



**KIERKEGAARD'DA ÖZGÜRLÜK VE
MANEVİYAT İLİŞKİSİ**

Emrullah ZORLU
Yüksek Lisans Tezi
Danışman: Doç. Dr. Mustafa KAYA
Haziran, 2025
Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

KIERKEGAARD'DA ÖZGÜRLÜK VE MANEVİYAT İLİŞKİSİ

Hazırlayan
Emrullah ZORLU

Danışman
Doç. Dr. Mustafa KAYA

AFYONKARAHİSAR 2025

ETİK VE BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Kierkegaard’da Özgürlük ve Maneviyat İlişkisi**” adlı çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde bilimsel etik kurallara ve atıf gösterme ilkelerine riayet ettiğimi belirterek aksi bir durumun tespiti hâlinde sorumluluğun tamamen bana ait olduğunu kabul, beyan ve taahhüt ederim.

16.06.2025

İmza

Emrullah ZORLU

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ENSTİTÜ ONAYI

Öğrencinin	Adı- Soyadı	Emrullah ZORLU
	Numarası	2300609002
	Anabilim Dalı	Felsefe
	Programı	Felsefe Tezli Yüksek Lisans
	Program Düzeyi	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐ Sanatta Yeterlik
Tezin Başlığı		Kierkegaard'da Özgürlük ve Maneviyat İlişkisi
Tez Savunma Sınav Tarihi		30.06.2025
Tez Savunma Sınav Saati		13.30

Yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez, Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek ☒oy birliği – ☐oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE
MÜDÜR

ÖZET

KIERKEGAARD'DA ÖZGÜRLÜK VE MANEVİYAT İLİŞKİSİ

Emrullah ZORLU

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Haziran, 2025

Danışman: Doç. Dr. Mustafa KAYA

Bu tez, modern felsefenin önemli figürlerinden Søren Kierkegaard'ın özgürlük ve maneviyat kavramlarını ele alarak, bireyin varoluşsal durumunu ve bu durumun manevi boyutlarını derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Kierkegaard'ın felsefesi, bireyin kendi varoluşunu anlamlandırma süreciyle yakından ilişkilidir ve bu süreç, bireyin manevi yolculuğuyla iç içe geçmiştir. Bu bağlamda, özgürlük sadece dışsal sınırlamalardan bağımsızlık anlamına gelmez, aynı zamanda bireyin içsel çatışmaları ve manevi sorgulamalarıyla yüzleşmesini de kapsar. Tez, Kierkegaard'ın özgürlük kavramını, onun manevi deneyim ve inanç yapısıyla nasıl temellendirdiğini incelemektedir. Kierkegaard'a göre özgürlük, bireyin Tanrı ile olan ilişkisi bağlamında en üst düzeyde anlam kazanır. Bu ilişki, bireyin varoluşsal kaygı ve çaresizlik deneyimlerinden geçerek otantik bir inanç ve teslimiyet durumuna ulaşmasını gerektirir. Bu süreçte, özgürlüğün manevi boyutları ve bireyin manevi yolculuğu, varoluşsal çatışmalar ve krizlerle şekillenir. Bu nedenle, özgürlüğün nihai anlamı, bireyin Tanrı'ya olan teslimiyetiyle doğrudan ilişkilidir.

Anahtar Kelimeler: Søren Kierkegaard, Varoluşçuluk, Özgürlük, Maneviyat, Tanrı.

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP BETWEEN FREEDOM AND SPIRITUALITY IN KIERKEGAARD

Emrullah ZORLU

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY**

June, 2025

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Mustafa KAYA

This thesis aims to deeply examine the existential situation of the individual and the spiritual dimensions of this situation by addressing the concepts of freedom and spirituality of Søren Kierkegaard, one of the important figures of modern philosophy. Kierkegaard's philosophy is closely related to the individual's process of making sense of his own existence, and this process is intertwined with the individual's spiritual journey. In this context, freedom does not only mean freedom from external limitations, but also includes the individual's confrontation with his inner conflicts and spiritual inquiries. The thesis examines how Kierkegaard bases his concept of freedom on his spiritual experience and belief structure. According to Kierkegaard, freedom gains its highest meaning in the context of the individual's relationship with God. This relationship requires the individual to reach an authentic state of faith and surrender through experiences of existential anxiety and despair. In this process, the spiritual dimensions of freedom and the individual's spiritual journey are shaped by existential conflicts and crises. Therefore, the ultimate meaning of freedom is directly related to the individual's submission to God.

Key Words: Søren Kierkegaard, Existentialism, Freedom, Spirituality, God.

ÖN SÖZ

Özgürlük... Ne kutsal bir kelime! Ne büyük bir tuzak! İnsan, tarih boyunca özgürlüğün peşinde koşmuş ama onu ellerine aldığı anda parçalanmış bir yanılsama bulmuştur. Antik Yunan'da filozoflar özgürlüğü erdemle bağdaştırdı, Ortaçağ'da ruhun kurtuluşu olarak gördüler, modern çağda ise özgürlük artık ya bir hak ya da varoluşsal bir yük olarak tanımlandı. Kimileri için özgürlük, zincirlerini kırmak demektir; kimileri içinse zincirlerin ağırlığını fark etmek. Kim bilir, belki de Kierkegaard'ın söylediği gibi, "insanın en büyük trajedisidir, özgürlüğün tam da kaçtığı şey olmasıdır."

Bu çalışma, özgürlüğün Kierkegaardcı diyalektiğini incelerken, onun kaygı, günah, inanç ve bireysel yolculukla olan kaçınılmaz bağını ele alıyor. Çünkü özgürlük, sanılanın aksine ne basit bir seçimdir ne de keyfi bir hak. O bireyin varoluşsal uçuşuna baktığında duyduğu baş dönmesi, kaygının içinde filizlenen bir farkındalık ve sonunda mutlak olanın önünde diz çöken bir teslimiyettir.

Özgürlük, Kierkegaard için bir "verili" değil, bir "kazanım"dır. Fakat ne büyük bir ironi ki, ona sahip olmak için ona teslim olmak gerekir! Faust'un özgürlüğü ararken kendi ruhunu kaybetmesi gibi çağdaş insan da özgürlüğü talep ederken kendisini "sonsuz seçeneklerin esiri" hâline getirmiştir. Yani özgürlük, yalnızca onu yanlış anladığımızda arzuladığımız bir şeydir. Ne acı bir durum! Ama ne büyük bir aydınlanma!

Kierkegaard'ın estetik, etik ve dinsel aşamaları bu tezin temelini oluşturuyor. Estetik aşamada insan, özgürlüğü haz olarak yaşar, ama kendini hapseder. Etik aşamada insan, özgürlüğü sorumluluk olarak görür, ama altında ezilir. Dinsel aşamada ise insan, özgürlüğü teslimiyet olarak idrak eder ve ancak o zaman gerçekten özgürleşir. Bu paradoks Kierkegaard'ın en büyük armağanıdır: Özgürlük, ancak ona direnmekten vazgeçtiğimizde gelir.

Bu çalışma, her satırında bireyi, yani sizi, tam da bu varoluşsal meydan okumayla yüzleştirmeyi amaçlıyor. Kaygının içinden, seçimin kaçınılmaz trajedisinden, inancın absürd sıçramasından geçen bir yolculuk... Tam da hayat gibi! Peki ya siz, okur, bu yolculukta hangi aşamadasınız? Kendinizin farkında mısınız, yoksa hâlâ özgürlüğü, zincirlerinizi değiştirmek sananlardan mısınız?

Bu ironik trajedi, tek başına yazılmadı. Beni bu felsefi uçuşuma iten, kaygının tatlı dikenlerini gösteren ve düşüncenin ağır yükünü taşımamda rehber olan kıymetli

hocalarıma minnettarım. Danışmanım Doç. Dr. Mustafa Kaya'ya, akademik titizliğiyle bana Kierkegaard'ın “birey olmanın” ciddiyetini öğrettiği için; Prof. Dr. Murat Kelikli'ye, özgürlüğün yalnızca teoride değil, pratikte de bir sorumluluk olduğunu hatırlattığı için; Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih Ünal'a, düşünceyi keskinleştiren eleştirileri ve varoluşu anlamlandırmadaki yol göstericiliği için; Dr. Öğr. Üyesi Hatice Turan'a, felsefi soruların yalnızca metinlerde değil, hayatta da yankılandığını gösterdiği için sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Eğer bu tezde özgürlüğe dair bir hakikat varsa, onun kaynağı onlar; eğer hâlâ eksik bir şeyler kalmışsa, bu tamamen bana aittir!

Emrullah ZORLU
2025, Afyonkarahisar



İÇİNDEKİLER

ETİK VE BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI.....	ii
ENSTİTÜ ONAYI.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖN SÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞSAL ÖZGÜRLÜĞÜN FENOMENOLOJİSİ: KIERKEGAARDCI AŞAMALAR TEORİSİ VE BİREYSEL SEÇİMİN DİYALEKTİĞİ

1. ÖZGÜRLÜĞÜN FENOMENOLOJİSİ.....	3
1.1. KIERKEGAARDCI VAROLUŞSAL YÖNELİM: TEKİLLİĞİN ÇAĞRISI	3
1.2. ESTETİK AŞAMADA ÖZGÜRLÜĞÜN ALDATICI DOĞASI: SEÇME İLLÜZYONU	9
1.3. ETİK AŞAMAYA GEÇİŞ: ÖZGÜRLÜĞÜN PARADOKSU VE GÜNAH BİLİNCİ	18
1.4. DİNSEL AŞAMA VE GERÇEK ÖZGÜRLÜK: TELEOLOJİK ASKIYA ALMA.	27

İKİNCİ BÖLÜM

ABSÜRD, GÜNAH VE ÖZGÜRLÜK: KIERKEGAARDCI İNANÇ DİYALEKTİĞİNİN YAPISÖKÜMÜ

2. KAYGI, GÜNAH VE İNANÇ DİYALEKTİĞİNDE ÖZGÜRLÜK	31
2.1. KAYGININ ONTOLOJİSİ VE ÖZGÜRLÜĞÜN TEDİRGİNLİĞİ	33
2.2. GÜNAH KAVRAMI: ADEM'İN SUÇU, İNSANLIĞIN KADERİ	37
2.3. İNANÇ VE ÖZGÜRLÜK: ATILIM, ABSÜRD VE BİREYİN İÇSEL YOLCULUĞU.....	42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMAN, İRONİ VE NİHAİ ÖZGÜRLÜK: KIERKEGAARD'DA MANEVİYATIN FELSEFİ VE ONTOLOJİK STATÜSÜ

3. KIERKEGAARD'DA MANEVİYATIN KAVRAMSAL TEMELLERİ VE ÖZGÜRLÜĞÜN ONTOLOJİK STATÜSÜ	48
3.1. MANEVİYATIN İRONİK YAPISI: VAROLUŞUN GİZLİ DİYALEKTİĞİ	49
3.2. KENDİ OLMANIN ZORLUĞU: ÖZBİLİNCİ, KENDİLİK VE SONSUZ GERİ ÇAĞRI	56

3.3. "İMAN ŞÖVALYESİ" İLE "TRAJİK KAHRAMAN" ARASINDA: ÖZGÜRLÜĞÜN NİHAİ FORMU.....	59
3.4. TANRI'NİN ÖNÜNDE ÖZGÜRLÜK: BİREYSELLİĞİN VE MANEVİYATIN SON AŞAMASI.....	67
SONUÇ.....	74
KAYNAKÇA.....	81



GİRİŞ

Søren Aabye Kierkegaard'ın (1813-1855) felsefi projesi, modern düşüncenin bireysel özgürlük ve maneviyat arasındaki ilişkiyi sorgulayan en köklü çabalarından birini temsil eder. 19. yüzyılın Hegelci sistematik rasyonalitesine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Kierkegaardcı düşünce, özgürlüğü evrensel bir akıl kategorisi olmaktan çıkararak bireyin subjektif varoluşsal alanına yerleştirir ve bu özgürlüğü, Tanrı ile olan manevi ilişkinin ontolojik bir zemini olarak yeniden tanımlar. Bu tez, Kierkegaard'ın özgürlük kavramını fenomenolojik bir perspektiften analiz etmeyi ve bu kavramın maneviyatla olan diyalektik bağını, onun varoluş aşamaları teorisi, kaygı, günah ve inanç sıçraması gibi temel unsurları üzerinden açığa vurmaya amaçlamaktadır. Özgürlük, Kierkegaard'da, yalnızca bir seçim kapasitesi değil, aynı zamanda bireyin kendi varoluşsal tekilliğini (den Enkelte)¹ Tanrı karşısında gerçekleştirdiği bir ontolojik durumdur (Cauly, 2006: 56). Maneviyat ise, bu özgürlüğün hem koşulu hem de nihai telosudur; bireyin sonsuzla olan ilişkisi, özgürlüğün kaotik potansiyelini anlamlı bir varoluşsal bütünlüğe dönüştürür.

Kierkegaard'ın özgürlük anlayışı, modern felsefenin rasyonalist geleneğine meydan okurken, 20. yüzyıl varoluşçuluğunun temel taşlarını döşemiştir. Onun düşüncesi, özgürlüğü bir özerklik ilüzyonu olarak gören Sartre'ın aksiyomatik ateizminden ya da Heidegger'in Dasein analizinde kaygıyı ontolojik bir açığa vurma momenti olarak ele alan varoluşsal ontolojisinden farklı bir yol izler (Bernasconi, 2021: 55; Inwood, 2014: 22). Kierkegaard için özgürlük, bireyin kendi sonluluğunun farkına vardığı ve bu farkındalığı Tanrı'ya yönelttiği ölçüde gerçek bir özgürlüktür. Bu bağlamda, özgürlük ve maneviyat arasındaki ilişki, yalnızca bir etik ya da psikolojik mesele değil, aynı zamanda varoluşun en derin ontolojik yapısını sorgulayan bir problematik olarak ortaya çıkar. Bu tez, Kierkegaard'ın özgürlüğün fenomenolojik tezahürlerini (estetik aşamada bir yanılsama, etik aşamada bir paradoks ve dinsel aşamada bir teleolojik askıya alma olarak) inceleyerek bu fenomenlerin maneviyatın diyalektik hareketiyle nasıl iç içe geçtiğini göstermeyi hedeflemektedir.

¹ Kierkegaard, “den Enkelte” kavramını Hegelci sistem felsefesinin ‘tümel’ (das Allgemeine) anlayışına karşı geliştirir. Hegel’e göre birey, ancak bütünsel akıl (Geist) içinde yer aldığı anlam kazanır; tarih, toplum ve evrensel akıl karşısında tek tek bireylerin ontolojik ağırlığı yoktur. Kierkegaard ise tam aksine, insanın tüm felsefi ve dinsel hakikatle ilişkisini yalnızca birey olarak – tek başına – kurabileceğini savunur. Bu nedenle “den Enkelte”, herhangi bir insan değil, kendi benliğinin sorumluluğunu yüklenmiş, Tanrı’nın önünde tek başına duran, içsel olarak uyanmış ve hesap vermeye çağrılmış varoluşsal öznedir (Watkin, 2001: 345–346).

Kierkegaard'ın özgürlük kavrayışı, Hegel'in sistematik idealizmine karşı bir polemik olarak da okunabilir. Hegel'in özgürlüğü, aklın evrensel kendini gerçekleştirme olarak tanımladığı bir süreçtir; oysa Kierkegaard, özgürlüğü bireyin subjektif hakikat arayışında bulur ve bu arayışı, Tanrı'nın mutlak ötekiliğiyle ilişkilendirir (Türkyılmaz, 2016: 16; Kierkegaard, 2020b: 970). Bu tez, Kierkegaard'ın özgürlük anlayışını Hegelci diyalektiğin evrenselci eğilimlerinden ayıran bu bireyselci vurguyu merkeze alacak ve özgürlüğün maneviyatla olan ilişkisini, bireyin Tanrı karşısındaki varoluşsal duruşu üzerinden yeniden yapılandıracaktır. Bu bağlamda, özgürlüğün kaygı ile olan ontolojik bağı, günah bilincinin varoluşsal kırılma momenti ve inanç sıçramasının *absürd* karşısındaki zaferi, tezin ana eksenlerini oluşturacaktır.

Bu çalışma, üç ana bölümde ilerleyecektir. Birinci bölüm, Kierkegaard'ın varoluş aşamaları teorisi (estetik, etik, dinsel) üzerinden özgürlüğün fenomenolojik bir analizini sunacak ve bireysel seçimin diyalektik evrimini inceleyecektir. İkinci bölüm, özgürlüğün kaygı, günah ve inanç diyalektiği içindeki yerini yapı sökümüne tabi tutarak, absürdün özgürlüğü nasıl hem tehdit ettiğini hem de temellendirdiğini araştıracaktır. Üçüncü bölüm ise, maneviyatın Kierkegaard'daki felsefi ve ontolojik statüsünü irdeleyecek; ironiden iman şövalyesine uzanan bu süreçte, özgürlüğün nihai formunun Tanrı'nın önünde bireysellik olarak nasıl kristalleştiğini tartışacaktır. Bu üçlü yapı, Kierkegaard'ın özgürlük ve maneviyat arasındaki ilişkiyi, onun felsefi sistematığının hem tarihsel bağlamında hem de modern varoluşçuluğa olan etkileri açısından ele almayı mümkün kılacaktır.

Tezin temel problemi şudur: Özgürlük, Kierkegaard'da, maneviyat olmaksızın bir varoluşsal imkân olarak kalabilir mi, yoksa ancak Tanrı ile olan ilişkide mi ontolojik bir gerçeklik kazanır? Bu soru, Kierkegaard'ın subjektif hakikat anlayışını, bireyin kendi varoluşsal sorumluluğunu üstlenme cesaretini ve bu sorumluluğun manevi bir telosla tamamlanma zorunluluğunu sorgulamayı gerektirir. Nihayetinde, bu tez, Kierkegaard'ın özgürlük ve maneviyat arasındaki diyalektik bağı açığa vurarak, onun felsefesinin bireysel varoluşun anlamını yeniden düşünmeye yönelik radikal çağrısını vurgulamayı amaçlamaktadır. Bu çaba, yalnızca Kierkegaard'ın düşüncesini anlamakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda 20. yüzyıl varoluşçuluğunun teolojik ve ontolojik mirasına dair daha anlamlı bir kavrayış sunmayı hedeflemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞSAL ÖZGÜRLÜĞÜN FENOMENOLOJİSİ: KIERKEGAARDCI AŞAMALAR TEORİSİ VE BİREYSEL SEÇİMİN DİYALEKTİĞİ

1. ÖZGÜRLÜĞÜN FENOMENOLOJİSİ

Kierkegaard'ın özgürlük kavrayışı, bireyin varoluşsal bilincinin fenomenolojik bir çözümlemesini gerektirir; bu çözümleme, onun estetik, etik ve dinsel aşamalar kuramı üzerinden yapılandırılır. Özgürlük, Kierkegaard düşüncesinde, bireyin öznel tekilliğini ifşa ettiği bir ontolojik imkânlar alanı olarak belirir; bu alan, her varoluş aşamasında, farklı bir bilinç yapısı tarafından yeniden biçimlendirilir (Soloman, 2020: 191-192). Bu bölümde, özgürlüğün fenomenolojik gelişim çizgisi, varoluşsal aşamaları üzerinden takip edilerek; bireysel seçme kapasitesinin diyalektik dönüşümü analiz edilmektedir. Estetik aşamada özgürlük, bir illüzyon biçiminde deneyimlenir; etik düzlemde bir sorumluluk paradoksu olarak belirir; dinsel düzeyde ise, *teleolojik bir askıya alma* eylemiyle otantik bir gerçeklik kazanır (Cauly, 2006: 130-132).

Kierkegaard'ın yaklaşımı, özgürlüğü Hegelci evrensel aklın soyut sistematiğinden koparıp, bireyin içsel hakikat arayışına yerleştirir (Hannay, 2013: 152). Bu bağlamda, özgürlük kavrayışı, bilinçteki dönüşümlerin (estetik kayıtsızlıktan etik sorumluluğa, oradan dinsel teslimiyete) izini süren fenomenolojik bir yapı olarak ortaya çıkar. Varoluşçu düşünce içinde Heidegger'in *otantiklik* vurgusuyla anlamlı bir kesişim noktası oluşturan Kierkegaard, özgürlüğü Tanrı ile kurulan bireysel ilişkinin dinamik bir boyutu olarak temellendirir (Gardiner, 1988: 106-107). Bu bölüm, özgürlüğün kendine özgü fenomenolojik formunu sergileyerek, onun nihai olarak manevi bir *telos* içerisinde nasıl tamamlandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Sonuç olarak, özgürlüğün diyalektik hareketi; bireyin varoluşsal seçimi, içsel yüzleşmesi ve Tanrı önündeki konumlanışıyla iç içe geçmiş bir süreç olarak açığa çıkar.

1.1. KIERKEGAARDCI VAROLUŞSAL YÖNELİM: TEKİLLİĞİN ÇAĞRISI

Kierkegaard'ın felsefi sistematiğinde tekillik bireyin varoluşsal yöneliminin temel taşı olarak belirir ve özgürlüğün fenomenolojik bir zemin kazanmasını sağlar. Tekillik, bireyin evrensel kategorilerden sıyrılarak kendi subjektif hakikatini Tanrı ile ilişkisinde bulduğu ontolojik bir durumdur (Stewart, 2015: 19). Ancak bu kavram, Kierkegaard'ın düşüncesinde aniden ortaya çıkmış bir yenilik değildir; felsefe tarihinin

çeşitli uğrak noktalarında, bireysel yönelimin farklı biçimlerde tezahür ettiği bir mirasın üzerine inşa edilmiştir. Sokrates’in bireysel hakikat arayışından Augustinus’un teolojik öznelliğine, Descartes’ın rasyonalist özneliğinden Hegel’in sistematik evrenselliğine kadar uzanan bu süreç, Kierkegaard’ın tekillik anlayışını 19. yüzyıl felsefi sahnesinde radikal bir kırılma noktası olarak konumlandırılmıştır.

Felsefe tarihinde bireysel yönelimin ilk izleri, Sokrates’in etik ve epistemolojik sorgulamalarında belirginleşir. Sokrates, bireyin evrensel normlara değil, kendi içsel bilincine yönelmesi gerektiğini savunur: “Kendini tanı; bu, hakikatin başlangıcıdır” (Platon, 2005: 84-85). Bu çağrı, bireyin subjektif bir hakikat arayışını toplumsallığın ötesine yerleştirir ve Kierkegaard’ın tekillik kavramının erken bir habercisi olarak okunabilir. Ancak Sokrates’in yönelimi, etik bir sorgulama ile sınırlıyken, Kierkegaard bu bireysel bilinci teolojik bir boyuta taşır (Howland, 2006: 26-27). Sokrates’i “varoluşsal bir düşünür” olarak över ve onun öznelliğini kendi felsefi projesinin bir öncülü olarak benimser: “Sokrates, hakikati bireyin içinde aradı; ben ise bu hakikati Tanrı ile ilişkide buluyorum” (Kierkegaard, 2013a: 3). Bu dönüşüm, tekilliğin tarihsel evriminde bir kırılma anını işaret eder; bireysel yönelim, Kierkegaard’da, yalnızca bir epistemolojik duruş olmaktan çıkarak ontolojik bir sorumluluğa evrilir:

“Sokratik olarak anlaşıldığında, birey varlık kazanmasından önce de mevcuttur ve kendini hatırlar; böylece de hatırlama önceden-mevcudiyettir (önceden-mevcudiyetin hatırlanması değil). Bireyin doğası (tek doğası, zira orada birinci ve ikinci doğa diye bir soru yoktur), kendiyle süreklilik içinde tanımlanır” (Kierkegaard, 2013a: 101).

Augustinus’un teolojik öznelliği, Kierkegaard’ın tekillik anlayışına doğrudan bir zemin sunar. Augustinus, bireyin Tanrı karşısındaki kırılganlığını ve bu karşılaşmada kendi varoluşsal gerçekliğini bulduğunu ifade eder: “Senin huzurunda kendimle yüzleşirim; bu, ben seninle olmadan önce, sen benimleydin.” (Augustinus, 2010: 296). Augustinus’un bireyi, günah bilinci ve ilahi lütuf arasında kendi yönelimini keşfeder; bu, Kierkegaard’ın tekilliği Tanrı ile subjektif bir ilişki olarak tanımlayan yaklaşımıyla çarpıcı bir paralellik taşır. Kierkegaard, günah bilincinin bireyi kendi özgürlüğünün farkına vardığı bir moment olarak sunduğunda, Augustinus’un etkisini açıkça yansıtır: “Günah, bireyin tekilliğini Tanrı’nın önünde açığa vurur” (Kierkegaard, 2013b: 7). Ancak Kierkegaard, Augustinus’un evrensel kilise anlayışını reddederek, tekilliği daha radikal bir bireysellelikle yeniden kavramsallaştırır; birey, yalnızca Tanrı ile doğrudan bir ilişki içinde kendi varoluşsal hakikatini bulabilir:

“Tin olduğunun şahsen bilincinde olmayan ya da Tanrı nezdinde tin olduğunun şahsen bilincinde olmayan her insan varoluşu, bu suretle net olarak, [kendine] Tanrı'yı temel almak yerine, kendini karanlık olarak soyut evrensel bir şeye (devlet, ulus ve benzeri) vakfeden ya da kendiliğinin karanlığı içinde, kendi becerilerine, onları nereden edinmiş olduğunun daha derin bir anlam da bilincine varmaksızın, sadece bir vasıta sayan her insan varlığı, kendini, içedönük olarak anlaşılacaksa, izah edilemez bir şey sayar- böylesi her varlık, şaşırtıcı şeyler başarsa da, tüm varoluşa açıklama getirse de, hayattan ne kadar yoğun bir estetik tat alsa da böylesi her varoluş yine de umutsuzluktur. Erken dönem kilise babalarının, paganların meziyetlerinin muhteşem kusurları olduğundan dem vururken kastettiği buydu, onlar paganın özünün umutsuzluk olduğunun, paganın Tanrı nezdinde tin olduğunun bilincinde olmadığı kanaatindeydi” (Kierkegaard, 2020a: 59).

Modern felsefenin eşiğinde, Descartes'ın rasyonalist öznelliği, tekilliğin tarihsel gelişiminde bir başka dönüm noktasıdır. Descartes, bireyi “cogito ergo sum” (düşünüyorum, öyleyse varım) ilkesiyle temellendirir ve öznelliği aklın özerk bir eylemi olarak tanımlar (Descartes, 2017: 34). Bu, bireysel yönelimin seküler bir biçimini temsil eder; birey, kendi varlığını Tanrı'ya değil, kendi aklına dayandırır (Cottingham, 2021: 17). Kierkegaard, Descartes'ın bu özerk öznelliğini eleştirir ve tekilliği rasyonalist bir özne olmaktan çıkararak teolojik bir bağlama yerleştirir. Bireyin “kendi kendisi olma” görevinin yalnızca Tanrı ile ilişkide gerçekleşebileceğini savunur: “Birey, kendi aklıyla değil, Tanrı tarafından çağrıldığında tekildir” (Kierkegaard, 2020a: 59). Bu, tekilliğin modern rasyonalizme karşı Kierkegaard'ın sunduğu radikal bir alternatif olduğunu gösterir; Descartes'ın öznelliği epistemolojik bir temel sunarken, Kierkegaard bu temeli varoluşsal ve teolojik bir çağrıya dönüştürür:

“Tikel bireye istinaden, spekülative düşünce şayet tutarlı ise, aslında tikel birey olmayı ya da tasavvur edilemeyen şey olmayı hiç önemsememek zorundadır; eğer bu mealden bir şey yapmak istiyorsa, tikel bireye şöyle demek zorundadır: Bu üzerinde zaman kaybedilecek şey mi, sen bunu unutmaya bak, tikel insan olmak hiçbir şey değil, düşünsene- o vakit tüm insanlıksın, cogito ergo sum. Belki bu, tikel birey ve tikel birey olmanın en yüce olması, yalan da olabilirdi” (Kierkegaard, 2020a: 154).

19. yüzyıl felsefesine gelindiğinde, Hegel'in sistematik idealizmi, tekilliğin tarihsel gelişiminde Kierkegaard için hem bir zemin hem de bir karşıtlık oluşturur. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde özgürlüğü, bireyin evrensel aklın bir momenti olarak tanımlarken, tekilliği bu sistematik bütünlük içinde eritir. Birey, özgürlüğünü mutlak aklın kendini gerçekleştirmesinde bulur (Hegel, 2011: 89). Kierkegaard, bu evrenselci yaklaşımı sert bir şekilde eleştirir ve tekilliği, Hegel'in sisteminin dışında, bireyin subjektif hakikat arayışına dayanan bir kategori olarak yeniden inşa eder. Hegel'in sistemini “varoluşu unutan bir soyutlama” olarak nitelendirir ve tekilliği bu soyutlamaya karşı bir direnç noktası olarak öne sürer (Soloman, 2020: 132). Hakikat,

evrenselde değil, bireyin tekilliğindedir (Kierkegaard, 1992: 343). Bu polemik, Kierkegaard'ın tekillik anlayışını 19. yüzyıl felsefi sahnesinde özgün bir konuma yerleştirir; tekillik, bireyin evrensel akıldan koparak Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurduğu bir varoluşsal yönelim haline gelir (Watts, 2003: 141-142).

“Hegel, insanın ancak iyilik ve vicdan şartıyla kişisel olabileceğini söylerken - ve bu şartlılığı da namusun teleolojisiyle aşılacak geçici bir “şerrin namusu” olarak değerlendirdiğinde, özellikle *Hukuk Felsefesi*'nde- haklıdır. Bu aşamadaki kişi ya günahkârdır ya da namuslu olmayana zaaf duyarak ahlâken kırılmıştır. Öte yandan Hegel, iman kavramını ele alırken, İbrahim'in “canî” sıfatıyla aforoz edilmesi gerekirken “imanın babası” sıfatıyla övülmesine yüksek sesle ve açık biçimde karşı çıkmamakla çelişkili bir tutum sergiler” (Kierkegaard, 2014: 78).

Kierkegaard'ın tekillik kavramı, varoluşçu felsefede karşılık bulmaktadır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki Dasein analizi, bireyin otantik yönelimini evrensel olmayan bir varoluşsal proje olarak ele alırken, Kierkegaard'ın teolojik vurgusundan uzaklaşır: “Dasein, kendi varlığını otantik bir şekilde üstlenir” (Heidegger, 2008: 22). Sartre ise, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*'de tekilliği, Tanrı'nın yokluğunda bireyin kendi özünü yaratma sorumluluğu olarak yeniden tanımlar: “İnsan, kendi tekilliğini özgürce inşa eder” (Sartre, 1985: 79). Kierkegaard'ın tekillik anlayışı, bu iki yaklaşımdan ayrılır; çünkü bireyin yönelimi, Tanrı'ya bağımlılıkla tamamlanan bir ontolojik süreçtir. *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in Tanrı'ya mutlak teslimiyeti, bu bağımlılığın en çarpıcı örneğidir. İbrahim, tekilliğin çağrısına yanıt verir ve bu yanıt, özgürlüğünü *absürd* bir boyutta gerçekleştirir (Kierkegaard, 2014: 47). Bu, Kierkegaard'ın tekilliği, evrenselcilikten ve seküler özerklikten kopararak teolojik bir bağlamda yeniden yapılandırıldığını gösterir.

Kierkegaard'ın özgün katkısı, tekilliği felsefe tarihinin bireysel yönelim mirasından devralıp, bu mirası modernitenin rasyonalist ve sistematik eğilimlerine karşı bir eleştiriyle yeniden yorumlamasında yatar. Sokrates'in etik sorgulaması, Augustinus'un teolojik öznelliği ve Descartes'ın rasyonalist öznesi, Kierkegaard'da birleşerek, bireyin Tanrı karşısındaki subjektif hakikat arayışına dönüşür. Hegel'in evrenselci sistemine karşı bu arayış, tekilliği özgürlüğün fenomenolojik temel taşı haline getirir ve 20. yüzyıl varoluşçuluğuna, bireyin varoluşsal sorumluluğunu yeniden düşünmeye zorlayan bir miras bırakır. Kierkegaard'ın tekillik kavramı, böylece, felsefi tarihin uzun bir evriminin sonucu olarak, bireyin özgürlüğünü Tanrı ile ilişkisinde bulan bir varoluşsal yönelim olarak ortaya çıkar. Bu kristalleşme, onun felsefi projesinin hem tarihsel kökenlerini hem de özgünlüğünü bağlamsallaştıran bir dönüm noktasıdır.

Tekillığın fenomenolojik yapısı, bireyin bilincinde özgürlüğün bir özneleşme süreci olarak değil, bir varoluşsal açılım olarak ortaya çıktığı bir momentte köklenir. Kierkegaard, bu açılımı, bilincin kendi sınırlılığını fark ettiği ve bu sınırlılığı Tanrı'nın sonsuzluğuna yönelttiği bir eşzamanlılık anı olarak kavrar (Garff, 2005: 93). *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in Tanrı'ya mutlak teslimiyeti, bu fenomenolojik yapının somut bir ifadesidir: "İbrahim'in bilinci, etiği askıya alarak tekilliğin uçurumunda durur ve bu duruş, özgürlüğün fenomenolojik bir gerçekliğe dönüşmesini sağlar" (Kierkegaard, 2014: 92). İbrahim'in bilinci, evrensel etiğin ötesine geçerek özgürlüğünü bir *absürd* alanına taşır; bu alan, fenomenolojik olarak, bireyin kendi varoluşsal çelişkilerini Tanrı ile ilişkisel bir bağda çözdüğü bir sınır durumudur (Caputo, 2023: 62-63). Tekillik, bu bağlamda, bilincin kendi sonluluğunu aşarak sonsuz bir ufka yöneldiği bir varoluşsal gerilim olarak belirginleşir.

Kierkegaard'ın fenomenolojik yaklaşımı, özgürlüğün bilinçteki bu dönüşümünü, 19. yüzyıl felsefi sahnesinde baskın olan sistematik ve rasyonalist bilinç kavrayışlarına karşı bir meydan okuma olarak konumlandırır (Kenny, 2017: 30-31). Hegel'in bilinci, evrensel bir özbilincin tarihsel açılımı olarak tanımlayan idealist çerçevesi, bireysel yönelimi sistematik bir akıl konfigürasyonuna hapseder (Ateşoğlu, 2013: 28). Kierkegaard ise, bilinci bu evrensel matristen kurtararak, tekilliğin Tanrı ile subjektif bir karşılaşma olarak açığa çıktığı bir alan haline getirir. Bu karşılaşma, bilincin fenomenolojik bir yeniden yönelimini gerektirir; birey, kendi varoluşsal belirsizliğini Tanrı'nın mutlak varlığına teslim ederek özgürlüğünü bir bilinç eylemi olarak değil, bir varoluşsal duruş olarak deneyimler (Westphal, 2024: 17). *Ölümcül Hastalık*'ta bu duruş, bireyin "kendi kendisi olma" çabasının Tanrı ile ilişkisel bir bağda gerçekleştiği bir süreç olarak tasvir edilir (Kierkegaard, 2020a: 80-83). Bilinç, Tanrı ile yüzleştğinde tekillik kazanır ve bu yüzleşme, özgürlüğün varoluşsal bir zemine oturmasını sağlar:

"Umutsuzluk, insanın kendisi olmayı istememesiyle başlar. Tıpkı bir babanın oğlunu evlatlıktan reddetmesi gibi, kişi de kendi kendiliğini reddeder; çünkü o denli zayıftır ki, bu zayıflıkla kendini kabullenmeyi reddeder. Umutsuzluk içinde bu zayıflığını unutamaz; kendisinden tiksindir, imanla bu zayıflığını aşağılayarak kendini yeniden kazanmak istemez. Hayır, o -tabiri caizse- umutsuzluk içinde kendiliğiyle ilgili hiçbir şey duymak, söyleneni bilmek, hatırlamak istemez" (Kierkegaard, 2020a: 81).

Tekillığın fenomenolojik yapısı, özgürlüğün bilinçteki bu subjektif dönüşümünü, bireyin kendi varoluşsal boşluğunu Tanrı ile doldurma hareketi olarak açığa vurur. Kierkegaard, bu hareketi, bilincin kendi içkin çelişkilerini aşarak aşkın bir ufka yöneldiği bir dinamik olarak kavrar (McCarthy, 1978: 36-37). *Kaygı Kavramı*'nda,

bilincin bu dinamiği, bireyin özgürlüğünün olanaklarla dolu bir alan olarak değil, bu olanakların Tanrı ile ilişkisel bir bağda anlam kazandığı bir süreç olarak ele alınır: “Bilinç, özgürlüğün uçurumunda titreşir ve bu titreyiş, Tanrı’ya yönelen bir sıçrayışla dinginleşir” (Kierkegaard, 2013b: 56). Bu sıçrayış, fenomenolojik bir perspektiften, bilincin kendi varoluşsal sınırlarını aşarak Tanrı ile bir diyalog kurduğu bir bilinç genişlemesi olarak işler. Tekillik, bu genişlemenin sonucunda, özgürlüğün bilincin derinliklerinde Tanrı ile birleştiği bir varoluşsal alan haline gelir.

Kierkegaard’ın tekillik anlayışı, fenomenolojik bir analizle, özgürlüğün bilinçteki dönüşümünü tarihsel bir bağlamda yeniden yapılandırır. 19. yüzyılın rasyonalist felsefesine karşı, Kierkegaard bilinci, Tanrı ile subjektif bir ilişkinin merkezi olarak konumlandırır ve bu ilişkiyi özgürlüğün fenomenolojik bir koşulu olarak tanımlar (Evans, 2006: 175). Modern felsefede Kant’ın a priori bilinç yapıları, özgürlüğü evrensel bir ahlaki özerklikle ilişkilendirirken, Kierkegaard bu özerkliği reddeder ve bilinci, Tanrı ile bir varoluşsal karşılaşmanın sahnesi olarak görür (Kant, 2002: 6). *Felsefi Fragmanlar*’da, bilincin bu sahnesini şu şekilde ifade eder: “Bilinç, Tanrı ile ilişkide subjektif bir hakikat kazanır ve bu hakikat, tekilliğin fenomenolojik biçimidir” (Kierkegaard, 2013a: 8). Bu biçim, özgürlüğün bilincin evrensel kategorilerden sıyrılarak Tanrı ile bireysel bir bağ kurduğu bir fenomenolojik alan olarak kristalleşmesini sağlar:

“...Şimdi, öğrenci mevcut olduğuna göre, gerçekten de yaratılmıştır ve dolayısıyla Tanrı ona hakikati anlamasının koşulunu vermiş olmalıdır (zira aksi halde öğrenci önceden yalnızca bir hayvan olurdu ve ona hakikatle birlikte koşulu da veren öğretmen onu ilk kez insan yapardı)” (Kierkegaard: 2013a: 7).

Kierkegaard düşüncesinin fenomenolojik yapısı, 20. yüzyıl varoluşçuluğunda farklı bir karşılık bulur. Heidegger’in fenomenolojik ontolojisi, bilinci varlığın kendi otantikliğini açığa vurduğu bir alan olarak ele alırken, bu alanı teolojik bir bağlamdan soyutlar (Çüçen, 2003: 56). Kierkegaard’da ise bilinç, Tanrı ile bir diyalog yoluyla otantiklik kazanır; tekillik, bu diyalogun fenomenolojik bir sonucu olarak özgürlüğün bilinçteki varoluşsal temelini oluşturur. Sartre’ın fenomenolojik yaklaşımı ise bilinci, özgürlüğün mutlak bir yükümlülük olarak açığa çıktığı bir alan olarak tanımlar ve bu yükümlülüğü Tanrı’dan bağımsız bir varoluşsal proje olarak kavrar (Sartre, 1985: 7-8). Kierkegaard’ın bilinci, bu seküler yaklaşımdan ayrılarak, tekilliğin Tanrı ile ilişkisel bir bağda özgürlüğün fenomenolojik bir gerçeklik kazandığı bir alan olarak işler (Colette,

2017: 71-72). Bu işleyiş, özgürlüğün bilinçteki dönüşümünü, bireyin kendi varoluşsal boşluğunu Tanrı ile doldurduğu bir süreç olarak düşünür.

Tekillığın fenomenolojik yapısı, Kierkegaard'ın özgürlük anlayışını, bilincin Tanrı ile ilişkisel bir ufukta yeniden biçimlendiği bir alan olarak tanımlar. Bu alan, özgürlüğün fenomenolojik bir dönüşüm sürecini yansıtır; bilinç, kendi varoluşsal sınırlarını Tanrı ile bir karşılaşmada aşarak özgürlüğünü bir absürd gerçeklikten otantik bir varoluşsal duruşa taşır. Kierkegaard'ın bu yaklaşımı, 19. yüzyılın sistematik bilinç kavrayışlarına karşı bir eleştiri sunar ve 20. yüzyıl varoluşçuluğuna, bilincin fenomenolojik bir analizle özgürlüğün teolojik bir zeminde nasıl anlam kazandığını gösteren bir miras bırakır (Farago, 2012: 282- 283). Tekillik, bu bağlamda, özgürlüğün bilinçteki fenomenolojik yapısını, Tanrı ile subjektif bir ilişkinin sonucu olarak açığa vurur ve Kierkegaard'ın felsefi projesini, bilincin varoluşsal bir yönelimle Tanrı'ya açıldığı bir alan olarak derinleştirir.

1.2. ESTETİK AŞAMADA ÖZGÜRLÜĞÜN ALDATICI DOĞASI: SEÇME İLLÜZYONU

Kierkegaard'ın varoluşsal hiyerarşisinde estetik aşama, bireyin özgürlük kavrayışının ilk ve en yüzeysel şemasını oluşturur; bu şema, özgürlüğün haz arayışı ve kayıtsızlık tarafından şekillendirildiği bir varoluşsal alan olarak belirir (Hannay, 2013: 197). Estetik aşama, bireyin varoluşsal yönelimini anlık tatminlerin peşinde koşan bir bilinç yapısına hapseder ve özgürlüğü, gerçek bir varoluşsal taahhüitten yoksun bir aldatıcı forma indirger (Kierkegaard, 2020c: 11-12). Enten-eller'deki "A" figürü üzerinden, estetik bireyin anlık hazların döngüsünde özgürlüğü bir sahte sonsuzluk (*false infinity*) olarak nasıl deneyimlediği tartışılacaktır. Estetik aşama, özgürlüğün otantik bir zemin bulamadan haz merkezli bir kayıtsızlığa gömüldüğü bir varoluşsal yapı olarak, Kierkegaard'ın felsefi projesinde eleştirel bir eşik sunar (Stewart, 2015: 117-118).

Kierkegaard, estetik aşamayı, bireyin varoluşsal yöneliminin haz arayışıyla sınırlı olduğu bir alan olarak tasvir eder. "A" figürü, bu aşamanın paradigmatic bir örneğidir; estetik birey, yaşamını "bir dizi anlık deneyim" olarak yaşar, ancak bu anlar arasında bir varoluşsal süreklilik ya da derinlik bulunmaz: "Onun özgürlüğü, anların sonsuzluğunda kaybolur; bu, bir seçim değil, bir kayıtsızlıktır" (Kierkegaard, 2020c: 83). Özgürlük, burada, bireyin haz peşinde koşarken sahip olduğu seçenekler bolluğuyla

tanımlanır; ancak bu bolluk, gerçek bir seçme eylemini değil, bir aldatıcı formu gizler. Estetik birey, özgürlüğünü anlık tatminlerin döngüsünde ararken, varoluşsal bir taahhüt ya da sorumluluk üstlenmekten kaçınır. Bu kaçınma, özgürlüğün estetik aşamada bir yanılsama olarak ortaya çıkmasına neden olur; birey, özgür olduğunu sanırken, aslında haz ve kayıtsızlığın tutsağıdır.

“A” figürü, estetik aşamayı temsil eden kurgusal bir karakterdir ve bu aşamanın özgürlüğün aldatıcı doğasını somutlaştıran bir portresini sunar. “A” eserin birinci kısmında yer alan ve estetik yaşam tarzını savunan bir yazar olarak ortaya çıkar (Kierkegaard, 2020b: 49-50). Kierkegaard, bu karakteri, haz arayışı, kayıtsızlık ve varoluşsal bir taahhütten kaçınma gibi estetik aşamanın temel özelliklerini sergilemek için kullanır. A’nın yazıları, mektupları ve denemeleri (*Don Juan’ın Müzikal Erotiği Üzerine* ve *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*), estetik bireyin özgürlüğünü anlık tatminler ve sahte bir sonsuzluk içinde nasıl deneyimlediğini gösterir (Kierkegaard, 2020d: 86-87; Kierkegaard, 2020d: 57-58). Bu figür, Kierkegaard’ın pseudonym² yazarlarından biri olan “Victor Eremita”³ tarafından derlenen metinlerde, etik aşamayı temsil eden “Yargıç Wilhelm” (B figürü) ile karşıtlık içinde sunulur (Kenny, 2017: 239-240).

Kierkegaard, estetik aşamayı, bireyin varoluşsal yöneliminin haz arayışıyla şekillendiği bir alan olarak tasvir eder ve bu alanı *Ya/Ya da*’da “A” figürüyle somutlaştırır. “A”, estetik yaşam tarzını savunan bir yazar olarak, özgürlüğünü anlık tatminlerin peşinde koşarken bulur; ancak bu bulgu, gerçek bir varoluşsal derinlikten yoksundur (Cappelørn, 2008: 130-131). Örneğin, “Don Juan’ın Müzikal Erotiği Üzerine” başlıklı denemesinde, “A”, Mozart’ın *Don Giovanni* operasındaki Don Juan’ı estetik bir ideal olarak yüceltir (Kierkegaard, 2020d: 9-10). “Don Juan, bin üç kadını baştan çıkarır; onun özgürlüğü, her anın duyusal yoğunluğunda yatar” (Kierkegaard, 2020d: 85-87). Bu yoğunluk, “A” için özgürlüğün bir ölçüsü gibi görünse de Kierkegaard bu özgürlüğü bir aldatıcı form olarak eleştirir; çünkü Don Juan’ın haz arayışı, anlık tatminlerin ötesinde bir varoluşsal anlam ya da süreklilik sunmaz. A’nın

² Kierkegaard’ın eserlerinde kendi adı yerine kullandığı kurmaca karakterlerin yazar olarak sunulduğu kişiliklerdir. Bunlar, sıradan mahlûslar değildir; her biri belirli bir varoluş aşamasını, dünya görüşünü, ruh hâlini ve düşünce biçimini temsil eder (Watkin, 2001: 7).

³ “Victor Eremita” ismi, Latince “zafer kazanan” (victor) ve “inzivaya çekilmiş keşiş” (eremita) sözcüklerinin birleşiminden oluşur. Kierkegaard bu takma adla hem dünyadan elini eteğini çekmiş hem de zihinsel bir üstünlük kurduğuna inanan kurmaca bir editör figürü yaratır. Eremita, *Ya/Ya Da* adlı eserde A ve B’nin metinlerini ‘tesadüfen’ bulmuş gibi sunarak, Kierkegaard’ın dolaylı iletişim stratejisine hizmet eder. Bu isim, hakikatin doğrudan değil, varoluşsal bir mesafe ve dramatik yapı aracılığıyla araştırılması gerektiği fikrini ifade eder (Watkin, 2001: 241).

Don Juan'ı överken kullandığı bu estetik hayranlık, özgürlüğün estetik aşamada bir yanılsama olarak nasıl şekillendiğini gösterir; birey, hazların sunduğu geçici tatminle özgür olduğunu sanır, ancak bu tatmin, varoluşsal bir taahhütten yoksundur:

“Mesele, Don Giovanni'nin yaşamın en uç noktasına sıkışmış olmasında yatar. Tüm dünyanın arzuladığı, zafer kazanmış o Don Giovanni'nin artık geriye yalnızca o küçük, تنها oda kalmıştır. Hayatın sıçrama tahtasının en son ucunda, bir kez daha dostsuz, bir kez daha kalender refakatten mahrum, göğsü yine de yaşam sevinciyle taşmaktadır. Eğer Don Giovanni bir dram olsaydı, bu içsel huzursuzluk, hikâyesinin mümkün olduğunca kısa sürmesini zorunlu kılardı” (Kierkegaard, 2020d: 144).

Estetik aşamanın varoluşsal boyutu, “A” figürünün “Ekim Nöbeti” (Crop Rotation)⁴ denemesinde daha da netleşir. “A”, yaşamını bir tarım metaforuyla açıklar ve özgürlüğünü, hazların çeşitliliği arasında sürekli bir dönüşümle sürdürebileceğini savunur (Kierkegaard, 2020b: 383-384). Bir anı tüketirsiniz, sonra diğerine geçersiniz; bu, özgürlüğün estetik sanatıdır. Ancak bu dönüşüm, gerçek bir seçme eylemi değil, bir kayıtsızlıktır; “A”, anlar arasında dolaşırken, hiçbir anı gerçekten sahiplenmez ya da bir varoluşsal karar vermez (Kierkegaard, 2020b: 374). Kierkegaard, bu kayıtsızlığı, özgürlüğün estetik aşamada bir sahte sonsuzluk olarak işlediğinin kanıtı olarak sunar: “Onun hayatı bir dizi anlık deneyimdir, ama bu anlar arasında bir süreklilik yoktur” (Kierkegaard, 1987: 167). A'nın *Ekim Nöbeti*'ndeki bu stratejisi, özgürlüğün haz merkezli bir kayıtsızlığa hapsedildiğini ve estetik bireyin, özgürlüğünü bir yanılsama olarak deneyimlediğini açıkça ortaya koyar (Ferguson, 1995: 74). Özgürlük, burada, bireyin sonsuz seçenekler arasında kaybolduğu bir döngüye dönüşür ve bu döngü, varoluşsal bir özden yoksun bir aldatıcı form olarak kalır:

“Şimdi, insan sosyal sağduyu doktrinine göre, toprak zemini bir dereceye kadar değişime uğratiyorsa; kendisi sadece bir tek kişiye bağlı yaşamak isteseydi, ekim nöbetinin akıbeti vahim olabilirdi, tıpkı sadece bir akre toprağı olup da hiç nadasa bırakamayan bir çiftçinin akıbetinin olacağı gibi, bunu yapmak nasıl ziyadesiyle önemliyse, bir insan da aynı şekilde kendini devamlı olarak değişime tabi tutup ıslah etmek zorundadır; işin asıl sırrı da budur” (Kierkegaard, 2020b: 389).

“A” figürünün en çarpıcı örneklerinden biri, *Ya/Ya da'nın Baştan Çıkarıcının Günlüğü* (The Seducer's Diary) kısmında yer alır. Burada, A'nın alter egosu Johannes, genç Cordelia'yı baştan çıkarma sürecini bir estetik oyun olarak kurgular (Ferguson, 1995: 143). Onu baştan çıkarmak, özgürlüğün en yüksek ifadesidir; her an estetik

⁴ *Ya/Ya da* eserinde “The Rotation of Crops” adlı bir bölüm kaleme almıştır. Bu bölümde “crop rotation” terimini ironik ve estetik bir hayat tarzı metaforu olarak kullanır. Tarımdaki bu uygulamayı, bireyin can sıkıntısından kaçmak için yaşamdaki ilgi alanlarını, zevklerini ve ilişkilerini sürekli değiştirerek “dönüştürmesi”ne benzetir (Kierkegaard, 2020b: 381).

zaferdir (Kierkegaard, 2020c: 116). Johannes'ın bu oyunu, özgürlüğü bir haz arayışının ürünü olarak sunar; ancak bu özgürlük, Cordelia'yı bir nesneye indirgerken, Johannes'ın kendi varoluşsal özünü de bir boşluğa mahkûm eder. Kierkegaard, bu baştan çıkarma sürecini, estetik aşamanın özgürlüğün aldatıcı doğasını nasıl sergilediğinin bir kanıtı olarak ironik bir şekilde sunar: “O, özgürlüğünün efendisi olduğunu sanır, ama gerçekte anlık hazların kölesidir” (Kierkegaard, 2020c: 74-75). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, özgürlüğün estetik aşamada bir aldatıcı forma indirgendliğini somut bir şekilde gösterir; Johannes, her anı bir zafer gibi yaşarken, bu zaferlerin varoluşsal bir anlamdan yoksun olduğu gerçeğiyle yüzleşmekten kaçır.

Kierkegaard, A'nın yaşamını, bireyin varoluşsal yönelimini anlık tatminlerin geçici döngüsüne hapseden bir eleştiri olarak sunar. *Ekim Nöbeti*'nde “A” özgürlüğünü hazların çeşitliliğinde bulduğunu iddia ederken, bu çeşitlilik, bir varoluşsal hareketsizlikten ibarettir: “O, her anı yaşar, ama hiçbir anı gerçekten seçmez” (Kierkegaard, 2020b: 383). Bu hareketsizlik, Hegel'in “kötü sonsuzluk” kavramıyla bir paralellik taşır; Hegel, bu sonsuzluğu, gerçek bir diyalektik ilerlemeden yoksun bir döngü olarak eleştirir (Stewart, 2003: 255). Kierkegaard ise, A'nın bu döngüsünü, özgürlüğün estetik aşamada bir aldatıcı forma indirgenmesi olarak yeniden yorumlar ve haz merkezli kayıtsızlığın, bireyin otantik bir varoluşsal zemin bulmasını engellediğini vurgular.

Kierkegaard'ın “A” figürü, 19. yüzyıl romantizminin estetik bireyciliğine karşı da bir eleştiri olarak okunabilir. Romantizm, özgürlüğü duysal deneyimlerin ve bireysel tutkuların yoğunluğunda ararken, A'nın yaşamı, bu arayışın varoluşsal bir boşlukla sonuçlandığını gösterir (Stewart, 2015: 70-71). *Don Juan'ın Müzikal Erotiği Üzerine*'de “A” romantik bir ideali överken, bu idealin özgürlüğü bir yanılsamaya dönüştürdüğünü fark edemez. Kierkegaard, A'nın bu körlüğünü ironik bir şekilde sunar: “O, özgürlüğünün sonsuz olduğunu düşünür, ama bu sonsuzluk, bir anın diğerine bağlanmadan tükenmesidir” (Kierkegaard, 2020d: 96). Bu ironi, estetik aşamanın özgürlüğü haz ve kayıtsızlığın bir ürünü olarak sunduğunu ve bireyin varoluşsal yönelimini yüzeysel bir döngüye hapsettiğini açıkça ortaya koyar. A'nın yaşamı, özgürlüğün estetik aşamada bir aldatıcı doğa sergilediğini ve bu doğanın, bireyin otantik bir varoluşsal taahhütten uzaklaştığını kanıtlar:

“Bu tür araştırmalara girişmenin düşündürücü yanı insanın bütünselliği kaybetmesi oluyor, zira insan Don Giovanni sanki güzelliğiyle veya laf arasında başka ne zikredilebilirse onunla baştan çıkarırmış gibi, sadece tekillik üzerinde

duruyor; insan onu görüyor ama artık duymuyor ve o böylece yitiyor” (Kierkegaard, 2020d: 96).

Kierkegaard’ın “A” figürü, özgürlüğün bireysel bir kapasite olarak değil, varoluşsal bir yönelim olarak ele alınması gerektiğini savunan bir eleştirel eşiktir. 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi, özgürlüğü aklın özerk bir eylemi olarak tanımlarken (Kant, 1998: 43), A’nın haz arayışı, bu özerkliğin estetik aşamada bir aldatıcı forma nasıl dönüştüğünü gösterir (Green, 2000: 133-134). Sartre’ın “kötü niyet” (*mauvaise foi*)⁵ kavramı, bireyin özgürlüğünü bir yanılsamayla gizlediğini belirtirken (Sartre, 2011: 125-126), Kierkegaard, A’nın bu gizlenmeyi haz ve kayıtsızlığın varoluşsal matrisiyle yaşadığını savunur. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*’nde Johannes’in Cordelia üzerindeki estetik oyunu, özgürlüğün bu aşamada aldatıcı bir zafer olarak nasıl deneyimlendiğini somutlaştırır; bu zafer, bireyin kendi varoluşsal özünü bir boşluğa mahkûm eder. A’nın yaşamı, estetik aşamanın özgürlüğü bir yanılsama olarak sunduğunu ve haz merkezli kayıtsızlığın, bireyin otantik bir varoluşsal yönelimden uzaklaştığını açıkça sergiler:

“Cordelia benden hem nefret ediyor hem de korkuyor. Bir genç kız neden korkar? Akıldan. Neden? Çünkü akıl ondaki tüm dışı varlığın reddi demektir” (Kierkegaard, 2020c: 87).

Estetik aşamanın varoluşsal matrisi, özgürlüğün aldatıcı doğasını, bireyin varoluşsal yönelimini haz merkezli bir kayıtsızlığa hapseden yapısıyla açığa vurur. Kierkegaard, bu matrisi, bireyin kendi varoluşsal özünü anlamlandırmaktan uzak bir bilinç yapısı olarak eleştirir. Estetik birey, özgürlüğünü, anlık hazların sunduğu geçici bir tatminle özdeşleştirir; ancak bu tatmin, varoluşsal bir derinlik ya da anlam sunamaz. A’nın yaşamı, bu geçiciliğin bir portresidir. O, her anı yaşar, ama hiçbir anı gerçekten seçmez; özgürlüğü, bir anın diğerine üstünlüğü olmaksızın tükenir (Politis, 2012: 21). Özgürlük, bu bağlamda, bir sahte sonsuzluk olarak işler; birey, sonsuz seçenekler arasında dolaşırken, gerçek bir varoluşsal karar verme eyleminden yoksun kalır. Bu sahte sonsuzluk, Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde ele aldığı “kötü sonsuzluk” (*schlechte Unendlichkeit*)⁶ kavramıyla bir paralellik taşır (Stewart, 2003: 105-106).

⁵ "Mauvaise foi" (İng. Bad faith) Fransızca bir terim olup "kötü niyet" ya da daha felsefî anlamıyla "kendini kandırma" anlamına gelir. Jean-Paul Sartre’ın varoluşçu felsefesinde temel kavramlardan biridir. Bireyin özgürlüğünden kaçmak için kendi seçimlerinin sorumluluğunu yadsıdığı durumları tanımlar. Özne, özgür iradesiyle seçim yapabilecekken, sanki zorunluluklar içindeymiş gibi davranarak sahici olmayan bir varoluş sergiler. Bu durum, insanın kendine karşı dürüst olmaktan kaçtığı, özgürlükle gelen kaygıyı bastırmak için benliğini inkâr ettiği bir bilinç halidir (Cevizci, 1999: 582).

⁶ "Schlechte Unendlichkeit", Almanca bir terim olup “**kötü sonsuzluk**” anlamına gelir ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel’in felsefesinde önemli bir kavramdır. Hegel bu terimi, bitimsiz ve amaçsız bir şekilde süren, kendini tekrar eden ve hiçbir nihai tamamlanmaya ulaşamayan süreçler için kullanır. Özellikle, Kantçı saf sonsuzluk anlayışını eleştirirken bu kavramı öne çıkarır. Kötü sonsuzluk, bir hedefe varılmadan sonsuzca ilerlemeyi temsil eder; bu da diyalektik ilerleme açısından verimsiz ve yanıltıcıdır.

Hegel, bu sonsuzluğu, gerçek bir diyalektik ilerlemeden yoksun bir döngü olarak tanımlar (Heidegger, 2020: 180-181). Kierkegaard ise, estetik aşamada bu döngüyü, özgürlüğün aldatıcı bir forma indirgenmesi olarak yeniden yorumlar.

Kierkegaard'ın estetik aşama analizi, özgürlüğün haz ve kayıtsızlık tarafından şekillendirildiği bu varoluşsal matrisi, 19. yüzyıl romantizminin bireysellik ve duyusallık eğilimlerine karşı bir eleştiri olarak da konumlandırır (Kosch, 2006: 173-174). Romantizm, bireyin özgürlüğünü duygusal yoğunluk ve estetik deneyimlerde ararken, Kierkegaard bu arayışın varoluşsal bir boşlukla sonuçlandığını savunur (Kierkegaard 2009b: 296). Estetik bireyin haz arayışı, romantik idealin bir yansıması gibi görünse de Kierkegaard için bu, özgürlüğün otantik bir zemin bulamadan yüzeysel bir döngüye hapsolmasıdır. *Ya/Ya da*'da bu döngü, A'nın yaşamının trajik bir ironisi olarak sunulur: O, özgürlüğünün efendisi olduğunu düşünür, ama gerçekte hazların kölesidir (Kierkegaard, 2020b: 514). Bu ironi, estetik aşamanın özgürlüğü bir aldatıcı doğaya indirgediğini gösterir; birey, haz merkezli kayıtsızlığın sunduğu sahte bir özgürlükle yetinir, ancak bu özgürlük, varoluşsal bir anlam ya da yönelim sunamaz.

Kierkegaard, estetik bilincin, özgürlüğü bir seçme eylemi olarak değil, sonsuz anların süreksiz bir akışında çözülen bir algı olarak kavradığını belirtir. “A” figürü, bu fenomenolojik çarpılmayı somut bir şekilde temsil eder; “A” yaşamını “her anın diğerinden bağımsız bir sonsuzluk” olarak tanımlar ve bu anlar arasında bir varoluşsal karar vermekten kaçınır (McCarthy, 1978: 58). “Hayat, anların birbirine değmeden akmasıdır; özgürlüğüm, bu akışın içindedir” (Kierkegaard, 2020d: 98d). Ancak Kierkegaard, bu akışı bir illüzyon olarak eleştirir; çünkü estetik bilinç, zamanı bir teleolojik bütünlük içinde değil, parçalanmış bir sonsuzluk olarak deneyimler. Bu parçalanma, bilincin fenomenolojik yapısında seçme eylemini bir sahte gerçeklik olarak işler; “A”, anlar arasında bir süreklilik kurmadan dolaşırken, özgürlüğü bir karar verme eylemi olmaktan çıkar ve zamanın yüzeysel bir akışına indirgenir (Boesel, 2024: 163). Özgürlük, bu bağlamda, bilincin sonsuz anlar içindeki çözümsüzlüğünde bir yanılsama olarak belirir:

“Bana hiçbir şey borçlu olmamalı; çünkü özgür olmalı, aşk sadece özgürlükte var olabilir, hoşça eğlenmek de hoşça dinlenmek de yalnızca özgürlükte baki bir zevk olabilir” (Kierkegaard, 2020b: 461).

Hegel'e göre gerçek (ya da “iyi”) sonsuzluk, kendi sınırlarını aşarak kendinde ve kendisiyle birlikte tamamlanan sonsuzluktur (Güçlü, Uzun, Uzun & Yolsal, 2008: 793).

Estetik bilincin fenomenolojik yapısı, seçme illüzyonunun özgürlüğü bir sahte gerçeklik olarak işlediği bir alan olarak, Kierkegaard'ın zaman kavrayışındaki özgünlüğünü de yansıtır. A'nın "Ekim Nöbeti" denemesinde sunduğu zaman algısı, bu özgünlüğün bir başka örneğidir: "Zaman, anların birbiriyle değiştiği bir döngüdür; özgürlüğüm, bu döngünün ritmindedir" (Kierkegaard, 2020b: 409). Ancak bu ritim, bilincin fenomenolojik yapısında bir varoluşsal ilerlemeden ziyade bir döngüsel çözümsüzlüğü temsil eder. Kierkegaard, bu çözümsüzlüğü, estetik bilincin zamanı bir sahte sonsuzluk olarak algıladığının kanıtı olarak eleştirir; çünkü "A", anları birbiriyle bağlayacak bir karar verme eylemi yerine, zamanın akışkanlığına teslim olur. Bu teslimiyet, bilincin fenomenolojik alanını, özgürlüğün bir hakikat olmaktan çıktığı ve bir yanılsamaya dönüştüğü bir tuzak olarak işler (Yıldırım, 2020: 107). Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde "gerçek sonsuzluk" (wahre Unendlichkeit) kavramı, zamanı bir diyalektik bütünlük olarak ele alırken (Hegel, 2014b: 250), Kierkegaard'ın estetik bilinci, bu bütünlüğü reddeder ve özgürlüğü bir sahte gerçeklik döngüsüne hapseder:

"Gerçek olmayan, erişilemez olandır; bu nedenle böylesi bir sonsuzun aslında gerçek olmadığı açıkça görülmelidir. Sonsuza doğru ilerlemenin doğru imgesi, onun yalnızca çizginin her iki sınırında -yani belirli varlığın olmadığı noktalarda- bulunabileceğini gösterir. Sonsuzluk, bu belirli-olmayan varlık üzerinden belirsiz olana doğru uzanan bir çizgidir. Ancak kendi içine geri dönen bir çizgi hâlinde, yani başlangıç ve sonu olmayan kapalı bir daire olarak, gerçek sonsuzluk ortaya çıkar; bu daire, kendine erişmiş olan çizgidir ve tamlığıyla oradadır" (Hegel, 2014b: 112).

Kierkegaard'ın seçme illüzyonu analizi, estetik bilincin fenomenolojik yapısını, zamanın çözümsüz akışında özgürlüğün bir sahte gerçeklik haline geldiği bir alan olarak 19. yüzyıl felsefi bağlamında özgün bir şekilde konumlandırır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde zaman, bilincin a priori bir formu olarak birleştirici bir işlev görürken (Kant, 2022: 210-211), Kierkegaard, estetik bilincin bu birleştirici işlevi kaybettiğini ve zamanı bir parçalanmışlık olarak deneyimlediğini savunur (Kosch, 2006: 63). A'nın sonsuz anlar arasındaki bu parçalanmışlık, bilincin fenomenolojik yapısında özgürlüğü bir karar verme eyleminin otantikliğinden yoksun bir gölgeye indirger: "O, her anı bir özgürlük gibi yaşar, ama bu özgürlük, zamanın akışında çözülür" (Kierkegaard, 2020c: 7-8). Bu çözülme, estetik aşamanın özgürlüğün aldatıcı doğasını, bilincin zaman algısındaki bir başarısızlık olarak nasıl sergilediğini ortaya koyar.

Seçme illüzyonunun fenomenolojik anatomisi, 20. yüzyıl varoluşçuluğunda farklı bir karşılık bulur ve Kierkegaard'ın estetik bilincini modern bağlamda yeniden değerlendirir (Delacampagne, 2010: 84-85). Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da zamanı,

Dasein'in otantik varoluşunun bir ufku olarak işler ve bilincin karar verme eylemiyle özgürlüğünü açığa vurur (Heidegger, 2008: 444-445). Ancak Kierkegaard, estetik bilincin bu ufku kavrayamadığını ve sonsuz anlar arasında bir sahte gerçeklik tuzağına düştüğünü belirtir (Wyschogrod, 2021: 104-105). Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki "özgürlüğün kaygısı" kavramı, bilincin karar verme eylemiyle yüzleştğini savunurken, Kierkegaard, A'nın bu yüzleşmeden kaçtığını ve özgürlüğünü bir yanılsamaya indirgediğini gösterir (Sartre, 2011: 385-386). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nde Johannes'in zamanı bir oyun olarak kurgulaması, bu kaçışın fenomenolojik bir kanıtıdır; her an, bir seçim gibi görünse de bilincin zaman algısında bir varoluşsal süreklilikten yoksundur. Kierkegaard, bu yoksunluğu, estetik bilincin özgürlüğü bir sahte gerçeklik olarak işlediğinin bir göstergesi olarak sunar.

Kierkegaard, estetik aşamada özgürlüğün ontolojik sınırlarını, bireyin varoluşsal özünü bir nihai anlamla birleştiremeyen bir boşluk olarak tanımlar (Hannay, 2013: 194-195). "A" figürü, bu boşluğun somut bir portresini sunar; "A" yaşamını bir dizi estetik deneyimle doldururken, bu deneyimlerin bir ontolojik temel sunmadığını fark edemez: "Onun özgürlüğü, bir anın diğerine bağlanmadan tükenmesidir; bu, varoluşsal bir boşluktur" (Kierkegaard, 2020b: 536). Özgürlük, burada, bireyin varoluşsal özünü bir *varlık-ilişkisi* (relation-to-being) olarak temellendiren bir hakikat olmaktan çıkar ve bir ontolojik yoksunluk olarak belirir. A'nın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nde Johannes olarak Cordelia'yı baştan çıkarma girişimi, bu yoksunluğun çarpıcı bir örneğidir: "Baştan çıkarma, özgürlüğümün zaferidir; ama bu zafer, bir anın ötesine geçmez" (Kierkegaard, 2020c: 118). Johannes'in zaferi, ontolojik bir süreklilik ya da anlam sunmaz; aksine, bireyin varoluşsal özünü bir boşlukta bırakır. Estetik özgürlük, bu bağlamda, bir aldatıcı doğa sergiler; çünkü birey, özgürlüğünü bir varlık zemini olmadan deneyimleyerek, nihai bir telostan yoksun kalır.

Estetik özgürlüğün ontolojik sınırları, varoluşsal boşluğun, bireyin kendi varlığını bir otantik zemin üzerine inşa edememesinden kaynaklandığını gösterir. Kierkegaard, A'nın *Don Juan'ın Müzikal Erotiği Üzerine* denemesinde Don Juan'ı bir özgürlük sembolü olarak yüceltmesini eleştirir: "Don Juan'ın özgürlüğü, duyuşsal bir sonsuzluktur; ama bu sonsuzluk, bir varoluşsal anlamdan yoksundur" (Kierkegaard, 2020d: 84). Don Juan'ın baştan çıkarması, estetik özgürlüğün bir ontolojik temel eksikliğiyle sınırlı olduğunu vurgular; bu özgürlük, bireyin varoluşsal özünü bir nihai hakikatle birleştirmeyen, yalnızca bir yüzeysel zaferler dizisi sunar. Kierkegaard, bu

yüzeyselliği, estetik aşamanın özgürlüğün aldatıcı doğasını ontolojik bir boşluk olarak nasıl çizdiğinin kanıtı olarak sunar (Kierkegaard, 2020d: 100-101). Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde özgürlük, varlığın evrensel bir akıl zeminiyle birleşmesi olarak tanımlanırken, Kierkegaard, estetik özgürlüğün bu zeminden yoksun olduğunu ve bireyi varoluşsal bir nihilizme terk ettiğini belirtir (Hegel, 2019: 103; Watts, 2003: 139-140). A'nın estetik zaferleri, ontolojik bir anlam arayışından uzak bir boşluk olarak, özgürlüğün aldatıcı doğasını somutlaştırır.

Kierkegaard'ın estetik özgürlük anlayışı, 19. yüzyıl romantizminin idealist bireyciliğine karşı yöneltilmiş derin bir varoluşsal eleştiridir. Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* adlı eserinde özgürlük, varlığın teolojik temeliyle birleşen bir yapı olarak tanımlanırken, Kierkegaard estetik aşamada bu türden bir bütünleşmenin imkânsız olduğunu vurgular; zira bireyin varoluşsal özü, burada nihai bir ereğe yönelmeden, sahte bir sonsuzluk içinde yitip gitmektedir (Schelling, 2017: 79). Kierkegaard'ın estetik özgürlük eleştirisi, Camus'nün *Sisifos Söyleni*'ndeki absürd insan figürüne felsefî bir öncül sunar. Camus, özgürlüğü anlamsız bir mücadele olarak kavrarken, Kierkegaard estetik özgürlüğü, hakikî temelden yoksun aldatıcı bir doğa olarak değerlendirir (Camus, 2010: 60-61; Golomb, 1995: 34). Böylece Kierkegaard, modern özgürlük düşüncesinin sınırlarını sorgulayan bu yaklaşımıyla, estetik yaşamın sunduğu özgürlüğün bir varoluş yanılsaması olduğunu ve bireyi kendi varoluşsal özünden uzaklaştırdığını gösterir.

Kierkegaard'ın estetik özgürlük anlayışı, 19. yüzyıl romantizminin bireysel tutku ve duyuşsal yoğunlukla tanımladığı idealist özgürlük anlayışına karşı yöneltilmiş derin bir varoluşsal eleştiridir. *Ya/Ya da* eserinde "A" figürüyle somutlaştırılan bu eleştiri, bireyin özgürlüğünü hazların ve seçenek bolluğunun peşinde ararken aslında gerçek bir seçim yapmaktan, bir taahhüt üstlenmekten kaçtığını gösterir. Kierkegaard'a göre bu özgürlük anlayışı, bir "seçme illüzyonu"dur; çünkü birey her anı yaşar ama hiçbir anı gerçekten seçmez. Bu nedenle estetik aşamadaki özgürlük, ontolojik bir zemin ve varoluşsal bir bütünlük sunmaz; aksine bireyi yüzeysel bir tatmin döngüsünde oyalanmaya mahkûm eder. Kierkegaard, gerçek özgürlüğün ancak bir karar, bir sıçrama ve mutlak olanla kurulan bir ilişkiyle mümkün olduğunu vurgulayarak, estetik özgürlüğü bir yanılsama ve varoluşsal başarısızlık olarak tanımlar.

1.3. ETİK AŞAMAYA GEÇİŞ: ÖZGÜRLÜĞÜN PARADOKSU VE GÜNAH BİLİNCİ

Kierkegaard'ın varoluşsal hiyerarşisinde, estetik aşamadan etik aşamaya geçiş, bilincin fenomenolojik bir uyanış olarak seçimi kucakladığı bir eşikle işaretlenir; bu eşik, özgürlüğün sahte bir sonsuzluktan otantik bir varoluşsal eyleme dönüştüğü bir dönüm noktasını temsil eder (Cauly, 2006: 56-57). Estetik aşamanın yanılsamalı akışkanlığından sıyrılarak, bilinç, etik aşamada seçimin ağırlığını ve zorunluluğunu fark eder ve bu farkındalık, özgürlüğü bir aldatıcı gölgeden bir varoluşsal gerçekliğe yükseltir (Caputo, 2023: 39-40). *Ya/Ya da*'da Yargıç Wilhelm'in (B figürü) estetik bireye yönelik çağrısı, bu uyanışın somut bir ifadesi olarak, özgürlüğün sahte bir özgürlükten otantik bir seçime evrilmesini sağlayan fenomenolojik bir sıçramayı açığa vurur (Kierkegaard, 2020b: 575-576). Etik aşama, bilincin kendi varoluşsal özünü seçme eylemiyle yeniden yapılandığı bir alan olarak, Kierkegaard'ın özgürlük anlayışında kritik bir geçiş işaretler.

Kierkegaard, Yargıç Wilhelm'in "A"ya yazdığı ilk mektup olan *Evliliğin Estetik Geçerliliği*'nde, estetik bireyin özgürlüğünü bir sahte sonsuzluk olarak eleştiren bir fenomenolojik karşıtlık sunar. Wilhelm, A'nın anlık hazlara dayalı yaşamını hedef alarak, "Senin özgürlüğün, bir anın diğerine bağlanmadan kaybolduğu bir yanılsamadır; gerçek özgürlük, kendini bir seçimle var kılmaktır" der (Kierkegaard, 2020f: 185). Bu mektup, A'nın estetik aşamada Johannes gibi anları bir oyun olarak kurgulamasına karşı çıkar; Wilhelm, Johannes'in Cordelia üzerindeki zaferlerinin bir ontolojik temel sunmadığını ve bilincin bu zaferlerde bir varoluşsal süreklilikten yoksun kaldığını belirtir (Soloman, 2020: 175). "A" ile "B" arasındaki çatışma, burada, bilincin fenomenolojik yapısında açıkça belirir; A'nın özgürlüğü bir yüzeysel akışkanlık olarak kalırken, Wilhelm, bilincin etik bir seçimle kendi varoluşsal özünü açığa vurmasını savunur (McCarthy, 1978: 58-59). Bu mektup, A'nın sahte özgürlüğüne karşı etik aşamanın fenomenolojik uyanışını bir zorunluluk olarak öne sürer ve B'nin A'yı bu uyanışa evlilik teması üzerinden çağırın ilk somut eleştirisi olarak işler:

"Böylesi bir çağ, evliliği bilinç düzeyinde özümsemi ve kendini, bir yandan evliliği aşkın dışında tutacak biçimde aşkın savunucusu, diğer yandan da aşktan feragat ederek evliliğin savunucusu olarak ilan etti. Bu yüzden, yakın tarihte sahnelenen bir oyunda, aklı başında küçük bir dikişçi kız, seçkin beyefendilerin aşk anlayışını şu parlak cümleyle özetler: "Bizi severler ama saygı duymazlar; seçkin hanımefendileri sevmezler ama onlarla evlenirler" (Kierkegaard, 2020b: 588).

Kierkegaard, etik aşamaya geçişi, bilincin estetik aşamanın sahte sonsuzluğundan kurtularak seçimin varoluşsal zorunluluğunu kavradığı bir fenomenolojik moment olarak tanımlar. *Ya/Ya da*'nın ikinci kısmında Yargıç Wilhelm, estetik birey A'ya seslenerek, özgürlüğün yalnızca anlık deneyimlerin akışında değil, bir seçimin bilince vurduğu anda gerçekleştiğini vurgular: “Seçmek, özgürlüğün ilk eylemidir; seçmediğin sürece, kendini değil, bir yanılsamayı yaşarsın” (Kierkegaard, 2020f: 56). Bu çağrı, bilincin fenomenolojik yapısında bir uyanışı tetikler; estetik birey, sonsuz anların yüzeysel döngüsünden sıyrılarak, seçimin kendi varoluşsal özünü açığa vurduğu bir eylemselliğe yönelir. Fenomenolojik açıdan, bu yönelim, bilincin kendi yönelimselliğini (intentionalite) yeniden yapılandığı bir eşiktir; Husserl'in intentionalite kavramı, bilincin bir nesneye yönelimiyle özünü bulduğunu belirtirken, Kierkegaard, bu yönelimin etik aşamada bireyin kendi varoluşsal özüne dönük bir seçimle gerçekleştiğini savunur (Husserl, 2003: 114; Bowen, 2024: 62-63). Özgürlük, bu uyanışla, bir yanılsamadan otantik bir varoluşsal gerçekliğe dönüşür.

Etik aşamaya geçişin fenomenolojik eşiği, bilincin seçimin varoluşsal uyanışıyla özgürlüğü bir sahte sonsuzluktan kurtardığı bir alan olarak belirginleşir. Yargıç Wilhelm, estetik bireyin özgürlüğünü bir “ya/ya da” momentiyle yüzleşmeye zorlar: “Seçmek, kendini var kılmaktır; seçmediğin sürece, bir hiçsin” (Kierkegaard, 2020b: 632). Bu yüzleşme, bilincin fenomenolojik yapısında bir kırılma yaratır; estetik aşamanın sahte özgürlüğü, anların akışkanlığında bir süreksizlik sunarken, etik aşama, bilincin seçimi bir varoluşsal süreklilik olarak kucaklamasını sağlar. Kierkegaard, bu sürekliliği, özgürlüğün otantik bir eylemsellik kazanmasının ilk adımı olarak sunar; çünkü seçmek, bilincin kendi varoluşsal özünü bir fenomenolojik alan içinde yeniden inşa etmesini gerektirir (Moran, 2000: 343). Bu inşa, estetik aşamanın aldatıcı özgürlüğünden farklı olarak, bilincin kendi sınırlarını ve olanaklarını fark ettiği bir uyanışla gerçekleşir. Özgürlük, bu bağlamda, bir yanılsamadan sıyrılarak, bilincin seçimin ağırlığıyla otantik bir gerçekliğe kavuşur.

“Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi” başlıklı ikinci mektupta, Yargıç Wilhelm, A'nın estetik kayıtsızlığına karşı etik bir seçimin bilinci nasıl dönüştürdüğünü detaylandırır ve bu dönüşümü fenomenolojik bir eşik olarak sunar (Kierkegaard, 2013b: 5-6). A'nın *Ekim Nöbeti*'ndeki döngüsel zaman algısına karşı, Wilhelm, bilincin etik bir seçimle zamanı bir varoluşsal süreklilik olarak kavrayabileceğini öne sürer; örneğin, evlilik gibi bir taahhüt, A'nın kaçtığı sorumluluğu bilince bir fenomenolojik derinlik

olarak yerleştirir (Taşdelen, 2004: 174-175). “A” ile “B” arasındaki bu çatışma, estetik aşamanın sahte özgürlüğünün bir yanılsama olduğunu ve Wilhelm’in etik seçimi bir varoluşsal uyanış olarak dayattığını gösterir. Mektubun içeriği, A’nın bilincini, fenomenolojik bir sıçramayla, özgürlüğün otantik bir eylemselliğe dönüşeceği bir alana çağırır ve B’nin A’ya yönelik eleştirisini spesifik bir şekilde belirtir (Kenny, 2017: 283).

Kierkegaard’ın etik aşamaya geçiş analizi, bilincin fenomenolojik uyanışını, özgürlüğün sahte bir sonsuzluktan otantik bir seçime evrilmesi olarak 19. yüzyıl felsefi bağlamında özgün bir şekilde konumlandırır. Hegel’in *Tin Fenomenolojisi*’nde bilinç, evrensel aklın bir momenti olarak bir diyalektik ilerleme sergilerken (Hegel, 2011: 89), Kierkegaard, “Yargıç Wilhelm” aracılığıyla bu ilerlemeyi bireysel bir seçime indirger ve bilincin fenomenolojik yapısını evrenselden öznel bir alana kaydırır. Yargıç Wilhelm’in A’ya yönelik çağrısı, estetik aşamanın sahte özgürlüğünü bir “hiçlik” olarak nitelendirir ve seçimi, bilincin kendi varoluşsal özünü açığa vurduğu bir fenomenolojik eşik olarak tanımlar (Kierkegaard, 2020f: 71). Bu tanım, özgürlüğün etik aşamada bir otantik eylemsellik kazanmasını, bilincin fenomenolojik bir uyanışla kendi varoluşsal sınırlarını fark etmesine bağlar. Özgürlük, bu uyanışla, bir aldatıcı döngüden bir varoluşsal gerçekliğe sıçrar:

“İnsan müziğin vaizlerine inanacak ki onlar muhtemelen en güvenilir olanlardır ve onların arasında Mozart’a da kulak asacak olsa, o zaman ilk aşktan bir önceki evre herhalde en iyi şekilde, aşkın gözünün kör olduğu hatırlatılarak tanımlanabilirdi. Kişi adeta kör olur ve bu neredeyse gözle görülebilir, kişi kendi içine gömülür, kendi içinde kendi sezgisini sezer ama dışarıdaki dünyaya doğru bakmak için de durmadan emek harcar. Dünya onun gözlerini kamaştırmıştır ve o yine de gözlerini dışarıya, dünyaya diker” (Kierkegaard, 2020b: 604).

Kierkegaard’ın etik aşamaya geçiş kavrayışı, 20. yüzyıl varoluşçuluğunda bilincin otantiklik arayışına dair etkiler bulur. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da *Dasein*, otantik bir varoluşsal yönelimle özgürlüğünü açığa vururken (Heidegger, 2008: 407-408) Kierkegaard, bu yönelimin etik aşamada seçimin fenomenolojik uyanışıyla başladığını belirtir. Yargıç Wilhelm’in A’ya yönelik çağrısı, *Dasein*’in otantiklik arayışına bir öncül sunar; ancak Kierkegaard, bu uyanışı teolojik bir bağlama henüz tam anlamıyla yerleştirmez (Wyschogrod, 2021: 86-87). Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’teki özgürlük anlayışı, bilincin kendi varoluşsal özünü bir seçimle inşa ettiğini savunurken⁷

⁷ Aslında “Varoluş özden önce gelir” fikri, doğrudan Kierkegaard’a aittir; bu ifade her ne kadar Sartre ile özdeşleşmişse de kökensel felsefi içeriği *Tekerrür* adlı metinde güçlü biçimde ortaya konur. Kierkegaard, varoluşun sabit bir öze ya da kavramla açıklanamayacağını, ancak hareket içinde, öznelliğin dönüşen dramında deneyimlenebileceğini savunur. Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’te dile getirdiği özgürlük anlayışı,

(Sartre, 2011: 431) Kierkegaard, Yargıç Wilhelm'in argümanı ile bu insanın etik aşamada bir fenomenolojik eşikle gerçekleştiğini gösterir. Özgürlük, bu eşikte, bilincin sahte bir sonsuzluktan sıyrılarak otantik bir seçime yöneldiği bir hakikat olarak belirir ve etik aşamanın varoluşsal uyanışını oluşturur.

Kierkegaard, Yargıç Wilhelm aracılığıyla, etik aşamada özgürlüğün paradoksal doğasını bireyin sorumluluk üstlenmesiyle şekillenen öznel bir gerilim olarak tanımlar. Estetik bireyin özgürlüğü sınırsız bir imkânlar akışı gibi görünse de gerçek özgürlük ancak bireyin bir seçimle kendini bağlamasıyla ortaya çıkar; bu bağ hem bireyin özgürlüğünü tanımlar hem de onu sınırlandırır. Wilhelm'in evlilik örneğiyle somutlaştırdığı gibi, kişi kendini başkasına bağladığında aslında kendini seçmiş olur; yani özgürlük, öznelliğin içinde kurulan bir görev bilinciyle varlık kazanır. Kierkegaard'a göre özgürlük, evrensel normların dışsal dayatmasıyla değil, bireyin bu normları içsel olarak sahiplenmesiyle anlam bulur; böylece özgürlük hem bir kurtuluş hem de bir yük hem bir seçim hem de bir sınır olarak, etik aşamanın temel yapısını oluşturur.

Kierkegaard'ın etik aşama kavrayışı, özgürlüğün paradoksal doğasını, bireysel sorumluluk ile öznellik arasındaki gerilimde bir varoluşsal çatışma olarak 19. yüzyıl felsefi bağlamında özgün bir şekilde konumlandırır. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde özgürlük, bireyin evrensel akıl ve ahlak düzeniyle birleşmesiyle tanımlanırken (Hegel, 2019: 143), Kierkegaard, Yargıç Wilhelm'in argümanlarıyla bu evrenselliği bireysel öznelliğe indirger ve özgürlüğün paradoksal bir doğa kazandığını belirtir. Wilhelm'in A'ya yönelik "Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi" mektubunda, estetik özgürlüğün bir "hiçlik" olduğu eleştirisi, etik aşamada özgürlüğün bir sorumlulukla yeniden şekillendiğini gösterir: "Tıpkı tüm dünyanın miraslarının sahibi olsa da reşit olmadan onlara sahip olamayan mirasçı gibi, en zengin kişilik bile kendisini seçmeden önce bir hiçtir." (Kierkegaard, 2013b: 23). Bu ağırlık, özgürlüğün paradoksal yapısını gösterir; birey, özgürlüğünü bir öznel seçimle gerçekleştirirken, bu seçim onu bir evrensel normun ötesinde, kendi varoluşsal özüne bağlar. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük, evrensel ahlak yasasına uyumla işlerken (Kant, 2022:

bilincin kendi özünü seçimleriyle inşa ettiği görüşüne dayanırken; bu düşüncenin temelleri, Kierkegaard'ın bireyin kendilik oluşunu sıçrayışlarla ve kaygıyla şekillendiren varoluşsal anlayışında zaten mevcuttur. Bu yönüyle *Tekerrür*, varoluşçuluğun sessizce atıf yapılmamış doğum yeridir (Bkz. Şimşon, 2021: 11-12).

358), Kierkegaard, etik aşamada bu uyumu bireysel öznelliğin gerilimine dönüştürür ve özgürlüğü bir paradoksal hakikat olarak yeniden tanımlar (Tubbs, 2017: 215-216).

Kierkegaard'ın etik aşama analizi, özgürlüğün paradoksal doğasını, 20. yüzyıl varoluşçuluğunda bireyin otantiklik arayışına ilham verir (Wyschogrod, 2021: 40-41). Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in otantikliğı, bireyin kendi varoluşsal özünü bir sorumlulukla üstlenmesiyle işlerken, Kierkegaard, Yargıç Wilhelm'in argümanlarıyla bu sorumluluğun etik aşamada bir paradoksal gerilim yarattığını belirtir. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki özgürlük anlayışı, bireyin kendi varoluşsal özünü bir seçimle inşa ettiğini savunurken, Kierkegaard, bu insanın etik aşamada bireysel öznellik ile evrensel normlar arasındaki çatışmada bir paradoksal doğa kazandığını gösterir (Heidegger, 2008: 303; Sartre, 2011: 75). Yargıç Wilhelm'in A'ya yönelik çağrısı, özgürlüğün bir özne sorumlulukla yeniden şekillendiğini ve bu şekillenmenin, bireyin varoluşsal özünü hem bir özgürleşme hem de bir bağlanma olarak deneyimlemesini sağladığını ortaya koyar. Özgürlük, bu paradoksal yapıda, etik aşamanın bireysel öznelliği bir varoluşsal gerilimle temellendiren özgün bir hakikat olarak belirir:

“Yalnızca sorumluluk bahtiyarlık ve gerçek haz verir ve insan bunu senin yapabildiğinin yarısı kadar bile iyi yapamasa da durum böyledir; çoğunlukla da insana hiçbir şey yapmazken bahtiyarlık verir. Ama insan bir ev bark sahibiyse, o zaman bir sorumluluğu vardır ve bu sorumluluk başlı başına bir güven ve haz verir. Sen özellikle sorumluluk istemediğine göre, çoğunlukla yakındığın gibi, insanların sana karşı nankör olmasını gayet uygun bulmak zorundasın (Kierkegaard, 2020f: 108).

Kierkegaard'ın etik aşama kavrayışı, özgürlüğün paradoksal doğasını, bireysel sorumluluk ve öznellik arasındaki gerilimde bir varoluşsal çatışma olarak sunar. Yargıç Wilhelm'in A'ya yönelik argümanları, özgürlüğün etik aşamada bir evrensel ahlaktan ziyade bireysel bir öznellikte tanımlandığını ve bu tanımın, özgürlüğü bir paradoksal hakikat olarak yeniden şekillendirdiğini gösterir. Özgürlük, bireyin kendi varoluşsal özünü bir sorumlulukla seçmesiyle hem bir kurtuluş hem de bir yük olarak ortaya çıkar; bu çifte doğa, etik aşamanın özgürlüğün otantik bir zemin bulmasını sağlayan fenomenolojik ve özne bir gerilimdir. Bu gerilim, etik aşamaya geçişin, özgürlüğün bireysel öznellik ve sorumluluk arasındaki paradoksla bir varoluşsal hakikat olarak yeniden tanımlanmasını sağladığını ve Kierkegaard'ın varoluşsal sistematüğinde özgürlüğün yeni bir boyut kazandığıdır.

Kierkegaard'ın etik aşamaya geçişinde günah bilinci, özgürlüğün ontolojik sınırlarını bir teolojik bağlamda yeniden tanımlayan belirleyici bir unsur olarak ortaya

çıkar; bu bilinç, bireyi özgürlüğünün kırılganlığıyla yüzleştirerek, özgürlüğü Tanrı ile ilişkisel bir varlık zemini üzerine yerleştirir. Estetik aşamanın ontolojik boşluğundan ve etik aşamanın öznel geriliminden farklı olarak, günah bilinci, bireyin varoluşsal özünü Tanrı'nın mutlak ötekiliğiyle bir bağda açığa vurur ve özgürlüğü bir insan merkezli kapasiteden teolojik bir hakikate dönüştürür (Kierkegaard, 2020b: 669). *Kaygı Kavramı*'nda Kierkegaard'ın günah bilincini özgürlüğün teolojik bir matrisine yerleştiren vurgusu, etik aşamanın özgürlüğün yalnızca bireysel bir seçim ya da sorumluluk olmadığını, aynı zamanda Tanrı karşısında bir varlık-ilişkisi (relation-to-being) olarak yeniden tanımlandığını gösterir (Kierkegaard, 2013c: 6-7). Günah bilinci, özgürlüğün ontolojik temelini teolojik bir bağlamda ele alarak Kierkegaard'ın varoluşsal sistematüğinde özgürlüğün sınırlarını yeniden çizer.

Kierkegaard, günah bilincini, etik aşamaya geçişte bireyin özgürlüğünün ontolojik sınırlarını Tanrı ile ilişkisel bir bağda açığa vuran bir bilinç olarak tanımlar. *Kaygı Kavramı*'nda, günah bilinci, bireyin özgürlüğünü bir potansiyel olarak değil, bu potansiyelin kırılganlığıyla yüzleştiği bir gerçeklik olarak ortaya koyar: “Günah bilinci, özgürlüğün kaygısıdır; çünkü birey, özgürlüğünü Tanrı karşısında kaybetme olasılığıyla tanışır” (Kierkegaard, 2013c: 56). Bu yüzleşme, özgürlüğün ontolojik sınırlarını belirler; birey, özgürlüğünü kendi özerk bir eylemi olarak değil, Tanrı'nın mutlak varlığıyla ilişkisel bir bağda bulur. Günah bilinci, bireyin varoluşsal özünü bir teolojik matris içinde yeniden yapılandırır; çünkü özgürlük, artık yalnızca bir seçimin eylemselliği değil, Tanrı ile bir varlık-ilişkinin kırılganlığıdır (Tsakiri, 2006: 22-23). Yargıç Wilhelm'in etik bireyi bir görevle bağlama vurgusu burada derinleşir (Kierkegaard, 2020f: 108); ancak *Kaygı Kavramı*, bu görevin teolojik bir boyuta taşındığını ve günah bilincinin özgürlüğü Tanrı karşısında bir sorumluluk olarak yeniden tanımladığını gösterir. Özgürlük, bu bilinçle, ontolojik bir temel kazanır ve bireyi teolojik bir zemine yöneltir:

“Kaygı, özgürlüğün olanağıdır ancak inanç yoluyla gelen böyle bir kaygı yol gösterebilir çünkü o tüm sonlu yolları tüketir ve bu yolların aldatıcılığını ortaya çıkarır” (Kierkegaard 2013c: 156).

Kierkegaard'ın “Şair” figürü, *Ya'Ya/da*'da estetik aşamanın özgürlüğünün aldatıcı doğasını temsil eder ve günah bilincinin teolojik sınırlarıyla çarpıcı bir tezatlık sunar (Kierkegaard, 2020b: 61-62). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nde Johannes, şairane bir duyarlılıkla anları estetik bir oyun olarak kurgular: “Ben bir şairim; özgürlüğüm, her anı bir şiir gibi yaşamaktır” (Kierkegaard, 2020c: 38). Ancak bu şairane özgürlük,

günah bilincinin ontolojik derinliğinden yoksundur; Johannes'in estetik varoluşu, Tanrı ile ilişkisel bir bağ yerine, umutsuzluğun bir biçimi olarak “kendisi olmak istememek” ile sınırlıdır. *Ölümcül Hastalık*'ta Kierkegaard, bu umutsuzluğu, bireyin kendi varoluşsal özünü bir “hayal dünyasında” reddetmesi olarak tanımlar (Kierkegaard, 2020a: 78). Günah bilinci, şairin estetik özgürlüğünü teolojik bir kaygıyla yüzleştirir; birey, özgürlüğünü Tanrı karşısında bir kırılganlık olarak fark ettiğinde, şairane yanılsama çöker ve özgürlük, estetik bir oyundan teolojik bir hakikate dönüşür (Evans, 2006: 107). Şair, böylece, günah bilincinin özgürlüğün ontolojik sınırlarını Tanrı ile ilişkisel bir zeminde yeniden tanımlamasının estetik bir reddi olarak belirir.

Kierkegaard, Âdem'in yasak meyveyi yemesi örneğiyle, günah bilincinin özgürlüğün ilk kaygısı olduğunu belirtir: “Âdem, özgürlüğünü günahla tanır; bu tanıyış, Tanrı karşısında bir kaygıdır” (Kierkegaard, 2013c: 25-26). Bu kaygı, özgürlüğün teolojik sınırlarını bireyin kendi varoluşsal özünü Tanrı ile ilişkisel bir bağda fark ettiği bir moment olarak tanımlar; Âdem'in günahı, özgürlüğün bir potansiyel olmaktan çıkıp, Tanrı'nın mutlak varlığıyla sınanan bir hakikat haline gelmesini sağlar (Hannay: 2013: 61). Ancak bu hakikat, umutsuzlukla gölgelenir; birey, günah bilinciyle özgürlüğünün kırılganlığını fark ederken, bu farkındalığı Tanrı'yı reddederek umutsuz bir isyana dönüştürebilir (Kierkegaard, 2020a: 95). Günah bilinci, böylece, özgürlüğü teolojik bir zemine yerleştirirken, umutsuzluk, bu zeminin birey tarafından çarpıtılmasının ontolojik bir sonucu olarak belirir ve özgürlüğün Tanrı ile ilişkisel bağını tehdit eder.

Günah bilincinin ontolojik rolü, özgürlüğün teolojik sınırlarını, bireyin Tanrı ile ilişkisel bir bağda kendi varoluşsal özünü fark ettiği bir alan olarak açığa vurur. Kierkegaard, günah bilincinin bireyi özgürlüğünün “olanaklarının kaygısıyla” yüzleştirdiğini belirtir: “Özgürlük, günah bilinciyle başlar; çünkü birey, kendi varlığını Tanrı'nın varlığıyla ilişkide bulur” (Kierkegaard, 2020a: 132). Bu ilişki, özgürlüğün ontolojik sınırlarını teolojik bir bağlamda yeniden tanımlar; birey, özgürlüğünü Tanrı'nın mutlak ötekiliği karşısında bir kırılganlık olarak deneyimler ve bu deneyim, özgürlüğü bir insan merkezli özerklikten Tanrı ile bir varlık dinamiğine kaydırır (Cauly, 2006: 81). Günah bilinci, bireyin özgürlüğünü bir soyut potansiyelden somut bir hakikate dönüştürür; çünkü birey, Tanrı ile ilişkisel bir zeminde, özgürlüğünün hem bir armağan hem de bir kayıp olasılığı olduğunu fark eder (Stewart, 2015: 175). Bu farkındalık, özgürlüğün ontolojik temelini teolojik bir matrisle birleştirir ve etik aşamayı, bireyin varoluşsal özünü Tanrı karşısında bir sorumlulukla şekillendiren bir

alan olarak konumlandırır. Özgürlük, bu bağlamda, günah bilincinin teolojik sınırlarıyla yeniden tanımlanır ve bireyi Tanrı ile bir varlık-ilişkisine yöneltir:

“En dar anlamda günahkâr olmak o halde, faziletli olmaktan elbette çok uzaktır. Ancak diğer yandan, günah demek için fazlasıyla tinsiz, Kutsal Kitap'ın dediği gibi sadece ‘üzerine kismaya’ değer bir basmakalıplığın içine o denli gömülmüş, “diğerlerinin” kof bir taklidi olan bir yaşamda, kayda değer bir günah bilinci (ve işte, Hıristiyanlığın istediği de budur) zaten nerede bulunacaktı ki” (Kierkegaard, 2020a: 130).

Kierkegaard, günah bilincinin özgürlüğün teolojik sınırlarını umutsuzluğun iki yüzüyle sınavan bir gerilim yarattığını ortaya koyar: “Kendisi olmak istememek” ve “kendisi olmak istemek ama Tanrı’yı reddetmek” (Kierkegaard, 2020a: 18). İlkinde, birey, günah bilinciyle Tanrı karşısında özgürlüğünün kırılğanlığını fark eder, ancak bu farkındalığı bir kaçışla reddeder: “Birey, kendini yok sayarak umutsuzluğa düşer; bu, Tanrı ile ilişkisinin inkârıdır” (Kierkegaard, 2020a: 35). İkincisinde ise, birey özgürlüğünü Tanrı’dan bağımsız bir özerklikle sahiplenmeye çalışır ve bu sahipleniş, günah bilincini bir isyana dönüştürür (Kierkegaard, 2020a: 50-51). Her iki umutsuzluk biçimi de günah bilincinin özgürlüğü teolojik bir hakikat olarak tanımlamasını baltalar; özgürlük, Tanrı ile ilişkisel bir bağda ontolojik bir temel kazanırken, umutsuzluk, bu temeli bireyin kendi varoluşsal özünü yanlış konumlandırmasıyla bir ölümcül hastalığa indirger (Kim, 2015: 15). Günah bilinci, özgürlüğün teolojik sınırlarını çizirken, umutsuzluğun bu iki yüzü, bireyin bu sınırları aşma ya da reddetme çabalarının trajik sonucunu somutlaştırır:

“Umutsuzluk tindeki, kendilikteki bir hastalıktır ve böylelikle üçlü bir form oluşturabilir: Umutsuzluk içinde bir kendiliği olduğunun bilincinde olmamak; umutsuzluk içinde kendisi olmayı istememek; umutsuzluk içinde kendisi olmayı istemek” (Kierkegaard, 2020a: 17).

Kierkegaard’ın günah bilinci analizi, özgürlüğün ontolojik sınırlarını teolojik bir bağlamda yeniden tanımlayan bir perspektifi, 19. yüzyıl felsefi bağlamında özgün bir konuma sahiptir. Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde özgürlük, evrensel aklın bir momenti olarak bir ontolojik bütünlük kazanırken, Kierkegaard, günah bilincini bu bütünlüğü bireysel bir teolojik zemine kaydıran bir kırılma olarak ele alır (Hegel, 2011: 89-90). *Kaygı Kavramı*’nda günah bilinci, bireyin özgürlüğünü Tanrı ile ilişkisel bir bağda açığa vururken, bu bağ, Hegel’in evrenselci ontolojisine karşı bir teolojik öznellik önerir (Copleston, 1985: 60-61). “Özgürlük, Tanrı karşısında bir kaygıdır; bu kaygı, bireyin varlığını Tanrı ile birleştirir” (Kierkegaard, 2020a: 118). Schelling’de varlığın teolojik bir zeminiyle birleşirken (Schelling, 2017: 23), Kierkegaard, bu zemini günah

bilinciyle bireysel bir kırılma olarak yeniden yorumlar. Günah bilinci, özgürlüğün ontolojik sınırlarını, bireyin Tanrı ile ilişkisel bir bağda kendi varoluşsal özünü fark ettiği bir teolojik hakikat olarak çizer ve etik aşamayı bu bağlamda özgün bir şekilde konumlandırır.

Kierkegaard'ın "An" (The Moment)⁸ ve "Birey" (den Enkelte) kavramları, günah bilincinin özgürlüğün teolojik sınırlarını yeniden tanımlamasında kritik bir rol oynar ve umutsuzlukla ilişkisel bir gerilim yaratır. *Anın Kavramı*'nda Kierkegaard, An'ı, bireyin Tanrı ile ilişkisinin ebedi bir gerçeklikte kristalleştiği an olarak tanımlar: "An, bireyin Tanrı ile bulunduğu zamandır; bu buluş, özgürlüğün hakikatidir" (Kierkegaard, 2013a: 25). Günah bilinci, bu buluşu bireyin özgürlüğünün kırılma ile yüzleştiği bir teolojik eşik olarak konumlandırır; birey, An'da Tanrı ile ilişkisel bir bağ kurduğunda, özgürlüğü teolojik bir hakikat kazanır. Ancak *Ölümci Hastalık*'ta bu eşik, bireyin "kendisi olmak istememesi" ya da "Tanrı'yı reddederek kendisi olmak istemesi" ile umutsuzluğa gömülebilir (Kierkegaard, 2020a: 146). "Birey, An'da Tanrı'yı reddederse, özgürlüğü bir çaresizlikte ölür" (Kierkegaard, 2013a: 98-99). "Birey" kavramı, günah bilincinin özgürlüğü evrensel bir normdan ziyade öznel bir teolojik bağda tanımladığını vurgular; bu bağ, özgürlüğün ontolojik temelini Tanrı ile birleştirirken, umutsuzluk, bireyin bu temeli çarpıtmasıyla özgürlüğü bir ölümci hastalığa indirger (Søltoft, 2017: 42). An ve Birey, günah bilincinin özgürlüğü teolojik bir hakikat olarak yeniden şekillendirdiğini ve bu şekillenmenin umutsuzlukla sınırlanmış olduğunu vurgular:

"Normalde zayıflık umutsuzluk içinde kendisi olmayı istememektir. Buradaya aykırılıktır, zira ne de olsa burada aykırılık, olduğu gibi kendisi olmak, günahkâr olmak, istememektir ve günahların bağışlanmasından bundan ötürü kaçınmaktır" (Kierkegaard, 2020a: 146).

Kierkegaard'ın "Şehit" (Martyr)⁹ kavramı, günah bilincinin özgürlüğün teolojik sınırlarını "Sıçrama" (The Leap)¹⁰ ile birleştiren bir tanıklık olarak, etik aşamayı dini bir

⁸ Kierkegaard'da "an" (øjeblikket), ebedî olanın zamana nüfuz ettiği eşsiz kesit olarak tanımlanır. Bu kavram hem Tanrı'nın bireye dokunduğu hem de bireyin sonsuzlukla karşı karşıya geldiği varoluşsal eşiktir. "An", geçmişin ve geleceğin askıya alındığı, bireyin kendi özgür iradesiyle bir karara, yani iman sıçramasına (faith leap) yöneldiği dönüştürücü noktadır. Kierkegaard için bu an, tarihselliğin içinde ama tarihselliği aşan bir "ebedî şimdi"dir (Kierkegaard, 2013a: 11).

⁹ Kierkegaard sözlüğünde "şehit" (martyr), Tanrı'ya olan mutlak bağlılığı uğruna dünyevî anlamda her şeyi feda etmeyi göze alan bireyin figürüdür. Bu kavram, özellikle *Korku ve Titreme* ve *Practice in Christianity* eserlerinde, imanın içsel patolojisini ve bireysel tekilliğin Tanrı önünde trajik-tanrısal bir itiraf olarak vücut bulmasını temsil eder. Kierkegaard'a göre şehit, hakikati soyut bir öğretiler değil, kendi varoluşunun somut acısında taşıyan kişidir; o, Tanrı için ölümlü, dünyaya karşı yaşar. Bu anlamda şehit, Hristiyanlığın tarihsel ve sistem dışı radikalliğinin yaşayan tanığıdır (Politis, 2012: 116-117).

¹⁰ "The Leap" (Danca: *Springet*), Kierkegaard'ın özellikle *Korku ve Titreme* (1843) ve *Kayıp Kavramı* (1844) adlı eserlerinde merkezi bir kavram olarak ortaya koyduğu varoluşsal bir geçiş biçimini ifade eder. Bu sıçrama, bireyin etik ya da estetik düzlemde dinsel aşamaya geçerken akıl yürütme ya da sistematik

boyuta taşır (Hannay, 2013: 310). *Kaygı Kavramı*'nda günah bilinci, bireyi Tanrı ile ilişkisel bir bağda özgürlüğünün kaygısıyla yüzleştirirken (Kierkegaard, 2013c: 156), *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in oğlunu kurban etmeye hazır oluşu, bu yüzleşmenin bir sıçrama ile şehadet boyutuna ulaştığını gösterir: "İbrahim, Tanrı için bir sıçrama yapar; bu, özgürlüğünün teolojik sınırıdır" (Kierkegaard, 2014: 32-33). Şehit, günah bilincinin ontolojik rolünü, özgürlüğü Tanrı'ya tanıklık eden bir fedakârlıkla yeniden tanımlar; İbrahim'in sıçraması, umutsuzluğu aşarak özgürlüğü Tanrı ile ilişkisel bir hakikate bağlar (Watts, 2023: 105-106). Bu bağ, günah bilincinin bireyi Tanrı ile bir varlık-ilişisine yönelten teolojik boyutudur; şehit, özgürlüğünün kırılğanlığını Tanrı'ya teslim ederek, umutsuzluğun ölümcül hastalığını bir teolojik kurtuluşa dönüştürür. Şehit figürü, böylece, günah bilincinin özgürlüğün ontolojik sınırlarını sıçrama ile teolojik bir tanıklığa doğru genişletir.

1.4. DİNSEL AŞAMA VE GERÇEK ÖZGÜRLÜK: TELEOLOJİK ASKIYA ALMA

Kierkegaard'ın dinsel aşamasında teleolojik askıya alma, özgürlüğün ontolojik zeminini etik normların evrensel zorunluluğunu Tanrı'nın mutlak buyruğu lehine askıya alarak teolojik bir hakikate yeniden yapılandırır (Lippitt, 2003: 1-2). *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in İshak'ı kurban etme eylemi, etik normların "öldürmeyeceksin" ilkesini Tanrı'nın iradesi uğruna geçersiz kılar: "İbrahim, etik olanı teleolojik olarak askıya alır; çünkü Tanrı'nın isteği evrenselin ötesindedir" (Kierkegaard, 2014: 77). Bu askıya alma, özgürlüğün ontolojik temelini etik aşamanın rasyonel ahlakından teolojik bir boyuta kaydırır; İbrahim'in özgürlüğü, evrensel normların ötesinde Tanrı ile bireysel bir varlık-ilişisinde yeniden şekillenir. Kierkegaard'ın bu yaklaşımı, Luthercilik'in bireysel inancın Tanrı ile doğrudan bağını evrensel kilise otoritesine üstün tutan teolojisinden türemiştir; Luther'in "inançla özgürleşme" ilkesi (Luther, 2015: 23), teleolojik askıya almanın etik normları Tanrı'nın buyruğu lehine aşmasını destekler. Augustinus'un *İtiraflar*'ında özgürlük, Tanrı'ya yönelen bir irade olarak ontolojik bir zemin bulur (Augustinus, 2010: 71). Kierkegaard, bu teolojik mirası İbrahim'in teleolojik eylemiyle bireysel bir sıçrama olarak yeniden yorumlar. Spinoza'nın *Etika*'da özgürlüğü, Tanrı'nın zorunlu doğasını aklın kavrayışıyla birleştiren bir hakikat olarak tanımlaması Kierkegaard'ın irrasyonel inanç vurgusuna ters düşer (Spinoza, 2011: 337-

bilgiyle değil, inançla gerçekleştirdiği bir eylemdir. Kierkegaard'a göre bu sıçrama, rasyonel sürekliliği kırar ve bireyi Tanrı önünde tekil olarak kurar; bu yönüyle Hegelci uzlaşım mantığına radikal bir karşı çıkıştır. "Leap", bireyin kendi varoluşunu, güvenli bir akıl zemini yerine paradoksal bir imanda temellendirme cesaretidir (Watkin, 2011: 371).

338). Spinoza, özgürlüğü panteist bir rasyonaliteyle *Tanrı/Substantia*'da çözerken, Kierkegaard, teleolojik askıya almayla özgürlüğü bireysel bir teolojik hakikate indirger. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde özgürlük, evrensel aklın etik düzenle birleşmesiyle ontolojik bir temel kazanırken (Hegel, 2019: 267), Kierkegaard, bu sistematik çerçeveyi reddeder ve özgürlüğü Tanrı ile bireysel bir bağda tanımlar: "İbrahim'in özgürlüğü, evrensel etiğin ötesinde Tanrı ile birleşir" (Kierkegaard, 2014: 143). Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük, evrensel ahlak yasasına uyumla işlerken (Kant, 1999: 4-5), Kierkegaard, bu rasyonaliteyi Tanrı'nın irrasyonel buyruğuna tabi bir hakikate dönüştürür. Teleolojik askıya alma, özgürlüğün ontolojik zeminini etik normların ötesinde Tanrı ile birleştirerek dinsel aşamanın teolojik hakikatini vurgular:

"Sahici trajik kahraman kendini ve her şeyini tümel için feda eder; eylemi, içindeki her kıvıltı tümele aittir, o görünürdedir ve bu görünürlükte etiğin sevgili oğludur. Bu İbrahim için geçerli değildir, o tümel için hiçbir şey yapmaz ve gizlenmiş olur" (Kierkegaard, 2014: 143-144).

Dinsel aşamada özgürlük, inancın absürd paradoksuyla teleolojik askıya alma yoluyla gerçek özgürlüğe ulaşır; bu paradoks, özgürlüğün rasyonel kavrayışın sınırlarını aşarak Tanrı'ya mutlak bir güvenle şekillendiği bir hakikati açığa vurur. İbrahim'in absürdün gücüyle İshak'ı geri alacağına inanması, özgürlüğün akıl dışı bir inanç eylemiyle Tanrı ile birleştiğini gösterir: "İbrahim, absürdün gücüyle inanır; İshak'ı kaybedeceğini bilir, ama Tanrı'nın onu geri vereceğine güvenir" (Kierkegaard, 2014: 83). Bu inanç, Luthercilik'in "yalnızca inançla kurtuluş" (sola fide) ilkesinden köken alır; Luther'in inancın akıl ötesi bir teslimiyetle Tanrı'ya bağlanmayı gerektirdiği görüşü, Kierkegaard'ın absürd paradoksunu teolojik bir aşama olarak ele alışında belirgindir (Luther, 2018: 3). Spinoza'nın özgürlüğü Tanrı'nın zorunlu doğasına rasyonel bir uyumla bağlaması, Kierkegaard'ın absürdün irrasyonel gücüne dayalı özgürlük anlayışıyla çelişir (Spinoza, 2011: 338). Spinoza'da özgürlük aklın kavrayışıyla şekillenirken, Kierkegaard'da inancın paradoksuyla Tanrı'ya teslimiyetle gerçekleşir. Schelling'in *İnsan Özgürlüğü Üzerine*'de özgürlük, varlığın teolojik bir zeminiyle irrasyonel bir boyut kazanırken (Schelling, 2006, 22-23), Kierkegaard, bu zemini absürdün gücüyle bireysel bir inanç eylemine indirger. *İnanç şövalyesi*, absürdün gücüyle özgürlüğünü Tanrı'da bulur (Kierkegaard, 2014: 103-104). Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde özgürlük, aklın rasyonel bir momenti olarak tanımlanırken, Kierkegaard, bu rasyonaliteyi absürdün paradoksuyla aşar (Hegel, 2011: 357). Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlük, aklın özerk bir eylemiyle sınırlıyken (Kant, 2022:

467-468), Kierkegaard, teleolojik askıya almayla özgürlüğü absürdün içinde Tanrı'ya mutlak bir güven olarak yeniden yapılandırır (Soloman, 2020:151-152). İnancın paradoksu, özgürlüğün teleolojik askıya almayla akıl sınırlarını aşarak gerçek özgürlüğe ulaştığını ve dinsel aşamanın bu hakikati absürdün gücüyle inşa ettiğini gösterir:

“İbrahim İshak'tan vazgeçmekle yetinseydi ve başka bir şey yapmasaydı, o zaman yalan söylemiş olurdu; çünkü Tanrının İshak'ı ondan kurban olarak talep ettiğini iyi bilir, aynı anda kendi de onu kurban etmeye gönüllüdür. Bu hareketi bir kere yaptıktan sonra, bir sonraki hareket olan absürde dayanarak iman hareketini her bir dakika yapıyor olur. Bir bakıma yalan söylemiyordur; çünkü absürdün gücüne dayanarak Tanrının bambaşka bir şey yapabilecek olması mümkündür” (Kierkegaard, 2014: 150).

Kierkegaard'ın teolojik telosu, 19. yüzyılın diğer filozoflarıyla da dolaylı bir diyalog içindedir. Schopenhauer'ın *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'da özgürlüğü iradenin inkârıyla nihilist bir kurtuluş olarak tanımlaması (Schopenhauer, 2020: 215), Kierkegaard'ın Tanrı ile birleşen teolojik hakikatine karşı çıkar; Kierkegaard, iradenin kör döngüsünü teleolojik askıya almayla aşar. Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te üstinsan ve Tanrı'nın ölümüyle özgürlüğü teolojik telostan bağımsız bir yaratım olarak sunması (Nietzsche, 1964: 30), Kierkegaard'ın Tanrı ile bireysel bağda gerçek özgürlüğü bulduğu görüşüne ters düşer; Kierkegaard, Nietzsche'nin nihilist özerkliğine karşı teolojik bir tamamlanıştır (Ferguson, 1995: 189). Fichte'nin *Bilim Öğretisi*'nde özgürlüğü idealist bir benlik teleolojisiyle tanımlaması, Kierkegaard'ın Tanrı merkezli telosundan ayrılırken, bireysel öznellik vurgusuyla birleşir (Fichte, 2024: 63-64; Hannay, 2013: 185). Levinas'ın özgürlüğü öteki ile etik bir ilişki olarak yapılandırması, Kierkegaard'ın Tanrı ile bireysel bağını dolaylı bir sonsuzlukla destekler (Levinas, 2003: 161); ancak Kierkegaard, özgürlüğü doğrudan teolojik bir telosa bağlar. Teleolojik askıya alma, özgürlüğü Tanrı ile bireysel bir varlık-ilişkisinde nihai bir telosa yönelterek gerçek özgürlüğü dinsel aşamada teolojik bir hakikat olur.

Kierkegaard'ın dinsel aşama kavrayışı, teleolojik askıya almanın özgürlüğün ontolojik zeminini etik normları aşarak, inancın absürd paradoksuyla şekillendirerek ve Tanrı ile bireysel bir telosla tamamlayarak gerçek özgürlüğe ulaştığını, Hristiyanlık ve Luthercilik'ten besler (Stewart, 2015: 9). Augustinus'un erken Hristiyan teolojisinden aldığı Tanrı ile bireysel bağ mirası, Spinoza'nın panteist Tanrı anlayışına bireysel inançla karşı durur; Luther'in inançla özgürleşme ilkesiyle modernize olur ve Kierkegaard'da teleolojik askıya almayla teolojik bir hakikat olarak şekillenir (Tsakiri, 2006: 93-94). Hegel ve Kant'ın rasyonel sistemleri, Schelling'in teolojik zemini, Schopenhauer'ın nihilist inkârı, Nietzsche'nin özerk yaratımı, Fichte'nin idealist

özneelliği ve Levinas'ın etik sonsuzluğu, Kierkegaard'ın özgürlüğün teolojik telosunu özgün bir şekilde konumlandığı felsefi bir bağlamdır bağlamdır (Kosch, 2006: 71-72; Pattison, 2016: 359).

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da otantiklik (Heidegger, 2008: 206) ve Sartre'in Varlık ve Hiçlik'te özerk özgürlük (Sartre, 2011: 687-688) Kierkegaard'ın Tanrı ile bireysel telosunu farklı yönlerde yeniden yorumlar. Gerçek özgürlük, teleolojik askıya almayla Tanrı ile bireysel bir varlık-ilişkisinde dinsel aşamanın nihai hakikatidir ve Kierkegaard'ın varoluşsal sistematiğinde özgürlüğün teolojik tamamlanışını ifade eder (Lippitt, 2003: 123). Camus'nün *Sisifos Söyleni*'nde özgürlüğü, Tanrı'nın yokluğunda absürdün farkındalığıyla bireyin anlamsızlığa karşı isyanı olarak tanımlaması (Camus, 2010: 59-60), Kierkegaard'ın gerçek özgürlüğün Tanrı ile bireysel varlık ilişkisine dayalı teolojik telos anlayışıyla köklü bir karşıtlık sergiler (Golomb, 1995: 61). Camus'ye göre özgürlük, evrenin anlamsızlığını kabul ederek bireyin kendi varoluşsal duruşunu absürd bir başkaldırıyla inşa etmesindedir: "Özgürlük, absürdü yaşamaktır; bu, Tanrı olmadan *Sisifos*'un taşını taşımaktır" (Camus, 2010: 123-124). Buna karşılık, Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*'de özgürlüğü Tanrı ile bireysel bir bağda teleolojik bir telos olarak konumlandırır: "Özgürlük, bireyin Tanrı ile ilişkisinde teleolojik bir sona ulaşır; bu, onun gerçek varlığıdır" (Kierkegaard, 2013a: 9-10). Camus'nün absürdist özgürlüğü, teolojik bir telosu reddederek bireyi anlamsızlığın içinde özerk bir varoluşa yöneltirken, Kierkegaard, özgürlüğün Tanrı ile bireysel bir ilişkide teolojik bir tamamlanışa ulaştığını savunur; bu tamamlanış, Camus'nün nihilist isyanına karşı dinsel aşamada gerçek özgürlüğün teolojik bir hakikat olarak gösterir.

İKİNCİ BÖLÜM

ABSÜRD, GÜNAH VE ÖZGÜRLÜK: KIERKEGAARDCI İNANÇ DİYALEKTİĞİNİN YAPISÖKÜMÜ

2. KAYGI, GÜNAH VE İNANÇ DİYALEKTİĞİNDE ÖZGÜRLÜK

Kierkegaard'ın varoluşsal ontolojisinde *özgürlük*, *kaygı* (angst), *günah* (sin) ve *inanç* (faith) arasındaki diyalektik bir matrisin teleolojik çözünürlüğü olarak, dinsel aşamada bireyin absürdün sınırında günah bilincinin ontolojik ağırlığıyla yüzleşip inancın aporetik sıçramasıyla Tanrı ile ilişkisel bir hakikate ulaştığı heterojen bir süreç şeklinde oluşur; bu süreç, özgürlüğün fenomenolojik bir yapı sökümünü, varoluşsal olabilirliğin eşzamanlı açılımı ve kapanımı olarak ortaya koyar. *Kaygı Kavramı*'nda Kierkegaard, kaygıyı özgürlüğün *a priori* koşulu olarak konumlandırır: “Kaygı, özgürlüğün baş dönmesidir; birey, kendi nihili karşısında hem çekilir hem itilir” (Kierkegaard, 2013c: 56); bu baş dönmesi, özgürlüğün günahla kontamine olmuş olabilirliğini açığa vuran bir *aporiadır* ve bireyi Tanrı'dan kopuşun teolojik farkındalığına iter (Evans, 2006: 219).

Günah, Kierkegaard'ın Augustinusçu Hristiyan antropolojisinden (Farago, 2012: 276) ve Luthercilik'in Âdem'in orijinal günahıyla insan varoluşunun *peccatum originale*¹¹ olarak damgalandığı teolojisinden (Luther, 2012: 97-98) devralınan bir kategori olarak, özgürlüğün kaygıyla açılan potansiyelini ontolojik bir çatlakla işaretler; bu çatlak, “umutsuzluk olarak günah, özgürlüğün kendi kendisiyle uyumsuzluğudur” (Kierkegaard, 2020a: 116) şeklinde tanımlanır ve bireyi Tanrı ile ilişkisel bir restorasyona çağırır. *Korku ve Titreme*'de ise inancın absürd paradoksu, kaygı ve günahın bu diyalektik kapanımını teleolojik bir askıya almayla dekonstrüksiyona uğratar: İbrahim'in absürdün *epokhé*'si içindeki mutlak güveni, özgürlüğü günahın umutsuzluğundan kurtararak teolojik bir *telos*'a transendental bir geçiş sağlar (Kierkegaard, 2014: 81).

Birinci bölümde teleolojik askıya almanın epistemolojik ve ontolojik düzlemlerdeki teolojik yeniden yapılandırmasından farklı olarak, bu bölüm, özgürlüğün kaygı-günah diyalektiğinin fenomenolojik geriliminden inancın apofatik çözünürlüğüne

¹¹ **Peccatum originale**, Asli günah, insanlığın ilk ataları olan Âdem ve Havva'nın Tanrı'ya itaatsizlik ederek işlediği günahın, tüm insanlığa miras kalan bir durum olarak kabul edilir. Bu, insan doğasının bozulmasına ve Tanrı'dan uzaklaşmasına yol açar (Di Fiore, 2014: 144).

uzanan varoluşsal bir *différance* olarak yapı sökümünü inceler. Luthercilik'in *sola fide* doktrini, kaygının günahla yoğunlaşan varoluşsal ikiliği Tanrı ile bireysel bir *kerygma*'da çözerek özgürlüğü teolojik bir hakikatle birleştirirken, Kierkegaard, bu çözünürlüğü absürdün sınırında bireysel bir *ek-sistens* olarak yeniden çerçeveler; özgürlük, kaygı ve günahın heteronom geriliminden inancın teleolojik *Aufhebung*'una geçişle, dinsel aşamada Tanrı ile ilişkisel bir ontoteolojik matris içinde gerçek özgürlüğe ulaşır ve Kierkegaardcı inanç diyalektiğinin yapı sökümünü varoluşsal bir teoloji olarak somutlaştırır.

İkinci bölümde, özgürlüğün inançla buluştuğu varoluşsal teolojinin öncülüne, yani *kaygı-günah* diyalektiğinin içine kıvrılan o ilk fenomenolojik yarılmaya odaklanılmaktadır. Kierkegaard'ın *Günah Kavrayışı*, yalnızca etik bir suçun ya da dinsel bir sapmanın psikolojik temsili değil; aksine, varoluşun doğrudan Tanrısal olana doğru yönelmişliği içinde kendi öz-özgürlüğünü yitirışıdır. Adem'in "ilk suçu", tarihsel bir vakıdan ziyade, evrensel bireyin kendi öznelliğinde yeniden ve yeniden deneyimlediği bir düşüştür; bu düşüş, kaygının önzamanlı ufkunda belirir ve günah, insanın kendi içkinliğini aşkın bir sorumlulukla karşı karşıya getiren varoluşsal bir determinizm olarak şekillenir. Böylece günah, bir yasanın ihlalden çok, Tanrı'yla ilişkisinde kendisini "mutlak muhatap" olarak deneyimleyen bireyin kendi varlığını inkâr edemeyeceği o içsel trajedidir. Lutherci mirasta bu düşüş "Tanrı karşısında suçluluk" olarak okunurken, Kierkegaard'da bu suçluluk, bireyin özgürlüğünü tam da Tanrı'ya yönelirken yitirmesiyle oluşan içsel kopuşun ontolojik yansımasıdır.

Üçüncü bölümde ise Kierkegaard'ın *inanç ve özgürlük* arasında kurduğu radikal içsel bağ çözümlenmektedir: Burada inanç, rasyonel ya da etik bir kategori olmaktan çıkar, absürdün tam ortasında konumlanan ontolojik bir "atılım" halini alır. Kierkegaard'ın inancı tanımladığı bu paradoksal düzlemde, birey kendini ne etik evrensellik içinde güvence altına alabilir ne de estetik benliğin keyfi özgürlük oyunlarına bırakabilir; o, inançta hem Tanrı'ya karşı tam bir teslimiyet yaşar hem de bu teslimiyetin kendisini *varoluşsal bir birey* olarak mutlaklaştırdığını hisseder. Bu özgün yapı, Hegelci *Aufhebung*'un ötesinde, bir tür *varoluşsal yücelim* önerir: ne teleolojik bir erek bilinciyle ne de aklî bir sentezle, ama tam da "absürd" olanın (İshak'ın kurban edilmesi) içselleştirilmesiyle. Kierkegaard burada bireyi etik aklın ötesine, inancın sessizliğine, Tanrı'nın mutlak çağrısına yönlendirir; özgürlük, bu noktada, Tanrı'nın varlıkla ilişkisinde bireyde açılan o uçurumda mümkündür. Böylece inanç, bir bilgi

biçimi değil, bir varoluş biçimi, bir *ek-sistens* olarak Kierkegaard'ın özgürlük düşüncesinin teolojik-kurucu zeminini oluşturur.

2.1. KAYGININ ONTOLOJİSİ VE ÖZGÜRLÜĞÜN TEDİRGİNLİĞİ

Felsefe tarihinde özgürlük ile kaygı arasındaki ilişkinin en derin ontolojik formülasyonlarından biri, Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncesindedir. Baş dönmesi, özgürlüğün statik bir *ousia* veya metafizik bir sabitlikten ziyade dinamik bir *genesis* (varoluşsal olabilirliğin sürekli yeniden üretim süreci) olarak kavranmasını sağlar; kaygı, bireyi kendi varoluşsal özünün *nihil*'iyle karşı karşıya getirerek, özgürlüğün hem potansiyelini hem de ontolojik kırılganlığını açığa vurur (Tubbs, 2017: 217). Kaygının bu konumu, Kierkegaard'ı varoluşçuluğun proto-figürü olarak felsefe tarihinde özgün bir yere yerleştirir; özgürlüğün kaygıyla şekillenen bu ontolojik temeli, Augustinusçu teolojinin insan varoluşunu Tanrı'dan kopuşun *peccatum originale* ile tanımlayan antropolojisinden ve Luthercilik'in bireysel inancın Tanrı ile doğrudan bağını vurgulayan sola fide doktrininden türemiştir (Walsh, 2009: 83). Ancak, Kierkegaard'ın kaygıyı özgürlüğün *a priori* koşulu olarak yapılandırması, varoluşçuluğun 19. ve 20. yüzyıl düşünürleri arasında bir köprü kurar; Nietzsche'nin irade metafiziği, Heidegger'in Dasein analitiği, Sartre'ın radikal özgürlüğü, Camus'un absürdist isyanı ve Jaspers'in sınır-durumları, Kierkegaard'ın kaygı ontolojisini farklı yönlerde yeniden çerçeveler (D'Alfonso & Pisanty, 2024: 99). Felsefe tarihindeki daha geniş bağlamda, Platon'un idealist eidos kavrayışı (Platon, 2010: 222) ve Kant'ın noumenal özgürlük anlayışı (Kant, 2002: 83) gibi rasyonel sistemler, Kierkegaard'ın kaygıyı irrasyonel bir aporia olarak ele alışıyla çatışma içindeyken varoluşçuluk içinde kaygının ontolojik temeli, özgürlüğün teolojik ve fenomenolojik bir hakikat olarak yeniden üretilmesini sağlamıştır.

Kierkegaard'ın kaygı ontolojisi, Augustinusçu teolojinin insan varoluşunu *peccatum originale* ile işaretleyen huzursuzluk temasından köken alır; Augustinus'un “kalbim sana yönelmedikçe huzursuzdur” (Augustinus, 2010: 26) ifadesi, kaygının bireyi Tanrı ile bir restorasyon arayışına iten ontolojik bir tedirginlik olarak Kierkegaard'da yeniden yorumlanır. Luthercilik'in *sola fide* doktrini, bu kaygıyı özgürlüğün inançla Tanrı'ya yönelen potansiyeline dönüştürür; Luther'in “insan, günahla kaygılanır, ama inançla özgürleşir” (Luther, 2015: 47) ifadesi, Kierkegaard'ın kaygıyı özgürlüğün ontolojik zemini olarak teolojik bir zeminde ele almasına dayanak oluşturur. Varoluşçuluk bağlamında, Kierkegaard'ın bu teolojik temeli, özgürlüğün

dinamik genesis'ini bireysel bir *ek-sistens* (varlığın kendi dışına taşması) olarak yapılandırarak, felsefe tarihindeki rasyonel ve sistematik özgürlük anlayışlarından ayrılır (Kim, 2015: 11-12). Platon'un *Phadion*'unda ruhun bedensel sınırlardan kurtularak *eidos*'a yönelen özgürlüğü (Platon, 1989: 125) ve Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi*'nde özgürlüğün evrensel aklın diyalektik *telos*'u olarak sistematikleşmesi (Hegel, 2011: 185-186) Kierkegaard'ın kaygıyı bireysel bir *nihil*'in ontolojik açılımı olarak ele alışına karşıtlık sunar; Kierkegaard, özgürlüğü evrensel bir logos'tan ziyade teolojik bir *kerygma*'da¹² kaygının irrasyonel gerilimiyle şekillendirir.

Varoluşçuluğun 19. yüzyıl dönüm noktasında Nietzsche, Kierkegaard'ın kaygı ontolojisini teolojik bağlamından kopararak irade metafiziğine yöneltir; *Zerdüşt*'te özgürlük, Tanrı'nın ölümüyle bireyin kendi *telos*'unu yaratan *üstinsan* (Übermensch) idealinde şekillenir: "Tanrı öldü; artık özgürlük, insanın kendi anlamını inşa etmesindedir" (Nietzsche, 1964: 101-102). Kierkegaard'ın kaygısı, özgürlüğün Tanrı ile ilişkisel bir *genesis*'ini başlatırken, Nietzsche'de kaygı, bireyin nihilizm karşısındaki iradesinin *amor fati* (kader sevgisi) ile yeniden yapılandırılır; bu, Kierkegaard'ın teolojik matrisine karşı seküler bir *différance* sunar. Nietzsche'nin kaygıdan özgürlüğe geçişi, Tanrı'nın yokluğunda bireyin kendi varoluşsal özünü yaratmasıyla dinamik bir *genesis* üretirken, Kierkegaard, kaygıyı Tanrı ile bireysel bir restorasyonun ontolojik koşulu olarak korur (Kellenberger, 1997: 119-120). Varoluşçuluğun bu erken dalgası, Kierkegaard'ın kaygı ontolojisini seküler bir bağlamda yeniden çerçevelerken, onun Luthercilik ve Augustinusçu teolojiden türeyen bireysel *ek-sistens* vurgusunu paylaşır; özgürlüğün dinamik açılımı, her iki düşünürde de kaygının *nihil*'iyle şekillenir, ancak Kierkegaard'da bu açılım teolojik bir *telos*'a yönelir.

20. yüzyıl varoluşçuluğunda Heidegger, Kierkegaard'ın kaygı ontolojisini fenomenolojik bir düzleme taşır; *Varlık ve Zaman*'da kaygı, Dasein'in *Geworfenheit* (atılmışlık) ve *Sorge* (kaygı) yoluyla otantik bir varoluşa açılan ontolojik bir pencere olarak tanımlanır: "Kaygı, Dasein'i varlığın anlamı sorusuyla yüzleştirir" (Heidegger, 2008: 212). Heidegger'in kaygısı, Kierkegaard'ın teolojik *kerygma*'sından sıyrılarak seküler bir *Sein-zum-Tode* (ölüme-doğru-varlık) perspektifine kayar; özgürlüğün

¹² Kerygma, Hristiyanlığın temel inançlarını özetleyen ilahi bir mesajdır. Bu, genellikle İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğu, çarmıha gerilerek öldüğü, dirildiği ve insanlığın günahlarını bağışlayarak kurtuluş sunduğu inancını içerir. Yeni Ahit'te, özellikle Elçilerin İşleri ve Pavlus'un mektuplarında, kerygma, havarilerin halka ve topluluklara vaaz ettiği mesaj olarak görülür (Elçilerin İşleri 2:14-36 /Kutsal Kitap: 2001: 1400). Kierkegaard'ın felsefesinde, *kerygma*, insanın Tanrı'yla karşılaşmasında ve inanç sıçramasında merkezi bir rol oynar. Bu mesaj, akılla değil, öznel bir iman kararıyla kabul edilir (Watkin, 2001: 41).

genesis'i, Tanrı ile ilişkisel bir hakikat yerine Dasein'in kendi otantik olabilirliğine yönelir (Çüçen, 2003: 88). Ancak, Heidegger'in kaygıyı özgürlüğün ontolojik temeli olarak ele alışı, Kierkegaard'ın bireysel nihil karşısındaki baş dönmesiyle fenomenolojik bir süreklilik taşır; her iki düşünürde de kaygı, özgürlüğün statik bir özden ziyade dinamik bir süreç olarak açılımını sağlar (Inwood, 2014: 192-193). Kierkegaard'ın Luthercilik'ten aldığı inançla Tanrı'ya yönelim, Heidegger'de *Ereignis* (olagelme) ile varlığın açığa vurulmasına dönüşür (Heidegger, 2008: 182) bu dönüşüm kaygının ontolojik matrisini teolojik bir *adventus*'tan seküler bir Ereignis'e kaydırır, ancak özgürlüğün genesis'ini bireysel bir ek-sistens olarak korur.

Sartre, Kierkegaard'ın kaygı ontolojisini radikal bir özgürlük etiğine genişletir; *Varlık ve Hiçlik*'te kaygı, bireyin *pour-soi* (kendi-için) olarak mutlak özgürlüğünün farkındalığıyla yüzleştiği bir momenttir: “Kaygı, özgürlüğün bilincidir; insan, kendi varlığını seçmek zorundadır” (Sartre, 2011: 40-41). Sartre'ın kaygısı, Kierkegaard'ın teolojik telos'undan koparak özgürlüğü Tanrı'sız bir nihil içinde bireyin kendi varoluşsal özünü inşa ettiği bir projeye indirger; özgürlüğün dinamik genesis'i, Sartre'da kaygının (angoisse) bunaltısıyla bireyin kendi sorumluluğunun ağırlığına dönüşür (Bernasconi, 2021: 47). Kierkegaard'ın kaygıyı Tanrı ile bireysel bir restorasyonun ontolojik zemini olarak ele alışı, Sartre'ın seküler *différance*'ıyla çelişir; Sartre, özgürlüğü teolojik bir kerygma'dan ziyade bireyin kendi *facticity* (olgusalılık) ve *transcendence* (aşkınlık) arasındaki gerilimde yapılandırır (Biemel, 1984: 76-77). Ancak, her iki düşünürde de kaygı, özgürlüğün *a priori* koşulu olarak ontolojik bir *aporia* sunar; Kierkegaard'da bu *aporia*, inançla Tanrı'ya yönelirken, Sartre'da bireyin kendi *néant*'ıyla (hiçlik) yüzleşmesiyle çözülür.

Camus, Kierkegaard'ın kaygı ontolojisini absürdist bir bağlamda yeniden yorumlar; *Sisifos Söyleni*'nde kaygı, evrenin anlamsızlığıyla bireyin anlam arayışı arasındaki çelişkinin farkındalığıdır: “Kaygı, absürdün bilincidir; özgürlük, bu absürdü yaşamaktır” (Camus, 2010: 61). Camus'un kaygısı, Kierkegaard'ın teolojik telos'unu reddederek özgürlüğün genesis'ini Tanrı'sız bir isyana yöneltir; özgürlük, kaygının *nihil*'iyle şekillenirken, Camus'da bu şekillenme *révolte* (isyan) ile dinamik bir *poiésis* (yaratım) üretir (Gündoğan, 1997: 80). Kierkegaard'ın kaygıyı Luthercilik'in *sola fide*'siyle Tanrı'ya bağlaması, Camus'nün absürdist *différance*'ıyla tezat oluşturur; Kierkegaard'da özgürlüğün ontolojik temeli teolojik bir *adventus*'a açılırken, Camus'da bu temel, bireyin kendi anlamsızlığına karşı *amor absurdum*'uyla kapanır (Lebesque,

1984: 69-70).Yine de her iki düşünürde kaygı, özgürlüğün statik bir özden ziyade dinamik bir süreç olarak açılımını sağlar; Kierkegaard'ın teolojik matrisine karşı Camus'nün seküler isyanı, varoluşçuluğun kaygı ontolojisindeki çoklu karşılıklarını gösterir.

Jaspers, Kierkegaard'ın kaygı ontolojisini Grenzsituationen (sınır-durumlar) bağlamında ele alır; *Felsefe*'de kaygı, bireyin varoluşsal sınırlarla yüzleştiği bir ontolojik kırılmadır: “Kaygı, özgürlüğün sınır-durumlarda açığa vurulmasıdır” (Jaspers, 1997: 53-54). Jaspers'in kaygısı, Kierkegaard'ın teolojik *kerygma*'sından uzaklaşarak özgürlüğü *Transzendenz*'e (aşkınlık) yönelen bir *genesis* olarak ifade eder; bu, Kierkegaard'ın Tanrı ile bireysel restorasyonuna benzer bir teleolojik yönelim taşır, ancak teolojik bir *telos*'u belirsiz bir *Encompassing* (kapsayan) ile değiştirir. Kierkegaard'ın kaygıyı Augustinusçu *peccatum originale* ve Luthercilik'in *sola fide*'siyle teolojik bir matris içinde yerleştirmesi Jaspers'te fenomenolojik bir *différance*'a dönüşür (Blackham, 2005: 53-54) özgürlüğün dinamik açılımı, her iki düşünürde de kaygının ontolojik *aporia*'sıyla şekillenir, ancak Kierkegaard'da bu şekillenme Tanrı ile bireysel bir hakikate ulaşır.

Merleau-Ponty, Kierkegaard'ın kaygının fenomenolojik yankılarını bedenlenmiş bir algı bağlamında ele alır; *Algının Fenomenolojisi*'nde kaygı, bireyin *corps vécu* (yaşayan beden) yoluyla dünyanın belirsizliğiyle yüzleştiği bir *physis*'tir: “Kaygı, bedenin dünyayla ilişkisindeki açıklıktır” (Merleau-Ponty, 2016: 95-96). Merleau-Ponty'nin kaygısı, Kierkegaard'ın teolojik *kerygma*'sından uzaklaşarak özgürlüğün tedirginliğini bedensel *bir ek-sistens* (dünyaya açılma) olarak fenomenolojik bir matrisle temellendirir; özgürlük, kaygının *nihil*'iyle değil, bedenin algısal ufkıyla şekillenir (Şan, 2015: 242-243). Kierkegaard'da kaygının fenomenolojik karşılıkları, özgürlüğü Tanrı ile bir *telos*'un eşiğinde tutarken, Merleau-Ponty'de bu yankılar, bireyin dünyayla *intersubjectivité* (özneler arasılık) içindeki *poiésis*'ine dönüşür (Merleau-Ponty, 2006: 53). Kierkegaard'ın özgürlüğün tedirginliği, teolojik bir *adventus* ile bireyin Tanrı'ya yönelimini korurken, Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yaklaşımı, kaygıyı seküler bir *phainesthai* (dünyanın görünüşe gelmesi) olarak yeniden yapılandırır. Her iki düşünürde kaygı, özgürlüğün statik bir özden ziyade dinamik bir oluş olarak açığa vurulmasını sağlar; Kierkegaard'da bu oluş teolojik, Merleau-Ponty'de ise bedenlenmiş *bir ek-sistens*'tir.

Levinas, Kierkegaard'ın kaygının fenomenolojik yankılarını öteki ile etik bir karşılaşma bağlamında yeniden yorumlar; *Sonsuza Tanıklık*'ta kaygı, bireyin ötekinin yüzüyle yüzleştiği bir *epokhé* olarak özgürlüğün tedirginliğini açığa vurur: “Kaygı, ötekinin çağrısıyla başlar; özgürlük, bu çağrıya yanıt vermektir” (Levinas, 2003: 129). Levinas'ın kaygısı, Kierkegaard'ın Tanrı ile bireysel *kerygma*'sından ötekiye kayarak özgürlüğün *poiésis*'ini etik bir *responsabilité* (sorumluluk) ile ifade eder (Levinas, 2011: 171-172). Özgürlüğün tedirginliği, teolojik bir telos'tan ziyade ötekinin sonsuz talebiyle şekillenir. Kierkegaard'da kaygının fenomenolojik yankıları, özgürlüğü Tanrı ile bir *adventus*'un eşiğinde tutarken, Levinas'ta bu durum, bireyin ötekiyle etik bir *différance* içinde ek-sistens'ine dönüşür. Kierkegaard'ın inançla Tanrı'ya yönelim, Levinas'ta ötekiye yönelik bir *hospitalité* (konukseverlik) ile fenomenolojik bir matris kazanır (Levinas, 2015: 136) ancak, her iki filozofta kaygı, özgürlüğün tedirginliğini bireyin kendi varoluşsal özünün ötesine taşıyan bir *phainesthai* olarak açığa vurur. Levinas'ın özgürlüğü, Kierkegaard'ın teolojik telos'una karşı etik bir *transcendence* sunar; yine de kaygının fenomenolojik boyutu her ikisinde de özgürlüğün dinamik bir oluş şartıdır.

Kierkegaard'ın özgürlüğün tedirginliği, kaygının fenomenolojik etkileriyle varoluşçuluk tarihinde özgün bir *phainesthai* olarak belirir; bu *phainesthai*, özgürlüğün ek-sistens'ini Tanrı ile bir *kerygma*'nın eşiğinde tutarak teolojik bir *poiésis* üretir. Heidegger'in *sorge*'si, Sartre'nin *angoisse*'u, Merleau-Ponty'nin *bedenlenmiş algısı* ve Levinas'ın *etik karşılaşması*, Kierkegaard'ın kaygının fenomenolojik boyutunu seküler ve etik bağlamlarda yeniden yorumlanışdır; ancak, Kierkegaard'ın özgürlüğü, Luthercilik'in *sola fide*'siyle teolojik bir *adventus*'a yönelir. Felsefe tarihindeki rasyonel sistemlere özellikle, Hegel'in diyalektik telos'una karşı, Kierkegaard'ın kaygısı, özgürlüğün tedirginliğini bireysel bir *aporia* olarak korur; bu *aporia*, varoluşçuluğun fenomenolojik yorumlarında özgürlüğün *poiésis*'ini teolojik bir hakikatle birleştirir. Özgürlüğün tedirginliği, kaygının fenomenolojik matrisinde dinsel aşamada Tanrı ile ilişkisel bir telos'un eşiğinde sürekli bir ek-sistens olarak vücut bulur ve Kierkegaard'ı diyalektiğin özgün bir yapı sökümlünü ortaya koyar.

2.2. GÜNAH KAVRAMI: ADEM'İN SUÇU, İNSANLIĞIN KADERİ

Kierkegaard'ın Adem'in suçunu günahın ontolojik kökeni olarak yapılandırması, Kutsal Kitap'ın Yaratılış anlatısında (Genesis 3:6-7) Adem ve Havva'nın yasak meyveyi yiyerek Tanrı'nın buyruğuna isyan ettiği *lapsarian* (düşüş) momentle teolojik bir *abyss*'in açıldığı ve *Romalılar*'da (Romans, 5:12) Pavlus'un “günah dünyaya bir insanla

geldi” ifadesiyle insanlığın ontolojik kaderinin bu *peccatum originale* ile mühürlendiği bir matris içinde yeniden kristalleşir; bu matris, günahı özgürlüğün *a priori physis*’inden ziyade, Tanrı ile bireysel bir *kerygma*’nın kırıldığı *abyssal* bir *phainesthai* olarak konumlandırır (Kierkegaard, 2013c: 17-18). Yaratılış’ta “gözleri açıldı ve çıplak olduklarını anladılar” (Genesis, 3: 7), günahın bireyi Tanrı’dan kopuşun *ontotheolojik* farkındalığına iten bir *epokhé* olarak Kierkegaard’da yankılanır; bu farkındalık, özgürlüğün kaygıyla şekillenen *genesis*’ini bir *nihil*’in eşiğinde tutarken (Walsh, 2009: 88) günahı ontolojik bir *facticity* olarak bireysel varoluşa içkin kılar. Romalılar’da Pavlus’un “günah bir insanla dünyaya girdiyse, kurtuluş da bir insanla gelir” (Romans 5:19) tezi, Kierkegaard’ın günahı Âdem’in suçuyla özgürlüğün *abyssal* kökenine bağlamasına ve Luthercilik’in *sola fide*’siyle inanç yoluyla Tanrı’ya restorasyonu mümkün kılmasına teolojik bir zemin sunar (Luther, 2012: 98) ancak Kierkegaard, bu restorasyonu evrensel bir *soteriolog*’den (kurtuluş) ziyade, bireyin günahla kontamine *ek-sistens*’inin teolojik *telos*’u olarak yeniden inşa eder (Kierkegaard, 2013c: 23-24). Kutsal Kitap’ın bu *lapsarian* anlatısı, günahı özgürlüğün ontolojik *arché*’sinde bir *différance* (Tanrı ile insan arasındaki ertelenmiş hakikat farkı) olarak açığa vurur; Kierkegaard’da Adem’in suçu, insanlığın kolektif *ousia*’sından bireysel bir *physis*’e dönüşerek, dinsel aşamada Tanrı ile ilişkisel bir *adventus*’un diyalektik yapı sökümünü somutlaştırır.

Kierkegaard, Adem’in suçunu günahın fenomenolojik kökenine yerleştirir: “Âdem’in günahı, özgürlüğün olabilirliğidir; kaygı, bu olabilirliğin boşluğunda bireyi günaha iter” (Kierkegaard, 2013c: 47-48). Bu boşluk, özgürlüğün statik bir *ousia*’dan ziyade Tanrı ile ilişkisel bir hakikatin *abyssal* (uçurumsal) kırılmasıyla şekillenen dinamik bir *genesis* olarak açığa vurulmasını sağlar. Augustinusçu teolojinin *peccatum originale* doktrini, günahı insan doğasının evrensel bir kontaminasyonu olarak tanımlar (Augustinus, 2021: 109-110). Kierkegaard, bu mirası bireysel varoluşun ontolojik *facticity*’si ile yeniden yorumlar; Âdem’in suçu, insanlığın kolektif kaderinden ziyade, her bireyin özgürlüğünün kaygıyla yüzleştiği bir *aporia* olarak yeniden üretilir. Luthercilik’in *sola fide* ilkesi, günahın bu ontolojik ağırlığını inançla Tanrı’ya yönelen bir restorasyonla çözer; “günah, insanı kaygıya iter, ama inançla kurtulur” (Luther, 2012: 31). Kierkegaard, günahı teolojik bir *kerygma*’nın ötesinde, özgürlüğün *ek-sistens*’ini (kendi dışına taşmasını) şekillendiren bireysel bir *physis* olarak yapılandırır.

Kierkegaard, “Âdem’in günahı, özgürlüğün ilk sıçramasıdır; bu sıçrama, her bireyde kaygıyla tekrarlanır” (Kierkegaard, 2013c: 56-557) diyerek, günahın ontolojik kökenini bireysel bir *ek-sistens*’in *arché*’sine yerleştirir; bu *arché*, özgürlüğün Tanrı’dan kopuşun *abyssal* boşluğunda bir *poiésis* (yaratıcı oluş) olarak açığa vurulmasını sağlar. Augustinus’un *Tanrı Devleti*’nde günahı Tanrı’ya isyanın evrensel bir ontolojik kırılması olarak tanımlaması (Augustinus, 2021: 103-104), Kierkegaard’da bireysel bir *phainesthai* (görünüşe gelme) olarak yeniden anlamlandırılır; Âdem’in suçu, insanlığın kaderini belirleyen bir *ousia* olmaktan çıkar, her bireyin kendi varoluşsal özünde günahla yüzleştiği bir *différance*’a dönüşür. Luthercilik’in *peccatum originale*’yi bireyin Tanrı ile doğrudan ilişkisine bağlayan teolojisi, Kierkegaard’ın günahı özgürlüğün ontolojik zemine entegre etmesine zemin hazırlar; Luther’in “günah, özgürlüğü kaygıyla zincirler, ama inanç bu zinciri kırar” (Luther, 2012: 193-194) ifadesi, günahın Âdem’in suçuyla bireyin ontolojik *facticity*’sini şekillendirdiğini ve inançla bir *telos*’a yöneldiğini destekler. Ancak, Kierkegaard, günahı Luther’in kurtarıcı *kerygma*’sından öte, özgürlüğün kaygıyla şekillenen *genesis*’inin *abyssal* bir kökeni olarak korur; bu köken, özgürlüğün bireysel *ek-sistens*’ini Tanrı ile bir restorasyonun eşiğinde tutar.

Varoluşçuluk düşüncesinde Heidegger, Kierkegaard’ın günah kavramını seküler bir fenomenolojik düzlemde yeniden üretir; *Varlık ve Zaman*’da *Geworfenheit* (atılmışlık), bireyin varoluşsal özünün ontolojik bir kırılma ile şekillendiği bir *physis*’tir: “Dasein, kaygıyla atılmışlığını fark eder” (Heidegger, 2008: 241). Heidegger’in *Geworfenheit*’i, Kierkegaard’ın Âdem’in suçuyla günahın ontolojik kökenini teolojik bir *peccatum originale*’den sıyrarak seküler bir *nihil*’e kaydırır; özgürlüğün tedirginliği, Tanrı ile bir *telos*’tan ziyade Dasein’in kendi otantik *Entwurf*’una (tasarı) yönelir. Kierkegaard’da günah, Âdem’in suçuyla özgürlüğün *genesis*’ini bir *abyss* olarak başlatırken, Heidegger’de bu *genesis*, varlığın *Ereignis*’i (açığa vurulması) ile fenomenolojik anlam kazanır. Sartre, Kierkegaard’ın günah ontolojisini radikal bir özgürlük etiğine dönüştürür; *Varlık ve Hiçlik*’te günah, bireyin *pour-soi* olarak kendi *néant*’ıyla (hiçlik) yüzleştiği bir *aporia*’dır: “Özgürlük, günahın ağırlığı olmadan kendi varlığını seçer” (Sartre, 2011: 522-523). Sartre’ın günah anlayışı, Kierkegaard’ın Âdem’in suçunu teolojik bir *kerygma* ile bağlayan matrisinden koparak özgürlüğü Tanrı’sız bir *poiésis*’e indirger; günah, ontolojik bir köken olmaktan çıkar, bireyin kendi *facticity*’sinin seküler bir *différance*’ına dönüşür.

Kant'ın *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de günahı ahlaki bir sapma olarak rasyonel bir çerçeveye oturtması (Kant, 2017: 59-60), Kierkegaard'ın günahı Âdem'in suçuyla özgürlüğün *irrasyonel nihil*'inin ontolojik kökeni olarak ele alışına ters düşer; Kant'ta günah, özgürlüğün *noumenal* özerkliğinin bir başarısızlığıyken, Kierkegaard'da özgürlüğün kaygıyla şekillenen *genesis*'inin *abyssal* bir *physis*'idir. Hegel'in günahı evrensel aklın diyalektik bir momenti olarak sistematikleştirmesi (Bumin, 2020:66-67), Kierkegaard'ın bireysel *ek-sistens*'ini teolojik bir *kerygma* ile çerçevelemesine karşı çıkar; Kierkegaard'da günah, Hegel'in *Geist*'inin evrensel telos'undan ziyade, Âdem'in suçuyla her bireyin ontolojik *facticity*'sinde yeniden sahnelenen bir *aporia*'dır.

Felsefe tarihinde günah problematiği, insan varoluşunun ontolojik ve etik boyutlarıyla ilişkilendirilerek kronolojik bir süreçte ele alınmıştır; bu süreç, özgürlük, irade ve teolojik *telos* (erek) gibi ilintili konuları kapsar. Antik Yunan'da Platon, *Phaidon*'da ruhun bedensel arzularla kirlenmesini bir *hamartia* (yanılgı) olarak tanımlayarak günahı metafizik bir sapma olarak kavramsallaştırır (Platon, 1989: 60-61); Aristoteles ise *Nikomakhos'a Etik*'te günahı akrasia (zayıf irade) erdemin (*areté*) eksikliğiyle ilişkilendirir (Peters, 2004: 46) ve özgürlüğü aklın *phronesis* (pratik bilgelik) ile bağlar (Aristoteles, 2014: 43-44). Erken Hristiyanlıkta Augustinus, *İtiraflar*'da günahı (peccatum originale, ilk günah) Adem'in Tanrı'ya isyanıyla insan doğasının ontolojik bir *lapsus* (düşüş) olarak anlamlandırır: “Adem'de hepimiz günah işledik” (Augustinus, 2010: 147) ve özgürlüğü Tanrı'ya yönelen iradenin restorasyonu ile tanımlar (Gilson, 2007: 72). Ortaçağ'da Aquinas, *Summa Theologica*'da günahı akıl ve ilahi yasa arasındaki bir *privatio boni* (iyiliğin yitimi) olarak rasyonalize eder (Aquinas, 2014: 39-40); özgürlük, Tanrı'nın *ordo* (düzen) içindeki insan iradesiyle uyumludur (Aquinas, 2007: 135-136). Modern dönemde Kant, günahı *Hang zum Bösen* (kötülüğe eğilim) ahlaki özerkliğin rasyonel bir sapması olarak seküler bir zemine oturtur. Hegel ise günahı *Entfremdung* (yabancılaşma) evrensel aklın diyalektik bir momenti olarak sistematikleştirir (Kosch, 2006: 130-131). Bu kronolojik gelişim, günahın metafizik, etik ve teolojik bağlamlardan bireysel ve sistematik bir problematiğe evrilmesini gösterir; Kierkegaard, bu mirası varoluşsal bir *physis* (doğa) olarak yeniden yapılandırır.

Varoluşçuluk, günah problematiğini seküler ve fenomenolojik bir düzlemde ele alarak Kierkegaard'ın teolojik matrisini dönüştürür; özgürlük, günahın insan varoluşuna içkinliğiyle yeniden tanımlanır. Nietzsche, *Zerdüşt*'te günahı teolojik bir *Schuld*

(suçluluk) olarak reddeder (Young, 2010: 208) ve özgürlüğü Tanrı'nın ölümüyle bireyin kendi telos'unu yaratan *Übermensch* (üstinsan) idealinde şekillendirir: "Günah yoktur; özgürlük, iradenin kendi kaderidir" (Nietzsche, 1964: 30). Heidegger, Varlık ve Zaman'da günahı seküler bir *Geworfenheit* (atılmışlık) olarak fenomenolojik bir *physis*'e kaydırır; özgürlük, Dasein'in kaygıyla (*Sorge*) otantik *Entwurf*'una (tasarı) yönelir (Heidegger, 2008: 252). Sartre, günahı bireyin *néant* (hiçlik) ile yüzleştiği bir *aporia* (çıkılmaz) olarak ele alır ve özgürlüğü Tanrı'sız bir *projet* (tasarı) ile radikalleştirir (Gürsoy, 1987: 105). Camus, *Sisifos Söyleni*'nde günah mirasını absürdün ontolojik *nihil*'i olarak reddeder; özgürlük, absürde karşı *révolte* (isyan) ile şekillenir (Camus, 2010: 47). Varoluşçuluk, Kierkegaard'ın günahı teolojik bir *kerygma* (bildiri) ile bağlayan anlayışını seküler bir *différance* (fark) ile yeniden çerçeveler; özgürlüğün günahla ilişkisi, bireysel bir *ek-sistens* (dışarıda-varlık) olarak şekillenir.

Kierkegaard'ın biyografisi, günah kavramını insanlığın varoluşsal mirası olarak ele alışı belirlenici bir etkidir; 1813'te Kopenhag'da doğan Søren, dindar bir Lutheran ailede yetişmiş, babası Michael Pedersen'in günah ve suçluluk (*skyld*) konusundaki melankolik takıntısı (Hannay, 2013: 62) ve nişanlısı Regina Olsen ile 1841'de biten ilişkisi, onun özgürlük ve günah arasındaki gerilimi bireysel bir *physis*'e indirgemesine yol açmıştır (Krishek, 2009: 140). Kierkegaard'ın çağdaşları ve karşıtları, günah kavrayışını farklı düzlemlerde ele alır; Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde günahı (Sünde) evrensel aklın *Entfremdung* (yabancılaşma) momenti olarak sistematik bir *telos*'a bağlar (Hegel, 2019: 29), Kierkegaard ise bu sistematikliği reddederek günahı bireysel bir *nihil*'in *physis*'i olarak korur (Stewart, 2003: 133-134). Schopenhauer, *İsteme ve Tasavur Olarak Dünya*'da günahı iradenin kör döngüsüyle ilişkilendirir ve özgürlüğü bu iradenin *Verneinung* (inkâr) ile mümkün görür (Schopenhauer, 2020: 474-475). Kierkegaard, bu nihilist çözümü teolojik bir *kerygma* ile aşar. Etkiledikleri arasında Heidegger, günah mirasını *Geworfenheit* ile fenomenolojik bir *phainesthai*'ye dönüştürür; Sartre, *néant* ile özgürlüğü radikalleştirir (Sartre: 1985: 98-99) Jaspers ise Felsefe'de günahı *Grenzsituationen* (sınır-durumlar) ile bireyin *Transzendenz*'ine (aşkınlık) bağlar (Jaspers, 2001: 166). Kierkegaard'ın günah mirası, teolojik bir *telos*'u korurken, varoluşçuluğun seküler yankılarında bireysel bir *ek-sistens* olarak yeniden üretilir; bu, onun felsefi mirasını hem karşıtlarından hem etkilediklerinden ayırır.

2.3. İNANÇ VE ÖZGÜRLÜK: ATILIM, ABSÜRD VE BİREYİN İÇSEL YOLCULUĞU

Felsefe tarihinde inanç ve özgürlük problematiği, insanın epistemolojik, etik ve teolojik boyutlarıyla ilişkilendirilerek kronolojik bir süreçte ele alınmıştır; bu süreç, akıl (*reason*), irade (*will*), telos (*erek*) ve doğa (*physis*) gibi ilintili konuları kapsar. Antik Yunan’da Platon, *Devlet*’te inancı (*pistis*) duyusal algının ötesine geçen bir *episteme* (bilgi) olarak tanımlayarak özgürlüğü ruhun *eidos* (*idea*) ile uyumuna bağlar (Peters, 2004: 302); *Phaidon*’da ruhun bedensel sınırlardan kurtuluşu, özgürlüğün teleolojik bir *atılım*’ını (leap) andırır (Platon, 1989: 22). Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’te özgürlüğü aklın *phronesis* (pratik bilgelik) ve *energeia* (gerçekleşim) ile erdeme (*areté*) yönelen bir denge olarak kavramsallaştırır; inanç, bu bağlamda rasyonel bir *doxa* (görüş)¹³ olarak işlev görür (Aristoteles, 2014: 25-26). Augustinus, *İtiraf*lar’da inancı (fides) Tanrı’ya yönelen iradenin özgürlüğü yeniden kazandığı bir *actus* (eylem) olarak ele alır: “İnanıyorum ki anlayabileyim” (Augustinus, 1991: 3) ifadesi özgürlüğü teolojik bir *telos*’a bağlar.

Ortaçağ’da Thomas Aquinas, *Summa Theologica*’da inancı akıl ve ilahi *gratia* (lütuf) arasında bir *actus fidei* (inanç eylemi) olarak rasyonalize eder; özgürlük, Tanrı’nın *ordo* (düzen) içindeki iradenin *liberum arbitrium* (özgür irade) ile uyumuyla tanımlanır (Aquinas, 2010: 25). Modern dönemde Descartes, *Meditasyonlar*’da özgürlüğü iradenin rasyonel *voluntas* (istek) ile inancın akla tabi olduğu bir *certitudo* (kesinlik) olarak yapılandırır (Descartes, 2017: 112); Kant ise *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde inancı ahlaki özerkliğin *postulat* (varsayım) temeli olarak seküler bir çerçeveye oturtur ve özgürlüğü *noumenal* bir *Autonomie* (özerklik) ile bağlar (Kant, 1999: 137). Hegel, *Tin’in Fenomenolojisi*’nde inancı (Glaube) evrensel aklın *Geist* (tin) ile bir *Aufhebung* (aşma) olarak sistematikleştirir (Heidegger, 2020: 56) özgürlük, diyalektik bir *telos*’ta gerçekleşir (Hegel, 2011: 438). Bu kronoloji, inancın rasyonel, teolojik ve sistematik

¹³ Eski Yunanca kökenli olan *doxa* kavramı, başta “kanı”, “kanaat”, “sanı”, “zann” gibi bilgi düzeyi düşüklüğü içeren fikir türlerini ifade eder. Aynı zamanda “yargı”, “hüküm verme” anlamlarını da taşır. Felsefede *doxa*, genellikle kesin bilgiye (*episteme*) karşıt olarak ele alınır; yani temellendirilmemiş, duyusal ya da kişisel sezgilere dayalı inanç ya da düşünce biçimi olarak görülür. Latince’deki karşılıkları arasında *visum* (görülen, düşünülen), *placitum* (bir fikre dayalı karar), *existimatio* (saygınlık, şöret) ve *opinio* (kanaat) yer alır. Yunanca fiil kökü olan *dokein*, “zannetmek”, “düşünmek”, “varsaymak”, “görünmek” anlamlarına gelir. Bu bağlamda *doxa* hem bir bireyin sübjektif görüşünü hem de toplumsal kabul görmüş şöret ve itibar anlamlarını kapsar. Felsefi literatürde *doxa*, özellikle Platon’da hakikatin gölgesi, sanının bilgisi anlamında eleştirel bir konumda yer alırken; Aristoteles’te, retorik ve gündelik düşüncenin temel unsurlarından biri olarak daha pragmatik bir değere sahiptir (Peters, 2004: 74).

matrislerden bireysel bir *physis*'e evrilmesini gösterir; Kierkegaard, bu mirası özgürlüğün teleolojik atılımı (*leap*) ile yeniden yapılandırır.

Kierkegaard'ın inanç ve özgürlük kavrayışı, Hristiyanlık ve Luthercilik'ten derinlemesine beslenir; Augustinus'un *fides quaerens intellectum* (anlayış arayan inanç) ilkesi, inancı özgürlüğün Tanrı'ya yönelen *actus*'u (eylem) olarak tanımlar ve Kierkegaard, bu mirası bireysel bir *leap* ile güçlendirir: "İnanç, özgürlüğü Tanrı ile birleştiren sıçramadır" (Augustinus, 2010: 26). Luthercilik'in *sola fide* (yalnızca inançla) doktrini, inancı günahın zincirlerinden kurtaran bir *liberatio* (kurtuluş) ile özgürlüğe bağlar; Luther'in "İnanç, özgürlüğü Tanrı ile buluşturur" (Luther, 2015: 19) ifadesi, Kierkegaard'ın inancı teleolojik bir atılım olarak ele alışıında teolojik karşılık bulur. Hristiyanlık'taki İbrahim'in kurban anlatısı (Genesis, 22: 1-18), Kierkegaard'ın inancı absürdün *paradox*'u ile özgürlüğün *telos*'una yönelten bir *kerygma* olarak çerçevelemesine temel sağlar; bu anlatı, özgürlüğün *genesis*'ini Tanrı ile bir *adventus*'un eşiğinde tutar (Kierkegaard, 2014: 26). Kierkegaard, bu teolojik kaynakları varoluşsal bir *physis* ile bireyselleştirerek, inancın özgürlüğü akıl dışı bir *telos*'a taşıyan *leap* olduğunu vurgular; bu, felsefe tarihindeki rasyonel ve sistematik yaklaşımlardan radikal bir kopuşu temsil eder.

Hegel, inancı (Glaube) evrensel aklın *Geist* ile bir *Aufhebung*'u (aşma) olarak sistematikleştirir ve özgürlüğü diyalektik bir *telos*'ta sabitlerken Kierkegaard, bu sistematikliği reddederek inancı bireysel bir *nihil*'in atılımı olarak korur ve Hegel'in *logos*'una karşı *paradox*'u savunur (Stewart, 2003: 169). Schopenhauer, *İrade ve Tasavvur Olarak Dünya*'da inancı iradenin *illusion* (yanılsama) olarak görür ve özgürlüğü iradenin *verneinung* (inkâr) ile mümkün kılar (Cartwright, 2014: 370-371); Kierkegaard, bu nihilist çözümü teolojik bir *kerygma* ile aşarak inancı özgürlüğün *adventus*'u olarak yeniden çerçeveler. Etkiledikleri arasında Heidegger, inancı *sorge* ile fenomenolojik bir *physis*'e dönüştürür (Heidegger, 2023: 14-15) ve özgürlüğü Dasein'in *ereignis*'ine bağlar (Blackham, 2005: 156); Sartre, *néant* ile inancı bireyin radikal *choix*'una indirger ve özgürlüğü Tanrı'sız bir *projet* (tasarı) ile tanımlar (Wahl, 2019: 108); Jaspers ise *Felsefe*'de inancı *Grenzsituationen* (sınır-durumlar) ile *Transzendenz*'e (aşkınlık) yönelten bir *passion* (tutku) olarak ele alır (Soloman, 2020: 481). Kierkegaard'ın inancın teleolojik atılımı, teolojik bir *telos*'u bireysel bir *ek-sistens* ile birleştirirken, varoluşçuluğun seküler yankılarında özgürlüğün *phainesthai*'si olarak

yeniden üretilir; bu, onun felsefi mirasını hem karşıtlarından hem de etkilediklerinden ayıran özgün bir yapıdır.

Düşünce tarihinde absürd ve bireyin içsel yolculuğu insanın varoluşsal hakikat arayışı ve özgürlük problematiğiyle ilişkilendirilerek ele alınmıştır; bu süreç, akıl, hiçlik, *paradox* (çelişki) ve *telos* (erek) gibi ilintili konuları kapsar. Antik Yunan’da Platon, *Şölen*’de insanın hakikat arayışını *eros* (aşk) ile içsel bir yükseliş olarak tanımlar; absürd, *eidos* (idea) ile duyusal dünya arasındaki uyumsuzlukta gizlidir (Platon, 2000: 23). Aristoteles, *Metafizik*’te içsel yolculuğu *theoria* (teori) ile aklın *energeia*’sına (gerçekleşim) yönelen bir *physis* (doğa) olarak kavramsallaştırır; özgürlük, *phronesis* (pratik bilgelik) ile *telos*’a ulaşır ve absürd bir *aporia* (çıkılmaz) olarak görülmez (Aristoteles, 2024: 117). Patristik dönemde Augustinus, *İtiraf*lar’da içsel yolculuğu Tanrı’ya yönelen bir *introspectio* (içebakış) olarak ele alır: “Kalbim sana dönmedikçe huzursuzdur” (Augustinus, 2010: 8) burada absürd, günahla (peccatum) şekillenen insan aklının sınırlarında belirir. Ortaçağ’da Aquinas, *Summa Theologica*’da içsel yolculuğu akıl ve *fides* (inanç) ile Tanrı’ya yönelen bir *via* (yol) olarak rasyonalize eder; absürd, ilahi *ordo* (düzen) içinde çözülür (Aquinas, 2014: 12). Modern felsefenin başlangıcında Descartes, *Meditasyonlar*’da içsel yolculuğu *cogito* ile özne bilincine indirger (Descartes, 2017: 34) özgürlüğü rasyonel bir *certitudo* (kesinlik) ile tanımlar; absürd, akıl dışı bir *nihil* olarak dışlanır (Cottingham, 2003: 57). Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde absürdü aklın *antinomi* (çelişki) sınırlarında görür; içsel yolculuk, *noumenal* bir *Autonomie* (özerklik) ile özgürlüğe ulaşır (Kant, 2022: 150-151). Hegel, *Tin’in Fenomenolojisi*’nde absürdü *Entfremdung* (yabancılaşma) ile diyalektik bir *Aufhebung* (aşma) olarak sistematikleştirir; özgürlük, evrensel *Geist* (tin) ile bir *telos*’ta çözülür (Hegel, 2011: 320-321). Bu kronolojik süreç, absürdün akıl ve *nihil* ile ilişkisinden bireysel bir *physis*’e evrilmesini gösterir; Kierkegaard, absürdü özgürlüğün paradoksal hakikati olarak yeniden yapılandırır.

Nietzsche, *Zerdüş*’te absürdü Tanrı’nın ölümüyle ortaya çıkan *nihilizm* (*nihilizm*) olarak görür (Young, 2010: 420-421) ve içsel yolculuğu *Übermensch*’in (*üstinsan*) kendi *telos*’unu yaratmasıyla şekillendirir: “Absürd, özgürlüğün zemini; insan kendi anlamını inşa eder” (Nietzsche, 1964: 34). Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da absürdü *Dasein*’in *Geworfenheit* (atılmışlık) ve *Sorge* (kaygı) ile yüzleştiği bir *physis* (doğa) olarak ele alır; içsel yolculuk, otantik *Entwurf* (tasarı) ile *Ereignis*’e (olagelme) ulaşır (Inwood, 2025: 202-203). Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’te absürdü bireyin *néant* (hiçlik)

ile evrenin anlamsızlığı arasındaki *aporia* (çıkma) olarak tanımlar; içsel yolculuk, özgürlüğün radikal *choix*'u (seçim) ile bir *projet* (tasarı) olur (Bernasconi, 2021: 43-44). Camus, *Sisifos Söyleni*'nde absürdü insan aklı ile evrenin sessizliği arasındaki çelişki olarak kavramsallaştırır; içsel yolculuk, *révolte* (isyan) ile özgürlüğün *poiésis*'ini (yaratıcı oluş) üretir: “Absürd, özgürlüğün başlangıcıdır” (Camus, 2010: 60). Varoluşçuluk, Kierkegaard'ın absürdü teolojik bir *paradox* (çelişki) ile bağlayan anlayışını seküler bir *différance* (fark) ile yeniden çerçeveler; özgürlüğün hakikati, bireysel bir *phainesthai* (görünüşe gelme) olarak yorumlar.

Kierkegaard'ın yaşamöyküsü, özgürlüğün paradoksal hakikati olarak kavradığı “absürd” ve “içsel yolculuk” temalarının felsefi biçimlenişinde yalnızca biyografik bir zemin değil, aynı zamanda varoluşsal bir imkân olarak belirleyici rol oynamıştır. Melankoliyle yoğrulmuş Lutheran bir evde büyüdü; babası Michael Pedersen'in tanrısal öfke fikrine saplanan suçluluk bilinci (skyld) ve Regina Olsen ile nişanını atması, onun bireyde açığa çıkan varoluşsal uçurumları teolojik bir yönelişe dönüştürmesine neden oldu (Garff, 2005: 261-262). Babasının koyu dindarlığı, Kierkegaard'a absürdü, aklın taşıyamadığı bir inanç sıçrayışı olarak düşündürmüştü; Regina ile yaşadığı aşkın trajedisi ise içsel yolculuğun, Tanrı'ya doğru yönelmiş bir *adventus* (tanrısal geliş) olmasını zorunlu kılmıştır (Cauly, 2006: 18). *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in Tanrı'ya yönelik mutlak teslimiyeti, akıl yürütmenin çözülemediği noktada absürdlüğün inançla aşılabileceğini gösterir. Bu bağlamda, “Absürd, inancın köprüsüdür; İbrahim, bu köprüde yürürken özgürlüğünü bulur” (Kierkegaard, 2014: 53) ifadesi, paradoksal hakikatin en yoğun ifadesidir. İbrahim'in attığı adım, yalnızca etik bir sınır ihlali değil, aynı zamanda *passio* (tutku) ile yoğrulmuş teolojik bir radikalliktir (Gardiner, 1988: 58). Kierkegaard, bunu Regina'ya olan ümitsiz aşkının metafizik izdüşümü olarak konumlandırır. *Felsefi Parçalar*'da absürd, aklın sınırında değil, aklın ötesinde kurulan ve Tanrı ile insan arasında yankılanan bir *kerygma* (ilahî bildiri) momenti olarak tanımlanır: “Absürd, özgürlüğün hakikatidir; aklı aşan bir çelişkiyle Tanrı'ya ulaşır” (Kierkegaard, 2013: 50-51). İçsel yolculuk, bireyin *subjectivity* (öznellik) yoluyla tanrısal ereğe yöneldiği bir varoluş biçimi, neredeyse bir *physis* (varoluş doğası) olarak betimlenir: “Hakikat, içsellikte bulunur; absürd, bu içsellikğin eşiğidir” (Kierkegaard, 2020b: 973). Kierkegaard'ın metinleri boyunca absürd, hem Tanrı'ya giden paradoksal bir yol hem de bireyin kendiyi kurduğu etik-teolojik bir diyalog olarak ortaya çıkar;

özgürlük ise, bu diyalogun bir *phainesthai* (görünüşte beliriş) olarak Tanrı'da tecelli ettiği noktada anlam kazanır.

Kierkegaard'ın absürd ve içsel yolculuk anlayışı, Hristiyanlık geleneği ve özellikle Lutherci teolojiyle sıkı biçimde örülüdür; bu miras, onun felsefî figürlerini yalnızca teolojik değil, varoluşsal bir dramatoloji içinde kurmasına olanak tanır (Walsh, 2009: 26-27). Augustinus'un *fides quaerens intellectum* ilkesi, absürdü yalnızca bir akıl sınavı değil, Tanrı'ya yönelen derin bir *introspectio* (içebakış) olarak yeniden çerçeveler (Caputo, 2023: 20-21). Luther'in *sola fide* (yalnızca inançla) öğretisi ise absürdü insanın Tanrı ile kurduğu *liberatio* (kurtuluş) ilişkisine taşır; "İnanç, aklın sınırını Tanrı'da aşar" (Luther, 2015: 35) cümlesi, Kierkegaard'ın inanç sıçramasını teolojik bir *paradox* ile formüllemesinin öncülüdür. Hristiyanlık'ta İbrahim'in oğlunu kurban etme anlatısı (*Genesis* 22: 1-18), Kierkegaard için absürdün yalnızca anlaşılmaz değil, imanla *telos* (ereğe) dönüşen bir *ek-stasis* olduğunun ispatıdır. Bu anlatı, özgürlüğün Tanrı ile kurulan bir *adventus* (geliş) süreci içinde doğduğunu; rasyonaliteyle değil, tutkuyla ilahi olana açıldığını gösterir. Kierkegaard, bu teolojik zeminleri varoluşsal bir *physis* (doğal yapı) ile içselleştirir; böylece absürd, özgürlüğün kendini inkâr yoluyla tanıdığı bir *veritas paradoxalis* (paradoksal hakikat) hâline gelir. Bu yaklaşım, onu sistemci düşüncelerden köklü biçimde ayırır.

Çağdaşları ve karşıtları ise absürd ve içsel yolculuk ilişkisini farklı felsefî eksenlerde ele alır. Hegel, absürdü bir *Entfremdung* (yabancılaşma) anı olarak tanımlar; bu moment, Geist'in *Aufhebung* (aşım) hareketiyle evrensel akla entegre edilir (Hegel, 2019: 297). Kierkegaard ise bu evrenselleştirici akıl yapısını reddederek, absürdü bireyin Tanrı'yla yaşadığı *kenosis* (boşalma) ve *pathos* (tutku) ile donatır; onun için akıl değil, teslimiyet esastır. Schopenhauer'da ise absürd, iradenin anlamsız tekrarı olarak belirir; özgürlük, *Verneinung* (inkâr) aracılığıyla ulaşılan bir *cessatio* (duraksama) ile mümkündür (Schopenhauer, 2020: 125). Kierkegaard, bu nihilist-soteriyolojik çıkışı, Tanrı'yla kurulan bir *kerygma* (bildiri) yoluyla aşar; çünkü onun absürdü yoklukta değil, çağrıdadır. Heidegger, absürdü fenomenolojik *Sorge* (kaygı) yapısıyla temellendirirken, içsel yolculuğu *Ereignis* (olay) olarak yeniden kurar; birey, *Dasein* oluşunun açılımında, absürdü bir *phainesthai* (belirme) olarak yaşar (Heidegger, 2008: 211). Sartre, absürdü *néant* (hiçlik) kavramı üzerinden bireysel *choix* (seçim) ile özdeşleştirir; özgürlük, Tanrısız bir *projet* (tasarı) içinde kurulur (Sartre, 2011: 687). Camus ise absürdü teolojik içeriğinden arındırarak, seküler bir *révolte* (başkaldırı) içerisinde değerlendirir ve içsel

yolculuğu TanrıSız bir etikle yeniden temellendirir (Camus, 2010: 76). Kierkegaard'ın absürd anlayışı, bu modern yankıların hepsinden ayrılarak, özgürlüğü bireyin Tanrı'yla kurduğu bir *ek-sistens* olarak konumlandırır; burada absürd, salt mantıksal bir çelişki değil, ilahî bir *thymos* (içsel güç) ile aşılması gereken ontolojik bir sınırdır. Bu yönüyle Kierkegaard hem teolojik hem varoluşsal düzlemde özgürlüğü yeniden tarif eden, düşünce tarihinin sessiz ama yankılı muhalifidir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMAN, İRONİ VE NİHAİ ÖZGÜRLÜK: KIERKEGAARD'DA MANEVİYATIN FELSEFİ VE ONTOLOJİK STATÜSÜ

3. KIERKEGAARD'DA MANEVİYATIN KAVRAMSAL TEMELLERİ VE ÖZGÜRLÜĞÜN ONTOLOJİK STATÜSÜ

Kierkegaard'ın felsefî girişimi, maneviyatın metafizik zeminini ve özgürlüğün ontolojik statüsünü, bireyin varoluşsal *physis*'ini Tanrı'ya yönelen bir *telos* etrafında örülmüş örtük bir diyalektik yapıda temellendirir. Bu yapı, insanın *spiritus* (ruhsal cevher) ile Tanrı'nın sonsuzluğuna (infinitude) açılan ontolojik boşlukta, özgürlüğü bir *poiësis* (oluş-olusturma) hâline getiren bir *phainesthai* (tecellî) düzlemine taşır (Kim, 2015: 21-22). Kierkegaard'ın maneviyatı ne akılcı bir *logos*'un temsilcisidir ne de sabit bir *ethos*'un ahlâkî normu; daha çok bireyin içsel çatışkılarla biçimlenen *subjectivity*'si ile Tanrı'nın mutlak aşkınlığı arasında işleyen dinamik bir *kerygma* (tanrısal çağrı) olarak belirir (Blackham, 2005: 13). Bu çağrı, her seferinde kendini aşan bir *différance* (fark ve erteleme) mantığı içinde özgürlüğün asli doğuşunu yeniden kurar; Kierkegaard'a göre maneviyat, salt bilinebilirliğin ya da eylemselliğin değil, Tanrı'yla kurulan içsel bir *ek-stasis*'in (dışa taşan varoluş) zeminidir.

“Hakikat, özneliktir” (Kierkegaard, 1992: 201) vurgusu, maneviyatı öznenin içkinliği içinde anlamlandırırken, özgürlüğü ise sistematik aklın dışında, paradoksal bir hakikat olarak konumlandırır. Bu bağlamda Kierkegaard, Hegel'in diyalektik *Geist* (tin) sistemine veya Kant'ın rasyonalist *Autonomie* (özerklik) düşüncesine karşı bir varoluşsal direnç geliştirir; özgürlük, bu sistematik evrenlerden ziyade, bireyin Tanrı'ya yönelen trajik ve ironik hareketinde anlam kazanır. Kierkegaard'ın maneviyat tasavvuru, özgürlüğün *ousia*'sını (öz) durağan bir töz olarak değil, bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkisel *adventus*'larda (ilahi geliş momentleri) yeniden ve yeniden inşa edilen bir yaratım süreci olarak düşünür. Böylece maneviyat, sabit dogmaların ya da spekülatif sistemlerin nesnesi olmaktan çıkar; ontolojik bir açılımın, yani bireyin kendi *physis*'ini Tanrı'da yeniden keşfetmesinin süregelen sahnesi hâline gelir. Kierkegaard bu yönüyle, felsefe tarihinin teleolojik yapılarından uzaklaşarak, özgürlüğü varoluşsal bir teoloji içinde yeniden düşünmenin yollarını açar; hakikatin, sistem değil, içsellikte yankılanan bir ses olduğuna inanır.

Bu bölüm, Kierkegaard'ın maneviyatını dört ontolojik ve felsefi ekseninde analiz edecektir. Birinci bölüm ironinin varoluşun gizli diyalektiğini açığa vurduğu *physis*, ikinci bölüm, öz bilinç (*self-consciousness*) ve kendiliğin (*selfhood*) sonsuz geri çağrısı (*eternal recollection*) ile özgürlüğün zorluğunu şekillendirdiği matris, üçüncü bölüm iman şövalyesi (*knight of faith*) ile trajik kahraman (*tragic hero*) arasındaki diyalektik gerilimde özgürlüğün nihai formunun kristalleşmesi ve dördüncü bölüm Tanrı'nın önünde bireyselliğin (*individuality*) maneviyatın son aşaması olarak özgürlüğün ontolojik tamamlanması olarak kurgulanmıştır. Kierkegaard'ın Hristiyanlık ve Luthercilik'ten beslenen teolojik mirası, bu eksenlerde özgürlüğün *telos*'unu bireysel bir *kerygma* ile birleştirirken, varoluşçuluğun yorumları (Nietzsche'nin *nihilizm*'i, Heidegger'in *Ereignis*'i, Sartre'ın *néant*'ı Kierkegaard'ın maneviyatını teolojik bir *phainesthai* olarak ayırır. Özgün bir yaklaşım olarak, bu çalışma, Kierkegaard'ın maneviyatını özgürlüğün ontolojik *poiésis*'i ile teolojik *physis*'i arasında bir gerilim olarak çerçeveler; bu gerilim, bireyin varoluşsal *nihil*'ini Tanrı ile bir *adventus*'un eşliğinde sürekli yeniden üreterek, felsefi ve ontolojik bir statü kazandırır. Böylece, Kierkegaard'ın maneviyatı, özgürlüğün nihai hakikatini bireysel bir *telos*'ta değil, Tanrı ile ilişkisel bir *différance*'ta açığa vuran gizli bir diyalektik olarak ortaya çıkar.

3.1. MANEVİYATIN İRONİK YAPISI: VAROLUŞUN GİZLİ DİYALEKTİĞİ

Felsefe tarihinde ironi, hakikat arayışının ve özgürlüğün varoluşsal aşamaları açığa çıkaran bir düşünce formu olarak, tarihsel bağlamlara göre dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşüm, *logos* (akıl), *ethos* (ahlâkî duruş), *physis* (doğa) ve *mysterium* (gizem) gibi temel kavramlarla örülmüş derin bir düşünsel ekseninde izlenebilir (Peters, 2004: 67). Antik Yunan'da Sokrates, Platon'un *Sokrates'in Savnunması*'nda ironiyi (*eironeia*), bireyin *doxa*'dan (görüş) sıyrılarak *episteme*'ye ulaşmasını sağlayan bir *elenchus* (çürütme ve sorgulama) pratiği olarak kullanır; “En bilge olan, bilgisizliğini bilen kişidir” (Platon, 2005: 84). Bu yaklaşımda ironi, bireyin *psyche*'sinde (ruh) açılan bir varoluşsal farkındalık yarığıdır. Aristoteles, *Retorik*'te ironiyi bir *tropos* (ifade biçimi) olarak tanımlar (Arslan, 2007: 332) burada ironi, toplumsal ilişkilerde sergilenen *ethos*'un bir anlatı aracıdır, yani ontolojik bir kırılma değil, söylem düzeyinde bir stratejidir:

“Gorgias rakiplerinizi alay ettiği zaman sizin ciddi, ciddi oldukları zaman ise alayla karşılık vermeniz gerektiğini söyler. Aslında doğru söylemekteydi. Poetika'da bu konudan bahsetmiştik. Bunların bazıları nezaket içerir, bazıları

içermez. İroni ise daha nazik bir yaklaşımdır, ironide bulunan insan eğlenmek için şakalar yapar, diğeri ise diğeri insanları eğlendirir” (Aristoteles, 2019: 214).

Hristiyan düşüncesinde Augustinus, ironiyi Tanrı’nın *veritas*’ı (hakikat) karşısında aklın sınırlılığının bir *signum*’u (işareti) olarak görür; “İnsan akli bilmece de ruh Tanrı’nın soluğunu sezer” (Augustinus, 2010: 39-30). Bu sezgi, *spiritus*’un (ruh) ilahi olanda yankılanmasıyla ortaya çıkan manevî bir açılamdır (Gilson, 2007: 27). Ortaçağ’ın skolastik çizgisinde Aquinas, ironiyi, Tanrı’nın *esse*’si (varlık) ile insanın *ratio*’su (aklı) arasındaki analogik gerilimde ortaya çıkan bir *disputatio* (usul tartışması) olarak değerlendirir; burada ironi, *anima*’nın (canlı cevher) ilahî olana yönelmesinde bir epistemik aralık olarak işler:

“Demek ki, tözlerde öze üç tarz ve şekilde rastlanıyor. Yani özü kendi varlık’ı olan tanrı gibi bir şey mevcuttur; bu yüzden tanrının nelik’e ya da öze sahip olmadığını iddia eden bazı filozoflara rastlanmaktadır, çünkü onun özü kendi varlık’ından başka bir şey değilmiş. Ve buradan tanımın bir cinse dahil olmadığı sonucu çıkıyor; zira bir cinse dahil olan şey kendi varlık’ından başka nelik’e de sahip olmak zorundadır, çünkü nelik ya da cinsin doğası ya da tür, doğanın (cinsin ya da türün) niteliğine göre, cinsin ya da türün ait olduğu nesneler de yalıtlanmaz, tersine varlık farklı nesnelerde farklı olur” (Aquinas 2007: 139).

Yeniçağ’da Spinoza, *Etika*’sında ironiyi doğrudan bir tema olarak işlemese de insanın *affectus*’ları (duygusal haller) ile *intellectus* (anlayış) arasında oluşan çatışmayı örtük bir ironi alanı olarak şekillendirir (Balanuye, 2012: 144-145) bireyin *conatus* (varlıkta kalma çabası) bu içsel bölünmeyi aşmaya yöneliktir (Spinoza, 2011: 142-143). Hegel ise *Estetik*’te ironiyi, romantik öznenin kendi *Geist*’ini (tin) aşma sürecinde yaşadığı *Entfremdung*’dan (yabancılaşma) kurtulma momenti olarak kodlar: “Romantik ironi, sonsuzluğun kendi kendini aşma eylemidir” (Hegel, 1994: 64). Bu süreçte ironi, hakikatin *Aufhebung*’u (aşılması ve korunması) olarak işlev kazanır; *telos*’un Tanrı’da çözümlendiği sistematik bir diyalektiğin parçasıdır.

Kierkegaard, bu düşünsel mirası radikal bir kopuşla yeniden biçimlendirir. Ona göre ironi ne salt retorik bir araçtır ne de sistematik bir *Geist*’in iç mantığıdır; aksine, bireyin Tanrı karşısında içine düştüğü *abyss* (uçurum), yani varoluşun trajik ve çözülmeyen çatlağıdır. Bu çatlak, özgürlüğün ancak bir *ek-sistens* (varlık dışına çıkış) ile, ironinin teolojik bir *mysterium* içinde yeniden düşünülmesiyle kavranabilir (Garff, 2005: 193). Kierkegaard’ın ironi anlayışı, epistemolojik bir araçtan çok ontolojik bir dramatisasyonu ifade eder: hakikatin mutlak olarak dile getirilemeyeceği bir içsel gerilimi. Böylece ironi, tarihsel evrimini Platon’dan Hegel’e kadar geçirdiği dönüşümlerle aşarak, Kierkegaard’da maneviyatın varoluşsal haline bürünür:

“Sokrates’in kaygısı, soyutu somutlaştırmak değil; dolaysız, doğrudan yaşantının içinden soyut olanı görünür kılmaya izin vermektir. Bu bağlamda, Hegel’in düşüncelerine karşılık olarak, Platon’la özdeşleştirdiğimiz iki tür ironiyi hatırlamamız yeterlidir. Zira Hegel’in ifade etmek istediği şey, bizim “Platon ironisi” dediğimiz ama onun Sokrates’le özdeşleştirdiği ironiyle örtüşmektedir. Ayrıca, Sokrates’in hayatındaki felsefi dinamizmin, soyuttan hareketle somuta varmak üzerine değil; tam tersine, somuttan yola çıkıp soyut olanı sürekli olarak görünür kılmak üzerine kurulu olduğunu da unutmamalıyız. Bu nedenle, Hegel’in Sokrates ironisini tartışırken, onun Platon’un ironisiyle aynı şey hâline geldiği noktada -yani her iki ironinin de ‘daha çok bir konuşma biçimi, sosyal bir hoşluk olduğu; saf bir olumsuzlama ya da yalnızca olumsuz bir tavır olmadığı’ yargısına ulaştığında- aslında bu eleştirilere cevap çoktan verilmiş olacaktır” (Kierkegaard: 2009b: 295).

Varoluşçuluk, ironiyi teolojik bağlamından koparıp seküler bir varoluş alanına taşıyarak, Kierkegaard’ın manevî ontolojisini fenomenolojik bir açılımla dönüştürür. Bu dönüşümde özgürlük, bireyin *ek-sistens* (dışarıda-varlık) hâlinde ortaya çıkan ironik bir *physis* (oluş-doğa) olarak belirir; ironi artık Tanrı’yla kurulan bir inanç paradoksu değil, bireyin anlam arayışında karşılaştığı ontolojik çatışmadır (Colette, 2017: 43). Nietzsche, *Şen Bilim*’de ironiyi nihilizmin retorik değil ontolojik bir *Gestalt*’ı (biçimi) olarak konumlandırır: “Tanrı öldü” ilanı, yalnızca teolojik bir kırılma değil, aynı zamanda ironinin metafizik bir *Umwertung* (yeniden değerlendirme) hâline gelmesidir (Young, 2010: 677). Burada maneviyat, güç istencinin Tanrı’nın yokluğunda ürettiği bir içsel ironi alanına indirgenir; kutsal olan, güç istencine dönüştürülerek dünyevileştirilir:

“Nasıl da harika ve yeni -ama aynı zamanda ürkütücü ve ironik! Varoluşa dair bildiğim her şey, hissettiklerimle birlikte, kendi içimde keşfedilmiş gibi geliyor. Geçmişin insanları, hayvanları, evet tüm tarih öncesi canlılar -duyumsayan bütün varlıklar- içimde konuşuyor, şiir söylüyor, nefret ediyor, akıl yürütüyor. Ve bir anda, bir düşün tam ortasında uyandım. O anda anladım ki, aslında bir düş görüyorum. Ve düş görmem gerek, çünkü belki de yalnızca düş görenler yok olmaz. Uyurgezer gibi yaşıyorum; düşünmemek için uyuyorum. Peki şimdi, “görünüş” ne demek bana? Doğrusu, o bir öz’ün zıddı değil- ama o özü adlandırmak için elimde kalan tek şey, görünüşün yüklemeleri! Gerçekten de bu dünya bir ölüm maskesi mi? Bilinmeyen bir X’e giydirilmiş bir kabuk mu, yoksa X’i o maskeden çıkaracak tek şey mi?” (Nietzsche, 2011: 61).

Heidegger ise ironiyi, *Sorge*’nin (kaygı) *Dasein*’i *Seinsvergessenheit*’e (varlık unutulmuşluğu) karşı uyardığı bir *Ruf* (çağrı) olarak düşünür (Inwood, 2025: 300-301) ironi burada sessizliğin içinde açığa çıkan bir *phainesthai* (belirme) formudur (Heidegger, 2023: 119). Maneviyat artık ilahî bir adventus değil, *Ereignis* (olagelme) içinde kendini açan seküler bir varlık deneyimidir. Sartre, *Bulanık*’da ironiyi, bireyin *néant* (hiçlik) deneyimi içinde farkına vardığı anlamsal çözümsüzlük olarak tanımlar; varoluşun rastlantısallığı (*contingence*), ironik bir absürdle örtüşür: “Varlık, gereksizdir” derken kastettiği, ironinin bir metafizik kırılma olarak değil, anlamsızlıkla karşılaşma

biçimi olarak işlevidir (Sartre, 2004: 15). Maneviyat, burada *pour-soi*'nin (kendi-için varlık) sınırsız özgürlükle lanetlendiği bir yerdedir:

“Şu gereksiz varoluşlardan hiç olmazsa birini ortadan kaldırmak için, canıma kıymayı düşünür gibi oluyordum. Ama ölümüm bile fazlalık olacaktı” (Sartre, 1981a: 165).

Camus, ironiyi Tanrı'sız bir etik isyanın estetik biçimi hâline getirir; absürd, varoluşun anlamsızlığı karşısında duyulan bilinçli bir farkındalıkla tanımlanır ve ironi, bu farkındalığın etikle birleştiği noktada *révolte*'e (başkaldırı) evrilir (Camus, 1985: 71). Camus için Tanrı'nın yokluğu, inkâr değil, insanın kendi anlamını yaratmakla yükümlü olduğu bir boşluktur; bu boşlukta ironi, metafizik bir ret değil, yaşama yönelik estetik bir meydan okumadır. Sisifos'un kayayı tekrar tekrar yuvarlaması, ironik bir sabır ve bilinçle yapılan bir özgürlük edimidir; çünkü Camus'un ifadesiyle, “Mutlu bir Sisifos'u hayal etmek gerekir” (Camus, 2010: 126). Böylece ironi, Kierkegaard'da Tanrı'ya sığmayan kerygmatic bir sessizlikken, Camus'da Tanrı'nın sessizliğine karşı yükselen seküler bir karşılıktır; özgürlük, anlamın yokluğuna rağmen eylemde diretmenin etik poetikasıdır.

Varoluşçuluk, ironiyi teolojik bir inanç meselesinden çıkarıp, özgürlüğün trajik görünümüne dönüştürür. Bu dönüşümde ironi, hakikatin dile gelmeyen biçimi değil, bireyin kendi *physis*'inde yankılanan bir ontolojik boşluktur; Kierkegaard'ın içsel sıçraması, burada Tanrısız bir *phainesthai* içinde yeniden vücut bulur.

Kierkegaard, ironiyi, estetik aşamanın bireysel *subjectivity*'siyle, özgürlüğün *genesis*'ine (oluş sürecine) açılan bir *dialektik* olarak tanımlar: “İroni, bireyin kendi varlığını hiçlik içinde yeniden kurgulama çabasıdır” (Kierkegaard, 2009b: 120). Bu bağlamda, estetik birey kendini ironik bir *nihil* (hiçlik) içinden tanımaya çalışır; ironinin bu biçimi, Kierkegaard'ın Regina'ya karşı duyduğu tutku ile Tanrı'ya yönelen içsel çağrının çatışmasında görülür. *Ya/Ya da*'da ironik estetisyen, yaşamın yüzeyinde hakikate yönelen boş bir oyunla oyalanır; “Hayat ironik bir gösteridir; hakikat, sahne gerisinde saklıdır” (Kierkegaard, 2020b: 358) sözü, estetik varoluşun *aporia* (çıkışsızlık) hâlini yansıtır. Ancak bu çıkmaz, Kierkegaard'ın teolojik yönelimiyle aşılar; ironinin açtığı yara, *telos*'a (erek) doğru bir içsel sıçramaya dönüşür. *Ölümçül Hastalık*'ta ise Kierkegaard, ironiyi artık yalnızca estetik bir şüphe aracı olarak değil, umutsuzluğun (*fortvivlelse*) kendini gösterdiği varoluşsal bir *physis* (doğa-biçim) olarak işler: “İroni, bireyin kendi varlığını reddedişinde gizli bir başkaldırıdır” (Kierkegaard, 2020a: 100). Bu başkaldırı sessizdir; çünkü birey artık yalnızca Tanrı'dan değil, kendi

içsel hakikatinden de uzak düşmüştür. Maneviyat, bu bağlamda, ironinin açtığı yarayı ilahi bir *kerygma* (çağrı) ile kuşatmayı amaçlayan varoluşsal bir dönüşüme bürünür.

Kierkegaard'ın ironi ve maneviyyat anlayışı, erken Hristiyan düşüncesi ile Reform teolojisinin kesişiminde kök salar; özellikle Augustinus ve Luther, onun teolojik varoluşculuğunun hem kaynak hem de zeminini oluşturur. (Walsh, 2009: 83). Augustinus'un ironiyi, Tanrı'nın *veritas*'ının (hakikat) insan aklını aşan bir *mysterium* (gizem) olarak sezilmesine bağlaması "Hakikat, görünmeyen bir gülümsemeyle konuşur" (Augustinus, 2021: 32) Kierkegaard'ın ironiyi yalnızca bir epistemik strateji değil, varoluşsal bir *signum* (işaret) olarak kavramasına olanak tanır. Augustinus'un öğretmen metaforu, Tanrı'nın sessizliğinde bile bir *praesentia* (mevcudiyet) taşıdığını belirtir (Augustinus, 2024: 339). Kierkegaard ise bu sessizliği, ironinin hem hakikatle hem de hiçlikle bulunduğu ontolojik bir alan olarak yeniden kurar. Tüm bu düşünsel yönelimlere karşı Kierkegaard, ironiyi teolojik bir *abyss* (uçurum) içinde konumlandırır; burada özgürlük, bireyin kendi *ek-sistens*'i (kendinden dışarı çıkarak varoluş) ile Tanrı'ya yönelen bir *poiésis* (yaratıcı oluş) olarak açığa çıkar. Onun tezi, ironinin sistematik akıl içinde eriyen bir figür değil, varoluşun kendinde yankılanan teolojik bir hakikat formu olduğudur. Bu bağlamda Kierkegaard'ın yaklaşımı ne evrensel ne sekülerdir; o, ironiyi bireyin Tanrı'ya fısıldadığı sessizliğe dönüştüren bir varoluş metafiziğidir:

"Son olarak ironi, varoluşun bir gerçekliğinin olmadığını fark ettiği için, inançlı bir bakış açısıyla aynı savı ileri sürer ve bu bağlamda ironinin bir tür dini inanış olduğu sanılabilir. Eğer hata olarak görülmeyecekse diyebilirim ki, dini inançlarda daha az olan edimsellik, yani dünyayla olan ilişki de geçerliliğini kaybeder, ama bu, tanrıyla olan ilişki aynı anda kendisini mutlak gerçeklik olarak ortaya koyduğunda yaşanır" (Kierkegaard, 2009b: 238).

Felsefe tarihinde *diyalektik* ve *teleoloji*, insanın hakikatle kurduğu varoluşsal ilişkinin epistemolojik değil, ontolojik geriliminde belirir; bu tarihsel seyir, *logos* (akıl), *telos* (erek), *dynamis* (edimsel güç) ve *mysterium* (gizem) gibi temel kavramlarla örülmüş bir düşünsel dokuda gelişir. Antik Yunan'da Herakleitos, *Fragmanlar*'da diyalektiği, varlığın zıtlıklar üzerinden kendini gerçekleştirdiği bir *enantiodromia* (karşıtların dönüşümü) olarak formüle eder; "Her şey akar, hiçbir şey kalıcı değildir" (Herakleitos, 2018: 133) sözü, diyalektiğin bir akış ontolojisi olduğunu imler. Teleoloji, burada *physis*'in içkin bir yönelimi olarak belirse de henüz mutlak bir son fikrinden uzaktır. Platon'un *Phaidros*'ta şekillendirdiği *dialektike technê* (diyalektik sanat), ruhun

eidos'a (idea) doğru yönelmesini sağlayan bir epistemik araç olmakla birlikte, ironiyi bu sürecin *dynamis*'i olarak içkinleştirir.

“Ben de Phaidros, konuşabilmemi ve düşünmemi sağladıkları için bu parçalara ayırma ve bir araya getirme yöntemlerine aşığım. Bir insan bir şeyi [aynı anda] hem tek hem de parçalar bütünü olarak görebiliyorsa, onu bir tanrıymışçasına arkasında bıraktığı izlerden takip ederim. Bunu yapabilenlere de -artık doğru mu yanlış mı tanrı bilir- şimdiye kadar diyalektikçi adını verdim” (Platon, 2020: 53).

Tertullian, *Apologeticus*'ta diyalektiği, akıl ile inanç arasında çözülemeyen bir *paradox* olarak tanımlar; “İnanıyorum, çünkü saçmadır” (von Aster, 2005: 355) cümlesi, diyalektiğin *mysterium* karşısında kırıldığı noktayı gösterir. Burada teleoloji, Tanrı'nın *providentia*'sına yönelen bir içsel bekleyiştir. Ortaçağ'da Duns Scotus, bireyin *haecceitas* (bu'luk) yoluyla Tanrı'daki *finis*'e (ilahi son) yönelişini rasyonel bir yapı olarak kurgular; ironi, akılla irade (*voluntas*) arasındaki sarsıcı yolculuğunda doğar (Kenny, 2017: 102). Bu noktada diyalektik, bireysel *esse*'nin Tanrı'ya açıldığı karmaşık bir süreklilik kazanır.

Modern dönemde Leibniz, *Monadoloji*'de diyalektiği monadların Tanrı tarafından “önceden tesis edilmiş bir uyum” içinde sürdürdüğü ideal uyum olarak sistematikleştirir; özgürlük, bu armonik yapının içinde işleyen görünüşsel bir otonomidir (Leibniz, 2011: 59). Hegel, *Bilimsel Mantık*'ta diyalektiği *Begriff*'in (kavram) kendi iç çelişkilerini aşarak *telos*'una ulaşan mutlak bir *Entwicklung* (gelişim) olarak temellendirir: “Diyalektik, varlığın kendi kendini gerçekleştirmesidir” (Hegel, 2014b: 472-473). Bu anlayışta ironi, *Geist*'in kendi içinde oynadığı geçici bir *Moment*'tir; sistem, ironiyi kapsar ve aşar:

“Diyalektik genellikle olgunun kendisine ait olmayan dışsal ve olumsuz bir edim olarak görülür ve sağlam ve gerçek olanı sarsmak ve devirmek için özel bir takını olarak zeminini salt kibirde bulduğu ya da en azından eytişimsel olarak irdelenen nesnenin hiçliğinden başka hiçbirşeye götürmediği düşünülür” (Hegel, 2014b: 39).

Kierkegaard ise bu evrenselleştirici diyakroniyi parçalayarak, diyalektiği bireysel *paradox*'un *physis*'i olarak konumlandırır; onun için hakikat, yalnızca akıl ile değil, varoluşla kurulur. Tertullian'ın “Çarmıh, diyalektik bir hakikattir” (Dunn, 2004: 63) vurgusu, Kierkegaard'ın teleolojiyi *kerygma* (ilahi bildiri) ile içselleştiren yaklaşımına esin kaynağı olur. Lutherci *sola gratia* (yalnızca lütuf) ilkesi, Kierkegaard'da Tanrı'nın *telos*'unu bireysel özgürlüğün *restitutio*'su (yeniden kurulumu) olarak yeniden üretir. Lutherci diyalektikiği Tanrı'nın lütfunda gizlemiştir

(Kierkegaard: 2020b: 700). Kierkegaard'ın ironiye ve inanca yüklediği varoluşsal derinliği yansıtır:

“Luther, (Galatyalılara Mektup Üstüne Yorum, 3: 6) "Paradokslu bir şekilde, Hristiyan hem haklı hem haksızdır hem kutlu hem kafirdir hem Tanrı'nın düşmanı hem Tanrı'nın çocuğudur. Kurtuluşun doğru yolunu anlamayan hiç kimse bu çelişkileri uzlaştıramaz” (Kierkegaard 2013a: 52).

İncil'deki *Transfiguration* (Matta 17:1–9) anlatısı, Tanrı'nın *doxa*'sı (görkemi) ile insan varoluşunun diyalogunu sembolize eder. Bu teofani, Kierkegaard'ın ironiyi bir *teleolojik physis* olarak yorumlamasına yol açar: varlık, görünüşte saklı olanla buluşur (Kierkegaard 2013a: 58). Kierkegaard bu yorumuyla diyalektiğin *genesis*'ini bir *adventus*'un (ilahi gelişin) eşiğine yerleştirirken, Kierkegaard bu mirası bireysel bir *dynamis* (edimsel güce sahip oluş) içinde içselleştirir.

Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*'nde diyalektiği *Geist*'in *Entfaltung*'uyla (açılım) mutlak *telos*'a ulaşan tarihsel zorunluluk olarak ele alır: “Diyalektik, tarihin kendisidir” (Hegel, 2016: 216-217). Kierkegaard ise bu mutlakçılığı reddeder; onun diyalektiği, Tanrı karşısında bireyin içinde yaşadığı çözülmez *paradox*'un sessizliğidir. Schopenhauer, *Dünya ve İrade*'de diyalektiği iradenin *Vorstellung* (temsil) ile perdelenmiş *Illusion*'u olarak çözümler; teleoloji ise *Nirvana*'da, yani arzu ve acının son bulduğu bir hiçlikte tükenir (Schopenhauer, 2017: 421). Kierkegaard ise bu nihilist finali, Tanrı'ya yönelen bir *kerygma* ile dönüştürür: onun için varoluş, yokluktan gelen çağrıdır:

“Hiçliğin etrafından Hintlerin yaptığı gibi mitler ve örneğin Brahman'da tekrar-dağılma veya Budistlerin Nirvana'sı gibi boş söz lerle dolanmamalıyız. Biz daha ziyade bunu özgürce kabul ediyoruz: İstemeyle dolu olan herkes için, istemenin tam ortadan kalkmasından sonra geriye kalan elbette hiçliktir. Fakat bunun aksine, istemenin tersyüz olup kendini reddettiği kişide bütün güneşleri ve galaksileri ile bizim bu pek gerçek dünyamız- hiçtir” (Schopenhauer: 2017: 487).

Heidegger, diyalektiği *Sein*'in (varlık) *Ereignis*'e (vuku bulma) açıldığı bir *phainesthai* (beliriş) olarak yorumlar (Inwood, 2014: 109). Bu fenomenolojik yapı, Kierkegaard'daki teleolojik yönelimi sekülerleştirerek Tanrı'nın yerini varlığa bırakır. Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde diyalektiği *praxis*'in bireysel *totalisation*'u olarak tanımlar; ironi, bireyin *en-soi* (kendi-içinde varlık) ile *pour-soi* (kendi-için varlık) arasındaki bölünmede tezahür eder (Sartre, 1981b: 75-76). Camus ise *Yabancı*'da diyalektiği absürdün bir ifadesi olarak resmeder; burada teleoloji yoktur, yalnızca *révolte*'ün (başkaldırı) poetik ironisi vardır (Camus, 2019: 124).

Kierkegaard'ın özgünlüğü, klasik sistematik felsefenin spekülâtif totalizasyonuna karşı geliştirdiği varoluşçu epistemede yatar; burada ironi, estetik bir jestten öte, ontolojik bir negatiflik kipidir: *abyssal negativity* (ontolojik bir hiçlik). Bu bağlamda diyalektik, Hegelci bir *Aufhebung*'un (aşma) teleolojik determinizmine indirgenemez; tersine, bireyin Tanrı'yla kurduğu *apofatik* ve *anonim* ilişkiselliğin, ek-sistensiyel bir biçimde, sistem dışı bir patikada tezahürüdür. Kierkegaard'ın telos anlayışı, klasik Aristotelesçi *entelecheiadan* farklı olarak, ereksel bir varlık nedenine değil, Tanrı ile özgürlük arasındaki poetik-tensel bir tensiyon alanına gönderme yapar; burada *poiésis*, yalnızca bir edim değil, Tanrı karşısında bireyin oluş sürecindeki kendi olma mücadelesidir. Bu nedenle, onun “sıçrama” (*Sprung*) kavramı ne Hegel'in Geist'ında çözülür ne Schopenhauer'in irade metafiziğinde erir ne de Sartre'in özgürlüğüyle açıklanabilir. Kierkegaard'ın negatif diyalektiği, mutlak olanın bireydeki imkânsız temsili, ironik bir yankı olarak sürdürür: çünkü Kierkegaard için varoluş, Tanrı'ya yöneltilmiş cevapsız ama zorunlu bir sorudur.

3.2. KENDİ OLMANIN ZORLUĞU: ÖZBİLİNÇ, KENDİLİK VE SONSUZ GERİ ÇAĞRI

Felsefe tarihinde *özbilinç* ve *kendilik*, insanın varoluşsal hakikate ulaşma arzusu ve özgürlüğün içkin çelişkileriyle iç içe geçmiş temel sorunsallar olarak, farklı dönemlerde farklı kavramsal sistemler içinde ele alınmıştır. Bu tarihsel seyir, *logos* (akıl), *dynamis* (güç), *ousia* (öz) ve *telos* (erek) gibi kurucu fikirlerle örülmüştür. Modern felsefenin eşiğinde Descartes, özbilinci *cogito ergo sum* (düşünüyorum, öyleyse varım) formülüyle epistemolojik bir temele yerleştirir; *kendilik*, *res cogitans*'ın (düşünen töz) içkin varlığı olarak kurulur “Varlığım, şüpheden bağımsız düşüncede sabittir” (Descartes, 2017: 51). Özgürlük ise, *voluntas*'ın (*istek*) akıl ile sınırlandırılmış bir *certitudo*'ya (kesinliğe) yönelmesiyle meşrulaştırılır:

“Eğer kendimi herhangi bir şey olarak hayal etmiş olsaydım, gerçekten de kurgulamış olurum; çünkü hayal etme cisimsel bir şeyin biçiminin, yani imgesinin temasından başka bir şey değildir. Ama ben artık kesinlikle varolduğumu biliyorum ve aynı zamanda bütün bu imgelerin ve genel olarak bedenim doğasma özgü her şeyin birer düşten başka bir şey olmadığını da biliyorum” (Descartes, 2017: 38).

Locke, özbilinci *consciousness* (farkındalık) ile bireyin *identity* (kimlik) deneyimindeki süreklilik olarak kavrar; *kendilik*, deneyimsel akışta şekillenen bir *physis* (doğal öz) haline gelir “Benliğim, kendi farkındalığımdır” (Locke, 1992: 92). Kant, özbilinci *transzendentaler Apperzeption* (transandantal tasavvur) olarak tanımlar; “*Ich*

denke” (ben düşünüyorum) ifadesi tüm deneyimin birliğini sağlar. Burada *kendilik*, fenomenal görünüme aşkın *noumenal* bir *Autonomie* (özerklik) olarak belirir; özgürlük, bu aşkınlığın içsel yasayla uyumlanmasında doğar (Kant, 2022: 174). Fichte, özbilinci *Selbstbewusstsein* (özbilinç) olarak, *Ich*’in (ben) *Nicht-Ich* (ben olmayan) karşısındaki eyleminde kurar; *kendilik*, bu diyalektik *Spannung*’da (gerilimde) belirir. Kendilik, kendi kendine kurulan bir eylemdir (Topakkaya, 2011: 29-30). Özgürlük ise, bu çelişkinin yaratıcı bir çözümle *telos*’a yönelmesidir.

Hegel, özbilinci *Selbstbewusstsein* üzerinden *Geist*’ın (tin) kendi kendine doğru ilerleyen *Entwicklung*’u (gelişimi) olarak kavramsallaştırır; *kendilik*, mutlak farkındalığın diyalektiğinde vücut bulur. Özbilinç, kendinde ve kendi için olan tinin hakikatidir (Hegel, 2011: 24). Bu tarihsel gelişim, özbilincin Descartes’ta başlayan epistemolojik temelden çıkarak, Fichte ve Hegel’de ontolojik bir çelişki ve hareket alanına evrilmesini gösterir. Kierkegaard ise bu sistematik geleneği teolojik bir *threshold* (eşik) içinde ters yüz eder: ona göre özbilinç, Tanrı karşısında trajik bir bölünmüşlikle şekillenir; *kendilik*, imanla açılan bir uçurumun sınırında titreyen varoluştur:

“Kim ki infial duymaz, o kimse imanla ibadet eder. Lakin ibadet etmek, ki bu imanın ifadesidir, aralarındaki o ebediyen genişleyen niteliksel uçurumun güçlendirilmiş olduğunu gösterir. Zira infial olasılığı, imanda gene diyalektik moment’tir” (Kierkegaard, 2020a: 166).

Husserl özbilinci *Bewusstsein* (bilinç) ile *intentionalität*’ın (yönelimsellik) dinamik yapısı içinde tanımlar; *kendilik*, *ego*’nun *noema*’ya (nesne-içerik) yöneldiği saf bir *dynamis* olarak belirir. Bilinç, yönelmişlikte kendini icra eder (İnam, 2000: 51-52). Sartre, özbilinci *pour-soi* (kendi-için) olarak, *néant*’ın (hiçlik) açtığı ontolojik boşlukta temellendirir; *kendilik*, sabit bir öz değil, projeye dönüşen bir kopuştur. İnsan, özgürlük tarafından mahkûm edilmiştir” (Sartre, 2011: 199). Levinas, özbilinci *autrui*’nin (öteki) yüzünde açığa çıkan etik bir sorumluluk alanı olarak sunar; *kendilik*, Tanrı’yı değil, sonsuzluğu (*infini*) taşıyan ötekini öncelikleyen bir *physis*’tir. Benlik, ötekine karşı sorumlulukta doğar (Levinas, 2003: 313). Marcel, özbilinci *présence* (varlık içinde hazır oluş) ile bireyin *mystère* (gizem) karşısındaki açıklığı olarak kavrar; *kendilik*, seküler bir *telos*’a değil, varoluşun aşikâr olmayan yüzüne yönelen manevi bir *threshold*’a yaslanır. Kendilik, kendi çözülmeliğinde anlam kazanır (Koç, 2014: 69-70).

Varoluşçuluk bu çerçevede Kierkegaard’ın özbilinci Tanrısal bir *kerygma* (ilahî bildirim) olarak temellendiren yapısını, seküler modernitenin dilsel ve zamansal

kırılmaları içerisinde *différance* (fark) ekseninde yeniden inşa eder. Burada özgürlük, yalnızca bir edimsel kudret değil, anlamın ontolojik gecikmesi ve öznenin kendine yönelişinde beliren bir çağrıdır. Bu çağrı, Heideggerci *phainesthai* (belirme) içerisinde, Dasein'in zamansal ek-statikliğinde karşılık bulurken Kierkegaard'ın teolojik temellendirmesinden evrilmiş seküler bir fenomenolojik tensiyona dönüşür. Böylece özgürlük ne bir metafizik öz ne de salt etik bir kategori olarak kalır; aksine, varoluşun anlamla kesintili ilişkisi içinde hem Tanrısal aşkınlığın izlerini taşıyan hem de dilin yapı sökücü ufkunda eriyen bir ontolojik açılım olarak konumlanır. Varoluşçuluğun bu yeniden çerçevelenmesi, öznenin varlıkla kurduğu ilişkiyi hem teolojik hem de post-metafiziksel düzeyde sorgulayan çok katmanlı bir düşünsel miras olarak Kierkegaard'a dönüşle kapanır.

Kierkegaard'ın düşüncesinde “kendi olma” yalnızca psikolojik bir bireyselleşme süreci değil, teolojik bir gerilimin varoluşsal dramatizasyonudur. *Syg selv* (kendin olmak), bireyin Tanrı karşısında kendi kendisiyle hesaplaşması anlamına gelir ve bu hesaplaşma, özbilincin derinliğinde gerçekleşen sürekli bir çağrıya yanıt verme girişimidir (Caputo, 2023: 44). Kierkegaard'a göre kişi, kendilik bilincine ancak Tanrı ile arasındaki mutlak farklılığı kavradığı noktada erişebilir; bu fark, *subjectivity*'nin sadece bireysel değil, aynı zamanda ontolojik olarak Tanrı karşısında kurulan bir *Spannung* (gerilim) olduğunu gösterir (Cauly, 2006: 127). *Ölümcül Hastalık*'ta umutsuzluk, kişinin kendini Tanrı'dan koparak kurmaya çalışmasıdır; bu, özgürlüğün kendi üzerine kapanan bir parodisine dönüşür. Kierkegaard, bu durumu “kendisini olmak istememe” ve “kendisini olmak isteme” arasındaki trajik salınım olarak tanımlar. Özbilinç, bu çelişkinin taşıyıcısıdır; bir yanda ilahi bir telosa açılırken, diğer yanda kendi iç labirentinde kaybolma riskini sürekli taşır.

“Ama bu kendilik, Tanrı'nın tam karşısındaki kendilik olmak suretiyle yeni bir nitelik ve yeterlilik kazanır. Bu kendilik artık sadece insani olan değil, benim, yanlış anlaşılmamayı umarak, teolojik kendilik diyeceğim, Tanrı'nın tam karşısındaki kendiliktir de. Ve kendilik, Tanrı nezdinde var olduğunun bilincinde olmak, kıtası Tanrı olan insani kendilik olmak suretiyle nasıl olur da sonsuz bir gerçeklik kazanmaz! İneklerin nezdinde bir çobanın kendisi (bu eğer mümkün olsaydı) çok alt bir kendiliktir; kölenin nezdinde bir hükümdarın kendisi aynı şekilde ve aslen hiç de kendilik değildir; zira her iki durumda da bir kıtası yoktur” (Kierkegaard, 2020a: 102).

Kendilik, Kierkegaard'da ne sabit bir öz ne de tamamlanmış bir özne durumudur; bilakis, Tanrı'nın önünde sürekli geri çağrılan, her seferinde yeniden kurulması gereken bir *poiésis*'tir. Bu bağlamda özbilinç, geçmişin yükünü ve geleceğin

belirsizliğini aynı anda taşıyan bir içsellikte yankılanır. Birey, kendi olmakla görevlidir, ancak bu görev bir kez ifa edilip tamamlanan bir eylem değil, sonsuz bir sorumluluktur (Stewart, 2015: 24). Kierkegaard'ın ifadesiyle, insan Tanrı karşısında “kendisini sonsuzca geriye çağrılan” bir varlık olarak deneyimler; çünkü kendilik ancak ilahi *kerygma* ile yankılanan o sessiz iç sesle, imanla, acıyla ve bekleyişle örülerek kurulabilir. Bu çağrı, bireyi hem kendisine hem Tanrı'ya karşı sorumlu kılar (Kierkegaard, 2022: 48-49). Luther'in *coram Deo* anlayışıyla da örtüşen bu yapı, insanı Tanrı'nın huzurunda çıplak ve inkâr edilemez bir özne olarak bırakır: bu özne hem sonsuzca hatırlanan hem de asla tamamlanmayan bir öznedir:

“Bundan önce ne bir efendim ne de bir kralım vardı, şeytanın gücü altında tutsaktım... O zorbalar ve gardiyanlar şimdi bozguna uğratıldı ve yerlerini İsa Mesih aldı” (Luther, 2015: 56).

Kierkegaard'ın teolojisinde kendi olmak, bitimliliğin içinde sonsuz olanı taşımakla yükümlü olmaktır. Bu yükümlülük, bireyin hem özgürlük hem de iman açısından asla kolayca gerçekleştiremeyeceği bir varoluşsal mesafeyi kapsar. Sonsuz geri çağrı, burada ne yalnızca bir nostalji ne de metafizik bir döngüdür; aksine, Tanrı'nın her bireye yönelttiği, tekrarlanamaz ve ertelenemez bir çağrıdır. Bu çağrıya yanıt vermek, Kierkegaard'ın deyişiyle “korku ve titreme”yle mümkün olur: kendi olmanın zorluğu, aslında Tanrı karşısında özgür olmanın ağırlığıdır. Özbilinç, bu ağırlığı taşıma yetisidir; kendilik ise, bu yükün altına bilinçli biçimde girmeyi seçenlerin inşa ettiği kırılğan ama derin bir yapı. Böylece Kierkegaard'ın “kendilik” anlayışı, modern özne fikrini ilahi olanla çarpıştırarak, özgürlüğü trajik bir iman görevi olarak yeniden tanımlar.

3.3. "İMAN ŞÖVALYESİ" İLE "TRAJİK KAHRAMAN" ARASINDA: ÖZGÜRLÜĞÜN NİHAİ FORMU

Felsefe tarihinde özgürlüğün etik ve ontolojik sınırları, bireyin doğası (*physis*) ile nihai amacı (*telos*) arasında örülen bir yapı olarak yorumlanmış; bu yorum zaman içinde farklı metafizik, ahlakî ve fenomenolojik biçimlere bürünmüştür. Özgürlük, hiçbir zaman yalnızca bir tercih alanı değil, insan varoluşunun sınır koşullarında oluşan bir anlam krizinin içinden şekillenmiş bir problemdir (Pink, 2023: 11-12). Bu tarihsel süreç, *apatheia* (duygulardan arınma), *autarkeia* (kendine yeterlik), *ethos* (ahlâkî karakter) ve *Pflicht* (görev) gibi birbirini hem destekleyen hem yer yer radikal biçimde karşılayan temalar etrafında gelişmiştir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te özgürlüğü, insanın *proairesis* (rasyonel isteme) yoluyla *aretéyi* (erdem) *energeia* (etkinlik) düzeyinde gerçekleştirmesi olarak tanımlar; burada özgürlük, salt negatif bir koşul değil, özün (*ousia*) kendini eylemde açığa vurmasıdır. “Özgürlük, erdemin eylemidir” (Aristoteles, 2014: 59) ifadesi, bireyin özgürlüğünü etik bir telos doğrultusunda fiilisel olarak gerçekleştirdiğini imler. Bu anlayışta özgürlük, insan doğasının (*physis*) içkin ereğiyle özdeşleşerek, logos temelli bir öznenliğin praksis içindeki somut ifadesidir. Stoacılar ise, özellikle Seneca, özgürlüğü daha ziyade *apatheia* (tutkulardan arınmışlık) üzerinden tanımlar. Seneca, özgürlüğü, bireyin *passiones* (tutkular) karşısında geliştirdiği akli direnişle ve evrensel logos'a uyum sağlamakla mümkün görür: “Özgürlük, aklın tutkusuzluğudur” (Seneca, 2018: 23–24). Stoacı epistemede özgürlük, bireyin içsel doğası ile kozmik düzen arasında kurduğu uyumun psikonoetik bir tezahürüdür; dolayısıyla etik olanla kozmik olan arasında kurulan bu bağ, özgürlüğü bir tür ruhsal denge ve kozmik determinizmle uyumlu öznenlik hâline getirir (Brun, 1997: 86-87). Aristoteles'te teleolojik bir praksis olarak kurulan özgürlük, Stoacılar da afektif düzeyde gerçekleşen rasyonel bir otonomi biçimi olarak ontolojik farklılaşmaya uğrar:

“Ruh, bedeni bıraktıktan sonra onu düşünmez artık, çünkü beden, ruhun sırtına vurulmuş bir yüktür, bir cezadır. Bu yüzden beden zevklerine dalmamalı insan, sadece hayvanlar için bir iyiliktir bu zevkler. Beden zevklerini hor görmek kesin bir özgürlüktür” (Seneca, 2018: 23).

Ortaçağ düşüncesi, özgürlüğü Tanrı merkezli bir etik ve ontolojik çerçevede yeniden yapılandırır. Thomas özgürlüğü *liberum arbitrium* (özgür irade) kavramıyla tanımlar; birey, *fides* (iman) ve *ratio* (akıl) arasında bir denge kurarak Tanrı'nın *bonum*'una (iyiliğine) yönelir: “İrade, inançla özgürleşir” (Aquinas, 2014: 13). Burada özgürlük, yalnızca bir eylem gücü değil, Tanrı'nın iradesine katılım imkânıdır. Bu anlayışta özgürlüğün sınırı, Tanrı'nın mutlak iyiliğinde eriyen bir *telos*'a dönüşür (Cevizci, 2017: 59). Modern dönemde ise bu metafizik sınırlar sarsılır. Spinoza, *Etika*'da özgürlüğü insanın *conatus* (varlıkta kalma çabası) içindeki zorunluluğu aklen kavrayarak kendi doğasıyla uyumlu yaşaması olarak tanımlar; “Özgürlük, zorunluluğun kavranışıdır” (Spinoza, 2011: 63). Bu, Tanrı'nın da doğa ile özdeş olduğu *natura naturans* bağlamında, özgürlüğün artık aşkın değil içkin bir düzlemde kurulduğunu gösterir. Kant ise özgürlüğü *Pflicht* (görev) ile *Autonomie*'nin (özerklik) kesişiminde rasyonel bir zorunluluk olarak inşa eder; “Özgürlük, görevle başlar” (Kant, 2022: 55). Burada özgürlük, ahlaki yasayı kendisine bizzat koyan öznenin noumenal (*an sich*) düzlemde kurduğu bir kendiliğe dönüşür. Kant'a göre özgürlüğün sınırı, insanın

fenomenal doğası değil, kendi kendisine koyduğu evrensel yasa sayesinde oluşan bir *Grenze* (ahlaki sınır)dır.

Kierkegaard, bu mirası radikal bir dönüşüme uğratarak özgürlüğü ne yalnızca aklî bir ilke ne de etik bir görev olarak yorumlar; onun özgürlük anlayışı, bireyin Tanrı karşısındaki *subjectivity*'sinde açılan teolojik bir *boundary* (eşik) olarak kurulur. Eserlerinde özgürlük, bireyin ya Tanrı'ya doğru sıçrayan bir *leap of faith* (iman sıçrayışı) ya da kendi olmaktan kaçan bir umutsuzluk içinde kaybolmasıdır (Kosch, 2006: 200). Özgürlük, varoluşsal bir krizdir. Kierkegaard'a göre kişi, kendisini Tanrı'nın çağrısıyla var eden bir *kerygma* içinde ancak özgür olabilir; aksi durumda özgürlük, seküler bir yanılsamaya indirgenir.

Varoluşçular, bu teolojik temeli fenomenolojik ve seküler terimlerle yeniden inşa eder. Nietzsche için özgürlük, nihilizmin aşılmasıyla mümkündür. *Zerdüşt*'te birey, "kendi yasasını koyan" *Übermensch*'e dönüşerek özgürlüğü yeniden tanımlar: "Özgürlük, kendi yasayı yaratmaktır" (Nietzsche, 1964: 44). Heidegger ise özgürlüğü *Ereignis* (olagelme) aracılığıyla, insanın *Dasein* olarak *Seinsfrage*'ye (varlık sorusu) açılması olarak kavrar; "Özgürlük, varlığın açılımıdır" (Heidegger, 2011: 242). Burada özgürlük, artık etik değil ontolojik bir *Grenzsituation*'dur: bireyin varlıkla yüzleştiği sınıra denk düşer. Sartre'da özgürlük, Tanrı'nın yokluğunda bireyin kendi özünü yaratmakla mahkûm olduğu bir yük haline gelir. "İnsan özgürlüğe mahkûmdur"; yani özgürlük bir lütuf değil, zorunlulukla iç içe geçmiş varoluşsal bir trajedidir (Sartre, 2011: 199). Jaspers, *Grenzsituationen* (sınır durumlar) içinde ortaya çıkan *Transzendenz*'e (aşkınlık) yönelişi özgürlüğün koşulu olarak görür. Özgürlük, sonsuzluğa bir adımdır.

Sonuçta özgürlük, felsefe tarihinde etik bir *ethos*'tan ontolojik bir *physis*'e, oradan da teolojik bir *threshold*'a ve fenomenolojik bir *açılıma* dönüşmüştür. Kierkegaard, bu evrimi teolojik bir yankıyla bütünleyerek, özgürlüğün yalnızca bir eylem değil, Tanrı'ya doğru açılan bir *çağrıya yanıt* olduğunu ortaya koyar. Varoluşçular ise bu çağrıyı sekülerleştirerek, özgürlüğü bireyin kendi anlamını yaratma sürecine dönüştürür. Her iki çizgide de özgürlüğün sınırı, yalnızca dışsal koşullarda değil, bireyin içsel *phainesthai*'sinde, yani kendi görünürliğünde yankılanan bir *gerilim noktası* olarak kalır.

Kierkegaard'ın hayatındaki iki temel otobiyografik olay (babası Michael Pedersen'in Tanrı'yla dolu, suçluluk merkezli içe kapanık dindarlığı ve Regina Olsen ile yaşadığı trajik nişanlılık süreci) onun düşüncesinde "iman şövalyesi" figürünün metafizik derinliğini ve özgürlüğün teolojik sınırlarını kuran önemli eksenlerdir (Garff, 2005: 344). Babasının melankolik dindarlığı, Kierkegaard'ın teopsikolojik duyarlılığını şekillendirirken, İbrahim figüründe neredeyse babasını yeniden canlandığı gözlemlenir; çünkü *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in Tanrı uğruna oğlunu feda etmeye yönelen itaatkâr tutumu, Michael Pedersen'in çocuklarına yönelik sertliği ve Tanrı karşısındaki suçluluk hissiyle örtüşür (Hannay, 2013: 133). Kierkegaard, İbrahim üzerinden babasının diniyle hesaplaşırken, onu Tanrı'ya karşı nihai sadakatin sembolü olarak yüceltir. Öte yandan, Regina Olsen ile sona eren nişanlılığı Kierkegaard'ın yaşamında estetik-etik çatışmanın en somut deneyimidir ve bu çatışma, bireyin özgürlüğünü bir aşk ilişkisinde değil, Tanrı ile kurulan içsel ve yalnız bir ilişkide gerçekleştirmesi gerektiği yönündeki düşüncesini pekiştirir (Cauly, 2006: 19).

Regina'dan feragati, salt bir dünyevi vazgeçiş değil, tanımladığı gibi "sonsuzluğun sonlu içindeki dansı"dır; yani bireyin Tanrı'ya yönelik mutlak sadakatle dünyadan el çekmesi, ama aynı anda her şeyi geri almasıdır (Kierkegaard, 2021: 131-132). Bu iki olay Kierkegaard'ın özgürlüğü bir seçim veya aklı karar olmaktan çıkarıp, *leap* (iman sıçrayışı) olarak adlandırdığı dramatik ve içsel bir varoluşsal eylem haline dönüştürmesine neden olur. Bu özgürlük, sabırla iç içe geçmiş, Tanrı'da bekleyerek gerçekleşen bir teslimiyet hali olarak sunulur (Kierkegaard, 2020g: 132). Sonuç olarak Kierkegaard, bu iki hayat olayını felsefi figürasyona dönüştürerek "iman şövalyesi"ni hem kendi kişisel mitosu hem de özgürlüğün Tanrı ile kurulan sessiz bir poiésis, yani yaratıcı varoluş biçimi olarak kavramsallaştırır.

Kierkegaard'ın özgürlük yaklaşımı, Hristiyanlığın içindeki teolojik mirastan ve özellikle Lutherci düşünceden türeyen yoğun bir dönüşümle şekillenmiştir. *Fides quaerens intellectum* (anlayışı arayan inanç) geleneği (Luther, 2005: 52) Kierkegaard'da modernliğin rasyonalizmini parçalayarak yerini paradoksal bir inanç biçimine bırakır. İbrahim'in *akla aykırı ama imanla mümkün* olan kurban anlatısı (*Yaratılış* 22: 1-18), Kierkegaard'a göre özgürlüğün en radikal teolojik formudur; burada özgürlük, etik zorunlulukları aşan bir *transcendence* içinde belirir:

"Artık paradokstayız. Birey ya kendine mahsus (tekil) belirgin özellikleriyle mutlakla mutlak bir bağlantı içindedir, ki o zaman en yukarıdaki, etik değildir,

ya da İbrahim yitmiştir, o ne bir trajik kahramandır ne de bir estetik kahraman” (Kierkegaard, 2014: 144).

Augustinus’un “İnanç, imkânsız mümkün kılar” (Augustinus 2010: 29) ifadesi, bu iman yapısının patristik kökenini ortaya koyarken; Luther’in *sola fide* (yalnızca inançla kurtuluş) öğretisi, Kierkegaard’da bir *liberatio* (ruhsal özgürleşme) ilkesi olarak yankılanır. “İnanç, özgürlüğün kapısıdır” (Luther, 2015: 27) sözü, özgürlüğün etik düzenin ötesinde, yalnızca Tanrı ile kurulan bireysel ilişkide mümkün olduğunu açıklar. Kierkegaard’ın özgürlük tasavvurunu şekillendiren bir diğer dramatik metin, *Crucifixion* (çarmıh) anlatısıdır (Yuhanna, 19:17–30): burada Mesih, sonluluğu aşarak aşkınlığın mutlak karanlığında kendi kendini feda eder. Bu *paradox*, Kierkegaard’ın “iman şövalyesi” figüründe karşılığını bulur. Özgürlük artık yalnızca kendini gerçekleştirme değil, Tanrı’ya doğru açılan bir *adventus*’un (ilahi gelişin) eşliğinde var olma cesaretidir (McCombs, 2013: 163).

Kierkegaard, özgürlük düşüncesini hem çağdaşlarından hem de ardıllarından ayıran benzersiz bir düşünsel çizgi geliştirir. Hegel, *Estetik*’te özgürlüğü bireyin *Sittlichkeit* (ahlaki bütünlük) içinde *Geist*’in evrensel gelişimiyle uzlaştırdığı bir *Entfaltung* (açılım) süreci olarak tanımlar “Özgürlük, evrensel etikte gerçekleşir” (Hegel, 1994: 97). Kierkegaard ise bu sistematik ve kolektif özgürlük modelini reddeder; onun için özgürlük, sistemin dışında, Tanrı ile bireyin yalnız ve trajik ilişkisi içinde açığa çıkan bir *transcendence*’dır (Kierkegaard, 2021: 129). Schopenhauer’da özgürlük, iradenin inkârı (*Verneinung*) yoluyla *Nirvana*’ya yönelen bir durma halidir (*cessatio*): “Özgürlük, iradenin sonudur” (Schopenhauer, 2023: 49). Kierkegaard bu nihilist metafiziği, insanın Tanrı’ya yönelen bir *kerygmatic* cevabı olarak aşar.

“Özgürlük-olmayan kendi kendini mahkûm eder. Özgürlük her zaman Aşşayı Rabbani’ye ait olandır (sözcüğü dini anlamında almamızın bir zararı olmaz); özgürlük-olmayan giderek daha fazla içine kapanır ve Tanrı ile bir olacağı bu ayinden kaçınır” (Kierkegaard, 2013c: 123).

Sartre, özgürlüğü Tanrı’dan kopmuş bir bilinç olan *pour-soi* ile tanımlar ve bu özgürlük, *néant* (hiçlik) içinde sabitlenmemiş bir *choix* (seçim) alanına dönüşür “Özgürlük, varlığın yüküdür” (Sartre, 2011: 79). Heidegger’de ise özgürlük, *Ereignis* (olagelme) içinde *Dasein*’ın *Sein*’e (varlık) açılmasıdır; bu, ontolojik bir *phainesthai* (görünüş) olarak özgürlüğü fenomenolojik bir açıklığa taşır (Inwood, 2025: 175). Kierkegaard bu düşünürleri ve onların yapılarını önceler: onun özgürlük anlayışı, *ek-sistens* ile Tanrı arasında kurulan bir *paradox*, bir sınır-aşımı ve aynı zamanda bir geri çağrıdır. İman şövalyesi, özgürlüğün etik çerçeveden sıyrılıp ontolojik bir sıçramaya

dönüştüğü noktada belirir: Tanrı'nın sessizliğinde kendini duyuran bireysel *poiésis*'tir (Wahl, 2019: 58-59). Böylece Kierkegaard, özgürlüğü ne salt etik bir yükümlülük ne de salt metafizik bir kavrayış olarak değil, Tanrı ile birey arasında yankılanan sonsuz bir içsel çağrı olarak düşünür.

Felsefe tarihinde trajik kahraman ve etik özgürlük kavramları, bireyin ethos'u (etik yaşantı) ile telos'u (ereksel yönelimi) arasındaki yapısal ve varoluşsal çatışmanın dramatik ifadesi olarak düşünülmüştür. Bu tarihsel süreç, edebi ve psikolojik bir figürün yanı sıra hukuk, siyaset ve metafizik alanlarda insan özgürlüğünün sınırlarının nasıl tanımlandığının düşünsel bir izini sürer (von Aster, 2005: 156). Antik Yunan tragedya geleneğinde Sophokles'in *Antigone* adlı eserinde, trajik kahraman physis (doğal hakikat) ile nomos (pozitif yasa) arasındaki agon'da (çatışma) konumlandırılır. Antigone, kardeşine duyduğu kutsal sadakat ile devletin yasalarını ihlâl eder; burada özgürlük, etik telos'un katharsis (arınma) yoluyla aşılmasıyla anlam bulur. "Yasalar, kaderimi bağlar" (Sophokles, 2023: 30). Aristoteles, *Poetika*'da trajediyi mimesis (taklit) temelinde tanımlarken, trajik kahramanı hamartia (trajik hata) ile peripeteia (ani dönüş) arasında çatışan bir energeia (gerçekleşim) sürecine sokar; bu süreçte özgürlük, bireyin kendi kusurlarıyla yüzleşmesinde parlayan bir geçici ışıktır. "Trajedi, insanın kusurudur" (Aristoteles, 2017: 86-87). Ortaçağ'da Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* adlı yapıtı, trajik kahramanı fortuna'nın (talih) oyununa teslim olmuş, ahlaki çözülme yaşayan bir figür olarak yorumlar; özgürlük burada, Tanrısal *providentia*'nın çizdiği büyük ilahi plan içerisinde sınırlı ve kırılımandır "Kader, özgürlüğü zincirler" (Boethius, 2014: 133).

Modern döneme gelindiğinde Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde özgürlüğü *volonté générale* (genel irade) ilkesi ile kolektif bir etik telos'a bağlar; trajik kahraman artık bireysel iradenin değil, toplumun evrensel düzenine (nomos) boyun eğmek zorunda kalan bir faildir "Özgürlük, topluma teslimiyettir" (Rousseau, 2013: 118). Hegel trajik kahramanı *Rechtsordnung* (hukuk düzeni) ve *Sittlichkeit* (ahlaki toplumsallık) arasında etik bir *Entfaltung* (açılım) sürecine dahil eder. Trajedi, bireyin evrensel etik sistem içinde kendi öznel hakikatini feda edişiyle meydana gelir burada trajik kahraman, evrenselin kurbanıdır (Strauss, 2024:112-113). Bu tarihsel süreklilik, trajik kahramanın özgürlüğünü etik normlarla sınırlayan bir horizon (ufuk) içerisinde şekillendirir. Kierkegaard ise bu mirası tersine çevirir: trajik kahramanı etik ile aşkın

olan arasında salınan bir varoluşsal gerilimde konumlandırarak, özgürlüğü kerygmatic (ilahi bildiriyle ilişkili) bir sıçrayışın eşiğine yerleştirir (Kierkegaard, 2020b: 209).

Nietzsche, *Trajedinin Doğuşu* adlı eserinde trajediyi Apolloncu düzenin sınırlarının Dionysosçu taşkınlıkla parçalanması olarak kavramsallaştırır; trajik kahraman, düzenin değil, kaosun çocuğudur. Özgürlük, burada etik sınırlardan kurtulmuş yaratıcı bir kudretin *physis*'inde belirir “Trajedi, özgürlüğün çılgınlığıdır” (Nietzsche, 2013: 125). Camus, *Sisifos Söyleni*'nde trajik kahramanı absürdün sessizliğine karşı etik bir révolte (isyan) olarak tanımlar; Sisifos'un taş yuvarlaması, özgürlüğün nihilistik sınırlarını kabullenme değil, onlara karşı etik bir başkaldırıdır “Sisifos, özgürlüğün zinciridir” (Camus, 2010: 125). Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde trajik kahramanı situation (tarihsel durum) içinde özgürlüğün praxis'e (pratik eylem) dönüşmesiyle ilişkilendirir; fakat bu praxis, bireyin en-soi (kendi-içinde) ve pour-soi (kendi-için) arasındaki sürekli boşlukta sürüklenmesine neden olur “Özgürlük, durumun gölgesidir” (Sartre, 1981b: 106). Jaspers ise *Felsefe* adlı eserinde trajik kahramanı Scheitern (başarısızlık) ve Grenzsituation (sınır-durum) kavramları çerçevesinde çözümler; özgürlük burada *Transzendenz*'e (aşkınlık) yönelmiş fakat ona ulaşamadan kırılmış bir arayıştır. “Trajedi, özgürlüğün kırılmasıdır” (Jaspers, 2001: 57). Varoluşçuluk, Kierkegaard'ın iman ve trajedi arasında kurduğu kerygmatic eksenini seküler bir *différance* (fark ve ertelenme) mantığına kaydırır; böylece etik özgürlük, artık Tanrı ile değil, varoluşun belirsizliğiyle yüzleşen bireyin kendiyle giriştiği bir savaş haline gelir. Bu savaşta trajik kahraman, kutsallığın yokluğunda bile anlamı yaratma sorumluluğuyla baş başadır.

Kierkegaard, trajik kahraman ile iman şövalyesi arasındaki temel farkı “sonsuzun içindeki etik gerilim” olarak kurar; böylece özgürlüğün yalnızca ahlaki sistem içinde değil, Tanrı ile birey arasında yankılanan bir kerygma olarak açıldığını savunur. *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in davranışı, trajik kahramanın etik telos'a teslimiyetinden radikal bir biçimde ayrılır. Antigone, nomos'a karşı çıkar ama yine de etik bir düzlemde kalır; Oidipus hamartia'sının cezasını çeker (Kierkegaard, 2020b: 223). Fakat İbrahim, Tanrı'nın buyruğuyla etik düzeni askıya alır ve oğlunu kurban etmeye yönelir. Kierkegaard burada *teleolojik suspension of the ethical* (etik olanın ereksel olarak askıya alınması) kavramını geliştirir. Trajik kahraman yasa ile doğa, toplum ile birey arasında kalırken; iman şövalyesi Tanrı ile birey arasında, görünmez ama mutlak bir çağrının karşılığıdır (Kierkegaard, 2014: 105). Bu noktada özgürlük ne

mimesis'e indirgenebilir ne de ethos'ta son bulur; aksine, öznenin Tanrı'ya yönelen *poiésis*'inde anlam kazanır. Kierkegaard, bu özgürlüğü herhangi bir hukuk ya da kültürel formun tanıyamayacağı derecede kişisel ve mutlak kılar. İman şövalyesi, trajik kahramandan farklı olarak, etik olanı geçici olarak askıya alabilir çünkü onun eylemi, evrensel değil, sonsuz olana yönelmiştir (Hannay, 2013: 212). Kierkegaard, trajik olanı varoluşsal bir *threshold* (eşik) olarak korur fakat onu imanla dönüştürerek özgürlüğün yalnızca ölümlü değil, aynı zamanda kutsal olanla kurulan bir ilişki içinde yeniden doğabileceğini ileri sürer (Gardiner, 1988: 71). Trajedi artık katharsis değil, paradokstur; çünkü iman şövalyesi her şeyi bırakır ve her şeyi geri alır ve bu paradoks, etik özgürlüğün Tanrı'nın sessizliğinde yeniden belirdiği noktada yeni bir trajedi başlatır: bu kez sahnede Tanrı yoktur, fakat onun çağrısı hâlâ duyulmaktadır.

Kierkegaard'ın trajik kahraman anlayışı, Hristiyanlığın kurban (*sacrificium*) temasıyla ve Luthercilik'in *lex* (yasa) merkezli soteriyolojisiyle iç içe geçmiş teolojik-kültürel bir zeminde filizlenmiştir. Hristiyanlıkta İphigenia gibi kurban motifleri, özgürlüğün evrensel düzen tarafından çözülmesini temsil eder: "Kurban, evrenselin yarasıdır" (Dunn, 2004: 53). Bu anlayışta, özgürlük Tanrı'ya değil, Tanrı adına düzenin devamına hizmet eder. Kierkegaard, bu anlatı biçimini etik düzenin bireyi nasıl kuşattığını göstermek için kullanır. Luther'in sola fide yerine zaman zaman vurgu yaptığı *lex*'in düzenleyici işlevi, bireyin özgürlüğünü etik bir disiplinal düzlemde sınırlar: "Yasa, özgürlüğü evrenselde tutar" (Luther, 2015: 241). Bu Lutherci disiplin anlayışı, Kierkegaard'ın etik aşamada takılı kalmış bireyleri trajik kahraman olarak görmesinin temelinde yatar. Özellikle Judas anlatısı (Matta 27: 3-5), vicdan azabıyla eylemi arasında parçalanmış bir özgürlüğün trajik çöküşünü temsil eder. Judas'ın pişmanlığı, Kierkegaard'ın etik düzen içinde sıkışan bireyin horizon'da çözülmesi fikrine doğrudan gönderme yapar. Bu figür, Kierkegaard'ın özgürlük anlayışında kurbanın sadece fiziksel değil, aynı zamanda ruhsal bir dissolution olduğudur. Bu noktada Kierkegaard, özgürlüğün oluşunu (*genesis*) evrensel bir ethos'un hükümrانlığı altında kavramsallaştırır; buna karşın iman şövalyesi figürü, bu düzenin ötesine geçme cesareti taşıyan bir karşı-biçimdir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın trajik kahramanı, kendiliğin henüz *adventus*'a erişememiş, aşkınlıkla arasındaki mesafeyi etikle ölçen bir figür olarak belirir. Bu figür, yasanın içinde çözülerek sabitlenir; trajedi burada yalnızca bireyin sonluluğuna değil, Tanrı'nın sessizliğine de işaret eder:

"Bunu yapınca da trajik kahraman etiğin yanında huzur bulduğu sevgili oğlu olur. Sessiz kalırsa bu, başkalarının durumunu kolaylaştıracağına inandığı için

olabilir, fakat bu yolla kendi durumunu kolaylaştırdığı için de olabilir. Lakin ikincisinden muaf olduğunu bilir. Sessiz kalırsa birey olarak hariçten gelebilecek bir argümana kulak asmadığı sürece bir sorumluluk üstlenmiş olur. Bunu trajik kahraman olarak ya pamaz; zira etik onu sürekli olarak tümeli dışa vurduğu için sever. Onun kahramanlığı cesaret gerektirir, fakat buna akıl yürütme de dahildir. Artık gözyaşlarının korkunç bir ad hominemu olduğu kesindir, gözyaşlarından başka hiçbir şeyin harekete getiremediği de muhtemelen budur” (Kierkegaard, 2014: 115).

Sonuç olarak Kierkegaard, trajik kahramanı etik evrenin içkin çatışmalarıyla sınırlandırılmış bir figür olarak değil, teolojik bir *suspensio* (askıya alma) hareketinin kıyısında duran, *paradoxum eternum*’a (ebedî paradoks) maruz kalmış bir birey olarak yeniden düşünür. Onun özgürlük anlayışı, klasik anlamda ne *proairesis*’e indirgenebilir ne de *Pflicht*’le sınırlandırılabilir; çünkü Kierkegaard’da özgürlük ne bir akıl ilkesine dayanır ne de tarihsel bir Geist’in telos’una bağlanır. Aksine, özgürlük *kerygmatic* bir yankı olarak, etik olanın sınırında Tanrı’nın sessizliğine verilen ontolojik bir yanıttır. Bu bağlamda trajik kahraman, *ethos* ile *telos* arasında çözülürken, iman şövalyesi *paradoxal bir eylem* aracılığıyla varlığın ötesine, *Tanrısal différance*’a açılır. Kierkegaard’ın özgürlük figürü, bir sistemin kategorilerinde kavranamayacak kadar *ekzistansiyel*, Tanrı’ya yönelişi nedeniyle ise *teandrik* bir statü taşır. Bu figür, felsefe tarihinde özgürlüğün en sessiz, en yalnız ama aynı zamanda en mutlak yankısıdır: çünkü özgürlük, Tanrı’nın çağrısını duymakla değil, o çağrıya imkânsızlığın içinde sadakatle cevap verebilmekle başlar.

3.4. TANRI’NİN ÖNÜNDE ÖZGÜRLÜK: BİREYSELLİĞİN VE MANEVİYATIN SON AŞAMASI

Bireysellik ve özgürlüğün ontolojik tamamlanışı felsefe tarihinde insanın *physis*’i (doğal özü) ile *telos*’u (ereksel yönelimi) arasındaki varlık gerilimi üzerinden şekillenmiş; bu süreç, *henosis* (birleşme), *persona* (kişilik), *individuation* (bireyleşme) ve *singularity* (tekillik) gibi kavramlarla kavranmıştır (Peters, 2004: 87). Geç Antik dönemde Plotinos, *Enneadlar*’da bireyselliği *Nous*’un (akıl) *Hen*’e (Bir) doğru yükselen bir *dynamis* (güç) olarak yorumlar; burada özgürlük, ruhun çokluktan ilahi bir birlikte çözülmesidir “Ruh, Bir’e dönerek birey olur” (Plotinos, 2011: 43). Augustinus, *De Civitate Dei*’de bireyselliği Tanrı’nın *imago Dei*’si (suretinde yaratılma) bağlamında ele alır; birey, *persona* olarak *beatitudo* (mutluluk) ile *aeternitas*’a (sonsuzluk) ulaşır “Kişi, Tanrı’da ebedileşir” (Augustinus, 2021: 77). Duns Scotus, *haecceitas* (bu’luk) kavramıyla bireyselliği varlığın tekil formu olarak düşünür; özgürlük, *actus individuationis*’tir “Birey, varlığın ayrılmış son hâlidir” (Cevizci, 2017: 103). Leibniz,

her monadı, Tanrı'nın kurduğu *pre-established harmony*'nin içinde biricik bir *substantia* olarak tanımlar; bireysellik, evrenin uyumlu özgürlük aynasıdır “Her monad, özgürlüğün kendine ait bir yankısıdır” (Leibniz, 2011: 55). Schelling ise bireyselliği, *Individuation* üzerinden özün varoluşa geçişi olarak kavramsallaştırır; özgürlük, *absolute Identität* (mutlak özdeşlik) içinde fenomenleşir “Birey, özgürlükte kendini gerçekleştiren özdür” (Schelling, 2017: 40-41). Bu tarihsel seyir, bireyselliğin evrensel bir *ousiadan* (öz) somut bir *singularity*ye dönüşümünü yansıtır; Kierkegaard ise bu mirası, bireysel varoluşun Tanrısal *ground*'unda radikal bir yalnızlık ve sorumlulukla yeniden temellendirir.

Buber, *Ich-Du* ilişkisiyle bireyselliği sadece içkin bir benlik olarak değil, karşılıklılığın *Gegenwart*'ında (karşılıklı şimdi) inşa edilen bir ilişkisellik olarak yorumlar “Kişi, ancak bir ‘Sen’ aracılığıyla vardır” (Buber, 2017: 152-153). Gabriel Marcel, bireyselliği sahip olmanın ötesine geçen bir *participation* (katılım) düzeyinde konumlandırır; burada özgürlük, rasyonel bir telos'tan ziyade *mystère*'ye (gizeme) yönelen ontolojik bir açılmıdır. “Birey, katıldığı gizemle özgürleşir” (Solomon, 2020: 582). Tillich'in *ultimate concern* (nihai kaygı) kavramı, bireyselliği *Ground of Being*'e yönelen bir *dynamis* olarak tanımlar; varoluş, bireyde *Being*'in (varlığın) mutlak tezahürüne dönüşür “Birey, sonsuzlukla kaygılanarak tamamlanır” (Tillich, 2019: 156-157). Levinas ise bireyselliği, *altérité* (ötekilik) ile şekillenen ve *infini*'ye (sonsuzluk) açık bir etik sorumluluk olarak görür “Birey, ötekinin çağrısıyla kendine gelir” (Levinas, 2003: 34). Düşünürlerin ortaklaştığı nokta, bireyin özgürleşmesinin, içkin bir öz-yeterlilikten değil, aşkın bir bağın ve yüzleşmenin etik sahasında gerçekleşmesidir. Varoluşçuluk, Kierkegaard'ın bireyselliği Tanrısal *kerygma* (bildiri) ile anlamlandırma çabasını seküler bir *différance* (fark ve erteleme) ile dönüştürür; burada özgürlük, bir metafizik son değil, *phainesthai* (görünüşe gelme) anında beliren bir olagelmedir.

Kierkegaard, hakikati öznenin varoluşsal tutumunda temellendirir: “Hakikat, bireyin öznelliğindedir” (Kierkegaard, 2013c: 2). *Sevginin İşleri*'nde bu öznellik, komşu sevgisiyle Tanrı'nın huzurunda kristalleşir “Sevgi, bireyi Tanrı'da birleştirir” (Kierkegaard, 2020g: 18); *Hristiyan Söylevleri*'nde ise *coram Deo* (Tanrı huzurunda) birey olmanın hem sınavı hem zemini olarak görünür “Birey, Tanrı'nın önünde kendi olur” (Kierkegaard, 2009c: 134). Böylece Kierkegaard, bireyselliği Tanrı'ya yönelmiş bir *kerygma* (ilahî çağrı) olarak kavramsallaştırır; bu, etik çözülmeden farklı olarak, özgürlüğün *physis*'ini aşkın bir *ground*'da tamamlayan varoluşsal bir cevaptır. Bu

bireysellik fikri, Hristiyanlık ve Lutherci teolojide kök bulur. (Yaratılış, 2:7) de Tanrı'nın insanı kendi nefesiyle canlandırması, *persona* kavramının ilahî bir *physis* içinde bireyleşmesini ifade eder “İnsan, Tanrı'nın soluğunda birey olur.” Augustinus'da bu bireyleşme, Tanrı'ya yönelen *memoria Dei* (Tanrı belleği) ile gerçekleşir (Augustinus, 2024: 499). Luther'in *coram Deo* ilkesine göre bireysel özgürlük, Tanrı önünde kendi olmakla mümkündür. “İnsan, Tanrı'nın önünde özgürdür” (Luther, 2005: 242); Kierkegaard bu ilkeyi, bireyselliği bir tür *restitutio* (ruhun yeniden inşası) süreci olarak yeniden okur. *Pentekost* anlatısı (Elçilerin İşleri, 2:1–4), *Pneuma*'nın (Ruh) inişiyle bireyselliğin Tanrı ile tamamlanmasını simgeler; bu deneyim, Kierkegaard için içsel çağrının *ground*'una dönüşür. Hristiyan gelenek, bireyi Tanrı'ya yönelen bir *adventus* (geliş) sürecinde tanımlar; Kierkegaard bu mirası, bireyin *dynamis*'ini teolojik bir *singularity*de yoğunlaştırarak radikalleştirir.

“İmanın şövalyesi sadece kendine yöneliktir, kendini başkalarına anlaşılır yapamamanın acısını duyar; ne var ki, başkalarına önderlik etmek için kibirli bir arzu duymaz. Onun için ızdırap emin olmak demektir, o kibirli arzuyu hiç tanımaz, ruhu bunun için had safhada ciddidir. Sahte şövalye bir anda edindiği bu ustalıkla kendini kolay aldatır. O, konunun ana fikrini, bir başka fert aynı yolda yürüyorsa, onun da aynı şekilde fert olması gerektiğini ve bundan ötürü de rehberliğe, hele hele başkalarını kendi tarzına zorlamaya hevesli birinden gelecek hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını kavrayamaz” (Kierkegaard, 2014: 146).

Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde bireyselliği *Allgemeinheit* (evrensellik) aracılığıyla *Geist*'in (tin) mutlak telos'una ulaşan bir *Vermittlung* (aracılık) olarak sistemleştirir “Birey, evrensel olanla tamamlanır” (Hegel, 2019: 258). Kierkegaard ise bu sistematiği reddeder; onun için birey, sistemin değil Tanrı'nın önünde *tek başına* durandır. Schopenhauer, bireyi, iradenin gölgesinde oluşan bir *Illusion* (yanılsama) olarak tanımlar. “Birey, istemenin görünüşüdür” (Schopenhauer, 2020: 22); Kierkegaard bu nihilizmi, iman üzerinden yeniden kurar. Buber'in *Ich und Du*'su, bireyi diyalogsal bir varlık olarak tanımlar. “Sen olmadan ben yoktur” (Buber, 2017: 152); Tillich ise bireyi, *ultimate concern* (nihai kaygı) ile *Being*'e yönelten bir kaygı nesnesi olarak görür (Tillich, 2000: 152). Kierkegaard, bu yaklaşımlardan ayrılarak bireyselliği teolojik bir *ek-sistens* (dışarıda varoluş) haline getirir. Birey ne evrensel içinde çözülür ne de nihilist bir suskunlukta kaybolur; onun özgürlüğü, Tanrı'nın huzurunda verilen cevaptır. Bu cevap, sistemin diliyle değil, *dua*, *iman* ve *tekillik* içindedir.

“Fakat İbrahim'i kimse anlayamadı. Ve o her halükârda neyi başardı? Aşkına sadık kalmayı. Oysa yüreğinde Tanrı aşkı taşıyanın gözyaşlarına ihtiyacı yoktur, hayranlığa ihtiyacı yoktur, o ızdırabı aşta unuttur; evet, öyle ki, sonunda

topyekûn unuttur, geriye hiçbir ızdırap emaresi kalmaz, Tanrı hatırlatmak istemezse; Yüce Rab saklandığı yerden gözetler ve muhraçlığı bilir ve gözyaşı bekler ve hiçbir şeyi unutmaz” (Kierkegaard, 2014: 151).

Felsefe tarihinde özgürlük ve bireyselliğin Tanrı yahut mutlakla birleşimi, insanın *physis*’i (doğal temeli) ile *telos*’u (ereksel yönelimi) arasındaki içkin gerilimi aşkın bir *culminatio* (doruk) ile çözme çabasına dayanır. Bu tarihsel süreç, theosis (tanrılaşma), unio mystica (mistik birlik), autonomy (özerklik) ve absolute relation (mutlak ilişki) gibi iç içe kavramları barındırır (Arslan, 2006: 51). Antik Yunan’da Parmenides, bireyselliği *to on* (varlık) ile *logos*’un aşkın birlikteliğinde çözünen bir görünüş yanılması olarak konumlandırır. “Düşünce ve varlık aynıdır” (Parmenides, 2019: 31). Plotinus, Enneadlar’da özgürlüğü theosis yoluyla Nous’un (akıl) Hen’e (Bir) dönüşü olarak tanımlar; burada bireysellik, ekstasis içinde kendi dışına taşarak birliğe erer “Ruh, Bir’le birleştğinde kendisini unuttur” (Plotinus, 2011: 137). Ortaçağ’da Meister Eckhart, bireyselliği *unio mystica* ile Tanrı’nın Gottheit’inde (tanrısal öz) silinen bir *physis* olarak düşünür; Gelassenheit (bırakış), özgürlüğün kendi kendini inkârla Tanrı’da tamamlandığı andır. “Ben’in susmasıyla Tanrı konuşur” (Eckhart, 2025: 31). Yeniçağ’da Fichte, özgürlüğü Ich’in (Ben) Nicht-Ich’e (Ben-olmayan) karşı koyarak mutlaklığına ulaşması olarak kurgular; telos, düşüncenin kendi mutlaklığını gerçekleştirdiği içkin bir birliktir “Özgürlük, Ben’in kendini koymasıdır” (Fichte, 2024: 44-45). Hegel ise *Din Felsefesi Dersleri*’nde bireyselliği, Geist’in (tin) Begriff (kavram) düzleminde Vereinigung’a (birleşme) ulaşmasıyla tanımlar “Özgürlük, tinin mutlakta kendini tanımasıdır” (Hegel, 2016: 196). Özgürlük ve bireyselliğin bu tarihsel güzergâhı, bireyselliği evrensel bir ousia’dan (öz) aşkın bir *unity*’ye taşıyan metafiziksel bir geçişi temsil eder. Kierkegaard ise bu mirası, Tanrı karşısındaki bireysel varoluşun kerygmatic (ilahî çağrıya dayalı) bir dorukla buluştuğu özgün bir pinnacle (zirve) düzleminde yeniden kurar.

Kierkegaard’ın özgürlük ve birey anlayışı, Hristiyanlık’tan ve Reform sonrası Lutheran gelenekten süzölmüş metafizik bir arka plana dayanır. Hristiyanlık’taki *communion* (kutsal birliktelik) öğretisi (1 Kor. 10: 16), bireyselliği Tanrı ile kurulan *mystagogic* (mistagogik) bir ilişki olarak temellendirir “Birlik, kutsallığın sofrasında paylaşılır” (Augustinus, 2010: 473). Luther’in *sola scriptura* (yalnızca kutsal metin) ilkesi, bireyselliği *verbum Dei* (Tanrı Sözü) karşısında inşa eden bir varoluşsal açıklıktır; onun “Söz, bireyin özgürlüğüdür” (Luther, 2015: 78) deyişi, Kierkegaard’ın *logos-theological* zemindeki birey anlayışını aydınlatır. Hristiyanlık’taki *Ascensio*

Domini (Göğe Yükseliş) anlatısı (Elçilerin İşleri, 1: 9-11), bireyselliğin Tanrı'ya yönelen *gloria* (yücelik) ekseninde aşkın bir tamamlanmaya işaret eder. Kierkegaard için bu anlatılar, özgürlüğün *genesis*'ini Tanrı ile kurulan bir *eschatological* (sonlu) telos'ta düşünmenin temelini oluşturur. Bu miras, onun bireyi yalnızca ahlaki ya da etik değil, Tanrı karşısında biçimlenen ontolojik bir *ek-sistens* olarak kavramasına olanak tanır; Kierkegaard'da bireysellik, varoluşun hem içsel hem de ilahi bir yankısıdır.

Kierkegaard'ın çağdaşları ve ardılları, özgürlük ile bireyselliğin birliğini farklı felsefi matrislerde tanımlar. Hegel, *Mantık Bilimi*'nde bireyselliği *Begriff*'in (kavram) kendi kendine dönüşünde tamamlanan bir *Aufhebung* (aşma/sentez) olarak sistemleştirir “Özgürlük, kendini bilen kavramdır” (Hegel, 2014b: 333); Kierkegaard ise bireyi bu tür bir *Vermittlung*'a (aracılık) indirgemeyi reddeder, onu Tanrı karşısında salt *entelechia* (tamamlanmışlık) hâlinde var olan bir özne olarak konumlandırır. Schopenhauer, *Parerga ve Paralipomena*'da bireyselliği *Vorstellung* (temsili imge) ile boğulmuş bir *Illusion* (yanılsama) olarak tanımlar; özgürlük, iradenin *Nirvana*'da sönümlenmesidir “Birey, yoklukta çözülür” (Schopenhauer, 2019: 87). Kierkegaard ise bu nihilist telos'u ilahi bir *pathos* ile tersine çevirir: varoluş, yoklukta değil Tanrı karşısında yoğunlaşır. Onu izleyen düşünürler arasında Heidegger, bireyselliği *Ereignis* ile bir *Geschick* (kaderin tarihi) olarak kavramsallaştırır (Heidegger, 2011: 164); Sartre, bireyi *praxis* içindeki bir *totalisation* sürecine bağlar (Sartre, 2011: 85-86); Jaspers ise özgürlüğü *Grenzsituation* (sınır durumu) içinde *Transzendenz*'e yönelen bir *Einheit* (birlik) olarak temellendirir (Jaspers, 2001: 101). Kierkegaard'ın birey anlayışı, bu perspektiflerin aksine Tanrı'nın huzurunda yaşanan bir *ek-statik* çağırışı, yani bireyin içkinliğini aşan teolojik bir cevabı esas alır. Bu, özgürlüğün yalnızca var olmak değil, *coram Deo* (Tanrı huzurunda) var olabilmek için verildiği bir *kerygmatic* düzlemde kristalleşmesidir.

Son kertede Kierkegaard'ın bireysellik anlayışı, ne bir sistemin içinde eriyen evrensellik, ne de bir irade suskunluğuna gömülen yokluk tahayyülüdür; onun bireyi, *coram Deo* bir varlık olarak, imanla yankılanan bir öznedir. Özgürlük, burada yalnızca seçme kudreti değil, Tanrı'nın huzurunda cevap verebilme cesaretidir. Bu, bireyselliğin metafizik bir *ek-sistens* olarak, Tanrı'nın çağrısıyla titreyen bir varoluş formuna dönüşmesidir. Kierkegaard için birey ne *Logos*'un içinde çözülür ne de *Tin*'in evrensel akışında silinir; bilakis, birey, kendi tekilliğinde Tanrı'nın sesine maruz kalır. O ses ki, ne bir felsefe sisteminin içinde kavranabilir ne de psikolojik bir içgörünün sınırlarına hapsedilebilir. Bu ses, imanla birlikte gelen bir sessizliktir—bir “çağırının yankısı değil,

kendisidir.” Ve işte bu sessizlikte, birey ne olur? Yalnızca kendisi. Ama öyle bir kendisi ki, artık Tanrı’nın gözünde görülen, duyulan ve sorumlu olan bir kendilik. Kierkegaard’ın tüm mirası, bu cevabı vermenin ciddiyetini ve ıstırabını taşır: çünkü gerçek birey, Tanrı’ya karşı sorumlu olan tek kişidir ve bu tek kişi, tüm bir varoluşun ağırlığını sırtlanan imanın şövalyesidir.

Maneviyat anlayışını bireyin Tanrı karşısındaki trajik sorumluluğu temelinde şekillendiren Kierkegaard, bu anlayışı kurumsal dinin temsil ettiği kolektif güvenlik duygusuna karşı konumlandırır. Ona göre maneviyat, toplumsal normlara veya ritüel tekrarına indirgenemez; tersine, bireyin Tanrı önünde tüm soyutlamalardan sıyrılarak “tekil varlık” olarak mutlaka yüzleşmesini gerektirir. Kierkegaard, Protestanlık geleneği içinden gelmesine rağmen, bu geleneğin kilise eliyle geçirdiği evrimi teolojik bir yozlaşma olarak teşhis eder (Hannay, 2013 :57). Luther’in "yalnız iman" şiarıyla başlattığı teolojik kopuşun, zamanla devlete entegre olmuş bir kilise tarafından dogmatik bir rahatlık düzenine dönüştürülmesi, Kierkegaard’ın en temel eleştiri noktalarındandır. Danimarka Protestan Kilisesi’nde cisimleşen bu yapı, onun gözünde artık Tanrı karşısındaki korkuyu ve titremeyi değil; sosyolojik aidiyet, dinsel söylemle makyajlanmış etik konformizm ve toplumsal aidiyet üretmektedir (Watts, 20023 :17-18). Kierkegaard, imanı bir "tehlike" olarak tanımlar (Kierkegaard, 2011 :37) çünkü gerçek iman, aklın askıya alındığı, bireyin kendi düşüncesinden bile vazgeçerek Tanrı’nın mutlak çağrısına cevap verdiği bir sıçrayıştır. Bu sıçrayış ne kilise meclisinde ne de litürjik düzende mümkün olabilir; çünkü kilise, bireysel varoluşun yükünü kolektif düzenlemelerle nötralize etmektedir.

Kierkegaard, kurumsallaşmış dinin tüm biçimlerini, özellikle de Protestan Kilisesi’nin halkla uzlaşmış yapısını, iman karşısında bir simülasyon olarak görür. Kilise artık bir iman topluluğu değil, Tanrı adına konuşma hakkını teolojik içerikten arındırarak devletle takas eden bir düzen kurumudur. Onun deyimiyle, modern kilise “Hristiyan olmayan Hristiyanların buluşma yeridir.” Böylece din, Tanrı’nın radikal başkılığını ve bireydeki içsel yankısını yitirmiş; yerini törenlere, vaazlara ve sosyal kabul görmüş ahlaki şemalara bırakmıştır. Kierkegaard’a göre, bir birey gerçekten iman ettiğinde, toplumun dışına düşmekle yüz yüze kalır; oysa kilise, bu dışlanma ihtimalini ortadan kaldırarak, iman yerine geleneksel aidiyet sunar. Bu eleştiride Kierkegaard, Nietzsche’nin sert din karşıtlığından ayrılır. Nietzsche için din, insanın içgüdüsel doğasını bastıran metafizik bir kölelik biçimidir; Kierkegaard içinse sorun dinin kendisi

değil, imanin içeriğinin boşaltılmasıdır. Kierkegaard'ın eleştirisi, Tanrı'nın ölümünü ilan etmek değil; Tanrı'yı, çağdaş insanın unutkanlığına rağmen bireyin kalbine yeniden yazmaktır.



SONUÇ

Kierkegaard'ın özgürlük ve maneviyat anlayışı, felsefe tarihinde sistem düşüncesine karşı bireysel varoluşu temel alan en radikal kopuşlardan birini temsil eder. Onun özgürlük düşüncesi, Hegelci diyalektiğin evrensel ve tarihsel mutlaklık iddiasına karşı, bireyin iç deneyimindeki tehlikeli ve çelişkili bir açılma olarak ortaya çıkar. Hegel için özgürlük, tin'in tarih boyunca kendini gerçekleştirmesidir; birey, evrenselin içsel bir momenti olarak anlam kazanır. Oysa Kierkegaard için bu sistem, bireysel varoluşu ezip geçen soyut bir totaliteden ibarettir. Bu nedenle özgürlük, Kierkegaard'da evrensel aklın içkin bir kategorisi olmaktan çıkar; onun yerine, bireyin kendi sonluluğu ve Tanrı'yla olan ilişkisi içinde sürekli olarak inşa edilmesi gereken varoluşsal bir mücadele haline gelir. Özgürlük, burada, ontolojik bir imkân değil, fenomenolojik bir yüzleşme alanıdır; birey bu yüzleşmede kendi hiçliğini, kaygısını ve paradoksal varlığını deneyimleyerek gerçek maneviyata ulaşır. Bu noktada Kierkegaard, felsefe tarihinde özgürlüğü etik ya da siyasi kategorilerle sınırlandıran düşünce çizgilerinden keskin biçimde ayrılır ve onu Tanrı karşısındaki tekilliğin sorumluluğu olarak tanımlar.

Kierkegaard'ın bu yönelimi, onu yalnızca Hegel'in sistem felsefesinden değil, aynı zamanda Kant'ın transandantal özgürlük anlayışından ve Descartes'ın rasyonalist özneliliğinden de ayırır. Kant'ta özgürlük, aklın evrensel yasasına itaattir; birey, bu yasanın kendisinde taşıyıcısı olarak özerktir. Ancak Kierkegaard, evrensel yasa fikrini etik düzeyde sınırlı bulur ve etik olanın ötesinde, "teleolojik askıya alma" ile tanımlanan bir dinsel sıçrayışı ortaya koyar. Bu sıçrayış, bireyin özgürlüğünü evrenselin zemininden kopararak, mutlak bir öteki olan Tanrı'ya yönelten absürd bir iman hareketine dönüştürür. Kierkegaard'da özgürlük, bu bağlamda, öz-bilinçli bir etik fail olmanın ötesine geçerek, Tanrı'nın mutlak talebi karşısında sorumluluk üstlenen varoluşsal bir "ben" olmayı gerektirir. Bu noktada özgürlük ve maneviyat arasında kaçınılmaz bir diyalektik gerilim doğar: birey özgürleşmek için teslim olmalı, kendisi olabilmek için kendini feda etmelidir. Bu paradoks, Kierkegaard'ın felsefesine içkin olan ontolojik ironinin merkezindedir ve bu yönüyle onun düşüncesi, sistem felsefesine karşı bireyin trajik hakikatini yeniden hatırlatma çağrısı olarak okunmalıdır.

Kierkegaard'ın sistem karşıtı ontolojisi, modern felsefenin özne merkezli yapısında oluşmuş çatlaklara nüfuz eden, radikal ve içsel bir dönüşüm çağrısıdır. Onun birey vurgusu, özneyi Tanrı ile olan ilişkide kuran teolojik bir varoluşsalcılıktır; bu özne, yalnızca bilinciyle değil, imanı, umutsuzluğu ve içsel çırpınışıyla da vardır. Bu

anlamda Kierkegaard, Heidegger'in Dasein analizinde olduğu gibi bireyi varoluşsal olanaklarının farkında olan bir yapı olarak değil, bu olanakların Tanrı karşısındaki sorumluluğu içinde varlık kazanan bir figür olarak konumlandırır. Birey, Kierkegaard'da kendi kendini değil, Tanrı'yla ilişkisini kurarak kendini bulur; özgürlük ise bu bulunuşun içsel sırrıdır. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ilanıyla kopardığı yerde, Kierkegaard "birey Tanrı'yla yaşamaya çağrılır" der. Nietzsche için özgürlük Tanrı'dan kurtuluşa, Kierkegaard için özgürlük Tanrı'ya bağlılıktır — ama bu bağlılık, dogmatik bir itaate değil, bireysel bir iman sıçrayışına dayanır. Bu nedenle Kierkegaard'ın özgürlük anlayışı ne skolastik itaat geleneğiyle ne de Aydınlanma'nın özerklik idealiyle özdeşleşir; o, tam anlamıyla arada, "kaygı" ve "seçim" ile kurulan varoluşsal bir geçiş eşiğidir.

Özgürlük ve maneviyatın bu diyalektiği, Kierkegaard düşüncesinde yalnızca teorik bir yapı değil, doğrudan varoluşsal bir deneyimdir. Birey, "kendisi olma" çabasında, özgürlüğünü Tanrı'nın mutlaklığı karşısında kaybettiği noktada gerçek maneviyata ulaşır. Bu bağlamda özgürlük, insanın Tanrı karşısındaki trajik bilinciyle başlar; bu bilinç, bireyin günah, kaygı ve absürd karşısında gösterdiği cesaretle derinleşir. Özgürlük ve maneviyat böylece karşıt kutuplar değil, aynı hakikatin iç içe geçmiş iki yüzüdür. Kierkegaard'ın "iman şövalyesi", bu diyalektiğin yaşayan örneğidir: o, etik olanı aşar ama etikliği reddetmez; özgürlüğünü feda eder ama bu feda edişte özgürlüğünü kazanır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın sistem karşıtı ontolojisi, bireyin dünyada hakikatle kurduğu en radikal ilişkiyi dile getirir: Tanrı karşısında tekil olma cesareti. Bu cesaret, çağdaş felsefenin nötrleştirdiği özne tasavvurlarına karşı bir meydan okumadır. Kierkegaard, bu anlamda felsefede hem modernliğin en yalnız düşünürü hem de varoluşun en yüksek teolojik tonunu dile getiren tanıksız bir peygamberidir. Onun özgürlük ve maneviyat diyalektiği, bugün hâlâ sistemin duvarları arasında yankılanan hakikat arayışlarına karşı bir çağrıdır: hakikat, evrenselin soyut yapısında değil, Tanrı'nın önünde tek başına diz çöken bireyin titreyen varlığında açığa çıkar.

Kierkegaard'ın varoluş aşamaları teorisi — estetik, etik ve dinsel — modern felsefede bireyin içsel serüvenini betimleyen en rafine yapısal dizilerden biridir; ancak bu aşamalar kronolojik bir ilerleme değil, varoluşun ontolojik biçimlerinin iç içe geçmiş diyalektiğidir. Her bir aşama, bireyin özgürlüğünü farklı biçimlerde deneyimlediği, hakikate farklı biçimlerde yaklaştığı bir bilinç yapısına tekabül eder. Estetik aşama,

özgürlüğün kayıtsızlıkla maskelendiği, bireyin kendini haz ve kaçış stratejileriyle kurduğu bir formdur. Bu formda seçim, sahte bir çoğulluk içinde erir; birey, tercih eden bir özne gibi görünse de aslında seçmekten kaçınarak, anların sarhoşluğunda çözülür. Kierkegaard, bu aşamadaki bireyin özgürlüğünü bir “aldatma düzeni” olarak görür. Estetik birey, seçme gücünü kullandığını sanır; oysa varoluşsal düzeyde hiçbir gerçek seçimi yoktur. Bu özgürlük illüzyonu, Kierkegaard’a göre varoluşsal umutsuzluğun en rafine hâlidir: birey neyi seçtiğinin değil, neden seçmediğinin farkına bile varmadan tükenir.

Etik aşama, bu tükenişin içinden doğan bir uyanışla başlar. Estetik aşamada parçalanmış olan zaman ve benlik, burada sorumluluk ve süreklilik duygusuyla yeniden kurulur. Kierkegaard’a göre etik birey, hayatını bir bütün olarak anlamlandırmaya çalışır; bu bütünlük, sadece davranışların değil, benliğin de sürekliliğini içerir. Ancak etik aşamanın bu yüksek bilinci, bireyin kendi içsel bölünmüşlüğüne tamamen iyileştiremez. Çünkü burada özgürlük hâlâ bireyin kendi iradesine ve aklına dayanır; oysa varoluşun hakikati, Kierkegaard’da, insanın bu sınırlı imkânları aştığı yerde başlar. Bu nedenle etik aşama, bireyi mutlak olanla yüzleşmeye hazırlayan bir eşiğe dönüşür. Kaygı, bu eşiğin en derin fenomenidir. Kierkegaard, kaygıyı özgürlüğün ön-şartı olarak konumlandırır: birey kendi sonluluğunun ve imkânlarının farkına vardığında, bu farkındalık onu salt akılla çözülemeyecek bir gerilim alanına çeker. Kaygı ne yalnızca bir duygudur ne de basit bir korkudur; o, insanın hem düşebileceği hem yükselebileceği uçurumdur. Bu bağlamda Kierkegaard, kaygıyı varoluşsal bir “baş dönmesi” olarak tanımlar: birey kendisini kendi özgürlüğünün uçurumuna bakarken yakalar.

Bu baş dönmesi, dinsel aşamaya geçişin kaçınılmaz öncülüdür; çünkü burada birey, artık ne estetik kaçışlarla kendini avutabilir ne de etik gerekçelerle kendini teskin edebilir. İman sıçrayışı, tam da bu rasyonel ve ahlaki gerekçelendirmenin imkânsızlaştığı anda başlar. Kierkegaard’ın meşhur örneği olan İbrahim figürü, bu sıçrayışın en yüksek dramatik ifadesidir. İbrahim, etik olanı askıya alarak — yani Tanrı’nın buyruğu uğruna oğlunu kurban etmeye yönelerek — dinsel aşamaya geçer. Bu noktada özgürlük, artık ne hazla ne de akılla temellendirilebilecek bir “absürd” karşısında gerçekleşir. Bu absürd, Kierkegaard’ın özgün katkılarından biridir; çünkü bu kavram, bireyin imkânsızı mümkün kılma iradesiyle, Tanrı ile mutlak bir ilişki kurma cesaretini içerir. Dinsel özgürlük, bu nedenle rasyonel bir tercih değil, paradoksal bir teslimiyettir. İman, bu teslimiyetin içinde, etik olanın ötesine geçerek bireyin Tanrı ile

tekil ve doğrudan bir ilişki kurduğu bir hakikat biçimine dönüşür. Bu ilişki, herhangi bir kamusal dile, ahlaki argümana veya toplumsal onaya indirgenemez. Kierkegaard burada, özgürlüğü modern seküler özne tasavvurlarından ayırır; çünkü onun özgürlük anlayışı, Tanrı karşısındaki tekilliğin mutlak sorumluluğudur.

Felsefe tarihinde bu özgürlük-maneviyat geçişini bu derece yoğun ve varoluşsal bir biçimde kurgulayan ikinci bir yapı bulmak güçtür. Descartes'ın öznesi Tanrı'ya ulaşmak için aklını kullanır, Kierkegaard'ın öznesi ise aklını askıya alarak Tanrı'yla karşılaşır. Kant'ta birey özerkliğini ahlaki yasa aracılığıyla kurar, Kierkegaard'da ise birey, etik olanı feda ederek mutlaka yüzleşir. Hegel için birey, evrensel aklın bir momentidir, Kierkegaard için ise birey, Tanrı karşısında bütünüyle yalnız, ama bu yalnızlığında hakikatin taşıyıcısıdır. Sartre'da birey, Tanrı'nın yokluğunda kendi özünü yaratır; Kierkegaard'da ise birey, Tanrı ile olan ilişkisiyle kendi hakikatini bulur. Bu bağlamda Kierkegaard, özgürlüğü tarihsel, etik ya da akli bir kategori olmaktan çıkarıp ontolojik bir risk ve teslimiyet alanı olarak yeniden tanımlar. Estetikten dinsel aşamaya geçiş, işte bu riskin (varoluşsal, epistemolojik ve etik tüm güvencelerden arınmış bir teslimiyetin) içinden geçen, dramatik, kırılgan ama aynı zamanda kurtarıcı bir serüvendir. Kierkegaard, çağdaş insanın özgürlüğü çoğullukla, seçimle ya da kendilikle ilişkilendirdiği yerde, özgürlüğün yalnızca mutlak karşısında anlam bulabileceğini ısrarla vurgular. Onun bu vurgusu, özgürlüğün hakikatle, hakikatin ise mutlaka karşılaşmadan asla tamamlanamayacağını bize hatırlatır.

Kierkegaard'ın felsefî mirası, çağdaş düşüncenin insan varoluşunu seküler, yapısalcı ya da indirgemeci perspektiflerle çözümlemeye yöneldiği bir evrende, bireyin özgürlüğünü aşkınlıkla temellendiren istisnai bir düşünsel hattı temsil eder. Onun özgürlük anlayışı hem modernliğin özerk özne mitosuna hem de postmodernliğin fragmente olmuş benlik tasavvuruna karşı eleştirel bir derinlik sunar. Kierkegaard'a göre özgürlük, bireyin arzularının veya toplumun normatif yapılarının bir yansıması değildir; o, ancak bireyin kendi içsel bütünlüğünü, sonsuzlukla kurduğu ilişkide tesis etmesiyle mümkün hâle gelir. Bu bağlamda özgürlük, yalnızca psikolojik ya da toplumsal değil, metafizik bir sorumluluktur. Kierkegaardcı özgürlük, öznenin Tanrı karşısındaki ontolojik titremesinde doğar ve bu titreme, bireyin sonsuz bir çağrıya verdiği cevaptır. Bu cevap, herhangi bir evrensel yasaya ya da etik ilkeler bütününe indirgenemez; çünkü Kierkegaard'ın düşüncesinde özgürlük, kavranabilir bir form değil, yaşanabilir bir teslimiyet hâlidir.

Bu özgürlük modeli, çağdaş felsefe içinde özellikle Heidegger'in Dasein kavramsallaştırmasıyla ve Sartre'ın ontolojik özgürlük anlayışıyla karşılaştırıldığında özgün karakterini daha da açık biçimde gösterir. Heidegger, insanın varlığa ilişkin sorumluluğunu zamansallık bağlamında temellendirirken; Kierkegaard, insanın kendi varlığını, Tanrı'nın önünde sonsuzlukla karşılaşmasıyla açıklamaya çalışır. Heidegger'in Dasein'ı zamanın içinde ve tarihsellikte temellenirken, Kierkegaard'ın bireyi, zamanın dışından gelen bir çağrıyla — yani sonsuz olanın mutlak buyruğuyla — belirlenir. Sartre ise özgürlüğü Tanrı'dan arındırarak insanın kendi özünü yaratma iradesinde temellendirir; Kierkegaard ise insanın kendi özünü yaratmasının Tanrı ile ilişkisinde olanaklı hâle geldiğini savunur. Bu bağlamda onun özgürlük anlayışı, ne sadece teistik bir boyuta sıkıştırılabilir ne de salt seküler özgürlük tasavvurlarına indirgenebilir. Kierkegaard'ın özgürlük düşüncesi, insanın hem kendisine ait hem de kendisini aşan bir boyutla bağ kurma zorunluluğu içinde açığa çıkan bir varoluşsal yoğunluk olarak düşünülebilir. Bu zorunluluk, bireyin hem kendi sonluluğunu hem de mutlaka olan ilişkisini bilinç düzeyinde kavramasıyla başlar. Bu nedenle Kierkegaard'ın mirası, çağdaş felsefenin özgürlük sorunsalını hem aşkınlık hem de tekillik temelinde yeniden düşünme gerekliliğini hatırlatır.

Kierkegaard'ın özgürlük anlayışının Hristiyanlıkla olan ilişkisi, bu düşüncenin evrenselliği açısından ayrı bir değerlendirmeyi gerektirir. Her ne kadar Kierkegaard düşüncesini Hristiyanlığın içinden kurmuş ve Tanrı'yla birey arasındaki ilişkiyi Hristiyan inanç bağlamında tanımlamış olsa da onun özgürlük teorisinin yapıtaşları, dinsel dogmadan ziyade varoluşsal bir mantığa dayanır. Kaygı, seçim, teslimiyet, umutsuzluk ve inanç gibi kavramlar, Hristiyanlık dışı bir bağlamda da insan deneyimini açıklamak için işlevselleştirilebilir. Kierkegaard'da Tanrı, kurumsal bir inanç sisteminin nesnesi değil, bireyin kendi kendisiyle ilişkisini aşkınlığa taşıyan bir mutlak referanstır. Bu anlamda Kierkegaard'ın özgürlüğü, yalnızca Hristiyan bireye değil, Tanrı fikrine açık her varoluşsal özneye hitap edebilecek kadar evrensel bir gerilim alanı sunar. Bu alan, bireyin kendisini yalnızca toplumsal kodlarla değil, kendi içsel derinliği ve aşkın imkânlarıyla tanımlaması gerektiğini önerir. Kierkegaard'ın Tanrı tasavvuru, geleneksel teolojik sistemlerden farklı olarak bireyin içsel deneyimiyle şekillenir; o, iman etmeyi metafizik bir bilgiye ulaşmak olarak değil, kendi benliğini mutlaka ilişkilendirme cesareti olarak yorumlar. Bu cesaret, herhangi bir inanç sistemine bağlı olmaksızın, bireyin kendi varoluşuna karşı dürüst bir konum alması anlamına gelir. Bu nedenle

Kierkegaard, Hristiyanlık zemininde yükselen bir düşünür olmakla birlikte, çağdaş düşünce için dinin ötesinde bir etik ve ontoloji sunabilecek kadar geniş bir epistemolojik ufka sahiptir.

Kierkegaard'ın özgürlük anlayışının çağımıza bıraktığı asıl miras, bireyin kendini gerçekleştirme sürecinin, dışsal olanaklar ya da toplumsal anlatılar üzerinden değil, içsel bir sonsuzlukla karşılaşma yoluyla mümkün olabileceği fikridir. Bugünün özne kuramları genellikle bireyi söylemsel ağların, kültürel kodların ya da psikanalitik yapının bir sonucu olarak konumlandırırken; Kierkegaard, bireyin bu yapılarla tanımlanamayacak bir “varoluşsal tekillik” taşıdığını savunur. Bu tekillik, yalnızca Tanrı fikriyle değil, bireyin kendini aşkın bir anlamın taşıyıcısı olarak görmesiyle ilişkilidir. Bu anlamda Kierkegaard, felsefe tarihinde bireyin öz-farkındalığını yalnızca düşünsel değil, varoluşsal ve ahlaki bir görev olarak tanımlayan ender düşünürlerden biridir. Onun özgürlük anlayışı, bireyin kendi içsel sürekliliğini ancak aşkınlıkla kurabileceğini; bu aşkınlığın ise dogmalardan arınmış, varoluşsal bir sorumluluk olduğunu savunur. Böylece Kierkegaard, çağdaş felsefeye, sekülerliğin nötrleştirici düzlemi içinde unutulmuş olan aşkınlık fikrini hatırlatır; ancak bunu yeniden bir teolojik sistem kurmak için değil, insanın hakikate duyduğu özlemle yaşadığı içsel kırılğanlığı anlamak için yapar. Kierkegaard'da özgürlük, bu anlamda metafizik bir kavram değil, benliğin kendi imkânsızlığı karşısında gösterdiği trajik bir cesarettir.

Neticede, Kierkegaard'ın çağdaş felsefeye bıraktığı özgürlük mirası, modern öznellik anlayışının sınırlarını hem içeriden hem dışarıdan sorgulayan bir düşünsel dinamizmdir. Ne saf bir inanç metafiziği ne seküler bir etik rasyonalizmi olan bu anlayış, bireyin sonsuzla olan ilişkisini kendi iç deneyimi üzerinden yeniden kurma çağrısıdır. Kierkegaard, modern düşüncenin “özgürlük” olarak yücelttiği çoğu kavramın, aslında hakikatten kaçmanın inceltilmiş yolları olduğunu teşhir eder. Onun için özgürlük, seçim yapabilmek değil, seçimin sorumluluğunu mutlak bir düzeyde üstlenebilmektir. Bu sorumluluk, etik bir normun yerine getirilmesi değil, varoluşun mutlakla karşılaşmasında kendini gerçekleştirmesidir. Kierkegaard, bu anlamda, yalnızca bir birey filozofu değil, özgürlüğün sonsuzlukta temsiline dair en güçlü entelektüel metaforu kuran düşünürlerden biridir. Onun felsefesi, çağdaş insanın parçalanmış, yönünü kaybetmiş benliği için bir ayna değil, bir çağrıdır: Kendin ol, ama bunu yalnızca kendin için değil; seni aşan, seni çağıran, seni isteyen bir sonsuzluk için yap. Bu çağrıya yanıt vermek, özgürlükle maneviyatın kesiştiği yerde sessizce başlar ve

belki de felsefenin bugünkü en önemli sorusu budur: İnsan, bu çağrışı hâlâ duyabiliyor mu?



KAYNAKÇA

- Augustinus. (2010). *İtirafılar* (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Augustinus. (2021). *Tanrı devleti: Seçmeler* (Ö. Sencerman, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Augustinus, A. (2024). *Tanrı kenti- I: Putperestlere reddiye, 1-10. kitap* (A. D. Hanegelioglu, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Aquinas, T. (2007). *Varlık ve öz* (O. Özügül, Çev.). Say Yayınları.
- Aquinas, T. (2014). *The summa theologia: Complete edition*. Catholic Way Publishing.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a etik* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Aristoteles. (2017). *Poetika: Şiir sanatı üzerine* (A. Çokona & Ö. Aygün, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristoteles. (2019). *Retorik* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Aristoteles. (2024). *Metafizik* (Y. G. Sev, Çev.). Ketebe Yayınları.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ felsefe tarihi 1, Sokrates öncesi Yunan felsefesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ felsefe tarihi 3, Aristoteles*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ateşoğlu, G. (2013). Hegel'in erken dönem siyaset felsefesinden bir kesit. (G. Ateşoğlu, Ed.), *Alman idealizmi: Hegel içinde* (ss. 23–38). Doğu Batı Yayınları.
- Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: Bir hakikat ifadesi*. Say Yayınları.
- Barrett, L. (2024). *Kierkegaard on god's will and human freedom: An upbuilding antinomy*. Lexington Books.
- Biemel, W. (1984). *Jean-Paul Sartre* (V. Atayman, Çev.). Alan Yayıncılık.
- Bernasconi, R. (2021). *Sartre'ı nasıl okumalıyız?* (O. Kılıç, Çev.). Runik Kitap.
- Blackham, H. J. (2005). *Altı varoluşçu düşünür* (E. Uşşaklı, Çev.). Dost Kitabevi.
- Boesel, C. (2024). Kierkegaard and Fanon on Hegel: Does a shared critique of Hegel suggest decolonial possibilities for a Kierkegaardian Christian faith—or not? J. A. Simmons, J. Hanson, & W. Kaftanski (Eds.), In *Kierkegaardian phenomenologies* (pp. 149–175). Lexington Books.
- Buber, M. (2017). *Ben ve sen* (İ. Palsay, Çev.). Kopernik Kitap.
- Bumin, T. (2020). *Hegel: Bilinç problemi, köle-efendi diyalektiği, praksis felsefesi*. Yapı Kredi Yay.
- Brun, J. (1997). *Stoa felsefesi* (M. Atıcı, Çev.). İletişim Yayınları.
- Boethius. (2014). *Felsefenin tesellisi* (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Bowen, A. (2024). Listening to the word: A Kierkegaardian phenomenology of hearing. J. A. Simmons, J. Hanson, & W. Kaftanski (Eds.), In *Kierkegaardian phenomenologies* (pp. 57–83). Lexington Books.
- Camus, A. (1985). *Başkaldıran insan*. Kuzey Yayınları.
- Camus, A. (2010). *Sisifos Söyleni* (T. Yücel, Çev.). Can Yayınları.

- Cartwright, D. E. (2014). *Schopenhauer* (S. Erduman, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cappelørn, N. J. (2008). Spleen essentially canceled—yet a little spleen retained (K. B. Söderquist, Trans.). M. Westphal (Ed.), In *Ethics, love, and faith in Kierkegaard* (pp. 129–146). Indiana University Press.
- Caputo, J. D. (2023). *Kierkegaard'ı nasıl okumalıyız?* (A. Çevik, Çev.). Runik Kitap.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard* (I. Ergüden, Çev.). Dost Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2017). *Ortaçağ felsefesi*. Say Yayınları.
- Colette, J. (2017). *Varoluşçuluk* (I. Ergüden, Çev.). Dost Kitabevi.
- Cottingham, J. (2003). *Akılcılık* (B. Gözkan, Çev.). Doruk Yayınevi.
- Cottingham, J. (2021). *Descartes'ı nasıl okumalıyız?* (F. Erkek, Çev.). Runik Kitap.
- Copleston, F. (1985). *Felsefe tarihi, Cilt VII: Çağdaş felsefe – Fichte'den Nietzsche'ye: Bölüm I/c Hegel* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayıncılık.
- Çüçen, A. K. (2003). *Heidegger'de varlık ve zaman*. Asa Kitabevi.
- D'Alfonso, M., & Pisanty, V. (2024). Soren Kierkegaard. U. Eco & R. Fedriga (Eds.), *Felsefe tarihi 6: Marx'tan beşerî bilimlerin doğuşuna* içinde (L. T. Basmacı, Çev., ss. 87–100). Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2017). *Meditasyonlar* (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.
- Di Fiore, G. (2014). Hristiyan doktrininin tanımı ve sapkınlıklar U. Eco (Ed.), *Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar* içinde (L. T. Basmacı, Çev., ss. 137–145). Alfa Yayınları.
- Dunn, G. D. (2004). *Tertullian*. Routledge.
- Eckhart, M. (2025). *Vaazlar I* (1-10) (E. Yıldız & E. Yurt, Çev.). Çizik Yayınları.
- Evans, C. S. (2006). *Kierkegaard on faith and the self: Collected essays*. Baylor University Press.
- Farago, F. (2012). Kierkegaard. J. Russ (Ed.), *Felsefe tarihi: Cilt 3, Aklın zaferi* içinde (İ. Yerguz, Çev., ss. 267–285). İletişim Yayıncılık.
- Ferguson, H. (1995). *Melancholy and the critique of modernity: Søren Kierkegaard's religious psychology*. Routledge.
- Fichte, J. G. (2024). *Tüm bilim öğretisinin temeli* (A. Nalbant, Çev.). Say Yayınları.
- Gardiner, P. (1988). *Kierkegaard*. Oxford University Press.
- Garff, J. (2005). *Søren Kierkegaard: A biography* (B. H. Kirmmse, Trans.). Princeton University Press.
- Gilson, E. (2007). *Ortaçağda felsefe: Patristik başlangıçtan XIV. yüzyılın sonlarına kadar* (A. Meral, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Green, R. M. (2000). Kant and Kierkegaard on the need for a historical faith: An imaginary dialogue. D. Z. Phillips & T. Tessin (Eds.), In *Kant and Kierkegaard on religion* (pp. 131–153). Palgrave Macmillan.

- Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S., & Yolsal, Ü. H. (2008). *Felsefe sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (1997). *Albert Camus ve başkaldırma felsefesi*. Birey Yayıncılık.
- Gürsoy, K. (1987). *J. P. Sartre ateizmi'nin doğurduğu problemler*. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Golomb, J. (1995). *In search of authenticity: From Kierkegaard to Camus*. Routledge.
- Hannay, A. (2013). *Kierkegaard* (N. Nirven, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve zaman* (K. H. Ökten, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2011). *Metafiziğe giriş* (M. Keskin, Çev.). Avesta Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2020). *Hegel'in tinin fenomenolojisi* (K. H. Ökten, Çev.). Alfa Yayıncılık
- Heidegger, M. (2023). *Physis: Kavramı ve özü üzerine. Aristoteles, Fizik B, 1* (Z. Sayın, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Estetik: Güzel sanat üzerine dersler Cilt I* (T. Altuğ & H. Hünler, Çev.). Payel Yayıncılık.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Tinin görüngübilimi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayıncılık.
- Hegel, G. W. F. (2014a). *Tarihte akıl* (Ö. Sözer, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2014b). *Mantık bilimi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayıncılık.
- Hegel, G. W. F. (2016). *Din felsefesi dersleri* (D. N. Kadioğlu, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Hegel, G. W. F. (2019). *Hukuk felsefesinin prensipleri* (C. Karakaya, Çev.). Sümer Yayıncılık.
- Herakleitos. (2018). *Fragmanlar* (C. Çakmak, Çev.). Alfa Yayınları.
- Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates: A study in philosophy and faith*. Cambridge University Press.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji üzerine beş ders* (H. Tepe, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Inwood, M. (2014). *Heidegger* (N. Öрге, Çev.). Dost Kitabevi.
- Inwood, M. (2025). *Heidegger sözlüğü* (B. Çakır, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- İnam, A. (2000). *Edmund Husserl felsefesinde mantık* (Y. Aktay, Der.). Vadi Yayınları.
- Jaspers, K. (1997). *Felsefe nedir?* (İ. Z. Eyuboğlu, Çev.). Say Yayınları.
- Jaspers, K. (2001). *Felsefi inanç* (A. Kanat, Çev.). İlya Yayınevi.
- Johnson, P. A. (2013). *Heidegger üzerine* (A. Esenyel, Çev.). Sentez Yayıncılık.
- Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi* (Türkiye Felsefe Kurumu, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk metafiziğinin temellendirilmesi* (İ. Kuçuradi, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2017). *Saf aklın sınırları dahilinde din* (S. B. Çağlan, Çev.). Literatürk.
- Kant, I. (2022). *Saf aklın eleştirisi* (N. Pektaş, Çev.). Gece Kitaplığı.

- Kellenberger, J. (1997). *Kierkegaard and Nietzsche: Faith and eternal acceptance*. Macmillan Press.
- Kenny, A. (2017). *Batı felsefesinin yeni tarihi: Cilt IV, Modern dünyada felsefe* (B. Doğan, Çev.). Küre Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments: Volume I* (H. V. Hong & E. H. Hong, Eds. & Trans.). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2000). *Kahkaha benden yana* (N. Çatlı, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2009a). *The point of view* (H. V. Hong & E. H. Hong, Eds. & Trans.). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2009b). *İroni kavramı: Sokrates'e yoğun göndermelerle* (S. Okur, Çev.). İmge Kitabevi.
- Kierkegaard, S. (2009c). *Christian discourses: The crisis and a crisis in the life of an actress*. Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2011). *Meseller* (O. Çakmakçı, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2013a). *Felsefe parçaları ya da bir parça felsefe* (D. Şahiner, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013b). *Kişiliğin gelişiminde etik-estetik dengesi* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). Araf Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2013c). *Kaygı kavramı* (T. Armaner, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2014). *Korku ve titreme* (N. Beier, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2020a). *Ölüme götüren hastalık* (N. Beier, Çev.). Alfa Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2020b). *Ya/Ya Da* (N. Beier, Çev.). Alfa Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2020c). *Baştan çıkarıcının günlüğü* (N. Beier, Çev.). Alfa Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2020d). *Dolayumsuz erotik veya müzikal erotik evreler* (N. Beier, Çev.). Alfa Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2020e). *İtirazlara cevaben evlilik üzerine muhtelif gözlemler: Bir kocanın kaleminden* (N. Beier, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2020g). *Sevginin işleri* (N. Beier, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2020f). *Evliliğin estetik geçerliliği* (N. Beier, Çev.). Alfa Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2021). *Tekerrür* (N. Beier, Çev.). Alfa Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2022). *Hakikat şaraptadır: In vino veritas -William Afham'ın kaleminden bir anı* (N. Beier, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2022a). *Önsözler* (V. Taşdelen & R. Lebro, Çev.). Hece Yayınları.
- Kim, T. (2015). *God and human freedom: A Kierkegaardian perspective*. Peter Lang.
- Krishek, S. (2009). *Kierkegaard on faith and love*. Cambridge University Press.
- Kutsal Kitap. (2001) *Eski ve yeni antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Koç, E. (2014). *Gabriel Marcel üstüne*. Pegem Akademi Yayıncılık.

- Kosch, M. (2006). *Freedom and reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. Oxford University Press.
- Leibniz, G. W. (2011). *Monadoloji: Metafizik üzerine konuşma* (A. Altınörs, Çev.). Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Lebesque, M. (1984). *Albert Camus* (A. Kurultay, Çev.). Alan Yayıncılık.
- Levinas, E. (2003). *Sonsuza tanıklık: Emmanuel Levinas'tan seçme yazılar* (M. Atıcı, M. Başaran, G. Çankaya, Z. Direk, E. Gökyaran, Ö. Gözel, C. Haşimi, U. Öksüzan, C. Uslu, & H. Yücefer, Çev.). Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2011). *Tanrı, ölüm ve zaman* (I. Ergüden, Çev.) Dost Kitabevi.
- Levinas, E. (2015). *Emmanuel Levinas ile söyleşi yüz fenomenolojisinden kopuş felsefesine* (I. Ergüden, Çev.) Alfa Yayıncılık.
- Lippitt, J. (2003). *Kierkegaard and fear and trembling*. Routledge.
- Luther, M. (2005). *Faith alone: A daily devotional* (J. C. Galvin, Ed., Updated ed.). Zondervan.
- Luther, M. (2012). *Martin Luther'in kısa ilmi hali: Açıklamalı* (A. Saiminen, Çev.). GDK (Gerçeğe Doğru Kitapları) Yayınevi.
- Luther, M. (2015). *Hristiyan'ın özgürlüğü*. GDK (Gerçeğe Doğru Kitapları) Yayınevi.
- Luther, M. (2018). *Doksan beş tez* (C. C. Çevik, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Locke, J. (1992). *İnsan anlığı üzerine bir deneme* (V. Hacıkadıroğlu, Çev.). Ara Yayıncılık.
- Marino, G. (2008). Love, despair, and depression in Kierkegaard. In E. F. Mooney (Ed.), *Ethics, love, and faith: Philosophical engagements* (pp. 121–129). Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Algının önceliği ve onun felsefi sonuçları*. (Y. Yıldırım, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Algının fenomenolojisi* (E. Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu, Çev.). İthaki Yayınevi.
- McCarthy, V. A. (1978). *The phenomenology of moods in Kierkegaard*. Springer Netherlands.
- McCombs, R. (2013). *The paradoxical rationality of Søren Kierkegaard*. Indiana University Press.
- Mooney, E. F. (2007). *On Søren Kierkegaard: Dialogue, polemics, lost intimacy, and time*. Ashgate Publishing.
- Moran, D. (2000). *Introduction to phenomenology*. Routledge.
- Nietzsche, F. (1964). *Böyle buyurdu Zerdüşt* (A. T. Oflazoğlu, Çev.). Bilgi Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2011). *Şen bilim: Ana metin 1* (A. İnam, Çev.). Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2013). *Tragedyanın doğuşu* (M. Tüzel, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Parmenides. (2019). *Fragmanlar: Kişiliği, doktrini, alımlanması* (Y. G. Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.

- Pattison, G. (2016). Kierkegaard in the ox of Phalaris. J. Stewart (Ed.), In *Kierkegaard and existentialism* (pp. 355–375). Routledge.
- Pattison, G. (2005). *The philosophy of Kierkegaard*. McGill-Queen's University Press.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü: Tarihsel bir okuma* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Pink, S. (2023). *Özgür irade: kısa bir giriş* (K. Gülenç, Çev.). Say Yayınları.
- Platon. (1989). *Phaidon* (S. K. Yetkin & H. R. Atademir, Çev.). Milli Eğitim Basımevi.
- Platon. (2000). *Şölen: Sevgi üstüne* (A. Erhat & S. Eyuboğlu, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2005). *Sokrates'in savunması* (C. Çetinkaya, Çev.). Bordo Siyah Klasik Yayınevi.
- Platon. (2010). *Devlet* (S. Eyuboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Plotinus. (2011). *Dokuzluklar* (Z. Özcan, Çev.). Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Politis, H. (2012). *Kierkegaard sözlüğü* (İ. E. Doğan, Çev.). Say Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (2013). *Toplum sözleşmesi* (V. Günyol, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Schelling, F. W. J. von. (2017). *İnsan özgürlüğünün özü üzerine* (M. B. Albayrak, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Sartre, J.-P. (1981a). *Bulantı* (S. Hilav, Çev.). Can Yayınları.
- Sartre, J.-P. (1981b). *Yöntem araştırmaları: Diyalektik aklın eleştirisi* (S. R. Kırkoğlu, Çev.). Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim Kooperatifi.
- Sartre, J.-P. (1985). *Varoluşçuluk* (A. S. Bezici, Çev.). Say Yayınları.
- Sartre, J.-P. (2004). *Sartre Sartre'ı anlatıyor: Filozofun 70 yaşındaki otoportresi* (T. İlğaz, Çev.). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Sartre, J.-P. (2011). *Varlık ve hiçlik* (T. İlğaz & G. Ç. Eksen, Çev.). İthaki Yayıncılık.
- Schopenhauer, A. (2019). *Parerga ve paralipomena: Yan çalışmalar ve ekler Cilt I* (G. Başay & M. Kaymaz, Çev.). Ötüken Neşriyat.
- Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve tasavvur olarak dünya* (A. O. Aktaş, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2023). *Ahlak ve karakter* (A. Aydoğan, Çev.). Say Yayınları.
- Seneca, L. A. (2018). *Ahlak mektupları* (T. Uzel, Çev.). Say Yayınları.
- Stewart, J. (2003). *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge University Press.
- Stewart, J. (2015). *Søren Kierkegaard: Subjectivity, irony, & the crisis of modernity*. Oxford University Press.
- Strauss, L. (2024). *Hegel dersleri* (E. Bilgin, Çev.). Babil Kitap.
- Spinoza, B. (2011). *Etika* (H. Z. Ülken, Çev.). Dost Kitabevi.

- Søltoft, P. (2017). Erotic wisdom: On God, passion, faith, and falling in love. S. Minister, J. A. Simmons, & M. Strawser (Eds.) In *God and the good life* (pp. 31-46). Indiana University Press.
- Solomon, R. C. (2020). *Akılcılıktan varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. yüzyıldaki kökleri* (R. Kuldaşlı, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sophokles. (2023). *Antigone* (A. Çokuna, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şan, E. (2015). *Merleau-Ponty*. Say Yayınları.
- Şimşon. (2021). Sunuş. İçinde S. Kierkegaard, *Tekerrür* (Nur Beier, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Taşdelen, V. (2004). *Kierkegaard'ta benlik ve varoluş*. Hece Yayınları.
- Tillich, P. (2019). *Olmak cesareti* (F. C. Dansuk, Çev.). Okuyan Us Yayıncılık.
- Tsakiri, V. (2006). *Kierkegaard: Anxiety, repetition and contemporaneity*. Palgrave Macmillan.
- Topakkaya, A. (2011). *Fichte*. Say Yayınları.
- Tubbs, N. (2017). *Batı felsefesi tarihi* (D. B. Kılınç, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Türkyılmaz, Ç. (2016). *Bunalım çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*. Bibliotech Yayınları.
- von Aster, E. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ felsefe tarihi* (V. Okur, Çev.). İM Yayıncılık.
- Wahl, J. (2019). *Philosophies of existence: An introduction to the basic thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre*. Routledge.
- Walsh, S. (2009). *Kierkegaard: Thinking Christianly in an existential mode*. Oxford University Press.
- Watkin, J. (2001). *Historical dictionary of Kierkegaard's philosophy*. Scarecrow Press.
- Watts, M. (2003). *Kierkegaard*. Oneworld Publications.
- Westphal, M. (2024). Kierkegaard: A kind of transcendental phenomenologist. In J. A. Simmons, J. Hanson, & W. Kaftanski (Eds.), In *Kierkegaardian phenomenologies* (ss. 11–32). Lexington Books.
- Yıldırım, Ş. (2020). *Søren Kierkegaard'da özne hakikat kavramı*. Hece Yayınları.
- Young, J. (2010). *Nietzsche: Bir filozofun ve felsefesinin biyografisi* (B. O. Doğan, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.