

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2023, c. 9, s. 2: 1701-1731

Varoluşsal Suç Bağlamında Gerçekleşen Ontolojik Çatışmalar Ontological Conflicts in the Context of Existential Guilt

Oğuzhan ATEŞ

Dr, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Dr, Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences

oguzhan.ates66@hotmail.com

ORCID: 0009-0009-6124-925X

DOI: 10.47424/tasavvur.1350918

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Ağustos /31 August2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ateş, Oğuzhan. "Varoluşsal Suç Bağlamında Gerçekleşen Ontolojik Çatışmalar". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 2 (Aralık 2023): 1701-173. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1350918>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İnsan varoluşu, paradoksal yapılar üzerine inşa edilmiş bir gerçekliktir. Varoluş, zeminindeki bu yapılar arasındaki denge durumlarında gerçekleşir. İnsan, sürekli oluş halinde olduğu için ontolojik zeminde gerçekleşen denge halleri de sürekli yeni denge durumlarına gebedir. İnsanla ilgili araştırma konusu yapılacak her ne varsa bu yapılarda bir dayanak aranması gerekmektedir. Günah veya varoluşsal suç meselesi de ontolojik arka planı açısından bu yapılara dayanmaktadır. Çalışmamızda söz konusu yapıların çatışma ve uyum durumlarında gerçekleşen ritim hallerinin sahil olmayan bir varoluş yani varoluşsal suç ürettiği süreçler ele alınmıştır. Varoluşsal suç meselesi daha çok varoluşçu yaklaşımın bakış açısı çerçevesinde ve onto-teolojik bağlamıyla tasvir edilmiştir. Çalışmayı bizim için önemli kılan temel saik, varoluşsal suçun ve/veya günahın insan varoluşunun bizatihi kendisiyle ilintisinin varoluşsal açıdan ortaya konulmasıyla alakalıdır. Varoluşsal suç meselesi ele alınırken daha çok tasvirici yöntemle meselenin resmi ortaya konulmaya çalışılmış, gerekli görülen yerlerde de çeşitli analizlerde bulunulmuştur. Özgürlük-kader paradoksu trajik olanı insan varlığına iliştiirmiş ve bunun neticesinde trajik olandaki umutsuzluk ve kaygı durumunun sebep olduğu günah durumu ile karşılaşılmıştır. Dinamik-form çatışması dramatik olanı insan varlığına iliştiirmiş ve dramatik olandaki acının sebep olduğu anlamsızlık ve boşluktan haz arayan günahkârlık ortaya çıkmıştır. Bireysellik-katılım çatışması ise trajikomik olanı insan varlığına iliştiirmiş ve trajikomik olanın sebep olduğu kimlik sorunundan kaynaklanan kendini kandırmaya dayalı egonun günahkârlığı ortaya çıkmıştır. Bütün bunların dayandığı ve görülmesini istediğimiz sav ise günahın yüzeysel birtakım saiklerden değil insan varoluşunun zemini olan diyadik yapısından ve bir yanıyla da onun varoluşu için zorunluluk ifade eden bir ontolojik arka plandan kaynaklanıyor olduğudur. Günah işlemek insanı suçlu yapabilir ama günah işleyebilme imkânının varlığı insanı özgür varlık kılan ve varoluşun gerçekleşmesi için zorunluluk ifade eden varoluşsal bir boşluktur.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Günah, Ontoloji, Özgürlük, Varoluş

Abstract

Human existence is a reality built on paradoxical structures. Existence takes place in the state of balance between these structures on its ground. Since man is in a constant state of being the states of equilibrium that take place on the ontological ground are constantly pregnant with new states of equilibrium. Whatever the subject of human-related research is to be done, it is necessary to look for a basis in these structures the issue of sin or existential crime is also based on these structures in terms of its ontological background. In our study, the processes by which the rhythm states of the structures in question, which occur in situations of conflict and harmony, produce an unreal existence, that is, existential crime, have been handled. The issue of existential crime is mostly depicted from the perspective of the existentialist approach and in its onto-theological context. The main motive that makes the study important for us is related to the relation of existential crime and/or sin to human existence itself from an existential perspective. While dealing with the issue of existential crime, the picture of the issue has been tried to be presented with a more descriptive method, and various analyzes have been made where necessary. The freedom-destiny paradox has attached the tragic to human existence, and as a result, the sin situation caused by the hopelessness and anxiety in the tragic has been encountered. The dynamic-form conflict has attached the dramatic to human existence, and the sinfulness that seeks pleasure from the meaninglessness and emptiness caused by the pain in the dramatic has emerged. The conflict of individuality-participation, on the other hand, has attached the tragicomic to human existence, and the sinfulness of the ego based on self-deception arising from the identity problem caused by the tragicomic has emerged. The argument that all this is based on and that we want to be seen is that sin does not originate from some superficial motives, but from its dyadic structure, which is the ground of human existence, and on the other hand, an ontological background that expresses necessity for its existence. To sin can make a person guilty, but the existence of the possibility to sin is an existential vacancy that makes man a free being and expresses necessity for the realization of existence.

Keywords: Philosophy of Religion, Sin, Ontology, Freedom, Existence

Giriş

Varoluş düşüncesi, başlangıcı antik çağda Sokrates'e; ortaçağda, St. Augustinus'e kadar geri götürülen, sonrasında ise Blaise Pascal, Soren Kierkegaard, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich gibi düşünürleri içerisine alan, halen de düşünce ve sanat dünyasında etkisi devam eden bir felsefi yaklaşımdır.¹ Bu yaklaşımın temel savı asla ilişkin temel sorunun "insan varoluşu" ile ilgili olduğu, tüm diğer meselelerin bu problemle ilintili olarak anlamlı ve değerli olduğu yönündedir. Bu bağlamda Sokrates "kendini bilme"yi²; Augustinus "kendilik" sorununu³ esas kabul etmiştir. Pascal "mirastan mahrum edilmiş" hiçlik içindeki yurtsuz insanı⁴; Kierkegaard "özgür, kaygılı, somut, mutlak seçimli, kişisel, varoluş"⁵ olarak insanı esas kabul etmiş ve onun kendini ancak Tanrı yolunda bulabileceğini düşünmüştür. Heidegger "dünyaya ilgiyle yönelmiş otantik varoluş"⁶ olarak insanı; Jaspers "varoluş cesareti içinde atılım halindeki aşkın varoluş olarak"⁷ insanı; Sartre kendinde-varlıklar içine özgürlük/varlığında barındırdığı olasılıkla hiçlik taşıyan kendi-için-varlık olan insanı⁸; Tillich ise "nihai gaye ve Varlığın temeli olan Tanrı huzurunda otantik varoluş"⁹ olarak insanı öne çıkarmıştır.

Varoluşçu yaklaşımda temel problem olarak ele alınan varoluş halindeki insan, hazır bir özü olmayan¹⁰ özünü zamanda açılımından temin eden¹¹,

¹ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 50-51.

² Platon, *Kharmides*, çev. Büşra Akkökler Karatekeli, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2023), 164 c.

³ Augustinus'ta kendilik bilgisi Tanrı'yı bilmekle ilintili kılınmıştır. bk. Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 195, 199.

⁴ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Fethi Yücel, (İstanbul: Fol Yayınları, 2019), 41-43.

⁵ Soren Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, çev. Nur Beier, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 806-808, 817.

⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 282, 292-293, 399-402.

⁷ Karl Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995), 63, 67-68.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2021), 723.

⁹ Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 130-131; 158-161.

¹⁰ Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*,

dünyada kendini gerçekleştirme sürecinde bütün çabası bir “kişi” olarak kendilik inşası olan özgürlüktür¹². Dolayısıyla söz konusu oluş çabası Kierkegaard ve Tillich gibi teist varoluşçularda Tanrı huzurunda, Tanrı’ya ve kendine doğru; Heidegger ve Sartre gibi ateist varoluşçularda hiçliğe, “hiç”lemeye ve özgür-oluşa doğru gerçekleşmektedir. Varoluşun konusu olan insan, hiçlikle ve/veya ölümlle karşılaşması dolayısıyla kaygılı endişe içinde olup bütün otantikliğini ilgiyle yönelişi neticesinde yaptığı seçimli kararlardaki sahicilikten temin eder. Bu anlayış tarzında insan ister Kierkegaard ve Tillich’te olduğu gibi Tanrı huzurunda kendini gerçekleştirme çabası içinde olsun isterse de Heidegger ve Sartre’da olduğu gibi hiçlik dolayısıyla kendini gerçekleştirme çabası gösterebilir her halükarda suçludur. Çünkü özgür varlık olan insanda sürekli olarak olan ile olabilecek olan ve olması gereken arasında mesafe ve açıklık söz konusu olacaktır. Bu varoluşsal mesafe insanda ya günahkârlık olarak ya da otantiklik sorunu olarak sürekli suç üretecektir.

Çalışmamızda varoluşsal açıdan insanın günah olarak kabul edilen suçu özü itibarıyla Tanrı’ya karşı değil kendine karşı işlemiş oluşu öne çıkartılarak “varoluşsal suç” adlandırması her türlü suçu kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Temel tezimiz suç meselesinin insan varoluşunun kökeniyle alakalı bir durum olduğu ve bu durum sebebiyle insanın hiçlikle malul olduğu yönündedir. Suç üreten söz konusu varoluşsal yapıyı suçu, saçmayı, absürdü mazur göstermenin sebebi olarak kabul etmekten insanı kurtaracak olan şey, oluşu aşkınlık yönünde tecrübe etmektir. Kaygı ve ümit arasında varoluşunu tecrübe eden insanın hiçlik, anlamsızlık ve özgürlüğünü kaybetme kaygısından mutlak olarak kurtulma imkânı olmasa da onun ümit içinde olması ancak bir aşkınlık deneyimi ile mümkün olacaktır.

İnsan varoluşu paradoksal köklere sahip diyardık bir varoluştur. Söz konusu paradoksal alandan çıkış, aşkın olanda birliği yakalamakla mümkün olacaktır. Bununla birlikte söz konusu birlik hali için insanın sürekli çaba ile ayakta tutabildiği bir katılım, farkındalık ve içtenlik de zaruridir. İnsan hem yaratılışla (oluşla) hem de varoluşsal suçluluğunun şuuruna varmakla varlık

¹¹ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 229-230; Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Yayınları, 2017), 115-117.

¹² Robert C. Solomon, *Akıcılıktan Varoluşçuluğa*, çev. Reha Kuldaşlı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021), 413-415.

bütünlüğünden ayrılma ve bir düşüş deneyimi yaşamıştır. Oluş halinde zorunlu olarak yaşanmakta olan söz konusu düşüş deneyimi insanın varoluşsal suçluluğunu doğuran asli yabancılaşmanın da sebebidir. Söz konusu asli yabancılaşma hali ise insanın günah işleyişinin zeminini ifade etmektedir. Bu zemin insan varlığıyla bir kozmosa evrilmiş olsa da insanın varlığa taşınmış olduğu yokluk (yani olasılık/özgürlük) beraberinde bir kaosu da var etmiştir. Söz konusu kaosun ve kozmosun yapıcı unsuru olarak insan, birtakım ontolojik çatışmaları varlığında sürekli ve zorunlu olarak yaşar. Bu çatışma alanları çatışma doğurması sebebiyle olumsuz işlev yüklenmiş gibi görünse de insan varoluşunu tahrik eden ve devinimi sağlayan yapılarıdır. İnsan bu ontolojik uçlar arasında gider ve gelir, bu aralığın dışına taşamaz. Bunlardan biri lehine diğerinin öneminin azaltılması, insanın ontolojik köklerinden gelen bir günah yöneliminin de sebebini teşkil eder.

Çalışmamızda insan varoluşunun söz konusu diyadik yapısının günah yani varoluşsal suç üreten boyutu inceleme konusu yapılacaktır. Bunların hem kurucu unsur olarak insan varoluşunun zemininde yarattıkları açıklar hem de söz konusu diyadik yapıların ritim yakalama sürecindeki yanlış denge halleri günah deneyiminin zemini olarak öne çıkartılacaktır. Şimdi söz konusu çatışma durumlarına daha yakından bakalım.

1. Özgürlük-Kader Çatışması ve “Olmak” Sorunu

Kierkegaard'ın tarifiyle insan sonluluk-sonsuzluk, sınırlılık-sınırsızlık, özgürlük-zorunluluk arasında varoluşa açılır.¹³ Buna Heidegger'in katkısı ise onun henüz “tamamlanmamış bir tasarım” olduğu gerçeğidir.¹⁴ Jaspers ise insanı “arada varlık” olarak tarif etmiştir.¹⁵ Onun sonlu-sonsuz aralığı en temel ontolojik konumunu; sınırlı-sınırsız aralığı ontolojik konumunun zamansal boyutunu; özgür-zorunlu aralığı oluş aralığını ifade eder.¹⁶ İnsan, özgürlüğü, ruh varlığı oluşu dolayısıyla varlığında içrek olarak barındırır. O, içten dışa doğru yani sonlu olana doğru yönelerek dünya(sı) ile etkileşime girerse o andan itibaren kaderle karşılaşır. Tillich'e göre insanın ontolojik kutupluluk-

¹³ Soren Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 27.

¹⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 355/236

¹⁵ Jaspers, *Felsefi Düşüncünün Küçük Okulu*, 63.

¹⁶ Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, 27.

larından birisi olan özgürlük ve kader kutupluluğu, belirlenimcilikten ve belirlenemezlikten öncedir. Çünkü varoluşsal anlamda özgürlük, “bir işlevin (iradenin), bir “şey”in özgürlüğü değil, insanın yani tam bir benlik ve rasyonel bir kişi olan varlığın özgürlüğüdür.”¹⁷

Varoluşçu düşüncede özellikle de Heidegger ve Sartre’da insan, özü özgürlük olan bir varlık olarak ele alınmıştır. Onun özgürlüğü hiçbir surette ikincilleştirilemeyen bir özgürlüktür. İnsan, özgürlük dolayısıyla olasılığa yani oluşa-açık bir varlık olabilmektedir.¹⁸ Söz konusu olasılık imkânı hem sahih (otantik) hem de gayri sahih (otantik olmayan) bir varoluş imkânını içerisinde barındırır.¹⁹ Yani insan, özgürlüğündeki potansiyeli oluş yönünde kullanabileceği gibi söz konusu özgürlük imkânını kullanmama ve onu yanlış yönde kullanma imkânına da sahiptir. Bu, özgürlük yoluyla özgürlüğün yok edilmesi olsa da böyledir. Şöyle ki, özgürlüğün kendisi müstakil bir değer içermeyip sadece olasılık imkânını ifade etmektedir. Ancak o, tüm diğer değerleri değerli kılan bir varoluş zeminini ifade eder. Bu sebeptendir ki özgürlüğe dayanmayan hiçbir erdem veya değer biçimi aslında bir değer ifade etmemektedir.²⁰

Özgürlük insan varlığında olasılık imkânının sürekli mevcudiyeti anlamına geldiği için, bu olasılık içerisinde nasıl ki zorunlulukların sertliğinin esnetilmesi gibi bir estetik tarafı barındırıyorsa diğer yandan da günah işleme olasılığını barındırmaktadır. İnsan sadece tercihte bulunmayı, karar vermeyi, sorumluluk almayı, sahih bir varoluşun imkânlarını kullanmak adına değil söz konusu imkânları heba etmek adına da kullanabileceği için ortaya bir günah imkânı çıkmıştır. Dolayısıyla varoluşu değerli kılan şey insanın özgür varlığı bağlamında aynı anda hem sahih bir varoluşu hem de günahlı bir oluş imkânını varlığında barındırabilmesidir. Bu vasfıyla insan, özgürlüğünü kötüye kullanabilecek kadar özgürdür.²¹

¹⁷ Paul Tillich, *Systematic Theology II*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 182-183.

¹⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 530-531.

¹⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 512-514

²⁰ Rollo May, *Özgürlük ve Kader*, çev. Ali Babaoğlu, (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018), 16.

²¹ May, *Özgürlük ve Kader*, 23.

Ancak insanın olasılık barındıran özgür varlığı tek başına kendisi açısından bir varoluş atılımına ortam hazırlayamamaktadır. Bu açıdan özgürlük paradoksal olarak kaderin varlığına ihtiyaç hisseder. Kader özgürlüğün varlık kazanmasına; özgürlük de kaderin bir varoluşsal zemine, dayanağa dönüştürerek olumlu bir işlev kazanmasına imkân sağlamaktadır. Özgürlükte, olası olanın bilfiil varlık kazanması kader gibi bir zemin ararken; kader de özgürlükle birlikte insan varlığında oluş üreten, olanı olabilecek olanla besleyerek varlığa dinamizm katan bir paradoksal varoluş alanı bulmaktadır. Bu bağlamda insan âsi olabilmek imkânı içerisinde kaderine girer. İsyân edebilecekken etmeyerek kaderine katılmış olur. Bu olasılık olmasaydı herhangi bir katılımdan değil zorunluluklar alanının boyunduruğundaki bir mecbur oluştan bahsedecektik. Şu halde özgürlük ve kader birbirini yok eden değil biri diğerini gerekli kılan paradoksal bir varoluş durumudur. Biri diğerini tahrik eder ve biri diğerine dayanak olur ve güç verir.²²

İnsan birtakım tecrübeleri münferiden varoluşunda barındıran ve bu tecrübeleri bütünsel varlığında merkezleşmiş ben bilinciyle anlamlı kılan varlıktır. Onun varlığının zorunluluk alanının fevkine çıkabilmesi, özgürlüğünü seçimli kararlarının sorumluluğunu alarak güdülerini ve duyuşsal tecrübelerini tasarımılandırmada kullanabilmesi dolayısıyla olur. Bu süreç içerisinde insan kaderinde ortaya çıkan sınırlılığını fiili durumun zemini, kabı olarak kullanır. O, yönelimselliğindeki niyetlilikle başlayıp kararlı bir irade ile yönlendirici güç haline gelen özgürlüğünü de oluşa açılışın istikametini tayinde kullanır. Dikkat edilirse niyetten başlayarak irade aşamasına kadar olasılıklar aşama aşama azalır ve eylemle tek bir yöneliş olarak ortaya çıkar.²³

Karar, insanın özgürlüğünün ve kaderinin bir ritim olarak kullanıldığı durumla alakalıdır. Ancak bu iki paradoksal ontolojik yapı birbiriyle çatışmaya girdikleri andan itibaren süreç çok daha farklı ilerlemeye başlar. Bu iki yapının bir ritim halinde bulunduğu ilk aşama Âdem'in şahsında temsil edildiği haliyle insanın henüz dünyaya inmediği veya ardıl bireyin henüz günahla dünyaya gözünün açılmadığı aşamadır. İnsanın düşüş öncesini ifade etmek için Tillich'in kullandığı bir ifade olan "masumiyet rüyası" aşamasında özgür-

²² May, *Özgürlük ve Kader*, 32, 94, 131.

²³ Tillich, *Systematic Theology II*, 184-186.

lük ve kader uyum halindedir. Ancak Tanrı'nın yasak koyması neticesinde uyanan özgürlükle birlikte bu ikisi birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Kibre ve şehvete kapılan insan sahih varoluşu için imkânlılığı ifade eden özgürlüğünü, varoluş açısından sahih ve zorunlu bağlantıları ifade eden kaderinden ona sunulan ilgiler alanıyla bağlantı kurmak için kullanamaz hale gelerek kendini kaybeder. İnsan haddi olmayarak kendini Tanrı'nın konumu olan Varlığın merkezi olarak görmeye başladığında "huzursuzluk, boşluk ve anlamsızlık"la karşılaşacaktır. Bu günah durumunda özgürlük bir "keyfilik" olarak yaşanırken; kader de bir "zorunluluklar alanı"na evrilir. Bunun doğal sonucu da bir esaret durumu olan "iradenin esaretidir. Hâldeki Tillich insanın bu paradoksal durumunun birbirine hayat verecek iki varoluş durumu olduğu kanısındadır. Buradan doğacak çatışmanın bir ayağında insanın özgürlüğünü mekânîk gerekliliğe teslim eden determinizme evrilme tehlikesi söz konusu iken diğer ayağında da insanın özgürlüğünü bir olumsuzluk meselesi haline getiren sonsuz belirsizlik (indeterminizm) durmaktadır.²⁴

Özgürlük-kader paradoksunun insan ruhunda tecrübe edilişinden insan varoluşunun trajik yapısı ortaya çıkmıştır. Bu yapı dolayısıyla insan kaygıyı yaşamaktadır. Kaygı, içerisinde keder ve acı barındırır. Kaygıyı kederli ve acılı hale getiren ise söz konusu paradoksal yapının aşılamayacak olmasından kaynaklanan umutsuzluk durumudur. Umutsuzluk insanın sınır durumudur ve söz konusu sınır durumu tecrübe edilebildiği halde aşılamayacağından dolayı insan varlığı trajediyle karşı karşıya kalmıştır.²⁵ İnsanın trajediden kaçma çabası kendinden kaçmak anlamına geldiği için söz konusu durum günah üreten bir yapı olarak varoluşsal olarak insan varlığında mevcuttur. Tanrı'ya iman söz konusu trajediyi azaltsa da ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü trajediyi azaltan trajik yapının anlamlı kılınma çabasıdır yoksa trajik durumun kendisini yok etmek imkânsızdır. Modern zamanlardan itibaren söz konusu trajedi boyut değiştirerek insanların en büyük günah üreten yapısı olarak öne çıkmıştır. Modern zamanlara kadar insanlar daha çok kaderin tahakkümünü artırarak trajik durumdan kurtulmaya çalışmışlar ancak modern dönemde insanın Tanrı yerine ikame edilmeye başlanmasıyla birlikte özgür-

²⁴ Tillich, *Systematic Theology II*, 62-63.

²⁵ P. Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021), 76-77.

lüğün kadere tahakkümü trajedinin dozunu daha da artırmıştır. Bu da günahı daha trajik hale getirmiştir.²⁶

Kierkegaard Greklerin özgürlük-kader tasarımıyla Greko-Romen-Hristiyan altyapıya sahip modern dünyanın özgürlük-kader tasarımındaki kökensel farka dikkat çekmiştir. Greklerin dünyasında bireye atfedilen özgürlük, ona özgür hareket etme imkânı tanısa da hümanist anlayışa sahip modern dönemden farklı olarak özgürlük-kader dengesinde kader de özgürlük kadar belirleyiciydi. Yani insan bir devlete, topluma, aileye, kültüre, coğrafyaya, dine, dile, fiziki-biyolojik yapıya velhasıl bir kadere bağımlıydı. Bu sebeple bir kişinin yaptığı hata, işlediği günah, sadece kendisinin sebep olduğu bir şey değil kaderinin de ürettiği bir durumu ifade ediyordu. Modern bireyselliğin oluşmadığı bu aşamada trajediyi üreten, insan kadar kaderi elinde bulunduran unsurlardır da. Buna göre suçun ve ıstırabın sebebi olan eylemin kökeninde bireyi de aşan karanlık bir arka plan olduğu için trajik suçun bireysel vasfını gölgede bırakan bir kader daha çok öne çıkar. Bu sebeptendir ki Grek trajedisi, insanı da aşan trajik unsur aracılığıyla ürettiği acı ve suçla insanı da etkileyerek içine çeken bir günah yüklü alan üretir. Modern trajik günahla yaşanan bireysel çöküntünün aksine Grek trajedisinde günahın çöküntüsü bir bireyin çöküntüsü değildir.²⁷

İnsan için trajik çatışmayı doğuran şey eylemde hata bulunması yani eylemle birlikte acının da bulunması halidir. İnsan eylemle ortaya çıkmış suçun müsebbibi olmadan oradan bir acı çıkması söz konusu olmaz. Acının olmadığı yerde de trajedi ortadan kalkar. Trajedinin yokluğu ise aslında trajik ilgi olan varoluşsal ilginin ortadan kalkmasına sebep olur ki bu varoluşun durdurulması anlamına gelir ve günahıdır. Bir başka boyutuyla da kişi mutlak suçlu olduğunda da trajedinin ortadan kaldırılması söz konusu olur ki bu insanı trajik varoluşun konusu olmaktan çıkartır. Mesela şeytan karakteri trajik bir karakter değildir. Çünkü mutlak suçlu olmak oluşun durması anlamına gelmektedir. Bu sebeple Kierkegaard'ın tasvirinde Grek trajedisindeki suç etik değil estetik bir suçtur. Çünkü suçu suç haline getiren, bireyin sorumluluklarını yerine getirmesinden daha çok kaderinden onun varlığına yansıyan hata-

²⁶ Tillich, *Olmak Cesareti*, 125-127.

²⁷ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, çev. Nur Beier, (İstanbul Alfa Yayınları, 2020), 208.

dır. Hristiyanlığın da katkısıyla modern zamanlarda söz konusu estetik suç, kişinin bireyselliğini merkeze alarak, onun tüm suçtan tam sorumlu tutulması sebebiyle etik bir suça dönüşmüştür. Böylece bu suç, insan varlığı üzerinden trajik bir kötülük olarak günaha dönüşür ve estetik vasfını kaybeder. Çünkü estetik günah imkânı yoktur.²⁸

Kierkegaard, trajik olanın kaybında ortaya mutlak umutsuzluk çıkacağını ifade eder. Trajik olan onun tasviriyle hüznü ve şifayı aynı anda barındırmaktadır ve bunun değeri bilinmelidir. Modern zamanların insan anlayışlarında mevcut bulunan mutlak yalıtım ve tüm özgünlüğün insana mahsus kılınması hem onun kendini kaybetmesine hem de gülünç duruma düşmesine sebep olmaktadır. Çünkü insan ne kadar kendisini kaderinden soyutlamaya çalışırsa çalışsın o yine, bir zorunluluklar alanına varlığını dayandırmak durumundadır. Söz konusu çaba, özgürlük adına insanın gülünç hale düşmesine sebep olacak bir güç vehmi barındırmaktadır ki bu da günahkârlığın trajediden arındırılma çabasında beliren gülünç versiyonudur. Sebebi de insanın mutlak görecelilik arayışıdır.²⁹

Kierkegaard trajik olanın esnekliği ve yumuşaklığı dolayısıyla estetik suçun söz konusu trajik arka planda bir anne şefkati muamelesiyle karşılaşacağını, bu sebeple de trajik suçun insanı mutluluğundan etmeyeceğini ifade eder ki bunun en iyi örneklerini Grek toplumunda görmek mümkündür. Buna karşın etik alana geçildiğinde etik, sert ve ruhsuz yapısı dolayısıyla etik suça aynı muameleyi yapmayacağı için bu durum insanı mutsuz kılacaktır. Etik alanı tecrübe etmiş bir günahkârın suçun huzursuzluğundan artık günahı estetize ederek kurtulamayacağını düşünen Kierkegaard çıkışın bir baba şefkati gösteren dinsel aşamadaki Tanrı huzuruna çıkışta olduğunu düşünür. Söz konusu durumda trajik durum yeniden bir varoluş alanı olarak dikkate alınmış ve Tanrı da günahı trajikliği içerisinde şefkatle karşılamıştır. Burada estetik suçla dinsel günah arasındaki temel fark şudur: Estetik suçta suç, henüz günahla belirecek derin ayrılıklar tecrübe edilmeden tecrübe edilmekte ve buradan doğan acı, trajik olanın anne şefkati yumuşaklığında huzur bulmaktadır. Buna

²⁸ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 209.

²⁹ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 211.

karşın dinsel olanda günahla tecrübe edilen aykırılıklar neticesinde ortaya çıkan acı, Tanrı'nın şefkatiyle huzur bulmaktadır.³⁰

Trajik durum içerisinde keder ve acı barındırmaktadır. Burada Kierkegaard, kederi daha tözel ve insana trajik olandan sirayet eden bir şey; acıyı da insanın cefa çekmesiyle alakalı daha yüzeysel bir durum olarak tasvir eder. Ona göre Grek trajedisinde keder çok, acı az; modern trajedide keder az, acı çoktur. Greklerde kederin derinliği, suçun estetik belirsizliğine; modern trajedide ise acının derinliği, etik şiddetine bağlanmıştır. Burada acıyı en iyi pişmanlık temsil etmektedir. Pişmanlık, suçun sorumluluğunu tamamen üzerine almış bireyin etik bir arka planda tüm şeffaflığıyla suçu üstlenmesi neticesinde gerçekleşir. Söz konusu pişmanlık estetik değil kutsal bir öge barındırmaktadır. Kierkegaard modern zamanların en büyük günahlarının (varoluşsal suçlarının) bu alanlar konusunda yaşanana kafa karışıklığından doğduğunu düşünmektedir. Günah estetize edilemez veya gülünç kılınmaz. Onun ifadeleriyle söyleyecek olursak, "bir şey aranıyor ama tam da aranmayacak yerde aranıyor ve daha kötüsü insan onu buluyor da aramaması gereken yerde buluyor".³¹

Kierkegaard modern zamanların, insanı mutlak görecelilikle kaderinden soyutlayarak özgürleştirme çabasında, trajik suçun dinsel aşamaya taşınamadan etik seviyede bir çıkmazla baş başa bıraktığı konusunda haklıdır. Şöyle ki, Grek trajedisindeki estetik suç, modern trajedide insandan ayrı bir kaderin varlığının terk edilmesi neticesinde, tümüyle insanın sorumluluğunda bir günahkârlığa dönüşmüş oluyor. İnsan bu aşamada Tanrı huzuruna çıkmayı da başaramadığı zaman hem suçun trajik kökenini ve yumuşaklığını hem de günahın Tanrı nezdinde şefkatle karşılanma ihtimalini kaybederek çok büyük bir şiddete maruz kalmaktadır. Bir daha ifade edecek olursak bunun sebebi, estetik suçun kaderden doğan hafifletici sebebinin ve günahın Tanrı'nın affına mazhar oluşundaki müşfik karşılanışının, mutlak özgür insanın etik safhadaki mutlak sorumluluk alanında bulunmayışıdır.³²

³⁰ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 211.

³¹ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 215.

³² Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 215.

Özetle diyebiliriz ki birey kaderden arındırılır ve özgürlüğünde tecrit edilirse kendi kaderini yaratmaya çalışmak gibi bir tanrısallaşma çabasının içinde trajik vasfını kaybeder. Bu, varoluşun ve dolayısıyla insanın kendilik arayışının kaybedilişi anlamına gelir. Bu durumda insanın işlediği suçlar, trajik boyutunu kaybedip kendi eylemi sonucunda olacağı için kötülüğe dönüşecektir. Bu, ister bir ayartılma ister kendi içine kapanma ifade etsin önemsizdir. Çünkü mutlak mesul insandır. Diğer yandan insan tamamen özgürlüğünden arındırılıp oluş, kaderinde mevcut sonsuz tözün sonsuz gerçekleştirmeleri olarak ele alındığında da trajik vasfı kaybolmakta ve varoluş bir kendilik çabası olma vasfını kaybetmektedir. Bu da insanın varlığını anlamsız kılacak başka bir yersizlik ve boşunalık doğuracaktır. Şu halde söz konusu aralıkta doğacak suç, trajik vasfını kaybetmeden insanı oluşa yönlendirmelidir.

İnsan kendilik arayışı sürecinde varoluşunu “Tanrı huzurunda” olduğu kabulüyle yaşar ve bu şuurla kendini gerçekleştirme çabası içine girerse işlediği suç sadece estetik bir sorun olmaktan çıkıp aynı zamanda Tanrı’ya karşı işlenmiş bir suç formuna da dönüşür. Tanrı’ya karşı işlenen suç Tanrı yasasına karşı işlenmiş olduğu için aynı zamanda etik bir suçtur. Ancak aslen başlangıç itibariyle estetik olarak suç kabul edilen bu etik suç, Tanrı’ya karşı işlenmiş olması hasebiyle bir günah formuna dönüşecek ve Kierkegaard’ın meseleyi bağlamak istediği şekliyle Tanrı huzurunda bir varoluşu başlatacaktır. Yine Kierkegaard’ın tasvir ettiği şekliyle suçtan doğacak acı, trajik olanda yumuşatılırken; etik olanda şiddete dönüşmekte, Tanrı huzurunda müşfik bir karşılanmayla huzura yönlendirilmekte ve varoluş için en uygun ortam hazırlanmaktadır. Trajedinin ve dramatik olanın yanında burada insanı absürd hale düşüren şey, mümkün olmamasına rağmen insanın kendini tecrit etmesi ve etik olan suçtan ve dinsel olan günahattan bir estetik suç çıkarma çabasıdır.

2. Dinamik-Form Çatışması ve “Ol-a-bilme-k” Sorunu

İnsan varlığını teşkil eden asli paradokslardan birisi de dinamik-form kuptularıdır. İnsan varoluşu biçimsiz içerikle içeriksiz biçimin karşılaştığı alanda gerçekleşir. O hem özgürlük olan varlığının zamanda açılımı bağlamında tarihten temin ettiği içeriğin (özün) sahibidir hem de bu özün gerçekleşmesini mümkün kılan bir formun (biçimin) sahibidir. İnsan, bu içerik ve biçimin bir-

liğidir.³³ Söz konusu birlik her durumda içerisinde sürekli gerginliği ve hatta genel manada bir çatışmaya dönüşebilirliği barındıran bir birlik olduğu için insanı varoluşsal zemininde tedirgin eden bir yapı olarak bulunur. İnsan özgürlük-kader paradoksunda varlık problemi içindeyken dinamik-form paradoksunda var olabilme problemi içindedir. Bu çatışma alanında insan, varoluşunu anlamlı bir şekilde tecrübe etmektedir. Bu bakımdan o varlığında bir olasılık olarak barındırdığı içeriği hangi kalıp üzerinden dışlaştıracak ve kendini bir varlık olarak bilebilecektir? Burada üretilen anlam insan varlığı açısından diğer tüm fenomenlerin zeminlerinden birisi olduğu gibi günah fenomeninin de zeminini teşkil eder. İnsanın bir özü var mı? Varsa bu öz nasıl bir öz? Söz konusu öz hangi form üzerinden tam gerçekleşme imkânı bulur? Eğer insan bu özün gerçekleşmesini sağlayamazsa bu onun Varlığa yabancılaşmasını (günah) sağlar mı? Sağlarsa nasıl sağlar? İnsana içerik veren özü rasyonel yeti de mi, doğada mı, zamanda mı, Tanrıda mı arayalım? gibi sorular bu başlık altında sorulabilir?

Tüm düşünce tarihi aslında bu kutuplardan hangisinin diğeri üzerinde daha belirleyici olduğunun veya bu iki kutbun nerede ritim bulabileceğinin analiziyle doludur. Mesele bizi varoluşsal açıdan ilgilendirdiği için bu paradoksal yapıya o zaviyeden bakmaya çalışacağız. Varoluşçu yaklaşıma gelene kadar insanın *animal rationale* olarak varlığında rasyonel özler barındırdığı, söz konusu mükemmel özlerin insanda mevcut formlar üzerinden gerçekleşme imkânı yakalayarak var olabildiği gibi bir rasyonel teori söz konusuydu. Ancak varoluşçu yaklaşıma gelindiğinde rasyonel öz anlayışı yerini Varlığın zamanda kendini insan varlığı üzerinden açma olasılığının gerçekleşmesi anlamındaki varoluşsal öz anlayışına bırakmıştır.³⁴

Şöyle ki, varlık içerisinde bir olasılıklar imkânı -ki buna öz diyebiliriz- bir de söz konusu imkânların varlık teşkilinde gerçekleşmesi anlamında oluşun kabına yani formuna sahiptir. Mesela Kant, insan varoluşunun teşkilinin onun rasyonel yetisinin (düşünme yetisi) zemininde yer alan kategoriler üzerinden

³³ P. Tillich, *Systematic Theology II*, 178.

³⁴ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020), 22.

biçimlendiğini ve böylece gerçekleştiğini ifade etmiştir.³⁵ Kant nezdinde varlık, söz konusu yetinin “idrak ettiğine giydirdiği bir kılıftır.”³⁶ Heidegger Kant’ın varlığı bir dinamizmde değil de düşünme yetisinde bir formun (kategorilerin) ürettiği kılıf olarak gördüğü yaklaşımını doğru bulmaz. Çünkü ona göre var olmanın özü onun aklın kategorik zemininde değil bizzat varoluşunun içinde bulunur.³⁷ Temel tartışma noktası şurasıdır: Varoluş mu öncedir öz mü öncedir? Sartre “varoluşun özden önce geldiği” mottosuyla varoluş düşüncesinin en parlak cümlelerinden birisini etmiştir.³⁸

İnsan varlığı bir içerikten ve söz konusu içeriğin gerçekleşmesini sağlayan bir formdan müteşekkildir. Bu süreç işletildiğinde insan, gerçekleşmiş varoluşunun ürettiği anlam alanı içerisinde manalı/manevi bir varlık alanına sahip olmuş olur. Söz konusu kutuplar ayrıştırılamaz ama gerilim üreten yapı özelliği arz ederler. Bu gerilimi çatışmaya dönüştürerek birini diğerinin tahakkümüne sokmaya çalışmak insanların kendi kültürel yapılarının ürettiği bir yaklaşım sonucudur. Söz konusu ayırım, biçimin tahakkümü veya dinamiğin biçime indirgenmesi şeklini aldığı anda biçimcilik ortaya çıkar.³⁹ Biçime takılı kalmak bir içeriksizlik üreteceği için kişi varlığı anlamlı kılacak bir içten mahrum kalacak bu sebeple de anlamsızlık gibi bir sorunla karşı karşıya kalacaktır. Bu yaklaşım tarzının varıp dayandığı yer genellikle, hayatı anlam yüklenmesi gerekmeyen sonlu bir tecrübe olarak ele alarak sonsuza dönük gayesi olmayan bir günahkârlığın zeminine dönüştürmek olacaktır. Bu zemin hem paganizmin hem hedonizmin hem entelektüalizmin hem ahlak budalalığının hem de pragmatizmin kökenini ifade eder.

Varoluşsal anlamda dinamik-form ilişkisinden ortaya çıkan şey bilişsel bir hakikatin keşfi değil ahlaki bir hakikatin tadılması/tecrübe edilmesidir. Kierkegaard bu anlamda insanın nesne karşısına bir özne olarak çıkarılmasını onun varoluşsal hakikatini bozan bir yaklaşım olarak ele alır. Çünkü ona göre insanın “kendini gerçekleştirme” üzerinden ortaya çıkan hakikat kişisel

³⁵ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 91-92.

³⁶ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2022), 48

³⁷ Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 17.

³⁸ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 61.

³⁹ Tillich, *Systematic Theology II*, 178-180.

olanda tutkulu bir içe dönüklük içinde, bağıllık sonucunda, tecrübe edilen bir hakikattir. Bunun ortaya çıkma şekli yoğunluk ve inanma tavrı ile alakalıdır.⁴⁰

Kierkegaard insan varoluşunun soyut bir dizge üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılmasını varlığın parçalanması olarak görüp bunu reddetmiştir. Bu dizgelerden birisi insanın sadece Mutlak Tin'in kendini gerçekleştirme mekânı olarak görülüp araçsallaştırılması ve akılsallaştırılmasıdır. Burada hakikati parçalayan ve anlam alanında suçun zeminini üreten insanın kişisel ve yaratıcı karar veren kişi olduğu gerçeğinin görmezden gelinmesi ve insan dinamizminin dizgede yok edilmesidir. Varlığı parçalayan dizgelerden bir diğeri de insanın kendini form içine hapsederek dolaysızlık evrenine "düşmüşlüğünden" konfor, kayıtsızlık ve gündeliklik içinde kalmasıdır. Burada Varlık ve dünya insanın karşısına içerisinde öz barındırmayan "apaçık dolaşımsızlık" olarak çıkar.⁴¹ Paradoksal yapılardan biri lehine yönelik suç üretmektedir. İnsanı suçtan uzaklaştıran ise paradoksal olanı aşkın olanda birliği kavuşturmasıdır.

İnsanın form içeren kategorik yapısı onun sonluluğuyla alakalı iken onun dinamik yapısı sonsuza dönük varlığıyla alakalıdır. Tillich söz konusu kategorileri "zaman, mekân, kozalite ve cevher" olarak özetler.⁴² Varoluşçu yaklaşım dışında söz konusu kategorik yapı, insan varlığında Varlığın "ışık" imkânını karşılamayan sadece onun "kavramsal" boyutta tecrübe edilmesini sağlayan bir form hatta yetersiz bir form olarak ele alınmıştır. Bu bakımdan insan varoluşunu rasyonel bir zeminde izah etmeye çalışmak onun hakikatini rasyonel olana indirgemek olacağı için insanın "ol-a-bilme-si-nin" hakikiliği mümkün olmayacak ve bu bozukluk bir kişilik problemine evrilerek kendilik kaybına (yabancılaşmaya) yani temel bir varoluşsal günaha dönüşecektir.

İnsan varlığındaki dinamikler henüz varlık formu kazanmayan potansiyel varlığı ifade eder. Bu yapı hakkında içerik üretilemez. Burada insanı diğer varlıklardan farklı kılan en önemli yapı özelliği barınmaktadır. Eğer bir insan doğasından (form) bahsederseniz onun dinamiklerinin doğasının ötesine uza-

⁴⁰ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008), 86-87.

⁴¹ Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 58-61.

⁴² Paul Tillich, *Systematic Theology I* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1975), 192-198.

nabildiği gerçeğini ifade etmemiz gerekmektedir. Zaten insan varoluşunu anlamlı ve değerli kılan da bu yapı özelliğidir. İnsan bir yanıyla canlılık barındıran doğası diğer yanında amaçlılık, niyetlilik barındıran dinamik varlığıyla varlığında çatışma riski barındırmaktadır. Bu yapısal özellikler hedefleri bakımından birbirleri için koşul ürettikleri için zıtlaşırlar ve birbirlerini sınırlandırır. İşte insandaki temel çatışma noktalarından birisi burada ortaya çıkacaktır. İnsan, yaşamakla kişi olarak varolabilmek arasında sürekli bir savaşım içerisindedir. Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi yaşamın kendisi anlam peşinde değil güç peşindedir ve gücü arzular⁴³; kişi olmanın kendisi ise özgürlüğü içerisinde sonluluğu sonsuza doğru aşabilmenin kişilik yapıcı çabası içerisindedir. İlkinin yönlendiren arzu iken ikincisini yönlendiren saik iradedir.⁴⁴ Bu iki yapıyı insanın bir niyet sahibi olması birleştirir. Tillich'e göre ise bu "nihai ilgi"li olmaktır.⁴⁵ Şu halde insanın varoluşunda barındırdığı dinamiklerin oluş imkânı kazanabilmesinde istikamet tayinini onun öznel formu diyebileceğimiz yönelimselliği yani niyetliliği sağlar. Bu sebeptir ki eylemin değeri onun yönelimselliğinde saklıdır. İnsanın niyeti neye doğruysa varlığındaki dinamizm o yönde form kazanacaktır. Sonsuz dinamizm sonlu formun kalıbına niyetle dökülecek ve insan söz konusu oluşun sorumluluğunu üzerine alacaktır.⁴⁶

Şu halde insan varlığı özgürlüğündeki olasılıkları bünyesinde barındıran potansiyellik sahibidir ve bu potansiyelliğin bi'l fiil hale geldiği bir formu (doğası) vardır. İnsan "yaşatan ve büyüten güç" sahibi canlı varlıktır ve onun canlılığı diğer varlıklardan farklı olarak içinde barındırdığı dinamiklerin doğayı aşabilme kabiliyeti sayesinde gerçek canlılıktır. Sadece insanlar doğalarını (formlarını) ve kendilerini aşabilirler. İnsanın formu "öznel aklın rasyonel yapısı"nı ifade eder. Diğer varlıklarda da Bergson'un "elan vital"⁴⁷ dediği

⁴³ Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 688, 704.

⁴⁴ Tillich, *Systematic Theology II*, 55.

⁴⁵ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 140.

⁴⁶ Tillich, *Systematic Theology II*, 178-182.

⁴⁷ Bu kavram Bergson'un hayatın tek yönlü mekanik bir evrim olarak görülmemesi gerektiğini onun, "yaratıcı hayat hamlesi" olarak anlaşılması gereken evrimsel bir süreç olduğunu ifade etmek için kullandığı bir teriptir. O bunu şöyle ifade etmiştir: "Hayat, durmadan yeni şekiller yeni nevilere yaratan bir hamledir. Bunun için hayatta tekâmül yaratıcılıktan başka

yaşam sahibi her şeyin yeni biçimler kazanma hamlesi ve yaratıcı hayat hamlesi mevcuttur, yalnız insan bu anlamda kendini dışarıdan görebilecek kadar kendi dışına çıkabildiği için doğayı aşabilme ve yeni biçimler yaratabilme kabiliyetine sahiptir. Olgusallık⁴⁸ (facticitat) ve düşmüşlük⁴⁹ içindeki insan Heidegger’de buna, existenz⁵⁰ (varoluş) oluşu üzerinde sahici olana ilgi (sorge) duyarak teşebbüs eder.⁵¹ Bu, insanın bir öz-kimlik arama çabasını ifade eder.⁵² Burada temel soru “Ben kimim?” sorusudur. Bu soru bir bilgi problemiyle ilgili değil bir varoluş problemiyle ilgilidir. Çünkü insan özünde kendiyle-igilidir.⁵³ Dolayısıyla bu durum Heidegger’de daseinin otantik varoluşunun başlangıcıdır. Kendisi olmak anlamında dünya-da-igili olmak ancak insanla ilgilidir. Bu sebeple insan söz konusu “varoluşsal kategoriler” içerisinde kendini de bulabilir kendini de kaybedebilir. Bu onun neye, niçin ilgi duyduğu meselesiyle alakalıdır.

Esasen, dinamikler ve form insan yaşamında birleşmiştir. Heidegger’in tasvirinde dinamik insanın özgür varlığını form da onun düşmüşlüğüne ve olgusallığını ifade etmektedir. İnsanda olgusallıkla sınırlanamayan existenz kibire sebep olurken düşmüşlükte aranan özgürlük şehvete yani kendini dünyada kaybetmeye sebep olmaktadır.⁵⁴ Söz konusu eksistansiyel yapılar sahicilik yönünde bir birlik temin ettiklerinde suçtan uzaklaşılırken bu yapıların çatışma durumlarında farklı tarzlarda suçlar ortaya çıkmaktadır. Otantikliğin kaybı durumunda varoluşsal olarak, kibir ve şehvetin kontrolü altında dinamiklerin ve formların bozulması söz konusudur.

bir şey değildir.” bk. Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. M. Ş. Tunç, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 35.

⁴⁸ Olgusallık, “daseinin ‘belirli bir dünyada’ var olmasıdır.” bk. Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, 409.

⁴⁹ Düşmüşlük, “Varlıktan düşmek, Varlık sorusunu sormamak, kendi varlığını sorgulamamak, kendi hakiki eksistansiyel varlığını unutmak, küçük işlerle perspektif kaybetmektir.” bk. Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, 409.

⁵⁰ Existenz, “anlamanın (verstehen) olanakları görmesidir.” Bu da “insanın ‘kendi önünde’ oluşunu ifade eder.” bk. *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, 410.

⁵¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 41, 42.

⁵² Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, 405.

⁵³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 41, 42.

⁵⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 170.

Gerçek insan hayatındaki dinamikler, kendini aşmak için biçimsiz dürtüyle çarpıtılır. Form, orijinal dinamiklerden ayrılırsa dış yasa olur. Bu durumda sonuç; buyurgan, içerik yoksunu bir yasalılıktır. Dinamikler ve canlılık, formdan ayrıldıklarında kendilerini kaybederler. Bu aşamada da insan yeni olanın müptelasıdır. Çünkü canlılık hamlesiyle sürekli potansiyelin formsuz veya çarpıtılmış form üzerinden taşması ortaya canlılığın taşması olarak çıkacaktır. Burada “yeniyse iyidir” diyen insanların sürekli dinamizmdeki yenilik peşinde oluşları söz konusudur. Yeni olanın iyi olduğu ortam ise bizzat tecrübe ettiğimiz bir günah ortamının kurucu ana fikridir.

Buradaki bozulmayı ayakta tutan, yeniyi üreten canlılığın sahibi insanın ürettiyor oluşundan mühlhem yaşamış olduğu “kibir” ve canlılığın içinde onu daha öteye taşıma istidadındaki “şehvet”tir. Formun, yapının ve yasanın, dinamiklerden ayrışmasıyla ortaya katılık ve boşluk çıkar. İçinde dinamizm taşımayan form hayat hamlesi bakımından akamete uğradığı için korunmaya çalışılan şey bir zamanlar biçim almış dinamizmin bir yasa olarak kiskanç bir şekilde elde tutulmaya çalışılmasıdır. Dinamizmdeki sürekli yeni bir canlılık tecrübesi içerik olarak formu besleyecek şeyken, dinamizmden yoksun hale geldiğinde canlılık yoksunluğu bir boşluk ve içeriksizlik olarak karşımıza çıkacaktır. Elan Vital’in (hayat hamlesinin) insanda dinamik ve form birlikteliği açısından optimum dengesi insandaki yaratıcılığı en üst seviyede tutan formudur. Çünkü varlığın temel kaygısı Nietzsche’nin de deyimiyle “daha fazla varlık kazanmak”tır.⁵⁵ Formsuz dinamizmde ise canlılığın saiki yeninin cazibesidir. Daha yaratıcı, daha çok varlık veren değil daha yeni olan etkin olduğunda varlığın oluş yönü şaşmıştır. Bu da doğal olarak günah üreten bir yapıyı ifade eder.⁵⁶

Nasıl ki özgürlük-kader paradoksunda yaşanan çatışma insan için trajik bir varoluş alanını ürettiyor ve insan trajik bir günah ortamından kurtulmak için birtakım varoluş denemeleri içine giriyorsa; dinamik-form paradoksunda yaşanan çatışma da insan varoluşunda ürettiği anlam sorunları (anlamsızlık) neticesinde dramatik bir günah ortamı üretecektir. İnsan da söz konusu dramatik durumun verdiği derin acıdan kurtulmak adına varoluşunu çeşitli şe-

⁵⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, 325.

⁵⁶ Tillich, *Systematic Theology II*, 63-64.

killerde anlamlı kılabilme çabası içerisine girecektir. Ve yine nasıl ki trajik olanın içerisinde hem dramatik olan hem de gülünç olan mevcut idi diyse dramatik olanın içerisinde de trajik olan ve gülünç olan mevcut haldedir. Anlamsızlık sendromunda insan, mutlak dinamizmin hiçbir biçimde tatmin edilemeyen yenilik düşkünlüğünde ve mutlak biçimin hiçbir anlam üretmeyen içeriksizliğinde beliren bir kendini bilememe halinde yaşar. Buradan doğan yabancılaşmanın (günahkârlığın) insan tecrübesinde karşılığının varoluşsal bir acı olduğunu söyleyebiliriz. İşte insanın bu acıdan kaçınmak adına kendini anlamsızlığın çeşitli formları içerisine bırakması bu çatışma alanının günah tecrübesini ifade eder. Söz konusu alanın özgürlük-kader çatışmasıyla ilgisi dolayısıyla bu günah formu trajik; varlığına bir anlam atfedememesindeki acı dolayısıyla dramatik; varlık vasfı kazanamamış anlamsızlığına rağmen ferdiyetini kazanmış bir *kişiymiş* gibi diğer insanlarla iletişime girerek rol yapması ise gülünçtür.

3. Bireysellik-Katılım Çatışması ve “Ol-ma-sı Gereken-i Ol-a-bilme”/ Kişilik Sorunu

Bu başlık özcü bir yaklaşımla evrensel fikirler (ebedi arketipler) ve birey oluş (ferdiyet) kutupluluğundaki karşıtlığın bulunduğu denge ve çatışma hallerini ve tümeller problemini de içeriyor olsa da biz meseleyi bu bağlamda ele almayacağız. Çünkü varoluş düşüncesinde insan, hazır bir öz sahibi olmadığı, onun özü geleceğe ve dünyaya doğru bir varoluş süreci içerisinde, bizzat insanın ilgiyle yöneldiği dünyası üzerinden oluşacağı için⁵⁷ bireysellik ve katılım meselesini ben ve dünya ilişkisi bağlamında tasvir edeceğiz.

“Ben”in bir kişi olarak kendini inşa etmeye çalıştığı dünya, onun bir “çevre” olarak var olanlarla ve bir “insanî ortam” olarak başkalarıyla ilişkisini ifade eder.⁵⁸ İnsanın kişilik kazanması, sürekli bir biçimde kendi olmakla, “şey” ve “başkası olmak” arasında gelgitler yaşadığı riskli bir oluşum sürecinde gerçekleşir. İnsan dünyada-varlık olarak Varlığın anlamını kendi varlığı üzerinden açmıyarak bir varoluş deneyimi yaşar. Bu varoluş onun dünyaya katılarak ve tüm katılım süreçlerinde de sürekli kendine dönerek bir kişilik

⁵⁷ H.J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşündür*, çev. Ekin Uşaklı, (İstanbul: Dost Yayınları, 2020), 162-163.

⁵⁸ Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, (İzmir: İlyay Yayınları, 2001), 60.

kazanma aşamasında gerçekleşmektedir.⁵⁹ Bu bakımdan insan için söz konusu iki kutup birisi olmadan varoluşun gerçekleşmediği paradoksal yapıyı ifade eder. Bu bağlamda günahın insan varlığında imkân bulmasını sağlayan ontolojik zeminlerden birisi de onun bireysellik ve katılım konusunda yanlış bir denge arayışı veya bu iki kutbu birbiriyle çatışır hale getirmesidir.

Bireyselleştirme bütün varlıkların oluşumunda mevcut olan ontolojik bir durumu ifade eder. Dolayısıyla tüm var olanların benliği, benmerkezciliği veya bireyselleşmesi vardır. Bu varlıklar bir merkezileşme dâhilinde müstakilleşir. Merkezîleşen varlık ise bölünemez ve çoğaltılamaz. Bununla birlikte, bireyselliğin ferdiyet kazanıp kazanmaması ile ilgili olarak, insan ve insan olmayan varlıklar arasında bir fark vardır. İnsanlar hem benmerkezcidir hem de tamamen bireyselleşmiştir. İnsan olmayan varlıklar ise bir kişilik sahibi olmadıkları için sadece benmerkezciler olup onların varlığı, anlam üreten bir ferdiyeti ifade etmemektedir.⁶⁰ Bu bakımdan insan olmayan varlıkların varlıkları, insan varlığı üzerinden bir anlam kazanır. İnsanlar ise birey olarak önemlidir ve birey olarak hem daha önce üretilmiş olan hem de kendilerinin ürettikleri bir anlama katılırlar. Bu sebeptendir ki sadece insanların bir tarih içinde yaşamaları söz konusudur. Zaten günah işleme imkânı da insanın bir tarihinin olması ile ilintilidir.⁶¹

Bireysellik ve katılım birbirine bağlıdır. Bireyselleşmesini insanlar gibi bir kişilik, şahsiyet seviyesine taşıma imkânı olmayan bitkiler ve hayvanlar, içinde buldukları çevreye veya doğal yapıya gömülü mikrokozmosmik varlıklardır.⁶² Bu açıdan katılım aşamasında ferdiyetini kazanma imkânı insana kendi ortamına gömülü olmama ayrıcalığını ve dolayısıyla günah işleyebilme imkânını da vermektedir. Bu boyutuyla insanın günah işleyebiliyor olması, merkezileşmiş benliğini ortamı anlamlandırarak ve tasarlayarak olasılıklılığı

⁵⁹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017), 35.

⁶⁰ Ortega y Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, çev. Neyire Gül Işık, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 35.

⁶¹ Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, 185,190.

⁶² Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, 55.

ifade eden özgürlükler alanında kişilik seviyesine çıkarabilme ihtimalinin de varlığı anlamına gelmektedir.⁶³

İnsan, dünyasına “ruh hallerinde tecrübe ettiği yaşantısı” ve “anlama” yoluyla katılan bir mikrokozmostur.⁶⁴ Evrene insanın katılımı varlığında içkin mikrokozmosmik boyutu sebebiyle reel olarak sınırlı olmakla birlikte ruh varlığı olması bakımından potansiyel anlamda sınırsızdır. İnsanın dil sahibi bir varlık oluşu da onun evrensel, anlam üreten ve bireyselliğini katılım yönünde anlamlı hale getiren bir varlık oluşunun ifadesidir. Bireyselleşmenin mükemmel formu kişilik (*persona*) iken katılımın mükemmel formu da kişilik kazanmış kişilerin bir araya geldiği toplum yapılanmasıdır ki bu da kültürü üretmektedir. Bireyin kişilik kazanma sürecinde gerçekleşen katılım, topluluğa katılan her bireyin diğer kişilerle katılımını içerir. Bu toplulukta katılımın gerçekleşeceği tüm insanların her biri de *tam merkezîleşmiş* ve *bireyselleşmiştir*. Tüm kişiler, diğer kişilerin topluluğu içinde bir katılımda bulunur. Şayet insan bu kişiler topluluğu olan toplum içinde var olmasaydı, kendi tecrübesini başkasının tecrübesiyle bakıştırarak hakikate zemin temin etme imkânı bulamayacağı için gerçek anlamda insanlaşma da gerçekleşmiş olmayacaktı.⁶⁵

Şöyle ki, toplum içinde fert haline gelecek olan kişinin varlığı diğer kişilerin varlığı için bir “direnç” alanı doğurur. Toplum hayatında “başkası”nın kişi üzerinde doğurduğu direnç alanı üzerinden her bir kişi kendi kimliğini elde eder. Başkası olmadan bireysellik de ortaya çıkmamaktadır. Bir kişi, diğer kişilerin direnişiyle karşılaştığında, kişilerin birliğine katılmaya zorlanır. Bu zorlama neticesinde ya o birliğe katılacak ve katılım üzerinden bir kimlik arayışına girecektir ya da kendini hiçlikten kurtarabilmek için diğer kişileri yok ederek mutlak bireysellik arayışı içinde bir kimlik sahibi olmaya çabalayacaktır. İnsanın kişilik kazanması için gereken katılımın içerisinde sürekli risk barındırdığı, günahın da bu riskli alandan kaynaklandığını ifade etmemiz gerekir. İşte bu risk dolayısıyladır ki insan, sürekli olarak kendisiyle ilgilenmek ve

⁶³ Gasset, *İnsan ve “Herkes”*, 34-36.

⁶⁴ Jaspers, *Felsefi İnanç*, 48-49.

⁶⁵ Jaspers, *Felsefi İnanç*, 60-62; Gasset, *İnsan ve “Herkes”*, 94-96.

günah doğurucu zeminin varoluşuna etkisini hesaba katmak durumundadır.⁶⁶

Katılım, bireyselleşme ile kutupluluk içinde, ontolojik anlamda “ilişki kategorisinin” temelidir. İlişkinin kendisi zorunlu olarak, bireyselleşmeyi ve katılımı gerektirir. Katılım sayesinde merkezileşmiş “ben”in bir dünyası olur ve bu dünya üzerinden “ben”, evrensel ilişkiler kurarak özünü bulur ve “kişi”leşir.⁶⁷ Dolayısıyla bireyselleşme ve katılım, bireyin toplumsal katılımı dâhil olduğu ilişki üzerinden birbirine bağlanan iki kutuptur. Dünyada-varlık insanın “oradalığı”nın bir boyutu olan “anlama” üzerinden dâhil olunan katılım, insanın söylem üzerinden geliştirmeye çalıştığı bir “ileri sürme” ve iletişim çabasını ifade etmektedir. İletişim de bir dil üzerinden söylemle gerçekleştirildiği için insanın kendini iletişime ve dolayısıyla dile kapatmaması gerekir. Kendini dile kapatarak Varlığın hakikatini dilden ve başkalarıyla kuracağı iletişimdeki söylem üzerinden öğrenemeyen bireyler kişi olamayacakları için otantik bir varoluş içine giremeyeceklerdir. Bu durumda ise o, günübirlik yaşam içinde kalacaktır. Günübirlik yaşam, Heidegger’in insanın “düşüş”ü ve “hergünlüğü” olarak tarif ettiği ontik yaşam biçimidir.⁶⁸

İnsanın hergünlüğü içerisinde otantikliğin kaybı, söylemin yerine boş konuşmayı; belirliliğin yerine belirsizliği; dikkatli ilginin yerine merakı doğurmuştur. Bu durumda oluş da insanın kendi olanaklarını geleceğe dönük bir tasarım olarak özgürleşme şeklinde kullanmak yerine nesnelere dünyasına ve “herkes”le birliktelik anlamındaki dünyaya düşüş şeklinde gerçekleşir. İnsan bu şartlarda da bir katılım yaşamaktadır. Yalnız otantik varoluşta yaşanan katılım bireyi bir kişi kılarken otantik olmayan var oluş tarzında kişi henüz birey olmanın ötesine geçememiştir. Henüz otantik varoluşun tecrübe edilemediği aşama, tüm insanların ilk varoluş tarzı olarak zorunlu deneyim aralığıdır. Otantiklik buranın aşılmasını gerektirir. Burada bizim açımızdan günah doğuran, Heidegger açısından otantikliği engelleyen süreç varoluşun

⁶⁶ Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihi*, çev. Bertan Onaran, (İstanbul: Payel Yayınları, 1999), 23-25.

⁶⁷ Tillich, *Systematic Theology II*, 174-175.

⁶⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 259-262.

Varlığın anlamının insanın kendi varlığı üzerinden tezahür etmesine imkan verecek tarzda tecrübe edilememesiyle alakalıdır.⁶⁹

İnsanın otantikliğini engelleyen ve onun hergünkülüğünü ve başkalarıyla birlikteliğini ifade eden “boş konuşma” üzerinden gerçekleşen iletişim, Varlığın *Dasein* üzerinden açılımına izin vermediği ve dolayısıyla gerçek bir konuşma, söylem olmadığı için Varlığın hakikatinin gizlenmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple boş konuşma ile insan Varlığa ve bu gerekçeyle de dünyasına, başkalarına ve kendisine yabancılaşacaktır. Bu durum da bireyin ilgisini dikkatsiz ve özensiz kılacağı için varoluş bilgisine varmayan, malumatfuruşluk içeren, haz peşinde veya pragmatik olanı aşamayan bir ilgi var oluşu yönlendirecektir. Bu durum bireyin kendini bulamaması veya kendini kaybetmesiyle sonuçlanacağı için bu tarz bir ilgi belirsizlik doğuran bir katılım anlamına gelmektedir. Otantik varoluşun imkânsızlaştığı dikkatsiz ilginin akabinde birey özneleşirken dünyası da nesneleşir. Katılımın bu belirsizlik doğuran formu bireyin hem kendisine hem de dünyasına yabancılaşması anlamına gelir. Bireyselliğini nesne karşısında özne olarak ve başkasını da bu bağlamda nesne kılarak ve dolaylı olarak da kendini nesneleştirerek düşüş yönünde katılımdan elde eder. İnsanın kendi olanaklarını bırakıp nesnelerdünyasına çekilişi anlamına gelen dünyaya atılmışlık ve düşüş hali eğer kaygı ve endişe ile karşılaşmazsa insanın kendini bulma imkânı bulunmamaktadır.⁷⁰

İnsanın “atılmışlığı” bir olumsuz durumu içerse de “olanaklılık” ve “tasarım” imkânını da bünyesinde barındırır. İnsan katılım varlığı olarak başkalarıyla birlikteyken de aslında kendisi olarak ferdiyeti içinde bulunmaktadır. İnsanın dünyada bulunuşu sürekli “eksik ve tamamlanmamış varlık” olmayı da gerektirdiği için *Dasein*’in bünyesinde otantik olmayan bir taraf zorunlu olarak bulunacaktır. Bu durum bir olumsuzluğu ifade etse de paradoksal şekilde insanın özgürlüğünün gereğidir. Amaç dünya-içinde varlığın geleceğe dönük tasarım gücünü özgürlüğü içinde kullanıp kişi olarak kendini bulmaktır. İnsanın kendini bulması için önce kendinin uzağına düşmesi sonra da bu düşüşü ve bırakılmışlığı fark etmesi gerekir. Ona bu durumu fark ettiren, *Da-*

⁶⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 263-267.

⁷⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 282-284.

sein'in varlığında barınan hiçlik olduğu için hangi tür bir katılım içinde olursa olsun bireysel olarak var olan insan, ferdiyeti açısından tehlikeyi atlatamayacaktır. Bu onu hiçlik kaygısına değil de kendisine katıldığı dünyanın nesne kılınmış şeylerine karşı korkuya götürürse korkunun nesneleştirici (nesnesine bağımlı kılıcı) etkisi dolayısıyla insan, geleceğe dönük tasarım üzerinden Varlığı anlamlı kılma imkânını kullanamayacak ve böylece kendinin uzağına düşecektir.

Burada geleceğe-doğru olanaklı varlık insan, korku üzerinden nesneleşmiş bir dünyaya katıldığında kaygının özgürleştirici etkisiyle ferdiyetini kazanan insanın korkulu katılımında bunu kaybettiğini görmekteyiz. İnsanın dünyası olanaklarını gerçekleştirme alanı olarak ferdiyetinin ilgi alanı olup bu ilgiyle o, sürekli kendisinin ilerisinde kalır. Bu, geleceğe dönük kendisinin ötesindeki varlığını varoluş yönünde işler hale getiren şey, kaygı ve endişedir. Kaygı, insanın "onlar"ın ve "nesnelere"nin dünyasından ayrılarak, seçme olanağına sahip olduğunu görerek, müstakilleşmesini sağlarken; korku, kendinin ilerisinde olan insanı nesnesine bağımlı hale getirerek katılım içerisinde müstakillliğini yok etmektedir.⁷¹

Heidegger Varlığın hakikatinin sahih tecrübesinin Varlığın kendini "açığa çıkarması" (alethia) ile olacağını düşünmektedir. Varlık da kendini *Dasein* üzerinden açığa vurmaktadır. Dolayısıyla *Dasein*'in katılım üzerinden elde ettiği kişiliği, Varlığın hakikatini yani doğruluğu temsil etmektedir. *Dasein*'in yaşamış olduğu varoluş tecrübesi eğer otantik bir varoluş tarzı ise Varlık, *Dasein*'i dünyada-varlık tarzı içinde, mevcut katılımı bağlamında, onun kişi oluşunda tecrübe edildiği üzere, doğruyu-hakikati görünür kılmaktadır. Bu bağlamda bireysellik-katılım kutupları, *Dasein*'in ruh tecrübesi, anlama faaliyetleri ve geleceğe dönük tasarım kabiliyeti üzerinden onun kişiliğinde ortaya çıkmaktadır. Sonu kişiliğe ve kendiliğe varmayan bir bireysellik ve katılım süreci Varlığın hakikatini ortaya çıkartmayacağı için otantik olmayan bir günah ortamına dönüşmektedir.⁷²

Esasen, artan bireyselleşme, artan katılım anlamına gelir. Varoluşsal olarak insanlık, her birey arasında duvarlarla var olur ve katılımı azaltır. Bireyler,

⁷¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 285-286.

⁷² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 288.

varoluşsal katılım içinde birlikte-varlık ama ferdiyetini yalnız olarak yaşayan kendi-için-varlık olarak var olurlar. Bu durum, insanlığın varoluşsal doğasıdır. Belirli durumlar, yalnızlık ve kolektivitenin karşılıklı bağımlılığını ortaya çıkarır, ancak bu durumlar bu karşılıklı bağımlılığı yaratmaz. Tamamen izole edilmiş bireyselleşmeyle elde edilen öznellik veya tam özdeşleşme şeklindeki katılımı elde edilen nesnellik, insan özünden ziyade idealize edilmiş bir varoluşsal yabancılaşma biçimleridir. Nihayetinde, tamamen yalıtılmış bir öznellik insanı kibir varlığı yapar ve dışarıya karşı sorumsuzca bir düşmanlık doğurabilir. Bu durumda kişi dışarıya karşı duyarsızlaşır; tam katılım durumundaki nesnellik ise insanı “şey”leştirerek, bireyleri bir nesnelere alanı içindeki nesnelere düzeyine indirger.⁷³

İnsan varoluşu benlik-dünya kutupluluğu içinde gerçekleşmektedir. İnsan varoluşu için gerekli olan var olma cesaretinin ilk kullanıldığı atılım hali, varoluş alanında kendisi oluşun konusu olan insanın sonu kişi olmaya kadar gidecek süreci kendini onaylayarak “ben”de merkezileştirme girişimidir. Kendini onaylama hem “benliğin benlik olarak onaylanması” hem de “kendi geleceğini kendi tayin etme” şeklinde bir onaylamadır. Benliğin bir benlik şeklinde onaylanması insanın “benmerkezci, bireyselleşmiş, benzersiz” oluşunu ifade ederken; benliğin kendi geleceği ile ilgili söz sahibi olması onun “özgür ve kendini gerçekleştirme imkânına sahip” oluşunu ifade eder. Bu bağlamda insanın katılım çabasının özünde de aslında kişinin kendini var kılma ve kişi olarak onaylanma çabası vardır. Kişi yok olma tehdidine karşı sürekli kendini onaylama cesareti göstermektedir. Varoluş düşüncesinde varoluşu başlatan temel ruh durumu olan kaygının özü de insanın hiçlik, yokluk tehdidini sürekli varlığında hissetmesi ve kendini kaybetmekten endişe duymasıdır. Şu halde insanın ahlâkî kaygısı ontolojik anlamda tanınma kaygısına bağlıdır. Bu haliyle de zaten günah meselesi ontolojik bir bağlama kavuşmuş olmaktadır. Yani bir günahı bahsedebilmek için öncelikle merkezileşmiş ve kendini onaylayan bir “ben”den bahsetmek gerekir. Bu onaylama, içerisinde bencillik ve günah ihtimali taşısa da bu zaruridir.⁷⁴

⁷³ Tillich, *Systematic Theology II*, 65-66.

⁷⁴ Tillich, *Olmak Cesareti*, 103-104.

Kendini onaylama aslında “benzersiz, tekrar edilemez, yerine başkası konulamaz, parçalanamaz” bir birey olma çabasıdır. Söz konusu bireyselleşme ancak insanın hem ait olduğu hem de ayrı olduğu bir ortam (dünya ve başkaları) içinde gerçekleştiği için katılımı da zorunlu olarak içerir. Tillich katılımı varoluşsal anlamda ele almak için onu bir güç olarak düşünmenin daha doğru bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda bireyin katılımı onun “var olma gücü” olarak ele alınmak durumundadır. Yani bireyin ferdiyeti bağlamında inşa ettiği kişiliği (kişi olma gücü) ile dünyasına (çevre ve başkaları) katılmakla kendisini gerçekleştirdiği var olma gücü, özdeş hale gelmektedir. Benliğin birey olarak onaylanma gücü, kişinin katılım üzerinden onaylanan var olma gücüyle paralel gitmektedir.⁷⁵

İnsanın kendi olarak, kendini; bir parça olarak, dünyayı aşma çabaları bizzat varlık olmaya bir öykünme olduğu için aslında Tanrı’ya ait vasıflara bir öykünmedir. Bu bakımdan herhangi bir yokluk tehdidini o yokluğu varlığında barındırmayan varlıkla aşmak imkân dâhilinde olduğuna göre bu bizzat-varlık Tanrı’dan başkası olamaz ve dinin ifade ettiği çözümden başka da bunun çözümü bulunmamaktadır.⁷⁶

Tillich insanın Tanrı’dan destek almasının üç formunu zikreder. Bunlar birisi olan bireysellik-katılım paradoksallığından katılımın baskın olduğu mistik tarzda birey, Tanrı’yla özdeşleşme çabası içinde ve kendi olarak var olmaya çalışır. Diğerinde bireysellik baskın olup birey, bir kişi olarak Tanrı’nın karşısındadır. O’nun her şart ve durumda kendisini muhatap kabul edeceği güveniyle kendi olarak var olmaya çalışır. Bunların dışında bir de her iki kutbun beraberce var olduğu ve aşıldığı Bizzat-varlık Tanrı’nın kendisiyle güvene dayalı ilişki anlamında iman üzerinden yaşanan var olma cesaret söz konusudur. Tillich de bu ilişkiyi bireysellik ve katılım ilişkisinin varoluşsal bir işlev gördüğü doğru var olma türü olarak ele alır ki biz de bu yaklaşıma katılıyoruz.⁷⁷

Mistik tarzda kendi olma cesareti Tanrı’yla özdeşleşme çabasından aldığı güçle kader ve ölüm kaygısını yenerken; şüphe ve anlamsızlık kaygısını da

⁷⁵ Tillich, *Olmak Cesareti*, 105.

⁷⁶ Tillich, *Olmak Cesareti*, 159.

⁷⁷ Tillich, *Olmak Cesareti*, 160.

şüphenin Tanrı'nın hakikatindeki perdeyi kaldırdığını, hakikatin yol yürüdükçe kendini ele vermesiyle anlamsızlığın yavaş yavaş giderileceğini kabul ederek yener. Suçluluk ve kınanma kaygısı sürekli mevcut olmakla birlikte özdeşleşme çabasındaki tatmin sürdüğü sürece bu trajik bir durumu değil olmayı temin eden bir durumu ifade edecektir.⁷⁸ Bireyselleşme kutbu ağır basan Tanrı'yla karşılaşma durumunda ise kişi, Tanrı'yla kurduğu kişisel yakınlıktan aldığı güvene dayalı güçle tüm kaygıları kendisi için hiçlik üretmeyen bir forma kavuşturmaya çalışır. Hem katılımı hem de bireyselliği içinde barındıran ve bu iki kutbun Bizzat-Varlık olan Tanrı'ya imanla aşılmasından doğan iman gücünden kaynaklanan var olma cesaretinde, hiçbir kaygı formu yok edilememesine rağmen insan, varoluşunu destekleyen bir zemine kavuşmuştur. İman, içerisinde hem katılımı hem de birey oluşu barındırır. Tanrı hastasını iyileştirmeye çalışan bir psikiyatrist gibi, iman eden bireyin hiçbir suçunu karartmadan onu bütün suçluluğuna rağmen kınamaksızın muhatap olarak oluşa açık bir aralıkta kendini geliştirebilmesinin yolunu güven zemininde insan için açık tutar.⁷⁹ İnsan bütün suçluluğuna rağmen "kabulü kabullenme cesareti" göstererek suçluluk kaygısını işlevsel hale getirir. Bu, özünde Tanrı'nın günahları bağışlayabileceğini kabul etme cesareti üzerinden edinilen bir varoluş tarzıdır. Bu kendini, kendine güvenerek değil Tanrı'ya güvenerek onaylamak demektir. Kader kaygısı, "takdir-i ilahi" umuduyla dengelenir.⁸⁰

Sonuç

İnsan, dünya-içinde-varlık olarak kendi yaratılışına bir durum içinde, bir çevre içinde ve başkaları içinde kasıtlı niyetin yönelttiği varoluş alanına seçimli kararlar vererek dâhil olan bir varlıktır. İnsanın kendi hikâyesine dâhil oluşu kendisinden ortaya nasıl bir varlık çıkacağı konusunda belirleyici bir etkiye sahiptir. Kendi varlığından sorumlu oluşu onun kendi varlığı üzerinden varlık alanına taşınan Varlık imkânını oluş yönünde gerçekleştirmesi, bir açıdan Tanrı'nın onun var oluşundan memnuniyeti anlamına gelmektedir. İnsan varlığı, paradoksal bir zeminde özgürlük-kader; dinamik-form ve bireysellik-katılım dual yapısına sahiptir. Bu yapılarından ilk sırada olanları insanın

⁷⁸ Jaspers, *Felsefe Nedir*, 376-380.

⁷⁹ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 8, 55, 97.

⁸⁰ Tillich, *Olmak Cesareti*, 168-169.

aşkın ve sürekli kendinden fazla varlığına işaret ederken; ikinci sırada olanları onun varoluşunun zeminini ifade etmektedir. İlk sırada olan yapıların öne çıktığı durumlar insan için daha çok Tanrılaşma yönündeki günahkârlığın zeminini iken; ikinci sırada olan yapılar “şey”leşme yönündeki günahkârlığın zeminini ifade ederler. Özgürlük-kader paradoksu insanın günah işleyebilmesinin imkânının dayanaklarını; dinamik-form çatışması bu imkânın hangi aralıkta anlamlı olabileceğini; bireysellik-katılım paradoksu da günahla kişi oluşun hangi tarihsel dolayımında irtibat kurduğu gerçeğini ortaya çıkartmıştır.

Kaynakça

- Augustinus, Saint. *İtirafnar*. çev. Dominik Pamir. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Barrett, William. *İrrasyonel İnsan*. çev. Salih Özer. Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. çev. M. Ş. Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Blackham, H.Jean. *Altı Varoluşçu Düşünür*. çev. Ekin Uşaklı. İstanbul: Dost Kitabevi, 2020.
- Colette, Jacques. *Varoluşçuluk*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Yayınları, 2017.
- Demirhan Ahmet (Editör). *Nietzsche ve Din*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- Gasset, Ortega y. *İnsan ve “Herkes”*. çev. Neyyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Geçtan, Engin. *Varoluş ve Psikiyatri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

- Jaspers, Karl. *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.
- Jaspers, Karl. *Felsefi İnanç*. çev. Akın Kanat. İzmir: İlya Yayınları, 2001.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir*. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Kierkegaard, Soren. *Kayı Kavramı*. çev. Vefa Taşdelen. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008.
- Kierkegaard, Soren. *Ya / Ya Da*. çev. Nur Beier. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2022.
- May, Rollo. *Özgürlük ve Kader*. çev. Ali Babaoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018.
- Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefelerine Giriş*. çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu. Ankara: Fol Yayınları, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. çev. Fethi Yücel. İstanbul: Fol Yayınları, 2019.
- Platon, *Kharmides*, çev. Büşra Akkökler Karatekeli, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2023.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. çev. T. Ilgaz G. Ç. Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2021.
- Solomon, Robert C. *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*. çev. Reha Kuldaşlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.

Tillich, Paul. *Ahlak ve Ötesi*. çev. Aliye Çınar. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Tillich, Paul. *Systematic Theology I*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

Tillich, Paul. *Systematic Theology II*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1975.

Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2021.

Wahl, Jean. *Varoluşçuluğun Tarihiçesi*. çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 1999.

