umutsuzluk, sonluluk gibi- nasıl baş edilebileceği ve üstesinden gelineceği konusunda bir çerçeve sunacaktır. Üstelik bu aşama ve aşamalar arası geçişi, yaşamın anlamını bulabilmek ve yaşama değer katabilmek adına, Kierkegaard'ın çeşitli kişi örnekleri veya karakterleriyle anlatmaya çalışacak, böylelikle bireylerin varoluşsal bir yolculuk deneyimlerini göstermeye çalışacağız.

Bu bölümün alt kısımlarından ilkinde “Estetik Varoluşta Yaşam ve Ölüm” başlığında, başlıkta da ifade ettiğimiz üzere estetik varoluşta yaşam ve ölümü ayrıntılı ele alacağız. Kierkegaard estetik aşamayı tutkularla dolu, eğlenceli, heyecanlı ve sorumluluğun olmadığı bir yaşam biçimiyle sunar. Kişinin bu yaşam biçiminde arkadaşlarıyla eğlenmesi, sevgilisiyle hoş vakit geçirmesi, şarap içip sarhoş olması gibi tüm eylemleri doyumsuzdur. Estet doymak bilmediği için sürekli farklı arayışlara girer fakat bir süre sonra sıkılır ancak bu sıkıntıyı yine zevkleriyle geçirir kısacası burada debelenip durur. Bu yaşam, kişinin hayatındaki boşlukları doldurmak için sürekli çaba içinde olmasıyla ve buna bağımlı hale gelmesiyle varoluşsal bir umutsuzluğa kaynaklık etmektedir. Bu kısımda estetik biçimde nasıl yaşandığı ve burada yaşamın anlamını onu mest eden şeylerde mi bulduğunu, ölüm düşüncesinin onu mest eden şeylerden nasıl alıkoyduğunu fakat bundan ne denli etkilediği gibi sorulara Kierkegaard'ın düşünceleri çerçevesinde cevap bulunacaktır.

“Etik Alanda Yaşam ve Ölüm” başlıklı diğer alt kısımda ise kişinin estetik yaşam biçiminden nasıl kurtulduğu ve etik yaşama nasıl geçtiği tartışılacaktır. Etik yaşamda kişi artık birey olabilmiş ve diğer insanlarla aynı dünyada yaşadığını ve toplumun kurallarına göre eylemlerini gerçekleştireceğinin farkına varmıştır. Görev duygusu ortaya çıkar ve ahlaki bir yaşam sürer. Bu kısımda görev duygusunun, ahlaki öğretilerin bireyin yaşam anlayışında

nasıl bir yere sahip olduğu ve ölümün bu görev duygusunda nasıl konumlandığını göstermeye çalışacağız.

Son alt başlık olan “Dinsel Alanda Yaşam ve Ölüm”de ise Kierkegaard’ın en üst aşama olarak gördüğü dinsel yaşama bireyin nasıl geçtiğini anlatacağız. Burada İbrahim’in öyküsünden yola çıkarak dinsel yaşam aşamasında ölüm düşüncesini ve yaşama verilen değeri inceleyeceğiz. Etiğin dinsel aşamada nasıl askıya alındığı ve görev duygusunun nasıl Tanrı’ya yöneldiği konusunda açıklamalar yaparak ölüm kavramının bireye ne düşündürdüğü ve eylemlerinde nasıl etkiler yarattığı gibi sorulara cevap bulmaya çalışacağız. Aynı zamanda kilisenin Hristiyanlık anlayışına getirdiği eleştirilerle birlikte ölümü bu çerçevede nasıl değerlendirdiğini tartışacağız. Bu bağlamda çalışmamızın kapsamı, varoluşçu ve Teist bir filozof olan Kierkegaard’ın yaşam ve ölüm hakkındaki düşüncelerinin incelenmesi ve bu kavramlar üzerine yapılan felsefi tartışmalara nasıl bir boyut kazandırdığının ortaya konulmasıyla çerçevelenmiştir.

2. FELSEFE TARİHİNDE YAŞAM VE ÖLÜM: KISA BİR DEĞERLENDİRME

Felsefenin tarihsel olarak başlangıcını ifade etmenin güçlüğü felsefe tarihçileri tarafından genel olarak kabul edilmiş olsa da batı felsefesi geleneği söz konusu olduğunda felsefenin, M.Ö. 6. yüzyılda Antik Yunan'da doğa ile ilgilenen filozoflar ile ortaya çıktığı düşünülmektedir. Mısır, Mezopotamya, İran, Babil, Çin ve Hint gibi uygarlıklarda da felsefi düşüncenin var olduğu yadsınmamakla birlikte, pratik meseleler üzerine ağırlık vermeleri, mistik ve mitolojik bileşenleri yoğun bir biçimde ihtiva eden görüşlere sahip olmaları gibi çeşitli nedenler, felsefenin söz konusu uygarlıklarda değil de batı geleneği özelinde Antik Yunan'da başladığı kabulünün gerekçesini oluşturur.

2.1. İlk Çağ Filozoflarında Yaşam ve Ölüm

İlk Çağ Yunan medeniyetinin ilk filozofları olarak karşımıza çıkan Sokrates Öncesi Milet Okulu düşünürleri, doğayı, en genel ifadesiyle kozmosu /evreni incelemiş ve kozmosun ilkelerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu nedenle onların bu çabaları, 'doğa filozofları' ya da 'ilk fizikçiler' şeklinde de adlandırılmalarıyla sonuçlanmıştır. Onlar görünenin arkasındaki gerçekliği yani doğanın kendi içerisindeki düzeni ve buna ilişkin açıklamayı yine doğanın kendi içinde aranması gerektiğini savunmuşlar, bundan dolayı da *arkhe*¹ problemi üzerinde durmuş ve evrendeki tüm varlıkların kendisinden meydana geldiği ilk maddeyi ya da ilkeyi belirlemeyi amaçlamışlardır (Cevizci, 2016: 31). Elbette ki *arkhenin* soruşturulması, sadece doğanın ya da kozmosun ilk maddesinin araştırılması demek değildir. O aynı zamanda kozmosun düzeninin ve değişiminin zemininin de araştırılmasını içermesi bağlamında, hareket veya değişim halinde olanın temelinde değişimi mümkün kılanın aranması anlamına da gelir. Nitekim genel olarak doğanın ve doğa içerisindeki her bir var olanın belirli bir değişime ya da oluşa tabi olduğu kolaylıkla gözlemlenebilir. Oluş ya da değişim ise doğrudan yaşamla yani bir başlangıç ve ölümle yani bir sonla ilgilidir. Zira var olan her şeyin yaşama geldiği, belirli bir süre yaşamda kaldığı ve daha sonra da ortadan kaybolduğu veya sona erdiği yani ölüme doğru sürüklendiği açıktır. İşte bu varlığa geliş, varlıkta kalış ve varlıktan kesiliş sürecini mümkün kılan ilk(e) arayışı da yine *arkhe* arayışın

¹ *Arkhe* sözcüğü Grekçe, "başlangıç, hareket noktası, ilke, nihai ana madde" anlamlarına gelir (Peters, 2004: 50).

bir parçasıdır. Elbette ki oluş ve değişimi tümüyle reddeden ve bunun sadece bir yanılısamadan ibaret olduğunu savunan filozoflar da vardır.

Bu bağlamda doğa filozoflarının yaşam ve ölüm hakkındaki görüşlerini doğrudan ya da dolaylı bir biçimde de olsa, belirledikleri *arkhe* anlayışlarıyla ilişkisinden çıkarsamak mümkündür. İlk filozof olarak kabul edilen ve Milet Okulu'nun kurucusu Thales, var olan her şeyin kendisinden meydana geldiği ve yine yok olarak sonunda kendisine döndüğü şeyin yani *arkhenin* “su” olduğunu ileri sürmüştür. Aristoteles'e (384-322 M.Ö.) göre, o bu fikre, “her şeyin beslenmesinin < kaynağının> sıvı olduğunu, ısının kendisinin bundan meydana geldiğini ve yaşamın da bundan çıktığını görerek varmıştır” (Aristoteles, 2016 [983b7]: 20). Dolayısıyla Thales'in, tüm varlıkların yaşam kaynağı olan ve yaşamını sayesinde devam ettirdikleri şeyin “su” olduğunu iddia etmesi doğrudan yaşamdan edindiği bir tecrübenin ve gözlemin sonucu olarak yorumlanabilir. *Arkhe* olarak “su”yu belirleyerek hem doğa, yaşam ve tüm canlıların için hayati önemine vurgu yapmış hem de hareket ilkesini kendisinde barındırması bakımından da bütün varlıkların hareket ettirici ilkesi, bu bağlamda da yaşam ilkesi haline getirmiştir.

Thales'in öğrencisi olan Anaksimandros ise *arkhe* kavramını ilk kullanan kişidir. Thales'in belirli bir maddeye indirgenmiş *arkhe* anlayışını tersine çevirerek duyularla kavranmayan *apeiron*'u *arkhe* olarak kabul etmiştir. *Apeiron* Grekçe “sınırlanmamış, sınırsız, bitimsiz, uçsuz, belirsiz, belirlenimsiz, tanımsız” anlamlarına gelmektedir (Peters, 2004: 39). Bununla birlikte *apeiron*, her şeyin kendisinden meydana geldiği ve yine kendisine döndüğü asıl kökendir. Değişim hakkındaki bu düşüncesini Anaksimandros şöyle ifade eder: “...şeyler nelerden meydana gelmiş ise yok oluşları da zorunlu olarak onlara olmalıdır, çünkü onlar birbirlerine yaptıkları haksızlıkların kefareti zamanın düzenine göre öderler” (Anaksimandros, 2019: D6). Bu, var olanları an be an varlıkta ya da yaşamda tutmayı sağlayan *apeiron* olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla *apeiron*'un varlık ile yokluk ya da yaşam ile ölüm arasındaki sınırı ifade ettiği söylenebilir. Sınır olması bağlamında şeyler veya var olanlar arasındaki düzeni tesis ettiği ve onların varlığa gelerek ve varlıktan geçerek birbirlerine yaptıkları haksızlıkların bedelini ödeterek adaleti tesis ettiği görülmektedir.

Thales'in nitelikçe belirli ve Anaksimandros'un nitelikçe belirsiz fakat nicelikçe sınırsız *arkhe* anlayışlarından farklı olarak Anaksimenes ise *arkhenin* “hava (*aer*)” olduğunu kabul etmiştir. Hava, Grekçe “soluk veya nefes” anlamına geldiği için hava ile canlılık arasında bir

ilişki vardır. Anaksimenes'in özellikle insanın nefes aldığı sürece yaşadığını gözlemi, insan yaşamı için en temel ilkenin hava olduğunu kanısına varmasına neden olmuştur (Cevizci, 2006: 48). Bunun yanı sıra o, insan nefesini yaşam veren ve yaşamda tutan temel ilke olan ruh (*psyche*) ile aynı şey olarak değerlendirmiştir. Kranz'ın aktardığı üzere Anaksimenes'in bu bağlantıyı şu sözlerle ifade eder: "...nasıl hava olan ruhumuz bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa bütün kozmosu da (bütün dünya düzenini de) hava öylece sarıp tutar" (Kranz, 1984: 36). Böylece Anaksimenes, insan ruhu ile kozmos arasındaki bağlantıyı kuşatıcı bir zemin olarak değerlendirdiği *hava* üzerinden kurmaya çalışmıştır.

Milet Okulu filozoflarından farklı bir biçimde dini bir cemaat olarak yapılanmalarıyla dikkat çeken Pythagorasçılar, felsefeyle teorik olarak ilgilenmekten ziyade pratik amaçlarla ilgilenmişlerdir. Bu nedenle insanları, doğum ve ölüm çarkının dışına çıkararak arındırmayı, bilgi yoluyla saflaştırıp evrenin ruhuyla birleştirmek istemişlerdir (Cevizci, 2006: 49). Onların, genel itibarıyla ruhu günahlarından arındırmak ve saflaştırmak gerektiğini düşünmelerinin zemininde ruh göçüne inanmaları bulunur. Ruh ölümsüzdür, beden ise ölümlü. İnsan yaşamı boyunca işlediği kötülüklerin kefareti başka bir bedende yeniden dünyaya gelerek öder. Saflaşıp, arınma sağlanıncaya kadar bu yaşam-ölüm çarkı içine sıkışıp kalınır. Bununla birlikte insanın hayvan bedeninde zuhur edebilmesi de mümkündür. Ksenophanes tarafından aktarılan bir rivayete göre, bir köpeğe işkence edilginin gören Pythagoras, "Dur, vurma artık! Dost bir kişinin ruhu var" demiştir (Kranz, 1984: 42). Öğretilerinin gereği olarak hayvan eti yememeyi ve hayvan öldürmeyi yasaklamasının temel gerekçesi de budur (Kranz, 1984: 55). Şu hâlde Pythagorasçıların bakış açısına göre, tam bir arınmanın sağlanması için insanı maddeye veya bedene bağlayan arzu istekleri mümkün olduğunca aza indirilmesiyle sade ve basit bir yaşam sürmesiyle mümkündür. Nitekim kötülüklerin başlıca sebebi bedensel arzular ve ihtiraslardır. Dolayısıyla insana yakışan gerçek bir yaşam, bedensel olandan kurtularak, yaşam ile ölüm döngüsünden çıkarak kendisinin de bir parçası olduğu evrensel ve tanrısal asli ruhla birleşmesiyle mümkündür. Bu bağlamda ölüm bir son değildir. Evrensel ve tanrısal olan hakikatle birleşmenin yalnızca basamaklarından biridir.

Gerek Milet Okulu filozofları gerekse Pythagorasçıların aksine doğrudan aksine, yaşam ve ölümü, karşıtların mücadelesi ve birliği bağlamında, özellikle de değişim problemini göz önünde bulundurarak ele alan filozof ise Herakleitos olmuştur. O, değişim ve oluşu ifade etmek için her şeyin akış içerisinde olduğunu söyler. Bunun nehir benzetmesi üzerinden dile

getirir. Nehirde sular sürekli akıp gittiği ve hiçbir şey kendisiyle aynı kalamadığı için aynı nehre iki kez girmek mümkün değildir. Yaşamda her şey değiştiğine ve aynı kalamadığına göre de her şeyin varlığı bir diğerinin varlığına ve yokluğuna yani ölümüne veya ortadan kalkmasına bağlı olmak durumundadır. Bu, bir şeyin ölümünün bir diğerinin yaşamı; bir şeyin yaşamının diğerinin ölümü olabileceği anlamına gelir. Herakleitos'un vurguladığı gibi "ölümsüzler ölümlü, ölümlüler ölümsüz. Biri diğerinin ölümünü yaşar diğeri de ötekinin yaşamını ölür" (Herakleitos, 2005: 155). Şu hâlde evrendeki her öge bir diğeri ile sürekli bir mücadele ve çatışma içerisindedir. Bu çatışmayı evrenin öğelerinde görmek de mümkündür: "Ateşin ölümü havanın doğumudur; havanın ölümü suyun doğumudur" (Herakleitos, 2005: 185). Yaşam ve ölüm bu mücadelenin iki karşıt gücünü oluşturur. Bu iki karşıt güç arasındaki mücadele neticesinde düzen ve *harmonia* sağlanır. Dolayısıyla her ikisi bir ve aynı şeyin iki veçhesi gibidir. Biri olmadan diğeri ya da aksi mümkün değildir. Kısaca söylenirse Herakleitos, yaşamın içerisinde hep bir dönüşüm ve değişimin var olduğunu, bu değişim içerisinde de yaşam ve ölümün birlikteliğine vurgu yapmıştır. Zira ona göre, yaşam, karşıtı olan ölümle bir döngü içerisindedir, ölüm bir şeyin doğumu iken başka bir şeyin ise ölümüdür. Ancak tüm değişimin *Logos*'a göre olduğuna dikkat etmek gerekir. *Logos*, Grekçe "konuşma, açıklama, hesâb, akıl, tanım, akıl yetisi, oran" anlamalarına gelmekle birlikte, Herakleitos daha ziyade, oran, orantı, düzen anlamlarına yakın kullanır (Peters, 2004: 209). Bu bakımdan Herakleitos düşüncesinde *Logos* değişimin ardındaki düzeni ifade eder.

Atomculuğun kurucularından biri olarak değerlendirilen Demokritos ise evrendeki her maddenin, bölünmesi mümkün olmayan yapı taşlarından yani atomlardan meydana geldiğini ileri sürmüştür (Çetin, 2017: 60). *Atomlar* sonsuz sayıda olup niteliksel olarak birbirinden farklıdırlar. Evrendeki çeşitliliğin sebebini de bu farklılık oluşturur. Ona göre, ruh da atomlardan meydana gelir. Ruh atomları en ince, en düz ve en hareketli olan, ateş atomlarına benzer yapıdan oluşur. Söz konusu yapısından dolayı ruh, büyük atomlardan oluşan her şeyin içine sızabilir. Ruh atomları bedene sızdıkları zaman ona canlılık ve hareket sağlarlar. Zira Demokritos, soluk alıp verdiğimiz havanın da ince, düz ve hareketli atomlardan oluştuğuna bu bakımdan da ruhu oluşturanlarla benzerlik taşıdıklarına inanır. Bu, insanın soluk alıp verdiğinde hava atomlarıyla dolduğu veya beslendiği anlamına gelirken soluğun kesilmesi yani ölüm ise hava atomlarıyla irtibatının kesilmesi anlamına gelir. Bir başka ifadeyle ruhu meydana getiren atomlar bedende kaldıkları sürece insan bir varlığa sahiptir fakat bu atomlar bedeni terk ettiği zaman ölüm gerçekleşir. Dolayısıyla insan için ölüm, ruhun atomlarının

dağılmasından ya da yokluğundan ibarettir. Görüldüğü üzere o, yaşam ile ölümü kendi atomcu kuramıyla ilişkisinde mekanik bir süreç olarak açıklamaya çalışır.

Arkhe problemiyle ilgilenen filozoflardan sonra felsefe tarihin en önemli düşünürü Sokrates'le birlikte, felsefenin ilgisi insana ve insanla ilgili problemlere doğru yön değiştirmiştir. İnsan, kendi varlığını ve mahiyetini daha çok merak etmeye başlamış; kendisini anlamak ve anlamlandırmak için de doğrudan kendisini ilgilendiren problemlere odaklanmıştır. İnsanın dünyaya nereden geldiği, niçin yaşadığı, nasıl yaşaması gerektiği, ölümden sonra başka bir yaşamın olup olmadığı gibi sorular bunlardan birkaçıdır. Kuşkusuz gerek görüşleriyle gerekse ölümüyle Sokrates, düşünce tarihi üzerinde derin izler bırakmış ender filozoflardan birisidir. O, düşünceleri doğrultusunda yaşamış ve yine düşünceleri uğruna ölümü göze almıştır. Atina'nın başına musallat olmuş bir atsineği olarak Sokrates, yaşadığı sitenin tanrılarına inanmayıp yeni tanrılar icat etmek, gençleri yoldan çıkarmak gibi suçlamalara maruz kalmış, yargılanarak baldıran zehriyle öldürülmüştür. Ölümü pahasına görüşlerinden vazgeçmemesiyle olduğu kadar ölümün korkulacak bir şey olmadığını ileri süren görüşleriyle Sokrates, iyi ve adil bir insan olarak yaşam sürmenin ne öldükten sonra ne de yaşarken hiçbir kötülük, acı ya da ıstırap getirmeyeceğini düşünmüş ve bu düşüncesinin de canlı şahidi olmuştur. Bu nedenle o, iyi ve adil bir yaşam sürmeyi felsefesinin temeline yerleştirmiş, tüm yaşamı da ölüme doğru yapılacak bir yolculuğa hazırlık olarak değerlendirmiştir. Bunun için önerisi ise oldukça basittir: Sorgulanmamış bir yaşam yaşanmaya değmez.

Sokrates'in öğrencisi Platon ise hocasıyla benzer düşüncelere sahiptir. *Phaidros* diyalogunda insanı, ruh ve beden bir araya gelmesiyle oluşan ölümlü bir canlı olarak tasvir eder (Platon 2017 [246]: 53). Ölüm, bedenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması ve ruhun da bedenden ayrılarak kendi başına varlığını devam ettirmesidir (Platon, 2017 [245]: 52). Ona göre, ruh, bedene hapsedilmiştir ve beden aracılığıyla kör bir cahillik içinde debelenmektedir (Platon, 2012: 82e). Zira bedene hapsolan ruh, bedensel ve dünyevi olan kötülöklere maruz kalır. Beden, beslenme ihtiyacından dolayı her zaman her şeye arzu ve ihtiyaç duyar ve bunlarda ölçüsüz davrandığı için de olmadık dertlerle karşılaşır. Mesela sağlığını kaybedebilir. Dolayısıyla insanın bedensel arzularını ve ihtiyaçlarını gidermenin peşine düşmesi, iyi bir yaşam sürmesine ve hakikati aramasına engel olur. Bu nedenle bedensel olan arzu ve tutkuların mümkün olduğu karar kurtulmak ve ölçülü davranmak gerekir (Platon, 2012: 67b). Platon bunun yolunun ruhun bedensel olanla bağlarından kurtulmasıyla söz

konusu olabileceğini düşünür. Bir başka deyişle ruhun bedenden ayrılıp saflaşması gerekir. Nitekim ancak saflaşan ruh, kendisi gibi saf olan güzele ve iyiye erişebilir. Erdemli bir yaşam sürmek için de tıpkı Sokrates'te olduğu gibi kişi tüm yaşamı boyunca kişinin kendisini ölüme hazırlaması gerekir. Ruh bedenden ayrıldığında tüm bedensel ve dünyevi kötülüklerden de arınmış olacağından ölüm aynı zaman da ruhun özgürleşmesi, zincirlerinden kurtulması demektir. İşte bu nedenle Platon'a göre, ölümden korkmaya gerek yoktur.

Platon'dan farklı olarak Aristoteles, ruh ile bedeni birbirlerinden ayrılmayacak kadar bütün olarak değerlendirir. Ona göre, ruh canlılık ilkesidir (Aristoteles, 2019 [14]: 99). Aristoteles'in ruhun canlılık ilkesi ile ilgili görüşleri doğa filozoflarının düşünceleri ile neredeyse aynıdır. Ona göre, her varlık, madde ve formdan oluşmuştur. Fakat bunlar birbirinden bağımsız iki şey olmayıp bu ayrım yalnızca düşüncededir (Aristoteles, 2019: 412a20). Canlıların var olabilmesi için ruhun bedene bedenine ise ruha ihtiyaç duyması, doğrudan madde ve form arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Ona göre, ruh, potansiyel olarak hayata sahip olan cismin formudur (Aristoteles, 2019: 412a20). Bununla birlikte ona göre, ruhun çeşitli yetileri vardır ve bu yetilerin bazıları hayvanlar, bitkiler ve insanlarda ortak bazıları ise sadece insana özgüdür (Aristoteles, 2019: 414a30). Beslenme canlılığın ilk şartı olması bakımından insanın hayvanlar ve bitkilerle paylaştığı ortak bir yetidir. Bu bağlamda yaşamın idamesi için en önemli yeti olarak değerlendirilebilecek olan beslenme, tüm canlı varlıkların yaşam kaynağıdır. Ruhun bir diğer yetisi ise sadece hayvanlarda ve insanlarda olan duyum yetisidir. Duyum sayesinde çevre algılanır ve dışsal şeylerin çeşitli verisi elde edilir. Düşünme yetisi ise sadece insana özgüdür. Aristoteles düşünme yetisini *nous* olarak adlandırır. İnsan *nous* sayesinde düşünür, yani idrak eder. Ruhun tüm yetileri bedene bağlı olmakla birlikte sadece *nous* (ki onun da etkin olan Tanrısal kısmı) bedenden bağımsız ve ölümsüzdür. Her şeyin olduğu gibi ruhun da işlevi (*ergon*) vardır. Bu ise iyi bir yaşam (*eudaimonia*) sürdürmektir. İnsanın *nous* ile iyi bir yaşam sürüp doğru tercihlerde bulunabilir. İyi bir yaşam sürdürmek ölümden sonra herhangi bir ödül kazanmak ya da cezandan kaçmak için değildir; insanca bir yaşam sürmek içindir.

Helenistik döneme gelindiğinde ise insan için mutlu yaşam sürmenin nasıl mümkün olduğu problemine odaklanıldığı görülmektedir. Epikuros, insanın yaşam sorunlarıyla ve bu yaşam sorunlarının nasıl çözüme kavuşturulacağı konularıyla doğrudan ilgilenmiştir. Onun amacı da insanın mutlu bir yaşam sürmesine yönelik adımlar atmasında yardımcı olmak, ruhun sükûn bulmasını sağlamaktır. Nitekim insanlar ve hayvanlar acıdan kaçmak ve hazza

ulaşmak ister. Bu nedenle Epikuros insanı mutsuz eden, ona acı veren sebepleri araştırır ve bunların Tanrı, ölüm ve kaderle ilgili yanlış inançlarımız ya da kanılarımızdan kaynaklandığını söyler. Ancak ona göre, Tanrılardan korkmaya gerek yoktur; zira insanların yaşamlarına müdahale etmezler. Kaderden de korkmaya gerek yoktur, zira olup biten her şey atomların çarpışmasıyla birbirlerinden ayrılmaları ya da birleşmeleriyle doğal bir biçimde meydana gelir. Dolayısıyla önceden belirlenmiş bir gelecekte söz etmek mümkün değildir. Ölümden de korkmaya, onu kötü ya da felaket bir durum olarak algılamaya da gerek yoktur. Zira “biz yaşarken ölüm yoktur, ölüm geldiği zaman ise biz artık yaşamda değilizdir” (Cevizci, 2018: 45). Ölüm, insanı mutsuzluğa sürükleyen ve zevklerden alıkoyan bir şey olduğu için Epikuros diğer filozofların ölümle ilgili görüşlerinden farklı düşünür. Nitekim o, ölüm algısını tümüyle değiştirmiş, ölümü bilgelik ya da saf hakikate ulaşma çabasıyla bağlantılı değerlendirmemiştir. Her zaman insanın mutlu bir yaşam sürmesini amaçlamış ve bu amaca ulaşmak için gerekli adımların neler olduğunu belirlemeye çalışmıştır. O, insanın yaşarken erdemi gözeterek yaşaması gerektiğini bunu yaparak ruhunun dengeye ve sükûnete ulaşacağını düşünmüştür. Bu bağlamda insanın bedensel hazlarını reddetmemek ya da küçümsememekle birlikte bilme ve öğrenme gibi ruhsal hazlara kendisini erdemli kılacak hazlara yönelmesini salık vermiştir.

Epikuros gibi doğrudan nasıl yaşamamız gerektiği konusuyla ilgilenen Stoacılar ise ölümü ve yaşamı, insanın evrenle veya doğayla ilişkisinde açıklamaya çalışmışlardır. Stoacı görüşe göre, evren tek bir canlı organizma ve rasyonel bir bütündür. Bu bütünün bir parçası olan insan ise bütünün amacına uygun şekilde hareket etmeli ve en yüksek yetkinliğe ulaşmanın yollarını aramalıdır (Cevizci, 2018: 151). İnsan tüm çabasıyla, doğanın işleyişine uygun hareket etmeye çalışmalı; doğanın düzenine ayak uydurmalıdır. Zira bu bütünün parçası olan insan, ancak bütüne yani doğaya ayak uydurduğunda, olanı olduğu gibi kabul edip rıza gösterdiğinde erdemli bir yaşam sürdürebilecektir. Yaşam insanın erdemli olmasının ve bilgeliğin bir aracı gibidir. Ancak erdemli olan insan mutlu bir yaşam sürebilir. Ölüm ise insanlığın yüzleşmesi gereken bir gerçektir; mutlak olarak gerçekleşecek olgusal bir durumdur. Ancak bu gerçeklikle karşılaşmak bir felaket de değildir (Babuççu, 2017: 119). Çünkü ölüm yaşamın bir gerçekliğidir. Bu nedenle insan nasıl ki doğadaki her şeyin bir gerçeği var ise kendi gerçeğinin de ölümlü bir varlık olması olduğunu anlamalıdır. Bu anlaşıldığı takdirde ölümden korkmasına neden olan düşüncelerden de kurtulacaktır.

Kısaca ifade etmeye çalışıldığı gibi İlk Çağ filozoflarının yaşam ve ölüme dair açıklamaları doğrudan ya da dolaylı bir biçimde felsefi düşünceleriyle ilişkilidir. Sokrates öncesi filozoflar genellikle *arkhe* problemine yoğunlaşarak kozmosu açıklamak istemişler ve bu bağlamdaki görüşleriyle bağlantılı olarak da insan yaşamını ve ölümünü problem edinmişlerdir. Sokrates, Platon ve Aristoteles ise doğrudan insanla, insanın yaşamıyla nasıl bir yaşam sürdürmesi gerektiği problemleriyle ilgilendikleri için bir o kadar da ölüm ve ölümden sonrasında ilgilenmişlerdir. Bu meseleler hakkındaki görüşlerini ise özellikle insanın erdemli bir yaşam sürmeyi gözeterek oluşturmuşlardır. Helenistik dönem düşünürleri de doğrudan insanı ve yaşamı ilgilendiren meseleleri ele alınmışlardır. Onlar ölümü kötü bir şey olarak ya da bir son veya nihayet olarak yorumlamamışlar, bilhassa insanın ölüm korkusunu yenerek yaşaması, erdemli bir yaşam sürmesinin nasıl mümkün olacağı konusunda tavsiyelerde bulunmuşlardır.

2.2. Orta Çağ Felsefesinde Yaşam ve Ölüm

İlk Çağ felsefesinden sonra, Orta Çağ Felsefesi boyunca teoloji merkezli bir felsefe anlayışı benimsenmiştir. Bu dönemde özellikle, Tanrının varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, ölümden sonra yeniden dirilme, yeniden dirilen bedenin doğası, kötülük problemi gibi meseleler ele alınmıştır. Filozofların yaşam ve ölüm üzerine görüşlerinde doğrudan dini temele aldığı görülmektedir.

Hippolu Augustinus'un (354-430 M.S.) yaşam ve ölüm üzerine düşünceleri de din anlayışı ekseninde şekillenmiştir. O bir yandan Antik Yunan felsefesini diğer yandan da Hristiyan dininin görüşlerini bir araya getirmeye çalışmıştır. Felsefenin ve dinin birbirinden ayrı şeyler değil aynı şey olduğunu düşünmüştür. Bilindiği üzere Orta Çağ felsefesinde hâkim olan Hristiyanlık anlayışına göre, Hazreti Âdem işlediği ilk günah ile cennetten kovulmuş, cezasını çekmek için de bu dünyaya atılmıştır. Bu nedenle Augustinus'a göre, tüm insanlar günahkâr doğarlar ve cezalarını da ölümlü olmakla öderler (Augustinus, 2010: 460). Dolayısıyla insanın kurtuluşu ancak Tanrıya yakın olmayı gözetilen bir yaşam sürmesiyle ve onun inayetini kazanmasıyla mümkündür. İnsanın yapması gereken tek şey, Tanrının emir ve buyruklarına uymak ve itaat etmektir. Ancak bunu da Tanrı sevgisini gözeterek yapması ve Tanrının içinde, ruhunda olduğunu fark ederek yapması lazımdır ki bu sayede Tanrıya ulaşmaya ve bağışlanmaya imkân bulacaktır. Kötülükten kaçınmak ve iyi ve güzele yönelmek insanın kendi elindedir, zira kötülükler insanın Tanrıya ve Tanrının emir ve

yasaklarına itaatsizliğinden kaynaklanır. Bu hususu şöyle ifade eder: “Tanrıyı arayın, ruhunuz yaşayacak, öyle ki toprağınız canlı ruh doğuracak; bu dünyaya kapılmayın, kendinizi ondan sakının. Ondan uzak dururlarsa ruh yaşar, ona heveslenirse ölür” (Augustinus, 2010: 474). Kısaca dine uygun bir yaşam, Tanrının kulu olarak bir yaşam, öte dünyayı gözeterek bir yaşam insanı kötülüklerden korur ve Tanrıya yaklaştırır. Elbette ki insanın bu dünyada Tanrıya itaat ederek bir yaşam sürmesi, ölümden sonra öte dünyada mükâfatını göreceği ve rahat edeceği anlamında gelmektedir. Nitekim *Tanrı Devleti* adlı kitabında da belirttiği üzere ölümden sonra Tanrının adalet divanı kurulacak ve tüm insanlar bu divanda yargılanacaktır (Gökberk, 2016: 138). Bununla birlikte ölüm ölümün ne zaman geleceği belli değildir. Ölüm beklenmedik bir anda gelir, kimi alacağı bilinmez ve bilinmezlik ürperticidir. Bu nedenle insan her an ölecekmiş gibi bir yaşam sürmelidir.

Boethius (Anicius Manlius Severinus Boethius) (480-524) ise özellikle *Felsefenin Tesellisi* kitabında Tanrıdan ümidini kesip felsefeye bel bağlayan bir insanın, nasıl bir yaşam sürmesi gerektiğini ve nasıl mutlu olabileceğini ele almıştır. İnsanların mutlu olmak için birbirlerine üstünlük sağlayarak yaşamasının veya övünmelerinin anlamsız olduğunu söyleyen Boethius, ölüm geldiğinde ne şöhret ne de hangi üst soydan geldiğinin bir önemi kalmayacağını düşünür (Boethius, 2005: 141). Dolayısıyla yaşamda mutluluğu sağlayan şeyler dünyevi zevk veya bedensel hazlar değildir. Nitekim bedensel hazlar, önce bal gibi tatlı gelir fakat bu tatlılık geçicidir, sonrasında arının iğnesini batırdığı gibi acıtıcı ve öldürücüdür (Boethius, 2005: 183). Bir başka deyişle ilk başta bedensel hazlar insanı ne kadar mutlu etse ve beden için tatmin edici olsalar da sonrasında aslında geçicidirler ve olumsuz sonuçlar da doğurabilirler. Bu nedenle insan tanrısal olana layık bir biçimde yani sürekli Tanrı onu izliyormuş gibi yaşaması, bedensel ve dünyevi hazlardan uzak durması gerekir.

Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra bireyselliğini koruduğunu düşünen ve bir İslam filozofu olan İbn Sînâ (Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ) (980-1037.) ise *Fi'l Havf mine'l Mevt* risalesinde insanı şöyle açıklar: “İnsanın tanımı hay, natık ve mait'tir. Yani insan, yaşayan, idrak eden, ölen demektir” (Aktaran; Saruhan, 2006: 97). İbn Sina'nın tanımına baktığımızda insan doğar, büyür ve ölür. Ancak akla sahip olması sebebiyle insan, kendi varlığını, nereden geldiğini ve nereye gideceğini, ölümden sonra ne olacağını bilmek isteyen ve yaşamını sorgulayan tek varlıktır. Dolayısıyla insan için yaşam ve ölüm iç içe geçmiştir. Ancak insanın ölümden korkmaması da gerekir. Zira ona göre, “kendi benini bilen insanın ölümünden sonraki durumu, varlığının bilincinde olarak eriştiği yetkinliğe bağlı bir şekilde

belirlenir” (Özsoy, 2017: 159). Dolayısıyla ruhun / nefis’in² asıl yaşamı bedenden ayrıldıktan sonra başlayacağı için buradaki yaşamı, geçici yani misafir olduğu dünyadaki yapıp etmeler ve eylemlere göre şekillenir. Bir başka deyişle insan, ne kadar erdemli davranışlar sergiler ve iyiye yakın kötüden uzak bir yaşam sürdürürse öte dünyada buna göre ödül ya da ceza edinecektir. Bundan dolayı gerçek yaşam öteki dünyada başlar, asıl olan orasıdır. Dolayısıyla ölüm bu dünyadan farklı bir âleme geçiş olarak düşünülebilir. Yaşamın gerek anlamı edebi yaşam yurdu olan öte dünyadır. İnsan için bu dünyada yapması gereken şey ise oldukça basittir: Ölümden sonrasına kendisini hazırlayarak, bu dünyada yaşam sürmektir.

Gazâlî de (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî) (1058-1111 M.S.) insanı, İbn Sînâ’ya benzer şekilde tanımlar. Ona göre, insan, “natık / düşünen ve ölümlü canlıdır” (Gazzâlî, 2013 [83] 15: 102). İnsan aklı sayesinde iyiyi ve kötüyü ayırt edebilir; kendi nefisine sahip çıkabilir. Bununla birlikte insan ölümün bir son olmadığını da akıl edebilir. Ölüm, yaşamın sona ermesi olarak bir kandilin sönmesine benzetilebilir (Gazâlî, 2014b: 69). Yaşam, adeta kandilin içindeki yağ gibidir ve ateşin yanmasını yani canlılığı sağlayan şeydir. Yağ elbet bir gün bitecektir işte o zaman ateş de sönecektir, yani ölüm gelecektir. Yağın miktarı ateşin ne zaman söneceğini belirler. Ancak her lambadaki yağ da farklı miktarda olduğundan ölümün kime ne zaman geleceği belirsizdir (Gazâlî, 2014b: 70). Bu nedenle insanın her an ölecekmiş gibi yaşamması gerekir. Nitekim ’ Gazâlî’ de peygamberin hadîs-i şerîfini esas alarak dünya âleminin uyku âlemine benzediğini ve üçüncü bir âlemin kabir hayatı olduğunu söyler (Gazâlî, 2014a: 28). Bu dünya gelip geçici bir rüya âlemidir, insanın asıl ezeli ve ebedi âlemi öbür dünyadır. Her ne kadar bu dünya geçici de olsa, erdemli bir yaşam sürmek gerekir, zira “dünya ahiretin tarlasıdır ve kazanç elde edilecek yer burasıdır” (Gazzâlî, 2013 [222] 25: 242). Bunun için insanın dünyadaki yaşamın geçiciliğini idrak etmesi, yaratıcıyı bilmesi, kendisini kötülüklerden arındırarak, sonraki hayatı için hazırlanması ve tedbirli olması önemlidir.

Augustinus gibi asli günah fikrini benimseyen Thomas Aquinas (1225-1274) kilisenin “yaratılış teorisi”ni de kabul etmiştir. Buna göre, evrende var olan her şey belirli yetkinlik düzenine göre Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu düzenin en üstünde melekler bulunur. Onlar

² Arapça kökenli bir kavram olan *nefs*; “ruh, akıl, kişilik, kötülük veya bir şeyin kendisi” gibi anlamlara gelecek şekilde kullanılmaktadır. İbn Sînâ *nefs* kavramını *insani*, *hayvani* ve *nebatî* *nefs* olarak üç şekilde açıklar fakat hepsi ruh anlamını taşımaktadır. Bu çalışmada ruh kavramı, İbn Sînâ’ın *nefs* kavramına karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.

maddesi ve cismi olmayan varlıklarıdır. Meleklerden sonra insanlar gelir. İnsanlar ise bir yönüyle maddi, bedensel diğer yönüyle ruhsaldır. İnsanın hemen altında ise sırasıyla hayvanlar ve bitlikler yer alır. En altta ise toprak, hava, ateş ve su olmak üzere dört element gelir. Bu teoriye göre, her bir bölme bir altındaki ve bir üstündeki ile bağlantılı olduğu için aralarında sürekli bir ilişki vardır. Ancak altta ve üste yer almaları bakımından da varlıklar arasında hiyerarşik bir yapı olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Bu hiyerarşide özgür ve akıl sahibi bir varlık olarak Tanrıya yönelerek kendisini tam anlamıyla gerçekleştirebilir. İnsan aklını kullanarak iyi ve Tanrıya adanmış bir yaşam sürdürebilir. Bununla birlikte insanın asli günahattan kurtulması ancak İsa Mesih ile mümkündür ve her Hristiyan inancına sahip olanın da ölümden sonra dirilişe inanması gerekir (Tarakçı, 2005: 195). Aquinas'a göre, ölümden sonra yeniden diriliş vardır; çünkü İsa Mesih'in tekrar dirileceği kutsal kitapta yazmaktadır. Dolayısıyla dirilişi reddetmek, kutsal kitabı ve kendi inancını da reddetmek anlamına gelmektedir. Ölümden sonra diriliş olacağı için de insan yaşamını buna göre şekillendirmeli ve ona uygun yaşamalıdır. Bununla birlikte Aquinas'a göre, öldükten sonra sadece ruh değil aynı zamanda beden de dirilecektir. *Summa Theologica* kitabında o, insanın tümüyle hiç olmayacağını, formu olan akılsal ruh ile bu forma tabi olan maddenin ölümden sonra da bir arada kalacağını yani aynı insan olarak geri döneceğini savunur (Thomas, 2020'ye atfen Kurt, 2021: 79). İşte bu nedenle insanın tüm yaşamı boyunca hem bedenini hem de ruhunu dünyevi kötülüklerden, kendisine zarar gelebilecek her türlü şeyden koruyarak yaşaması önemlidir.

Kısaca ifade edilmeye çalışıldığı gibi düşünceleri dini temeller üzerinde şekillenen Orta Çağ felsefesinde, öte dünyayı temele alarak bu dünyadaki yaşamı göz önünde bulunduran bir düşünce anlayışının bulunduğu söylenebilir. Bu dünya gelip geçici, kalıcı olmayan bir âlemken öte dünya insanın ebedi yaşam yurdu olarak ele alınmıştır. Bu nedenle ölüm bir son ya da nihayet değil, yeni bir yaşam için başlangıçtır. Beden ve bedeninin arzularına, isteklerine ve ihtiyaçlarına hâkim olmayı, aşırılıklardan kaçınmayı salık veren düşünürler Tanrıya ve Tanrısal olana yakın olmak gerektiğini vurgulamışlardır.

2.3. Modern Felsefede Yaşam ve Ölüm

İnsanı Tanrının kulu, yaşamını ise öte dünyaya hazırlık olarak gören din ve inanç temelli Orta Çağ felsefe anlayışından sonra, bu görüşün aksine onu özgür bir biçimde düşünen ve eyleyen, yaşamını kendisi oluşturup kuralları kendisi koyan, insan aklını ön plana çıkaran

ve bilimi model alan modern felsefe ortaya çıkmıştır. Dinsel öğretiler ve kilisenin otoritesinin insanlar üzerinde bıraktığı etkilere tepki olarak gelişen modern düşünce, bilim, sanat ve felsefe alanında oldukça hızlı değişikliklerin yaşandığı bir dönemi ifade etmektedir.

Modern düşünceni öncüsü veya modernizmin babası olarak kabul edilen Rene Descartes, (1596-1650) şüphesiz, güvenilir bir bilgi arayışında olmuş bunun için de insan aklını merkeze almıştır. Şüphe yöntemini kullanarak her şeyden şüphe eden Descartes, şüphe edemeyeceği kesin ve güvenilir bilgiyi kendi düşünmesinde bulmuş, bunu da “düşünüyorum o halde varım” diyerek dile getirmiştir. Düşüneni ya da beni veya özneyi temele alarak da Tanrı'nın ve cisimsel şeylerin varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Felsefe tarihinde düalizm olarak adlandırılan görüşüyle o, düşünme özelliğine sahip ruhun ya da zihnin, yer kaplama (uzam) özelliğine sahip cisimden ya da bedenden tümüyle ayrı olduğunu, bunların mevcut olmak için birbirlerine ihtiyaçları olmadığını savunmuştur. Descartes, ruh ile bedenin ayrılığına dair metafiziksel açıklamaya ek olarak aynı zamanda bilimsel bir açıklama da getirmeye çalışmıştır. Ona göre, ölüm denilen şey ruhun yokluğu demek değildir. Ölüm sadece bedenin hayati organlarının bozulmasıyla bütünlüğünün dağılmasıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle yaşayan ve ölü bir beden arasındaki fark sadece çalışan bir saat ile bozuk olan arasındaki fark kadardır (Descartes, 2021: 25). Saatin içerisindeki parçalar ve mekanizmalar işlevlerini yerine getiremediğinde nasıl saat bozulursa benzer bir biçimde insan bedeninde de organlar işlevini yerine getiremediklerinde beden bozulur yaşam içerisindeki görevini tamamlayamadığı içinde ölüm gerçekleşir. Mekanizmaları çalışan ve zamanı doğru göstermeye devam eden bir saat gibi yaşayan yani organları işlevini kaybetmemiş insan bedeni de hala yaşamaya devam ediyor demektir. Şu hâlde bedenin hareketinin kesilmesi, harekete yarayan organların işlememesi insanın ölümü anlamına gelir. Ancak sadece yaşamak, biyolojik olarak varlığı devam ettirmek demek değildir aynı zamanda iyi bir yaşam sürmek gerekir ki bunun için de insan aklını doğru kullanmalı ve iyi şeylere yönlendirmelidir. Doğru ve iyi bir yaşam sürmek için her şeyden önce iyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış biribirinden ayırt ediyor olmak gerekir. Dolayısıyla insan akli yaşamın düzeni ve kalitesi için temel bir koşuldur. Descartes aklın yolundan ilerleyerek yaşamda en iyinin seçilebileceğine inanmış, akli kullanarak ve bilgiyi rehber edinerek yaşamının en iyi yaşam olacağını düşünmüştür. Bu yapılırsa kalıcı bir ahlak kuramı da oluşturulabilecektir (Descartes, 1994: 27). Descartes meşhur felsefe ağacı benzetmesinde, ağacın köklerini metafizik, gövdesini fizik, dallarını ise tıp, mekanik ve ahlak olarak ifade eder. Ağacın beslenmesini, dallanıp budaklanmasını meyve vermesini sağlayan ağacın köküdür; ancak

ağacın insana en fayda sağlayacak kısımları ise dalların ucunda yetişen meyveler olacaktır. Bunlardan biri ise ahlaktır. Ahlak insanlara yaşamları boyunca yol gösterecek ve mutlu bir yaşam sürmeleri sağlayacaktır.

Descartes, ruh ve bedeni birbirinden ayrı tutarak düalist bir yaklaşım sergilerken Gottfried Wilhelm Leibniz'e göre (1646-1716), her şey gerçekliğin temel yapı taşı olan sonsuz sayıdaki *monad*lardan oluşur. O, *monad*lar, bölünemez basit birlikler olduklarından doğal yolla yok edilemezler (Leibniz, 2011: 11). Onlar yaratılmayla meydana gelir ve yine Tanrısal güç ile yok olurlar. Tanrı dışında etkileyebilecek başka herhangi bir güç yoktur. Birbirleriyle etkileşimleri de söz konusu değildir. Her şey Tanrının önceden tesis ettiği ahenge uygun olarak gerçekleşir (Leibniz, 1999: 52). Her şey başta tasarlanmış olan ahenge uygun şekilde gerçekleşir. Leibniz 'in sistemine göre, *monad*ların tek bir etkinliği vardır bu da "algı"dır ve algının getirmiş olduğu istek duyma ilkesiyle birlikte monadın yaşam sürekliliğini sağlamış olur (Hayrioğulları, 2017: 186). Ona göre, yaşam bir sürekliliktir ve bu *monad*ların dinamik etkinliği sayesinde oluşmuştur. Bununla birlikte Tanrı mümkün dünyalar arasında en iyi olan dünyayı yaratmıştır. Nitekim Tanrı mükemmel bir varlık olduğu için yarattığı dünya da bu mükemmellikten parçalar görmek mümkündür. Bu ise ancak insanın kendisi ve yaşadığı dünya hakkındaki bilgisinin artmasıyla söz konusu olabilir. İnsanı bilgilendikçe Tanrıya karşı sevgisi de artacak, bu sayede de mutlu bir yaşam sürdürebilecektir. İyiliği ve kötülüğü birbirinden ayırmak ve iyi bir yaşam sürmek için aklı öne süren Descartes gibi Leibniz de kötülüklerin neden bu dünyada var olduğunu *Theodicee Ya Da Tanrının Haklı Kılınması* başlıklı kitabını yazarak iyiliğin farkına varılması için kötülüğünde gerekli olduğunu anlatmış ve aslında Tanrıyı savunmuştur. Ona göre, Tanrının kötülüğe izin vermesinin sebebi, içinde kötülük olan dünyanın olmayan dünyaya göre daha yüksek derecede iyilik içermesinden dolayıdır (Leibniz, 2009: 10-11).

Aydınlanma felsefesinin en önemli filozoflarından biri olan Immanuel Kant (1724-1804) ise en yüksek iyinin (*suum bonum*) insana mutluluk getireceğini savunmuştur. Ahlak ve mutluluğun arasında bir ilişki kuran Kant, bunu insanın özgürlüğü ile ilişkisinde açıklamaya çalışmıştır. Zira insanın yapıp etmelerinden sorumlu olabilmesi, ahlaki bir fail olabilmesi için çelişkiye düşmeksizin özgür olduğunu düşünebilmek gerekir. Ancak insan fenomenal alanda diğer varlıklarla aynı doğa yasalarına tabi varlıktır ve özgür değildir. Bununla birlikte insan diğer varlıklardan farklı olarak kendi kendisine yasa koyabilen de tek varlıktır. Onun yasa koyabilen bir varlık olması ise özgür olduğunun açık göstergesidir. Nitekim özgürlük

ahlak yasasının *ratio essendisi* (varlık nedeni), ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir (bilinme nedenidir) (Kant, 2002: 4). Ancak bu yasa da akıl sahibi tüm varlıklar gözetilerek ve koşulsuz olarak iyiyi isteme gözetilerek oluşturulmalıdır (Kant, 2018: 38). Önemli olan yapılan iyi eylemlerin bir sonuca ulaşması veya karşılık bulması değildir. Asıl kıymetli olan en yüksek iyiye ulaşmak için gösterilen gayret yani iyiyi istemenin kendisidir. Ancak insan bu en yetkinliğe fenomenal alanda hiçbir zaman tam anlamıyla ulaşamayacaktır. Bu ancak sonsuz bir gelecekte mümkün olabilir. Bu sonsuz gelecek ve ilerleyiş ise varlığın sürekliliği yani ölümsüzlüğü varsayımı altında mümkündür. Kısaca en yüksek iyinin ancak ruh ölümsüz ise gerçekleşebileceği düşünülebilir.

Kant'tan düşünce ve yöntem bakımından önemli ölçüde etkilenen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ise Alman İdealizminin en önemli düşünürlerindedir. Hegel yaşam ve ölümle ilgili görüşleri farklı yazılarında farklı bağlamlarda ele almıştır. Metinlerindeki bu çok yönlülük ölüm ve yaşam hakkındaki görüşlerinin anlaşılmasını güçleştirir. Erken dönem yazılarında genellikle ölümün göz ardı edilmemesi gereken bir olgu olduğuna dikkat çeker. Nitekim ancak bu yapıldığı takdirde yaşamın daha anlamlı bir hale geleceğini düşünür. Ölümün farkındalığı insanı diğer canlılardan ayırır. Bununla birlikte Hegel yaşama bağlılık ve ölümle karşılaşma biçimlerini, efendi köle ilişkisi üzerinden efendi ve kölenin yani iki farklı özbilincin ölümüne mücadelesi olarak da betimler (Sabancı, 2018: 14). Özbilinçlerden biri yaşamını tehlikeye atarak efendi olurken yaşama bağlılığı baskın olan ve ölümden korkan köle olarak kalır (Bumin, 2001: 30-35). Toplumsal ve etik yönden ölüm terörü ve tehdidinin ise fedakârlık biçiminde karşımıza çıktığı söylenebilir. Burada yaşamın içerisindeki düzenin devamlılığını sağlamak için özneye başat bir rol verilmiştir. Dinle ilişkisinde ise ölüm insanın doğal ve biyolojik ölümünden tinselliğe yükselişi olarak İsa'nın ölümüyle anlatılır. Ölüm bütün bu yaşam içerisinde tinsel ölüme yükselerek doğal ölüm olmaktan çıkmıştır.

Kısaca ifade edilmeye çalışıldığı gibi yaşam ve ölüm hakkında diğer dönemlerde olduğu gibi modern felsefede de farklı görüşler ileri sürülmüş, yaşam ve ölüm konusu etkin bir şekilde işlenmiştir. Orta Çağ sonrasında Descartes'la birlikte bilim ve felsefe anlayışında yeni bir gelişmeler yaşanmış ve artık Modern Çağda insan ve insan akli merkeze alınmıştır. Teolojinin gücünün giderek zayıflamasında bilim alanlarında yapılan çalışmalar ve temele bilgiyi temele alan felsefi görüşler etkili olmuştur. Bu doğrultuda insan yaşamı da öte dünya ile değil bu dünya da bu dünyanın kuralları ve değerleriyle belirlenmeye çalışılmıştır. Benzer

bir biçimde ölüm, ölümsüzlük, ölümden sonrası yeniden dirilme gibi meseleler teolojik bakış açısından uzak, filozofların kendi sistemleriyle ilgisinde temellendirilmeye çalışılmıştır.

2.4. Varoluşçu Felsefede Yaşam ve Ölüm

20. yüzyılda filozofların diğer dönemdeki düşünürlerden farklı olarak doğrudan yaşam ve ölüm konusuyla ilgilendikleri söylenebilir. Bu durumun nedenleri arasında özellikle tarihsel ve toplumsal olarak gerçekleşen büyük değişim ve dönüşümlerin etkisi vardır. İçinde buldukları ve tanıklık ettikleri tarihsel ve toplumsal koşullar filozofları da yaşamın anlamını sorgulamaya, ölümün yaşam için bir anlam taşıyıp taşımadığını vb. sorgulamalara itmiştir. Genel olarak bilindiği üzere 17. ve 18. yüzyılda gerçekleşen bilimsel ilerlemeler, beraberinde sanayileşmenin gelişmesini getirmiş, bu durum kırsal kesimlerden kentlere doğru bir göç hareketini tetiklemiştir. İnsanlar fabrikalarda belirli bir rutinde çalışmak zorunda kalmış, geniş ve geleneksel aile yapısı yerini çekirdek aileye bırakmış, insan yığın içerisinde bireyselliğini kaybetmiş bunun neticesinde de insan bir yandan adeta çalıştığı makinanın bir parçası haline gelirken diğer yandan tutunabileceği bir dal, ayaklarını basabileceği bir zemin kaybolmuştur. Bununla birlikte 20. yüzyılın başlarında insanlık tarihi iki büyük dünya savaşına sahne olmuş, milyonlarca insan ölmüş, büyük yıkımlar, işgaller ve ekonomik buhranlar yaşanmıştır. Savaşlar boyunca yaşananlar ve savaş sonucunda karşı karşıya kalınan tablo insanların vicdanlarında derin yaralar açmış, çaresizlik insanlarda *umutsuzluk, karamsarlık, kaygı, bulantı, iç daralması, saçma* gibi kavramlarla ifade edilebilecek sorunların baş göstermesine neden olmuştur. Varlığının anlamını yitiren insan, yaşamın anlamını sorgulamaya ve yaşamdaki varoluş amacını tespit etmeye eğilim göstermiş, ölümü sorgulamıştır. Aynı zamanda Tanrının ya da öte dünyanın yaşam için bir anlam taşıyıp taşımadığını da problem edinilmiştir. Tüm bu sorgulamalar ise özellikle insanın kendi varlığına yönelmesiyle sonuçlanmış ve Varoluşçuluk (*Egzistansiyalizm*) olarak adlandırılan felsefe anlayışı ortaya çıkmıştır.

En genel anlamda felsefe tarihinde varoluş (*existentia*) ile öz (*essentia*) arasındaki ilişki, öz temel alınarak varlık'ın öz'e tabi hale getirilmesiyle kurulurken varoluşçularla birlikte bu anlayışın tersine çevrilmiş varlık temele alınmış ve öz varlık'a tabi hale gelmiştir. Kısaca ifade edilirse varoluşçulukta varlık öz'den önce gelir. Bunu ifade eden filozof, Jean Paul Sartre (Jean-Paul Charles Aymard Sartre) (1905-1980) olmuştur (Sartre, 2021: 39. Bu bağlamda varoluşçuluğun temel konusu öncelikle insan varlığı ve onun özünü nasıl

oluşturduğudur. Bununla birlikte varoluşçuluğu kolaylıkla tanımlamak ve kaynağı itibariyle tespit etmek de kolay değildir. Kökeni bakımından bazıları İlk Çağ Felsefesi'nde Sokrates'e kadar geri götürürken bazıları Descartes ile başlatmaktadır. Ancak bir düşünce akımı olarak varoluşçuluğu Kierkegaard (Soren Aabye Kierkegaard) (1813-1855) ile başlatılmakla birlikte Nietzsche (1844-1900) ve Schopenhauer'u (1788-1860) varoluşçuluğun öncüleri olarak nitelendirenler de bulunmaktadır. Dahası varoluşçuluğun aslında belirli bir felsefi akımı ya da öğretiyi veya izme karşılık gelmediğini düşünenler de vardır. Ancak genel olarak Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger (1889-1976), Jaspers (1883-1969), Sartre (1905-1980), De Beauvoir (1908-1986), Camus (1913-1960), Merleau-Ponty (1908-1961) gibi düşünürlerin varoluşçu oldukları kabul edilir.³ Bununla birlikte adı geçen filozofların görüşlerinde bile büyük farklılıklar olduğu için hepsini ortak bir ad altında toplamak çok zordur. Ancak özcü felsefeye karşı çıkmaları, yaşayan somut bireyi ya da kişiyi temel almaları, insanın ölümlü bir varlık olmasının bilincine vurgu yapmaları ve özgürlük ile sorumluluğu asli bir tema olarak ele almaları bakımından benzerlik gösterdikleri söylenebilir.

Varoluşçu filozofları Tanrı'nın varlığını kabul etmeleri ve Tanrı'nın varlığını kabul etmemeleri bakımından iki grupta ele almak mümkündür: Tanrı tanır varoluşçular, Sören Kierkegaard (1813-1855), Maurice Blondel (1861-1949), Gabriel Marcel (1889-1973) ve Karl Jaspers (1883-1969), Tanrı tanımaz varoluşçu filozoflar ise, Friedrich Nietzsche (1844-1900), Martin Heidegger (1889-1976), Jean Paul Sartre (1905-1980) ve Albert Camus (1913-1960)'dür (Çüçen, 2015). Adı geçen filozofların yaşam ve ölüm hakkındaki görüşlerinde, Tanrı'nın varlığını kabul edip etmemelerine göre farklılıklar vardır. Tanrı'nın varlığını kabul edenler doğrudan yaşam ve ölümle Tanrı arasındaki irtibatı kurmaya çalışırken Tanrı'nın varlığını reddedenler ise yaşam ve ölümün bizzat insanın kendisinde, doğasında veya varlık yapısında temellendirmeye çalışmışlardır.

Her ne kadar kendisini varoluşçu olarak nitelendirmese ve düşünce sisteminin merkezine varlığı yerleştirmiş de olsa Heidegger, Batı felsefe tarihinde varlığın anlamının unutulmuşluğuna, *Dasein*'in ölüme doğru bir varlık olduğuna ve zamansallığına dikkat çekmesi bakımından varoluşçu bir düşünür olarak değerlendirilir. *Dasein*, Heidegger'in

³ Edebiyat ve yazın alanında ise Dostoyevski (Fyodor Mihayloviç Dostoyevski 1821-1881), Kafka (Franz Kafka 1883-1924), Cervantes (Miguel de Cervantes Saavedra 1547-1616) gibi yazarların varoluşçuluğu benimsemiş olduğu kabul edilir.

düşünce sisteminin kilit kavramlarından biridir. “Heidegger kendisini kendisine mesele edinilebilen var olana *Dasein* der. Öyleyse, *Dasein* kendisini kendisine ölümü de dâhil mesele edendir” (Altunay, 2017: 39). Bir başka deyişle *Dasein*, Varlığın anlamını dert edinen ve bulmaya çalışan, ölümlü olduğunun bilincine sahip tek var olandır. Zira *Dasein* ne zaman öleceğini bilmese de yaşamın içerisinde ve zamanla başkalarının ölümünü görerek sonluluğun bilincinde olan ve bir gün kendi hayatının da onlar gibi son bulacağını farkındadır. Onun ölümü mesele edinmesinin sebeplerinden biri varlığın zamansallığını vurgulayarak *Dasein*’ın varlığının ebedi görülmesi anlayışına karşı sonlu olduğuna dikkat çekmektir (Yıldızdöken, 2017: 296). Ölüm, bedenin işlevini kaybedip kalbin durması yani biyolojik olarak bir son bulma hali değil *Dasein*’ın ölümlü olduğunun yani sonlu olduğunun bilinciyle veya farkındalıklıya kendi yaşamını anlamlandırma olanağına sahip olmasıdır. Ancak ilginç bir biçimde *Daisen*’a bu olanağı sağlayan ise yaşamdır. Yaşam ona sunulmuş imkânlar alanı ve bütünüdür (Yıldızdöken, 2017: 305). Bu imkân, basitçe yaşamını anlamlandırma imkânıdır. Çünkü zaman içerisinde gündelik yaşamın akışında insanın kendi varlığını unutması, sıradan ve tek düze bir yaşam sürdürmesi söz konusudur. Ona varlığını, kendisini hatırlatan şey ölümlü olduğudur. İnsan ölümlü olduğunu fark ederek hem zamansallığı hem bireyselliğini hem de yaşamın gerçekliğini deneyimler. Dolayısıyla yaşam ve ölüm zincirin birer halkaları gibi birbirlerinin içinden geçmişlerdir. Heidegger şöyle söyler: “Ölüm en geniş anlamda yaşamın bir fenomenidir. Yaşam ise kendisine dünya-içinde var olmanın ait olduğu bir varlık türü olarak anlaşılmalıdır” (Heidegger, 2021: 370). Yaşam ve ölümün iç içeliği, yaşamının son bulacağını farkında olan *Dasein*’ın ölümü ancak yaşam içerisinde kavranılabilecek bir fenomen olmasıyla ilişkilidir. “Ölümlü birlikte *Dasein*, en zati var-olabilirliği içinde kendi kendisiyle yüz yüze gelir” (Heidegger, 2021: 375). *Dasein*, ölümün onu elbet bulacağı fikri ile karşı karşıya geldiğinde var olabilirliğini dert edinmeye başlar. *Dasein* için bu dert edinme ancak ölümün onun için bir son değil aslında yaşamı anlamlı kılacak bir imkân olarak kavradığında son bulacaktır.

Heidegger’in *Varlık ve Zaman* eserinde yaşam ve ölüm konusuna dair görüşlerini, *Varlık ve Hiçlik* eserinde eleştirir. Sartre, Heidegger’in yaşamın anlamını ölümle ilişkilendirmesini ve ölüme yüklediği yüceliği kabul etmez. Dahası o, yaşamımıza anlam katabilecek ve onu değerli kılacak biricik şeyin, ölüm olduğunu ve onun bizim için bir imkân olduğunu düşünmez. Çünkü ölüm beklenmedik bir anda ve aniden gelebilir. Bu nedenle ona göre, “ölüme özgü şey tam da odur ki, kendisini şu ya da bu tarihte bekleyenleri her zaman vade dolmadan önce şaşırtabilir” (Sartre, 2014: 634). Ölümün zamanı belli olmadığı ve bizi ne

zaman bulacağı bilinmezlik içindeyken onu bizim için bir imkân olarak görmek doğru değildir. Erken gelen bir ölüm, yaşamımızda olabilecek tüm imkânları yok edeceğinden imkânlarımızın içinde en önemlisi olması mümkün değildir. “Ölüm hiçbir zaman yaşama anlamını veren şey değildir: tam tersine, ilke olarak yaşamın her türlü imlemini ortadan kaldıran şeydir” (Sartre, 2014: 637). Şu hâlde yaşama anlam veren, yaşamı değerli yapan ölüm değildir. Aksine tam tersine yaşamın anlamını, değerini ve önemini bizden alan şey ölümün ta kendisidir. Bir başka deyişle Sartre’a göre, ölüm, dünya üzerindeki mevcudiyetimizi gerçekleştirme imkânımız değil, bizim için mümkün olanların hiçlenişidir (Sartre, 2014: 634). Yaşam, kendi kendine anlamı olandır. Yaşayan bir varlık yaşam içerisinde kendine anlam kazandırır ve varoluşunu yaşam ile gerçekleştirir. Bu sebeple Sartre için ölüm saçma oysa yaşam kendi kendinde anlamlıdır. Zira insana önceden verili belirli bir öz yoktur, her bir birey kendi özünü yaşamdaki kendi seçimleriyle, yapıp etmeleriyle kendisi belirler. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’te yaşamı bir melodiye, ölümü ise bu melodinin son ezgisine benzetir. Bu benzetmeyle anlatmak istediği, bu melodiye her zaman yeni ezgilerin eklenebileceği için son ezgiyi beklemenin saçma olduğudur. Kısacası yaşam kendinde anlamlıdır ve ölüm yaşama bir anlam katmamaktadır.

Yaşamın anlamı veya anlamsızlığı, ölüm bilinci gibi meselelerle ilgilenen başka bir varoluşçu filozof ise Albert Camus’dur. Her ne kadar kendisini varoluşçu filozof olarak kabul etmese de eserlerine bakıldığında ilgilendiği ve ele aldığı konular bakımından varoluşçu felsefe içinde değerlendirilebilir. Camus, *Başkaldıran İnsan*, *Düşüş*, *Yabancı*, *Veba*, *Sisifos Söyleni* gibi eserlerinde insanın yaşamdaki yalnızlığını, kendisine ve yaşadığı dünyaya yabancılaşmasını, yaşamın tek düzeliği içindeki umutsuzluğunu anlatır. Dolayısıyla yaşamın ya da ölümün insan için herhangi anlamı ve önemi yoktur. Nitekim o, *Sisifos Söyleni* adlı eserinde intihar sorunuyla birlikte yaşam ve ölümü incelemiştir. Camus’a göre, “gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir” (Camus, 2019: 21). Şu hâlde yaşamın anlamının olup olmadığı insanın yaşama da ölüme de olan bakış açısını belirler. Çoğu zaman insan, yaşamın anlamını sorgulamadan, nasılsa öyle yaşar, günlük ve sıradan yaşamın düzenine kendisini kaptırır. Ancak yaşamın monotonluğu, zamanın geri gelmemesi, ölümün kaçınılmaz bir son olması insanın kendisine ve başkalarına yabancılaşmasına, kendisini yapayalnız hissetmesine, yapabileceği hiçbir şeyin olmadığını düşünmesine neden olur. Camus bu durumu şöyle ifade eder:

Dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkma, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde Salı Çarşamba Perşembe Cuma cumartesi, çoğu kez kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir gün “neden ?” yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar. “Başlar”, işte bu önemli. Bıkkınlık, makinemsi bir yaşamın edimlerinin sonundadır, ama aynı zamanda bilincin devinimini başlatır. Onu uyandırır, gerisine yol açar. Gerisi, bilinçsiz olarak yeniden zincire dönüş ya da kesin uyanıştır (Camus, 2019: 31).

Görüldüğü gibi her günün bir öncekinin tekrarı olduğunun fark edilmeye başlanmasıyla, hiçbir şeyin değişmeyeceğinin idraki absürt⁴ ile ilk karşılaşmadır. Zira insan kısır bir döngüye girmiştir ve bu döngü artık içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Bu çıkmazın içinde bir çıkış yolu bulamayan insan, çözümü intiharda bulabilir. Ancak intihar bir çözüm değil tam tersine yaşamın anlamını sorgulama yönündeki en büyük engeldir. Asıl çözüm yolu ise başkaldırıdır. Başkaldırı, bizzat yaşama başkaldırı demektir yani yaşamın bir anlamının olmadığını bile bile yaşamaya devam etmektir. Camus bu durumu denemesine de ismini verdiği *Sisifos Söyleni*'nde dile getirir. Sisifos, Grek mitolojisinde Tanrılar tarafından bir kayayı durmaksızın bir dağın zirvesine çıkarmaya mahkûm edilmiş bir kahramanı temsil eder. Sisifos kayayı zirveye taşımakta ancak kaya her defasında yeniden aşağı düşmektedir. O, verilen ağır cezaya rağmen yine de ölümü düşünmemiş tam tersine bu cezayı kendisine mutluluk sağlayan bir ödül haline getirmiştir. Nitekim cezanın bir gün sona ereceğini umut etmeden kayayı dağın zirvesine taşımayı sürdürür. İnsan, yaşamın bu absürtlüğüyle yaşamı kabullenmelidir. Ancak o zaman gerçekten özgürlüğüne ulaşabilecektir.

İfade edilenlerin neticesinde şu tespitite bulanmak mümkündür. İnsan yaşamına ve somut bireye olan vurgu ile ölüm olgusu varoluşçu filozoflarda daha net bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. İlk Çağ ve Orta Çağ düşünürlerinin yaşam ve ölüm hakkındaki görüşleri ise daha çok diğer konudaki görüşlerle ilgisinde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Varoluşçuluğa kadar özellikle ölüm konusunun daha çok metafizik ve teoloji bağlamında değerlendirildiği bu yüzden de genel olarak bu yaşamın ötesinde, bu yaşama aşkın bir başka dünyayı ve oradaki ebedi yaşamı dikkate alan bir yaklaşım altında ele alındığı söylenebilir. Bu nedenle de bu dünyadaki yaşam öte dünyadaki yaşama bir hazırlık olarak düşünülmüş, genellikle fani bir dünya olarak değerlendirilmiştir. Oysa varoluşçu felsefe tam da bu düşüncenin sorgulanarak bu dünyadaki yaşamın olumlanması olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴ Absürt kavramı; saçma, akıl dışı, tutarsız, çelişkili veya mantık kurallarına uygun olmayan anlamlarına gelir.

Dolayısıyla ölüm de öte dünyaya bir hazırlık değil bu dünyaya anlam ve değer katan bir gerçeklik olarak değerlendirilmiştir.

Bununla birlikte varoluşçu düşünürler de yaşam ve ölüm konusunda birbirlerinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Tanrı tanımaz varoluşçular yaşam ve ölümü doğrudan insanın bu dünyadaki yaşamı ve ölümüyle insanın kendi varlığıyla, yaşamıyla ilişkisinde temellendirmişlerdir. Varoluşçu filozoflar içinde de Kierkegaard yaşam ve ölümü kişinin tekilliği, biricik öznelliği üzerinden değerlendirmiştir. Çalışmamızda Tanrı tanır bir filozof olan Kierkegaard'ın yaşam ve ölüm konusundaki görüşleri bundan sonraki iki bölümde ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

3. SOREN KIERKEGAARD'IN VAROLUŞÇULUĞU

İnsanın birey olabilmesi ve yaşamının anlamını bulabilmesi için seçimler yapması gerektiğini ve gelecekle ilgili umut beslemesi gerektiğine inanan Kierkegaard, insanın ancak bu sayede varoluşunu gerçekleştirebileceğini düşünür. Bir başka ifadeyle ona göre insan seçimleri sayesinde varoluşunu gerçekleştirir; benliğini ve kişiliğini böylelikle oluşturur. İnsan doğumundan ölümüne kadar olan tüm süreçte sürekli seçimler yapar. Yaptığı bu seçimler ise onun yaşamını belirler. Dolayısıyla her insan yaptığı seçimler ve seçimlerinin sorumluluğunu üstlenip üstlenmemesi bakımından kendi yaşamının veya kendi bireysel varoluşunun belirleyicisi olabilir ya da olamaz. Öz bilinçli bir varlık olarak insan kendi benliğiyle ilişki kurup, kendi benliğini inşa edebilir. Bu bölümde Kierkegaard'ın yaşamını, onun varoluş hakkındaki görüşleri ile varoluş alanları hakkındaki görüşlerini ayrıntılı olarak ele alacağız.

3.1. Kierkegaard'ın Yaşamı

Soren Kierkegaard 5 Mayıs 1813' te Kopenhag'da doğmuştur. Danca'da mezarlık anlamına gelen "Kierkegaard" kelimesiyle ismi oldukça benzerdir (Yaman, 2017, 256). Mezarlık kelimesinin ölümü çağrıştırması ve Kierkegaard'ın da yazarlık hayatı boyunca ölüm meselesiyle yakından ilgilenmesi oldukça enteresan ve manidardır. Michael Pedersen Kierkegaard ve Ane (Lund) Kierkegaard'ın oğlu olarak, yedi çocuğun en küçüğü olarak dünyaya geldi. Muhafazakâr, geleneksel ve otoriter olan babası Michael Petersen, Kierkegaard'ın kişiliğinin gelişmesinde ve felsefesinde oldukça büyük bir yere sahiptir. Babası Petersen, Kierkegaard'ı papaz olması için katı bir Hristiyanlık eğitimi vererek yetiştirmiş ve Kierkegaard babasının isteğiyle Kopenhag üniversitesine teoloji bölümüne kaydolmuştur. Her ne kadar papaz olmak üzere yetişmiş bir teolog olsa da yaşamının büyük bir kısmını inzivaya çekilmiş bir şekilde edebiyat ve felsefe okumaları yaparak geçirmiştir.

Katı bir Hristiyanlık eğitimi alan mutsuz bir çocukluk geçiren Kierkegaard, yetişkinliğe eriştiğinde babasının inancı üzerine sorgulamalar yapmıştır. Babasının katı inancına rağmen eşi (Kierkegaard'ın annesi) ile daha evlenmeden ahlak dışı ilişkisi, dindarlığı ile uyuşmayan eylemlerini öğrenmesi babası ile arasının açılmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte kilisenin Hristiyanlık anlayışıyla hiçbir zaman uyuşmamasından dolayı Kierkegaard

Hristiyanlıktan uzaklaşmış ve ileride de bahsedeceğimiz ve eserlerinde de anlattığı estetik bir yaşamı yani haz dolu bir yaşamı tercih etmiştir.

Kierkegaard, yaşadığı dönemin Hristiyanlık anlayışını her zaman eleştirmiştir. İnsanların, nefesine hâkim olabilen ve tutkuyu ölçülü bir biçimde kullanan, irade sahibi olmak yerine sadece yardımda bulunmak gibi küçük eylemler gerçekleştirerek dindar olduklarını zannettiklerini düşünmüştür. Aynı şekilde babasının da katı bir din eğitimi vermesi fakat kendi inancı ile çelişen eylemlerde bulunması onu büyük bir yıkıma uğratmıştır. Fakat babası ölmeden önce babasıyla barışmıştır. Babasının ölümü onu oldukça etkilemiş, bu durum ölüm düşüncesiyle ve kendisiyle yüzleşmesine sebep olmuştur. Babasının isteğini yerine getirerek teoloji bölümünü bitirmiştir. Tüm bu süreç içerisinde âşık olduğu Regina Olsen ile nişanlanmıştır. Kierkegaard'ın Regina'yla ilişkisi ve nişanlanması onun yazıları ve günlüklerinde ele aldığı aşk hakkındaki görüşlerin oluşmasında etkili olmuştur. Kierkegaard yorumcuları, onun Regina ile nişanlanmasını haz dolu estetik yaşam tarzı yerine toplumun gerektirdiği ahlaki kurallara uyararak ahlaki bir yaşamı tercih ettiğinin göstergesi olarak yorumlamaktadır (Hannay, 2013: 149-150). Fakat çok sürmeden bunun bir hata olduğunu düşünerek nişanı bozmuştur (Hannay, 2013: 171). Hannay'ın aktardığına göre, Kierkegaard, Regina'ya olan aşkı ne kadar fazla olsa da onunla olan birlikteliği onu birey olma yolunda engellediğini düşünmüştür ve Tanrı'ya olan inancı ile buna bağlı sorumlulukları Kierkegaard'ı büyük aşkı olan Regina'dan ayrılmasını gerektirdiğine inandırmıştır (Hannay, 2013: 172-173). Bir başka ifadeyle Tanrı'ya olan sorumlulukları ahlaki yaşamın gerektirdiği evlilik ve aile olmanın sorumluluklarına karşı üstün gelmiştir. Kendi felsefi görüşündeki varoluş alanlarına benzer bir biçimde etik yaşamı terk ederek Kierkegaard'ın seçimini dindar olmadan yana kullandığı söylenebilir.

Kierkegaard gençliğini anlatan estetik ve ahlaki yaşamı, bu yaşamdan vazgeçişini takma isimler ile *Ya / Ya Da: Yaşamdan Bir Kesit* ve *On Sekiz Eğitici Söylev*'de anlatmıştır. *Ya / Ya Da* başlığı varoluşçuluğu anlatan bir tanım haline gelmiştir (Gödelek, 2010: 12). Bireyin kendi yaşamına ilişkin, birey olabilmenin imkânı olan seçimlerin önemini anlatmaya çalışmış aynı zamanda bu Hegel'in "hem / hem de" sentezine bir cevap olarak yazılmıştır. Gödelek'in ifade ettiği gibi, eserde kişinin nasıl bir yaşam süreceğini kendi seçimini kendisinin belirleyeceğini ve yaşamın anlamını bu seçim sayesinde bulabileceğini vurgular. Kierkegaard da kendi varoluşunu, özel hayatında yaptığı seçimle kendisi belirlemiş, Regina'yla nişanını bozarak Tanrı'ya karşı göstermiş olduğu bağlılığı *Korku ve Titreme*

eserinde Hz. İbrahim'in çok sevdiği oğlunu Tanrı'ya olan inancından dolayı kurban etmeye hazır olması durumu ile ilişkilendirerek anlatmıştır (Gödelek, 2010: 24).

Aile fertlerinin otuz üç yaşına gelmeden ölmesi ve buna yakından şahit olması Kierkegaard'ın kendisinin de otuz dört yaşını göremeyeceğine inanmasına neden olmuştur. Bu ölümlere tanık olması onun yaşam ve ölüm hakkında düşünmesinde etkili olmuştur. Hayatı boyunca yaşamı anlamlı ve değerli olmasını sağlayacak şeyler aramıştır ve kendisi için anlamlı olanın yaşamak mı yoksa ölmek mi olduğu düşüncesiyle yaşamını sürdürmüştür. Otuz dört yaşını göremeyeceğine inanan Kierkegaard, kırk bir yaşında yaşama veda etmiştir.

Birinci dönem eserleri: Gençlik eserleri (1834-42) bu dönem eserleri Kierkegaard'ın günlük notları ve tezinden oluşmaktadır. Özellikle liberal yazarlara karşı eleştirileri ve her birine yönelttiği suçlamaları içerir. Bu eserler şunlardır: *Gazetecilik litaratürü (Our Journalistic Literature)*, *Sabah Gözleri (The Morning Observation)*, *Sayın Orla Lehmann'a (To Mr. Orla Lehmann)*. İkinci dönem: Dolaylı İletişim (1843-46) bu dönem, felsefi ve teolojik konularda takma adlar ile yazmaya başladığı şu eserleri içerir: *Ya/ Ya Da (Either/ Or)*, *Profösör Heiberg'e Teşekkür Sözü(a Word of thanks to profösör heiberg)*, *Küçük Bir Açıklama(a little explanation)*, *Johannes Climacus On Sekiz Yapıcı Söylem(eighteen upbuilding)*, *Korku ve Titreme (Fear and Trembling)*, *Tekrar (repetition)*, *Felsefi Parçalar (Philosophical Fragments)*, *Kaygı Kavramı (The Concept of Anxiety)*, *önsözler (Prefaces)*, *Hayali Olaylar Üzerine Üç Söylem(Tree Discourses on Imagined Occasions)*, *Yaşam Yolundaki Aşamalar (Stages On Life's Way)*, *Bir Açıklama Ve Biraz Daha (An Explanation and A Little More)*, *Yüzeysel Bir Gözlem (A Cursory Observation)*, *Bilimsel Olmayan Son Söz(Concluding Unscientific Postscript)*. Üçüncü dönem: Korsan Olayı (1845-6) Bu dönemde gazeteye iki makale yazarak edebi çatışmaya katkıda bulunmuştur. Bu iki eser şunlardır: *Gezici Bir Estetisyenin Aktivitesi (The Activity of a Traveling Esthetician)*, *Edebi Bir Polis Eyleminin Diyalektik Sonucu (Dialectical Result of a Literary Police Action)*. Dördüncü dönem: İkinci Yazarlığa Giriş (1846-48). Kierkegaard bu dönem eserlerinde yavaş yavaş takma adları bırakmaya başlamıştır. Bu eserler şunlardır: *İlk Çağ: Edebi Bir İnceleme(Two Ages: A Literary Review)*, *Çeşitli Ruhlarda Yapıcı Söylemler (Upbuilding Discoursef In Various Spirits)*, *Aşk Eserleri(Works of Love)*, *Phister Kaptan Scipio (Phister as Captain Scipio)*, *Kriz ve Bir Aktristin Hayatındaki Kriz (The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress)*. Beşinci dönem: doğrudan iletişim içeren eserler (1848-51) Bu dönem boyunca eserlerinin bir yerinde mutlaka kimliğini göstermiştir ya editör olarak ya da yazar olarak. Bu dönem Kierkegaard'ın

“ikinci yazarlığı” olarak görülür ve eserleri şu şekilde sıralanabilir: *Hristiyan Söylemleri* (Christian Discourses), *Adler Kitabı* (*The Book on Adler*), *İki Küçük Etik-Dini Deneme* (*Two Minor Etical-Religious Essays*), *Bir Yazar Olarak Çalışmalarım Yönelik Bakış Açısı* (*The Point of View for My Work as an Author*), *Tek Birey* (*The Single Individual*), *Bir Yazar Olarak Çalışmalarım Üzerine* (*On My Work as an Author*), *Silahlı Tarafsızlık* (*Armed Neutrality*), *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş* (*The Lily of the Field, the Bird of the Air*), *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (*The Sickness Unto Death*), *Cuma Günleri Cemaatte Üç Söylem* (*Three Discourses at the Communion on Fridays*), *Hristiyalılıkta Uygulama Bir Yapıcı Söylem* (*Practice in Christianity*), *Dr. Rudelbach’a Açık Mektup* (*An Open Letter to Dr. Rudelbach*), *Cuma Günleri Cematte İki Söylev* (*Two Discourses at the Communion on Fridays*), *Öz-İnceleme* (*For Self-Examination*), *Kendiniz İçin Karar Verin!* (*Judge for Yourself!*). Altıncı Dönem: Hristiyanlığa saldırı (1854-55). Bu dönem eserleri Kierkegaard’ın Hristiyanlığın yerleşik kilise anlayışına olan sert eleştirilerini içermektedir ve şöyle sıralanmaktadır: *Anavatan Makaleleri* (*Articles from the Fatherland*), *Bunun Söylenmesi Gerekiyor-Öyleyse Söylensin* (*This Must Be Said—So Let It Be Said*), *Anlık* (*The Moment*), *Mesih’in Resmi Hristiyanlığın Yargıları* (*What Christ Judges of Official Christianity*), *Tanrının Değişmezliği* (*The Changelessness of God*). Ölümünden sonra eserler: Son çıkarılan eserler Kierkegaard’ın ölümünden sonra kendi yazmış olduğu günlükleri ve makalelerinin toplanmasıyla oluşan yazıları içerir bu eserler şunlardır: *Mektuplar Ve Belgeler* (*Letters and Documents*), *Dergiler Ve Makaleler* (*Journals and Papers*).

3.2. Kierkegaard’da Varoluş

Kierkegaard, varoluşçu bir filozof olarak adlandırılır ve varoluşçuluğu onunun düşünce görüşlerini anlamak açısından büyük öneme sahiptir. O, insanı ve insan varoluşunu diğer varoluşçu filozoflardan oldukça farklı bir biçimde ele alır. Storm, Kierkegaard üzerine yaptığı değerlendirmelerde Angeles’in varoluşçuluğun genel özelliklerini sıraladığı bir açıklamaya yer verir ve Kierkegaard’ın bu genel özelliklerden sadece bir kısmının Kierkegaard’ın varoluşçuluğuna uygun bir tanım olduğunu söyler (Storm, 2024b). Bu özellikler Kierkegaard’ın varoluşçuluğunu anlayabilmemiz için önemlidir.

- 1) VAROLUŞ ÖZ’den önce gelir. Biçimler, varoluşun ne olduğunu belirlemez. Varoluş, tesadüfen ne olursa olsun olur ve odur ve bu varoluş daha sonra onun “özünü” oluşturur.
- 2) Bir bireyin seçme eyleminde yer alan özsel bir doğası, öz kimliği yoktur.
- 3) Gerçek özneliktir.
- 4) Soyutlamalar, bireysel varoluşun gerçekliğini asla kavrayamaz veya iletmez.
- 5) Felsefe, yabancılaşma, kaygı,

sahtelik, korku, hiçlik hissi, ölüm beklentisi gibi insan ikilemleri ve içsel durumlarıyla ilgilenmelidir. 6) Evrenin rasyonel bir yönü veya şeması yoktur. Anlamsız ve saçmadır. 7) Evren ahlaki kurallar sağlamaz. Ahlaki ilkeler, insanlar tarafından kendi eylemlerinden ve başkalarının eylemlerinden sorumlu olma bağlamında inşa edilir. 8) Bireysel eylemler öngörülemezdir. 9) Bireyler irade konusunda tam bir özgürlüğe sahiptir. 10) Bireyler seçim yapmaktan kendilerini alamazlar. 11) Birey, olduğundan tamamen başka biri olabilir (Storm, 2024b).

Angeles'in sıralamış olduğu varoluşçuluğun özellikleri, Kierkegaard'ın varoluşçuluk anlayışına tam anlamıyla uymamaktadır. Storm, bu özelliklerden 1, 3, 4, 5 ve 9 numaralarının kısmen ve 10 numaranın doğrudan Kierkegaard'ın diyalektiğine uygulanabileceğini söyler (Storm, 2024b).

Bununla birlikte Kierkegaard'ın varoluşçuluğu diğer varoluşçu filozoflardan farklı bir biçimde ele almasında etkili olan filozoflardan biri Hegel'dir. Gerçekten de onun düşüncelerinin gelişmesini sağlayan en önemli etkenlerden birisi Hristiyanlığa olan sert eleştirileri ve Hegel'e olan tavrıdır. Hegel'in bütünselliğinin içinde insanı arka planda bırakan nesnel ve evrensel görüşlerini eleştirir ve bütünlük denilen şeyin insanın özünde olduğunu savunur (Hakan, 2020: 9). Hegel için öz, insan ediminin özgürce yaratımı değil insan yaşamının geriye bakıldığında elde ettiği anlam ve tutarlılığıdır. Hannay'a göre, Kierkegaard yaşamın soyut değil bireysel bir şey olduğuna inanmıştır (Hannay, 2013: 16). Bireyin kendi hakikatinin belirleyicisi olduğuna, bireysel yaşama vurgu yapan Kierkegaard, Hegel'in evrensel sistemine karşı çıkar.

Bu karşı çıkışı Kierkegaard'ın felsefesinde bulmak mümkündür; zira yaşamın anlamını ancak kendi yaşamlarını kendisi belirleyebilen bireylerin belirleyebileceğini düşünmektedir. Nitekim Gödelek'in ifade ettiği gibi o, gerçek yaşamda kolektif insan diye bir şeyin olmadığı sadece tek tek bireylerin olduğu ve bu bireylerin yaşam içinde tercihler ile karşı karşıya kaldığını dolayısıyla da farklı değerleri seçme olanağına sahip olduklarını savunur (Gödelek, 2010: 72). Yaşamın içinde barındırdığı çeşitlilik bireyin seçme olanağını da artırır. Ancak birey burada özgür bir seçim ile varoluşunu gerçekleştirebilir. İnsan kendi benliğini özgürlük ile ortaya çıkarır. Kierkegaard insanın seçimleri sonucunda varoluşunu gerçekleştirebildiği ve insanın da yapacağı seçimler sonucunda varoluşunu gerçekleştirmesi onun bir görevi olduğunu söyler (Manav ve Gürdal, 2013: 66). Bireyi tek başına ele almasından dolayı varoluşun da bireye özgü olduğu öne çıkararak Kierkegaard, insanın yaşamdaki görevinin de

benliğini oluşturmak olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla varoluş özgür bir seçim gerektirir.

Birey olabilme imkânı için yapılan seçimler ve bu süre içinde çekilen acı, kaygı ve pişmanlık, umutsuzluk gibi duygular birey için dönüm noktalarıdır. Bu nedenle onun varoluşçuluğunu belirleyen temel özelliklerden biri bu dönüm noktaları olmuştur. Çünkü bireyin var olabilmesi için birtakım acılar, yüzleşmeler, sancılar çekmesi gerekir ki seçim yapma noktasına gelebilsin, farklı imkânların olabildiğini görebilsin.

Gödelek'in ifade ettiği üzere, hiç kuşkusuz Kierkegaard da yaşamı boyunca bu dönüm noktalarıyla karşılaşmış, bazı yüzleşmeler yaşamış, acılar çekmiştir. Bununla birlikte gençlik yıllarında haz dolu bir yaşamın peşinde olmuş, özgüce bir yaşam sürdürmüştür. Kierkegaard ilk özgürlük yıllarını estetik dönem olarak adlandırmıştır. Fakat bu özgürlüğün yanılısına olduğunu düşünerek evrensel mutlak yasalara bağlı olarak yaşadığı bir ahlaki döneme geçiş yapmıştır. Gödelek, bu dönemde bir yanılısamının olduğunu bunun da hümanizm olduğunu söyleyerek, Kierkegaard'ın ahlaksal yasaların sadece insansal birtakım gereklilikten dolayı ortaya çıkan değişmez sosyal standartlar olduğunu düşündüğünü ve bunun bir yanılısamadan ibaret olduğu gerekçesiyle Hristiyanlığa döndüğünü ileri sürer (Gödelek, 2010: 49). Bu dönem adeta dinsel bir dönemdir. Kierkegaard kendi geçmiş olduğu bu aşamalı dönemleri insanın gelişim evreleri olarak görmektedir (Gödelek, 2010: 56). Yazmış olduğu tüm eserler takma adlardan ve öyküsel anlatımlardan dolayı bir yaşam öyküsü tadında okunmaktadır. Benliğin oluşumunu ve insanın varoluş aşamalarını yaşam öyküsüne çevirerek anlatması, kendisinin varoluşçuluk anlayışını anlamakta ve aktarmakta bazı güçlükler yaratmaktadır.

Kierkegaard birer yaşam öyküsüne çevirdiği eserlerini takma adlar verdiği kahramanlar üzerinden anlatmıştır. Takma adlar kullanma amacı ise varoluşun, bir farklılaşma, değişme olduğunu ve her karakter ile varoluşun içinde bulundurduğu çeşitliliği göstermektir. Böylelikle varoluşu bütünsel ve evrensel olarak gibi gösteren Hegelci sisteme karşı bir tepki olarak anlaşılabilir (Storm, 2024a). Aynı zamanda okuyucuların da bu sayede tarafsız bir şekilde eleştiriler getirmesini sağlamıştır. Karşıt görüşleri takma adlar ile bir araya getirmesi Kierkegaard'ın felsefesinin bütünlüğündeki diyalektik yapıyı da bize göstermektedir.

3.3. Kierkegaard'da Seçim ve Varoluş Alanları

Kierkegaard seçimlerimizle belirlediğimiz yaşamın aşamalarını göstermek ister. Zira bunlar bizim, varoluş alanlarımıza ya da varoluş aşamalarımıza karşılık gelir. Her bir aşama seçimler doğrultusunda gerçekleştiğinden dolayı Kierkegaard'a göre, varoluşu nesnel olarak ortaya koymak mümkün değildir. Tüm aşamalar kişinin kendi yaşam deneyimleri ile ortaya çıkan öznel seçimlerin sonucunda oluşur. Kişinin varoluşunu gerçekleştirebilmesi ise üç varoluş alanıyla bir başka deyişle yaşam tecrübesiyle bağlantılıdır.

Üç yaşam anlayışı ve yaşamın üç ayrı anlamı, varoluşun üç ayrı biçimi ile ortaya konulur: Bunlardan ilki estetik aşama, ikincisi etik aşama, üçüncü ve sonuncusu ise dinsel aşamadır. Kierkegaard aşama olarak bahsetse de bunlar kişinin zorunlu ve sırası ile geçtiği insanın yaşam dönemleri olarak algılanmaması gerekir. Bu aşamaları Kierkegaard'ın varoluş paradigmaları olarak kavramak daha doğru olacaktır. Ayrıca diğer bölümlerde ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz Kierkegaard'ın yaşam ve ölüm hakkındaki görüşleri doğrudan bu aşamalar üzerinden dile getirilmektedir. Her aşama yaşamla doğrudan bağlantılı olmakla birlikte aslında bireyin benliğinin oluşturmasında etkili olan ve bu sayede ortaya çıkan kendine özgü fikirleri ve yaşam tarzını üzerinden varoluşunu sergilemektedir. Zaten Kierkegaard için en önemli nokta da budur: Öznel gerçeklik ve bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesi. Kierkegaard bu noktada bireyin kendi seçimlerinin hangi aşamada ne şekilde ortaya çıktığını ve yaşam ile ölüm anlayışlarının her aşamada nasıl şekillendiğini göstermeye çalışır.

Söz konusu aşamalar, birbiri ardınca gelip sıralanan safhalara karşılık gelse de aralarında kesintisiz bir geçiş ya da doğrusal bir süreç yoktur. Bunlar bireylerin seçimlerinin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Nitekim Kierkegaard'ı varoluşçu yapan insanın bireyselliğine ve seçimlerine olan vurgusudur. Bununla birlikte bir aşmadan diğerine kaçınılmaz bir geçiş söz konusu değildir, bunlar bir insanın hayatını şekillendiren seçimlerinin, tutkularının dönüşümleriyle sonuçlandıran varoluş alanlarıdır. Kierkegaard, Türkçeye henüz çevrilmemiş olan *Stages On Life's Way* (Yaşam Yolundaki Aşamalar) adlı eserinde üç varoluş alanını şu şekilde açıklamıştır:

Üç varoluş alanı vardır: estetik etik, dinsel. Metafizik soyutlamadır ve metafiziksel olarak var olan hiçbir insan yoktur. Metafizik, ontolojik vardır, ancak var olmaz, çünkü var olduğunda estetikte,

etikte, dinselde vardır ve var olduğunda, *prius*'tan [*önceki şeyden*] estetik, etik, dinsel olana soyutlamadır. Etik alan yalnızca bir geçiş alanıdır ve bu nedenle en yüksek ifadesi olumsuz bir eylem olarak tövbedir. Estetik alan aciliyet alanıdır, etik alan gereksinim alanıdır (ve bu gereksinim o kadar sonsuzdur ki birey her zaman iflas eder), dinsel alan yerine getirme alanıdır, ancak lütfen unutmayın, bir sadaka kutusunu veya bir kese altını doldurduğunuzda olduğu gibi bir yerine getirme değildir, çünkü tövbe özellikle sınırsız bir alan yaratmıştır ve bunun sonucunda dinsel çelişki: aynı anda 70.000 kulaç suda olmak ve yine de neşeli olmak. Ahlak alanı bir geçit olduğu gibi – ki bu geçitten bir kez ve herkes için geçilmez- tövbe de onun ifadesi olduğu gibi, tövbe de en diyalektik olandır” (Storm, 2024b).

Bununla birlikte Kierkegaard'da varoluş, olan değil gerçekleştirilen ve gerçekleştirmek için üç durağı olan bir yola benzetmek mümkündür. Bu metafora dile getirilen ‘yol’ aslında bizim yaşamımızdır. ‘Duraklar’ ise yaşamın içerisinde seçtiğimiz veya seçmek zorunda kaldığımız seçeneklerdir. Yani bu yolda istediğimiz durakta inebilir veya o duraktan tekrar başka bir durağa geçebiliriz. Bu duraklar dönüşü olmayan yerler değildir. Çünkü insan yaşam içerisinde başına neler geleceğini bilemez ve yaptığı seçimler değişebilir. Üstelik insan seçimlerinden pişmanlık da duyabilir veya seçimlerinden memnun da olabilir. Yaşam dediğimiz şey zaten böyledir değişim, dönüşüm ve farklılıklar içerir. Dolayısıyla her şey aynı kalmadığı gibi biz de değişiriz. Fakat önemli olan yine de birey kalabilmek ve kendimizi bulabilmek, kendimizi var edebilmektir. Kararsızlık ve bilinmezlikler benliğimizi, kim olduğumuzu bulmamızı engelleyebilir. Seçimlerde bulunurken kararlı olmak, seçimlerimizi bilerek yapmamız gerekir. Metafor üzerinden dile getirsek indiğimiz durağın ne olduğunu bildiğimiz gibi gideceğimiz durağı da bilerek gitmemiz gerekir. Zaten yol bizim yolumuz ve duraklar bize sunulmuş seçenekler gibidir. Bu yolda karşımıza çıkan her olay başka birinin karşılaştığı olaylar ile aynı olmadığından dolayı seçimler de farklılaşır.

Kierkegaard, durak benzetmesi yaptığımız, yaşamın üç varoluş aşamalarında bir aşamadan diğer aşamaya geçme gibi bir zorunluluk yoktur. Aşamalar arasında zorunluluk olmadığı gibi kendinden önceki bir aşama da bir diğeri için aracı görevi görmez. Bu geçişi belirleyen şey ‘ya/ya da’ seçimidir. Bir başka deyişle geçişi belirleyen şeye aslında bireyin seçme motivasyonu da denilebilir. Yaşam, insan için içerisinde birçok seçenek bulundurur ve bu seçenekler içerisinde yapılan seçimler insanın nasıl bir yaşam süreceğini belirler. Bu seçenekler birbirinden ayrı, aykırı ve bağımsızdır. Bununla birlikte bizim seçme motivasyonumuzu, yaşam içindeki duygu durumları veya olaylar gibi birçok etken belirler. Fakat nasıl yaşayacağımızı seçerken içinde bulunduğumuz yaşamın ve koşulların da

farkında olmamız gerekir. Ne istediğimizin, şu an olduğumuz yerdeki memnuniyetsizliğimizin nedenlerinin, yaşamımızı değiştirmek için neler yapabileceğimizin farkında olmamız gerekir.

Bununla birlikte içinde bulunduğumuz durumdan kurtulmak Kierkegaard'a göre, acı çekmeyi göze almayı gerektirir. Çünkü acı çekme insanı kendine getirir ve ne içinde olduğunu idrak ettirir. Acı çeken ve çektiği acının nedenlerini bilip sorgulayan insan, bir başka deyişle kendisini bilen insan, kendi benliğini bulmaya ve varoluşunu gerçekleştirmeye yönelir. Kendi benliğinin nasıl bir yaşam içinde bulunması gerektiği konusunda mücadele etmeye başlar. Ebetteki bu mücadele oldukça çetin ve güç olacaktır. Mücadele sürecinde çekilen acılar seçimlerimizle tercih edeceğimiz yaşam biçimine geçişimiz için atmamız gereken adımları yumuşatmayacaktır. Tam tersine geçişimiz sert olacaktır. Nitekim Kierkegaard bu geçişin ancak sıçramayla⁵ mümkün olduğundan bahseder. Çünkü bu geçiş bir durumdan kurtulmak, o durumu arkada bırakmak ve bunu yapabilmek içinde seçim yapabilmek demektir. Gerçekten de yaşamın aşamaları arasında büyük farklar vardır; seçim yapmamız ve birinden diğerine geçmek için sıçramak gerekir. Sıçrama kişiyi birey yapma yolunda atılan en önemli adımlardan biridir. Diğer bölümlerde ise kişinin sıçrama yaptığı veya yapmadan orada kaldığı her aşamayı inceleyerek ayrı ayrı aşamaların bireyde yarattığı etkiyle birlikte bireyde ortaya çıkan yaşam ve ölüm anlayışları ele alınacaktır.

⁵ Sıçrama (atlama) Kierkegaard'ın düşüncesinin en az anlaşılan kavramlarından biridir. Sıçrama, aslında bir tür kararlı seçim gibi anlaşılabilir. (Hannay, 2013: 21).

4. VAROLUŞ ALANLARI: YAŞAM VE ÖLÜM

Varoluş aşamaları ilk bakışta varoluşun somut yapısını anlatıyor gibi görünse de daha yakından bakıldığında benliğin oluşmasında etkili olan ölüm olgusunu ve yaşam anlayışlarını da içerdiği görülür. Her aşama, bütünlüğün değil çeşitliliğin olduğunu anlatan ve bu çeşitlilik içinde tek tek insanların kendi yaşam anlayışlarını nasıl oluşturduğunu veya seçtiğini göstermektedir. Bu noktada Kierkegaard, her aşamada görüş bildirircesine aslında temelde yaşamın ve ölümün ne olduğunu diyalektik bir biçimde bize göstermektedir. Benlik zamansaldır yani yaşam içerisinde ve her daim kendisini tamamlayacak seçimlerde bulunur. Ancak her zaman tamamlanmadan kalır. Benliğin, “ölümcül hastalığı” olan umutsuzluktan kurtulması ve sağlığına kavuşması için mutlak ve sonsuz olana (yani Tanrı’ya) bağlanması gerekir. Zenginlik, güzellik, şan, şöhret gibi dünyevi hazlar ve arzular geçicidir ve bunlar genellikle toplumun dayattığı kısıtlayıcı etiketlerdir. Tüm bunların insanın benliğini oluşturmasında ve şekillendirmesinde önemli etkileri vardır. Kierkegaard insanın benliğini oluşturmasının veya oluşturamamasının farklı yollarına ilişkin görüşlerini yaşam alanlarına dair düşünceleriyle açıklar. Bir başka bağlam da ise yaşam alanları, insanın yaşamında değer ve önem verdiği şeylerin farklı görünüşleridir. Bu yaşam alanlarıysa estetik, etik ve dinsel olmak üzere üç çeşittir.

4.1. Estetik Varoluşta Yaşam ve Ölüm

İnsan, yaşamının nasıl ilerlemesi gerektiğine veya nerede olmak istediğine kendi karar verir. Fakat yine de seçmiş olduğu yaşamın sorumluluğu her zaman kendisinde olmasından dolayı bu sorumluluk ona ağır gelebilir ve bu sorumluluktan kaçmak isteyebilir. Bu da insanın varoluş sürecinde yüz yüze geldiği bir paradokstur. Fakat tek bir alan vardır ki burada seçim yoktur. Seçimin olmadığı bu alan “estetik alanı”dır ve burası “estetik yaşam biçimine” karşılık gelir. Estetik yaşam biçimini seçmek veya orada kalmayı istemek Kierkegaard’a göre, seçim değildir (Kierkegaard, 2020b: 750). Seçim yapabilmek için bireyin kendi farkındalığına sahip olması gerektiği gibi seçme ediminin olacağı noktaya kadar varabilmesi de gerekmektedir. “Estetik seçim ya tek kelimeyle dolaylıdır ve bu itibarla bir seçim değildir ya da kendini çeşitlilikte kaybeder” (Kierkegaard, 2020b: 750). Estetik seçim yani estetik yaşamı seçmek tercihin olmadığı bir yerde takılı kalmaktır. Seçim yapmak, etik yaşama geçme esnasında ortaya çıkar. Çünkü orada *ya / ya da* vardır yani bir tercih söz

konusudur *ya da*'nın olmadığı bir yerde seçim olamaz. Kierkegaard bu hususu şu sözlerle açıklar:

Estetik seçim hiç seçim yapmamak demektir. Genel olarak; seçme eylemi *etiğin* lafzi ve dar anlamdaki ifadesidir. Dar anlamda bir *ya/ya da* sorunu söz konusu olduğunda, kişi daima etik alanına girdiğini anlar. Tek mutlak *ya/ya da* iyi ile kötü arasındaki seçimdir; ama bu da tamamen etikdir (Kierkegaard, 2013a: 15-16).

Fark edileceği gibi seçim yapmak için en az iki seçeneğin olması gerekir ki seçme eylemi oluşabilsin. Eğer insanın karşısına seçim yapması için seçenekler varsa işte o zaman insan etik yaşama geçmek için hazır olduğunu anlayabilir.

4.1.1. Karakterler

Estetik yaşamda birey yalnızca kendi hazları ve zevkleri için yaşar. Bu yaşam biçimini benimseyen bireyin güzel, estetik ve çekici olan her şeye fazlasıyla zaafı vardır. Beğenme ve beğenilme duygusu, bu yaşam içindeki birey için çok önemlidir. O, beğenilmek için estetik olarak kabul görmüş ne varsa onu elde etmek için çabalar ve yine sadece kabul göreni beğenir. Bununla birlikte birey sadece beğenme veya beğenilme duygusuyla yetinmez ayrıca bunun için yaşamaya da başlar. Yaşamın amacı ve yaşamdaki odağı sadece beğenmek ve beğenilmek olur. Söz konusu özelliklere sahip kişi karşı cinse karşı aşırı eğiliminden dolayı zevk ve şehvet için her şeyi yapar. Bu nedenle ahlaki öğretilerden tümüyle yoksundur. Elbette bu kişi sadece ahlaki öğretilerden değil, aynı zamanda dini öğretilerden de yoksun ve imana da bir o kadar uzaktır.

Ancak Kierkegaard'a göre, estetik alanda sadece bedensel hazza düşkün bireyler yoktur. Estetik yaşam içinde farklılıklar vardır ve bunlar farklı figürlere karşılık gelir. Kierkegaard *Hakikat Şaraptadır* adlı eserinde estetik alanı, farklı görüşlerde olan beş karakterin konuşmaları üzerinden anlatır. Konuşan beş kişiden dördü Kierkegaard'ın eserlerinde kullanmış olduğu ve ileride de bahsedeceğimiz takma adlı yazarlardır. Her bir karakter estetik yaşamın farklı boyutlarını simgeler ve estetik yaşam biçimi hakkında farklı görüşler sunar. Bu, estetik yaşam biçiminin tek bir yönü olmadığını temel göstergesidir. Kierkegaard, takma isimler vererek açıkladığı her karakterle farklı yaşam biçimlerini ve yaklaşımlarını anlatmaya çalışarak geniş bir bakış açısıyla estetik yaşamı değerlendirme imkânı sunar.

Hakikat Şaraptadır eserinde bir davet masasında bir araya gelen Constantin Constantius, Victor Eremita, moda tasarımcısı, Johannes ve adı bilinmeyen Genç adam erotik aşk teması çerçevesinde konuşmaya başlarlar. Bu konuşmalar, estetik yaşamın farklı boyutlarını da görmemizi sağlar. Çünkü estetik yaşamda farklılıklar iç içe geçer. Sözü edilen eserde ilk olarak Genç adam söz alır; erotik aşkı saçma ve mantıksız bir şey olarak gördüğünü belirtir. O, erosu komik ve alaycı bulur. Constantin Constantius ise kadınlardan bir şaka olarak bahseder. Kadının varlığının sadece ilişkisellik için olduğunu, kadın ve erkeğin arasında ciddi bir ilişkinin olamayacağını, şakanın da tam da bu uygunsuzluk durumunu ifade ettiğini söyler. Kadın güzelliği inkâr edilemez bir varlık olsa da ona estetik bir kategoride değil etik bir kategoride bakılması gerektiğine inanır. Constantin Constantius'un ardından Victor Eremita söz alır ve kadının erkekte yiğitliği uyandırması bakımından sadece bir aracı olduğundan bahseder. Tanrı'ya ise kadın değil de erkek olarak dünyaya geldiği için şükreder. Daha sonra ise modacı konuşur. Kadınların giyimlerine ve kuşamlarına dikkat ettiklerini, bunu ise aslında diğer kadınların dikkatini çekmek için yaptıklarını söyler:

(...) kadının tüm giyim kuşamında, modaaya uygunluğuna dair bir fikir taşımadığı, yanından geçen bir hanımın bunu fark edip etmediğini anında keşfetmediği hiçbir şey, en minicik bir kurdele bile yoktur; zira o kimin için süslenir, diğer hanımlar haricinde! (Kierkegaard, 2022: 74).

Sözü edilen ifadeden modacının, kadınların yaşamdaki tek amacını süslenme ve güzel olma çabasına indirgediğini anlayabiliriz. Bu ise estetik yaşamda güzellik algısının var olduğu, güzel olan her şeyin sevildiği ve daha da güzelinin her zaman istendiği anlamına gelir. Son olarak baştan çıkarıcı Johannes söz alır. Kadının tek görevinin erkekleri baştan çıkarmak olması gerektiğini fakat baştan çıkarmanın sonu evlilik olmaması gerektiğini anlatır.

İfade edilmeye çalışıldığı üzere kitapta yer alan karakterlerin her birinde hazdan, tutkudan, cinsellikten ve güzellik algısından başka bir şey yoktur. Onlar için yaşam sadece tatmin edilme yeridir. Bu nedenle de onlar ne için yaşadıklarını bilmeden günlerini gün etmek, haz ve zevk edinmek için yaşarlar. Estetik yaşamda beğenilme arzusu ve tinsel arzu önemlidir. Ayrıca kadınların erkeklerin gözünde aslında hiçbir değeri yoktur; kadınlar sadece arzulama nesnesidirler.

Kierkegaard, estetik varoluşu “dolayımsızlığı” temel alan ve “düşünselliği” temel alan bir yaşama karşılık gelecek şekilde iki biçimde ele alır. Her ikisinde de karar vermede eksiklik bulunması bakımından benzerlik vardır. Bu yaşama alanlarını üç karakter üzerinden anlatır. Bu karakterler ise Don Giovanni,⁶ Faust ve Johannes’tır. Bunlardan ilki dolayımsızlığı, diğer ikisi düşünselliği temsil eder.

Kierkegaard, estetik yaşamı sanatsal olanla ilişki kurarak anlatmaya çalışır. Müzik, şiir, söz bunlar sanatın bir parçalarıdır. Müzik dolayısız bir sanattır ve Don Giovanni’yi müzik ile bir bağ kurarak ele alır. Düşünsel olan ise şiirdir ve insanı düşünmeye iter. Johannes şiirsel bir karakteri temsil eder. Şiir, düşünsel bir baştan çıkarıcıdır. Dil ise düşünmenin temel kavramıdır. Faust’u ise söz üzerinden anlatır. Kierkegaard’ın bu karakterleri sanat üzerinden anlatmasının temel amacı, estetiği geleneksel anlamından uzak bir tavırla sergilemek istemesidir. Bu karakterler, sanatı hakiki bir sanat olarak ve yeteneklerini sanat için kullanmadıklarından dolayı aslında ironik karakterlerdir.

Dolayısız yaşamın en belirgin karakteri, Don Giovanni’dir. “Kierkegaard’ın estetik evrede ele aldığı karakterlerden biri olan Don Giovanni, Mozart’ın Don Gioavanni’sinden ilham alınarak oluşturulmuştur” (Oruç, 2022: 64). *Müzikal Erotik Ya Da Dolayısız Erotik Evreler* eserinde Kierkegaard, dolayısız yaşamı ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Estetik yaşamın dolayısız biçiminde Don Giovanni sadece bedensel hazzın ve arzuların ön planda olduğunu gördüğümüz bir karakter olarak sergilenir. Arzuladığı her şeyin peşinden giden, tek amacı kendini bu arzularıyla tatmin etmek olan Don Giovanni, estetik yaşamın en alt seviyesinde olan bir karakterdir. Don Giovanni arzuladığı şeyleri elde edebilmek için ahlaki değerleri görmezden gelir. Nitekim ahlaki değerlerden tümüyle uzak bir yaşam sürer. Ahlaki değerleri olmayan Don Giovanni elde etmek istediği şeylere ulaşmanın yollarını etraflıca düşünür. Fakat bu düşünme edimi mantıksal değildir; tümüyle fiziksel dürtülerini, hazlarını tatmin edebilmek için yapılan bir düşünmedir.

Her ne kadar Don Giovanni’nin yaşamı eğlenceli, çok renkli, ıslıl ıslıl görünse de son derece sıradan, sakin ve sıkıcıdır. Çünkü sürekli olarak birini kandırmaya çalışır ve bu işte öylesine ustadır ki Kierkegaard *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler* eserinde bu durumu şöyle anlatır:

⁶ Bazen Don Juan olarak da adlandırılan efsanevi baştan çıkarıcıdır.

(...) hiçbir erkek ya da kadın uzun vadede, bir kadının ideal olarak şairin Don Juan'ına direnebilmesinden daha fazla bu ideal konuşmasına direnemez -vay direnebilenin hâline ama kimse direnemez ki. İnsanın içine öylesine işler ki, hiç kimse hangi delikler ve gözeneklerden kalbe nüfuz ettiğini bilemez (Kierkegaard, 2021: 580-581).

Don Giovanni ulaşmak için yaptığı her şeyi bir hazine gibi görür ve ona ulaşmak için elinden gelen her şeyi yapar. Fakat yine de böyle bir yaşam bir müddet sonra sıkıntı vermeye başlar. Bu sıkıntılar ona ağır gelir ve kurtulmak için umursamamaya çalışır. Bu umursamazlık hali onu gözü doymayan sürekli aç bir insana çevirir. Doymak bilmeyen bir cinsel yaşam içine girer ve bunu durduramaz. Sürekli yeni bir arayış içine girerek başkalarının gönlünü çalmak için çabalar. Ancak tüm çabası aslında bedeninin ihtiyaçlarını gidermek içindir. Bu nedenle Don Giovanni estetik yaşam içerisinde asla birey olamaz, bireyselleşemez. Zira o, yalnızca duyu(m)sal olanı arzular. “Don Juan her şeye muktedirdir, yaşamın yeniden üretimi haricinde her şeye karşı koyabilir, zira o, ruhun olumsuzlandığı, dolayumsuz erotik yaşamdır” (Kierkegaard, 2020a: 112). Zira o ruhunu değil sadece bedenini doyurmaya çalışır. Herkesle birlikte olmak istemesi ve sürekli yeni arayışlar içinde olması sadakatsiz olduğunu gösterir. Duyu(m)sal bir aşka sahiptir, birlikte olduğu herkesi baştan çıkarır. Ona zevk veren an'lık hazlardır, dolayısıyla an'lık yaşamda kalmaktan zevk alır. Bu nedenle Don Giovanni karakteri düşünülen bir kişi olarak değil duyu(m)sal ve dolayumsuz bir karakter olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda Kierkegaard'ın “klasik düşünme biçimine karşı çıkışında Don Giovanni'ye yönelik eleştirel ve yaratıcı çözümlemesinin rolü büyüktür”. Nitekim Don Giovanni karakteri Kurtar'ın dikkat çektiği gibi geleneksel düşünme biçimlerine karşı çıkışı sembolize eder:

Don Juan onun [Kierkegaard] için tüm şeytani ya da en sonunda arınmayı, inzivaya çekilmeyi hak eden birinin ahlaki ya da dinsel olarak şekillenen mitik gerçekliği değil; düşünmenin duyu(m)sal olanın patetik yani tutkulu aşırılığında aklın sınırlarını parçalayarak asıl yeri yurdu olan derinliklere doğru yol almasının ideal karakteridir (Kurtar, 2019: 133).

Duyusal yaşamın olduğu yer Orta Çağ'dır ve bu krallığın ilk çocuğu Don Giovanni' dir (Kierkegaard, 2020a: 73). Bu krallıkta düşünsel edimlere yer yoktur orada yalnızca duyu(m)sal olanın şehveti, arzusu ve dizginlenmeyen hazları yer alır: “Tarihsel süreçte orta çağın yükselmekte olduğu bir döneme dönüş yapıyoruz ve bu arada bağlantılı bir fikirle, yani Faust'la tanışıyoruz, sadece Don Giovanni'nin biraz daha evvele yerleştirilmesi gerekiyor”

(Kierkegaard, 2020a: 74). Kierkegaard, Don Giovanni'nin yaşam tarzı üzerinden söyledikleriyle Orta Çağ'da egemen olan yaşam tarzının aslında estetik yaşama karşılık geldiğini ima etmektedir.

Kierkegaard'ın estetik varoluşta ele aldığı bir diğer karakter ise Faust'tur. Faust, Don Giovanni'nin duyuşsal olanın dolayımşız temsilinden farklı olarak yaşamın sorunlarına düşünsel bir tavırla yaklaşır. Ancak Faust, bir şekilde Don Giovanni'den türetilmiştir. Kierkegaard bunu şöyle ifade eder: "O halde, Don Giovanni şeytani olanın duyuşsal olarak nitelenmiş dışavurumu, Faust da şeytani olanın Hıristiyan ruhun dışladığı tinsel olarak nitelenmiş dışavurumu oluyor. Bu fikirler birbiriyle özsel bir ilişki içinde bulunuyor ve birbirlerine çok benziyor" (Kierkegaard, 2020a: 75-76).

Faust'un düşünme edimi eylemlerine etki etmemektedir. Zira o düşünse de eyleme geçemez; yaşamı, heyecanı sever ve eğlenceden kopmak istemez. Bunlardan kuşku duysa da suskun bir kuşkucudur, kuşkusunu ruhunda saklar (Kierkegaard, 2021b: 138-139). Don Giovanni'den farklı olarak tensel bir yol izlese de amacı haz elde etmek değildir. Kuşkusunun peşinden giderse etik alana geçebilir, fakat suskun kuşkusu onu soyut bir hakikatten daha ileriye götürmez ve diğer alana geçemez. Bir başka ifadeyle Faust her ne kadar düşünseliği ile ön planda olsa da o da Don Giovanni gibi estetik evredeki bir karakterdir.

Kierkegaard'ın estetik evrede ele aldığı üçüncü ve son karakter ise Johannes'tir. Faust gibi düşünsel bir karakter olan Johannes, ona göre daha az bilinç sahibidir. Arzular, fakat bu arzulara bedensel bir arzu değil düşünsel bir arzu ve haz arayışıdır. Bu yüzden hayal eder, eyleme geçemez; fakat Faust'tan farklı olarak düşünmekten haz alır. Centilmenliği ile kadınları elde edebileceğini, bu sayede zevk alabileceğini düşünür (Kierkegaard, 2016: 77-78). Johannes da Don Giovanni gibi karşı cinsi elde etmek istese de baştan çıkartmayı daha çok arzular. Baştan çıkarmaktan tatmin olur. Ancak onun yaşamında haz ve duygular ön planda olsa da düşünsel bir haz ve buna uygun bir yaşam amaçlanır. Dolayısıyla düşünsel olandan da zevk alınabileceğini gösterir. Bu yaşam, en aşağı yaşamın içerisinde yer alan estetiğin düşünsel biçimine karşılık gelir. Niyeti hazzı yaşamak veya tensel bir doyum değildir, hazzı düşünmede yaşamaya yöneliktir. Ancak o da an'a odaklanır an'da yaşar. Bu nedenle geleceğe dönük yaşamaz veya planlar yapmaz, seçimlerde bulunmaz. Bu nedenle de sorumluluk almaz veya sorumluluktan kaçınır.

Neticede gerek Don Giovanni gerek Johannes gerekse Faust her üç figür de estetik yaşamın temsil eden farklı karakterlerdir. Farklı karakterde olmaları yine de onların estetik yaşam dışında olmalarına bir gerekçe olamaz. Çünkü hepsinin yaşamı anlaktır ve haz odaklıdır. Her ne kadar dolaylı ve düşünömsel olarak ayrılmış olsalar bile bilinçli bir düşünme olmadığı sürece estetik yaşama bağılı kalırlar. Yaşamın anlamını an'da bulurlar ve an'da yaşam estetik yaşamı simgeler. Her biri sorumluluk almaktan dolayısıyla birey olarak seçimlerinin sorumluluğunu taşımaktan kaçınır. Bu nedenle Kierkegaard, estetik yaşamdan bahsederken bu yaşamda ahlaki değerin, mantıksal düşünmenin olmadığını aksine bedensel hazları tatmin etmenin yollarını kovalayan kişilerin veya kendilerini düşünsel olarak tatmin etmek isteyenlerin varoluş tarzını anlatmak ister. Her ne kadar burada estetik alan sanatı ifade ediyormuş gibi görünse de bu alandaki sanat yalnızca baştan çıkarma sanatı olarak değeriendirilebilir.

4.1.2. Sorumluluk

Kierkegaard estetik yaşamı tamamen dışlamaz. Şöyle söyler: “Benim maksadım estetik olarak yaşamayı dışlamak değildir; zira böyle bir yaşam zirvede iken, gerçekten de birçok entelektöel yeteneğı ortaya çıkarabilir; bu yetenekler olağanüstü derecede geliştirilebilir” (Kierkegaard, 2013a: 25). Estetik yaşamda kişi her ne kadar bedensel hazlara düşkün olsa da hayal gücü sayesinde sanat yeteneğini geliştirebileceğı de bir gerçektir. Estetik yaşam tarzında sanatkâr olmak kendini gerçekleştirebildiğı ve sanatını geliştirebildiğı bir varoluş biçimi olarak düşünölebilir. Kierkegaard, Mozart ve Wagner'i estetik yaşamın bu kısmına örnek göstermiştir (Gödelek, 2010: 60). Fakat bu hayal gücünü sanat için değil yaşamdaki zevklerine yönelik kullandığında -ki estetik yaşamda çoğunlukla öyle olmaktadır- bu entelektöel yetenek yok edilmiş olur. Dolayısıyla estetikçi yeteneklerini bedensel olana yönlendirdiğı ve ruhun varlığını göz ardı ettiğı için Kierkegaard onu ruha karşı nankör olmakla suçlar (Kierkegaard, 2013a: 126). İster yetenekli ister yeteneksiz olsun kişi kendine bir amaç oluşturmalıdır. Her insanın zevk anlayışları çeşitlilik gösterebilir fakat kişi kendinde bulunan yeteneğı açığa çıkarabilir. Kişi matematiğe, edebiyata veya felsefeye olan yeteneklerini keşfetse bile önemli olan bunları doğru bir biçimde kullanabilmektir. Örneğın şiir okuma ya da yazma yeteneğini kadınları cezbetmek için veya müzik yeteneğini şarkı söyleyip başkalarını baştan çıkarmak için kullanmak, yeteneklerini kötüye ve kurnazca kullanmak demektir. Bir başka deyişle kişi yeteneklerini veya sanatını, ruhunu doyurmak

yerine bedenini doyurmak için kullanırsa eylemleri ahlaki değerlerden uzaklaşır ve değersizleşir.

Bununla birlikte Kierkegaard estetik yaşamda kalan kişilerin hangi değer yargılarına sahip olduklarını ve hangi değer yargılarına karşı olduklarını da tartışır. Bu varoluşta bulunan kişilerin ahlaki değerleri ve değerlere yönelik hiçbir eylem çabaları yoktur. Sanat veya iyiye karşı bakış açıları olmadığından onların ilgisi sadece bedensel güzel olanla sınırlı ve onunla birlikte olmaktan ibarettir. Bu birliktelik ise sadece kadınlar ve edebiyat üzerinedir (Kierkegaard, 2016: 148). Bu yaşam tarzındaki insanlar hazlarını ve zevklerini tatmin edebileceği neresi varsa orada olurlar. Fakat orada bulunma halleri geçicidir ve anlıktır; çünkü bağlanma onlar için korkutucudur. Bağlı kalmak ve bağlı kalmakta süreklilik hali, onlara belli bir sorumluluk getireceğinden sorumluluk onlara yük olarak görünür. “Yaşamın tadını çıkarırken kişi o andadır ve bu açıdan ne kadar çeşitliliğe sahip olursa olsun, yine de gündeliktir; zira anı yaşamaktadır” (Kierkegaard, 2013a: 30). Estetik yaşamdaki kişiler o an için yaşadıkları için gelecek veya sonrası onlar için pek de önemli değildir. Anın tadını çıkarmak gibi bir düşünce içerisinde olmaları onları aslında sorumluluk almaktan uzaklaştırır. Anlık yaşamın kendilerini daha mutlu edeceğini düşünseler de mutsuzluk onlar için kaçınılmaz sonudur. Nihayetinde hazlar her zaman gelip geçicidir.

Kierkegaard’a göre, estetik yaşamda sorumluluk düşüncesi yerini fiziksel bir doyuma bırakmıştır. Anlık heyecanlar ve eğlenceler yaşamı renklendiren şeylerdir. Bu heyecanlı ve eğlenceli yaşam anlık olduğu için bu aşamadaki bireyin geleceğe dair bir planı yoktur; olsa da gerçekleştirmeye yönelik eylemde bulunmaz. Dolayısıyla geleceğiyle ilgili bir kaygıya ya da endişeye sahip değildir. Bu aşamadaki kişi, kaygının olmadığı bir yaşamda anlık hazlar arasında kaybolup gider. Kierkegaard şöyle ifade eder: “Bu yaşam görüşü şunu öğretir: ‘yaşamın tadını çıkar’. Bunu da şöyle yorumlar: ‘arzularını gerçekleştirmek için yaşa’” (Kierkegaard, 2013a: 30). Böyle bir yaşamdaki insan sadece yaşamaktadır; fakat bu yaşama da tamamen nefes almaktan ibarettir (Kierkegaard, 2020b: 751). İşte, bu nedenle insan hiçbir zaman kendisinin ne olduğunu bilmez ve birey olamaz. İnsan yığını içerisinde herhangi biri olarak yaşayıp gider.

Bunun yanı sıra bu aşamadaki insan, hazzı yaşadktan sonrasında ortaya çıkabilecek ve sorumluluk gerektirecek her şeyden kaçınır. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* adlı eserinde Kierkegaard, Johannes ile sevgilisi Cordelia arasındaki ilişki üzerinden bu durumu sergiler.

Kierkegaard nişanlısı olan Regina ile ilişkisini hayali bir kahraman olan Cordelia üzerinden anlatır (Kierkegaard, 2016: 5). Johannes sorumluluk almaktan uzak duran, etik değerleri olmayan bir karakterdir. O, haz almayı haz üzerine düşünmeyle elde eder. Haz onun için beden üzerinden edinilecek bir haz değildir. Onu hazza ulaştıran, baştan çıkaran Cordelia değil, kendisinin Cordelia'yı baştan çıkarma düşüncesidir. Bu düşünce onu baştan çıkartır ve bu baştan çıkarma onun için bir sanattır. Bu sanattaki derinlik onun için değerlidir. Bu yüzden hiçbir zaman Cordelia ile tensel bir temas istemez. Zira bu temas veya sadece onunla olan ilişkisi, onu evliliğe zorunlu bırakabileceğinden bundan kaçınır. Evlilik, nişanlılık gibi şeyler sorumluluk getireceğinden bunlardan sakınır. Üstelik evlilik veya nişan sorumluluk gerektirdiği gibi özgürlüğü engeller ve kişiyi kısıtlar. “Erotik aşk neye aşkıtır? Sınırsızlığa – Erotik aşk neden korkar? Sınırlardan” (Kierkegaard, 2020b: 552). Bu yüzden Johannes için Cordelia'nın eş konumuna gelmesi sıkıcıdır. Netice itibarıyla sadece kendisini düşünen, kendisi için yaşamayı amaç edinen estetik kişinin asıl odağı aslında kendisidir.

Kierkegaard estetik yaşamda toplumsal kurallara saygının olmadığını ve yok sayıldığını anlatır. Taşdelen'in ifade ettiği üzere bu yaşam kişinin sosyal roller ve sorumluluklara karşı yabancı olduğu bir yerdir. Toplumsal yaşamın en önemli özelliği evlilik kurumu olduğundan estetik yaşam aramasındaki kişi evliliğe ve sorumluluk almaya karşı bir tutumlar sergiler (Taşdelen, 2017: 212). Bununla birlikte bu evredeki yaşam tarzına sahip insan toplumsal yaşamın iyi veya kötü değerlerini de önemsemez; çünkü yaşam onun için sadece kendini tatmin edecek şeyler içeren ve bunları sonuna kadar kullanabileceği ve sömürebileceği bir yerdir. Bu yüzden tüm amacı yaşamın güzelliklerini ve hazlarını kendine uyarlamak kendisini hoşnut edecek şeylerle ilgilenmektir (Kierkegaard, 2020: 398).

Bütün bunların yanı sıra bu varoluştaki insan yine de toplumsal yaşam içerisinde yer alır ve kalabalıklar onun hoşuna gider. Çünkü toplum, onun zevklerini karşılayabilecek insan çeşitliliğinin fazla olduğu bir yerdir. Fakat bu memnuniyet haline rağmen toplumun içinde yer alan, toplumsallaşan, toplumun kurallarına ve değerlerine uyan birisi değildir. Zira topluma ait olması için toplumsal yaşamın gereklerine ve kurallara uyması beklenir (Taşdelen, 2017: 228). Kısacası estetik yaşam, kuralların tanınmadığı, eğlenmenin, zevk almanın, doyuma ulaşmanın yeridir.

Kierkegaard estetik yaşam alanının insanın sorgulamadan, olacıklardan ve olması gerekenlerden bihaber, varoluşunu gerçekleştiremediği bir yaşam biçimi olduğunu ileri sürer. Nitekim insan bu yaşam biçiminde yaşamın gerçek yüzüyle, yaşamın sıkıntılarıyla, gerginliğiyle karşı karşıya gelmek istemez. Sıkıntıları, problemleri geçiştirerek, göz ardı ederek yaşamaya çalışır. Herhangi bir sınır tanımadan hazların ve zevkler peşinde koşar. Bilinçsiz bir şekilde başkalarının tercihlerine uyarak adeta sürünün içindeki bir koyun gibi hareket eder ve yaşamını sürdürür. Estetik yaşam içinde kalan insan sürüden ayrılmaz. Sürünün tercihleri bir zaman sonra bıkkınlık verse bile, kendi başına sorumluluk alamadığı için sürüden ayıramaz. Tercihleri kendine ait olmadığından başka kişinin benliğini taklit eder. İşte, bu nedenler Taşdelen'in de ifade ettiği üzere, Kierkegaard için bu yaşam benliğinin, bireyselliğinin olmadığı bir yaşamdır (Taşdelen, 2017, 211).

Sonuç olarak her ne kadar estetik yaşam ilk bakışta eğlenceli ve zevkle dolu bir yaşam gibi görünse de daha yakından bakıldığında aslında mutsuz bir yaşam olduğu fark edilir. Oysa Kierkegaard'a göre yaşam, insanın mutlu için ona sunulmuş en güzel alandır. Bunu elde etmek için seçimlerde bulunmak seçimlerin sorumluluklarını almak kısaca özgürlüğü kullanmak gerekir. Fakat estetik varoluşa sahip insan bilinçli ve özgür seçimlerde bulunmadığı, sorumluluk almadığı için kendisini tam olarak gerçekleştiremez. Dolayısıyla özgürlüğünü, mutluluğun kısaca yaşamı ıskalamış bir biçimde debelenip durur.

4.1.3. Yaşamın Anlamı: Seçim ve Umutsuzluk

Kierkegaard, estetik yaşamda arzuların bir sınırı veya sonunun olmadığına dikkat çeker. Bu durum, arzuları tatmin etmek için sürekli planlar yapılmasına ve planları gerçekleştirme yolları üzerine düşünülmesine neden olur. Ancak sınırlı ve sonlu arzular üzerine plan yapmak ve düşünmek her zaman sonuçsuz kalır. Üstelik bu konuda düşünme bilinçli ve amaçlı bir düşünme olmadığı için sonuçları beraberinde pişmanlık da getirmez (Taşdelen, 2017: 242). Zaten bu yaşam biçiminde seçim yapmayı gerektiren bir düşünme de yoktur. Nitekim düşünme sonucunda ortaya çıkabilecek ikilem ya da çelişki insanı yaptıklarıyla yüzleştirecektir. Oysa estetik yaşamdaki ikilemlerle yüzleşme insanı korkutur; çünkü bu alandaki insan yüzleşerek zevklerinden vazgeçmeyi istemez.

Kierkegaard, seçenekler arasında seçim yapılmasının estetik yaşamda bir gereği olmadığını düşünür. Seçenekler aynı şeyler arasında olumlu ya da olumsuz bir seçimi gerektirir.

Dolayısıyla yaşam için farklı bir seçenek sağlanmadığı takdirde farklılık getirmeyen seçenekler arasında seçim yapmak anlamsızdır. *Ya / Ya Da* adlı eserinde seçim yapmanın estetik yaşamda bir faydası olmadığını Kierkegaard şu sözleriyle dile getirir:

Evlen, pişman olursun; evlenme, buna da pişman olursun; evlen ya da evlenme, ikisine birden pişman olursun; evlensen de evlenmesen de her ikisinde de pişman olursun. Dünyanın aptallığına gül, pişman olursun; onun için ağla, buna da pişman olursun; dünyanın aptallığına gül ya da ağla, ikisine de pişman olursun; dünyanın aptallığına gülsen de ağlasan da her ikisine birden pişman olursun. Bir kıza inan, pişman olursun; inanma, buna da pişman olursun; bir kıza inan ya da inanma, ikisine birden pişman olursun; bir kıza inansan da inanmasan da ikisine de pişman olursun. Kendini as, buna pişman olursun; kendini asma, buna da pişman olursun; kendini as ya da asma, ikisine birden pişman olursun. Kendini assan da asmasan da ikisinde de pişman olursun. Bu, sayın baylar, hayatın tüm bilgeliğinin özü (Kierkegaard, 2020b: 89).

Bununla birlikte Kierkegaard'a göre, "estetik seçim ya tamamen gündeliktir, dolayısıyla seçim söz konusu değildir veya kendisi çoklukla kaybeder. Bu yüzden eğer bir genç kız, kalbinin seçimini izlerse, bu seçim, ne kadar güzel olursa olsun, dar anlamda seçim değildir. Zira tamamen gündeliktir" (Kierkegaard, 2013a: 16). Seçimin olmadığı, başkalarının kararlarıyla hareket eden ve kendini hiçbir zaman keşfedemeyen estetik kişi bunalıma girer. Bu yaşamı sürdüren insanlar, bunalımlarından kurtulmak için hazzı bulmak isterler ve bunalımlarını aynı hazlarla değil sürekli farklı isteklerle giderirler.

O halde, estetik yaşamda bunalımlar ve pişmanlık sonucunda karşımıza çıkan en önemli duygu durumu umutsuzluktur. İnsanlar estetik yaşamda kaldığı sürece duygularıyla hareket ettiklerinden ve mantıklı düşünemediklerinden bireyselleşemezler. Bu durum onlarda onlar da kişilik karmaşasına yol açar. Bu karmaşa durumu ise onları umutsuzluğa sürükler (Kierkegaard, 2010: 60). Bununla birlikte estetik varoluş hem doyumsuzluğun hem de doyumun hem mutluluğun hem de mutsuzluğun etkin olduğu bir yaşamdır. Kierkegaard bu durumun ironik olduğunu ancak yine de ironinin getirmiş olduğu farkındalık ile buradan çıkılabileceğini söyler. "...ironi kişiyi en korkunç şekilde çarpar; bir an doğru yolda dosdoğru ilerleme kararı içinde kendisini mutlu ve memnun hissetmesine izin verirken, bir an sonra onu umutsuzluk uçurumuna atar" (Kierkegaard, 2021a: 52).

Demek ki sürekli haz peşinde koşmak bir zaman sonra insanı umutsuzluğa düşürecektir. Aslında bu "düşüncesiz insanın mutluluğun aşırılığı diye adlandırdığı şeyden kaynaklanır;

bu şekliyle doğrudanlık, aslında büyük bir kırılgnalıktır ve düşünceyi sarsan her aşırılık onu umutsuzluğa götürür” (Kierkegaard, 2010: 63). Umutsuzluğa düşmesinin göstergesi de zaten onun gittikçe artan tatminsizliğinden anlaşılır. Umutsuzluğa düşen estetik kişi yine bu umutsuzluğu arzularına koşarak örtmeye çalışır ve orada çırpınır kalır (Kierkegaard, 2020b: 272). Tatminin ve doyumun olmadığı bir yaşam kişinin bunalımını, sıkıntısını ve bunlara bağlı olarak umutsuzluk ve acısını arttıracaktır. Sürekli bir arayışın doyumsuzluğun olduğu bir yaşamda kişinin kendini bulması mümkün değildir. Böyle bir yaşam sadece öylesine bir yaşamdır. Yaşamın bir anlamı yoktur; umutsuzluk, melankoli yaşamın içerisinde bir şekilde mutlaka bir duygu durumu haline gelecektir.

Ancak umutsuzluk durumunu devam ettirmemek ve onun içinde debelenmemek gerekir. Nitekim Kierkegaard’a göre, umutsuzluk içinde kalan estetik kişinin sonsuzlukla olan bağı kopmuş demektir (Kierkegaard, 2010: 63). Aslında umutsuzluk insanın kendini bulması için önemli bir fırsattır. Umutsuzluğun yaşam için ne kadar önemli olduğunu Kierkegaard şöyle anlatır:

Peki, o zaman ne yapacaksın? Buna tek cevabım var: “Umutsuzluğa düş!”... Benim kendi kanaatim, dünya karşısındaki zaferim kadar keskindir ki; umutsuzluğun ekşiliğini tatmamış bir kimse yaşamın anlamını, bu yaşamın ne kadar güzel ve neşe dolu olduğunu gerçeğini kaçırmış demektir (Kierkegaard, 2013a: 49).

Yaşamın anlamını bulabilmek için umutsuzluktan korkmak yerine umutsuzluğu sevmek ona düşmek gerekir. Ondan kaçıldığı müddetçe yaşam anlamsız, boş ve sıkıcı gelmeye devam edecektir. Kierkegaard’a göre, kişi umutsuzluğa düşmenin ne kadar güzel ve şanslı bir durum olduğunu idrak ettiğinde, ona sorumluluk ağır gelmediği gibi umutsuzluğu da madalya gibi üzerinde taşınacaktır. “Yaşamına bu tarzda baktığında, seni şanslı sayacağım. Çünkü bir kimsenin yaşama umutsuzluk anında yanlış açıdan bakmaması en önemli şeydir” (Kierkegaard, 2013a: 49). Umutsuzluk sonucunda yapılan seçim aslında yaşama verdiğimiz anlamın da bir seçimi gibidir. Dolayısıyla neyi seçersek yaşam ve yaşamımız aslında odur.

Kierkegaard, umutsuzluğu en derin biçimde *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* eserinde anlatmıştır. “Hiçbir bedensel hastalık onun için “ölümcül hastalık” değildir. Ölüm, hastalıkları sona erdirir, ama kendi içinde bir son değildir. Ama “ölümcül hastalık”, dar anlamda kendisinden sonra hiçbir şey bırakmadan ölüme varan bir hastalık demektir. Ve

umutsuzluk budur” (Kierkegaard, 2010: 26). Umutsuzluğun ölümcül hastalığa benzetilmesi, bedensel bir ölümün değil, insanın can çekişmesine rağmen ölememesini ifade eder. Umutsuzluk hem ölmeye hem de yaşamaya dair tüm umudunu yitirmedi. İnsana ölümün ürpertisi geldiğinde yaşamaya olan umudu veya yaşamın boş olduğunu düşüncesi geldiğinde ölmeye umudu başlar. Kierkegaard’a göre, estetik yaşamdaki kişi bu hastalıktan kurtulamaz ve bu kişideki en yaygın hastalık umutsuzluktur. Çünkü sadece bedensel hazları için yaşam süren kişinin varabileceği tek son umutsuzluktur. “Kendini zihin olarak tanıyamayan veya Tanrı karşısında zihin olarak kendinin bilincinde olmayan her insan... Şaşırtıcı şeyler gerçekleştirse de, hatta evreni açıklasa bile, estet olarak yaşamdan ne kadar yoğun zevk alsada bu tür her varlık, bu haliyle bile umutsuzluktur” (Kierkegaard, 2010: 56-57).

İnsan her türden mutluluğu yaşamış olsa dahi yolu elbet umutsuzluğa düşecektir. Bu sebeple umutsuzluk fiziksel acılardan bile daha acı vericidir. Hastalık olan bu umutsuzluğun en son çaresi ölüm dahi olsa faydası yoktur. İnsandaki bu umutsuzluk yaşamın hakikatlerini de bize gösterir. En başta ölüm olmak üzere acı, kaygı, ıstırap, günah, iman gibi hakikatleri içinde barındırır. Yaşam ve ölüm umutsuzluğun hakikatini oluşturur (Kierkegaard, 2010: 26). Yaşamın sahte ve boş olması umutsuzluğun temelini oluşturur. Fakat bir yandan da yaşamın anlamını bulabilmek için yine o umutsuzluğu ıstırapı çekmek gerekir. Çünkü umutsuzluk durumu yaşamın ebedi mutluluğunu getirebilir.

4.1.4. Kaygı ve Umutsuzluğun Ölümle İlişkisi

Kaygı ve umutsuzluk, insanın yaşam ve ölüme dair tutumlarının oluşumunda iki yol olarak karşımıza çıkar. Ölüm, insanı umutsuzluğa sürükleyebilir fakat umutsuzluk halini devam ettirmek yine insana bağlıdır. Kaygı ise insanı ölümle yüzleştirir ve umutsuzluğun üstesinden gelmesi için bir vasıta olur. Yaman’ın dikkat çektiği gibi Kierkegaard’ın Tanrı karşısında bir günah olarak tanımladığı umutsuzluk durumunun ortadan kaldırabilmesi için kaygı önemli bir rol üstlenir. Bireyin ölüme karşı olan düşüncesini ve tavrını kaygı önemli ölçüde etkiler (Yaman, 2017: 263).

Kierkegaard’a göre, insanın Tanrı karşısında olan umutsuzluğunun nedeni aslında ölümü bilmemesinden ve özgürlüğünü yanlış kullanmasından kaynaklanır. Yaşamın sonunda ne olacağını ve nereye gittiğini bilmemek onu umutsuzluğa sürükler; fakat ölüm gerçeğiyle bir kez karşı karşıya kalan insanda kaygı açığa çıkar ve bu esnada umutsuzluk yerini kaygıya

bırakır. Kierkegaard kaygıyı şu şekilde açıklar: “Günah yeryüzüne inerek, tüm yaratılışın anlamı olmuştur. Günahın, insanın dışındaki varoluşa ilişkin etkisini nesnel kaygı diye adlandırdım.” (Kierkegaard, 2013b: 52). Kişi içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için birçok yola başvursa da Kierkegaard’a göre, kişinin Tanrı’nın yardımını reddederek kendi başına kendisini bulma çabaları gerekli olsa bile tek başına yapması yetersiz ve boşunadır (Yaman, 2017: 263). Çünkü kişinin bu çabası onu bir umutsuzluktan başka bir umutsuzluğa sürükleyecektir. Umutsuz kişinin bağışlanmaya inanma haricindeki tek başına olan çabaları yetmemektedir. İsa’nın ona sunduğu bağışlamayı bilmesi ve güvenmesi, Hristiyanlığı ve onun doğruluğunu kabul etmesi gerekir. Aksi takdirde bağışlanmaya duyulan bir umutsuzluk ve Hristiyanlığa karşıt bir tavır haline bürünecektir. Umutsuzluk yine peşini bırakmayacaktır. Ancak karşısına bir kurtuluş olanağı çıktığı anda olanak peşinde kaygıyı getirir. Kaygı insanı geleceğiyle karşı karşıya getirir ve bu gelecek onu kendi ölümünün gerçeğiyle yüzleştirir. Ölümün hakikati onu kaygılandırır ve korku duygusunun ortaya çıkmasına sebep olur. Ölümün bilgisiz tahmini ise kaygıyı uyandırır. Kaygı, korku birbirine benzese de birbirinden ayrılır. Korku ölümün nasıl olacağına yani boğularak, vurularak, hastalanıp can çekişerek insanın gördüğü ölüm şekillerine olan korkudur. Kaygı ise ölümün bilinmezliği ile ilişkilidir. Korku ve kaygı geçmişteki eylemlerinin Tanrı karşısında bağışlanmasını istemesine neden olur ve bu şekilde umutsuzluğunu ortadan kaldıracaktır (Yaman, 2017: 263). Kişi umutsuzluğunu ölümün hakikatiyle yüzleşerek yenebilir.

Kaygı insanın peşini hiçbir zaman bırakmaz. Umutsuzluktan kurtulduğunda kaygı yok olmaz o hep bir yerlerde vardır. Fakat artık kaygı ile insanın kurduğu bağ daha farklı bir boyut kazanır. Kaygı devam ederken Kierkegaard insanın bu kaygıyla yaşamayı ve kaygılı olmayı öğrenmesi gerektiğini söyler (Yaman, 2017: 264). Kaygılı olmaya öğrenen ve bunun kontrolünü sağlayabilen insan için artık ölüm korkulacak bir şey olmaktan çıkar.

4.2. Etik Varoluşta Yaşam ve Ölüm

Etik yaşam, estetiğe göre daha karmaşık ve iç içe geçmiş bir yaşama karşılık gelir. Zira bir yandan insan özgürlüğünün, sorumluluklarının farkına varmaya başlamış diğer yandan da toplumsal bir varlık olduğunun ve bir toplum içinde yaşadığının da bilincinde olan bir varlıktır. Toplumsal beklentiler, görevler ve sorumlulukların bireyin varoluşunu belirlediği alandır. İnsan seçimde bulunarak bireyselleşebilir. Bu varoluş, ya / ya da’nın esas alındığı bir yaşam alanına karşılık gelir.

4.2.1. Etik Yaşamı Seçme: Umutsuzluk ve Ölüm

Kierkegaard, insan ölüm gerçeğiyle karşı karşıya geldiğinde yaşamın sadece andan ibaret olmadığını her vaktin ve anın kendisi için değerli olduğunu da anlamaya başladığını düşünür. Yaşam ise içinde bulundurduğu onca güzelliğiyle aslında ölümden sonraki yaşamın güzelliğine de bizi hazırlamış olur. Ancak insan bu noktada pek çok kez ne yapacağını bilemez halde umutsuzluğa kapılsa da bu yaşamın gerçek yüzü budur. Nitekim insanın mutlak umutsuzluğa düşmemesi gerekir ki böylelikle yaşamını seçebilsin ve sorumluluklarını alıp bireyselleşebilsin.

Kierkegaard insanın umutsuzluğu hakkında bir şöyle bir soru sorar:

o halde şimdi niçin umutsuzluğa düştüklerine bir bakalım; hayatlarını üzerine inşa ettikleri şeyin geçici olduğunu keşfettikleri için; ama bu umutsuzluğa düşmek için bir gerekçe ise, o zaman hayatlarını üzerine inşa ettikleri şeyde özsel bir değişim mi vuku bulur? (Kierkegaard, 2020b: 780).

Aslında burada önemli olan insanın yaşamın ne olduğunu bir nebze olsun anlayabilmesidir. Ancak ölümün ne olduğunu bilmemesi nedeniyle meydana gelen korku sonucu ortaya çıkan umutsuzluk, insanın yaşamını seçme eşiğine getirebilir. Bu seçim elbette insanı tümüyle özsel bir değişime uğratmaktadır. Bir başka deyişle umutsuzluk kendini belli ettiğinde ve insan bunu bildiğinde o zaman varoluşun daha yüksek bir formu insan için gereksinim haline gelir (Kierkegaard, 2020b: 780-781). Estetik yaşamda umutsuzluğun kaçınılmazdır ancak tam da umutsuzluk insanı estetik varoluşa taşır.

Her estetik hayat görüşünün umutsuzluk olduğu söylenmişti; nedeni de onun hem olabilen hem olamayan üzerine kurulmuş olmasında yatıyordu. Etiksel hayat görüşünde böyle bir durum yoktur; zira o, hayatı esasen vaki olmaya bağlı olanın üzerine inşa eder. Denmişti ki estetik olan, bir insanın, sayesinde doğrudan doğruya neyse o olduğu şeydir; etik olan ise bir insanın, dolaylı olarak ne olacaksa o olacağı şeydir. Bunun estetik tarzda yaşayanın kendini geliştirmediği anlamına gelmediğini belirtmeden de geçmemek gerekir ama o kendini zorunlulukla geliştirir, özgürlükle değil, onda hiçbir metamorfoz oluşmaz, içinde onu ne olacaksa o olacağı noktaya getiren bir sonsuz hareket vuku bulmaz (Kierkegaard, 2020b: 818).

Bununla birlikte insan yaşamını seçerken ölümü düşünmemesi onun günah işlemesine sebep olur. Ölüm yokmuşçasına yaşamak estetik yaşamın bir parçasıdır. Sadece an'da ve onun zevkiyle düşüncesizce yaşamak insanı günaha sürükler. Bu günah onun ruhunu kirleterek

onu sürekli bir umutsuzluk haline bürünmesine sebep olur. Çünkü ölümün ve sonrasında ne olduğu bilinmemektedir. Estetik yaşamdaki bu durum, insanın boşluk hissetmesine neden olur. Amaçsızlık, sorumsuzluk, farklı arayışlar, sürekli eğlence hali insanı sorgulamaya iter. Sorgulama sonunda kendini bulan bu yaşamın boşluğunu fark eden insan geleceğe yönelik düşüncelere dalar. Yaşamı bu şekilde nereye kadar süreceğini, bu yaşamın sonunda ne olacağını düşünerek kaygılanmaya başlar.

İşte, Kierkegaard için umutsuzluk kadar kaygı da etik varoluşun başlangıcını oluşturur. “Kuşku dar anlamda etiğin başlangıcıdır. Çünkü harekete geçmeye hazır hale geldiğim anda, sorumluluk ve dolayısıyla önem varsaydığım ölçüde ilgi üzerime binecektir” (Kierkegaard, 2021a: 189). Bu noktada karşılaşacağı iki yol vardır, bu kuşkuyu, kaygıyı bırakıp sürünün içerisine geri dönmek, orada daha fazla doyuma ulaşmak ve eğlenmek ya da sıçrama yapmayı sağlayacak kuvveti alarak etik yaşama geçmek (Kierkegaard, 2020b: 740-741).

Felsefenin söylediği oldukça doğrudur: yaşamın mutlaka geriye doğru anlaşılması gerekir. Ama o zaman insan bir başka prensibi unuttur: (yaşamın) mutlaka ileriye doğru yaşanması gerektiğini. İnsan yaşamı hangi prensibe dayanarak düşünürse düşünsün, sonunda fâni yaşamın hiçbir zaman tam olarak anlaşılamayacağı düşüncesine ulaşacaktır. Çünkü ben yalnızca bir anda duruşumu belirleyebileceğim tam bir huzura kavuşabilirim: geriye doğru (Kierkegaard, 2021a: 184).

4.2.2. Yaşam ve Sorumluluk

Kuşku yok ki insanın alışılmış olduğu bir yaşamdan başka bir yaşama geçmesi kolay değildir. Üstelik yaşamda ve yaşama karşı beslediği duyguların da çabucak bitmesi zordur. Yine de içindeki duygulardan ve alışkanlıklardan koparak kendini bulma isteğinin verdiği kuvvet onu olduğundan bambaşka yere ama istediği yere götürecektir.

Kierkegaard, *Ya / Ya Da* eserinde estetik yaşamı “Ya” kısmında; estetik yaşamı ise “Ya Da” kısmında etik yaşamla karşılaştırarak anlatmıştır. Estetik yaşamda olduğu gibi etik yaşamı da karakterler üzerinden anlatır. William adında bir yargıç etik yaşamın karakteridir. Eserin birinci cildini oluşturan yazılar genç bir Estet’e (estetik yaşam biçimini benimsemiş kişi) aittir ve “A’nın kâğıtları” adını verdiği bir bölümden oluşur. ‘A’nın mektupları estetik yaşamı anlatan yazıları içerir. İkinci cilt ise “B’nin kâğıtları” olarak adlandırılır ve Yargıç Wilhelm’in genç estete yazmış olduğu mektuplar ile etik yaşamı anlatır ve onu etik yaşama davet eder. Yargıç, estetik yaşamı eleştirirken ahlaksal yaşamın da savunucusu olur. Estetin

yaşam görüşü, ahlak dışı eylemleri, sorumsuzlukları, aylaklıkları eleştirilerek toplumsal ahlak yasalarına uyum ve görevin yüceliğinden bahsedilir. Estetin benliği an içinde, an'lara sıkışıp kalmış bir biçimdedir, oysa etik benliği birbirinden kopuk an'larda değil zamanda sürekli ve devam eden bir tutarlık içindedir.

Eserde B, estetikten etiğe geçişten korkusunu ve yaşadıklarından dolayı ortaya çıkan pişmanlık duygusunu şu şekilde anlatır:

Ben hatamı algılayabiliyorum, çektiğim ıstırapların bende bir tek ifadesi var -o da suç, acımın bir tek ifadesi var- o da pişmanlık, gözlerimin önündeki bir tek umut var -o da bağışlanmak. Ve bunu yapmak bana zor gelirse, heyhat! O vakit bir tek duam olur, kendimi yeryüzüne savururum ve dünyayı yöneten sonsuz gücün ayaklarına kapanırım, bir tek mağfiret için yalvaracağım, gece gündüz, nedametın bana bağışlanması için; zira beni umutsuzluğa kadar getirebilecek ve her şeyi içine tepetaklak edecek sadece bir keder biliyorum - pişmanlığın bir aldanma olduğu, lakin peşinde koştuğu bağışlanmaya binaen değil, varsaydığı suça binaen (Kierkegaard, 2020b: 834).

İnsan etik olandan korkar çünkü iradesini baskılanmış ve kontrol altına alınmış hisseder ve bu onu ürkütür. Zamanın ona ne getireceğini bilemez. Çoğu insan ölümden de aynı bu şekilde korkar. Ölüm ürpertici gelir, çünkü ruhun ölümlle birlikte artık bu dünyada öğrendiği şeylerden farklı yasaların ve kuralların olduğu bambaşka bir düzene geçeceğine dair belirsiz fikirleri vardır (Kierkegaard, 2020b: 852). Etik olana geçmek istemek ve bu yaşam biçime yabancı olmak da böyledir. Estetikten etiğe geçmek ürkütür; fakat etik yaşamda görevlerini yerine getirdiğin sürece yaşamın anlamını orada bulmak mümkündür. Yaşamın anlamı etik olanda hayattan tat almak değil ahlaki eylemler ve görevlerdir (Kierkegaard, 2020b: 852).

Estetik yaşamdan etik yaşama geçişi sağlayan, kişiyi seçim yapmaya götüren umutsuzluğun vermiş olduğu karamsarlık ve ne olacağını bilemediği endişe duygusudur. Bilinmezlik insana korku ve endişe veren yaşamın bir parçasıdır. Artık ne yapacağını ve bilemediği bir döngüden kurtulmak için kişi ya/ ya da seçimi yapması için fırsatı değerlendirme bilincindedir. Kişi artık seçme motivasyonuna ulaşmış ve tercihlerin ne olduğunun farkına varmıştır. Fakat bir yaşamdan diğer yaşam biçime geçmek zorlu olacaktır. Çünkü bir alışmış olma durumu vardır. Estetik yaşamdan etik yaşama geçişi çok sert olur çünkü bu bir adım atma değil sıçrayıştır gerçekleştirilir. Umutsuzluk ve kaygı duygusuyla gerçekleşen bir sıçramadır (Taşdelen, 2017: 175). Birey artık estetik yaşamdan çok farklı bir yaşam içerisinde. Evrensel kuralların olduğu etik yaşam tarzına geçmiştir. Burada sosyal ilişkiler

ve roller vardır ve bunlar kurallara bağlanmıştır. Sadece olasılıkların olduğu bir yaşamdan çıkmış ve seçimini yaparak birey olmuş aynı zamanda da toplumsallaşmıştır.

Sorumlulukların ve ödev duygusunun hâkim olduğu bu yaşamda birey artık sorumluluk sahibidir. Kendi kararlarını kendisi alır, ahlaki kurallara uyum sağlar ve yaptığı her eylemin sonucunda sorumluluklarına razı gelir. Burada sorumlu olduğu şey evrensel ahlak yasalarıdır: “Etik olan evrensel olandır ve bu suretle soyut olandır. Etik olanın kati soyutluğu içinde daima yasaklayıcı olması bundandır. Etik olan bu suretle kanun formunu alır. Etik olan daha kuralcı olur olmaz, estetik olanın birazına zaten sahip olmuştur” (Kierkegaard, 2020b: 853). Ahlaki düşünme biçimine sahip ve bu düşünme ile seçimlerini yaparak toplumsal benliğe sahiptir. Kierkegaard, toplumsal benliği oluşturma ve evrensele olan bağlılığı gösterebilmek için, *Korku ve Titreme* kitabında mitolojik bir kahraman Agammemnon’un hikâyesini anlatır. Agammemnon, bir ülkenin kralıdır ve halkı ilgilendiren bir girişimi önlemek adına kızını feda eder. O, ülkesini kurtarmak için toplumsal ödevlere uymuş ve kızından vazgeçmiştir (Kierkegaard, 2021b: 81). Evrenseli gerçekleştirerek etik alanda kalan Agammemnon’dan Kierkegaard trajik kahraman olarak bahseder (Kierkegaard, 2021b: 83). Trajik kahraman kızını feda etme eyleminde bulunarak, evrenseli seçmiş ve benliğini bu alanda oluşturmuştur.

Etik yaşam biçimi evrensel ve kuralları olan bir yaşamdır. Evrensel olan aynı zamanda da tanrısal olandır. Kierkegaard’a göre, kişi bu evrenseli gerçekleştirmediği günah işlemiş olur (Kierkegaard, 2021b: 77). Yaşamın bu yönü insanı daha ahlaki bir bireye dönüştürür ve birey yaşamın anlamını sorumluluklarını yerine getirmekte bulur. Evrenseli gerçekleştirdiğinde mutlu olur ve burada kendini gerçekleştirir. Artık birey olabilmiş sorumluluktan kaçmamış ve görevlerini yerine getirmekten kaçınmamıştır.

Kierkegaard için aslında etik yaşamda ahlaki eylemleri gerçekleştirmenin, evrenseli yerine getirmenin arka planında ölümden sonra sonsuz yaşamın olduğuna dair belirsiz de olsa bazı fikirler vardır. Sonlu yaşamı insana sunan Tanrı’nın sonsuz yaşamda insanı mükâfatlandırabileceği düşüncesi vardır. Bu mükâfatı elde etmenin yolu da iyi eylemlerde bulunmaktan yani ahlaki eylemler gerçekleştirmekten geçer.

Hayata etiksel gözle bakan kişi evrensel olanı görür ve etik olarak yaşayan kişi kendi hayatıyla evrenseli dile getirir, kendisini evrensel bireye çevirir, ancak somutluğunu üzerinden çıkarıp atarak

değil, zira o vakit bir hiç olur; lakin onu kuşanarak ve onu evrensel olanla beraber özümseyerek. Yani evrensel insan bir hayalet değildir, her insan evrensel insandır, şöyle ki kendini evrensel insan yapmanın yolu her insana nasip edilmiştir (Kierkegaard, 2020b: 854-855).

Estetik yaşamda kalan insan ise evrensel insan olma fırsatını hep kaçırmıştır çünkü sonsuz yaşamı yani ölümü aklına getirmez o an'da yaşar geleceği düşünmez ve eylemleri de ona göredir.

4.2.3. Estetik ve Etik Varoluşun Karşılaştırılması

Etik bireyin birçok şey üzerine sorumlulukları vardır. Kendi seçimlerine karşı sorumluluk sahibidir, yaşama karşı sorumluluk sahibidir, Tanrı'ya karşı sorumluluk sahibidir. Oysa estetik varoluştaki insan durum böyle değildir. Orada sorumluluk yoktur, aksine sorumluluk almaktan korkmak vardır (Kierkegaard, 2020b: 859). Etik yaşam biçimine insan hayatı boyunca kişisel, kamusal ve dinsel erdemleri gerçekleştirip geliştirmeyi isteyecek şekilde yaşamını sürdürür (Kierkegaard, 2020b: 861). Ancak bu şekilde yaşama etik bir gözle baktığında ise insanın yaşamı anlam, güzellik ve doğruluk kazanır (Kierkegaard, 2020b: 873). Fakat yaşama estetik bir gözle bakarsa yaşamın anlam ve güzelliği yerini huzursuzluğa bırakır (Kierkegaard, 2020b: 873-874).

İşte, bu nedenle insan hem genel olarak yaşama hem de kendi bireysel yaşamına etik gözle baktığında güzellik görür ve yaşamına anlam katar ve yaşamını zenginleştirir. Bunun aksine genel olarak yaşama ve kendi yaşamına estetik gözle baktığında ise yaşamı fakirleşir (Kierkegaard, 2020b: 877). Dolayısıyla yaşama hangi gözle bakarsak ve nasıl görmek istersek yaşama o anlamı verir ve o değeri katarız. Yaşamın anlamı, güzelliği veya zenginliği insanın seçimleriyle belirlenir. Kierkegaard, etik insanın estetiğin yaşamına bakışını ise şu şekilde değerlendirir:

(...) Senin hayatın güzelliğine bakış şeklin bana, içki âlemi şarkıları döneminde saltanat sürmüş olan yaşam sevincinin bir kopyası gibi geliyor, o dönemin insanı şu misal aryalara seslendirerek neşeden coşardı: Siyah üzümlerin suyu olmasa Kim daha fazla oyalanır buralarda? Zira bilgenin gözü nereye baksa Gördüğü şey safi cefa. Yüksekten çıkar mazlumun sesi, Kandırılanın çılgılığı, ta güneiden kuzeye. Kalkın kardeşler! İçelim, unutmak için şu elim dünyayı olduğu gibi (Kierkegaard, 2020b: 879).

Estetik yaşamdaki insan ne kadar eğlendiğini düşünse de aslında sefa değil cefa çeker. Haz ve arzularının sarhoşudur. Sahte olan, geçici olan ona hoşluk vermektedir ve hiçbir güzellikten mahrum kalmadığını düşünür. Her ayıldığında kandırıldığını fark etse bile yeniden sarhoş olmak böylece ölüm gerçeğini unutmak ister.

Bununla birlikte Kierkegaard'a göre estetik alandaki insan parayı yaşamın mutlak şartı olarak görür ve parasız bir yaşamın olmayacağını düşünür. Zira para insanı hazlarına ve arzularına kolayca ulaştırır. Dolayısıyla bu insan yaşamın zevkinin paranın varlığı ile ölçüldüğünü düşünür ve yaşamı da bu şekilde değerlendirir (Kierkegaard, 2020b: 880-881). Oysa Kierkegaard'a göre kuralcı ve evrensel olan etikçi, yaşamak için çalışmak her insanın görevidir diye düşünür (Kierkegaard, 2020b: 884). Bir başka ifadeyle insan, yaşama aşağı ve dar bir pencereden bakıyorsa orada çalışma zorunluluğunun az olduğunu düşünür, fakat yüksek ve geniş bir pencereden bakıyorsa işte o zaman yaşam mücadelesi için çalışmanın zorunluluğu kendini orada belli eder (Kierkegaard, 2020b: 885). Nitekim yaşam, mücadelenin ve sonunda gelen mükâfatın olduğu bir yerdir. Bu mücadele insanı yorsa da yıpratırsa da mücadele yaşam için gereklidir ve yüce bir uğraştır. Yaşamak için mücadele etme, alın teri dökme insanı yücelten bir davranıştır. Kierkegaard, İncil'e atıfla şunları söyler: "Toprağa dönünceye dek ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın. Çünkü topraksın, topraktan yaratıldın ve yine toprağa döneceksin." (Kierkegaard, 2020b: 890).

Kierkegaard'ın *İncil* ile kopmayan bağı nedeniyle sürekli kutsal kitaba gönderme yaparak ölümün hakikatini ve ölümden sonra yaşamın olduğuna vurgu yapar. İnsanın ölümden sonraki sonsuz yaşamı için sonlu yaşamında mücadele etmesi sadece rızkını kazanmak için değildir, aslında kendisini kazanması içindir. Yaşam içinde olan bu geçim savaşına Kierkegaard etik gözle bakılmasının daha doğru olduğunu düşünür. Geçim savaşı insanın kendi için yapmış olduğu bir iyiliktir fakat bunu mükâfatlandırılmak için yaptığında bu savaşın bir anlamı kalmadığına inanır (Kierkegaard, 2020b: 892).

4.2.4. Ölüm Gerçeği

İfade etmeye çalıştığımız gibi Kierkegaard yaşamı mücadelenin olduğu bir yer olarak değerlendirir; ölüm ise bu mücadelenin son bulmasıdır. Yaşam ve ölüm bu anlamda iç içedir. Yaman'ın da ifade ettiği üzere, Kierkegaard ölümü daima yaşamla iç içe ele alır. Zira ölümün gücü etkisini daima yaşayanların hayatları üzerinde gösterir. Kierkegaard'a göre, ölüm

yaşamın en kısa bir özeti gibidir. İnsan bu kısa özet sayesinde yaşamın anlamını kavrayabilir. Kierkegaard, hiçbir düşünürün yaşamı ölümün kavradığı gibi kavrayamadığını düşünür (Yaman, 2017, 257).

Ayrıca ölümün gerçekliğini bilindiğinde yaşam içinde verilen mücadele daha da anlamlı olsa dahi bunu yine insanın kendisi yaşamı için bu mücadeleyi vermesi gerekir. Sonsuz yaşamda daha güzel yaşamam elde etmek amacıyla yapılan eylemler doğrudan ahlaki değer taşımaz. Nitekim kişinin kendi varoluşunu gerçekleştirebileceği yaşamı anlamlı kılabilmek için çalışması ve yaşaması her insanın görevi olmalıdır.

Bununla birlikte Kierkegaard, etik yaşamda ölümü etik varoluş tarzına uygun bir biçimde açıklar. Ona göre insanın her canlının ölümlü olduğunu bilmesi yaşamın içinde gerçeklik algısını yitirmeden yaşayabilmesini sağlaması bakımından ona avantaj sağlar. Ölümü bilmek yaşamın hakikatini yok etmez aksine yaşamın gerçekliğini de açığa çıkarır. Yaşam daha da değerlendirilir ve güzelleşir. Böylece estetiğe kıyasla daha anlamlı bir yaşam ortaya çıkmış olur. Etikçi bu konuda şunu söyler:

(...) bu daha üst seviyeli hayatı, dünyevi ve ailevi yaşamın havasında zaman zaman içime çektiğim vaki olduğunda, kendimi kutsanmış sayıyorum, o vakit sanat ve lütuf benim için birbirine kaynaşiyor. Ben böylece seviyorum hayatı, çünkü hayat güzel ve ben daha da güzelini umuyorum (Kierkegaard, 2020b: 937).

Etik alandaki yaşam ile estetik alandaki yaşam arasındaki bağlantı aslında sonlu yaşam ve sonsuz yaşam arasındaki bağlantı üzerinden düşünülebilir. Sonlu yaşamda yapılan her eylem insana sonsuz yaşamda ya mükâfat ya da ceza olarak geri dönecektir. Bu iki yaşam birbirine bağlıdır. Tek fark ölümden sonraki sonsuz yaşamda bedeni, sonlu yaşam içinde bırakmamız ve ruhumuzla sonsuz yaşama devam etmemizdir. Sonlu yaşamda yapılan eylemler bedeni beslerken ölümden sonraki sonsuz yaşamda ruh beslenir. Bu sebeple estetik alandaki kişilere '*respice firem* (sonunu düşün)' derken aslında bunun anlamının ölüm olmadığını anlamak gerekir. Çünkü insan için asıl ve en zor olan görev, ölüm değil aksine yaşamdır (Kierkegaard, 2020b: 940).

Yaşamın içinde yer almak ve mücadele etmek kolay olmadığı gibi epey de aklı yoran bir durumdur. Zihin bulanır, yaşama karşı farklı düşünceler oluşur ve bununla birlikte eylemler

de değişiklik gösterir. Bu sebeple yapılan her eylemde ölüm gerçeğini unutmadan yaşama devam etmek gerekir. İşte, bu, yaşamın en zor görevidir. “Yaptığın her işte hayatın sonunu hatırla ve asla günah işlemezsin” (Kierkegaard, 2020b: 940). Dolayısıyla Kierkegaard için insanın yaşamak için bir gayesinin olması, yaşama daha da anlam kazandırır ve insanın yaşama tutunması için de motivasyon sağlar.

4.3. Dinsel Varoluşta Yaşam ve Ölüm

Kierkegaard, varoluşun gerçekleştirilmesinde estetik ve etikten sonra dinsel varoluş alanından bahseder. Dinsel varoluş alanında en önemli şey Tanrı ile birey arasındaki ilişkidir. Kierkegaard bu alanda bir yandan Hristiyanlığa yönelik tüm soruların cevabını bulmaya çalışırken diğer yandan da inanç konusuna odaklanır. Kişinin inanç meselesiyle ilgili tüm sorulara yine kendisi cevap vermesi gerekir; çünkü inanç öznel bir fikir gerektirir. Kierkegaard, Hegel felsefesinin bütünsellik anlayışına karşı çıktığı gibi bu felsefenin etkisi altında kalan kendi çağının kilise anlayışının nesnel tutumunu da eleştirir (Taşdelen, 2017: 249). Zira onun için kişi, kişinin kendi varoluşu önemlidir. Kierkegaard Hristiyanlığın nesnel tutumunu varoluş düşüncesi çerçevesinde yeniden yorumlar. Çünkü ona göre inanç tanrı ile birebir ilişkide ortaya çıkar. Papazın anlatımları ile yani bir aracı ile olan inanç ve iman nesneldir ve Kierkegaard bunu reddeder.

Kişinin bireyselliği ve inancının da etkisiyle evrensel kurallara karşı oluşu, dinsel alanı etik alandan ayırır. Elbette ki Kierkegaard’a göre insan her zaman birey olabilmelidir. Zira bir insanın ahlaki bir kuralı çiğnemesi istendiğinde bunu etik alanı benimseyen bir insan değil de ancak inancı tam olan Tanrı’yı evrenselin de üstüne koyan kişi bunu yapabilir (Kierkegaard, 2021b: 77-78). Evrensele ve toplumsal olana bağlı kalmanın aksine dinsel alanda Tanrı’ya karşı müthiş bir görev duygusu vardır. Dolayısıyla bu alana geçiş, aklın sınırlarını zorlayan ve aşan bir durumla gerçekleşir. Zira bu geçişte iman önemlidir. Birey ancak imanı temelinde Tanrı ile kurduğu öznel bir ilişki sonucunda mutlak gerçekliğine ulaşabilir.

Kierkegaard diğer varoluş alanlarını çeşitli kahramanlar üzerinden anlattığı gibi dinsel yaşam alanını da -Johannes de Silentio takma adıyla- başkahramanı İbrahim üzerinden açıklar. Dinsel alana dair görüşlerine özellikle *Korku ve Titreme* eserinde yer verir. 1843’te günlüğüne yazmış olduğu “Düzen” adlı notları ise *Korku ve Titreme* eserinin planını

oluşturmuştur (Hannay, 2013: 210). Bu notlarda, İbrahim'in İshak'ın kurban etme öyküsünün dört farklı biçimdeki taslağını içermektedir. Eserin başlangıcında Kierkegaard, çocukluğunda İbrahim ile İshak'ın öyküsünü dinleyen bir çocuktan bahsetmektedir. Bahsettiği çocuğun aslında Kierkegaard'ın kendisi olduğu düşünülmektedir. Eserde İbrahim'in oğlunu kurban etmeye kendisini sorgusuz sualsiz adaması ve bu adanmışlığın akılla anlaşılabilir olması temele alınır. İbrahim, "iman şövalyesi" olarak tasvir edilir. İbrahim'in Tanrı'nın çağrısıyla birlikte doğrudan eyleme geçmiş olması ve etik sınırları tümüyle zorlayan bir çağrı karşısında neler hissettiği dört versiyonda da ayrıntılı anlatılır. Öykünün tüm versiyonlarında İbrahim'in eyleminin anlaşılmaya yakınsanabileceği ifade edilmiş olsa da her birinde hep şu sorular kalır: İbrahim'in eylemi akılla anlaşılabilir mi? İbrahim'i yıllarca beklediği ve sonunda kavuştuğu biricik oğlunu öldürmeye teşebbüs ettiren inancı nasıl kavranabilir? İbrahim'e oğlunu öldürmek için bıçağı kaldırma kuvvetini veren inancı nasıl anlaşılabilir? Kısaca, iman nedir?

4.3.1. İbrahim'in Öyküsü

Kierkegaard, dinsel alanı belirleyen iman hakkındaki düşüncelerini İbrahim peygamberin eylemi üzerinden anlatmıştır. İbrahim'in dinsel aşamaya nasıl ulaştığını ve buradaki duyguların neler olduğunu görmek adına hikâyeye kısaca bir göz atmak yerinde olacaktır. İbrahim 70 yıl bir çocuğu olmasını beklemiş ancak evladı olmadığı için çevresindekiler tarafından alay konusu olmuştur. Bunun bir sınav olduğuna inana ve Tanrı'ya iman eden İbrahim, Tanrı'dan bir oğul dilemiş, 70 yılın ardından dileğine kavuşmuştur. Tanrı ona mucizeyle erkek evlat vermiştir. Fakat mucizenin ardından da sınanması son bulmamıştır. Tanrı ona oğlu İshak'ı göndererek tekrar sınamıştır. "Ve Tanrı İbrahim'i tatlı sözlerle kandırdı, ona dedi ki, İshak'ı, çok sevdiğin biricik oğlunu al ve Moriya denen diyara git ve oradaki, sana göstereceğim bir dağda onu yakarak kurban et" (Kierkegaard, 2021b: 39). İbrahim, Tanrı'ya iman etmiş ve hiç tereddüt etmeden Tanrı'nın gösterdiği yere Moriya dağına gitmiştir. Oğlu İshak'ı orada kurban etmek için hazırlanmış, odunları kırmış, ateşi yakmıştır. Hiç korku duymadan ve endişe etmeden bıçağı çekmiştir. Tam bu esnada Tanrı, İbrahim'in kendisine olan imanını görmüş ve İshak'ı ona bağışlamıştır (Kierkegaard, 2021b: 29-33). Tanrı son an'da, İbrahim'in oğlunu öldürmesini önlemek için bir melek göndermiş, İbrahim oğlu yerine boynuzlarından çalılıklara takılmış bir koçu kurban etmiştir.

Bu öyküden yola çıkan Kierkegaard, İbrahim'in görünüşte mantıksız, anlaşılmaz olana sonsuz bir teslimiyet ve imanla yapması nedeniyle İbrahim'in iman şövalyesi olduğunu söyler (Kierkegaard, 2021b: 92). Tanrı'nın emrini sorgusuz bir şekilde itaat etme görevine hazır olan İbrahim, Tanrı'yla doğrudan ilişkidir.

O zaman ya Tanrı karşısında mutlak bir görev vardır ki varsa bu tümelden daha üstün ve birey olarak mutlakla mutlak bir bağ içindedir- yoksa ya iman her daim var olduğu için, asla sadık olmamıştır ya da İbrahim yitmiştir (Kierkegaard, 2021b: 107).

Kierkegaard için dinsel aşama Tanrı ile birebir ve doğrudan ilişki içinde olmak suretiyle evrenseli aşmak demektir. Burada ahlaki olan ile dinsel olan arasında bir seçim vardır. Tanrı'nın emri evrensel ahlak kurallarına üstün gelmiş ve İbrahim evrenseli aşmıştır (Kierkegaard, 2021b: 103). Aktok bu hususu şöyle açıklar:

Burada, İbrahim etik açısından baktığımızda yanlış bir eyleme girişmiştir; bir insanın hayatını, dinsel bir motifle, Tanrı'dan bir buyruk aldığı gerekçesiyle elinden alarak bir cinayet, bir suç işlemeye girişmek (her ne kadar bu girişim durdurulmuş ve sonuçlanmamış olsa bile) evrensel ahlak yasası açısından kabul edilebilir değildir. Ancak Kierkegaard İbrahim'in evrensel ahlak yasasına uymamasının, onun o noktada yaptığı seçimi anlamsız kılmadığını tam tersine, orada İbrahim'in yaptığı seçimle bir sorumluluk aldığı ve inançlı birisi olarak etiğin de üzerine çıkma cesaretini göstererek kendi bireyselliğini sergilediğini öne sürer (Aktok, 2017: 342).

Dikkat edilirse İbrahim'in yapmış olduğu eylem insan aklının sınırlarının ötesindedir. Akılla, mantıkla, düşünmeyle açıklanamayan bir durum söz konusudur. Bu durum ise imandır. Gerçekten de İbrahim'in oğlunu öldürmeye ikna olması, yani bir babanın oğlunu kendi elleriyle öldürmeye razı oluşu, evrensel ahlak yasalarının herhangi bir açıklama getiremeyeceği bir durumdur. İbrahim'in imanı, evrensel kuralları etkisiz hale getiren ve evrenseli aşan bir eylemde açığa çıkmıştır. Onun eylemi toplumun etik değerlerinden tümüyle kopuşu simgeler.

Elbette ki İbrahim, Tanrı'ya olan inancıyla birlikte kendisini de belirlemiştir. Oğlunu öldürmeyi göze alarak toplumun onu suçlamasını, dışlamasını göz ardı etmiş ve Tanrı'nın emrini hiçbir endişe duymadan yerine getirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla onun imanında ahlaksal düşünme biçimini aşan bir yan vardır. Tanrı'nın iman eden ve inanan birinden onun imanını sınamak için ondan ahlaki olmayan ve evrenseli aşan başka bir şey de isteyebilir (Gödelek, 2010, 64-65). Bu nedenle dinsel yaşam alanına ilişkin olgu ve eylemler, rasyonel

düşünme biçimine uymaya bilir veya etik alandaki kurallarla uyuşmayabilir. İbrahim imanıyla, birey olarak kendini evrensel olandan daha yukarı çıkarmıştır (Kierkegaard, 2021b: 92).

Oysa etik alandaki bireye göre İbrahim'in yapmış olduğu eylem, cinayette teşebbüsten başka bir şey değildir. Çünkü bu alandaki bireye, İbrahim'in görevinin oğlunu sevmesi, ona ahlaki davranışlar sergileyerek toplum içinde yer vermesi gerektiğini düşünür. Çünkü etik aşamada bireyin topluma karşı sorumlulukları ve yükümlülükleri vardır. İbrahim'in eylemi Kierkegaard'ın etik yaşam anlayışında örnek olarak gösterdiği trajik kahraman Agamemnon'un eyleminden tümüyle farklıdır. İbrahim, Tanrı ile doğrudan ilişki içindedir ve Tanrı'ya olan inancının gereği olarak onun buyruğunu yerine getirmek için oğlunu feda etmeyi göze almıştır. İbrahim'in aksine Agamemnon, kendi ülkesine ve topluma karşı olan görevini yerine getirmek için kızını feda etmiştir. İbrahim sadece Tanrı'ya olan görevini yapar. Tanrı'ya inandığı için oğlunu kurban etmeye hazırdır. Etikçi'ye göre İbrahim'in oğlunu öldürmeyi istemesi bir cinayete teşebbüstür veya katliamdır, oysa dinsel aşama göre İbrahim oğlunu katletmemiş Tanrı için kurban etmiştir. Zira o, Tanrı'ya karşı olan görevini yerine getirmiştir. Bu bakımdan İbrahim'in eylemi, toplumu kurtarmak adına olan bir girişim değildir; evrensel ilişkisi olmayan tamamen öznel bir eylemdir. Kierkegaard bu durumu şöyle açıklar: “Oysa İbrahim'de durum farklı. O, hareket tarzıyla, etiğin hududunu olduğu gibi aşmıştır; onun dışarısındaki ve daha yükseğindeki *telos* 'a sahiptir ve etiği ona nazaran ertelemiştir” (Kierkegaard, 2021b: 83).

Kierkegaard'ın varoluşçuluğu açısından etik olanın yani evrensel olanın teolojik olarak askıya alınmasıyla birlikte tekil olan (yani İbrahim) evrensel olandan daha yüce bir konuma yerleşmiştir. Evrensel olanını temsil eden etik, ondan daha yüce olan inanç, iman veya dinsel olan için askıya alınmıştır. İman, evrenselin üstünde daha yüce bir yerdedir. Tam da bu noktada İbrahim'in neden katil değil de iman şövalyesi olarak anıldığını görmekteyiz. O, etik aşamada olan duyguları yaşamadan acı ve ıstırap gibi duygularının içinden geçmiş ve onları aşmıştır. İşte bu nedenle İbrahim'in eylemi, trajik kahramanın yaptığı seçim ile aynı değildir. Agamemnon da kızını feda etmek zorunda kalsa da onun eylemi hala etik çerçevenin içinde kalır. Agamemnon halkını kurtarmak için kızını kurban etmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla o, iki evrensel kural arasında, bir başka ifadeyle evladı ile toplumu arasında sıkışıp kalmıştır. Onun iki etik sorumluluk arasında kalması bir trajediye sebep olur.

Yine de bu trajedi her şeye rağmen anlaşılabilir, yani akıl yoluyla kavranabilir, rasyonelleştirilebilir bir durumdur.

Fakat İbrahim'in eyleminde açıklanamayan bir durum vardır. İbrahim inancı uğruna oğlunu feda etmeye hazırdır. Bunun için hazırlık da yapar. Ancak İbrahim'in bu hazırlığını etik kurallar çerçevesinde açıklamak mümkün değildir. Evrensel ahlak yasası açısından da kabul edilebilir değildir. İbrahim seçimini yapmış yaptığı seçimin sorumluluğunu da alarak bireyselliğini sergilemiştir. Dolayısıyla o etik varoluş alanından dinsel varoluş alanına bir geçiş değil sıçrama yapmış, sınır bir surumu tecrübe etmiştir.

4.3.1.1. Ölüm Korkusu ve İman Arasındaki İlişki Üzerine Bir İrdeleme

Şimdi, İbrahim'in dinsel aşamaya nasıl sıçradığına ve sınavını ne aracılığıyla geçtiğine ayrıntılı bakabiliriz. İbrahim, Tanrı'nın varlığına inanan, yüceliğinden korkan, emirlerini görevleri olarak gören birisidir. Kierkegaard'a göre ancak bunları bilen iman kuvvetli olan birisinin bu sınanmaya tabi olması söz konusudur:

Ancak kişi, korku ve titremeye nasıl konuşulacağını bildiğini göstererek, onlardan olmadığını tam olarak göstermelidir. Yüceliğe saygısından dolayı kişi gerçekten de konuşmalıdır. Zira eğer bunun yüce olduğunu bilen birisi, bunun yücelik olduğunu bilerek, dehşetini bilerek konuşursa kesinlikle bir zarar ortaya çıkmayacaktır ve eğer kişi bunları bilmiyorsa yüceliği de bilmiyor demektir (Kierkegaard, 2021b: 101).

İbrahim, Tanrı'nın sınavını başarıyla geçmiş ve imanını kanıtlamıştır. Tanrı'ya inancını kanıtlamak onun için Tanrı'ya karşı bir görevdir. Elbette İbrahim'in görevini yerine getirmesi için motivasyonunun ne olduğunu düşünmek gerekir. İbrahim'in oğlunu kurban etmeyi görev olarak kabul etmesi Tanrı'ya olan inancından mı kaynaklanır? Tanrı'dan korkmasından mı veya sevmesinden mi kaynaklanır?

İbrahim'in biricik sevgi beslediği oğludur. Çünkü bu öylesine büyük bir sevgidir ki Tanrı onu oğluyla sınamaktadır. Zaten gerçek bir sınama da en değerli olan şeyin ondan kopması ve bir daha onu görmeden onsuz yaşaması gerekliliğini kabul edip etmemesinde ortaya çıkar. Korku ise İbrahim'in Tanrı'ya olan duygusudur, onun emrini yerine getirmediği takdirde, olacakları bilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Peki, böyle bir durumda İbrahim'i eyleme geçiren Tanrı'nın, ölümden sonra ona vereceği cezadan korkması olabilir mi? Zira

İbrahim yaşamını İshak'la sürdürüp ahlaksal olana sadık kalıp mutlu bir şekilde yaşama devam edebilirdi. O halde, İbrahim'i harekete geçiren şey doğrudan yaşamı sevmek değil ölümden sonrası için korkmaktır demek yanlış olmayacaktır. İmanı kuvvetli olan birey, ölümden sonra sonsuz bir yaşam olduğunu bilir. Tanrı'nın emirlerini yerine getirmesi gerektiğini, çünkü sonunda bir ödül veya ceza olduğunu farkındadır. Buna göre inanan insanlar için ölüm önemli bir yere sahiptir. Yaşam, İbrahim için ölüm gerçeğine hazırlanmak için büyük bir avantajdır. Ölümüme hazırlananlar ve gerçekliğinin farkında olanlar Tanrı inancı olanlardır. Dinsel yaşam alanında ölüm gerçeği insanın eylemlerini belirlemektedir. Dolayısıyla bireyin yaşam anlayışını şekillendiren de ölümdür.

Sonuç olarak, İbrahim'in eylemi üzerinden Kierkegaard imanın ve aklın büyük bir paradoks içinde olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Benim burada İbrahim'in hikâyesini anlatmaktan kastım, orada yatan diyalektiği bir *problemata* olarak gün ışığına çıkarmak, imanın ne korkunç bir paradoks olduğunu göstermek; bir cinayeti kutsal yapmayı ve Tanrıyı hoşnut kılan bir harekete dönüştürmeyi başaran bir paradoks, İshak'ı İbrahim'e geri veren bir paradoks, o hiçbir düşünce tarzıyla kavranılamaz, zira iman düşüncenin tam bıraktığı yerden başlar (Kierkegaard, 2021b:75).

Aklın kavrayamadığı bir eylem, imanın doğru varsaydığı bir eylemle çarpışır. İman, Tanrı'nın emirlerinin sonsuz bir teslimiyetle yapılmasını gerektirirken insan aklı böylesi bir teslimiyeti ve eylemi anlayamaz. Ölüm de yine aklın kavrayamadığı ancak imanla kavranabilecek bir gerçekliktir. Bir başka ifadeyle insan ölümün gerçekliğini inanç sayesinde kavrayabilir. Aklın kavrayamadığı bir eylemi İbrahim'in gerçekleştirmeye kalkması aslında inanç sayesinde farkında olduğu ölüm olgusunu bilmesinden ileri gelir. Kierkegaard, her ne kadar İbrahim'in eyleminin anlaşılmaz olduğunu dile getirse de aslında bu eylemi ölümün gerçekliğinin farkındalığıyla açıklamaktadır. Çünkü dindar olan bir birey yaşamın sonunda kendisine bekleyen bir kazanç ve ödül olduğunu bilir. Sonsuzluğun ona sunacağı bir armağanın yani Tanrı'nın emirlerini yerine getirmenin karşılığında ona sunulacak bir ödülün varlığına inanır.

4.3.2. Kierkegaard'ın Hristiyanlık Anlayışında Ölüm

Dinsel yaşamda, Kierkegaard diğer varoluş alanlarında olduğu gibi yaşam ve ölümü birlikte değerlendirir. Genel olarak ölüm, yaşama anlam veren sebep veya yaşamı anlamsız kılan bir

neden olarak anlaşılır. Bununla birlikte ölümün her şeyin sonu olduğu da genel olarak düşünülür. Kierkegaard dinsel alan söz konusu olduğunda ölümü hem Hristiyanlık anlayışında hem de varoluşsal anlamda iç içe değerlendirir. Bütün bu ayrımların temelinde Kierkegaard'ın kilise Hristiyanlığını eleştirmesinden ileri gelmektedir. O her şeyin temelinde öznelliği arar ve her şeyi bireysellik üzerine inşa eder. Bundan dolayı kilisenin dindarlık anlayışına da karşı gelmiş ve eleştirmiştir. Mutlakla birebir ilişkiyi Hristiyanlığın temelinde görür.

Çünkü insanların dilinde ölüm, her şeyin sonudur ve söylendiği gibi yaşam sürdüğü sürece umut vardır. Ama Hristiyan için ölüm hiçbir şekilde ne her şeyin sonudur ne de sonsuz yaşam olan tek gerçeğin içinde yitmiş basit bir öyküdür; ölüm, sağlıklı ve güçlü taşımış olsa da yaşamın bizim için sağladığından sonsuzca daha fazla umut içerir (Kierkegaard, 2010: 18).

Bu dünyayı gerçek yaşam gibi gören herkes için ölüm sadece bir sondur. Yaşanacak en güzel şeylerin bitmesidir. Bu düşünce Kierkegaard'a göre, öte dünyayı reddeden başka varlık alanı tanımayan, materyalist bir inançtır. Ancak ölüm hem yaşamın sonudur hem de yaşamın kısa bir öyküsünü hatırlatır. Hristiyan anlayışında ölüm bir son değil yaşama geçiş yoludur. Tanrı inancı olan bireyler öte dünya anlayışı yani ölümden sonra olan yaşama inanmalarından dolayı yaşamlarını da bu düşünce ile sürdürürler. Bu dünyada yapılan tüm eylemler Tanrının emirlerine uygun bir biçimde gerçekleşmesi gerekir. Kierkegaard ise Tanrının emirlerini açıklamayı kendine vazife edinen papazları reddeder. İnsanların papazların söylemlerini düşünmeden varsaymak yerine Tanrı ile birebir ilişkiyi destekler. O bireyin inancının oluşmasında bir araçtan ziyade Tanrıyla bireyin birebir ilişkiyle oluşan bir inancı savunur. Bu sebeple ölümün de öznel bir biçimde aracısız anlaşılması gerektiğini düşünür.

Varoluşsal biçimde değerlendirdiğinde bedensel hastalıklar Kierkegaard'a göre ölümcül hastalık olmaktan çıkar sadece hastalığı sona erdiren bir olgu olarak kalır, ama ölüm kendi içinde bir son değildir (Kierkegaard, 2010: 16). Bu gibi durumlarda yani ölüm kişi için bir kurtuluş haline geldiğinde ancak ölmemesi durumunda umutsuzluk başlar. Sağlıklı olan bir kişi ölmeyi dilemez, ölüm insanın kurtuluşu için son seçenek olsa dahi bazı durumlarda ilk isteyeceği şey haline gelmektedir. Kierkegaard'a göre kişinin umutsuzluğu yani yaşamdan artık bir beklentisi olmama hali ölüm gibidir ancak bir türlü gelmeyen bir ölüm gibi. Kierkegaard ölüm kavramını hem dini hem de varoluşsal bir yaklaşımla açıklamıştır. Kierkegaard'ın bireyin varoluşunu gerçekleştirmesi bakımından yaptığı ölüm açıklaması ise bu dünya üzerinden olmuştur.

Kierkegaard bunu en kısa şekilde şöyle ifade etmiştir. “Çünkü ölmek, her şeyin bitmesi anlamına gelir; ama ölümü ölmek, ölümünü yaşamak demektir; ve bunu tek bir an yaşamak, onu sonsuza kadar yaşamak demektir” (Kierkegaard, 2010: 26). Dolayısıyla onun Hristiyanlık anlayışında ölüm bir son gibi görünse de aksine bir başlangıçtır, bireyin varoluşunu gerçekleştirmede önemli bir yere sahiptir.

4.3.3. Yaşam ve Ölümün İlişkisi

Ölüm her insanın başına elbet bir gün gelecek bir olgudur. İnsanın ölümlü olduğunu aklından çıkarmadan ve her an ölümle karşılaşabileceğini bilerek eylemlerde bulunması, onu başkalaştırır. Bu başkalaştırma, insan yaşamını şekillendirecek ölçüde etkileyicidir. Kierkegaard ölümün yaşama anlam kattığını şu şekilde ifade eder: “(...)ölüm tehlikesi de birbirimizi anlamamıza yardımcı oldu (...) Hey gidi ölüm, bence sana haksızlık edilir; bu kadar küçük bir hatırlatma böyle bir etki yaratabiliyorsa, sen hayata nasıl da anlam katmaya muktedirsindir!” (Kierkegaard, 2021c: 129). Onun ölümü yaşama anlam kattığını düşünmesinin art alanında, ölümün insanı birey yapma yolunda seçim yapmaya ve seçimlerin sorumluluğu almaya götürmekte önemli bir yere sahip olduğunu görürüz. Ölümü, tehlike olarak gören her birey yaşamını şekillendirmek için çabalar ve yaşama dair umut besler. İnsanın her an yaşamdan koparabilecek olması, onun yaşamı kendisine daha değerli ve anlamlı kılacak şeyler için savaşmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla ölüm, insana tehlike gibi görünse de aslında insana yaşamda bir yön bulmasını sağlar. Bu yön bulma insanı, yaşam içinde bir savaş ve mücadelenin peşinden gitmeye götürür. Mücadele ise insanı birey olma yoluna sokar ve yaşam içinde birey bir anlam bulur. O halde, ölüm yaşamın gerçeğiyle yaşam da ölümün bir parçasıdır. Ancak bireyin seçimleri, verdiği kararlar, kısacası tüm eylemleri ve edimleri sadece ölüm geldiğinde sonuçlanacaktır. Dolayısıyla tüm insanların tek bir ortak noktası vardır; ölümle karşılaşmak.

Kierkegaard ölüm ve yaşam arasındaki bağlantıyı, fayton kornasının ona ölüme ve yaşama dair hatırlattığı şeyler ile anlatmaya çalışır. Fayton burada ölümden sonra insanı mezara götüren bir cenaze arabası gibidir. Korna ise ölümün habercisi olan Azrail’e benzemektedir. Kierkegaard ölümün her insanın kapısını çalacak ve onu bu yaşamdan alıp götürecektir bir faytona benzetir ve şunları söyler:

Antik zaman münzevilerinin masaya bir kafatası yerleřtirmesi gibi, ki bu onların yařam bakıřlarını kuran derin dűřünüřtűr, masamdaki fayton kornası da bana her daim yařamın anlamını hatırlatır. (...) ilerle yařamın dramı- kimse ona komedi, trajedi demesine izin verme, ünkü kimse onu gűrmedi! İlerle, varoluřun dramı, yařamın tıpkı para gibi tekrar verilmedięi yerde ilerle! Neden kimse lűmden dűnmedi? ünkü yařam lűműn yaptıęı gibi tutsak etmeyi bilmiyor, ünkü yařam lűműn sahip olduęu inandırıcılıktan yoksun. Evet, lűm olduka inandırıcı, ancak sadece kiři ona karřı ıkmaz ve konuřmasına izin verirse; o zaman anında ikna edici olur, bűylece de kimsenin yapacak itirazı kalmaz ya da kimse yařamın gűzel sűz sűyleme sanatına hasret kalmaz. Ah lűm! Senin inandırıcılıęın ne bűyűktűr (Kierkegaard, 2020c: 64-65).

Bununla birlikte varoluř tıpkı yařam gibi bir ilerleyiřtir ve lűm bu ilerlemenin bir parasıdır. İnsanın varoluřunu gerekleřtirmesinde lűm adeta insanın bireyselleřmesi iin bir ikna gűcűne sahiptir. ünkü lűmden geriye dűnen yoktur ve bunu bilmek yani yařamın geri gelmeyeceęini bilmek insana her anının deęerli olduęunu hatırlatır. lűm ortalıkta gűrűnmedięi sűrece, insan sonsuza dek yařayacak gibi davranır ve insanın sűrekli katıęı lűműn bu yakınlıęı, her an műmkűn oluřundadır; ünkü lűm anının belirsizlięi lűműn kesinlięi kadar aıktır (Dastur, 2023: 71). Dastur'un bu sűylemi Kierkegaard'ın lűm anlayıřının ayırımını aıklar niteliktedir. O řűyle devam eder: "iřte bu sahici olmayan erteleme, lűmű bařkalarının lűműyle, o her gűn bařkalarına olan ama henűz bize olmamıř olan řeyle karıřtırmaya neden olur. Eęer durum buysa o zaman lűműn apansızlıęında yařamak da ne demek oluyor?" (Dastur, 2023: 71-72). İřte burada lűműn apansızlıęında yařamak, insanın her an lűmle karřılařabilecek olmasıdır.

Apansız lűműn gelebileceęini bilen ve yařamdaki her anını deęerli gűren bir birey lűmű sadece bir son gibi gűrmez. Kierkegaard bu durumu řűyle aıklar: "lűm nedir? İnsan fikre sadık kalmıřsa, bir kere adım atılmıř olan yolda sadece ufak bir fasıla" (Kierkegaard, 2021c: 154). Yařamı bir kitap gibi dűřűnecek olursak, okumaya bařladıęımız kitabın tűm sayfaları yařamı ifade ederken son cűmleyi okumak yařamın iinde olan her řeye kitaba son vermektir. lűm kitabı sonlandıran en son cűmledir. Bir kitap ise sonuna kadar ve sonu iin okunur denebilir.

Bununla birlikte Kierkegaard'a gűre lűműn bir son olduęunu bilen ve yakınlarının lűműne tanık olan bir insan iin yařamı deęerli kılabilecek řeyleri gűrmesi ve kendini yeniden řekillendirmesi daha kolay olacaktır. "Ey lűm, sen nelere kadirsin! En tesirli kusturucu ila, en gűlű műshil bile bu kadar arındırıcı bir etkiye sahip deęildir" (Kierkegaard, 2000: 113).

Bireyi, birey olma yoluna sokan en önemli etken ölümdür. Ölümün bir gün onun da başına geleceğini bilmesi bireyin kendi yaşamını daha derinden sorgulamasına neden olur ve tüm yaşamını yeniden anlamlandırabilir. Böylesine bir yüzleşme bireyin sadece kendisine karşı değil başkalarına ve Tanrı'ya karşı tüm yaptıklarını değerlendirmesine ve yaptıklarının sorumluluklarını almasına neden olabilir.

Kierkegaard *Suçlu mu? Suçsuz mu?* adlı eserinde ölümden dolayı umutsuzluğa sürüklenmesinin ve insanın ölmeyi istemesini saçma bulur. İnsanın ölümü hissetse bile yaşama daha sıkı tutunması gerektiğini düşünür; çünkü yaşama bir kere gelmiş bir insanın sonuna kadar yaşaması ve bireyselleşmesi kendi varoluşunu gerçekleştirme gerektiğine inanır. Nitekim ölmek kolaydır; zor olan yaşama tutunmaktır. “Ah! Ben kendi başımayken hiçbir zaman ölmek istemem. İnsanların nasıl olur da durup dururken ölümü isteyecek kadar sümsük olabildiğini anlayamam. Tam aksine, ortalık benim için karanlıklaştıkça, ben yaşamayı daha da çok isterim, bunu kendimde sebat etme için” (Kierkegaard, 2021c: 214). Dolayısıyla Kierkegaard, yaşamın feda edilmesi gerektiğini ileri sürmez. Yaşam, insana kendini bulabilmesi ve varoluşunu gerçekleştirme için sunulmuş bir alandır. Kierkegaard tutunmak istediği yaşamdan da beklentisini şu şekilde dile getirir:

Benim yaşamdan beklentim, kendimi kandırmanın kapanına mı kısılmış, yoksa onu inançla, belki de ondan çok daha inançla sevmiş mi olduğumu aydınlığa kavuşturmasıdır. Ne kadar süre sebat edebileceğim bilinmez. (...) Zaman en derin hikmet olması da icap eden ve en içinden çıkılmaz muamma olduğu şüphe götürmez olan şey: hayat bugün hem sanki son günmüş hem de yıllardır sanki ilkmiş gibi yaşamaktır (Kierkegaard, 2021c: 219).

Yaşamın sunmuş olduğu seçenekler karşısında seçimini doğru yapmamış ve kendini kandırmış olan insan kapana kısılmış hissederken seçimini doğru yapan yani kendini bulan birey olabilen bir insan yaşamı sevgi ile kucaklar. Zaman ise bireyin hem yaşamı sevmesini hem de yaşamla mücadele gerektiren şeylerin zorluğunu gösteren bir şeydir. Bu sebeple bir yandan her an ölecekmiş gibi bir yandan ise sanki yeni doğmuş gibi yaşaması gerekir. Çünkü insanın sonun ne zaman geldiğini bilmesi mümkün değildir. Fakat Kierkegaard'a göre bazı insanların bunu anlamak istemez çünkü insanın tabiatında ölümü hiçbir şey yapmadan öylece beklemek vardır (Kierkegaard, 2021c: 211). Yaşamdan beklentisini dile getiren ve insanların yaşam karşısında takındığı tavrı dile getiren Kierkegaard Hristiyan din anlayışıyla bu meseleyi özleştirmiştir. Meselenin özünün Tanrı'nın beklentisinin ne olduğu ve bu

anlamda uğruna yaşamak ve ölmek istediği fikri bulma olduğunu söyler (Kierkegaard, 2000: 167). Bu düşüncesiyle Kierkegaard ölüm anlayışında da öznelliğe vurgu yapmış olur. Nesnel olan gerçekliğin ölüm fikrinde bir işe yaramadığını önemli olanın Tanrı'nın tek tek bireyler üzerinde olan beklentilerin farklı olduğu ve bu anlamda her insanın kaderinin de ayrı olduğunu ifade etmeye çalışır (Kierkegaard, 2000: 167-168). Her aşamada bireyselliğe vurgu yapan Kierkegaard ölüm anlayışında da bunu sürdürmüştür.

İnanç aklın ötesinde ve ölüm de aklın erişemediği bir yerdedir. Bu bağlamda Kierkegaard için akıl ve inanç dindarlıkta bir paradoks olarak görünür. Dolayısıyla ölüm, aklın kavrayamadığı bir noktadadır; aynı inanç gibi. İnanç her zaman yaşamın içindedir.

İnanç anlayışa karşıdır; inanç ölümün diğer tarafındadır. Ve öldüğünüzde veya kendinize, dünyaya öldüğünüzde, o zaman kendinizdeki tüm yakınlığa, ayrıca anlayışınıza da öldünüz. Kendinize veya insan desteğine ve ayrıca doğrudan bir şekilde Tanrı'ya olan tüm güvenin tükendiği, her olasılığın tükendiği, karanlık bir gecede olduğu gibi olduğu zamandır — gerçekten de tarif ettiğimiz şey ölümdür — o zaman hayat veren Ruh gelir ve inancı getirir. Bu inanç tüm dünyadan daha güçlüdür; sonsuzluğun gücüne sahiptir; Tanrı'dan Ruh'un armağanıdır, fazlasıyla fethettiğiniz dünya üzerindeki zaferinizdir (URL-1, 2024).

İfade etmeye çalıştığımız gibi Kierkegaard için Tanrı'nın insana sunmuş olduğu inanç, insanın yaşam üzerindeki zaferidir. Ölüm bu inancın bittiği yerde kendini gösterir. İster bu dünyada ister sonsuzlukta yerini alsın inanç yittiğinde insan da ölür. Bir başka deyişle insan yaşam içinde gerçekleştirmeye çalıştığı varoluşundan mahrum kalması, insanı öldürür.

Kierkegaard İbrahim'in öyküsü üzerinden inancının gerek yaşamda gerekse sonsuzlukta ne kadar önemli olduğunu sergilemiştir. İbrahim'in oğlu İshak'ı gözünü kıpmadan koşulsuz şartsız feda etmeye hazır olması onun Tanrı'ya olan güveninin bir yansımasıdır. O, sadece sonsuz yaşamda değil bu yaşamda da umut etmeyi sürdürür. Bununla birlikte İbrahim inancından dolayı Tanrı'yla doğrudan, aracısız ve öznel bir ilişki içerisindedir. Bu nedenle de İbrahim tekil birey olarak evrensel olan, toplumsal olanın üstüne çıkmış bir bireyi temsil eder. Nitekim o, eylemini açıklamak veya haklı çıkarmak için hiçbir şey söylememiş, sadece Tanrı'nın emrine boyun eğmiştir.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

İnsanın yeryüzüne gelmesiyle birlikte hikâyesi de başlar. Doğum ile ölüm bu hikâyesinin başı ve sonu olarak düşünülebilir. İnsan ise bu hikâyenin başkahramanıdır. İşte, bundan dolayıdır ki insan, yeryüzündeki hikâyesinin başlangıcıyla ilgili şu gibi soruları sorar: Yaşamın anlamı var mıdır? Neden yaşıyorum? Amacım nedir? Aynı insan hikâyesinin sonu hakkında da şu gibi soruları sorar: Ölüm nedir? Ölümden sonra yaşam var mıdır? Ölüm bir son mudur? Tüm bu sorular insanın merakını uyandırmış, düşünce tarihi boyunca bu sorulara cevap bulunmaya çalışılmıştır.

İlk Çağ filozoflarından başlayarak günümüze kadar yaşam ve ölüm konusu felsefenin de ilgi odağı olmuştur. Her filozofun düşünce anlayışı içinde doğrudan veya dolaylı da olsa bu meselelere değindiğini, şu ya da bu şekilde yaşam ve ölüme ilgili bazı görüşler ileri sürdüğünü söylemek mümkündür. Bununla birlikte özellikle varoluşçu filozoflar yaşam ve ölüm konusuyla doğrudan ilgilenmişler ve felsefi anlayışlarının temel meselesi haline getirmişlerdir. Varoluşçu filozoflar içinde ise özellikle varoluşçuluğun da kurucusu olarak anılan ve aynı zamanda da dindar bir Hristiyan olan Kierkegaard, yaşam ve ölüme ayrı bir önem ve değer vermiş, insanın tekil bireyselliği merkezinde doğrudan yaşam ve ölüme odaklı görüşler öne sürmüştür.

Çalışmamızın ikinci bölümünde felsefe tarihinin sorunlarından biri olan yaşam ile ölüm meselesini ve bunların birbiriyle ilişkisini, belli başlı düşünürlerin kendi düşünce sistemleri çerçevesinde kısaca ele alıp değerlendirmeye çalıştık. Öncelikle İlk Çağ filozoflarından bazılarının söz konusu mesele hakkındaki açıklamalarına yer verdik. Pre-Sokratik filozoflar genellikle evrenin temelini, doğayı açıklamaya çalışırken yaşam ile ölümü de bu bağlamda *arkhe* anlayışları çerçevesinde kısmen de olsa açıklamaya çalışmışlardır. Sokrates, Platon ve Aristoteles ise bizzat insanın nasıl bir yaşam sürmesi gerektiği problemine odaklanmış, insanın erdemli bir yaşam sürmesi gerektiğini düşünmüş, ölüm ve ölümden sonrasıyla ilgili görüşlere yer vermişlerdir. Helenistik dönem düşünürleri ise ölümü kötü bir son gibi düşünmek yerine ölüm korkusunu nasıl aşabileceğimizi ve erdemli yaşamın nasıl mümkün olacağı gibi konularda önerilerde bulunmuşlardır.

Orta Çağ filozofları ise İlk Çağ filozoflarından farklı olarak teoloji merkezli bir felsefe anlayışına sahip olmaları bakımından insanı Tanrı'nın kulu olarak görürmüşler, yaşam ve ölüm konusunu da özellikle din ve inanç çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmışlardır. Öte dünya anlayışını benimsenmiş olmalarından dolayı ölümün bu dünyada bir son değil de nihayet olduğu sonucuna varmışlardır. Onlara göre bu dünyadaki yaşam gelip geçici, öte dünyadaki yaşam ise kalıcı olandır.

Modern Çağ felsefe anlayışlarında ise genel olarak Orta Çağın Tanrı merkezli sisteminin aksine insan aklı ön plana çıkarılmıştır. Bu doğrultuda insan yaşamı öte dünya ile değil, bu dünyada bu dünyanın kuralları ve değerleriyle belirlenmeye çalışılmıştır. Benzer bir biçimde ölüm, ölümsüzlük, ölümden sonrası, yeniden dirilme gibi meseleler teolojik bakış açısından uzak, filozofların kendi sistemleriyle ilgisinde temellendirmiştir.

Yirminci yüzyılda meydana gelen tarihsel ve toplumsal değişimler – ki bunlar sanayileşme, büyük savaşlar, soykırımlar vb.- sonucunda ise bu dönemdeki filozoflar doğrudan yaşam ve ölüm konusuyla ilgilenmişlerdir. İçinde buldukları toplumsal sorunlar nedeniyle yaşamın anlamını ve ölümün insanın yaşamında nasıl bir yere ve anlama sahip olduğunu sorgulamışlardır. Özellikle varoluşçu filozoflar, insanın varlığını / varoluşunu nasıl gerçekleştirebileceği problemiyle ilgilendikleri için insan yaşamı, insanın yaşamdaki seçimleri ve sorumlulukları, insanın özgürlüğü gibi doğrudan insanla ve insanın yaşamıyla ilgili konularda görüşler ileri sürmüşlerdir. Söz konusu meselelerle ilgilenen ve Tanrıtanımaz varoluşçular grubunda yer alan Heidegger, Sartre, Camus gibi düşünürler yaşam ve ölümü doğrudan insanın bu dünyadaki yaşamı ve ölümüyle insanın kendi varlığı ve yaşamıyla ilişkisinde temellendirmeye çalışmışlardır. Genel olarak ölümü öte dünyaya bir hazırlık olarak değil de bu dünyaya, yaşama anlam veren ve değer katan bir olgu olarak görmüşlerdir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise varoluşçu olmakla birlikte aynı zamanda dindar bir filozof olan Kierkegaard'ın genel olarak varoluşçuluğunu ele almaya çalıştık. Bunun için öncelikle Kierkegaard'ın kısaca hayatına ve eserlerine yer verdik. Çünkü onun özellikle hem babasıyla hem de nişanlanıp ayrıldığı Regina'yla ilişkisinin düşünceleri üzerinde etkili olduğunu tespit ettik. Bu bölümde Kierkegaard'ın hayatının yanı sıra varoluş ile ilgili görüşlerine ve onun varoluş alanları olarak ele aldığı varoluş biçimlerine kısaca değindik. Zira o, insanın seçimlerinin benliğini oluşturmada ve varoluşunu gerçekleştirmesinde önemli bir yere sahip olduğunu ve bireyi bütünlüğün içinde değil tek tek ele alınması gerektiğini

savunmaktadır. İnsan doğumundan ölümüne kadar varoluşunu gerçekleştirme imkânı içindedir. Bununla birlikte Kierkegaard'ın Hegel'e olan eleştirilerinin ve kilise Hristiyanlığına olan tavrının görüşlerinin oluşmasında etkili olduğu için aynı etkinin yaşam ve ölüm hakkındaki görüşleri üzerinde de olabileceğini düşündüğümüzden bu konuları da açıklamaya gayret ettik.

Çalışmamızın dördüncü ve son bölümünde ise Kierkegaard'ın doğrudan yaşam ve ölüm hakkındaki görüşlerini irdeledik. Yaşam ile ölümün onun görüşlerindeki yerini, birbirleriyle nasıl bağlantıda olduklarını ve varoluş biçimlerinde nasıl açıklandıklarını inceledik. Kierkegaard, yaşamın anlamını insanın kendi seçimleri ile bulabileceği ve yaşama değer katan her şeyin bireyin kendi elinde olduğunu düşünmektedir. Ölümü de bu çerçevede şekillendirmiştir. Varoluş alanlarının her birinde yaşama farklı anlamlar yüklenir. Ölüm yaşamdan hiçbir zaman kopmaz ve birbirinin karşıtı değildir. Alt başlıklarımızdan ilki, estetik aşamadır ve bu aşamayı Kierkegaard yaşam ve ölümün en az düşünüldüğü alan olarak görür. Kierkegaard, bu aşamada varoluşunu gerçekleştiren kişilerin birey olmadığını çünkü onların ölüm yokmuşçasına yaşadığını ileri sürmüştür. Estetin yaşamı sadece anlıktır, zevkleri için yaşar, sorumluluk almaz ve ölümü düşünmez. Hazzı yaşamın amacı olarak gördüğü için acı ve ölüm onu zevk ve mutluluktan mahrum bırakır. Dolayısıyla ölüm yaşamı anlamsız kılar. Bundan dolayı bir süre sonra yaşamda bir amaç olmadığını düşünerek umutsuzluğa kapılır. Yaşamı amaçsızca sürdürmek ve bunun sonucunda da umutsuzluğa sürüklenmek insanı anlam arayışına ve yaşamı sorgulamaya itebilir. Bu sorgulama kolay değildir, yoğun kaygı içerir. Ancak kaygıyla baş edebilen insan, birey olma yolunda adım atar, etik yaşam biçimini seçerek, etik varoluş alanına geçebilir. Estetik geçici hazların ve zevklerin, ihtimallerin alanyken etik görev ve yükümlüklerin alanıdır.

Etik aşamayı Kierkegaard'ın *Ya/ Ya Da* adlı eserini temel alarak ikinci alt başlıkta anlattık. Bu aşamada bireyin artık bir amacı, sorumluluğu ve topluma karşı görevleri vardır. Dolayısıyla estetik geçici hazların ve zevklerin, ihtimallerin alanyken etik görev ve yükümlüklerin alanıdır. Estetikten farklı olarak bu aşama doğrudan seçim yapabilen yaşamın anlamını bulmak için çabalayan bireyleri içerir. Toplumsal kuralları yerine getirmek ve eylemlerini bu kurallara göre şekillendirmek bu yaşam anlayışının bir parçasıdır. Kierkegaard zor olanın ölüm değil, aksine yaşam olduğunu belirtir. Toplumsal kurallara uymak ve sorumluluk üstlenmek, bu çerçeve içinde de ölümü göğüslemek bu aşamada önemlidir. Bu aşamada bireyin ahlak anlayışı yaşamın anlamını belirler. Neden yaşıyorum,

ne için yaşıyorum gibi sorulara birey bu alanda cevaplar bulur. Toplumsal kurallara uymak bireyin kendisini mutlu eder ve yaşamın anlamını da bu kurallara uymakta görür.

Son alt başlığımız dinsel varoluş aşamasında ise bireyin yaşam ve ölüm ilişkisini inanç sisteminde imanla ilişkisinde nasıl anlamlandırdığı tespit ettik. Kierkegaard dinsel alanda hem dini hem de varoluşsal açıdan yaşam ve ölümü ele almıştır. Kilise Hristiyanlığını eleştiren Kierkegaard, ölümü bir son olarak değerlendirmez aksine yaşamın bir parçası olarak görür. O, insanın varoluşunu gerçekleştirmesinde ölümün oldukça önemli bir rol oynadığını düşünür. *Korku ve Titreme* kitabında iman şövalyesi olarak adlandırdığı İbrahim'in öyküsü üzerinden hem imanı hem de ölümü açıklar. Buradan hareketle çalışmamızda öncelikle İbrahim'in eylemi açıklanmış ve dinsel aşamaya nasıl ulaştığı belirlenmiştir. Sonrasında İbrahim'in eylemini ölüm korkusuyla mı yoksa inancın kuvvetiyle mi gerçekleştirdiği tartışılmıştır. Burada Tanrı'ya karşı görev ile etik görev karşı karşıya gelmiştir. Tanrı'ya karşı olan görev duygusu dinsel aşamada toplumsal olan, evrensel ahlaka üstünlük sağlamıştır. Tanrı'nın emirleri karşısında birey boyun eğerek ve koşulsuz olarak emirleri yerine getirir. Kierkegaard, burada teslimiyet kavramını vurgulamaya çalışmıştır. Rasyonel olanın devre dışı olduğu tümüyle inancın olduğu alandır. O, bu alanda tümüyle bireysel ve öznel olanın varoluşunu nasıl gerçekleştirdiğini inanç üzerinden ve İbrahim örneğiyle açıkladığı için bu varoluşu nasibe bağlamış görünür. Bir başka deyişle, iman şövalyesi olmak İbrahim'e nasip olmuş görünür. Rasyonel olarak açıklanamaz ve dile getirilmesi bireysel ve tekil bir deneyimle gerçekleşen bir hadise üzerinden açıklandığı için iman ve teslimiyet Kierkegaard'da Tanrısal bir inayet veya lütuf olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iman ve teslimiyetin, nasıl mümkün olduğu sorusuna Kierkegaard'da cevap bulmak zordur.

Netice itibarıyla Kierkegaard'da estetik ve etikten dine doğru bir geçiş veya bir ilerleme olduğu düşünülse bile, bunun tümüyle doğrusal olarak düşünülmemesi gerektiğini ileri sürebiliriz. Ayrıca bir alandan bir diğerine doğru kaçınılmaz bir geçiş de yoktur. En yüksek ve üstün varoluş alanı olarak görülen dinsel alan, tek tek diğer alanların geçilmesinden sonra elde edilecek bir alan değildir. Etiğin, estetik ile dinsel olan arasında ara bir aşamaya karşılık gelip gelmediği de yine bu bağlamda düşünülebilir. Bununla birlikte her bir alanda yaşam ve ölümün önemli olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Kierkegaard'a göre bireyin varoluşunu gerçekleştirebilmesinde ölüm olgusu önemli ölçüde etkilidir. Bireyin varoluşunu özgür seçimler oluştururken ölüm bilinci de bu seçimlerde etkili olur. Seçimler bireyin

yaşam anlayışını da şekillendirir ve Kierkegaard'a göre bireyin yaşamda nasıl anlamlar bulduğu her aşamada değişkenlik göstermektedir. Yaşamın anlamı ölüm olgusunun ne kadar dikkate alındığı ile de ilişkilidir. Varoluşun her aşamasında yaşam ve ölüm birbirinden ayrı düşünülemez bir biçimde birbirlerine bağlıdır. Kierkegaard'a göre ölüm bu dünyaya aittir ve bize varoluşsal olarak tümüyle yaşadığımız bu dünyaya ait bir soruyu sorar. Bu, sonluluğumuzun gerçekliğinde yaşayan bizlere şu an'da ne yaptığımızı, nasıl seçimlerde bulunduğumuz sorusudur. Dolayısıyla ölüm yaşayanlar için varoluşsal bir gerçekliktir. Bu bağlamda Kierkegaard için yaşam, genellikle düşünüldüğü gibi ölüme dolayısıyla da öte dünyaya bir hazırlık değildir. O doğrudan yaşama odaklanmamızı ileri sürer. Ölümle yüzleşmek, kaygı ve umutsuzluk beslemek varoluşumuzu gerçekleştirmemiz için fırsattır. Elbette ki sonlu olduğumuzun farkındalığı, tüm yaşam tarzımızı, ideallerimizi, seçimlerimizi düşünmemizi ve sorgulamamızı sağlayabilir.

KAYNAKLAR

- Akşit, M. (2013). İbn Sina ile Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erzurum.
- Aktok, Özgür. (2017). Varoluşçuluk ve Ölüm. *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*. Ed. A. K. Çüçen. Bursa: Sentez Yayıncılık, ss.330-358.
- Anaksimandros, (2019). *Fragmanlar*. (1. Baskı). İstanbul: Pinhan Yayıncılık
- Aristoteles, (2016). *Metafizik*. (3. Baskı). Ö. Aygün ve Y. Gurur Sev (Çev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles, (2019). *Ruh Üzerine*. (2. Baskı). Ö. Aygün ve Y. Gurur Sev (Çev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Ataer, S. (2006). Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul
- Augustinus, (2010). *İtirafılar*. (1. Baskı). Ç. Dürüşken (Çev). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bedia, A. (1982). *Ahlak Öğretileri*. (3. Baskı). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Boethius, (2005). *Felsefenin Tesellisi*. (1. Baskı). Ç. Dürüşken (Çev). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Bumin, T. (2001). *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği. Praksis Felsefesi*, (2. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Camus, A. (2019). *Sisifos Söyleni*, (44. Baskı). T. Yücel (Çev). İstanbul: Can Yayınları.
- Cevizci, A. (2016). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. (3. Baskı). Bursa: Asa Kitapevi.
- Çüçen, A. (Ed.). (2015). varoluşçuluk, <https://www.klufelsefe.com/kelime/varolusculuk/>, Felsefe Ansiklopedisi, (16.01.2024).
- Dastur, F. (2023). *Ölümlle Yüzleşmek*. (4. Baskı). M. Yalçınkaya (Çev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma*. (1. Baskı). K. Sahir Sel (Çev). İstanbul: Sosyal Yayınevi.
- Descartes, R. (2021). *Duygular Ya Da Ruh Halleri*. (4. Baskı). Ç. Dürüşken (Çev). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gazâlî, İ. (2014a). *Kıyamet ve Ahiret*. (83. Baskı). Ö. Beğ (Çev). İstanbul: Hakikat Kitâbevi Yayınları.

- Gazâlî, İ. (2014b). *Kimya-Yı Saadet*. (2. Baskı). Ö. Dönmez (Çev). İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Gazzâlî, E H. E. (2013). *Mi 'Yâru'l-İlm- İlmin Ölçütü*. (1. Baskı). A. Durusoy ve H. Hacak (Çev). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Gödelek, K. (2010). *Kierkegaard*. (1. Baskı). Ankara: Say Yayınları.
- Hakan, A. (2020). Soren Kierkegaard'da Dinsel Varoluşun Anlamı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Konya.
- Hannay, A. (2013). *Kierkegaard*. (1. Baskı). N. Nirven (Çev). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. K.H. Ökten (Çev). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Helva, İ. C. (2022). Hegel ve Schopenhauer'de Yaşam ve Ölüm İlişkisi, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Denizli.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. (1. Baskı). C. Çakmak (Çev). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, İ. Kuçuradi ve Y. Örnek (Çev). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2017). *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. (1. Baskı). S. Başar Çağlan (Çev). Konya: Litaratürk.
- Kant, I. (2018). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (8. Baskı). İ. Kuçuradi (Çev). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kierkegaard, S. A. (2010). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (5. Baskı). M. Yakupoğlu (Çev). Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Kierkegaard, S. A. (2013a). *Kişiliğin Gelişiminde Etik Estetik Dengesi*. (3. Baskı). İ. Kapaklıkaya (Çev). İstanbul: Araf Yayınları.
- Kierkegaard, S. A. (2013b). *Kaygı Kavramı*. (7. Baskı). T. Armaner (Çev). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. A. (2016). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*. (3. Baskı). N. Beier (Çev). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. A. (2020a). *Müzikal Erotik ya da Dolayumsuz Erotik Evreler*. (1. Baskı) N. Beier (Çev). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kierkegaard, S. A. (2020c). *Tekerrür*. (3. Baskı). Z. Talay (Çev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. A. (2021a). *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. (1. Baskı). İ. Kapaklıkaya (Çev). İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Kierkegaard, S. A. (2021b). *Korku ve Titreme*. (5. Baskı). N. Beier (Çev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. A. (2021c). *Suçlu mu? Suçsuz mu?*. (1. Baskı). N. Beier (Çev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S.A. (2000). *Kahkaha Benden Yana*. (1. Baskı). N. Çatlı (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Kierkegaard, S.A. (2020b). *Ya / Ya Da*. (1. Baskı). N. Beier (Çev). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kierkegaard, S.A. (2022). *Hakikat Şaraptadır*. (1. Baskı). N. Beier (Çev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe*. (1. Baskı). S. Y. Baydur (Çev). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Kurt, B. Z. (2021). Thomas Aquinas Düşüncesinde Ruh ve Ölümsüzlük, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı, Ankara.
- Kurtar, S. (2019). Bir İdeal Olarak Don Juan Baştan Çıkarıcının Duyumsal-Müzikali, Gaziantep: *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (1): 133-139.
- Leibniz. (1999). *Metafizik Üzerine Konuşma*. A. Timuçin (Çev). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Leibniz. (2009). *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması*. L. Özşar (Çev). Bursa: Biblos Kitabevi.
- Leibniz. (2011). *Monadoloji*. (1. Baskı). D. Çetinkasap (Çev). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Manav, F. ve Gürdal, G. (2013). *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine*. (1. Baskı). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Oruç, Y. (2022). Søren Kierkegaard'ta Varoluş, Kendilik ve Hakikat. Erzurum: *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14: 59-80.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (1. Baskı). H. Hünler (Çev). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon. (2012). *Phaidon*. (1. Baskı). N. Kalaycı (Çev). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Platon. (2017). *Phaidros*. (1. Baskı). F. Akderin (Çev). Ankara: Say Yayınları.
- Sabancı, C. (2018). Hegel, Heidegger ve Levinas'ta Ölümün Kurucu Rolü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara.

- Sartre, J. P. (2014). *Varlık ve Hiçlik*. (2. Baskı). T. Ilgaz ve G. Ç. Eksen (Çev). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2021). *Varoluşçuluk*. (31. Baskı). A. Bezirci (Çev). Ankara: Say Yayınları.
- Saruhan, M. S. (2006). İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi. Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1: 87-105.
- Sina, İ. (2021). *Kitabü'ş-Şifa Nefs*, (1. Baskı). M.Z. Tiryaki (Çev). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Storm, D. A. (2024a). *Anthony Storm'un Kierkegaard Üzerine Yorumları*, <http://sorenkierkegaard.org/kierkegaard-primer.html>, (07.12.2024).
- Storm, D. A. (2024b). *Anthony Storm'un Kierkegaard Üzerine Yorumları*, <http://sorenkierkegaard.org/kierkegaard-authorial-method.html>, (07.12.2024).
- Şen, S. (2023). İnsan Ontolojisi Açısından Immanuel Kant'ta Kişi (Person) Kavramı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İzmir.
- Taşdelen, V. (2017). *Benlik ve Varoluş*. (2. Baskı). Ankara: Hece Yayınları.
- Thomas, A. (2020). *Quodlibetal Questions*, T. Nevitt and B. Davies (Çev). New York: *Oxford University Press*.
- URL-1 (2024). <https://kierkegaarden.wordpress.com/?s=DEATH> (15.09.2013).
- Yaman, A. Y. (2017). Kierkegaard: Yaşam ve Ölüm Felsefesi. (1. Baskı). *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, Ed. A. K. Çüçen, Bursa: Sentez Yayıncılık, ss. 256-266.

ÖZGEÇMİŞ

