

**T.C.**  
**AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**2020-YL-098**

**RASYONALİZM'DEN FİDEİZM'E:**  
**KANT VE KIERKEGAARD**

**HAZIRLAYAN**  
**Osman Nuri SAĞLAM**

**TEZ DANIŞMANI**  
**Doç. Dr. Tuncay SAYGIN**

**AYDIN- 2020**

**T.C.**  
**AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**  
**AYDIN**

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek deney ve gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kurallarının gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

.../.../2020

Osman Nuri SAĞLAM

# ÖZET

## RASYONALİZM'DEN FİDEİZM'E: KANT VE KIERKEGAARD

Osman Nuri SAĞLAM

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Tuncay SAYGIN

2020, XI, 125 Sayfa

Günümüzde “inanç” ve “inanılan şey” hakkındaki tartışmalar hem bireysel hem de bilimsel anlamda varlığını sürdürmektedir. Kişi inançları (varoluş bakımından) söz konusu olduğunda inancın öznel olduğu, “inanma”nın altında yatan akli nedenler söz konusu olduğunda ise nesnel olduğu yönünde gerekçelendirmeler yapılmaktadır. Bu çalışma; inanç mefhumuna, akıl eleştirisi neticesinde nesnellik atfeden Kant ve “inancın” öznenin varoluşunun dinamizmi olduğunu belirten Kierkegaard felsefelerindeki karşıtlığı takip ederek inancın evrensel mi yoksa bireysel mi olduğunu araştırmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde, Kant’a değin süregelen geleneksel metafiziğin öğretileri, bu metafiziğin Tanrı kanıtlamaları ile kıyas içinde araştırılmıştır. Aydınlanma’nın geleneksel metafiziğe eleştirisi ve Kant’ın yeni bir metafizik öğretisi kurma girişimi çerçevesinde akıl eleştirisi incelenerek, Kant’ın, hem bilginin, hem metafiziğin, hem de bir “akıl inancının evrensel olabileceği” düşüncesi tartışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Kant sonrası idealist felsefenin, öznelliği ve bireyi nesnellik çatısı altında erittiği iddiası üzerinden teoloji eleştirisini geliştiren Kierkegaard felsefesinde “inanç” kavramının yeri araştırılmıştır. Hakikati öznellik olarak ele alan Kierkegaard felsefesinde “inanç” kavramının akıl ve nesnellik ile olan bağının neden reddedildiği ve inanmanın neden bireyin varoluşuna indirgendiği tartışılmıştır. Böylelikle; sonuçta, inanma edimine getirilen karşıt iki düşünce yaklaşımı karşılaştırılarak bu edimin hangi koşullarda ve ne tür gerekçelerle ortaya çıktığını, ahlak ile bilim ile ve en nihayetinde tek tek insanların varoluşları ile nasıl ilişkide olduğunu gösterilmeye çalışılmıştır.

**ANAHTAR KELİMELE:** Akıl, İnanç, Kant, Kierkegaard

## **ABSTRACT**

### **FROM RATIONALISM TO FIDEISM: KANT AND KIERKEGAARD**

Osman Nuri SAĞLAM

Master Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Tuncay SAYGIN

2020, XI, +125 Pages

There are foregoing debates about "faith" and "what is believed" both individually and scientifically. For the individual beliefs (in terms of existence), justifications are made in this way: belief is subjective; and when it comes to the discussion on reasons of "believing" justifications are coming in an objective manner. This study investigates whether belief is universal or individual, following the opposition in the philosophies of Kant attributing objectivity to the concept of belief as a result of her critique of reason and Kierkegaard stating that "belief" is the dynamism of the subject's existence.

In the first part of the thesis we investigate traditional metaphysics' doctrines till to Kant with a comparison with proofs on God. The Enlightenment's critique of traditional metaphysics and the critique of reason within the framework of Kant's attempt to establish a new metaphysical doctrine were examined, and Kant's idea that both knowledge, metaphysics and a "belief in reason could be universal" was discussed.

In the second part of the study we investigate the place of the concept of "faith" in Kierkegaard's philosophy. Kierkegaard criticizes theology based on the claim that the post-Kant idealist philosophy melts subjectivity and the individuality under the label of objectivity. I described that Kierkegaard believe that truth is subjective and, it has been discussed why the connection of the concept of "faith" with reason and objectivity is rejected and why belief is reduced to the existence of the individual. Thus; As a result, by comparing two opposing thought approaches to the act of believing, it has been tried to show under what conditions and for what reasons this act occurred, how it relates to morality and science and ultimately to the existence of individual people.

**KEY WORDS:** Reason, Faith, Kant, Kierkegaard.

## ÖNSÖZ

“Bilmek nedenleri bilmektir” düsturu ile hareket edildiğinde insanın kişisel yaşantısındaki ketum tutumu ve bilimlere karşı radikal yaklaşımı ağırlığından kurtulabilir. Böyle bir çıkış, inanç ve inanılan şeye karşı insanın tutumunda da etkili olacaktır. Çalışmamızda “bilmenin” ve “bilginin” anlamı, temelleri ve sınırları gösterilerek inancın neden gerekli görüldüğü ve nedenlerini saptamaya çalıştık. Böylece çalışma, sadece inanmanın felsefesini yapmakla kalmıyor, okuyucuyu tarih salıncağında bir gezintiye çıkarmayı da amaçlıyor.

Çalışmada tek bir kalem olmasına karşın, bu kalemin sürekli mürekkeple dolmasına, doğruyu yazmasına ve elden düşmemesine katkıda bulunan hocalarıma; tez danışmanın Doç. Dr. Tuncay SAYGIN’a ve Prof. Dr. Yavuz KILIÇ’a sonsuz teşekkürlerimi borç bilirim. Felsefe okumama ve bu yolda yürümeme her zaman destek olan babama ve desteğini esirgemeyen anneme minnettarlığımı ise kelimelerle ifade edemiyorum. Bu çalışma, aileme adanmıştır.

Osman Nuri SAĞLAM

# İÇİNDEKİLER

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| KABUL VE ONAY SAYFASI.....                                                  | iii |
| BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM SAYFASI.....                                         | iv  |
| ÖZET .....                                                                  | v   |
| ABSTRACT .....                                                              | vi  |
| ÖNSÖZ.....                                                                  | vii |
| TABLolar DİZİNİ.....                                                        | ix  |
| GİRİŞ.....                                                                  | 1   |
| <b>1. BÖLÜM</b> .....                                                       | 12  |
| 1. RASYONEL İNANCIN İMKÂNI ÜZERİNE KANT'ÇI TEMELLENDİRME.....               | 12  |
| 1.1. Geleneksel Metafizik ve Tanrı Kanıtlamalarına Eleştiri .....           | 13  |
| 1.2. Transendental Öğeler Öğretisi .....                                    | 18  |
| 1.2.1. Transendental Estetik.....                                           | 19  |
| 1.2.1.1. Duyarlık yetisi.....                                               | 20  |
| 1.2.1.2. Saf görü formu olarak “uzam” .....                                 | 20  |
| 1.2.1.3. Saf görü formu olarak zaman.....                                   | 21  |
| 1.2.1.4. Görü Formlarının Eleştiri’deki İdeali .....                        | 22  |
| 1.2.2. Transendental Mantık .....                                           | 23  |
| 1.2.2.1. Mantığın bölümlenmesi .....                                        | 24  |
| 1.2.3. Transendental Analitik.....                                          | 25  |
| 1.2.3.1. Metafiziksel dedüksiyon .....                                      | 25  |
| 1.2.3.2. Transendental dedüksiyon .....                                     | 29  |
| 1.2.4. <i>Numen-Fenomen</i> Ayrımı .....                                    | 31  |
| 1.2.5. Transendental Diyalektik.....                                        | 33  |
| 1.2.5.1. Transendental yanılsamanın yeri olarak saf akıl.....               | 34  |
| 1.2.5.2. Saf aklın paralojizmleri.....                                      | 36  |
| 1.2.5.3. Saf aklın antinomileri: Evrenbilimsel (kozmozolojik) idealar ..... | 38  |

|                                                                                                                         |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 1.3. Teorik Akıl'dan Pratik Akla: Ahlak ve Dinin Temellendirilmesi .....                                                | 42         |
| 1.3.1. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi .....                                                                      | 43         |
| 1.3.1.1. Ödev ahlakı .....                                                                                              | 43         |
| 1.3.2. Ahlaktan Dine Geçiş .....                                                                                        | 46         |
| 1.3.2.1. Radikal kötülükten etik topluma .....                                                                          | 48         |
| 1.3.2.2. “Vahiy dini” ve “Doğal din” .....                                                                              | 50         |
| <b>2. BÖLÜM .....</b>                                                                                                   | <b>54</b>  |
| 2. NESNEL HAKİKATEN ÖZNEL HAKİKATE: KIERKEGAARD'IN AKIL<br>ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA İNANÇ TABLOSU .....                    | 54         |
| 2.1. Bilginin, İmkânı, Kaynağı, Değeri ve Sınırı Üzerine .....                                                          | 60         |
| 2.1.1. Varoluş Alanları .....                                                                                           | 64         |
| 2.1.1.1. Estetik varoluş .....                                                                                          | 66         |
| 2.1.1.2. Etik varoluş .....                                                                                             | 72         |
| 2.1.1.3. Dinsel varoluş .....                                                                                           | 76         |
| 2.2. <i>Korku ve Titreme</i> 'de Hakikatin Öznelliği .....                                                              | 81         |
| 2.2.1. İbrahim Örneğinden Hareketle Ahlakın Evrenselliği Problemi .....                                                 | 83         |
| 2.2.1.1. Etik askıya alınır mı? .....                                                                                   | 86         |
| 2.2.1.2. Tanrıya karşı mutlak bir görev var mıdır? .....                                                                | 88         |
| 2.2.1.3. İbrahim'in kendi gayesini Sara, Elyasa ve İshak'tan saklaması etik<br>açıdan savunulabilir mi? .....           | 89         |
| 2.2.2. İman Neden Bir Paradokstur? .....                                                                                | 91         |
| 2.2.2.1. İman ve kaygı ilişkisi .....                                                                                   | 93         |
| 2.2.2.2. İman ve umutsuzluk ilişkisi .....                                                                              | 97         |
| <b>3. BÖLÜM .....</b>                                                                                                   | <b>100</b> |
| 3. TARTIŞMA .....                                                                                                       | 100        |
| 3.1. “İnancın Doğası Nedir?” Sorusu, Kant ve Kierkegaard'ın Teolojilerinden<br>Hareketle Nasıl Cevap Bulmaktadır? ..... | 100        |
| 3.1.1. İnanç ve Ahlak İlişkisi .....                                                                                    | 101        |

|                                                                                   |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.1.2. İncanın Nesnelliği ve Öznelliği .....                                      | 102        |
| 3.1.3. Dini ve Akıl İncasında Tanrı Kavramı .....                                 | 103        |
| 3.1.4. İnanç ve Özgürlük İlişkisi.....                                            | 108        |
| 3.1.5. Varoluş ve İdealizm Arasındaki Gerginliğin Seçimler Üzerindeki Etkisi..... | 108        |
| <b>4. SONUÇ .....</b>                                                             | <b>111</b> |
| <b>5. KAYNAKLAR.....</b>                                                          | <b>118</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>                                                             | <b>125</b> |



## **TABLÖLAR DİZİNİ**

Tablo 1.1. Kategoriler Tablosu..... 28

Tablo 1.2. Paralojizm Tablosu..... 36



## GİRİŞ

Her insan, çeşitli pratik bilgileri ve çeşitli inançları, yaşamı boyunca yine bu yaşamı devam ettirmesi bakımından kullanmaktadır. Pratik bilgiler,<sup>1</sup> eyleme ve dolayısıyla ahlaka dayandığı için nesnellikleri tartışmalı olagelmıştır. Dolayısıyla nesnelliği sağlayacak teorik bilgiye ve temellendirmeye ihtiyaç duyulmuştur. Bu teorik temellendirme, *rölativizm*<sup>2</sup> (görecelik) karşısında kesinliğinden kuşku duyulmayacak genel yasaların varlığını onayan bir temellendirme olacaktır. Bunun yanı sıra, bilginin ulaşamadığı alanlarda devreye giren ve insanın bilme isteğinden kaynaklanan inancın nesneleri de temellendirilmek istenir.<sup>3</sup> Bu neticede ulaşılan genel yasa ya da kavramlar, tekilleri anlamamıza olanak sağlayan tümel kavramlar ve yasalardır. Peki, bu yasalara ulaşmada bizler neyi araç olarak kullanırız? Nasıl bir yöntem izleriz? Şüphesiz bu soruların cevaplanması için bilgi ve inanç kavramlarının tanımlanması gerekir. Bilginin tanımını yapmak için ona bir sınırlama getirmek gerekmektedir -ki inanç sürekli olarak bilgiyle bir sınır kavgası içindedir<sup>4</sup> ve bu da demektir ki “inanç” kavramının tanımı, bilgi kavramının sınırlaması ile kendisini açığa çıkarır. Yine de kavramlar teoride ne kadar iyi sınırlandırılırsa sınırlandırılsın, pratik alandaki kimi zorunluluklar bu sınırlandırmayı zedeleyecek türdendir.<sup>5</sup> Çünkü teorik temellendirmeyi olanaklı kılan, talep eden ve belirli sınırlar çizen akıldır keza paradoksal durumların oluşmasına sebep olan da akıldır.

Buna karşılık felsefe tarihinde, bu paradokslara sebep olan akı, düştüğü çıkmazdan kurtaracak olan ve pratik alandaki işleyişin akıldan ziyade duygu durumlarıyla da ne denli ilişkide olduğu vurgusuyla, *fideist*<sup>6</sup> bir tutumla, bu kavramların aydınlatıldığı da aşıkardır. O halde denebilir ki, bilginin sınırları, aklın sınırları olsa dahi, söz konusu inanç olduğunda, akıl sınır tanımaz.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Pratik bilgi ile Aristotelesçi anlamda ahlaki oluşturan pratik bilgi kast edilmektedir.

<sup>2</sup> “Kişiden kişiye değişmeyen nesnel bir hakikat, herkes için geçerli olan mutlak doğrular bulunmadığını, hakikatin ya da doğruların bireylere, çağlara ya da toplumlara göre olduğunu savunan anlayış; kişiden kişiye, çağdan çağa, toplumdan topluma, değişmeyen birtakım doğrular, evrensel hakikatler bulunduğunu reddeden tavır” (Cevizci, 1999: 383).

<sup>3</sup> Kant’a atıf yapılmaktadır.

<sup>4</sup> Vurgu bana ait.

<sup>5</sup> Kant’a atıf yapılmaktadır.

<sup>6</sup> Fideizm, salt “inancılık” kavramını karşılar. Dini doktrinlerin (öğreti) akıl yolu ile kanıtlanamayacağını ve bu doktrinlerin yalnızca iman yolu ile kabul edilebileceğini öne süren anlayıştır. “Fideist” olarak tanımlamaya gideceğimiz filozof Kierkegaard’dır.

<sup>7</sup> Kant’a atıf yapılmaktadır.

Bu çalışma, bilginin inançla olan ilişkisinde aklın rolünü ve sınırlarını odağa alarak inancın betimini yapmayı ve doğasını araştırmayı amaçlıyor. “İnanç, bilgi gibi evrensel bir yapıda ele alınabilir mi? Yoksa tamamen bireysel bir olgu mudur?” sorularını; Kant’ın (1724-1804) inşa ettiği evrensel akıl dini ile Kierkegaard’ın (1813-1855) inancı varoluşa indirgeyerek kurduğu teoloji çerçevesinde araştırmaya gitmekteyiz.

Tarihsel bakımdan akıl-bilgi-inanç ilişkisinin nasıl geliştiğine, kaynağını nerede bulduğuna değinmek gerekmektedir ki şüphesiz bu ilişki de, kaynağını *mythos*<sup>8</sup> (söylence) ile *logos*<sup>9</sup> arasındaki geçişte bulur.

*Mythos*lar, en temel sorulara aranan cevaplardan doğmuştur. Söz konusu sorular; “Evren nereden gelip nereye gitmektedir?”, “İnsanın amacı nedir?” gibi, hem doğayı hem de insanın varoluşunu temele alan sorulardır. Bunlara verilen cevaplar oldukları gibi benimsenir ve gerçekliklerinden şüphe duyulmaz. Bu haliyle de *mythos*lar yalnızca inanç konusudurlar. Lakin insanın doğa ile ilişkisi daha sıkı ve karmaşık hale gelmeye başladığında salt inanç olan *mythos*lar, insanın bilme arzusunu doyurmaz ve insan, hem kendi varlığını hem de doğayı bilme açısından daha fenomenal ve somut temeller aramaya başlar. “Burada öyle bir an gelir ki, insan, aklını ve görgülerini, yalnız varlığını ayakta tutmak için gerekli pratik-teknik bilgiler edinmek yolunda kullanmakla yetinmez olur; yalnız bilmek için de bilmek ister, böylece de *praxis*’in üstünde *theoria*’ya yükselir, dolayısıyla bilime varır” (Gökberk, 2010: 12). Antik Çağ’da Yunan Kültürü tamda böyle bir değişimi yaşamıştır. O dönemde *mythos*ların çizdiği dünya görüşü sarsılmış, yerini kişilerin kendi görüşleriyle oluşturmaya çalıştıkları *logos*a dayalı bir tasarı almaya başlamıştır.

Doğa filozoflarının<sup>10</sup> varlığı maddi bir gerekçe ile açıklama girişimleri *mythos*tan *logos*a geçişin temelini oluşturur. Bu geçişte “Varolanın kaynağı nedir?” sorusuna verilen yanıtlar bir *arkhe* arama çabasını temele alır. Sözelimi felsefenin de bilimsel düşüncenin de dayandırıldığı ilk isim Thales’dir. Aristoteles’in anlatımıyla; “Thales ilkenin “su” olduğunu söylemektedir ve yine bundan dolayı o, dünyanın su üzerinde yüzdüğünü ileri sürmekteydi”

<sup>8</sup> “*Mythos*lar bilinçsizce çalışan ve yaratan kolektif hayal gücünden doğmadırlar” (Gökberk, 2010: 11). Köklerini Tanrı’da bulan *mythos*lar, oldukları gibi inanç konusudurlar.

<sup>9</sup> Felsefi bir çerçeve içinde *logos* kavramı ilk olarak Herakleitos’ta ortaya çıkmıştır ve mistik bir anlamda, Tanrısal aklı, ruhu temsil eder. Kozmik bir güç olarak maddenin temelinde bulunan *logos*, Stoalılarda’da Herakleitos’un panteizminin devamı olarak ateş ile özdeşleştirilir. Bunun yanı sıra; Gorgias, *logos* kavramını “söz” kavramı ile karşılar. İnsanın aklına değil duygusuna hitap ederek onu iç sıkıntılarından kurtaracak olan bir güç olarak görür. Burada; *logos*, söylenegelen ve hiçbir görüsel temele dayanmayan mitolojik anlatılardan uzaklaşarak evrende hüküm süren “kozmik aklı” bilme ve ona ulaşma süreci olarak kullanılmıştır.

<sup>10</sup> “Doğa filozofları” olarak anılan filozoflar; Anaximandros, Anaximenes, Parmenides, Pythagoras, Anaxagoras, Herakleitos ve Demokritos’tur.

(Aristoteles, 2019: 983b, 20).<sup>11</sup> Tıpkı Thales gibi pek çok düşünür evrenin yapı taşı olan *arkhe*'yi ya soyut ya da somut olarak ancak hep deney ve gözlemden hareketle, akla dayalı olarak aramıştır.

Doğa filozoflarının varlığı tek bir nedenle -akla ve görüye dayalı- açıklama girişimlerinin karşısında “sofist filozoflar”ın<sup>12</sup> rölativizmleri yer alır. Onlar, tüm insanlar için ortak bir ilkenin mümkün olmayacağı savı üzerine odaklanmışlardır. “Bir yandan tek kişinin yargılarından bağımsız olmasını şüpheli bir hale getirmişler, öbür yandan da, tümel olarak geçen hiçbir ölçüyü ayakta bırakmamakla, otorite ve geleneği (yasaları, hukuku, sosyal normları, ahlak kurallarını) adamakıllı sarsmışlardır” (Gökberk, 2010: 43). Şüpheciliğin felsefeyi kuşattığı sofistik dönemi bitirecek ve sistematik döneme geçişi sağlayacak olan Sokrates, sofistlerin rölativizminin karşısında “evrensel yasalar mümkündür” iddiasıyla durmaktadır. Sofistler gibi Sokrates’in öncelikli ilgi alanı, doğa felsefesi değildir; epistemoloji- diyalogların yardımıyla kavramsal izah (tanımlar)- ve ahlaki-siyasi sorularla ilgilenmiştir (Skirbekk ve Gilje, 2006: 61). Sofistlerin aksine düşünceyi meydana getiren mekanizmayı değil, doğruyu belirleyen aklın yasasına ulaşmayı amaçlamıştır. Bu yasa, evrensel bir “iyi”nin ve doğrunun varlığını buyuran bir yasadır. Nitekim Sokrates’ten sonra Platon da şüpheciliğe karşı “en yüksek iyi” ideasının mümkün olduğu iddiasıyla, Sokrates’in Sofistlere karşı oluşturduğu öğretiyi beslemiştir.

Platon, bilgiyi sağlam bir temele dayandırmak amacıyla “görü dünyası” ve “sanı dünyası” ayırımına gitmiştir. Başlı başına ayrı bir dünya oluşturan idealar, görünür alana önceldir ve insanın amacı da bu idealara ulaşmak, onların bilgisini edinmektir. Platon, ruhun ölmezliği üzerinden “bilgi ancak bir hatırlamadır (*anamnesis*)” düsturu ile idealarla görünür dünya arasındaki öncelik sonralık ilişkisini tanımlar. Nitekim erdem bilgisi için zorunlu bir temel olan “ruhun ölmezliği” düşüncesini, *mythos*tan yola çıkarak ancak *mythos* şeklinde bırakmadan ruh ve idea ilişkisi bağlamında açıklar (Guthrie, 1999: 100). Platon ilk olarak ideaların duyu dünyası ile olan ilişkilerini pay alma(*methexis*), ikinci olarak da Tanrı’nın nesneleri yaratımında başvurduğu bir kılavuz olarak, yansıma(*mimesis*) olarak ele almıştır. Sürekli olarak değişen duyu alanında kesin bilgiye ulaşmak imkansız olduğundan, duyular üstü alan olan idealar yoluyla kesin bilgiye ulaşmıştır. Bu alana ulaşmada ise Platon, *Devlet*

<sup>11</sup> Thales, yeryüzünün düz olduğunu ve suyun üzerinde, sonsuz Okeanus’ta yüzdüğünü ileri sürmüştür. Okeanus, Yunan mitolojisinde “tanrıların ve insanların babası” (farklı kaynaklarda Zeus olarak geçmektedir) konumundadır. Buradan şu çıkarılabilir ki; *mythos*’tan *logos*’a geçiş ani ve parlak bir sıçrama ile değil, ancak bir evrilme ve değişim ile zamana bağlı olarak gerçekleşmiştir.

<sup>12</sup> “Sofist filozoflar” olarak anılan filozoflar; Protagoras, Gorgias, Hippias, Antiphon, Prodikos ve Thrasymakos’tur.

adlı kitabında, mağara alegorisiyle (benzetme) görü dünyası ve idea dünyası arasında ayrıma giderek; *aletheia* (hakikat), *doxa* (sanı), *noesis*<sup>13</sup> ve *pistis* (inanç) kavramlarının da ayrımını vermektedir. Değişime tabi olan nesneler için gerçek bilgidен söz etmek mümkün değildir. Bu nesneler için ancak bir inanç ya da inanca dayalı görüş olabilmektedir. Bu da demektir ki, özne ve nesne arasındaki doğrudan deneysel ve görüsel etkileşim, bilgi için yeterli ve güvenilir değildir. Böylece doğa bilimi idealar öğretisi karşısında bilgi bakımından daha aşağı bir konuma çekilir.

Platon; idea öğretisine, erdeme, dolayısıyla mutluluğa bilgi yolu ile varması bakımından Sokrates'in sıkı bir takipçisi olmuştur. Sofistlerin *rölativizmleri* karşısında bilim bakımından tutunulabilecek asli bilgiyi koymaya çalışmışlardır. Bu sorun Aristoteles felsefesinin de temelindedir ve bu sorunu sistematik olarak ele alması Aristoteles'e "mantığın kurucusu" sıfatını kazandırmıştır (Köz, 2002: 356). O her şeyden önce bilimin ne olduğunu, yapısını, bilimsel düşüncenin formlarını ve kanunlarını araştırmıştır.

Doğayı araştıran felsefeye Platon'un kattığı diyalektikten (idea-metafizik) sonra Aristoteles bilimin yönteminin ne olduğunu incelemesi bakımından klasik mantığı kurmuştur. Mantık, bilimlere giriş, bir hazırlanmadır. "Bu yönüyle onun mantığına felsefenin ve bilimin aleti anlamında "*Organon*" denmiştir" (Köz, 2002: 356). Bilginin çeşitli formları ve bunların problemleri arasındaki bağlantıya odaklanan Platon diyalektiği; etik, estetik ve devlet öğretileri arasında bir ayrıma gitmezken, Aristoteles bu öğretiyi sınıflamayı hedefler. Teorik, pratik ve poetik disiplinleri birbirinden farklı sınıflar halinde ele alan Aristoteles, üç teorik disiplini dikkate alır: Doğa felsefesi, matematik ve metafizik. Anlaşıldığı üzere Aristoteles, somut olandan soyut olana doğru bir araştırma sergilemiştir.

Aristoteles, hocası Platon gibi, tek teklerin bilgisinin olamayacağını ve bilginin her zaman tümellerin bilgisi olduğunu savunur (Cevizci, 2018: 94). Ancak Aristoteles, Platon gibi formları *töz* (*ousia*) olarak kabul etmiş olmasına karşın maddesiz bir formun düşünölemeyeceği ilkesinden hareketle maddeyi de form olarak nitelemiştir. Nitekim formsuz bir madde sonsuz büyüklükte olacağından maddeyi tek başına bir *töz* olarak kabul etmez. Bu haliyle Aristoteles formlar arası bir incelemeye giderek formlara dereceler vermiştir. Sözelimi bir kağıt, ağaç için formdur ancak kitap için maddedir. Form ve madde

---

<sup>13</sup> Türkçede karşılık gelecek net bir kavram olmamasına karşın "sezgi" olarak çevrilen bu kavram; Aklın, aracısız olarak kavrayışı anlamına gelmektedir. Gazzali, sezgi kavramını "kalp gözü" olarak niteler. Dolayısıyla bir tür duygu (his) biçimi olarak kabul edilen sezgi kavramına karşılık "noesis" kavramı aklı nitelediği için "sezgi" kavramına karşılık gelmemektedir.

arası bu türden bir ilişki sonsuza değin götürülebileceğinden Aristoteles; bir ilk neden aramış, kendisi kendisinin nedeni olan ve kendisinden sonrakilere hareket verecek bir neden olarak, ilk ilke olarak “Tanrı” kavramına ulaşmıştır. Buradaki amaç sonsuzluğun önünü kesecek bir ilke sayesinde bilim yapmanın olanağını sağlamaktır. Ancak Aristoteles’in bu girişimi Ortaçağ dünyasında, salt kavramsal olan Tanrı ilkesinin tüm bilgi alanının altındaki temel ilke olarak görülmesiyle sonuçlanmıştır.

Ortaçağ’ın Patristik döneminde Hristiyanlık inancına bir öğreti eklenmesi amaçlanmış ve bu da Platon’un öğretilerinin Hristiyanlığa uyarlanması ile sağlanmıştır. Bu dönem felsefesinde her şeyin odağında Tanrı olduğu için *teosentrik* bir tutum sergilenir. Ortaçağ’ın Skolastik dönemi ise, Hristiyanlığa getirilen öğretilerin sistematikleştirildiği, daha çok Aristoteles’in izlerini taşıyan bir dönemdir. Skolastik felsefenin odağında yeni bir şey ortaya koyma istenci değil, temellendirme ve çürütme yatmaktadır. Aristoteles mantığına yöneliş, bu temellendirme ve kanıtlama isteğinin bir sonucudur. Metafiziğin önermelerinin doğruluğu ve kesinliği ile bu kesinliğin sağlanması bakımından tümel olan kavramlar; dahası Tanrı kavramının kanıtlanabilir olduğu gerekçesi ile ontolojik Tanrı kanıtlaması öne sürülmüştür. Bu kanıtlamanın en kapsamlısı, Anselmus’un ontolojik Tanrı kanıtlamasıdır.<sup>14</sup>

Skolastik dönemdeki bu akla dayalı dini temeller, din ile bilimin, akıl ile imanın bir uzlaşıda bulunabileceğini kanıtlama amacı taşır. Nitekim İslam dünyasında, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd de Aristotelesçiliği<sup>15</sup> tıpkı skolastik filozoflar gibi kendi felsefe sistemlerine uyarlamışlardır.

Skolastik felsefenin ilk döneminde “anlamak için inanıyorum” öğretisi, skolastik felsefenin yükseliş döneminde Aquinolu Thomas ile inanç ve bilginin kutuplaştırılmasıyla sonuçlanmıştır. İnancı, akla önceleyen skolastiğin ilk döneminin ardından, bilgi ve inanç ayrı birer kaynak olarak ele alınır. Bu haliyle, “bilmek için inanmak” değil, “inanmak için bilmek” önermesi geçerlilik kazanmıştır. Skolastik felsefe, bu son döneminden itibaren bireye yönelmiş, bilginin imkanının zeminine deney geçmiş ve inanç ile bilginin öncelik sonralık ilişkisi daha akla dayalı bir temele çekilmeye başlamıştır.

<sup>14</sup> Ontolojik kanıtı ilk olarak ortaya koyan düşünür İbni Sina’dır.

<sup>15</sup> Aristotelesçilik, Aristoteles’in felsefe sisteminin, diğer filozofların felsefe sistemlerinde rol model olmasıdır. Aristotelesçi diye sınıflanabilecek düşünürler arasında, İslam dünyasından El-Kindi, İbni Sina, İbni Bacce, İbni Rüşd; Ortaçağ Hristiyan dünyasından ise Aquinalı Thomas bulunmaktadır (Cevizci, 1999: 76).

*Rönesans* felsefesinde, bilgi problemi artık daha sistemli olarak incelemeye alınmış ve felsefedeki bu sistem anlayışına doğa bilimlerinde yaşanan köklü değişimlerin bir hayli katkısı olmuştur. 17.yy'da Matematik ve Fiziğin güvenilir sonuçlar vermesi, onların kullandıkları yöntem ile ilgili olduğundan felsefede de güvenilir sonuçlar elde edilmesi bakımından bir yöntem arayışına gidilmiştir. Bu yöntem üzerine ilk araştırma yapan, modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes'dır. Pozitif bilimlerin kesinliğe ulaşmada kullandıkları yöntem gibi Descartes'da hem kendisi kesin olan hem de kesin bilgiler veren bir yöntem olarak "şüphe"yi felsefi araştırmalarına uyarlamıştır (Yıldızdöken, 2017: 47). Descartes'ın şüphe yöntemi, kendisinden şüphe edilemeyecek olan bir gerçeklikte, "ben bilinci"nde sonlanır. Şüphe eden ben bilincinin kendisinden şüphe edilemezdir artık. Lakin Descartes en nihai olarak ulaştığı "ben bilinci"ni tek gerçeklik olarak ele almaz. Descartes'e göre bu bilincin varlığı tek gerçek varlık olarak anlaşıldığı takdirde *solipsizmden* öteye gitmek mümkün olmaz. Bu durumda bilincin dışında bir bilinen daha vardır Descartes'e göre; o da Tanrı'dır. Sınırlı bir varlık olan öznenin sonsuz olanı yaratmasının imkansız olduğunu düşünen Descartes, bu düşüncesini şöyle ifade eder: "Dolayısıyla kendinden edindiğim fikir gibi, onun da yaratıldığım zaman benimle birlikte doğmuş ve meydana getirilmiş olduğunu söylemekten başka diyecek hiçbir şeyim kalmıyor" (Descartes, 1998: 198). Bu bakımdan Anselmus ile özdeşleşen ontolojik kanıtlama, Descartes ile tekrar canlılık kazanmıştır.

Descartes, Tanrı kavramının Tanrı'nın kendisi tarafından bilince işlenmesini "doğuştan gelen ide" olarak betimler. Descartes'e göre formel mantık ve metafiziğin ideleri de doğuştandır (Altuner, 2018: 36) ve dolayısıyla mantık ve metafiziğe dayalı şüphe götürmeyen bilgiler elde edilebilir. Tıpkı Descartes gibi Leibniz de doğuştan gelen idelerin varlığına dikkat çeker. Ancak onun için bu, anlama yetisinin kendisidir. Şüphesiz duyulardan geçmemiş hiçbir bilgi anlama yetisinde bulunmaz. Lakin, duyulardan geçmemiş olmasına karşın anlama yetisinde bir kavram içerilmektedir. O kavram Tanrı idesidir. Buna karşılık *empirizm* temelinde doğuştan idelerin reddini ilk yapan Hobbes olmuştur. Hobbes'a göre insanın iradi eylemlerinin temelinde duyular vardır (Karagözoğlu, 2006: 220) ve "dolayısıyla bütün tasarımların kökünü duyumlarda aramalıdır; bunların birleşmelerini çağrışım mekanizması ile açıklamalıdır" (Gökberk, 2010: 295). Onu takiben Locke, insanın anlama yetisinde, doğuştan idelerin olmadığı ve insanın yapısında şeyleri bilmeye yönelik bir yatkınlık olduğunu ileri sürerek, zihnin tamamen bir "*tabula rasa*" olduğunu iddia etmiştir. Locke, ruhta doğuştan olan yetileri değil, doğuştan olan ideleri elimine etmiştir.

Çünkü *empirizm* geleneği, bütün bilgilerin eninde sonunda deneye dayandığı ve deneyden çıktığı savı üzerine kuruludur.

İngiliz *empirizminin* aydınlanma döneminde doruğa çıkmasına en büyük katkısı yapan ise Hume'dur. "Hume, kendisinden önceki felsefenin temeli olan ve Locke ile Berkeley'in büsbütün sarsamadıkları iki kavramın "töz" (*substantia*) kavramı ile "nedensellik" (*causalitas*) kavramlarının hesabını çıkarmıştır" (Gökberk, 2010: 306). Hume, idelerin izlenimlerden türediğini, hatta Tanrı idesinin de, insana ait olan niteliklerin sınırlarının genişletilmesiyle oluşturulduğu iddiasındadır. Bu iddiaya göre öznde bulunan her şeyin kökü mutlak deneydir. İzlenimler daha sonra idelere dönüşür. Bu bağlamda, tasarımlar ile bu tasarımların dışında kalan bir cisimler dünyası arasında uygunluk yoktur. Cisimler dünyasının varlığı ancak bir olasılık olarak kabul edilebilir. "Hayal gücü buna inanabilir, ama akıl böyle bir dünyanın var olduğunu hiçbir zaman kanıtlayamaz" (Gökberk, 2010: 308). Cisimler dünyası sadece nedensellik ile kanıtlanabilir, ancak ona da Hume ciddi bir skeptisizm damgası vurmuştur. Nedensellik ilkesi matematik ve doğa bilimlerinin başlıca dayanağıdır. Hume'un töz ve nedensellik eleştirisinin zemininde izlenimler olduğu için ve bu iki ilke, karşılık geldikleri bir izlenimi olmadıkları için yok sayılırlar. Töz idesine karşılık gelen bir izlenim olmadığı gibi, neden-etki bağlantısı idesine kaynak sağlayacak bir izlenim de yoktur. Bu nedenle neden-etki bağı; algılanamaz, bilinemez ve sadece defalarca tekrardan ibaret olarak bir "alışkanlık" şeklinde kendisini göstermiştir. Bu nedenle tasarımların bilinçteki art arda sıralanışına bakılarak, olayların kendi aralarındaki zorunlu bağlantı çıkarılamaz, tanıtlanamaz, ona ancak inanılabilir. Bununla beraber Hume, doğa bilimlerine sadece olguları saptama izni vermiştir. Çünkü bu sınırlar dışına çıkan her bir teori, alışkanlığa dayalı bir inancın ürünü olacaktır ancak. Hume'un bu eleştirisi Kant'ın deyimiyle; "matematik gemisini skeptisizm kumsalına oturtmuştur" (Kant, 2015: 10). Gerçekten de Hume, özne ve nesne arasında kurulabilecek her türlü bağı önünü kesmiş ve tümevarımda nedenselliğe kuşku katarak bilim yapmanın olanağını iptal etmiştir. "Sonuçta, solipsist ve zihinsel kurumlarla onların ilişkileri dışında her şeyden bilgisiz bir dünyaya kapanmıştır" (Russell, 2000: 46).

Tam bu noktada Kant, kendine bir amaç edinir. Amacı, *skeptisizm* kumsalına saplanmış olan matematik gemisini tekrar yüzdürmektir. Bu girişimi, Kant'ın felsefesini,

eleştiri öncesi ve sonrası olarak ikiye bölecektir.<sup>16</sup> Eleştiri, felsefe tarihinden yalın spotlar verdiğimiz “bilgi”nin eleştirisidir. Bilginin eleştirisi felsefe vargılarına ulaşma aracı olarak, Kant yönünden vurgulanmış ve onu izleyenlerce kabul edilmiştir (Russell, 2000: 48).

Kant’ın başlattığı Alman felsefesi<sup>17</sup>, Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), ve Hegel (1770-1831) ile devamlılık ve bütünlük kazanır. Fichte’de, Descartes ile başlayan öznel eğilim derinlik kazanmıştır. Hegel’de her ne kadar öznenin dünyaya kaçışın yolu mantık çerçevesinde çizilmişse de, Alman idealistlerinin ortak özelliği, madde karşısında hep zihni öne çıkarıyor olmalarıdır. Kant sonrası idealistler, Kant’ın oluşturduğu eleştiri felsefesinin yerine bir sistematizm getirmeyi amaç edinmişlerdir. Neticede Kant’ın yapmış olduğu kritisizm ancak sistematizme bir hazırlık konumunda görülmüş ve idealistler, yapılan bu hazırlamayı amacına ulaştırmayı hedeflemişlerdir.

Kant, değişmeyecek olan transendental (aşkın) varsayımlara ulaşır<sup>18</sup>. “Hegel, transendental varsayımların daha geniş bir yelpazeye sahip olduğunu ve bunların büyük ölçüde değişebilir olduğunu iddia etmiştir” (Skirbekk ve Gilje, 2006: 393). Bu varsayımlar Hegel tarafından tarihsel bir incelemeye tabi tutulur ve neticede her bir kültür ve tarihin farklı dönemleri için nesnel bir geçerlilik kazanmadığı sonucuna ulaşılır. Kant’ın empirik olan ile *transsendantal* olan arasına mutlak bir perde çekmesine karşın, Hegel’de bu perde *diyalektik* yöntem ile aşılmış ve empirik olan ile transendental olan arasında bir birlik oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylece de Hegel, Kant’ın “*kendinde şey*”<sup>19</sup> (Ding an sich)” kavramını, insan ve dünya arasındaki karşılıklı ilişkiye dayanarak reddeder. “Bu ilişki, olan (varlık) ve olmuş görünen (görünüm) arasındaki süregelen zıtlaşmaya işaret eder” (Skirbekk

---

<sup>16</sup> Eleştiri öncesi dönem, Kant için genellikle Leibniz-Wolff geleneğinin bir devamıdır. Eleştiri döneminde ise Kant’a amacını kazandırması bakımından empirist geleneğin -Hume ve Rousseau- etkisi vardır.

<sup>17</sup> Kant’ın çalışmaları Alman İdealizmi’nin temellerini oluşturur ancak Alman İdealizmi Fichte ile başladığı için bu terim yerine “Alman Felsefesi” terimi kullanılmıştır.

<sup>18</sup> Bu varsayımlar görünümün formları olan *uzam* ve *zaman*, ayrıca Kant’ın nedenselliği de dahil ederek tanıtladığı on iki *kategoridir*. *A priori* (deneye öncel) olmaları bakımından tüm öznelde bulunduğu Kant tarafından varsayılır. Bu kavramlar deneyimden türetilmez ve bu nedenle her zaman bir çıkarsamayı gerektirirler. Ancak bu kavramların nesnelerle nasıl ilişki kurabildiklerinin de bilinmesi gerekir. Kant, kavramların nesnelerle *a priori* bağlantılı olabilme yollarının açıklanmasını onların “*transandantal çıkarımları*” olarak adlandırır. Detaylı bilgi için 1.2.3.1. bölüme bkz.

<sup>19</sup> İlk olarak Kant tarafından ortaya atılmıştır. Kant’ta mümkün deneyimin ötesinde kalan, bilincin kendisine erişemediği ve dolayısıyla da bilinemez olan varlığı gösterir (Cevizci, 1999: 504). Mutlak bağımsız varlığa karşılık gelir. Bu kavram çalışmanın devamında “*numen*” olarak adlandırılacaktır. Detaylı bilgi için 1.2.4. bölüme ve 31. dipnota bkz.

ve Gilje, 2006: 394). Bu zıtlasma ise Hegel'in diyalektik düşünme biçiminde köklü bir yer tutar.<sup>20</sup>

Hegel, başlangıçtan ziyade sonuçla ilgilendiğinden, mutlak ruhu rasyonel olarak var kılmayı amaçladığından, diyalektiğini devlette –Prusya Devleti- sona erdirir. *Geist* (20. dipnota bkz.), kendini ahlak, hukuk ve devlette görünür kılar ve nesnelleşir. Bu nesnel tasarımın, özneye, ahlak ve devlet tarafından boyun eğdirdiği söylenebilir. Dolayısıyla Hegel'in nesnel tasarımı, bireyselliği olabildiğince nesnellik içinde erittiğinden ciddi eleştiriler almıştır.

19. yy. filozofu olan Kierkegaard, Hegel'in nesnel tasarımında, bireyin sahip olduğu kimi niteliklerin -öz bilinç, ölüm korkusu- tarih tarafından nasıl oluşturulduğunun belirlenmesine karşın, her bir bireyde kendine özgü olarak kavrandığını belirterek Hegel'e karşı bir duruş sergiler. Bireyle doğrudan ilişkili olan bu nitelikler ahlaki ve dini olarak bireyin kendi varoluşları ile ilişkidir. “Bu açıdan Hegel'in bireye ya da bireyin ahlaki ve dini sorunlarına hak ettiği yeri vermediğini söylemek mümkündür” (Skirbekk ve Gilje, 2006: 405). Hegel, kendi sistemi içinde “bireye özgü duyguların varlığı” fikrini reddeder. Buna karşı Kierkegaard'ın da çıkış noktası bireyin kendinde bulunduğu ve hiçbir biçimde nesnelleşmeyecek olan duygu durumudur. Birey; “korku”, “kaygı” ve “umutsuzluk” gibi duyguları kendi varoluşu içinde kavrar ve hisseder. Bu nedenle Kierkegaard, spekülâtif felsefenin soyut bilgi öğretisine karşı bilgiyi, psikolojik -içe dönük- bir sorun olarak ele alır.

---

<sup>20</sup> “Diyalektik, Hegel felsefesinde; “Bir düşünce ya da gerçek bir şeyi önce karşıtına (ya da çelişğine) dönüştüren ve daha sonra da onların her ikisini birden içeren bir senteze (ya da birliğe) götüren sürece karşılık gelir” (Cevizci, 1999: 246). Diyalektik, Hegel'in tarih tasarımında değişmez bir değişim ilkesi konumundadır. Tek bir kavram veya nesneden hareketle hakikati anlamının imkansızlığı üzerine kuruludur bu ilke. Öyle ki nesne ve kavramlar kendi karşıtlarına ne kadar göndermede bulunurlarsa o kadar hakikate yaklaşılmış olur. Hegel, bu noktada parçalardan hareketle diyalektiğin yarattığı gerilimle kendini açan *Geist*'in (tin ya da evrensel akıl) hakikati bir “bütün” olarak serimlemesini tanıtlar. Hegel; “tin”in, bütünü oluşturduğunu, Hristiyanlık ile ilişkilendirdiği bir örnekte; Tanrının fenomenal alanda kendini oğlu olarak göstermesi ile oluşan ikircikli yapıda anlatır. “Tanrı ne kendisidir, ne de oğludur, o her ikisidir. Bu bütünlük ile de Hristiyanlık diğer dinler karşısında bir üstünlüğe sahiptir” (Hegel, 1995: 60-61). *Geist*, “kendinde” ve “kendi için” olarak Tanrı'dır. Nesnel bir varlık olan bu kavram hem doğada hem de insan zihninde kendini gösterir. *Geist*, bir evrilme ile rasyonel olma çabası güder. Bu evrilmenin ilk diyalektik basamağı, *geist*'in kendini doğaya açarak kendiyile zıt düşmesidir. Mutlak tin, artık zorunluluklar dünyasında kendini var kılmıştır. Lakin *geist*in kendi amacını gerçekleştirmesi için özgürlüğe ulaşması gerekir. Doğada özgürlüğü elde edemez ve bu yüzden kendiyile çeliştiği doğadan bir başka aşamaya, kültüre geçer. Kültür, mutlak tin ve onun karşıt tezi olan doğanın bir sentezidir. “Bununla da, *geist* yeniden kendini bulur, kendine döner, ancak o, bu kez bilincine tam olarak varmış, özgürlüğe kavuşmuş durumdadır” (Cevizci, 1999: 404). *Geist*, ilk olarak doğadan sıyrılarak “öznel ruh” (Sübjektif *Geist*), ikinci olarak kendisini duyumsaması sayesinde, kendi bilincini hissetmesi sayesinde özgür bir benlik kazanır. Benlik ise diğer benlikleri duyumsar ve *Geist* kendisini “nesnel ruh” (Objektif *Geist*) olarak gerçekleştirir. “Bu durum benin kendi içinde kalmaktan kurtularak genel kurallara ve öznellikten nesnellığe yükselmesi demektir” (Cevizci, 1999: 405). Hakikat mutlak ruhtur, mutlak ruh ise nesnel olandır ve dolayısıyla hakikat nesnelliktir. Hegel'e göre, tarihin belirli dönemindeki belirli halklar, mutlak ruhun kendini tarih boyunca gerçekleştirmesine yardım etmekten öteye gitmemişlerdir.

İçe dönük olan, içsel olan, *tutku* kavramı ile karşılaşılır. Tutku kavramı ise bir *paradoks* olan *iman* kavramı ile özdeşdir. Hakikat, bireyin tutkusu ile mümkün olur. Öznellikten uzaklaşmak demek, hakikatten uzaklaşmak demektir. Bu da, hakikatin nesnel değil öznel olduğuna, bir paradoks olarak bireyin tutkusunda bulunduğu işaret eder. Dolayısıyla Kierkegaard, akli temele alan her türlü nesnel hakikat fikrinin karşısında, öznenin, varoluşun biricikliğini üzerine odaklanır. Kierkegaard’a göre; akıl, yapısı gereği sınırlıdır ve hakikate ulaşmada bir yol gösterici olamaz. Dolayısıyla Kant’ın akli sınırlayan eleştirel felsefesini Kierkegaard da onaylamaktadır.

Kant, aklın sınırlarını, dolayısıyla bilginin sınırlarını, *Saf Aklın Eleştirisi*<sup>21</sup> adlı yapıtında çizmektedir. Burada bilginin kaynağı ve nasıl dikte edildiği enine boyuna tartışılmış ve metafiziğin ne tür önermelerle kurulabileceği saptanmaya çalışılmıştır. Kant’ın bu çalışması, aklın kullanımı ve içeriğini çok detaylı bir biçimde inceler ve bilgiye bir sınır, bir tanım getirir. Yine de çalışmasının ikinci basıma önsözünde kullanmış olduğu ifade oldukça ilgi çekicidir: “...inanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım”<sup>22</sup> (Kant, 1998-2017a: XXXI). Kant, burada, akıl tarafından sınırlanan lakin bilmek bakımından da akıl tarafından sürekli aşılacak istenen, deneyimle elde edilmeyen dolayısıyla *a priori* olarak aklın kendisinde bulunan ideye, özgürlük idesine gönderme yapar. Bu ide, aklın kendisi tarafından doğrulanıp yadsınması mümkün olmayan, birer *antinomi* (çelişki, paradoks) olan üç ideden –Tanrı, ruhun ölmezliği, özgürlük- biridir, lakin Kant’ın kurmak istediği ahlak metafiziğinin de temelindedir. Burada, Kant, teorik ve pratik akıl ayırımına giderek, saf akılda kendini bilginin sınırları dahilinde bir türlü kanıtlayamayan üç idenin üstesinden gelmektedir. Pratik aklın, ahlak aracılığıyla özgürlük idesini varsaymada doğurduğu ihtiyaç, saf aklın ihtimalli olan idesini *paralojizm*’den (bozuk vargı) kurtarmaya yetecek güçtedir. Bu ihtiyaç, ahlakın getirdiği bir zorunluluk olduğu için, diğer ideler de, kurulan ahlak metafiziğine uygun olarak çözümlenmiştir. Bu sayede, saf akılda ihtimalli olan ideler pratik akıl ile gerçeklik ve nesnellik kazanmış olur. Böylece Kant, ahlakın metafiziksel bir hakikat olduğunu tanıtlama yoluna gidebilmiştir.

Kierkegaard, ahlakın hakikat olduğu fikrinde Kant ile aynı çizgidedir, ancak Kant’ın, ahlaki evrensel olarak inşa etmesinin de karşısındadır. Çünkü Kierkegaard, dinsel-ahlaksal

<sup>21</sup> Orijinali, *Kritik der reinen Vernunft*. 1781 yılında yayınlanmıştır ve Kant’ın eleştiri (kritik) felsefesinin ilk büyük yapıtıdır. Bu felsefe içinde anılacak diğer yapıtlar; *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788), *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (1790). Çalışmada, *Saf Aklın Eleştirisi*, “Eleştiri” olarak anılacaktır.

<sup>22</sup> “O, burada bütün bilgiyi ortadan kaldırdığını kastetmiyor. Sadece dogmatik önyargıları, salt aklın teorileri ve kanıtlarına dayanan; sonuçları, pratik, ahlak hayatımızı etkileyecek olan metafizik görüşleri geri çeviriyor” (Heimsoeth, 2018: 66).

olanı, varoluşla, bireysellikle ilişkilendirir. Burada din ile ahlakın birlikte anılmasının sebebi, Kant açısından Tanrı kavramının “iyi ideası”na karşılık gelerek ahlaka bir ilke kazandırmasıdır. Kierkegaard açısından ise “kaygı” ve “umutsuzluk” gibi içsel duyguların “ruhun ölmezliği”ne olan inanç sayesinde ortadan kaldırılarak, eylemlerin sonsuz bir değer kazanmasını sağlamaktır. Din, Kant’ın sisteminde ahlaksal olana, ahlaksal olan ise akla dayalıdır. Bu yüzden din, aklın sınırları içinde nesnellik kazanabilecektir. Kierkegaard, dini akla dayalı olarak inşa etmenin inancın kendi yapısına aykırı düşeceğini, çünkü aklın, inancın nesnesini bir bilgi gibi kabul edemediğinden reddedeceğini belirtir. Sırf bu yüzden inanç, akıl ile değil duygu ile karşılanır.

Burada; inanca, nesnel ve öznel olarak iki farklı şekilde yaklaşıldığı görülür. Çalışma, ilerleyen bölümlerde bu ikilemi aydınlatmak adına, Kant’ın Eleştiri’deki antinomileri ve Kierkegaard’un *Korku ve Titreme* adlı kitabındaki paradoks betimlemelerini çıkış noktası olarak alıp, inancın doğasının akıl ile olan ilişkisinin (evrensel ya da bireysel olması bakımından) eleştirisini yapmayı amaçlamaktadır.

## 1. BÖLÜM

### 1. RASYONEL İNANCIN İMKÂNI ÜZERİNE KANT'ÇI TEMELLENDİRME

Kant'ın, inanç kavramını kullanımı, kendi bilgi teorisiyle paralellik göstermektedir. Eleştiri felsefesini bitirdikten sonra bile eleştiriye bağlı, onunla tutarlı bir biçimde “akıl dini”ni inşa etmeye koyulur.<sup>23</sup> Şüphesiz Kant'ın eleştiri felsefesi “bilginin olanağı” sorununa yanıt aramaktadır. Ancak eleştiri, “inancı bilmek” meselesine de bir açıklık getirir. Çünkü Eleştiri, bilgiye bir sınır çizmek amacı taşır. Bu amacın oluşmasının temelinde, Kant'ın “geleneksel metafizik” öğretisiyle olan derin hesaplaşmasının yer aldığını söylemek mümkündür.

Aristoteles'ten beri “ilk felsefe” (*prote philosophia*) olarak adlandırılan metafizik, felsefi teoloji ile sıkı sıkıya bir ilişki içindedir. Akıl temelinde, sadece *a priori* kavramlardan hareketle değil aynı zamanda *a posteriori* zeminden hareketle tanrının varlığı temellendirilmek ve kanıtlanmak istenir. Bu kanıtlama girişimi felsefe tarihinde üç başlık altında toplanır; ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teleolojik. *A priori* kavramlardan hareket edildiği için ontolojik yaklaşıma, metafiziğin rasyonel kanadı da denir.<sup>24</sup>

Kant, erken dönem yazılarında gelenekle gelen metafiziğin öğretilerini kısmen benimser ve Tanrı'nın rasyonel olarak kanıtlanabileceği inancını taşır. Ancak bu inanç, geleneksel metafiziğin kanıtlarının bir eleştirisini yaptıktan sonra geriye kalana olan inançtır. Kant, *Tanrının Varlığını Göstermede Tek Mümkün Kanıt* adlı yazısında matematiğin kesinliğini barındıran türden bir tanrı kanıtlamasının mümkün olup olmadığı üzerine odaklanır. Sonuçta matematiğin kesinliğine benzer bir kesinliğe gücü yeten tanıtılmanın henüz sağlanmadığı kanaatindedir. “Bununla birlikte doğaldır ki meslekten felsefeci Tanrının varoluşunun sağın bir tanıtının olanaklı olup olmadığını araştırmalıdır” (Copleston, 2004; 18).

<sup>23</sup> “Yargı Gücünün Eleştirisi”ni bitirip felsefe sisteminin teorik yönden temellendirilmesi işini tamamlamış olan Kant, 1790'lı yıllarda çağının ve ülkesinin politik, dinsel ve hukuksal sorunları üstüne yoğun bir şekilde eğilmeye başlamıştır” (Özlem, 2014: 17). Bu yoğun eğilim içinde, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* (1793) adlı çalışmasıyla bilgi teorisi üzerinden ahlaki inanç sistemini kurar.

<sup>24</sup> Bu geleneksel metafizik kanıtlamalara ek olarak bir de ahlak kanıtı vardır. Kant tarafından akıl eleştirisi sonrası argüman haline gelen kanıtlama, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde detaylı olarak tartışılmıştır.

Aristoteles'ten Kant'a değin süregelen metafizik anlayış içinde "Tanrı" kavramı "mutlak varlık" kavramı ile karşılanmaktadır. Bu metafizik anlayışa göre, "kendinde" bir öz olmasaydı, koşullar dünyası hem düşünülemez hem de bütün gerçeklik "öz"den yoksun bir görüntüye dönüşürdü. Kant, *Tek Mümkün Kanıt*'ta çoğunlukla belirtilen bu Tanrı anlayışını benimsemiş ve "mutlak öz"ün tek gerçek varlık olduğunu, varlığın ve bilginin de nedeni olduğunu kanıtlama yoluna gitmiştir. Fakat, Eleştiri döneminde bu ideali terk etmiştir. Artık, "Tanrı idesini bir mutlak öz veya mutlak varlık olarak ele almamakta, tersine bu ide içinde deney imkânının özgül ilkesini tasarlamakta ve böylece ampirik araştırmanın genel görevleri için dolaylı bir bağ kurucu ilkeye dayanıldığını göstermektedir" (Cassirer, 2007: 273).

### 1.1. Geleneksel Metafizik ve Tanrı Kanıtlamalarına Eleştiri

"Descartes, Leibniz'de olduğu gibi, Spinoza ve Wolff'da da gelenekle gelen akılcı metafiziğin temel sorunu, salt akıldan kalkan, tanrı üzerine felsefi teori, yani *theologia rationalist idi*" (Heimsoeth, 2018: 36). Bu geleneğin temelinde, akılda bir kavram olarak var olan "Tanrı"nın ontolojik olarak kanıtlanıp kanıtlanamayacağı yatar ki, geleneğin bu soruna cevabı olumlu yönde olmuştur. Anselmus tarafından geliştirilen, sonrasında Descartes ile tekrar canlılık kazanan ontolojik kanıtlama, varsayılan "yetkin bir varlık" kavramından hareketle, mantık aracılığıyla, onun varlığının gerçek bir varlık olduğunu kanıtlama yoluna gider.<sup>25</sup> Burada, kanıtlamanın dayanağı, mantığın "çelişmezlik ilkesi"<sup>26</sup>dir. "Yetkin bir varlık" kavramı gerçekte var olmaz ise bu kavram kendi içinde çelişki yaratır. Dolayısıyla bu çelişkinin ortadan kaldırılması için "yetkin bir varlık" kavramının "var olduğu"nun kabul edilmesi gerekmektedir.

Heimsoeth (2018: 37) çalışmasında ontolojik kanıt hakkında şöyle der: "Görüldüğü gibi, ontolojik tanrı kanıtında, akıl, iddiasında çok ileriye gidiyor; salt bir kavramdan kalkarak ve bir mantık ilkesine dayanarak "yetkin bir varlık"ın olduğunu alt edilmez bir sağlamlıkla kanıtladığını savunuyor". Şüphesiz bu yorumu Kant da onaylamaktadır. Çünkü Kant; ontolojik kanıtın, Tanrının "varlık alanı"nda var olduğunu değil, "kavram alanı"nda

<sup>25</sup> Anselmus'un çıkarımı şöyledir: "'Kavramına, tanımına göre Tanrı 'en yetkin varlık'tır. İmdi Tanrı'nın var olmadığını düşünürsek, Tanrı 'en yetkin varlık' olmaz artık. Çünkü 'bir şey' yani 'varolmak' niteliği, yüklemi eksilmiştir kendisinden. Bununla da 'eksik' bir varlık olmuştur Tanrı; bu da tanımı ile çelişiktir. Öyle ise, 'en yetkin varlık' olan Tanrı'nın 'var olması' da gerekir'" (Gökberk, 2010: 143).

<sup>26</sup> "Aynı yüklem ya da niteliğin aynı özneye aynı bakımdan hem ait olmasının ve hem de ait olmamasının sözü konusu olamayacağı"dır (Aristoteles'ten akt. Cevizci, 1999: 189). Aristoteles'in formülü: "'S aynı zamanda P ve P olmayan olamaz.'" Başka türlü söylendiğinde: "S P dir." ve "S P olmayandır." önermelerinin ikisi birden doğru olamaz" (Akarsu, 1998: 45).

var olduğunu gösterdiğini vurgular. Dolayısıyla ontolojik kanıt sadece tanrı kavramının zihinde var olduğunu –bir ide olarak- kanıtlayabilmiştir. “Salt olarak zorunlu bir mutlak varlık kavramı bir saf akıl kavramıdır, salt bir ideadır ki nesnel olgusallığı aklın ona gereksiniyor olması olgusu tarafından tanıtlanmış olmaktan çok uzaktır” (Kant, 1998-2017a: 369). Ontolojik kanıtın bu ayrımı göz ardı etmesindeki temel sebep ise, varoluşu bir yüklem olarak varsaymasıdır. Kant’ın verdiği örnekten hareketle, “bir üçgenin üç açısı vardır” önermesinde özne ve yüklem birbirine gereksinir ve özdeşirler. Burada ontolojik kanıtın öne sürdüğü şudur: Eğer üçgen var ise üç açının da olması zorunludur. Eğer yüklem ortadan kaldırılırsa ve sadece özne saklanırsa o zaman çelişki oluşur. Dolayısıyla yüklem özne için zorunlu bir koşuldur. “Ama eğer özneyi yüklem ile birlikte ortadan kaldırırsam hiçbir çelişki doğmaz; çünkü o zaman geriye çelişkili olabilecek hiçbir şey kalmaz. Bir Üçgen konutlamak ve gene de üç açısını ortadan kaldırmak çelişkilidir; ama üçgeni üç açısı ile birlikte ortadan kaldırmada hiçbir çelişki yoktur.” (Kant, 1998-2017a: A595) Yani, “yetkin bir varlık” kavramı “vardır” yüklemiyle birlikte ortadan kaldırılabilir ve bu hiçbir çelişki teşkil etmez. Dolayısıyla, “var olma” var olan şeylerin başka nitelikleriyle bir tutulmamalıdır. “Var olma”, çelişmezlik ilkesinin yürürlükte olduğu kavram alanının dışındadır çünkü şeylerin nitelikleri arasındaki bir ilinti değil, kendi başına mutlak bir şeydir. Bir şeyin “varlığı” hakkındaki yargı, doğruluğunun ölçütü, çelişmezlik ilkesi olan analitik bir yargı değil, özü gereğince sentetik bir yargıdır. ““Varlık”, “var olma” rasyonel kavranabilir bir şey değil, irrasyoneldir” (Heimsoeth, 2018: 38). Bundan dolayı “varlık alanı” mantık kurgularının ve tümelden çıkarımların yetki alınının dışında kalır. Dolayısıyla Kant, salt akıl bilgisinin dayandığı mantık ilkesine olan güveni, “varlık” sorununu ele alarak, kaybettirmeyi başarmış gözükmektedir.

Kozmolojik kanıtlama ise evrende var olan düzen iddiası üzerinden hareket etmektedir. “Bu kanıt, mutlak zorunluluk ile en yüksek varlık bağlantısını ele alır ve ontolojik kanıt gibi en yüksek varlıktan diğer varlığı çıkarsamak yerine önceden verili, koşulsuz bir varlıktan veya varlığın tasarımlanmış olmasından hareketle sınırsız olgusallığı çıkarsamaktadır” (Önal ve Saygın, 2011: 116). Leibniz’in *contingentia mundi* olarak isimlendirdiği bu kanıtlama şöyle bilinir: “Eğer bir şey varsa saltık olarak zorunlu bir varlık da olmalıdır. Şimdi, en azından ben varım: Öyleyse saltık olarak zorunlu bir varlık vardır. Küçük öncül bir deneyimi, büyük öncül ise genel olarak bir deneyimden zorunlu olanın varoluşunu çıkarsamayı kapsar.” (Kant, 1998-2017a: A605) Bu da demektir ki kanıtlama esasında deneyimden başlamaktadır ve bütünüyle apriori olarak ilerlememektedir. Deneyi

mümkün kılan tüm olanakların nesnesi olduğu için de *evrenbilimsel kanıt* olarak adlandırılmaktadır.

Kanıtlama; zorunlu bir varlık kavramına, sadece olanaklı karşıt yüklemelerden biri aracılığıyla ulaşır ve kavramı yoluyla tam olarak belirlenmiş olmalıdır. “Şimdi, bir şeyi baştan sona belirleyen tek bir kavramı olanaklıdır ve bu *entis realismimi* kavramıdır” ( Kant, 1998-2017a: A606). Bu kavram en olgusal varlık kavramının düşünülmesini olumlu kılan tek kavram olmaktadır. Bu da demektir ki bir en yüksek varlık zorunlu olarak vardır.

Buradan anlaşılacağı üzere kozmolojik kanıt, ontolojik kanıt gibi salt bir kavramdan hareketle zorunlu varlığı çıkarsamaz. Burada deneyden hareketle zorunlu varlık çıkarılır. Ancak Kant, kozmolojik kanıtın sadece bu ilk adımını ontolojik kanıttan farklı bulur. Çünkü ulaşılan zorunlu varlık kavramının özelliklerinin neler olduğu, görgül öncüller aracılığıyla belirlenmez. “Böylece us, deneyimi bütünüyle bir yana bırakarak genelde salt olarak zorunlu bir varlığın hangi özelliklerinin olması gerektiğini, tüm olanaklı şeyler arasında hangisinin salt bir zorunluluk için gerekli koşulları kendi içinde kapsadığını yalnızca kavramlardan bulmaya çalışır” ( Kant, 1998-2017a: A607). Kant, deneyimin bizi ancak salt zorunluluk kavramına götürebileceğini vurgulamaktadır, salt zorunlu varlık kavramına değil. Bu zorunluluğun da herhangi bir belirli şeye ait olduğu deneyimden çıkarılmaz. “Öyleyse, evrenbilimsel kanıt olarak bilinen kanıt tüm inandırıcılık gücünü gerçekte yalnızca kavramlardan yola çıkan varlıkbilimsel kanıttan alır ve deneyime başvuru bütünüyle sözde kalır” ( Kant, 1998-2017a: B635).

Kant’ın eleştiriye tabi tuttuğu bir diğer kanıtlama, *fiziko-teleolojik kanıtlama* olarak isimlendirdiği teleolojik kanıtlamadır. Kanıtın ana tezi şudur: “Evrende süre gelen bir neden-etki, amaç-araç ilişkisi vardır. Var olma veya yok olmada bir kurallılık vardır ve nedensiz hiçbir oluş yoktur, her şey nedeni olarak bir başkasını gösterir ki, daha öteyi araştırmamızı zorunlu kılan da budur” (Önal ve Saygın, 2011: 118). Bu sonsuz olumsuzluğun dışında kendi için kökensel ve bağımsız olarak kalıcı olan, evrendeki nedenselliği ve sürekliliği destekleyen bir varlık varsayılmadıkça evrendeki her şey hiçliğin uçurumuna getirilmiş olmaktadır. Kant, nedensellik açısından en son, en yüksek varlığa ihtiyaç duyulduğu için bu varlığın olanaklı her şeyin üstüne konulmasında da bir sakınca olmadığını vurgular. “Bununla birlikte: Usumuzun ilkelerde tutumluluk istemi ile uyumlu olan bu kavram kendi içinde hiçbir çelişkiye altgüdümlü değildir ve deneyim alanında us kullanımının genişletilmesine böyle bir ideanın düzen ve ereksellik açısından yol

göstericiliği yoluyla yararlıdır ve hiçbir zaman bir deneyime kesinlikle ters düşmez” (Kant, 1998-2017a: B651). Kant bu nedenle tanıtlama için saygıyla bahsedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak en nihayetinde bu kanıtın kozmolojik kanıta ve dolayısıyla ontolojik kanıta dayandığını belirtir. Ona göre bu kanıt, “en yüksek varlığı” tek başına ortaya koyamaz. Eksikliğini gidermesi için dayanağı olan ontolojik kanıta gitmek zorundadır. Dolayısıyla kavramlar ve olgusalılık arasındaki çıkarsama ilişkisi tekrar irdelendiğinde, teleolojik kanıtın olgusalılıktan yetkin varlığın özelliklerini türettiği görülür. Gözlenen evrenin büyüklüğünden her şeye gücü yeterli, evren düzeninden en yüksek bilgelik, evren birliğinden ise Yaraticının salt birliği çıkarılır. “Dolayısıyla fiziko-teleoloji, evrenin en üst nedenine ilişkin hiçbir belirli kavram vermemektedir. Buna göre kendisi yine dinin temelini oluşturacak bir teleoloji ilkesi için yeterli olamaz” (Kant, 1998-2017a: B656).

Sonuçta, Kant’ın tanrı kanıtlarına eleştirisi ontolojik kanıtlarla başlar ve en nihayetinde diğer iki kanıtın ontolojik kanıta dayanması sebebiyle yine ontolojik kanıtlarla son bulur. Onu tüm metafiziği yeniden kurgulamaya iten en büyük etken ise ontolojik kanıtlamaya yaptığı eleştiriden çıkarsanan sonuçtur. Görülür ki varlık sorunu aslında bir bilgi sorunudur. Dolayısıyla Kant, bilgi sorununa açıklık getirmeden varlık hakkında konuşulmayacağını altını çizmek ister. Bu sebeptir ki aklı en yüksek varlık kavramına götüren nedenler ve yollar bilginin, dolayısıyla aklın sınırları içerisinde aranmalıdır. Bu nedenle Kant, metafiziği yeniden kurgulama çabasına girişmiş olur.

Rasyonalist düşünürler metafiziği evrensel hesaplama olarak görmektedirler. Matematik ve metafizik arasında bir bağ, bir ortaklık tesis edilmek istenir. Kant, bu yolu güvenilir bulmaz. Matematik bilimleri ile felsefedeki kesinlik birbiri ile uyumsuz. “Metafizikte, matematikte olduğu gibi, tanımlar başta gelirse, bu çok önemli olan kavramların önce açıklanması, çözümlenmesi ve temellendirilmesi gerekir” (Heimsoeth, 2018: 44). Felsefenin soyut kavramları, somutluk niteliğinden yoksundur. Dolayısıyla verilmiş şeylerden hareket etmesi gerekir. Tam da burada Kant, doğa yasalarını belirlemede izlenilen yöntemi, yani Newton’un izlediği yöntemi felsefeye uyarlamak istemektedir. “Newton, güvenilir deneyim ve algılara dayanarak, gerektiğinde geometrinin yardımıyla belli doğa olaylarının dayandığı ilkeleri araştırır” (Heimsoeth, 2018: 45). İlkelerin araştırılmasında cisimlerin varlık yapılarında taşıdığı ilk nedenler görülmez. Bir fizik yasasının uygulandığı cisim bağlantıları dışında ne olduğu açıklanamaz. Fiziğin ortaya koyduğu bilginin en yüksek bir genellik taşıması ise denemelerle, verilen şeylerin

denenmesiyle gösterilir. Kant, metafizik ve ahlak felsefesinde, fiziğin izlediği yolun izlenmesi gerektiği kanaatindedir. Metafizik, aklımızın hangi sorunlarla uğraşabileceğini saptamak ve ne derecede başarıya ulaşabileceğinin araştırılmasıdır. Metafiziğin asli görevi, hangi sorunların bilgi yetimizin sınırlarını aştığını araştırmaktır.

Bilginin ya da aklın sınırlarını aşmak ne demektir? Bizler “Neyi bilebilirim?” sorusuna yanıt ararken bu sınırlara ulaştığımızı düşünürüz. Dolayısıyla kalkış noktamız bize verili olan şeyler, yani görgül dünya ve kültür ya da çevre ile kümülatif biçimde ilerleyen kavramlardır. Kavramlardan hareket edildiği takdirde akıl, deney alanından tümüyle ya da kısmen kopuş yaşamaktadır. Çünkü var olan akıl ilkeleri kavramlar üzerinden yürütüldüğünde tümel olana ulaşmak kaçınılmazdır. Tümel olan ise deney alanının dışında kalır. Tam tersine görgül dünyadan hareket edildiğinde ise bilgi deney alanına, dahası deneylenebilen son olgusallığa hapsolür. Bu şu demektir: “Su yüz derecede kaynar” önermesindeki bilginin genişletilmesi, yalnızca başka bir deney ile mümkün olabilir. Oysa teori üretmenin ve dolayısıyla bilgi alanının genişletilebilmesinin tek koşulu anlık deney bilgisinin aşılmasıdır. Bu sayede Newton “kütle çekim yasası” nı, Einstein “izafiyet teorisi” ni ortaya atabilmiştir. Şayet akıl ve bilgi, deneyin sınırlarına hapsolsaydı, bilimden söz etmenin olanağı da ortadan kalkardı. Kant’ın empirist ve rasyonalist geleneğın uslanmaz çatışmasına yaklaşımı da bu olmuştur. Keza “bilimlerin kraliçesi” olarak adlandırdığı metafiziği asırlık muğlaklığından kurtaracak olan yaklaşımda işte budur: *Empirizm* ve rasyonalizmi barıştıracak bir yol izleyip metafiziği yüceltebilmek.

Kant’ın varlık problemini aslında bir bilgi problemi olarak gördüğünü daha önce belirtmiştik. Kant’a göre; “Nesnelerin tümü hakkında genel geçer ve zorunlu bilgiyi sistematik bir doktrin içinde verme iddiasındaki bir ontolojinin mağrur adının yerini, daha alçak gönüllü bir ad, “saf akıl eleştirisi” almalıdır” (Cassirer, 2017: 202). Çünkü “varlığın ne olduğu sorunu”nun yerini, “varlık sorununun ne olduğu” almalıdır. “Kant’ın Herz’e yazdığı mektupta belirttiği üzere, “şimdiye kadar kendi içinde bükümlenmiş olan metafiziğin tüm gizlerini açacak olan anahtar” şudur: İçimizde tasarım olarak adlandırılan herhangi bir şeyin objeye ilişkinliği hangi temele dayanmaktadır?” (Cassirer, 2017: 203). Kant bu soruya, kendisine kadar gelen geleneklerin hiç birinden doyurucu yanıt almamıştır. Yanıtlardan biri; düşüncenin “kökensel” olarak nesne ile bir olduğu yönündedir ki Kant en nihayetinde bu yanıtın mistisizme vardığı kanaatindedir. Bir diğer yanıt; düşüncenin tam anlamıyla nesneyi kucakladığını (reseptivite) iddiasıdır. Kant, evrensel ve zorunlu bilgilere

ulaşma söz konusu olduğunda bu yanıtı yetersiz bulur. Peki, özne nasıl oluyor da nesnenin kendisinin, tasarımıyla birliğinden ve bilgisinden bahsedebiliyor? Dahası nasıl oluyor da özne, nesnenin özünde ne olduğunun bilgisini elde ettiğini varsayıyor? İşte bu sorular kesin bilgiye ulaşmada varlığı değil var olana yönelen özneyi odağa almayı gerektirmiştir. Kant’ın “Kopernicus devrimi”<sup>27</sup> olarak nitelendirdiği düşünce devrimi de budur. Kant, Eleştiri’nin ikinci basıma önsözünde şöyle der:

“Bugüne dek tüm bilgilerimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla *a priori* saptama ve bilgimizi bu yolla genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı altında Metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sınavabiliriz” (Kant, 1998-2017a: BXVII).

Bununla Kant şunu kastetmektedir; “Biz “akıl”ın yönlendirdiği bir bilgi işlevleri bütünü kendimizde bulup öne koymaktayız ve tek tek nesneleri bu bilgi işlevleri bütününe zorunluluğu (yani nesnelerin değil de, bu işlevlerin kendisine ait belirli ve sınırlanmış bir gerçeklik tarzı) içinde karşımızda veri olarak bulmaktayız” (Cassirer, 2017: 206). Bu ise nesneler üzerine düşünmenin, ancak kalkış noktası olan “akıl” üzerine bilginin pekiştirilmesiyle mümkün olacaktır. Bununla da Kant, akıl üzerine ( yapısı ve işlevi ) derinlemesine bir incelemeyi başlatmış olmaktadır. Çünkü eğer biz olgu dünyası ile ilişkimizden doğan verilere bilgi diyorsak, bu bilginin olanağını sağlayan akıl ilkelerini de bilginin sınırları içine dahil etmemiz gerekmektedir. Bu ilkeler ki deneyden gelmeyen ancak olanaklı deneyi mümkün kılan ilkelerdir. Kant’ın metafiziğinin temelinde bu ilkeler vardır. Söz konusu ilkeler *a priori* ilkelerdir. Kant’ın inşa ettiği metafiziğin bir bilim olabilmesi için gerekli olan *Transcendental Felsefe*’nin ilkeleridir.

## 1.2. Transcendental Öğeler Öğretisi

Kant’ın bilgi ve inanç görüşlerinin birbiri ile uyum ve paralellik gösterdiğini belirtmiştik. Ancak bu iki kavram, Kant’ın sistematüğinde bir öncelik sonralık ilişkisine sahiptir. Kant ilk olarak öznde bilginin oluşum sürecini, kuruluşunu, yargıya bağlanmasını ve bunun yanı sıra öznenin kendi akli yapısının kurallar bütününe araştırdıktan sonra pratik ahlaki bilgi ve inanç mefhumu üzerine eğilmektedir. Kant’ın bilgi ve inanç kavramları

---

<sup>27</sup> “Gök cisimlerinin devinimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce, Kopernik, gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dinginlikte tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı” ( Kant, 2017: BXVII).

arasında öncelik sonralık ilişkisi ise Kant'ın kendi izlemeyi seçtiği bir yöntem şeklinde değil, akıl eleştirisi bağlamında ortaya çıkan bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla çalışmamız bu bölümde, bu zorunluluk neticesinde bilgi ve akıl eleştirisinin kapsamlı bir betimini yapmayı ve Kant'ın inanç tablosunun hangi koşullarda ortaya çıktığını irdelemektedir.

### 1.2.1. Transendental Estetik

Heimsoeth, (2018: 76) çalışmasında, Kant'ın “estetik” kavramının günümüz algısında anlaşılmaması gerektiğinin altını çizer. Estetik ile kastedilen güzellik felsefesi ya da sanat değil, duyumlama ya da duyumlarla kavrama demektir. Ve estetiğin, *a priori* yanı araştırma konusudur. Transendental felsefenin görevi budur. Transendental teriminin Kant için kullanımı ise şudur; Kant, (1998-2017a: A12) çalışmasında “Nesneler ile olmaktan çok *a priori* olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi transendental olarak adlandırıyorum” der.<sup>28</sup>

Eleştiri'nin ilk büyük bölümü olan transendental estetik, zaman ve mekan mefhumlarını bizim bilgimizin formları olarak ele almaktadır. Kant, burada, bilginin formlarını, öncelikle de duyulara dayanan algının formlarını araştırmaktadır.

Kant öncesi rasyonalist düşünürler, bilgiyi kavram araştırması olarak, İngiliz düşünürler ise duyu araştırması olarak görmekteydiler. Kant'ın bu iki yaklaşıma karşı uzlaşımı ise bilginin iki farklı yanı olduğu yönündedir. Öyle ki; “bir yanda duyulara verilen, bizim somut olarak kavradığımız yan; öte yanda, anlama yetisinin<sup>29</sup> düşünce ile bağlar kuran yanı” vardır (Heimsoeth, 2018: 76). Buradan anlaşılan şudur; kavramlar kendi başlarına hiçbir bilgi vermezler, aynı derecede duyu verileri de kendi başlarına bilgi sağlamazlar. Burada Kant, bilgiyi bu iki mefhum ile bağlayacak bir yol izler. Kavramlar, düşünce ile yorumlanır ve anlaşılır hale getirilir. Buna olanak sağlayan anlama yetisidir. Anlama yetisi, kendi etkinliğine (*spontanite*) göre duyu verilerini düzenler, kavram kurar ve yargı verir. Ancak yine de anlama yetisine herhangi bir duyu verisi gelmez ise kendi etkinliğini sürdürememektedir. Dolayısıyla bilginin iki ana kökü vardır. İlki duyuları alma

<sup>28</sup> Böylelikle “*transsendental*” kavramının bilme yapımızla ilgili olduğunu vurgulamıştır. Bilme yapımız, nesneleri *a priori* bilmemizin olanağını taşıdığı için, transsendental felsefenin görevi bu olanağı sağlayan yetileri araştırmaktır.

<sup>29</sup> Bu kelime çevirilerde “yetenek” olarak kullanılır. Biz “yeti” olarak kullanacağız.

yetisi (duyarlık, receptivite), ikincisi anlama yetisidir. Kant, Eleştiri'nin transendental estetik bölümünde duyarlık yetisini irdelemektedir.

#### 1.2.1.1. Duyarlık yetisi

Kant, duyu yetisini tasarımları alma yetisi olarak niteler. “Nesnelerin bizi etkileyiş kipi yoluyla tasarımları alma yetisine *duyarlık* denir” (Kant, 1998-2017a: B34). Nesnelerin anlama yetisine ulaşmasını sağlayan duyarlıktır ve yalnızca duyarlık bize *sezgileri* sağlar. Bilgi, nesne ile hangi yolla bağıntılı olursa olsun, bu bağıntıyı sağlayan şey *sezgi-görü* (anschauung-intiution)dür. Ancak Kant, sezginin yalnızca nesnelerin bize verildiği sürece yer aldığını da ekler.

Kant'ın kullanımına göre; duyarlık, empiristlerin savundukları şekliyle duyu organlarının aldığı bir veri yığını değildir. Duyarlığın da formları vardır. Ancak bu formlar yalnızca duyu verileri ile birlikte ortaya çıkarılabilirler. Kant, bu formları, görünün *a priori* ya da saf (salt) formları olarak niteler. Bu formlar *uzam* (mekan) ve *zamandır*.

#### 1.2.1.2. Saf görü formu olarak “uzam”

Kant, uzam ve zaman kavramlarını, metafiziksel ve transendental olarak açılar. Kant, açıklama için şöyle der: “Açıklama (expositio) ile bir kavrama ait olanın duru tasarımını anlıyorum; ama açıklama eğer kavramı *a priori* verili olarak sergileyeni kapsıyorsa metafizikseldir” (Kant, 1998-2017a: B38). Buna karşın, bir kavram başka sentetik *a priori* bilgilerin olanağının anlaşılabilmesini sağlıyorsa *transendenttir*.

Kant dört önerme ile uzam kavramını açıklamaktadır. Söz konusu önermeler şu şekildedir:

1- Uzam dış deneyimlerden türetilen empirik bir kavram değildir” (Kant, 1998-2017a: B38). Çünkü uzam tasarımı *a priori* olarak bulunmaz ise duyumlar ayrı yerlerde tasarımlanamaz olur. “Buna göre uzam tasarımı dışsal *fenomenlerin* ilişkilerinden deneyim yoluyla ödünç alınamaz; tersine, bu dış deneyimin kendisi ilkin ancak sözü edilen tasarım yoluyla olanaklıdır” (Kant, 1998-2017a: B38).

2- “Uzam tüm dış görülerin temelinde yatan zorunlu bir *a priori* tasarımdır” (Kant, 1998-2017a: A24). Kant, her ne kadar boş bir uzamın tasarımlanabileceğini vurgulasa da uzam olmadan hiçbir dış sezginin tasarımlanamayacağını altını çizer. “Öyleyse

*fenomenlerin olanağının koşulu olarak görülmelidir, onlara bağımlı bir belirlenim olarak değil; ve a priori bir tasarımdır ki zorunlu olarak dış fenomenlerin temelinde yatar*” (Kant, 1998-2017a: B39).

3- “Uzam genel olarak şeylerin ilişkilerinin diskursif<sup>30</sup> ya da, söylendiği gibi, evrensel bir kavramı değil, ama saf bir görüdür” (Kant, 1998-2017a: B39). Bu önermede Kant, tasarımılanan her bir uzamın aslında imlenen tek bir uzamın bölümleri olduğunu gösterir. Bu da tek bir *a priori* görünün tüm uzam tasarımlarının temelinde yattığını gösterir.

4- “Uzam verili sonsuz bir büyüklük olarak tasarımılanır” (Kant, 1998-2017a: B40). Üçüncü önermede olduğu gibi, her bir uzam tasarımının ancak tek bir uzamın içindeki çokluğu olabileceğini gösterir. Buradan hareketle Kant, uzamın bir kavram olamayacağını ki “kavramlar kendi içinde sonsuz bir tasarım bütünü içermez” (Kant, 1998-2017a: B40) *a priori* görü olacağını açılar.

Bu önermelerden hareketle: Uzam, şeylerin özelliği ve şeyler arasındaki ilişkinin dışındadır. Uzam, duyusallığın koşuludur çünkü dış duyunun tüm görüşlerinin formudur. Bundan dolayı, dış görünün olanağının koşuludur. Uzam, bu nedenle dışsal şeyleri- yalnız *kendinde numen*<sup>31</sup>ler dışında- kapsar. Kant, *numenleri* uzamın dışında tutarak uzam tasarımını genel-geçer kılabilmiştir. Öyle ki; “tüm şeyler uzamda yan yanadırlar” (Kant, 1998-2017a: A27) önermesi, ancak duyusal görümüzün nesneleri olmalarından dolayı geçerlidir. Kant, bu önermenin yerine “Tüm şeyler, dış görüngüler olarak, uzamda yan yanadırlar” (Kant, 1998-2017a: A27) önermesini getirerek, hem *numenlere* ilişkin saf bir görünün olmadığını hem de uzamın nasıl genel-geçer (sentetik *a priori*) olduğunu göstermiş olmaktadır.

### 1.2.1.3. Saf görü formu olarak zaman

1. Zaman, deneyimden çıkarılan görgül bir kavram değildir (Kant, 1998-2017a: B46). Kant bu önerme ile zamanın *a priori* olduğunu söylemektedir. Çünkü zamansal

<sup>30</sup> Sezgisel kavrayışa, yani doğrudan kavrayışa karşıt olarak, belirli öncüllerden hareketle dolaylı olarak yapılan çıkarımsal kavrayış imler.

<sup>31</sup> Kant, nesnelere ilişkin, nesnelerin bize görünümleriyle alakalı olarak fenomen (*phenomen*) ve *numen* (*noumen*) ayrımı yapar. Bizler nesneleri bize göründükleri ölçüde biliriz. Şeylerin bizim görümüze geldikleri, kendilerini görünür kıldıkları haline *fenomen* denir. Duyarlığın saf formu olan görü, ancak şeylerin kendilerini bize gösterdiği kadarını alır. Yine de şeylerin özünde bize verili olmayan yanları vardır. Bu yan, görünün ulaşmadığı, şeylerin kendisine mahsus olan yandır. Duyarlığa kapalı olan bu yan, *numen* olarak adlandırılır. (Detaylı bilgi için 1.2.4. bölüme bkz.)

ardışıklık ve eşzamanlık, eğer zaman *a priori* olarak algıda bulunmuyor olsaydı düşünülemez olurdu. Lakin şeylerin bir ve aynı zamanda oldukları düşünülebilir.

2. Zaman, bütün sezgilerin temelindeki zorunlu bir tasarımdır (Kant, 1998-2017a: A31). Bu önermeyi Kant, şeylerin kendilerinin zamandan kaldırılrsa dahi zamanın kendisinin ortadan kaldırılamaz olduğu savı ile desteklemektedir. Bu, aynı zamanda ilk önermeyi de destekler niteliktedir. Zaman *a priori* verili olmalıdır.

3. Zaman ilişkilerini ilgilendiren *apodiktik*<sup>32</sup> temel ilkelerin olanağı da bu *a priori* zorunluğa dayanır (Kant, 1998-2017a: B47). Kant; bu önermede, farklı zaman dilimlerinin art arda geldiğini ve aslında eşzamanlı olmadıklarını temellendirir. Dolayısıyla zaman tek boyutlu olarak düşünülmelidir.

4. Zaman, diskursif ve ya anlatıldığı gibi genel geçer bir kavram değil fakat saf bir duyusal görü biçimidir (Kant, 1998-2017a: B47-A32). Bu önerme üçüncü önermeyi destekler niteliktedir, nitekim tarihsellik düşünüldüğünde geçmiş ve gelecek zaman tek bir zamanın parçasıdır.

5. “Zamanın sonsuzluğu tüm belirli zaman büyüklüklerinin ancak temelde yatan tek bir zamanın sınırlanışları yoluyla olanaklı olmalarından daha ötesini anlatmaz” (Kant, 1998-2017a: B48). Bu demektir ki eğer zaman *a priori* olarak her şeyin temelinde yatan bir görü olmasaydı, geçmiş ve şimdiki zamanı birleştirecek bir zaman algısı da olanaklı olmazdı.

Kant, bu önermeler ile zamanın *sentetik a priori* olduğunu ve şeylerden önce geldiğini gösterir. Nitekim eğer şeylere ait bir özellik olsaydı, *a priori* ya da *sentetik a priori* bilgiden ve olanağından bahsetmek olanaksız olurdu. Bu nedenle zaman, dış ve iç duyunun görüsü ya da görünün *a priori* formu olmaktadır. Zaman, dış görüngülerin bir belirlenimi değildir; buna karşın iç durumumuzun tasarımlarının ilişkisini belirler (Kant, 1998-2017a: B50).

#### 1.2.1.4. Görü Formlarının Eleştiri’deki İdeali

Kant, Eleştiri’nin Transendental Estetik bölümünde yaptığı inceleme ile uzam ve zamanı *sentetik a priori* bilgilere kaynaklık eden iki form olarak, eleştirisinin merkezine yerleştirir. Öyle ki matematiğin ve geometrinin temelinde de bu formlar vardır. Çünkü Kant,

<sup>32</sup> Ya da “*apodeiktik*”. Kanıtlanabilir, tanımlanabilir ve zorunlu olarak doğru olan önermenin yerine kullanılan yunanca sıfat (Cevizci, 1999: 65).

matematiğin *sentetik a priori* önermelerle kurulduğunu gösterir. Bu da demektir ki matematik “bir arı sezgi üzerine temellenmiş olmalıdır ki, bunda tüm kavramların *in concreto* ve gene de *a priori* sergileyebilir (Kant, 2014: 38).” Dolayısıyla matematiğin görü olmadan tek bir adım bile atabilmesi mümkün değildir (Cassirer, 2017: 221). Geometri, aritmetik ve mekaniğin içerikleri, zaman formunda ardışık şekilde yan yana konmasıyla meydana gelir. Burada Kant’ın altını çizdiği nokta şudur: Eğer *sentetik a priori* önermeler olanaklı olarak kabul edilecekse ya da olanakları kavranacaksa, duyunun formu olan sezginin de *a priori* olarak kabul edilmesi gereklidir (Kant, 2014: 39-40).

Buradan hareketle Kant, *sentetik a priori* önermelerin olanağının ilk kökenini açıklamış olur. Uzman ve zaman deneye öngelerek deneyin olanağının koşulu olmaktadır. Yine de bu formlar yalnızca nesnelerin görünüşlerini sağlar ve *numen* hep bu görünün sınırının dışında kalır. Dolayısıyla Kant, duyusallığın dışında kalan bu kavramı bir sınır kavramı olarak ortaya çıkarmış olur.

### 1.2.2. Transendental Mantık

“Bilgimiz anlığın iki temel kaynağından doğar” (Kant, 1998-2017a: B74). Biri izlenimlere olanak sağlayan görü, diğeri ise bu izlenimlerin tasarımı ile ilişki kuran saf kavramlardır<sup>33</sup>. Dolayısıyla görü ve kavramlar tüm bilginin öğelerini oluştururlar. Bu mefhumlar bilgiyi oluşturmada öylesine sıkı bir bağ içindedir ki Kant bu bağı şöyle ifade eder: “Duyarlık olmaksızın hiçbir nesne verilemez ve anlama yetisi olmaksızın hiçbir düşünülemez. İçerik olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın görüler kördür.” (Kant, 1998-2017a: A51) Yine de Kant, duyarlığın kurallarının bilimi dediği estetiği, anlama yetisinin kurallarından yani mantıktan ayırır.

Kant, anlama yetisinin mantığını ya genel ya da tikel kullanım bakımından ayırır. Genel mantık<sup>34</sup>, salt olarak zorunlu düşünce kurallarını, tikel mantık<sup>35</sup> ise spesifik bir nesne üzerine düşünme kurallarını kapsar. “Genel mantık ya saf ya da uygulamalı mantıktır” (Kant, 1998-2017a: B77). Saf mantık, “duyu etkisi, imgelem oyunu, bellek yasası, alışkanlık, önyargı kaynakları” (Kant, 2017: A53) gibi kendilerinden bilgi doğabilecek tüm koşullardan soyutlanan mantıktır. Buradan anlaşılan şudur ki saf mantığın işi *a priori*

<sup>33</sup> Bu kavramlar “anlama yetisi”nin kavramlarıdır. Eleştiri’nin Aziz Yardımlı çevirisinde “anlama yetisi”, “düşünme yetisi” ve “anlak” olarak kullanılmıştır. Biz anlama yetisi olarak tercüme ediyoruz.

<sup>34</sup> Kant, “ögesel mantık” olarak adlandırır (Kant, 2017: A52).

<sup>35</sup> Kant, “şu ya da bu bilimin organonu” olarak adlandırır (Kant, 2017: A52).

ilkelerledir ve “hem anlama yetisinin hem de aklın bir *kanonudur* (Kant, 1998-2017a: A53)”. Empirik ilkelerle iş gören uygulamalı mantık ise ne anlama yetisinin kanonu, ne de tikel mantığın *organonudur*; yalnızca anlama yetisinin bir *kathartikonudur* (Kant, 1998-2017a: A53-B78). Genel mantık ne zaman ki ruhbilimin öznel empirik koşulları altında anlama yetisinin kurallarına yönelirse, işte o zaman uygulamalı mantık adını alır.<sup>36</sup> Bu özel koşul neticesinde Kant, saf akıl öğretisini oluşturan bölümden uygulamalı mantığı ayırır ve sadece saf mantığa bilim ünvanını yükler.

### 1.2.2.1. Mantığın bölümlenmesi

Bilgimizin iki kaynaktan geldiğini belirtmiştik. Duyarlık görüleri sağlar ve anlama yetisi bu verileri kendi kuralları altında işleyerek kavrar. Burada mantığa yüklenen görev ise bilginin genel geçer olmasını sağlayacak kuralları belirlemek, dahası bir sınır çizmektir. Kant, bu doğrultuda eski ama bir o kadar ünlü olan bir soruyu tekrar gündeme getirir. Bu soru “doğruluk nedir?” sorusudur. Kant bu soruya, “bilgi ile nesnesinin tam bir uyumu” şeklinde cevap verir. Ancak doğruluk için gerekli olan genel geçer bir ölçüte ihtiyaç vardır. Bu ölçüt, “nesnelerin ayırımına bakılmaksızın tüm bilgiler açısından geçerli olmalıdır” (Kant, 1998-2017a: B83). Eğer aranan ölçüt nesnelerin içerikleriyle ilgili olursa *a posteriori* olanaklı olacağı için evrensel ölçüt vermez. Demek ki burada nesnenin içeriğiyle değil biçimiyle ilgilenen bir mantık evrensel ölçütü sağlayabilir. Ama bu ölçütler yalnızca düşüncenin ve doğruluğun biçimi oldukları için doğru olmalarına karşın yeterli değildirler (Kant, 1998-2017a: B84). Kant burada bilginin mantıksal biçimle uyumlu olmasına karşın nesne ile çelişme ihtimalini gözetir. Bu nedenle doğruluğun yalnızca mantıksal ölçütüne, “tüm doğruluğun olumsuz koşuludur” (Kant, 1998-2017a: A60) der. Burada mantık, biçimle ilgili olarak yanlış olanı ortaya koyabilir, ancak “içeriği ilgilendiren yanlışlığı hiçbir denek taşıyla ortaya seremez” (Kant, 1998-2017a: A60).

Kant, anlama yetisi ve aklın sadece biçimsel uğraşını öğelerine ayıran mantığın bölümüne *analitik* der. Bilgilerin doğru olup olmadıkları içeriklerine göre sınanmadan önce biçimleriyle sınanacaktır. Bu nedenle, “analitik mantık” doğruluğun en azından olumsuz bir denek taşıdır (Kant, 1998-2017a: A60). Şimdi burada bilginin biçimi ne kadar mantıksal yasalarla uyumlu olursa olsun, bilginin nesnel doğruluğunu belirlemede yetersiz kalır. Bu nedenle Kant hiç kimsenin yalnızca mantık aracılığıyla bir şeyi ileri sürmeyi, ya da bir

---

<sup>36</sup> Eleştiride, Transsendental Diyalektik bölümünde genel mantık, “yanılsamalar mantığı” olarak incelenecektir. Çünkü anlama yetisinin kavramlarının nesnellik uğruna koşulsuz olanı istemesi, kavramların yanlış kullanılmasına sebep olmaktadır.

yargıda bulunmayı göze alamayacağını belirtir (Kant, 1998-2017a: B85). O halde mantık yasalarının kullanımından önce bilginin toparlanması gerekir ki daha sonra bu yasalar altında sorgulanabilsin. Yine de genel mantık, yargıda bulunmada yalnızca bir *kanon* olmasına karşın bir *organon* imiş gibi kullanılmıştır. “Genel mantık bu sözde *organon* işlevinde alındığı zaman *diyalektik* olarak adlandırılır” (Kant, 1998-2017a: A61). Genel mantığın *organon* işlevinde kullanılmasına, anlama yetisinin deneye ait nesneyi sınırlarının dışında kullanması sebep olur. Deney sınırları içinde kalmayan ilkeler nesnelere bir ayırım vermeden doğrudan yargıda bulunma riskini oluşturur. Bu risk, nesneler üzerine *sentetik a priori* önermeler verme çabasından kaynaklanır. Böylece diyalektik, edimsel kullanım yolundan çıkarak *yanılsama mantığı* adını alır. Bu nedenle diyalektik adlandırması *eytişimsel yanılsamaların eleştirisi* olarak mantığın kapsamına alınmış (Kant, 1998-2017a: A62) ve transendental diyalektiğin konusu olmuştur.

### 1.2.3. Transendental Analitik

“Transendental Analitik, esasen ampirik dünya anlayışını *a priori* olarak izah etmeyi ve gerekçelendirmeyi hedefler” (Wood, 2009: 65). Burada Kant, *a priori* bilginin kavramlarını ve bu kavramların nesnel<sup>37</sup> geçerliliğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda transendental analitik incelemesi, *metafiziksel dedüksiyon* ve *transendental dedüksiyon* alt başlıklarına ayrılır. İlkinde Kant, önerme formlarından hareketle tüm *a priori* kategorileri belirler ve ikincisinde bu kategorilerin nesnel geçerliliklerini ortaya koymaya çalışır.

#### 1.2.3.1. Metafiziksel dedüksiyon

Kant’ın metafiziksel dedüksiyon adını verdiği ilk aşama, “kategoriler” diye isimlendirilen ve uygulandıkları deneyimden değil de kendi anlama yetimizin işleyişinden elde edildikleri için kaynakları *a priori* olan, on iki temel kavramı tespit etmeyi amaçlar (Wood, 2009: 66). Doğa bilimlerinin olanağının dayanağını bulmak için doğa araştırmalarını yöneten ilkelerdeki kavramların formlarını da bulmak gerekir.<sup>38</sup> “İşte salt

<sup>37</sup> Kant’ta “nesnel”, bir anlamda “her akıl sahibi varlık için geçerli olmak” demektir.

<sup>38</sup> “Kant’a göre kategorilerin önemi, en iyi şekilde doğa bilimlerinde gösterilebilir. Kant burada, Newtoncu fizik ve evrenbilimin (kozmojoloji) ilkeleri üzerine durur. Aristoteles, zaman ve mekânı, ortaya koyduğu on kategori arasında “nerede?”, “ne zaman?” sorularının cevapları olarak görür. Kant, Newton’un doğa felsefesinin ilkeleri içinde, genel formlar olarak önemle tanımlanan zaman ve mekânı, kategoriler arasına sokmaz. Zaman ve mekân formları, duyarlılığın görüşünün formlarıdır; onlar anlama yetisinin işlevlerinden doğmazlar; yani *spontanite*’nin formları kavramları değildirler” (Heimsoeth, 2018: 85).

anlama yetisinin bu temel kavramlarına, Kant *kategoriler* adını verir” (Heimsoeth, 2018: 84).

Düşünmenin *a priori* formlarının olduğu Aristoteles’ten beri bilinmektedir.<sup>39</sup> Düşünmenin bu formları, anlama yetisinin formları olarak gösterilmiştir. Bu formlar, hem yargıda hem de çıkarımlarda uyulan mantığın temel ilkeleridir. Ancak Kant, burada mantığın yasalarını değil, anlama yetisinin form kavramlarını araştırmaktadır. Çünkü bu kavramlar *sentetik* yargılarda, “şeylerin ve şeyler arasındaki bağların kavranmasında rol oynamaktadır” (Heimsoeth, 2018: 82).

Kant, anlama yetisinin saf kavramlarını on iki düşünme formu ile şematize eder. Dört ana başlık altında toplanılan bu formlar: Nitelik, nicelik, ilişki ve kipliktir (modalite). Bu başlıklar altında üçer önerme sınıfı bulunur.

Nicelik kategorileri; “birlik”, “çokluk” ve “bütünlük” dür. Kant burada; bir nesne veya evrenin, ister deneyim yoluyla ister doğa araştırmalarıyla, isterse metafiziksel spekülasyonlarla kavranılsın, bu üç kategori halinde kavradığımızı gösterir.

Nitelik kategorileri; “evetleyici” (realite), “değilleyici” (olumsuzlama) ve “sonsuz” (sınırlama) dur. Bu kategoriler, belirli bir şeye verilen ya da onda olmadığı söylenilen önermelerle anlaşılır. Keza belirli özelliğin olup olmadığını belirlemek, bu özelliğin bütünden sınırlandırılmasını gerektirir. “Örneğin, hayvan canlı bir varlıktır; ama akıl ve kavrama yeteneği olmayan bir varlıktır, gibi” (Heimsoeth, 2018: 85).

İlişki kategorileri; “kategorik”, “hipotetik” ve “ayrık” tır. Bu üç form ekseninde özne yüklem ilişkisine bir kapsama alanı yaratılır. Kategorik önermeler, iki kavram üzerine kurulan özne yüklem ilişkisini gösterir. Örneğin; “Bu araç mavidir” önermesinde “mavi” kavramı “araç” kavramına ilişkindir. Hipotetik bir önermede ise kavram değil yargılar irdelenir. “Eksiksiz bir türe varsa, kötülükte direten cezalandırılır” (Kant, 1998-2017a: A73) önermesinde olduğu gibi hipotetik önermeler gerçekte iki önermenin ilişkisini kapsar. Ayrık yargı ise, birbirleri ile ilişkili olarak iki ya da daha çok önermenin -her bir önermenin bir diğerini dışlaması koşuluyla- ilişkisini kapsar. Kant, ayrık kategoriye şu örnek üzerinden

---

<sup>39</sup> Düşünmenin *a priori* formları, yani kategoriler, esasında Aristoteles’ten gelmektedir. “Aristoteles, kategori terimiyle varlığın her zaman, her yerde ortaya çıkan en genel özelliklerini kastetmektedir.” (Heimsoeth, 2018: 84). Aristoteles, yargıların ya da ifadelerin çözümlenmesinde on kategori çıkarmıştır. Varolanın ilk kategorisi tözdür ve diğer tüm kategoriler bu ilk kategoriye dayandırılmıştır. Kant, tözün kendisini de bir kategori olarak ele alır. Bununla beraber nedensellik kavramını da ekleyerek on iki kategori çıkarmıştır.

açıklar: “Dünya, ya kör bir olumsuzluk yoluyla, ya iç zorunluluk yoluyla, ya da dış bir neden yoluyla vardır” (Kant, 1998-2017a: A74). Şimdi bu önerme, genelinde “bir dünyanın varoluşu”nu içerir ve her bir önerme de bu genel önermenin alt bölümleridir. Ancak bu genel önerme, herhangi bir alt önermeye indirgenebilir. Bu da demektir ki bilgiyi bu önermelerin birinden çıkarmak, diğerlerinin içine sokmak ya da bir önermenin içine sokmak, diğerlerinden çıkarmaktır (Kant, 1998-2017a: A74). “Öyleyse, ayırık bir yargıda bilgilerin belli bir topluluğu vardır ki bunların birbirlerini karşılıklı olarak dışlamalarından, ama bu yolla gene de bütünde doğru bilgiyi belirlemelerinden oluşur (...)” (Kant, 1998-2017a: A74).

Kiplik kategorileri: “Problematic” (olanak ya da belkili), “assertorik”<sup>40</sup> (gerçek olma) ve “apodiktik” (zorunluluk) tir. Kant, kiplik kategorilerini diğer kategorilerden işlevleri bakımından ayırır. İlk üç kategori başlığı altındaki yargı formları, sadece bir yargının içeriğiyle ilgilenirken, yargıların kipliği; “düşünce ile bağıntılı olacak şekilde koşacın değeriyle ilgilenir (Kant, 1998-2017a: B100)”. Problematic yargılar olasılık belirtir. “Yarın yağmur yağacak” önermesinde yağmurun yağma olasılığı verilir. Eğer yağmur yağarsa, “olanak” “gerçekleşti” demektir. “Bir şeyin olması ise bir nedenin-etkisi olarak “zorunludur”; ya da bu şeyin bir olayın yapısında bulunması “gerekir”” (Heimsoeth, 2018: 87).

Şimdi genel olarak; bilgi edinme yetimizin iki kaynağından biri olan anlama yetisi, kendisine görü malzemesi sağlayan duyarlığa muhtaçtır. Duyarlık ise anlama yetisine en az onun kadar ihtiyaç duyar. Demek ki duyarlık ile duyu verilerinin alınması ile bunların düzenleyicisi olan anlama yetisi arasında, bilgi edinmeyi sağlayan bir işbirliği gerçekleşmektedir. Duyarlık içinde onun *a priori* biçimleri, duyu izlenimlerini bir düzene sokarken, şimdide anlama yetisi, bir bütün olarak duyarlığın yolladığı ham maddeyi daha da biçimlendirir, bu malzemeyi kavramlar düzeyine yükseltir ve bu kavramları da bir araya getirip yargılar kurar. Bu bağlamda Kant’ın oluşturduğu kategoriler tablosu şu şekildedir:

---

<sup>40</sup> Kant buna , “varolma” da der.

Tablo 1.1. Kategoriler Tablosu

|         | Formlar     | Kategoriler   |
|---------|-------------|---------------|
| Nicelik | Tümel       | Birlik        |
|         | Tikel       | Çokluk        |
|         | Tekil       | Tümlük        |
| Nitelik | Evetleyici  | Gerçeklik     |
|         | Değilleyici | Olumsuzlama   |
|         | Sonsuz      | Sınırlandırma |
| İlişki  | Kategorik   | Töz           |
|         | Hipotetik   | Neden-etki    |
|         | Ayrık       | Birliktelik   |
| Kiplik  | Problematik | Olanak        |
|         | Assertorik  | Varoluş       |
|         | Apodiktik   | Zorunluluk    |

Anlama yetisinin kavramlarını gösteren bu tablo iki alt bölüme ayrılır. İlk gruptaki kategoriler görü nesneleri ile ikinci gruptaki kategoriler ise bu nesnelerin varoluşları ile ilgilidir. Kant, ilk gruptaki kategorileri *matematiksel*, ikinci gruptaki kategorileri *dinamik* kategoriler olarak ayırır (Kant, 1998-2017a: B110). Her bir grupta bulunan üçüncü kategoriler, ilk iki kategorinin birleşiminden doğar. Yine de bu son kategorinin ortaya çıkması ilk iki kategorinin birleşiminin türevi değildir. Dahası bu üçüncü kategorinin anlama yetisi için kökensel bir kavram olmadığı düşünülmemelidir. Burada yalnızca anlama yetisinin özel bir edimi devrededir. Örneğin; “...sayının kavramının yalnızca çokluk ve birlik kavramlarının bulunmaları üzerine her zaman olanaklı...” (Kant, 1998-2017a: B111) olmamaları gibi.

Anlama yetisi ile ilgili son olarak şunlar söylenebilir: Bu yeti öyle kavramlar içerir ki kendisi *a priori* olmasını bu kavramlara borçludur. Bu kavramlar olmadan, görüden gelen hiçbir veri senteze alınmaz ve ne birleştirilebilir, ne ayrıştırılabilir ne de bağıntı içine sokulabilir. Düşünme, kendi edimini bu bağlamlar üzerinden gerçekleştirdiği için de görüden gelen her ne olursa olsun akıl ona kör kalır. Ancak bu kavramlar ile önerme ve yargılar kurulabilir. Yine de bu yargı ya da önermeler ilk olarak özneldir. Kant, sentetik *a priori* önermelerle evrensel ve dahası metafiziği bilim olarak ortaya çıkarmak istegindedir. Bu nedenle Kant, kategorilerin; tasarımların bir bilinçte zorunlu olarak birleştirilmesinin kavramları olarak *a priori* ve bu birleştirilmede tasarımların çokluğu kategorileri şart koştuğu için de sentetik olduğunu göstermiştir. Böylece kategorilerin deneyimin *a priori* koşulu olduğu ve nesnelliğini buradan aldığı saptanmış olur. Kant, kategorilerin tasarımlara nesnellik kazandırmasının olanağını transendental dedüksiyon bölümünde tartışır.

### 1.2.3.2. Transendental dedüksiyon

Kant bu bölümde, anlama yetisi kavramlarını birlik haline getirmek için bir iç bağlantı arayışına girmiştir. Buradaki amaç görü tasarımları ile yargıların nasıl birleştirildiklerini ya da tasarımların belirli kategorilerin altına nasıl sokulduklarını göstermektir. Kant'ın buradaki sorun hakkındaki düşünceleri modern bilgi felsefesini ve özellikle Fichte'nin “ben” felsefesini derin bir şekilde etkilemiştir (Heimsoeth, 2018: 87). Bu bölümde Kant, bahsi geçen soruna “bilinç” “bilen özne” ve “farkındalık” kavramları ile çözüm aramakta, ve bu çözüm için yapılan genel araştırmayı “transendental tam algı” (apperception) ve “transendental şematizm” alt başlıklarında göstermektedir.

#### Transendental tam algı (apperception)

Duyarlığın *a priori* formları olan uzam ve zaman temsiller verir. Bu temsiller duyarlık ve anlama yetisi arasında bağ kuran “imgelem yetisi”<sup>41</sup> (hayalgücü) tarafından anlaşılır hale getirilir. İmgelem yetisi, bu faaliyeti, tasarımların zaman formundaki izlerinin bir araya getirilmesinden hareketle yapar. Kant, “bu edimi tamalgının sentezi olarak adlandırıyorum” (Kant, 1998-2017a: A99) der. “Sentezlenen temsiller, bu temsillerin düşünme yetisinin kendiliğinden faaliyette bulunan yanı olan anlama yetisinin kategorilerinin altına düşmesi demek olan yargı fiili yoluyla nesne olarak tesis edilir ve bunun görüsel karşılığı vasıtasıyla da deneyimin nesnesi, yani görüsel karşılık olarak bilinebilmesi mümkün kılınır” (Gözkan, 2013: 3). Buradan anlaşılan şudur: görü nesneleri ile kategorik yargılar arasında bir birliğin olanağını sağlayan edime ihtiyaç vardır. Bu edim birleştirme işleminin yapılmasından önce de bir yeti olarak var olmak zorundadır.

Şimdi, tüm sezgi verilerine önce gelen ve nesnelerin tasarımlarıyla bağıntıya giren, onları birleştiren bir bilinç vardır ki Kant bu “saf ve değişmez bilinci *transendental tamalgı* olarak adlandıracağım” (Kant, 1998-2017a: A107) der. Bu haliyle *transendental tamalgı*, görüde verili tasarım çokluğunu birleştirme edimidir. Bütünlüğü kavramaya olanak sağlayan bir “ben” bilincidir. “Kant'ın 'Düşünüyorum' önermesiyle ifade ettiği bu transendental ben bilinci, düşünen benlik hakkında saf bir bilinç sağlamanın yanında bir de genel olarak

---

<sup>41</sup> Birbirlerini izleyen ya da birbirlerine eşlik eden tasarımlar, bir araya toparlanır ve bağıntı içine getirilir. Bu bağıntıların nesnesi, görüde olmasa dahi önceden verili olması halinde alınan tasarımlar tekrar tekrar belirli bir kurala göre üretilebilir. Bu kural ki, görüde verili olan tasarımın üretimde dahi sentetik birliğini korumaktadır. Aksi halde, yeniden üretimde bir kalem her defasında bir kalem olarak üretilemez ve bu yüzden de görüngülerin *sentetik a priori* birliğinden söz edilemezdi. Dolayısıyla imgelem yetisi; “görüngülerin zorunlu bir *sentetik* birliğinin *a priori* zemini” (Kant, 2017: A101) ve yeniden üretici sentezin merkezidir.

bilginin oluşmasında son derece önemli bir rol üstlenir” (Yalçın, 2004, 61). Hem kategorilerin birliğinde hem de görü içeriklerinin birliğinde bu bilinç vardır. Dolayısıyla tüm algılama ve tasavvurların kaynağında bir “ben bilinci”nin olanağı yatar. “Kant düşünmenin bu “ben”ine, özalgının transendental birliği adını verir” (Heimsoeth, 2018: 89). Dolayısıyla görü tasarımları ve yargı formları arasındaki bağlantının muğlaklığı, bir “transendental ben bilinci” aracılığıyla tamalgının sentezinde gösterilmiş olur. Yine de tamalgının sentezi, görü nesnelerinin birliğini göstermesine karşın, görü nesneleri arasındaki farkı belirlemede eksik kalır. Öyle ki, üçgen masayı, yuvarlak kavramından ayırmama olanak sağlayan bir kurallılık gerekir. Bu ayrıştırma ise transendental şematizm başlığı altında işlenmektedir.

### **Transendental şematizm**

“Bir nesne, bir kavramın altında kapsanır” (Kant, 1998-2017a: B176) önermesinden hareketle şu söylenebilir: nesnenin tasarımı kavram ile özdeş olmalıdır. Bu haliyle, görü nesnelerinin tasarımlarının anlama yetisi kavramlarıyla ilişkisi ve nesnelerin kategorilerin altına sokulma işlemi aynı biçimsel özelliği taşıdığı için özdeşlik korunmuş olur. Ancak, anlama yetisinin kavramları, empirik görünüm nesnesine uygulanmaya çalışıldığında problem ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kategorilerin görüngüler üzerine uygulanabilir olmasını sağlayan bir tasarıma ihtiyaç vardır. Bu tasarım, hem kategori hem de görüngü ile türdeş olmalıdır. Hem görgül her şeyden arı, hem anlıksal hem de duyusal olmalıdır. Bu tasarım “zaman” dır. Kant, işte “böyle bir tasarım *Transendental Şema*dır” der (Kant, 1998-2017a: A138). Dolayısıyla “zaman” ve “*Transendental Şema*” türdeş olarak kullanılmıştır.

Daha önce verdiğimiz kategoriler tablosuna dönecek olursak, her bir yargı formunun altında üçer kategori verildiğini görürüz. Şimdi Kant, bu form ve kategorilere sayıca eşdeğer olmayan belirli şemalar vermektedir. Kant: Zamanın dizgesel olarak belirlenebileceği nicelik kategorisine “sayı” şemasını, zamanın içeriğinin belirlenebileceği nitelik kategorisine ise “olgusallık” şemasını ekler. Zamanın düzeninin belirleneceği ilişki kategorilerine; töz için, “gerçekliğin zamansal sonsuzluğu”, neden-etki için, “çoklunun ardışıkları”, ve birliktelik için, “eşzamanlılık” şemaları eklenir (Aslan, 2018: 38). Zamanın toplamının belirleneceği kiplik kategorilerine ise; olanak için, “tasarımların sentezinin zaman koşullarıyla bağdaşması”, varoluş için, “belirli bir zamanda varoluş”, zorunluluk için, “tüm zamanlarda varoluş” şemaları eklenir (Aslan, 2018: 38). Böylece Kant, kategorileri görü nesnelerine uygulamada doğan sorunu, *zaman* mefhumu ya da türdeş

kıldığı *transcendental şema* ile ortadan kaldırmıştır. Çünkü denilebilir ki zaman, bilgiye önceldir ve hem bir saf görüdür hem de anlama yetimizin şekillendiricilerinden biridir.

Şimdiye kadar genel olarak anlaşılan şudur: Anlama yetisi kavramları deneyi önceler ve doğa yasalarını kendi kuralları altına almak yerine, kendi kurallarını doğaya verir. Dahası kendi yasalarını doğaya uygular. Nesnenin bilgisinden bahsedebilmenin en üst koşulunu Kant bu şekilde belirler. Ancak belirtmemiz gereken bir husus vardır. Bu husus, şematizm dahil bilginin olanağını oluşturan her bir edimin, yalnız ve yalnız bize verilen nesnelerin biçimleriyle ilgili olduğudur. Bu şu demektir; bilgimiz sadece görü nesnelerinin biçimiyle sınırlıdır. Nesnelerin ya da şeylerin kendi içerikleri olan *numen* bu sınırın dışında kalır. Dolayısıyla anlama yetisi kavramlarının şematizmi dahil hiçbir edimi, *numen* kavramına uygulanabilir değildir.

#### **1.2.4. Numen-Fenomen Ayrımı**

Kant, Eleştiri'nin *Genel Olarak Tüm Nesnelerin Fenomenler ve Numenler Olarak Ayrımının Zemini* adlı bölümüne, anlama yetisini bir ülkeye benzeterek giriş yapar.

“Bu ülke bir adadır ve doğanın kendisi tarafından değişmez sınırlarla kuşatılıdır. Gerçeklik ülkesidir ve yanlısamanın asıl yuvası olan geniş ve fırtınalı bir okyanus tarafından kuşatılmıştır ki orada sis bulutları çabucak eriyip yiten buzdağları yeni topraklar üzerine yalancı öykülerle keşif yolculuğuna çıkmış hayalperest denizciyi boş umutlara düşürür ve onu hiçbir zaman bırakamayacağı ama hiçbir zaman da sonuna dek götüremeyeceği serüvenlere sürükler” (Kant, 1998-2017a: B295-A236).

Kant'ın bu derin analogisi bize gösteriyor ki; tüm hatları, belirli kurallar içerisinde belirlenen ve bir saatin işleyişi gibi gerçekliği gösteren anlama yetisi, sadece bir saat değil, gerçekliğin kendisi olmak için kendi kurallarını sınırlarının dışına taşımak ister. Ancak, “kendi bilgisinin kaynakları üzerine düşünmeksizin salt görgül kullanımına gömülmüş anlama yetisi gerçekten de ne denli başarılı olarak ilerlerse ilerlesin, gene de öyle bir şey vardır ki onu yerine getiremez, kullanımının sınırlarını kendisi belirleyemez ve bütün bir alanında neyin içerde neyin dışarda yatabileceğini bilemez” (Kant, 1998-2017a: A238). Bu durumda, anlama yetisi kendi sınırları dışında belirli soruların yatıp yatmadığını bilemediği için de kendi öne sürümlerini şüpheli hale getirir. Bu da saf doğa biliminin olanağını tehdit eder gözükmektedir. Çünkü bu bilimin olanağı, olanaklı deneyin sınırları içerisinde.

Böyle bir doğa bilimi ise nesneye bir ayırım getirmeyi zorunlu kılar. İşte nesnede yapılacak olan bu ayırım *fenomen* ve *numen* ile ilgilidir.

“Görüngüler, kategorilerin birliğine göre nesneler olarak düşünüldükleri sürece, *fenomenler* olarak adlandırılır” (Kant, 1998-2017a: B305). Sadece anlama yetisinin nesneleri olan ve yine de duyusal olmayan bir sezgiye verilebilen şeyler ise *numenler* olarak adlandırılır (Kant, 1998-2017a). Kant Eleştiri’de sıklıkla bu iki mefhumu birbirinden ayırır. Nesnelerin bize verili görünüşlerinden hareketle nesnenin kendine ilişkin bilgi asla verilemez (Kant, 1998-2017a). Çünkü dış nesneler, sadece görünün temsilleridirler. Dolayısıyla *numenler* bu bilgi araçları ile bilinemezler. Burada bilinebilir kılınan nesnenin tezahürleri olarak adlandırılan *fenomenler*dir. Ancak *fenomenlerin* kendilerinde bir gerçekliği yoktur. Yalnızca öznde varolan temsillerdir. Bu şu demektir; görünün formu olan uzam olmaksızın *fenomenler* hakkında da bilgi edinilemez. “Kant bundan şu sonucu çıkarır: Bizim dışımızdaki nesnelerin özü, aslında uzamsız ve algılanamazdır” (Ürek, 2008: 4).

Nesnenin bu türden ayırımının kabulü, *Transendental İdealizm* öğretisinin “nedensellik yorumu” olarak görülür. “Çünkü temel aldığı husus, *numenlerle fenomenler* arasındaki bağıntının nedensel bir bağıntı olmasıdır: *Fenomenler* bizdeki öznel hallerdir ve bizim dışımızdaki *numenler* bunlara “neden”<sup>42</sup> olmaktadır” (Wood, 2009: 93). Buna ek olarak yapılan *fenomen-numen* ayırımına “aynılık” yorumunu da getirilir. Bu yorumun temel aldığı husus ise, her *fenomenin* bir *numenle* aynı olması, ayırımın iki apayrı şey arasında değil de, aynı şeye ilişkin iki farklı düşünme veya atıfta bulunma yolu arasında olmasıdır (Wood, 2009). Bu aynılık yorumu bir ve aynı şeyi imleyen fakat iki alana açılan bir dünya tasarımı da beraberinde getirir. Bir yanda “duyumlanır dünya” diğer yanda ise “kavranır dünya” vardır. Kavranır dünya sadece kavramlarla düşünülür ve bu yüzden her türlü verimden yoksundur. “Algı ve deneyimin yeri olmayan bu düşünmede, *sentetik* yargılar da yer bulamaz” (Heimsoeth, 2018: 89). Bu nedenle, sadece anlama yetisinin kavramlarına dayanan bir metafizik, güvenilir bilgi veremez. Demek ki metafiziğin olanaklı olacağı dünya, duyumlanan dünyadır. Kant, sadece bu dünyada sentetik *a priori* yargılarda bulunabileceğimizi gösterir. Dolayısıyla Kant’ın *Transendental İdealizm*’inin burada öne

---

<sup>42</sup> Kant, Eleştiri’de bu kelimenin yerine “zemin” kelimesini sıklıkla kullanır. “Bu terimi tercih etmesi, terimin daha soyut olmasına ve metafizik bakımdan bağlayıcı olmamasına dayanarak, ampirik olarak asla bilinemeyecek, sadece saf anlama yetisiyle düşünülebilecek bir bağıntıyı daha iyi ifade etmeye uygun olmasından kaynaklanabilir” (Wood, 2009: 93).

koyduğu şey, hem realiteyi idealiteye dönüştürmek, hem de bunu yaparken onu sınırlamaktır.

Önceki bölümlerde mantığın transendental diyalektik bölümünün “yanılsamalar mantığı” ismini aldığını belirtmiştik. Bu yanılsamaların temelinde yatan problem, burada bahsettiğimiz nesnenin ayrımından kaynaklanmaktadır. Öyle ki anlama yetisi yargı verirken kendi kurallarını bir ideal uğruna terk eder. Bu ideal, bilinemez olan alana, yani numenal alana kendi kurallarını dayatıp nesnellik sağlamaktır. Anlama yetisi koşulsuz olanı, koşullu olana tercih eder gözükmektedir. Yine de Kant, aklın bu yanılsamasının kendi işleyişinin bir parçası olduğunu belirtir. Dolayısıyla akıl, kendi suçu olmaksızın, kendini bu yanılsamaların içinde bulur.

### 1.2.5. Transendental Diyalektik

Yanılsama mantığının irdelendiği bu bölümde, diyebiliriz ki sorunun kökünde nereden kaynaklandığını bilmek, varsa çözümü için elzemdir. Şimdi bilginin olanağının koşulu olan duyarlık yetisi ele alındığında, nesnelerin sadece fenomenal yanlarının temsillerini bize verdiği için yanılsamanın kaynağı olmadığı görülür. “Öyleyse hiç kuşkusuz denilebilir ki duyular yanılmazlar, ama her zaman doğru olarak yargıda bulundukları için değil, tersine hiçbir zaman yargıda bulunmadıkları için” (Kant, 1998-2017a: B350). O halde, doğruluk da, yanılsama da, yargıda ve nesnenin anlama yetisiyle ilişkisinde bulunur. Ancak, anlama yetisi, “yargıları ürettiği için yanılsamaların kaynağıdır” diyemeyiz. Çünkü (başka bir tetikleyici olmaksızın) anlama yetisi kendi yasalarından sapamaz. “Yanılsama, yalnızca duyarlığın anlama yetisi üzerindeki gözlenmeyen etkisi tarafından ortaya çıkarılır ve bununla yargının öznel zeminleri nesnel zeminlerle birleşerek onları kendi belirlenimlerinden saptırır” (Kant, 1998-2017a: A294-B351). Burada Kant’ın üzerinde durduğu önemli bir nokta vardır: Eğer duyarlık, anlama yetisinin işlevinin uygulandığı nesne olursa olgusal bilgilere kaynaklık eder; eğer anlama yetisinin işlevini etkiler ve onu yargıda bulunmaya zorlarsa yanılsamanın zemini olur.<sup>43</sup> Böylesi bir yanılsama ise, Eleştiri’de alınan tüm önlemlere ve uyarılara rağmen, akli tamamen kategorilerin görgül kullanımlarının dışına çeker ve akli anlama yetisinin genişlemesi gibi bir aldatmacayla oyalanır (Kant, 2017).

<sup>43</sup> Burada Kant’ın üzerinde durduğu “*transendental* yanılsama”dır. Bir diğer yanılsama “görgül yanılsama”dır ve imgelem yetisinin anlama yetisi üzerindeki etkisinden kaynaklanır.

Belirtmek gerekir ki Kant, “içkin” “aşkın” ve “aşkınsal” kavramlarının kullanımını yanılsamalar mantığı araştırmasında ayırmaktadır. Yalnızca olanaklı deneyimin sınırları içinde tutulan temel ilkeleri *içkin*, bu sınırları geçecek olan temel ilkeleri ise *aşkın* olarak adlandırır (Kant, 2017). *Aşkınsal* kavramı ise anlama yetisinin ilkelerinin kullanım alanını ifade eder. Bu ilkeler, görgül kullanıma uygundur, fakat sınırları aşan *aşkınsal* kullanıma uygun değildir. Ancak bu sınırları aşmayı buyuran bir temel ilke vardır ki bu ilkeyi Kant, *aşkın* olarak adlandırır. “Transendental diyalektik öyleyse, *aşkınsal* yargıların yanılsamalarını ortaya sermekle ve aynı zamanda bunların aldatıcılığına karşı önleyici olmakla yetinecektir” (Kant, 1998-2017a:B354). Buna karşın Kant, yanılsamanın sona ermesinin bir diyalektiğin görevi olamayacağını da ekler. Burada söz konusu olan doğal ve kaçınılmaz bir yanılsamadır. Denilebilir ki saf aklın bu türden kaçınılmaz olan bir diyalektiği vardır. Bu diyalektikten akla ait olan öyle kavramlar –ideler- doğmuştur ki hem metafiziğin olanağını tehdit eder, hem de ona olanak sağlar gözükmektedir. Kant bu noktada akli, kullanımı bakımından eleştiriye tabi tutarak hem yanılsamanın mantığını gösterir hem de diyalektik sonucu türetilen kavramlara ulaşır.

#### **1.2.5.1. Transendental yanılsamanın yeri olarak saf akıl**

Kant, akli kullanım alanı bakımından iki başlıkta toplamaktadır. Bir yanda mantıksal kullanıma sahip olan akıl ve diğer yanda olgusal kullanıma sahip olan saf akıl vardır. Mantıksal kullanım, verilen bir tasımda, ilk önermeden doğrudan bir sonuç çıkarmayla ilgilenir. Örneğin; ““tüm insanlar ölümlüdür” önermesinde “kimi insanlar ölümlüdür”, “kimi ölümlüler insanlardır” ve “ölümsüz hiçbir şey bir insan değildir” önermeleri daha şimdiden kapsanır” (Kant, 1998-2017a: B360-A304). Bu çıkarılan önermeler ilk önermede içerildikleri için anlama yetisi tarafından doğrudan çıkarılırlar. Ancak; ““tüm bilgiler ölümlüdür”” (Kant, 1998-2017a: A304) önermesi bu ilk önermeden çıkarılırsa, anlama yetisinin değil aklın bir çıkarımı olur. Çünkü, görülür ki bu çıkarım başka bir önermeyi gerektirmeden ilk önermeden dolaysız olarak çıkarılamaz. Söz konusu bu tasımlar arası çıkarımlar olduğunda, aklın mantıksal kullanımı görü nesneleriyle ilgili değil, nesnelere ilişkin önermelerle ilgilidir.

Aynı oranda saf akıl da, sezgilerle ve sezgileri kurallar altına almakla ilgilenmez, kavram ve yargılarla ilgilenir. Ancak ne anlama yetisinden ne de sezgilerden ilkeler alır, kendi ilkelerini kendisi üretir. Saf aklın kendine özgü temel ilkesi şudur: Aklın mantıksal kullanımından doğan yargıların evrensel koşulunu bulmak, aynı zamanda “anlama yetisinin

koşullu bilgileri için koşulsuzu bulmak ve bununla onun birliğini tamamlamaktır” (Kant, 1998-2017a: B364). “Aklın bu gereksinimi, bir yanlış anlama yüzünden saf aklın aşkınsal bir temel ilkesi olarak görülmüş ve çabucak nesnelerin kendilerinde koşulların dizisi açısından sınırsız bir tamamlanmışlık konutlanmıştır” (Kant, 1998-2017a: B366). Bu ilkedan doğan tüm diğer ilkeler, görünüşler açısından aşkındır ve bu nedenle empirik kullanımları yoktur. O halde, koşullu olan mantık dizgesinden koşulsuz olan ilkeye geçişin evrensel ve zorunlu olmasını sağlayan saf akıl kavramları inceleme konusu olmalıdır.

Saf akıl kavramları, deneyden gelmeyen, bu nedenle çıkarsanan kavramlardır. Kant, bu kavramların, eğer nesnel geçerlilikleri varsa “doğru olarak çıkarsanmış kavramlar”, eğer nesnel geçerlilikleri yoksa “düzmece kavramlar” olarak adlandırılabilirliğini belirtir. (Kant, 2017). Bir diğer adlandırma, bu kavramların geneline verilir. Kant, bu saf akıl kavramlarına “aşkınsal idealar” der. Dolayısıyla saf aklın çıkarımları idealar olarak adlandırılır. Ancak Kant’ın idealar tanımı, bu kavramın yaratıcısı olan Platon’dan farklıdır.

Platon, ideaları hem duyulardan hem de anlama yetisinin kendisinden arındırır. Çünkü öyle bir düzeye yükseltmek istemiştir ki idealarla çelişecek ve bu yolda kendi gerçekliklerini tehdit edecek tüm kapıları kapatmak istemiştir. İdealar, Platon’a göre kendinde şeylerin kök imgeleridir ve bir en yüksek akıldan doğup insan aklına yerleştirilmiştir (Kant, 2017). Kant, ideaları, Tanrının insan aklına yerleştirdiği imgeler olarak ele almaz. İdealar, saf aklın, bir ideal uğruna türettiği ilkeleridir. Platon ve Kant’ın idea anlayışları temelde bu farkı gözetse de söz konusu erdem ve erdemin ilkeleri olunca bir uzlaşya varılır. Çünkü erdem kavramları ne deneyden gelir, ne de anlama yetisinin kavramlarıyla ilişkilidir. Dolayısıyla biri erdemden bahsedecekse, “gerçek kökenini her zaman kendi aklında bulacaktır” (Kant, 1998-2017a: B372).

Platon, idealar öğretisinde törellik ve doğa bilimi için ayrı birer araştırmaya gitmemiştir. Tüm erdem ilkelerinin yanı sıra doğa bilimini oluşturacak tüm görgül nesnelerin de kök imgelerini idealar olarak tanımlamıştır. Bu nedenle Kant, Platon’un bu çabasının özgün değerinin ancak törellik içinde açığa çıkacağını belirtir. “Çünkü doğa söz konusu olduğu sürece kuralları bize sunan deneyimdir ve doğruluğun kaynağı odur; oysa törel yasalar açısından deneyim (ne yazık ki!) yanılsamanın anasıdır” (Kant, 1998-2017a: B375). Buradan anlaşılır ki erdeme dair yasalar yapılması gerekene ilişkindir ve bu yasaları deneyimden türetmek mümkün değildir. Dolayısıyla, ideaların burada özel bir görev üstlendiği açıktır. Yine de hem doğrulanıp hem yanlışlanabilen bu ideaların nesnel

geçerlilikleri sağlanmadan, yani doğrulukları ve gerçeklikleri varsayılmadan bir ahlak metafiziğine geçişin önu hepten kapalı gözükmeğtedir.

### 1.2.5.2. Saf aklın paralojizmleri

Kant, “Düşünüyorum” yargısından kavranan “ben” kavramını “ruh” olarak kabul eder. Bu öyle bir kavramdır ki tüm aşkınsal kavramların taşıyıcısıdır ve bu nedenle kendisi de aşkınsaldır. “Ben anlatımı hiç kuşkusuz öyle bir ruh bilimin nesnesini imler ki, buna akılsal ruh öğretisi denebilir (...)” (Kant, 1998-2017a: 342). İşte Kant, aklın bu ruh öğretisi üzerine yanlış çıkarımlarını, “saf aklın paralojizmleri” olarak adlandırır. Bu çıkarımlar anlama yetisi ile dolayısıyla kategoriler ile ilişkilidir. Kategorilerin işlevlerine göre ruh üzerine dört temel çıkarım yapılır. Bu çıkarımlar şöyledir;

Tablo 1.2. Paralojizmler Tablosu

| Kategoriler   | Paralojizmler                                                                       |
|---------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| Niceliğe göre | Ruh bir tözdür.                                                                     |
| Niteliğe göre | Niteliğine göre yalındır.                                                           |
| İlişkiye göre | Varolduğu değişik zamanlara göre sayısal olarak özdeşdir, birliktir (çokluk değil). |
| Kipliğe göre  | Uzaydaki olanaklı nesneler ile ilişki içindedir.                                    |

Aklın ruh öğretisi üzerine yaptığı çıkarımlar, töz kategorisine ve tözün kalıcılığına dair yapılan akıl yürüme ile ilgilidir. Dolayısıyla olanaklı deneyimin nesneleri ile iş gören kategoriler, ruha dair çıkarım yapmaya zorlanır. Bir ide olan ruhun hiçbir fenomenal özelliği olmamasına karşın akıl bu türden çıkarımı yapar ve ilk olarak sentetik *a priori* bir çıkarım olarak görülmesine sebep olur. Oysa ruhun fenomenal bir tasarımı yoktur. Akıl numenleri değil fenomenleri bilebilir. Ancak, töz kategorisine dayanan ruh kavramı, aşkınsal kavramların taşıyıcısı olduğu için, akıl onu deneyim nesneleri gibi fenomenal bir zemine oturtmak ister. Düşünen öznenin her an deneyime eşlik eden bir “ben” bilincinin bu türden bir varsayımı yapması da kaçınılmaz gözükmeğtedir.

Kant, ruhun neden bir töz olarak kendini açınımladığını üç önerme ile gösterir. Bu önermeler şu şekildedir:

1. “Tasarımı yargılarımızın saltık öznesi olan ve buna göre bir başka şeyin belirlenimi olarak kullanılamayan kendilik tözdür,

2. Ben, düşünen bir varlık olarak, tüm olanaklı yargılarımın saltık öznesiyimdir ve benim kendime ilişkin bu tasarım başka herhangi bir şeyin yüklemi olarak kullanılamaz,

3. Öyleyse ben, düşünen varlık (ruh) olarak, tözümdür” (Kant, 1998-2017a: A348).

Şimdi eğer burada tüm dikkatimizi kendi varoluş bilincimize ve düşünen özne olarak kendi ruhumuza çevirirsek, elde ettiğimiz en belirgin sonucun “varım” yargısı olduğunu görürüz. Ancak dikkatimize eşlik eden istencin burada durup kalmadığı da görülür. Çünkü kendi ruhumuzu zaman ve mekan formlarına hiçbir şekilde dayanmadan kavramış oluruz. Bu da bizi ruhun sınırsızlığı ya da kalıcılığına dair bir çıkarım yapmaya götürür. Bu nedenle ruhun bir töz olduğu daha ilk baştan çıkarılır. Oysa “düşünen bir varlık olarak, kendim için *sürmekte olduğumu* ve doğal olarak *ortaya çıkmadığımı* ya da *yitip gidemediğimi* hiçbir biçimde ondan çıkarsayamam” (Kant, 1998-2017a: A349). Bu özellikler, yalın bir töz kategorisinden çıkarılabilecek özellikler değildir. Dolayısıyla kalıcılık kavramının deneyimden çıkarılması gerekir. Ancak Kant’a göre, deneyime dayanılsa dahi hiçbir güvenilir gözlem yoluyla böyle bir kalıcılık elde edilemez. Çünkü “ben” hiç kuşkusuz tüm düşüncede vardır; ama bu tasarımda onu başka sezgi nesnelerinden ayırabilecek en küçük bir sezgi bile yoktur” (Kant, 1998-2017a: A350). Denilebilir ki, ruh tasarımının tüm düşünceye eşlik ettiği algılanabilse de, kalıcı ve sürekli olduğu algınamazdır. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki akıl, çıkarımlarında mantığın biçimsel kurallarını izler ve içeriğin doğru olup olmadığını tartışmaz. Eğer bir tasım biçimsel olarak doğru ise, akıl, vargısının da doğru olduğunu varsayar. Tıpkı töz kategorisine dayanan önermelerden çıkarsanan sonuçta olduğu gibi.

“Bundan şu çıkar ki, aşkınsal ruhbilimin ilk akıl tasımı bize yalnızca sözde yeni bir iç görüyü yutturmakta, çünkü düşüncenin kalıcı mantıksal öznesini ilintiliğin olgusal öznesinin bilgisi olarak ortaya sürmektedir; oysa böyle bir özneye ilişkin en küçük bir bilgimiz yoktur, ne de olabilir, çünkü yalnızca ve yalnızca bilinç tüm tasarımlardan düşünceler yapabilir ve dolayısıyla tüm algılarımız aşkınsal özne olarak onda bulunmalıdır; ve “ben”in bu mantıksal anlamının dışında, bu “ben” için olduğu gibi tüm düşünceler için de dayanak olarak temelde yatan kendinde öznenin hiçbir bilgisini taşımam” (Kant, 1998-2017a: A350).

Ruh idesinin kalıcılığına dayanan ve diğer kategorik özelliklerine göre devam eden aklın paralojizmleri, çıkarımların mantıksal biçimi ve içeriğinin karşılaştırılmasıyla gösterilmiş olur. Ancak burada şu soru ortaya çıkar: Akıl bu yanlış çıkarımlardan kurtaracak olan nedir? Kant çözümü *Transendental İdealizm*’de bulur. Çünkü *Transendental Realizm*, uzam ve zamanı kendi başına şeyler olarak ele alır. Bu da saf akla dayalı olan idelerin birer

görü nesnesi gibi kavranmasına sebep olur. Oysa *Transcendental İdealizm*, uzam ve zamanı kendinde şeyler olarak değil, görünün duyuşal biçimleri olarak alır. Bu nedenle uzam ve zaman kedinde şeyleri değil, onların tasarımlarını bilebilir. Bu sayede “düşünüyorum” kavramının bir görü nesnesi gibi algılanıp kavramlarla koşulsuz olana bağlanmasının olanağı iptal edilir.

### 1.2.5.3. Saf aklın antinomileri: Evrenbilimsel (kozmojik) idealar

*Transcendental* Diyalektik, aklın kozmoloji ile ilgilendiği bu bölümde artık yanılsama mantığıyla değil, açık biçimde çelişkili (paradoksal) olan öne sürümlerle ilgilenir. Antinomilerin birer çelişki olarak adlandırılmalarının sebebi, her bir antinomide birbirini reddeden iki karşıt savın olmasıdır. Bu savlar kendi karşıt savını çürütüyor gözükür, ancak hiçbir biçimde bir sav diğerinin geçersizliğini empirik olarak gerekçelendiremez. Bu nedenle saf aklın bir ideali, ya da ideaları, ilk etapta ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir gözükmektedir.<sup>44</sup>

“Antinomiler, diyalektikte Kant’ı en çok ilgilendiren bölümdür (...) çünkü antinomiler için verdiği çözümü, karşımızda duran çelişkilerin çözümlenmesi için vazgeçilmez saydığı transandantal idealizm lehine bir tür dolaylı ispat olarak da kullanır” (Wood, 2009: 120).

Paralojizmlerde belirtmiştik ki akıl, duyu dünyasına ait olmayan bir kavramı sanki oraya aitmiş gibi göstererek bizi yanılsamaya düşürmekteydi. Şimdi kozmojik ideler sözü konusu olduğunda akıl, duyu verilerinden gelen algılarla iş görür. Çünkü “kozmojik idealar bağımlılık bağıntılarının dünyada bir olgu olmasından kaynaklanır” (Wood, 2009: 120). Şimdi burada “aklın aslında hiçbir kavram üretmediğini, tersine her zaman yalnızca anlama yetisi kavramlarını olanaklı bir deneyimin kaçınılmaz sınırlamalarından özgür kıldığını ve böylece görgül olanın sınırlarının ötesine ama gene de onunla bağlantı içinde genişletmeye çalıştığını belirtmek gerekir” (Kant, 1998-2017a: A409- B436). Aklın bu uğraşının temelinde şüphesiz koşullar dizgesini koşulsuz olana bağlama istenci vardır. “Öyleyse ilk olarak *aşkınsal idealar* aslında koşulsuza dek genişletilmiş kategorilerden

<sup>44</sup> Kant matematiksel antinomilerin (İlk iki antinomi) oluşmasına sebep olan kavramların daha sonra *mundus intelligibilis*’e (düşünülen dünya) ait kavramlar olduğunu göstererek, deneyim alanından kalkarak oluşturulan savların aslında geçersiz olduğunu göstermektedir. Dinamik antinomileri ise *Transsandantal idealizm* uğruna varsayar.

başka bir şey değildir” (Kant, 1998-2017a: B436). Dolayısıyla ortaya çıkacak antinomiler de kategorilerin dört başlığına eşdeğer sayıdadır. Bu antinomiler şöyledir:

1. *Sav*; “Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır ve uzay açısından da sınırlar içine kaplanır. *Karşısav*; Evrenin hiçbir başlangıcı, ve uzayda hiçbir sınırı yoktur, tersine zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur” (Kant, 1998-2017a: B454-B455).

2. *Sav*; “Evrendeki her bir bileşik töz yalın parçalardan oluşur ve hiçbir yerde yalın olandan ya da bundan bileşmiş olandan başka hiçbir şey varolamaz. Evrende hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende yalın hiçbir şey yoktur (Kant, 1998-2017a: B462-B465).

3. *Sav*; “Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur. *Karşısav*; Hiçbir özgürlük yoktur, evrendeki her şey doğa yasalarına göre olur” (Kant, 1998-2017a: B472-B473).

4. *Sav*; “Evrene öyle bir şey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, saltık olarak zorunlu bir varlıktır. *Karşısav*; Ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak zorunlu hiçbir varlık vardır” (Kant, 1998-2017a: B480-B481).

Kant, kategorik sıraya uygun olarak gösterdiği bu antinomilerin ilk ikisini *matematik*, ve diğer ikisini ise *dinamik antinomiler* olarak isimlendirir. Matematik antinomiler, aklın koşullar dizisinden hareketle deney alanını genişletmesinden kaynaklanır. Burada akıl, bağıntıları kullanarak nedenler dizisi ile birbirine bağladığı olayları evrenin sonsuzluğuna ya da bir ilk nedene kadar taşır. Ancak aklın bu hamlesi giderek deney alanından kopmasına sebep olur ve akıl, artık deney alanının dışında bir alanda kendini bulur. Akıl, takip ettiği dizgeleri analitik olarak gördüğünden ya dizgeleri birbirine bağlayarak ya da dizgenin kendisini uzam ve zamanda sonsuz olarak görerek antinomilerin oluşmasına sebep olur. Bu nedenle de ilk iki antinomi matematik antinomiler olarak adlandırılır.

Kant, matematik antinomilerin hem savlarının hem de karşısavlarının geçersiz olduğunu düşünmektedir. İlk antinomiye getirdiği eleştiri ile bu geçersizlik şu şekilde gösterilebilir: Kant’a göre bu savlardan anlaşılır ki, uzam ve zamanın sonsuzluk ya da sınırlar ile ilişkilendirilerek evrenin niceliğine dair yapılan her bir öne sürümü geçerliliğini

kaybetmektedir. Çünkü Kant’a göre, sonsuzun aşkınsal kavramı bir nicenin ölçümünde birimlerin ardışık sentezinin hiçbir zaman tamamlanamayacak olmasıdır. Bu tamamlanma ise olanaksız olacağı için dayandığı kavramın kendisi de olanağını yitirmektedir. Bu kavram, kendisini duyulur dünyada değil, düşünülür dünyada bulur. Görülür ki, temellendirilmeye çalışılan “evren” kavramı görgül dünyaya ait olmayan bir saf akıl kavramıdır. “Bir evren ki, sezginin tüm koşulları soyutlanmıştır” (Kant, 1998-2017a: B461). Dolayısıyla Kant’a göre, sezginin tüm koşullarının soyutlandığı bir evren üzerine “ne olumlayıcı ne de yadsıyıcı hiçbir sentetik önerme olanaklı değildir” (Kant, 1998-2017a: B461).

Dinamik antinomiler söz konusu olduğunda ise durum farklıdır. Bu antinomiler dayandıkları kavramın yanlışlığından değil, bir yanlış anlaşılardan kaynaklanır. Özgürlük üzerine üçüncü antinomiye ele aldığımızda, bu yanlış anlama şu şekilde gösterilebilir: Özgürlüğün bir görünüş olarak ele alınıp tasarımlanması ve doğa yasalarından yola çıkarak kendinde bir şey olarak gösterilmesi çelişki oluşturur. Burada doğa yasaları sanki kendinde şeylerin yasalarıymış gibi algılandığından antinomideki savlar geçerliliğini sağlayamaz. Ancak doğa yasalarını görünüşlere atfedip özgürlüğün kendinde bir şey olduğu varsayılınca yanlış anlaşılma da giderilmiş olur. Aynı şekilde doğa yasalarından hareketle bir ilk neden olarak Tanrının varlığına değil de kendinde şey olarak bir Tanrının varlığına ulaşmada çelişki oluşmaz. Dolayısıyla Kant’ın, dinamik antinomilerin her iki savının da doğru olduğunu gösterirken fenomen-numen ayırımına dayandığı görülür.

Özgürlük antinomisinin Kant’ın pratik felsefesinde kilit noktayı oluşturduğunu söylemek mümkündür. Çünkü “Kant, özgürlük meselesinin çözümüne yer açmak ve bu çözümden elde edilecek kazanımları da pratik düzlemde yeni bir açılımda işletmek için, teorik düzlemde çelişen iki ayrı argümanı *transcendental idealizm* ekseninde sökmeyi dener” (Öztürk, 2018:72). Buradan anlaşılır ki teorik düzlemde pratik düzleme, dahası “teorik akıl”dan “pratik akıl”a bir geçiş söz konusu olacaktır.

### **Antinomilerin Çözümlemesi**

Transcendental Diyalektik bize, kozmolojik idelere ilişkin hem olumlu hem de olumsuz savların saf aklın sınamasından geçmeyi başaramadığını gösterir. Ancak Kant, bu idelerin akla sunuluş biçimlerini değiştirmektedir. İdeler bir doğa biliminin nesnesi değil de kendinde şey olarak kabul edilirse, çelişkilerini ortadan kaldıracak yeterli sebebe de

ulaşılmış olmaktadır. “Kant’a göre; duyuşal sezgi dışında, yani teorik olmayan bir sebep, teorik olarak mümkün görülen numenin gerçekliğini ortaya koyar ve ona kesinlik sağlarsa kendinde şeyin varlığına inanılması gerekecektir” (Tanrıverdi, 2012: 184). Kant’ın bu uğraşındaki amaç, pratik aklın kullanımına olanak sağlamaktır. Çünkü “Kant, ahlak yasasının geçerliliğinin “pratik özgürlüğü” sahip olmamıza bağlı olduğunu savunur (Wood, 2009: 128)”.

Kant, antinomiler için şöyle der: Gerçekten de insan aklının şimdiye değin içine düştüğü en yararlı yanılmadır çünkü bu yanıлма bizi, bu dolambaçtan çıkaracak anahtarı aramak ister (Kant, 2016:156). Kant, bu anahtarın aranmayan fakat gereksenen bir şeyi imlediğini düşünmektedir. Bu gereksinim ise, ahlakın özgürlüğü varsaymasındaki gereksinimidir. Bu nedenle Kant, saf akılda çelişki yaratan özgürlük idesinin çözümlenmesi için ısrarı pratik akılda bulur. Bu ısrar, ileride inşa edilecek bir ahlak metafiziğı ve ahlaki akıl dininin koşuludur. Dolayısıyla Kant’ın pratik akıldan gelen zorunluluk ile başlattığı çözümleme: “Evrenin bir başlangıcı olması, hem doğanın hem de düşünün özenin yalın olmasından dolayı yok olmaması, kendi istenciyle doğa zorunluluğundan sıyrılıp özgür olması ve son olarak evrenin yaratıcısının olması” (Aslan, 2018: 58) şeklindeki varsayımları da birbirine bağlamaktadır.

Kant’a göre insanı eylemlerinden sorumlu tutmanın ve doğadaki nedensellikten farklı nedenselliğe tabi kılmanın tek yolu özgür olduğunun varsayılmasıdır. Ancak bu şekilde insan ahlak alanında bilgi üretebilir ve yapılması gereken üzerine konuşabilir. Ancak, Kant bütün bir ahlakın, koşulsuz bir kavrama dayanması gerektiğini belirtir. Bu kavram “en yüksek iyi” kavramıdır ve koşullar dizgesi düşünöldüğünde kendisi koşulsuz olan tek bir kavrama ulaşılır; o da Tanrıdır. Dolayısıyla Tanrı kavramının da teorik düzlemde varsayılması gerektiğı sonucu çıkar. Daha sonra Kant, “En yüksek iyi” nin gerçekleştirilmesi için ruhun özlömsüzlüğü ve bir öte dünyanın varlığının (sonsuz evren) da varsayılması gerektiğı sonucuna ulaşır. Böylelikle de Kant, bilginin kuramsal işleyişinden, inanca geçiş yapmıştır. Ancak bu inancın sadece bir zorunluluğun neticesinde varsayıldığı ve ahlakın sınırları içerisinde kabul gördüğünün altının çizilmesi gerekmektedir.

### 1.3. Teorik Akıl'dan Pratik Akla: Ahlak ve Dinin Temellendirilmesi

“Aklın meşru kullanımlarını saptama çerçevesinde Kant’ın sözünü ettiği dört antinomiden biri olan “nedensellik” ile ilgili problem, yani “özgürlük antinomisi”, sadece spekülatif metafiziğin önüne bir set çekmekten ibaret bir tartışma barındırmayıp, aynı zamanda Kant’ın etik anlayışının da merkezini oluşturur” (Elmas, 2015: 107). Burada spekülatif metafizikten anlaşılan metafiziğin doğa bilimi ile ilgilenen bölümüdür. “Kant, metafiziği, spekülatif ve pratik olarak ikiye ayırır” (Delice, 2012: 121). Dolayısıyla metafiziğin her bir bölümü ile ilgilenen iki akli yapı vardır. “Kant’a göre; tabiatı zaman ve mekân formları içinde, bir kanunlar sistemi halinde teorik olarak kavrayan akılla; pratik alanda “yapmalısın” emrini veren, kendisine ahlak kanunları koyarak insan iradesini bağımsız yapan akıl bir ve aynı akıldır” (Heimsoeth’den akt. Tanrıverdi, 2012: 184). Ancak aklın teorik kullanımının aksine “pratik akıl kendi gerçekliğini de, kavramlarının gerçekliğini de eylemle kanıtlar” (Kant, 2016: 23).

Kant’a göre, aklın ahlak ve din üzerine kullanımlarının incelendiği pratik yanı ve şimdiye değin doğa bilimlerinin nesneleri ile aklın ilişkisini inceleyen teorik akıl arasında bir bağ vardır. Bu bağ hem doğanın nedenselliğine ait olan hem de kendisinde bir nedensellik taşıyan özgürlük kavramıdır.

Özgürlüğün kendinde bir nedensellik taşıması şu anlama gelmektedir: İnsanın bedensel yanı duyulur dünyaya, dolayısıyla doğa yasalarına bağlanır. Bu da doğadaki nedenselliğe tabi olduğu anlamını taşır. Eğer insan doğa yasalarındaki koşullular dizgesine bağlanırsa eylemlerine dair tüm sorumluluğunu kaybeder görünür. Dolayısıyla “Kant, doğadan kaynaklı nedenselliğin dışında, ama yine de bir doğa yasası gibi etkili işleyen bir başka neden ilkesini temellendirir” (Delice, 2012: 128). Bu da insanın doğa mekanizmi içerisindeki özel konumunu belirlemeye olanak sağlamaktadır. Ancak Kant’ın burada altını çizdiği bir nokta vardır: Doğa yasalarına rağmen insan kendinin özgür olduğunu söylemek isterse, özgürlüğü duyulur dünyada değil düşünülür dünyada aramalıdır (Kant, 1998-2017a). Çünkü Kant’a göre insan, hem doğanın yasalarına bağlı hem de kendisi yasa koyabilen bir varlıktır.<sup>45</sup> İşte insanın kendinde bulduğu bu yasa, özgürlüğün nedenselliğinden gelen, ancak koşulsuz olduğu için zorunluluk taşıyan ahlak yasasıdır. Kant bu zorunlu yasayı “kategorik imperatif” (koşulsuz buyruk) olarak da adlandırmaktadır.

<sup>45</sup> Kant, bu ifadeyi şairane bir biçime dönüştürerek şöyle belirtir: “Üzerinde sürekli, dirençle düşünülen iki konu hep artan bir hayranlık ve saygı katkısıyla insanın içini doldurur: Üstümdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası” (Kant, 2016: 221).

### 1.3.1. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* ile Eleştirisi'nin bilgisel anlamda yasak koyduğu numenlere ahlaki açıdan gerçeklik kazandırmayı dener. Kant'ın bu kazanımı verebilmesinin temelinde, Eleştirisi'nin de odağında olan “*sentetik a priori* yargılar”ın olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü yargıların *analitik* olarak alınması, doğa nedenselliğinden ahlak kavramlarının çıkarılmasını gerektirir ki Kant'a göre “ahlak kavramları deneyimden çıkarılamaz, (...) evrensel bir akıl sahibi varlık kavramından çıkarılır” (Kuehn, 2017: 284). Ahlaki yargılar *sentetik a priori* olarak alınmadığı takdirde, Hume'un da göstermiş olduğu üzere olgu-değer arasında bir uçurum oluşur.<sup>46</sup> Dolayısıyla Kant'ın Hume'da bulduğu nedenselliğin eleştirisi, kendini hem bilginin tesisinde, hem de bir ahlakın inşasında olumlu anlamda göstermektedir. Böylece Kant, kendinden önce bilim yapmanın olanağını ve dolayısıyla ahlak metafiziğine giden yolu kesmiş olan Hume'un aksine ahlakı bir bilim olarak inşa etmeye koyulur.

Daha önce belirtmiştik ki Kant, bilim yapmanın olanağını *sentetik a priori* önermelere bağlamaktadır. O halde denilebilir ki kendisi bir bilim olabilecek ahlak metafiziği de ancak bu tür önermeler üzerinden kurulabilir. Çünkü bu yasa insana dışarıdan verilen bir yasa değildir. Aksine insanın kendi içinde bulduğu bir yasadır ya da Kant'ın kullandığı ifadeyle bir “ödev”dir. Kant, ödev ahlakı üzerinden tesis ettiği metafiziği, *Ahlak Metafiziğinin Eleştirisi* adlı çalışmasında sergiler.

#### 1.3.1.1. Ödev ahlakı

Kant kendinden önceki ahlak felsefecileri gibi ahlakı, “ne insan tabiatının özünde aramış, ne insan ruhunu inceleyerek erdemli yapısını ortaya çıkarmaya çalışmış, ne de mutluluğu amaç edinmiş teologlar gibi ahlakı tabiat şartları arasında aramıştır” (Duran, 2017: 70). Kant, ahlakı rasyonel fiillerde ve bu fiillere koşul olan istençte aramıştır. Kant'a göre aklın kendi “maksim”leri (ilkeler) fiile ne kadar dönüşürse akıl o kadar pratik kullanıma sahip olur. Bir maksim, “istek veya iradenin ilkesidir ve dolayısıyla davranışın içsel yapısını temsil eder” (Duran, 2017: 70). Her şeyden önce Kant'ın istençten anladığının

---

<sup>46</sup> Olgu değer ayrımı etik tarihinde genellikle Hume'a dayandırılmaktadır. Etiğin akıl değil, duygu konusu olduğu, aklın bir eylemin motifi olamayacağı, etikte akıl yürütmelerin yeri olmadığı düşüncesiyle de bağlantılı bir düşüncedir bu. Dolayısıyla Hume'a göre ahlak fenomenleri ne bir olgu sorunu ne de idea ilişkisidir. “Hiç kuşkusuz kötü olan bir eylemi örneğin cinayeti incelediğimizi düşünelim. Bıçaklı bir adamı görürüz; bıçağı sapladığını görürüz; kurbanın düştüğünü görürüz; kanın aktığını ve cansız bedeni görürüz. Ama bu olgular arasında, moral olgu nerededir” (Rachels'den akt. Tepe, 2016: 86)? Bu örnek Hume ve genel olarak “meta” ya da “analitik etik” görüşünü savunan diğer düşünürlerin felsefelerindeki çıkış noktası olarak görülebilir.

bir nesneye karşı duyulan arzu gibi bir şey olmadığını, ahlaki olarak “iyiyi isteme” olduğunu belirtmek gerekir. Kant’a göre; “Dünyada, dünyanın dışında bile iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 2013: 8).

Kant’a göre ödev kavramı “kendi başına saygı görmeye layık ve başka hiçbir amaç olmaksızın iyi olan bir isteme kavramını” (Kant, 2013: 12) kendi içinde taşır. Dolayısıyla koşulsuz bir iyiyi isteme için ödev kavramının öznel istek ve arzulardan arındırılması gerekir. Çünkü öznel istekler, eylemin ödevde değil farklı gerekçelere bağlanmasına sebep olur ki o zaman “eylemler sırf ödevimiz olduğu için değil, çıkarımıza uygun olduğu için gerçekleşir” (Kuehn, 2017: 282). Oysa Kant’a göre kişi eylemini ödevden dolayı gerçekleştiriyorsa “işte o zaman maksiminin ahlaksal içeriği vardır” (Kant, 2013: 13). “Örneğin tüm müşterilerine eşit davranan ve yabancılardan ya da çocuklardan faydalanmaya kalkmayan bir dükkan sahibi bunun ahlaklı bir hareket olduğuna inandığı için değil, uzun vadede bunun işletmesi için iyi sonuç getireceğini düşündüğü için böyle davranıyor olabilir” (Kuehn, 2017: 283). Ancak Kant bunu ahlaki bir sebep olarak görmez. Çünkü ödevden dolayı değil, özçıkara uygun olarak yapılmış bir eylem olduğu görülür.

Kant; ““Yaşamını sürdürmek”, “yapılabildiği yerde iyilik yapmak”, “kendi mutluluğunu güvence altına almak”” (Kant, 2013: 13-14) birer ödevdir demektedir. Ancak bu eylemler eğer başka bir koşula bağlanırsa (bencillik gibi) ahlaki içeriklerini yitirirler. “Bu eylemlerin ahlaki değeri sadece ifade ettikleri öznel istenç ilkesinde bulunur” (Kuehn, 2017: 283) yani öznel olarak beliren maksimlerde bulunur. Kant’a göre, her insan kendi maksimine göre eylemde bulunur ve bu maksim sadece iyi değil aynı zamanda kötü de olabilir. Ancak, “iyi isteme” ahlaki değeri olmayan maksimleri benimsemez. Buradan şu anlaşılır; ödevde uygun, ödevden dolayı ya da ödevde uygun olmasa dahi her insan kendi ahlak ilkesini kendisinde bulur, ancak geriye bu ilkenin ahlaka uygun olup olmadığı sorunu kalır. Bu ise ahlak yasasının “kötü” karşısındaki konumunu belirlemektedir.

### **Kategorik Buyruk**

Kant, öznel maksimlerin evrensel bir iradede, evrensel bir yasada buluşması gerektiğini düşünmektedir. Bunu da istemenin kayıtsız şartsız iyi sayılabileceği bir ilkeden hareketle yapar. Bu ilkeyi Kant şöyle ifade eder; “maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım” (Kant, 2013: 17). “Gördüğümüz gibi, Kant daha sonra kategorik buyruk olarak tanımladığı bu ilkenin ortak

insan aklında barındığını ve bu yüzden de her ahlaki failin erişebileceği ve kabul edebileceği bir yerde durduğunu düşünmektedir” (Kuehn, 2017: 283).

Kant, koşulsuz buyruk olarak nitelediği ahlak emrini üç farklı şekilde formüle eder:

1. “Ancak, aynı zamanda, genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 2013: 38).

2. “İster kendi kişinde, ister başkasının kişisinde insanlığın daima aynı zamanda amaç olarak kullanacak, asla araç olarak kullanmayacak şekilde eylemde bulun” (Kuehn, 2017: 285).

3. “Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, 2013: 38).

“Kant –ve pek çok yorumcusu- kategorik buyruğun birinci versiyonunu tercih ediyormuş gibi görünmesine rağmen, Kant’ın argümanının devamı için en verimli olan son versiyondur, çünkü doğa krallığının karşısına amaçlar krallığı fikrini çıkarmasını ve özerkliği yaderklikten ayırt etmesini sağlar” (Kuehn, 2017: 285). Bu da insanın aynı zamanda yasa koyucu olduğunu temellendiren bir formüldür. Dolayısıyla Kant, insana özgürlüğünden kaynaklanan bir ahlak alanı yaratarak kendi eyleminden kendisini sorumlu kılar. İnsan kendi ahlak ilkesini kendisinde bulur ve bu ilkeyi tüm insanlar için genişletecek gerekli yetki de yine insanın kendisindedir.

Kant buradan hareketle; “bize hiç kimsenin –hiçbir rahibin, hiçbir kralın ya da Tanrı’nın- ahlak yasaları veremeyeceği ya da emredemeyeceğini” (Kuehn, 2017: 285) göstermektedir. Nasıl ki teorik akıl, doğa nesneleri üzerine kendi bilgisini sınırlıyorsa pratik akıl da ahlak ilkeleri üzerinden kendi bilgisini sınırlamaktadır. Dolayısıyla Kant, hem görgül bilgiyi hem de pratik akıl ekseninde ahlak ve dinsel bilgiyi aklın kendisi ile sınırlandırır. Ancak Tanrı kavramının bu sınırlandırma içinde özel bir konumu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Kant daha sonra *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı eserinde “ödev” kavramını Tanrı ile bağdaştıracak bir yol izlemektedir. Bu yol ahlak ve dinin birbirine sıkı sıkıya bağlanmasına da sebep olacaktır.

### 1.3.2. Ahlaktan Dine Geçiş

Lokman Çilingir, Kant'ın *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı çalışmasının girişindeki yazısında, Kant'ın sisteminde dinin temelde ahlaki-pratik bir din olduğunu vurgulamaktadır (Çilingir ve Kant, 2017: 10). Çünkü Kant'a göre din temellerini ahlakta bulur ve bir ahlak üzerine inşa edilebilir. Kant, adı geçen çalışmanın önsözüne şu cümleyle başlar: “Ahlak, özgür ve dolayısıyla aklı sayesinde koşulsuz yasaya baēlı bir varlık olan insan kavramı üzerine inşa edildiēi sürece, insan ne ödevini tanımak için kendi üzerine bir varlık idesine, ne de ödevini gözetmek için ahlak yasasından başka bir güdüye ihtiyaç duymaz” (Kant, 2017b: 33). Denilebilir ki dinin inşası için ahlak yasasından başka bir gerekçeye ihtiyaç duyulmaz. Ancak ahlak için bu geçerli deēildir. “Ahlak kendi maksadı için asla dine ihtiyaç duymaz; saf pratik akıl sayesinde o kendi kendine yeterlidir” (Kant, 2017b: 33). Çünkü Kant, pratik aklın ahlak yasasının kişisel içerikler tarafından belirlenmesine izin vermediēini, bu yasanın “bütün amaçların en yüksek koşulu” olan maksimlerinin genel yasasının biçimi olduğunu düşünür. Bu da Kant'ın ahlak yasasından bir içerik beklemediēi sonucunu doğurur.

Söylenenlerden şu anlaşılmaktadır: “Kant'ın kesin buyruēunun temelinde, bize eylemlerimizi doğru deēerlendirmek için bir ölçüt saēlayan, saf felsefi bilgi yatmaktadır. Kesin buyruk form olarak bir buyruktur; bir buyruēun ise doğru veya yanlışlıēı söz konusu olamaz.” (Tepe, 2016: 38). Dolayısıyla bir içeriēi yoktur ve bu nedenle ahlak yasası aslında ahlak üzerine göreceliēi ortadan kaldıran bir ölçüt sunmaktadır. Bu ise insanı, yapıp etmelerinde dayandıēı gerekçeyi başka bir yerde arama zahmetinden ya da ihtiyacından alıkoyar. Bu da şu soruyu doğurmaktadır: Ahlaki olarak insana etkide bulunmayan bir din neden gereklidir? Kant bu sorunun cevabını ahlakın en yüksek ereēi olarak nitelediēi Tanrı idesinin doğa nedenselliēi için de varsayılmasındaki gerekliliēi üzerinden çözüme kavuşturur.

Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı çalışmasında “fiziksel teleoloji” ve “ahlaksal teleoloji”nin birbirine baēlanıp baēlanamayacaēı sorununa açıklık getirir.<sup>47</sup> Ahlaksal teleoloji, “*a priori* belirlendiēi ve dolayısıyla zorunlu olarak bilinebildiēi için” (Kant, 2016b: 227) içeriden gelen ahlak yasasını algılamak için dışarıdan bir nedene ihtiyaç duyulmaz. Ancak yargı yetisinin nedensellikten hareketle fiziksel teleolojide bulunduēu en yüksek erek kavramı, aynı yetinin kuralları içinde ahlaksal teleolojiye de uygulanır. Bu nedenle

<sup>47</sup> Çalışmanın büyük bir bölümünü “estetik yargılar” üzerine yapılan eleştiriler oluşturur.

kaçınılmaz olarak ahlak açısından bir en yüksek erek ilkesi yargı yetisinin kurallarından türetilmiş olur. “Öyleyse hiç kuşkusuz bir ahlaksal teleoloji vardır; ve bu bir yandan özgürlüğün, öte yandan doğanın *nomotetiği* ile bağlıdır” (Kant, 2016b: 227). Buradan hareketle Kant, doğa nedenselliğine ait kavramlardan ahlaka değil de ahlak kavramlarından fiziksel teleolojinin kavramlarına gidilebileceğini gösterir.

Ahlak yasasının kendi içinden türetilen en yüksek erek ilkesini Kant “en yüksek iyi” (*summum bonum*) kavramına bağlar. Bu kavramın bir de fiziksel anlamı vardır. “Sonuçta, dünyada bulunan ve bizde olduğu kadarıyla son erek olarak ilerletilecek olan olanaklı en yüksek fiziksel iyi mutluluktur” (Kant, 2016b: 229). Ancak Kant, ahlaklılığın bu iki isteminin salt akıl yasalarıyla ve ereğin ideasına uygun olarak tasarlanamayacağı kanaatindedir. Bu nedenle Kant, özgürlüğün iki farklı nedenselliğini bir ve aynı yerde bağlamayı dener ki ereğin kavramı kuramsal kavram ile uyumlu olabilsin. Kant’a göre; “Sonuçta önümüzde ahlaksal yasa ile uyum içinde bir son erek koyabilmek için bir ahlaksal dünya-nedenini (bir dünya yaratıcısını) kabul etmeliyiz; ve böyle bir son erek ne denli zorunlu ise, bir dünya yaratıcısının, yani bir Tanrının olduğu da o denli zorunlu olarak kabul edilmelidir” (Kant, 2016b: 229). Yine de Kant bu çıkarımın Tanrının varlığının nesnel bir kanıtını vermeyeceğini belirtir. Burada inancında kuşkulu olan biri için bir Tanrı kanıtlaması değil ancak ahlaki olarak kabul görmesi gereken bir usamlama vardır. O halde Kant’ın diyalektikten Tanrıya değin uzanan felsefi sisteminin ancak bir inanç çatısı altında durduğunu ve inanç ile kabul görebileceğini söylemek mümkündür.

Kant’ın kurduğu teolojide (ahlaki teoloji) ahlaktan dine geçişin sağlanması Tanrı kavramının ahlak ilkelerinin en yüksek ereği olarak varsayılmasıdır denilebilir. Öyle ki Kant, kişinin kendisinde bulduğu ödevi en yüksek erek neticesinde Tanrı ile ilişkilendirir. Kant’a göre: “Din (özel olarak bakıldığında), bütün ödevlerimizin tanrısal buyruklar olarak bilgisidir” (Kant, 2017b: 169). Burada öznellikten anlaşılan kişisel ya da keyfi bir durum değil aksine, tüm öznelerde bulunan ahlaki yetinin bir ve aynı olduğudur. Bu nedenle Kant’ın din tanımı öznellik üzerine oturur ve ancak bu sebeple evrensel bir koşula bağlanabilir.

Bir ödevin Tanrısal buyruk olarak varsayılması, Tanrının tanımı ve özü gereği iyi olmasından ötürü ödevi de etkiler. Dolayısıyla daha önce bahsettiğimiz iyi ve kötü maksimlerin bu ödev altında elenmelerini gerektirir. İnsanın ahlaken hep ve her zaman iyiyi istemesini temellendirmek için bu ilkenin karşıt ilkesi olan “kötülük” kavramının da ahlak

açısından nerede durduğunun belirlenmesi gerekir. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı çalışmasının ilk kitabı olan “İnsan Doğasındaki Radikal Kötülük Üstüne”de “insanların doğaları gereği ahlaken iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorununu ele alır” (Kuehn, 2017: 372). Daha sonra, “iyinin mutlak galibiyeti” yazısında ahlak yasasının topluma nasıl tecelli ettiğini gösterir.

### 1.3.2.1. Radikal kötülükten etik topluma

Kant, insan doğasında varsayılan kötülüğün, kendi dönemine kadar kabul gören iki tutum ile formüle edildiğini belirtir. İlki, her şeyin iyi ile başladığı lakin kötüye gittiği fikridir, ikincisi ise her şeyin kötü ile başlayıp iyiye doğru gittiği düşüncesidir. Ancak Kant, tarihe bakıldığında bu iki varsayımın iddiasını destekler nitelikte bir gidişatın olmadığını görmüştür. İnsan ne iyiye ne de kötüye doğru bir ilerleme içindedir. Bu nedenle Kant şu soruyu sorar: “İnsan tür itibarıyla ne iyi ne kötü ya da olsa olsa hem o hem de o, kısmen iyi kısmen kötü olabilir mi” (Kant, 2017b: 46)? Bu sorunun cevabı, ahlak yasasının içeriğini neyin belirlediğinde yatmaktadır.

Kant kötülükten, insanın kötü eylemlerde bulunmasını anlamaz; tersine insan “bu eylemlerde kötü maksimleri kabul ettiği için kötüdür” (Kant, 2017b: 46). Dolayısıyla, insanda bulunan kötülük, ne eğilimde ne de doğal bir içgüdüdedir. Kötülük, yalnızca kişinin kendi özgür tercihinin ilkesinde, yani maksimindedir.

İnsanın hem doğaya hem de özgürlüğe bağlı olduğunu belirtmiştik. Şimdi insanı, özgürlük alanında tümüyle değil de isteme açısından etkileyen doğal yapısının, kötü maksimler ile karşı karşıya getirdiğini söyleyebiliriz. İnsanın doğaya bağlı olan yanı, hayvani içgüdüler ile kuşatılmış yanı olarak anlaşılmalıdır. Bir insan maksimini belirlerken bu hayvani yanından gelen arzu ya da istekleri gözetiyorsa eylemin maksimi artık kötü bir maksimdir denebilir. Çünkü Kant’a göre bu maksimi belirleyen nedenler, özgür varlık olarak insanın kendi sorumluluğunun dışındadır ve doğal bir zorunluluk ile insanı eylemde bulunmaya sevk ederler. Yine de bu eylemi gerçekleştirmek ya da eyleminin maksimini bu doğal nedenlere bağlamak insanın elindedir. Bu nedenle “insan kötüdür” değil de “insan kötüyü seçebilir” denebilir. Dolayısıyla radikal anlamda bir “kötü”nün varlığı mutlaktır. Çünkü, “doğal bir eğilim olduğundan insani güçlerle kökünden sökülüp atılması mümkün değildir” (Kuehn, 2017: 373).

Yine de Kant’a göre, insan ister iyi ister kötü maksimleri benimsesin, ahlak yasasına karşı çıkmaz. “Çünkü, bu yasa ona ahlaki yapısı gereği karşı konulmaz bir şekilde baskı yapar; eğer başka güdüler karşı etkide bulunmuyorsa insan yasayı en üstün maksiminde kişisel tercihin yeterli belirleme sebebi olarak kabul eder, yani ahlaki olarak iyi olur” (Kant, 2017b: 61). Dolayısıyla insan, iyinin ve kötünün bulunduğu yerdedir ve bu kavramların olanağını taşıyan ahlaki bir varlıktır denilebilir. Ancak bu orta yolda insan durup kalmaz. “Kesintisiz emek ve değişim ile iyi insan olabilir; yani iyiden daha iyiye doğru sürekli ilerlemenin iyi yolunda kendini bulmayı umabilir” (Wasianski’den akt. Kuehn, 2017: 374).

İnsanda bulunan doğal eğilimlerin öznel olduğu kabul edilse de, bu eğilimlerin tarihsel olarak toplum bilinci açısından da etkileri olmuştur. Kant insanların, “kendini beğenme” ve “toplum dışı toplumsallık” güdülerine bağlı olarak diğer insanlara üstün olma eğilimi gösterdiğini düşünür. İnsanın toplum içine çekilmesinin nedeni ise ortak çıkarlardan ziyade rekabetçi güdülerdir (Wood, 2009: 228). Bu ise ahlaki aklın öğrettiği “insanı amaç olarak gör” düsturunun çok dışında kalan bir durumdur. Oysa ahlak yasası, tek bir ortak bilince göre eylemde bulunulmasını talep etmektedir.

Kant, “Hem ahlak yasası bize amaçlarımızı başkalarınıninkiyle birleştirmeyi emrettiğinden, hem de kendimizi başkalarından tecrit ederek hareket etmek içimizdeki kötülük eğiliminin açığa çıktığı en esaslı yol olduğundan, insanın bireysel olarak, kendi eğilimleriyle tek başına kendi içinde mücadele vererek, ahlakî karakterini geliştirmede bir ilerleme kaydedemeyeceğini öne sürer” (Wood, 2009: 228). Bu nedenle insan hem kötülükle savaşmak hem de amaçlar alemini dünyada kurabilmek için ortak amaç bilincinde olan bir topluma katılmalıdır. “Kant buna “etik topluluk” adını verir” (Wood, 2009: 228).

Kant, oluşacak bir etik topluluktaki tüm bireylerin kamusal mevzuata tabi olması ve onları bağlayan yasaların ortak bir yasa koyucunun buyrukları olarak görülmesi gerektiğini belirtir (Kant, 2017b: 118). Bu yasa koyucuyu Kant, ne bir siyasi bir erk ne anayasanın kendisi ne de halkın kendisi olarak görür. Çünkü Kant ortak bir yasadan dışsal bir yasayı değil, içsel bir yasayı anlar. “Yani bu etik topluluk için kamusal bir yasa koyucu olarak halktan başka bir şeyin verilmiş olması gerekir” (Kant, 2017b: 118). Bu yasa koyucu yasanın kendisi gibi içsel de olabilmelidir, yani insanın niyetine nüfus edebilmelidir. Kant’ın “dünyanın ahlaki hükümdarı” (Kant, 2017b: 119) olarak nitelediği Tanrı kavramı işte budur. “Böylece etik bir topluluk ilahi buyruklara tabi bir halktır ve ancak erdem yasalarıyla yönetilen bir Tanrı halkı idesi sayesinde düşünülebilir” (Kant, 2017b: 119).

Etik bir Tanrı halkını kurmak, Kant’a göre halkın değil Tanrının elindedir. Ancak bu, halkın bu amacı gerçekleştirmek için eylemde bulunmayacağı anlamına gelmez. Kant, sadece her şeyin Tanrının elinde olduğu bilinciyle hareket edilmesini ister ki Tanrı insanın çabalarında en üstün bilge olarak yardımda bulunabilsin.

Kant, Tanrının buyruklarını hem öznel hem de toplumsal olarak yeryüzünde ortak bir amaca bağlayan etik topluluğu “Kilise” olarak adlandırır. “Dışsal hakları koruyan kurumların tarihsel modeli, siyasi devlet ve onun dayatıcı yasaları olması gibi, etik topluluğun tarihsel modeli de kurumsal din, yani kilise” (Wood, 2009: 228-229) dir. Ancak Kant burada belirli insanlar tarafından yönetilen görünür anlamda bir kiliseden bahsetmez. Üyelerini, kilisenin amacını gerçekleştirmek için bir araya gelen hizmetkarların oluşturduğu görünmez anlamda bir kiliseden bahseder (Kant, 2017b: 173).

Kant, siyasi yapılar gibi dininde aklın kendisine bağlanması bu yüzden de reforme olması gerektiğini düşünmektedir. Yani tarihsel olarak önplana çıkan vahiy dinlerinden aklın kendi yapısına uygunluk arz eden ahlaki akıl dinine geçilmelidir, ya da vahiy dini kendini akıl dinine uygun olarak reforme etmelidir.

#### 1.3.2.2. “Vahiy dini” ve “Doğal din”

Ödev ve tanrısal buyruk ilişkisi bağlamında Kant iki tür din ayırımına gitmektedir: “Birincisi “vahyedilmiş din” olup bir şeyin ödev olduğunu anlamak için onun tanrısal buyruk olduğunu bilmek gereklidir. İkincisi “doğal din”dir ve onda bir şeyin tanrısal buyruk olduğunu anlamak için öncelikle onun ödev olduğunu bilmek gerekir” (Tan, 2010: 317). Kant’ın ödev tanımından hareketle, ödevi bilmemiz için ödevin kendisinden başka bir gerekçeye ihtiyaç duyulmadığı düşünüldüğünde hangi dini geçerli olarak gördüğü de anlaşılmaktadır.

Doğal din, Kant’tan daha önce, Rönesans döneminde ortaya çıkan bir dini akımdır. “Din doğrularının kökünü akılda bulan ya da bu doğruların, hangi din ve mezhepte olurlarsa olsunlar, ancak akılla uzlaşabileceklerini kabul eden” (Gökberk, 1993: 206) dini anlayıştır.<sup>48</sup> “Vahyedilmiş din, doğal dinin Tanrısal yardım ile tamamlanmış halidir” (Tanrıverdi, 2012: 198). Yani vahiy dini aklın çözümsüz bıraktığı meselelerde, akla dışsal bir güç olarak

<sup>48</sup> “Laelius Socinus (1525-1562) adlı bir İtalyanın kurduğu Socianizm denilen tarikat bunlardan biridir. Bu tarikat Hristiyan öğretisini rasyonalist bir görüşle temellendirmeye çalışır, bunun için de vahyin yalnız aklın uzlaşıp doğru bulduğu yönlerini benimser, bütün metafizik sırları (*mysterium*) ile akıl ve doğaya aykırı öğelerini ayıklayıp dışarıda bırakır” (Gökberk, 1993: 206).

yardımda bulunur. Ancak Kant’a göre, dinin ahlaka dayanması gerekir ve bu nedenle ahlaki yükümlülüklerin verildiği doğal din tek gerçek din olabilir. Yine de bir vahiy dini, doğal din olarak kabul görebilir. Çünkü Kant’a göre, “eğer vahyedilmiş bir dinin doğruluğuna başka bir şeye ihtiyaç duyulmaksızın akıl ile varılabiliyorsa bu din aynı zamanda doğaldır” (Tanrıverdi, 2012: 199). Bu nedenle Kant, bir vahiy dinini (Hıristiyanlık) araştırma konusu olarak alıp, akıl dinine ne denli uygun olup olamayacağını tartışmaya açar.

Kant’a göre *inanç*, en yetkin anlamıyla bir dinin ilkelerini kabul etmek anlamına gelir (Kant, 2017b: 179). O, bir doğal dinin ilkelerine olan inancı, saf akıl inancı (Özgürce herkes tarafından kabul edilen), bir vahiy dinine (öğrenilmiş- tarihsel- kuramsal) olan inancı, *vahiy inancı* (buyurucu inanç) olarak adlandırır. Düşünüğe göre Hıristiyanlık dininin ilkeleri, hem bir saf akıl inancına hem de vahiy inancına uygunluk arz eder. Hıristiyanlık her ne kadar tarihsel ve öğrenilmiş bir din olsa da, içeriğindeki ilahi buyruklar aklın kendi ahlak ilkeleriyle paralellik gösterir. Bu nedenle bunu doğal bir din olarak nitelendirir. Ancak Kant her ne kadar doğal bir din olduğunu söylese de ahlaki amaçsallığın bu kilise tarafından araçsallığa dönüştürüldüğünü de eklemektedir (Kant, 2017b: 180). Bu nedenle kilisenin “sahte hizmeti” ortaya çıkardığını vurgulamaktadır. Kant burada şunu kastetmektedir: Asıl amacı ahlakı tanrı buyrukları olarak yaymak olan kilise, amacı bu ahlakı emreden Tanrının gözüne girmek olan bir kiliseye dönüşmüştür. Dolayısıyla dinin gerçek amacı, hem işi onu yaymak olan rahipler tarafından hem de bu dine inanç besleyen insanlar tarafından yolundan saptırılmıştır. Kant’ın, bu yolundan sapan dini, akli inanca uygun olarak tekrar inşa etmeye çalıştığı aşikârdır. Dolayısıyla aklın kendi ilkeleri ile bağlanabileceği doğal dini temele alıp vahiy dinini bu doğal din üzerine inşa etmektedir.

Kant, ne tümüyle vahiy dinini dışta bırakmış, ne de bu dini tek gerçek din olarak kabul etmiştir. Çünkü Tanrı buyruklarının yaygınlık ve süreklilik kazanması için çalışan görünür bir kilisenin çabasını takdir etmektedir (Kant, 2017b: 180). Kant tarihsel olarak vahiy dinlerinin insanlık üzerindeki etkisini görmezden gelmemiştir. Bu nedenle yeni bir din tasdik etme yerine varolan dini güvence altına almayı seçmiştir. Bu güven akla olan güvendir.

Kant’a göre tek gerçek din olmasına karşın inanç biçimleri çeşitlidir. Yani tek bir din üzerine yapılan yorumlar bu dine farklı inanç biçimleri kazandırmıştır. Bu nedenle Kant’a göre Yahudilik ve İslam gibi dinler aslında birer din değil ancak birer inanç biçimleridir (Kant, 2017b: 127). Yalnızca tek bir gerçek dinin görünüşü olarak düşünülebilir. Kant’ın

felsefi sistemi evrenseli amaçladığı için farklı inanç sistemlerine izin vermez. Ancak tek bir din yeryüzünde “Tanrı Krallığı”nı gerçekleştirmek için varolacaktır. Kant’a göre bu din Hristiyanlıktır.

Hasan Tanrıverdi’ye göre Kant’ın bu ideali felsefi düşüncede olması gereken objektiflik ilkesini ihlal etmiştir. Çünkü “Kant, sadece Hristiyanlık’ı evrensel ve ahlaki bir din olarak kabul ederek diğer dinleri bu kategoride değerlendirmemesi, (...) felsefi düşüncesinde kendi duygu ve düşüncelerini ön plana çıkardığını göstermektedir” (Tanrıverdi, 2012: 200). Yine de Kant, “Kaidelerle işe başlayan diğer dini inançların, ahlaki din haline gelmesinin de eşit ölçüde mümkün olduğunu hiçbir zaman reddetmemiştir (Wood, 2009: 231). Ancak Kant diğer dini inançlara Hristiyanlığın öncel olmasına, ahlak öğretilerinden ve tarihsel fanatiklikten farklı bir gerekçe sunar. Bu gerekçe, Tanrının insan suretinde yeryüzüne inip, insanın sefaletine katılma serüvenidir. İsa Mesih’in serüvenidir. “O, tarihte, sevgi ve saygıya layık olan ve özellikle uzlaşıcı ve ilerici sevgi sağlayan bir ahlak kurumuna sahip yeni ortaya çıkan bir toplum başlatmıştır” (Desplant, 2005: 275). Buna ek olarak Kant, Hristiyanlığın özünde bulunan asıl ruhun, sahte kilise ve otorite ile daha iyi sonuçlar vereceği şeklindeki iddiaları da bertaraf etmektedir. “Bundan böyle felsefenin görevi, Hristiyanlığa kendi özüne ait otoritesini ortaya koymak için izin verilmesi şeklinde ifade olunur” (Desplant, 2005: 275).

Kant’ın kutsal metinlere olan bakışı da vahiy dinlerine olan genel yaklaşımıyla paralellik gösterir. Kant’a göre; inancın daimi muhafazasının, genel ve tek tip yayılımının ve hatta bu dinde kabul edilmiş vayhe duyulan saygının gelenek aracılığıyla garanti altına alınmasının zor olduğu, söz konusu garantinin ancak Kutsal kitap aracılığıyla sağlanabileceği kabul edilmelidir (Kant, 2017b: 126). Bu kabul, aklın sınırları dahilinde mümkündür. “Zira akıl, belirli bir ilahî vahiy iddiasının geçerliliğini ne kadar ispat edemeyecekse, ampirik vahyin mümkün olmadığını da aynı derecede iddia edemez” (Wood, 2009: 230). Bu nedenle akli dine düşen görev, metindeki buyrukların en yetkin varlık tarafından vahyedilmiş ahlaki buyruklar olup olmayacağını aklın ahlak ilkeleriyle yorumlamaktır. Neticede Kant nasıl ki kiliseden sahte hizmeti çıkarıp saf bir kilise inancı kurmak istemişse, Kutsal metinden (Kitab-ı Mukaddes) de ahlaki aklın ödevine uygun olmayan vahiyleri çıkarıp saf bir vahyi inancı tesis etmeyi amaçlar. Bu iddia Kant’ın verdiği İbrahim örneği üzerinden desteklenebilir: Tanrı’nın, mesela, sadece gözü kapalı bir şekilde itaat ettiğini ispatlayabilmesi için masum oğlunu öldürmesini bir insana emrettiği

düşünülemez (Wood, 2009: 230). “Çünkü ilahi olanlar dikkate alındığında, akıl burada kullanımı açısından olumsuz da olsa hala bir ölçüte sahip olabilir, yani doğrudan ahlaklılıkla çelişen bir şey dolaysız bir görünüm altında Tanrı tarafından sunulmuş gibi tasarlanırsa da bütün bu görünümlerine rağmen burada ilahi bir mucize söz konusu olmaz” (Kant, 2017: 108). Görülür ki Kant, birebir kişinin eylemiyle ilişkili olmasa dahi, ahlaki bir altyapı içeren bu mucize örneğinin aklın sınırları dâhilinde geçersiz kılınacağını göstermeyi amaçlar. Dolayısıyla, ister mucize ile ilişkili isterse doğrudan ahlaki emirlerle ilişkili olsun bir vahyin kabulü için saf aklın ahlaki onayı şarttır.

Genel olarak Kant’ın din felsefesi, “din ile aydınlanmış akıl arasında bir yakınlaşma olacağına dair tarihsel umudu temel alır” (Wood, 2009: 231) denilebilir. Günümüz perspektifinden bakıldığında tarihin pek de bu umudun gerçekleşmesinden yana olmadığı görülür. Ancak Kant’ın ideolojisinin iyi niyetinden kaynaklandığı varsayılırsa, en azından tüm insanlık için ortak bir değeri göğsünde taşıdığı söylenebilir. Bu nedenle de Kant’ın din felsefesi aslında bir “umut felsefesi” olarak okunabilir.

## 2. BÖLÜM

### 2. NESNEL HAKİKATEN ÖZNEL HAKİKATE: KIERKEGAARD'IN AKIL ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA İNANÇ TABLOSU

Ahlak üzerine tartışmalarda “ahlakın kaynağının ne olduğu” ve “evrensel olup olmadığı” şeklindeki sorunlar önemli bir yer kaplamaktadır. Bu anlamda Kierkegaard'ın, evrenselliği merkeze alan filozofların sistemlerine karşı öne sürdüğü öznel ahlak anlayışı, temelleri ve sonuçları bakımından günümüzde de önemli bir yere sahiptir. Kierkegaard'ın öznel ahlak düşüncesinin Aydınlanma'nın getirdiği *rasyonalizme* karşı tepkisinden doğan sonuçlar, felsefe alanında oldukça ilgi çekici olarak kabul görmüştür.

Kierkegaard'ın öznel ahlak ve hakikat düşüncesinin zemininde, Hegel ve Hegel savunucularının felsefelerine karşı bir tepkinin olduğu söylenebilmektedir. Rasyonalist düşünürler, *aydınlanma rasyonalizminin* geleneksel ahlak ve dinin hakikat iddialarına karşı düşmanca tavır almasının önüne geçmek için bu hakikat iddialarını rasyonel ve sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışmışlar ve hakikatin, nesnel bir biçimde ortaya konulabileceğini düşünmüşlerdir. Rasyonalist düşünürler akıl ile inanç arasında bir karşıtlık görmezler. Akıl ve inanç, ilahi bir ruhun getirisi olmaları nedeniyle uyum içinde görülür. Rasyonalistlere göre akıl ve inanç arasındaki zıtlık, felsefenin kendi öğretilerini yıkmamasından çekinen kilise tarafından ortaya konulmak istenmiştir (Hegel, 2016: 21). Başta Kant ve Hegel olmak üzere rasyonalistler, akıl ve mantık ilkeleri ile dini inançlar da dâhil her şeyi tek bir rasyonel sistem içerisinde açıklayabileceklerini düşünmüşler, akıl ve inancın uzlaştırılabileceğini savunmuşlardır (Yıldırım, 2011: 17-18). Kierkegaard' göre ise akıl ile inanç uzlaştırılması mümkün bir yakınlıkta ele alınamazdır. Özellikle Hegel'in din anlayışının *rasyonalizme* karşı çok fazla taviz verdiğini öne sürmektedir. Kierkegaard'a göre, din hakikatlerinin teorik dünyanın bir parçası haline gelmesi demek, bu hakikatlerin tahrip edilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü Kierkegaard'a göre din öznel varoluşa ilişkin olduğundan teorik bilgi ile anlaşılması mümkün değildir. “Kierkegaard'ın Hegel ve taraftarlarına karşı duruşu onu bazı provokatif olarak nitelendirilebilecek söylemlerde bulunmaya, kendi felsefesini çok daha keskin bir şekilde ortaya koymaya itmiştir” (Baktemur-Acar, 2019: 6). Bu nedenle Kierkegaard'ın inancın “paradoks” ve “saçma” oluşuna bu denli vurgu yapmasının, Hegel ve takipçilerinin tepkisinden kaynaklandığı söylenebilir (Şahiner, 2017: 299).

Kierkegaard, bütün bilgi iddialarının öznel olduğunun sıklıkla altını çizerek, toplum yerine bireyi ön plana çıkarmış (Yıldırım, 2011: 16-17), aynı zamanda korku, umutsuzluk ve kaygı kavramlarını epistemolojik sürece dâhil ederek (Taşdelen, 2015: 63) daha içsel ve varoluşçu bir felsefeyi başlatmıştır. Kierkegaard'ın temel hedefi, din ve felsefeyi salt teorik bir uğraş olmaktan kurtarıp, insan yaşantısının merkezi haline getirmektir (Taşdelen, 2015: 87). Kierkegaard'a göre din, akılsal olarak değerlendirilerek “tarihsel süreçle oluşan bir öğreti” şeklinde kavranmamalıdır. Bu anlamda gerçek bir dindar, objektif ve rasyonel olarak inanca yaklaşan kişi değil, endişe ve riski göze alarak kendini din uğruna feda etme cesaretini gösteren kişidir (Bayındır, 2006: 28-29). Kierkegaard'ın mutlak hakikate ulaşamayacağı düşüncesinin analitik felsefecilerle benzerliği ve Hume'un tümevarımla elde edilen bilginin mutlak doğru olamayacağı şeklindeki düşüncesine yakınlığı dikkate alındığında (Alpyağıl, 2002: 79), onun *rasyonalizm* ve hatta akla olan inanca dair bir karşı duruş sergilediğini söylemek mümkündür. Bu anlamda Kierkegaard'ın *fideizminin* meşruiyet zeminini rasyonel aklın eleştirisine dayanan bir şüphecilikten aldığı söylenebilir (Uslu, 2004: 124).

Kierkegaard teolojiyi saçma kavramı üzerinden tartışır ve sorunu bu şekliyle ele alıp çözmeye çalışır. Çünkü dinin eşsiz değeri ve kriteri saçmalık fikrinde aranmalıdır (West, 1999: 174). Kierkegaard, modern dünyada Hristiyanlığın bayağılaşmış bir din olarak anlama eksenli bir çaba içine girişmesini kabul etmez ve anlama yerine anlamama kavramını öne sürer. Bu bağlamda Sokratesçi argümanlar kullanarak bilmeye karşı bilmemeyi ve böylelikle inanca dayalı bir din anlayışını savunur (Kierkegaard, 2010: 129). Bu haliyle aklın kendi kurallarıyla inanca anlam vermek mümkün değildir; Varoluşun içsel bölünmesinin ahlaki ve dini bir temeli vardır ve bu temel akıl ekseninde haklı kılınmaz, çünkü bu bölünme inancın yüksek düzeninde kendini haklı kılmaktadır. Rasyonel bir antropoloji tutumu içinde insanın birliği teorisi, ‘yeni insan’ın aleyhine ‘doğal insan’ı nesnelleştirir ve bunun tek sonucu, “endişenin, çabanın, kaygının ve tüm varoluşumuzu yönetmesi gereken titremenin ortadan kalkması olur (Cauly, 2006: 81). Böylece din, rasyonel bir temellendirmeye değil de varoluşçu bir perspektifle anlaşılacağı gerçeği söz konusudur. Dolayısıyla kutsal metin ancak varoluşçu bir tutumla değerlendirilebilir (Reneaux, 1994: 5).

Kierkegaard dini inanç ile akla dayalı inanç arasında derin bir uçurum olduğunu iddia etmekte ve dini inancın akıl süzgecinden geçirilmesinin onu asla güçlendirmeyeceğini

tersine zayıflatacağını savunmaktadır (West, 1999: 164). Ona göre eğer iman, insan aklına, doğasına ve ahlakına aykırı olmuş olsaydı yine de inanmak gerekirdi (West, 1999: 174) Augustinus, Meister Eckhart, Pascal ve Luther gibi teolojik fideist düşünürler imanı anlama yeteneğinin çok üstünde görürler. Kierkegaard'ın da buna yakın bir düşünceye sahip olduğunu belirtmek mümkündür. Ancak Kierkegaard, fideistlerin aklın imanın emrinde olması gerektiğine dair kimi yaklaşımlarını da reddeder ve inancın akılla uyumsuzluğunda ısrarcıdır. Bu yüzden ki, West'in aktarımıyla Kierkegaard, "Dinin hakikatleri öznel varoluş alanına girer ve teorik bilginin soyut kategorileriyle kavranamaz" (West, 1999: 164) iddiasını sürdürür. Bunun yanı sıra Kierkegaard'ın "Mutlak"ın karşısında sadece tek bir mutlak vardır, o da saçmalıktır" (Kierkegaard, 2010/a: 109) ifadesiyle nesnel, mutlakçı sistemden uzak ve saçma temeller üzerinde kurgulanmış bir görüşü benimsediği çok açıktır.

Kierkegaard'ın görüşlerinde kendini gizlemiş mutlakçı diye tabir edebileceğimiz Hristiyanlığın genel ilkelerinin ve argümanlarının sıklığına da değinmek gerekir. Bu konuda MacIntyre'a göre Kierkegaard'ın yeminli bir şekilde sistemden yüz çevirmesine rağmen aslında o, en katı sistematik düşünürlerden biridir (Uyanık, 2019: 149) . MacIntyre, Hegel'in Hristiyanlığın yalnızca kendi sisteminin belirlediği oranda açıklanabileceğini eleştiren Kierkegaard'ın da benzer bir durumda olduğunu iddia eder (MacIntyre, 2001: 21). Bu durumda Kierkegaard'ın kuşatıcı ve sıkı argümanlara dayalı olması bakımından Hristiyanlık yorumunun aslında Hegel'in din anlayışına benzer bir kuşatılmışlığı barındırdığı ifade edilebilir. Nitekim Blackham'a göre Kierkegaard'ın mutlak öznelliği Tanrı'nın karşısındaki eksiksiz değişiminde beliren mutlak nesnelliğe dönüşür (Blackham, 2005: 29). Ancak yine de Kierkegaard'ın inanca yüklediği anlamın Hegel'in ağır felsefi sisteminden farklı olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim o, bu konuda aksi düşündüğünü şöyle anlatır; "Hristiyanlığa ilişkin olarak filozofların talihsizliği, yerel çizelgeler kullanacakları yerde kutsal çizelgeler kullanmalarıdır; çünkü her dogma normal insan bilincinin daha konsantre özünden başka bir şey değildir" (Kierkegaard, 2005: 132). Bu nedenle Kierkegaard, felsefenin evrensel kriterlerince belirlenen çerçevenin Hristiyanlık için geçerli olamayacağını düşünmektedir. Çünkü felsefenin belirlediği bir çerçeve, rasyonalizme çok fazla ödün verir ve sonuç olarak inancın anlamını sarsarlar (West, 1999: 164).

Kierkegaard, kendinden önceki spekülative felsefecilerin Tanrı'nın var olduğunu kanıtlama çabalarını eleştirmektedir. Ona göre özgür bir bireyin, Tanrı'nın varoluşunun her

yerde hazır ve nazır olduğunu kavraması olağandır ve kanıtlanmasına da gerek yoktur (Taşdelen, 2017: 113). Eğer kanıtın “nesnel açıdan kesin olan bir şeyi göstermek” anlamına geldiği kabul edilirse; “kesinlik” kavramı ile “tutku” kavramının da bir arada olamayacağı anlaşılabacaktır (Gödelek, 2008: 369). Bu nedenle Tanrının varlığını kesin kanıtlarla ispatlayarak bilebilseydik, o zaman imana gerek kalmazdı. Aksine Tanrının varlığını kesin kanıtlara dayandıramadığımız için iman olanaklıdır (Gödelek, 2008: 369). İmanın aklî, soyut, objektif ve nesnel bir ‘nazariye’ ile hiçbir ilişkisi yoktur. İman bunların tamamına karşıtlık (Reneaux, 1994: 13) olarak çok daha başka bir şeyi ifade eder. Çünkü “Tanrı’yı kazanmak için aklı yitirmek” gerekir ki işte inanma eylemi de tam olarak bu noktada vuku bulur (Kierkegaard, 2010: 48). Bu bağlamda Tanrı’nın varlığından rasyonel imkânlarla haberdar olamayız. Bunun aksine “insan yalnızca öznelliğe ve somut varlığa tam anlamıyla sahip olduğunda Tanrı’nın varlığından haberdar olur” (Deren, 1999: 114).

Kierkegaard, önceleri, Hristiyanlığın kendisini dehşete düşürdüğünü, ama yine de güçlü bir şekilde ona doğru çekildiğini belirtmiştir (Kierkegaard, 2010/a: 7). Ama bundan önce, yani yeniden teolojik bir çerçeveye geçmeden önce kısa süreli de olsa rasyonalizmi bir çıkış yolu olarak görmüştü. Çünkü dev heykel olarak tanımladığı Hristiyanlığın kendi içinde tutarlı gibi görünmesine rağmen onun bütününe bakıldığında bu dev heykelin sarsıldığını görebilmenin kolaylaştığını iddia eder. Bu yüzden *rasyonalizm* ona daha cazip gelir. Buna rağmen “*Rasyonalizm* özel rengini artık Hristiyanlık’tan aldığı için *rasyonalizm* olmaktan çıkar ve artık tamamen farklı bir alanda durur ve bir sistem değil bir Nüh’un gemisi inşa eder” (Kierkegaard, 2005: 48) ifadesiyle Kierkegaard, rasyonelleştirilmiş bir Hristiyanlığı veya Hristiyanlaştırılmış bir *rasyonalizmi* onaylamaz. Çünkü felsefe ve Hristiyanlık asla birleşemez (Kierkegaard, 2005: 59). Bu nedenle rasyonel temeller üzerine kurulu felsefe için “Tanrı’nın kendisiyle ilişkilerinde özgür varlıklar yaratabilmesi, felsefenin asla dayanamayacağı, ama üzerine asılı bırakıldığı çarmıhtır” (Kierkegaard, 2005: 145) ifadesini kullanır.

Kierkegaard’ın yaşadığı dönemde resmi kilisenin de destekleriyle *rasyonalizmin* dine eşdeğer görülmesi, Kierkegaard’ın kiliseye karşı oluşunun en önemli etkenlerindendir (Uyanık, 2019: 150). Onun gençlik yıllarında yazdığı *Korku ve Titreme*’ adlı yapıtında, İbrahim Peygamber’in oğlunu Tanrı’ya kurban etme girişimindeki samimi ve teslimiyetçi halindeki varoluşun kaçınılmaz sonucu olan inancın akıldışılığı, paradoksal olarak görülmektedir. Ancak Kierkegaard’a göre, inanç akılla açıklanamazdır ve inancın içinde

varoluşun akıldışılığı vardır (Kierkegaard, 2010: 7). Kierkegaard, felsefenin imanı akıl yoluyla rasyonel bir biçimde açıklamasını: “Yakın zamanların felsefesi daha fazla patırtı yapmaksızın kendisinin imanın en iyi muadili olmasına izin vermiştir. Eğer kişi çağlar boyunca var olan imanı inkâr ederse bu gülünç olacaktır. Böyle bir durumda iman sıradan bir yoldaşlık sağlamakta, duyguyla, ruhsal durumla, kişisel özelliklerle, histeri ile ve diğerleriyle eşleşmektedir”, sözleri ile eleştirmektedir (Uyanık, 2019: 150).

Kierkegaard’ın rasyonel teolojiye karşın geliştirdiği şey, içsellik ve bireysel imanın akıl yoluyla anlatılamaz olmasıdır. Onun ‘içsellik’ ve manevi hayatlarımızın sorumluluğunu kendi üzerine alınmamasına yönelik eleştirisi, ‘Kişisel Hristiyanlık’ fikrini tetiklemiştir. Kierkegaard, kişinin kendi özgür iradesiyle düşünmesini o kadar çok önemsemiştir ki zaman zaman İncil’in devre dışı kalmasında bile bir mahsur görmemiştir (Ferguson, 2017: 94). Bu bağlamda Kierkegaard, cesur bir hamle yaparak rasyonelleştirilmiş kiliseye karşı olan tavrını ortaya koyar; Bireysel paradoksla imana sahip bir kimse ortak imanı savunan kiliseye girmesi mümkün değildir. Zira kilise onu anlayamaz. Çünkü bir dinsel kahraman evrenseli kendi eyleminde gerçekleştirirken kilise, evrenseli ortak bireylerin eyleminde gerçekleştirilmesi gerektiğinde ısrar eder (Kierkegaard, 2017: 122).

Rasyonel temellendirmeler, deneysel kanıtlar ve kilise gibi kurumsallaşmış her türlü dinsel oluşumların Tanrı ve özgür birey arasına girmesi kabul edilemezdir. Bu çerçevede Kierkegaard’a göre, gerçek bir Hristiyanlığın insanlara vermek istediği ders: “Kim olursa olsun, koca, karı, hizmetçi, bakan, tüccar, berber, vs. Tanrı önünde var olduğudur; yaşamı süresince bir kez kralla konuştuğu için belki de gururlanacak olan bu kişi, şu veya bu kişiyle çoktan dostluk ilişkisi kuran birisi olacak bu insan, Tanrı’nın karşısındadır. Gerektiğinde her zaman dinleneceğinden emin olarak Tanrı’yla konuşabilir.” (Kierkegaard, 2010: 96). Dolayısıyla kurumsal ve rasyonel bir Tanrı inancı bireyin gerçekliğinden ve imanından uzak soyut bir içerik taşır. Oysa Tanrı somut bir imanla her şeyden daha yakındır.

*Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*’de Hristiyanlığın taze bir başlangıç yapmasını isteyen Kierkegaard, din olarak kabul ettiği Hristiyanlığın objektif ilkeler tarafından kuşatılmış bir din haline getirildiğini ve dinin bu durumdan kurtarılması gerektiğini ifade etmektedir (Kierkegaard, 2005: 644). Çünkü Hristiyanlığın bireyin içindeki tutkuya ve inanca hitap etmesi gerektiğini savunur. Öyle ki şöyle bir soru sormaktan çekinmez: “Eğer benim için ve hayatım için hiçbir derin önemi yoksa Hristiyanlığın anlamını açıklayabilmenin bana ne yararı dokunurdu?” (Kierkegaard, 2010a:

167). Devamında Kierkegaard hakikatin onu bilmeye gerek duymaksızın ulaşılabilecek olduğunu ve bireyin yaşamı için dinin ona güven vermesi gerektiğini şu şekilde açıklar:

“Eğer hakikat, onu tanıyıp tanımadığım umurunda olmaksızın bütün çıplaklığıyla önümde duruyorsa ve bende güvenli bir dindarlık yerine korkudan titretme yaratıyorsa bana ne yararı dokunurdu? Bir anlama buyruğunu ve bunun aracılığıyla insanlar üzerinde etkili olunabileceğini hâlâ onayladığımı kesinlikle inkâr ediyor değilim, fakat bu hayatıma geçirilmeli ve benim en önemli olarak gördüğüm şey işte bu. Afrika çölünün suya özlemi gibi benim de ruhumun özlemini çektiği şey bu” (Kierkegaard, 2010a: 168).

Modern çağda rasyonel gerekçelerle bireyin gerçek dinsel durumundan uzaklaştığını savunan Kierkegaard, Batı felsefesinde merkezî rol oynayan rasyonalist nesnel bilgiyi reddetmiş ve Tanrı’nın soyut tanıtlamayla veya doğada keşfedilecek bir şey olmadığını iddia etmiştir. Oysa “teoloji felsefenin gözüne girmek için boyanıp pencerede oturur, felsefeye bütün zevklerini sunar” (Kierkegaard, 2017: 75). Ancak teolojinin buna ihtiyacı yoktur ve aslında bu yeni bir akımdır. Bu yüzden Kierkegaard, bu çağda gerçekleşen rasyonel teoloji çalışmalarının imanın aşağıdaymış gibi görmesini eleştirir ve bu konuda iman yerine başka bir şey önererek onu küçümseyen felsefeyi de sahtekârlıkla suçlar (Uyanık, 2019: 152). Kierkegaard’a göre “felsefe bize imanın bir açıklamasını veremez ve vermemelidir de. Felsefe kendisini anlamalı ve herhangi bir şeyin hiçbir şey olmadığını düşünmeyi sağlayarak aldatmak yerine, aslında neyi önermesinin doğru olduğunu bilmelidir.” (Kierkegaard, 2017: 76). Bu bağlamda Durant’a göre felsefi bakımdan saygıdeğer ve tarihi belgelerle desteklenen bir Hristiyanlığın hakikat olup olmadığı esas sorun değildir. Çünkü insan ömrü boyunca bu konuda araştırma yapar, ama yine de bir sonuca ulaşmayabilir (Durant, 2002: 468).

Kierkegaard, rasyonel teolojinin çıkmazlarını çoğu zaman peygamberler üzerinden yürütmeye çalışmıştır. Bu yüzden Eyüp’ün durumu üzerinden bilimin ve felsefenin sınırlarını tartışır (Uyanık, 2019: 152). Ona göre bilim ve irfan, Eyüp’ün içine düştüğü durumu açıklayamaz; “Bu hayatta bilim ve irfanın yaşamı ve insanın Tanrıyla ilişkisini incelediği ve yorumladığı doğru. Ancak bilimin nasıl bir doğası var ki, sonsuz bir biçimde varolmayan ama sadece birey için varolan çile, çetin sınav olarak betimlenen bir ilişki açıklanmasını kabul edebiliyor?” (Kierkegaard, 2014: 103). Kierkegaard, Eyüp’ün Tanrı’yla olan ilişkisindeki gösterdiği imanın bir benzerini İbrahim’in tekil birey olarak gösterdiği davranışından ötürü örnek bir iman şövalyesi olarak yorumlar ve onun hakkında şöyle der;

“İbrahim’i anlayamıyorum, sadece (ona) hayran olabiliyorum” (Kierkegaard, 2010a: 185). Böylelikle akli temellendirmeye başvurulduğunda İbrahim’in eyleminin anlaşılamayacağı ortadadır. İbrahim’in seçimini tartışmak ve bu seçiminde neyi, nasıl öngördüğünü kestirebilmek zor olsa da Kierkegaard’ın tespiti, onun varoluşunu tekil birey olmayı ve inanmayı öne çıkararak paradoksu gerçekleştirdiği yönündedir. Şöyle der;

“Peki, o zaman İbrahim nasıl var oldu? Yanıt, inanıyordu. Onu tam sınırda tutan bu paradokstur, onu kimseye izah edemez, çünkü buradaki paradoks onun kendisini birey olarak mutlak ile mutlak bir ilişkiye itmesidir. Bunu yapmakta haklı mıdır? Onun haklılığı bir kere daha paradokstur; çünkü eğer haklı çıkarsa hiçbir şekilde evrensel olan bir şey sayesinde değil, tikel birey olma sayesinde” (Kierkegaard, 2010a: 185).

Dolayısıyla Kierkegaard burada bilim ve felsefe tarafından açıklanamaz dediği durumların olduğundan ve bu durumları başkasına aktarmanın zorluğundan bahseder. Tanrı’yı rasyonel kanıtlar yoluyla anlama çabasının temelindeki yanlışlığın İsa’dan önceki felsefeden kaynaklandığı iddiasını ortaya koyar. Bu bağlamda Antik çağda insanın akıl sahibi bir varlık olarak görülmesini eleştiren Augustinus’a göre aklın gücünün insanın en büyük gücü olarak belirlenmesi fazlaca büyütülmüş bir düşünce sonucudur. Oysa Augustinus’a göre akıl yeryüzündeki en belirsiz ve kuşkuyu barındıran şeydir. Bu belirsizlik ve kuşku ise, ancak, Tanrı’yı merkezine alan “Hristiyan esinlenme” sayesinde giderilebilir (Dinçer, 2012: 226). Augustinus, akla karşı bu kuşkucu tavrın Hristiyanlıkla giderilebileceğini iddia ederken Kierkegaard ise dini rasyonel hale getirme çabalarının aynı zamanda gerçek Hristiyanlıktan da uzaklaşılmasına sebep olduğunu belirtmiştir. Buna göre rasyonel din anlayışı imanı ve topyekûn dini yaşamı ahlaki kurallar bütünlüğüne indirgemıştır. Bu bağlamda katı bir bireyci olan Kierkegaard doğuştan gelen ve kurumsallaşmış Hristiyan inancına karşı çıkmış ve Tanrı’yla kurulabilecek her bağın kilise aracılığıyla kurulan bağdan daha yüce bir bağ olduğunu savunmuştur (Cevizci, 2009: 941). Çünkü ona göre Tanrı’ya ancak sevgi aracılığıyla ulaşılabilir ve ona iman edilebilir (Kierkegaard, 2010: 94).

## **2.1. Bilginin, İmkânı, Kaynağı, Değeri ve Sınırı Üzerine**

Bilgi konusu, İlkçağ Yunan Felsefesi, daha çok da Yeniçağdan itibaren felsefe tarihinde ele alınan konuların başında gelmektedir. İlk düşünürler döneminden başlayarak evren ve insan üzerindeki araştırmaların önemli bir bölümünü bilgi konusu oluşturmıştır.

Bilginin tanımlaması, konusu ve imkânı ile doğruluğu gibi konular, tarihi süreç içerisinde devamlı olarak işlenmiş ve tartışılmıştır. İlk dönem çalışmalarında bilgi konusu, epistemoloji başlığı altında özgün olarak ele alınmamıştır. Dönemin düşünürleri, epistemoloji yerine ontoloji ile ilgilenmişlerdir. Daha geniş bir alan içerisinde bilgi konusunu ele almaları, yaşamış oldukları evrene yönelmelerinden ve evren üzerinden sorgulamalarla konuyu araştırmalarındandır (Ülken, 2000: 48). Ortaçağ boyunca felsefecilerin bilgi konusunda yoğun çalışmaları, Yeniçağda yeni bir ivme kazanmış ve bilginin imkânı başta olmak üzere daha öznel yaklaşımlara dönüşmüştür. Felsefecilerin ele almış oldukları bilgi konusunu, “Tanrı’nın bilgisi” ve “Tanrı’nın dışındaki varlıkların bilgisi” biçiminde gruplandırmak mümkündür.

Kierkegaard epistemolojisini, akıl ve iman üzerindeki değerlendirmeleri arasında görebilmekteyiz. O, akıl ve imanı kesin bir çizgi ile ayırmaktadır. Aklın kavrayacağı alan içerisinde, kişiden kişiye değişiklik gösteren, kanıtlanmış olanın bilgi olduğunu ve bu anlamda imana ihtiyaç olmadığını savunmaktadır (Kierkegaard, 2017: 30). Kierkegaard aslında tipik, modern epistemolojileri kabul etmemektedir. Ahlaki ve dini bilgi kavramı, üzerinde duran filozoflar inançlarımız için nesnel gerekçelere (kanıt) odaklanmaktadır. Bu vurgunun boş ve anlamsız olduğundan hareket eden Kierkegaard, kilisenin ve rasyonalistlerin bunu belli bir zamana kadar kullandıklarını, sonuç olarak da nihilizm ve ahlaki görecelik tehdidinin arttığını ileri sürmektedir. Ancak, kendisinin izaha yeltendiği etik bilgi ilkelerinin entelektüel ve rasyonel çözümle değil, çalışma ya da çalışmama ile alakalı olduğu çıkarımında bulunabilmektedir (Kierkegaard, 2017: 27). Bireysel ve toplu inanç bakımından dinsel düşüşe neden olanın aslında nesnel kanıt eksikliğine bağlanma ve bunun ahlaki bilgi sanılmasıdır. Kierkegaard konuyu derinlemesine ileri götürerek, ahlaki bilginin daha az güvenli ve belki de daha az ahlaki olduğunu da ileri sürmektedir (Evans, 2010: 26).

Kierkegaard, insan aklının sınırlı olduğunu, bu yüzden de bilginin de belli bir aşamaya kadar olacağını savunmaktadır (Evans, 2010: 31). Sınırsızlığın, insan yaratılışında ilahi yolla verilmiş kaçınılmaz bir duygu olduğundan hareketle bilinçaltının ulaşılmayarı arayışının bilgi ile değil bu duygu ile kavranacağını savunmaktadır (Cauly, 2006: 56). Kutsal metinlerde bahsedilen enkarnasyon da ruhun bedeni esir alışıyla insanın yaratılışındaki bu hakikati açıklamaktadır. Kierkegaard’ın bu yaklaşımı o yüzden irrasyonelizm olarak kabul görmemiştir. İnsan aklı “bilinçli bir gerçeklik” olarak bilim

insanları önüne aşılmaz bir gizem olarak konulmuştur. Bu gizemi çözmek için felsefe ve bilişsel bilim dalları, iddialı bir girişimle, gerçekliğin kendi içerisinde nasıl olduğunu kavramak, doğru ve nihai prensiplerini anlamakla evrensel bilgiye ulaşılacağı beyhudeliğine düşülmüştür. Oysa insani bilgi sınırsız olmadığı gibi, her şeyi öğrenme yetisine de sahip değildir (Kierkegaard, 2017: 40). Bu nedenle bilgi, hem kapsamı hem de doğası gereği bazı gerçekleri kavrayamazdır (Hannay, 2013: 233).

Kierkegaard’a göre, insanı ulaşamayacağında mutlu kılan da, ulaşamayacağına meraka sevk eden de bilgi değil, huşu ve gizem duygusudur. Bilinçli zihin ile bilinçli irade, evrim anlayışıyla bir sır olarak kalmaktan öteye gidemez ve zihinler beden ile ruhun birleşme gizemini kavrayamaz. Düşünüre göre, sözün beden halini alarak, ruhun bedeni sardığı durumu, başka bir deyişle madde ile ruh bütünlüğü Nasıralı İsa’da sirayet etmiştir. Ona göre, filozoflar, bilim insanları ve teologlar; ne bilimin ne de dinin gerçeğin bilgisini açıklayacağına inanırlar. Bilim, felsefe ve teoloji farklı yöntemlerle çalışıyor olsalar dahi, aynı cevabı bulmak için ortak sorular geliştirmişlerdir. Bu durumda disiplinler birlikte ele alındıklarında stereoskopik bir görünüm sunabilirler. Felsefe, bilim ve din diyalogu, her biri kendi sınırlılıklarını koruma kaydıyla bize daha derin bir anlayış sunabilir (Mcgrath, 2010: 2)

Kierkegaard’a göre, insan, “bilim” ve “bilimcilik”i gerçekte ne olduğu bilinciyle, kendi kültürel değerleri, kendi ön varsayımları, kendi metodolojileri ve kendi inançları çerçevesinde, kendine cazip gelen sanrılara direnerek ele almış olsaydı; toplumlar daha iyi ve istenilen düzeylerde olurdu (Smith, 2013: 4). Teoloji gibi, bilim de “malzeme uygulamaları, inşa edilmiş ortamlar (laboratuvarlar, enstrümantasyon, vb.), çıraklık gelenekleri ve zaman içinde ortaya çıkan öğrenilmiş ritüeller, özellikle konfigürasyonlar”, farklı yerlerde öğrenilmektedir (Smith, 2013: 5). Yani Kierkegaard’ın epistemolojik olarak tanılamasından yola çıkarsak, bilim gibi etiği de, karmaşık insan gelenekleri içinde, salt “gerçek” değil, gerçeğin bir parçası olarak kabul etmemiz gerekecektir (Evans, 2010: 26). İşte o zaman, bilimsel bilgi edinmek için bilim insanları bir yandan kendi görüngülerini yaratırken diğer yandan da değişen doğa çalışmaları disiplinleri aracılığıyla bilimin fenomenlerini ortaya çıkarabileceklerdir (Mcgrath, 2010: 4). Bu oluşumlar, entelektüel değil hatta belki teorik bile olmayan bir tür olarak bilinen enstrümantasyonun teorik ve konumlandırması bakımından öğrenilmiş çaresizlikleridir. Bunlar da bizi, 18. ve 19. yüzyıllardan ziyade, 20. yüzyılın metafizik natüralizminin bilimsel olmayan varsayımlarını

reddetmeye götürmektedir (Gregory, 2008: 499). Meşru olan bilimin metodolojik natüralizmi ile uyuşmayan bu metafizik varsayımlar, gerçekten asılsız olmaktan başka bir şey değildir (Bishop, 2013: 10-23). Bu nedenle burada bilimin gizliliği altında ele alınan şey, gerçeğin tek uygulanabilir - yani 'nesnel, bilimsel' - olarak tehlikeli bir şekilde teşvik edilen, belirgin, materyalist bir gerçeklik felsefesidir. Böylece gizli bir ideoloji, saygın bir bilim olarak tasvir edilir ve insanların savunmasını bırakmasına ve bu tür 'bilimin' sunduğu her şeyi kolayca kabul etmesine neden olur (Valeo ve Valcova, 2014: 27).

Orta ve Doğu Avrupa toplumları, böylesine metafizik natüralizmin radikal militan bir kolu ile Komünist ideolojinin ateist materyalizmi biçiminde - ciddi sosyopolitik, ekonomik ve özellikle ahlaki sonuçlarla - doğrudan bir deneyime sahiptir (Valco, 2012: 226). İnançtan kopan ideologların pragmatik nedeninin şu sorulara ikna edici bir cevabı yoktu: “ahlaki eylemi ne oluşturur?” ve “neden ahlaklı olmalıyım?” Bu, 18. yüzyılda Kant'ın radikal kötülük doktrinden şüphelendiği şeydir. Harries'e göre:

“Kötü bir insanın iyi bir argümanı benimseyebileceği hiçbir gerekçe yoktur. Örneğin, zevkimizi en üst düzeye çıkarmak ve acıyı en aza indirmeye çalışmamız gerektiği iddiası, kişiyi zorlayacak bir tez değildir. Kendi davası oldukça ikna edici olsa da bunu bir prensip sayıp, tüm insanların fikrini değiştirme çabası, diğerlerindeki kalp değişmedikçe mümkün olmayacaktır. Kant'ın kategorik zorunluluğunda ifade bulan haklı tespitleri kapsamında totaliter deneyimlerimiz, etiğin temelleri araştırıldığında kaçınılmaz olarak er ya da geç dini bir kaynağa dayanmaktadır.” (Harries, 2010: 167).

İnanç ve akıl, ilahiyat ve felsefe, bunun yerine, her ikisi de meclis olarak yeniden algılanan, etkileri düzenlemenin farklı yolları olarak görülmelidir. Bu konuda, Adkins ve Hinlicky'nun öncülüğünü takip edersek: Yeni bir artografi, belki de akıl ve inanç arasındaki ilişkiyi, yarattıkları temeller üzerindeki düşünce alanları, Kierkegaard'da gördüğümüz, bilginin noetik kesinliğini destekleyen Avrupa metafizik geleneğinden aniden ayrılmaktır (Adkins ve Hinlicky, 2013: 214-216). Kierkegaard için gerçek, bir düşünce, öznesi tarafından entelektüel sorgulamaya erişilebilen noetik, objektif bir kategoriden daha fazlasıdır. En derin özlemler, bireyin korkuları ve şüpheleri ile ilgili, tutku tarafından nüfuz edilen bir arzu ile itilen daha derin, varoluşsal bir temel olmalıdır. Gerçek şüphe, varoluşun en yüksek kaynağının başlangıcı olan bu “öznel arzu” olmadan anlamlı ve tutarlı olamaz. Bu bizi, bilinmeyen (ve bilinemez) sınırlarını negatif biçimde, olumlu soruya kadar ileriye götürmenin ötesine götürür: “ben kimim ve ne yapacağım?” (Valeo ve Valcova, 2014: 27).

### 2.1.1. Varoluş Alanları

Felsefede, varlık sorunları ilk çağlardan günümüze kadar ele alınan konulardan biri olmuştur. Varlık alanındaki düzenli çalışmaların ilki, Sokrates öncesindeki filozoflara kadar gitmektedir. “Varlık” kavramı daha sonra Ortaçağda, Aziz Agustinus tarafından “varlık hiyerarşisi kavramı” biçimine dönüşmüştür. Bu çağda varlık kavramı üzerine yapılan çalışmalar, özellikle Descartes’a kadar, Tanrı’nın varlığı ve varoluşu üzerinde yoğunlaşmıştır. Fakat Descartes ile varoluş düşüncesi, “Tanrı” kavramından soyutlanarak farklı bir boyut kazanmıştır. Descartes, “varoluş” kavramına “düşünüyorum o halde varım” çıkışıyla birlikte, “ruh ve beden birliği” cihetinden bakılması gerektiğini ortaya koymuştur. Ancak bu noktada Kant, Descartes’ın görüşünü eleştirerek, “ruh ve beden birliği” kavramının bilgiye dayandırılmadığını ve dolayısıyla da temelleri bilgiye dayalı olmayan bu ve benzeri düşüncelerin hiçbirinin güvenilirmez olduğunu ileri sürmüştür. “Varoluş” kavramı sonraki dönemlerde, özellikle de 19. ve 20. yy. da metafiziğin tesirinden sıyrılarak gerçeklik anlamı kazanmaya başlamıştır. Hegel’e göre, “Yaşam kavramı yalnızca organizmanın yaşamını dile getirirken; varoluş, “yaşam bilinci” demektir. “Varoluş” terimi yalnızca dış dolayımsızlığı içinde değil, özün dolayımı sonucu doğmuş biçimiyle ele alınan varlığı belirtir” (Bozkurt, 2003: 112). Kierkegaard “varoluş” kavramını, Hegel’in kapalı sistem dayandırması ve metafiziğin dışına çıkararak, “aşkınlığa yönelen” ve “bulantı içinde olan bir varlık” olarak tanımlamıştır. Kierkegaard’a göre varoluş, yaşamın içinde ve sürekliliği olmayan durumlarda belirlenebilmektedir. Varoluşun tam anlamıyla bir “bulantı” olarak tarif edilmesinin sebebi de budur.

“Varoluşçu felsefe”<sup>49</sup>’nin temelinde ortaya çıkan iki kavram bulunur. Bu kavramlar: “öz” ve “varoluş”tur. “Öz”, varoluşun kendisini yapan, oluşturan, varlık sebebi olan ve varoluşun ne olduğunu gösteren şeydir. Bu tanıma dayanarak, ilk dönemden itibaren filozoflar, “öz”ün “varoluş”tan daha önce var olduğu düşüncesinden hareketle bütün varoluşların öncelikle bir öze sahip olarak varlık âlemine geldiklerini savunmuşlardır.

---

<sup>49</sup> Varoluşçuluk; onu ele alan her bir filozof tarafından farklı anlamlandırılmış ve farklı isimlendirilmiştir. Sözelgeşi, Weil’e göre bir bunalım, Mounier’ye göre umutsuluk, Hemelin’e göre bulantı, Banfi’ye göre kötümserlik, Wahl’a göre başkaldırı, Marcel’e göre özgürlük, Lucas’a göre idealizm, Benda’ya göre irrasyonalizm, Foulque’ye göre saçmalık felsefesidir (Sartre, 1999: 7). Öyle ki Jaspers, “varoluşçuluk” isimlendirmesinin bile varoluş felsefesini öldürdüğünü öne sürmüştür. Varoluşçuluğun tanımlanamamasının sebebi, varoluşçuluğa dair farklı yaklaşım ve ele alış biçimlerinin olmasıdır. O halde Henemann’ın; “Varoluşçuluğun gerçek bir tanımlı yapılamaz. Çünkü “varoluşçuluk” sözcüğünü kucaklayan tek bir öz, tek ve değişikliğe uğramayan tek felsefe yoktur (Sartre, 1999: 9)” tanımlaması haklılanmaktadır. Şu durumda, her bir varoluşçuluk fikrinin kendi içinde değerlendirileceği ve tanımlanacağı açıktır. Ancak en genel anlamda “varoluş” ve “öz” kavramları ve bu kavramların öncelik sonralık ilişkileri, varoluş felsefesinin özünü oluşturmaya ve bir anlam kazandırmaya yeten kavramlardır.

Günümüzde bu düşünce “özcü felsefe” olarak adlandırılmakta ve çağdaş filozofların bazıları tarafından desteklenmektedir.

Günümüzde kabul gören varoluşçuluğa göre, “varlık” kavramı araştırmaları, mevcutlar arasından birisini seçme hususunda, farklı olanakları değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Başka bir deyişle günümüz varoluşçu felsefesi, önce varoluşun meydana geldiğini, daha sonra bireyin kendisini geliştirerek özünü oluşturduğu düşüncesi etrafında şekillenir. İnsanlara, özyeni oluşturma imkânını veren bu şanslar, onun şeyler ile başka insanlar ile aralarındaki ilişkileri tarafından yaratıldığı için varoluş her zaman dünyadaki bir varlık olma ve seçimi sınırlayan ya da koşullara bağlayan somut ve tarihsel olarak belirlenmiş bir tarzda oluşmak durumundadır.<sup>50</sup>

“Şüphe” ve “iman” kavramlarının epistemolojik bağlamda ele alınmalarını doğru bulmayan Kierkegaard, bunun yerine “ahlak” ve “iman” kavramlarını varoluşçu bir yaklaşımda değerlendirmektedir (Neto, 1991: 172). Bir bireyin varoluşunu tamamlamak için birbirinden derin çizgilerle ayırdığı, fakat bağımlılık ölçütü olmayan, üç aşamadan geçmesi gerektiği düşüncesi, felsefesinin de temelini oluşturmaktadır. Kierkegaard, bir bireyin bu varoluş aşamalarına tabi tutulmadan önce kendi varoluşunun farkındalığını ön şart olarak kabul etmektedir. Bireysel varoluşunun farkında olmak ise; kişinin bir birey olarak kendi varoluşunun farkına varmasıyla mümkündür. Kierkegaard, sadece çok az insanın kendi çabası ile bu farkındalığa ulaşabildiğini düşünür (Akşit, 2014: 133). Bireyin yaşamında ruhsal olarak belirlenebilen bu özellik, “kendilik bilinci”dir ve bu bilincin tanımlanabilmesinde farklılık gösteren üç aşamada ortaya çıkar. Kierkegaard bu aşamaları “varoluş alanları” olarak tarif etmektedir. O, bu varoluş alanlarını, bir bireyin yaşamı boyunca ulaşabileceği estetik, ahlak ve dinsel varoluş aşamaları olarak kademeli bir düzen içerisine oturtmaktadır. Varoluş alanları, hiyerarşik bir düzen içerindedir ve bir bireyin kendi yaşamı boyunca karşılaşacağı bu aşamalar arasında zorunlu geçişleri gerektirmeyen hatta bir üst aşamaya geçişte alttaki aşamanın yaşanmışlığını da gerekli kılmayan bir sistem

---

<sup>50</sup> “Varoluşçuluk, özellikle de ateist veya hümanist boyutları çerçevesinde, evrenin akıl ile anlaşılabilir bir yapıya sahip olan bir gelişme doğrultusu olmayıp, özü itibariyle anlamsız ve saçma olduğunu evrenin rasyonel bir tarafının olmadığını, evreni anlamamanın insan tarafından verildiğini öne sürer. Böyle bir evrende, insanın hazır bulduğu ahlak kuralları olmadığından; varoluşçuluk, ahlaki ilkelerin, kendi eylemleri dışında, başka insanların eylemlerinden de sorumlu olan insan tarafından yaratıldığını savunur.” (Cevizci, 2003: 409).

olarak tanımlanmaktadır. Bireyin yaşamında edindiği kazanımlarla bir aşamadan bir diğerine geçiş, “sıçrama” ile olmaktadır.<sup>51</sup>

### 2.1.1.1. Estetik varoluş

Kierkegaard kendi varoluşçu felsefesinde “estetik” ile ilgili oldukça geniş açıklamalar yapmaktadır. Onun yapıtlarından biri olan *Ya/ Ya da*’nın birinci cildi estetik bir yaşamı bütün yönleriyle irdelemektedir. Estetik yaşamın olması gereken yönlerini, birey karakterine yansımalarını, estetik yaşamın doğasını, nerede başlayıp nerede bittiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu değerlendirmeleri yaparken Kierkegaard, estetik ile ilgili soruları doğrudan cevaplamak yerine varoluşsal bir bakış açısının parçaları olarak sunmaktadır. Kierkegaard’a göre estetik; “ben”in (selv)<sup>52</sup> “özne”nin ya da “birey”in “varoluş” aşamalarının ilk evresini oluşturmaktadır. Kierkegaard’ın bu aşamayı öncesinin altında Hegel’e karşı duruşunun izleri hissedilmektedir. Zira Hegel; sanatı, tin serüveninin son aşaması olan mutlak tin içerisinde ele almaktadır. Hegel’in “tin” kavramını, Kierkegaard “benlik” anlayışıyla açıklar. Kierkegaard “ben” kavramını Hegel’de olduğu gibi rasyonalizme bağlamaz. Ona göre “ben” yalnızca rasyonel ile etkinleşen bir kavram değil, geniş imkanlarla etkinleşen bir kavramdır. Hegel, “rasyonel olan şey etkindir ve etkin olan şey rasyoneldir” (Hegel, 1991: 20) demektedirken, Kierkegaard ise; “öznellik hakikattir, etkinliktir” (Kierkegaard, 1941: 37 ) demektedir.

Bu nedenle estetik varoluş alanı ile ilgili çıkarımlar yapmadan önce düşünürün “bensel” varoluşçuluk” kavramını tanımlamak gerekmektedir. Kierkegaard üzerine çalışmaları olan bilim insanlarının genel değerlendirmelerine bakıldığında, O’nun “ben” kavramını, varoluşun öncelikli amacı olarak ele aldığı görülebilmektedir. Varoluşsal açıdan bakıldığında, “ben”in varoluşsal amacı; bireyin özgür bir iradeyle ilgileri ve tutkuları doğrultusunda içsellğe ulaşmaya çalışmasıdır. Kierkegaard’a göre “ben”, bu varoluşsal

---

<sup>51</sup> Kierkegaard, varoluş alanları arasındaki geçişi “ironi” kavramı ile de açıklamaktadır. İroni, Antik Yunan’da iki zıt durumu ve bu durumlardan birini haklı çıkarmak ya da diğerini yermek için kullanılan söylem iken, modern anlamda zıtlıkları ifade etmek için kullanılan bir yöntemdir. Hegel’e göre sonsuz olumsuzlamadır. İroni, gerçekliğin antitezidir ve ‘olası’nın ideal sonsuzluğu yönüne odaklanmıştır (Bircan, 2016: 93). Kierkegaard’a göre ironist olan kişi bu sonsuz olumsuzlamayı ve burada oluşan paradoksu ortaya çıkaran kişidir. Kierkegaard’ın bu görüşünden hareketle kendisini ironist olarak tanımladığı ve iman ile akıl arasındaki gerginliği, varoluş alanlarındaki nesnel ve öznellik arasındaki gerginliği ortaya çıkarmak istediği söylenebilir. Bu anlamda imanın paradoks oluşu, bireyin bu paradoksu kendi varoluşunda bulması ve varoluş evrelerinden geçmesi Kierkegaard’ın kullandığı ironik yöntemle ilişkilidir.

<sup>52</sup> Bu kelimeye karşılık Türkçe’de yer yer “benlik” sözcüğü kullanılmaktadır. Ancak tamlamalar ve diğer kelimeler ile, örneğin self-commitment, self-consciousness gibi kullanımlarda “kararlılık”, “benbilinci” (kullanılmaktadır) gibi Türkçede pek kullanmadığımız durumlar olabilmektedir. Sonraki bölümlerde “Self” kavramı yerine “ben”, “benlik” kavramları kullanılacaktır.

alandanda benzersiz ve özgün bir biçimde yol alır. Rasyonalizmin dolayım sınırlarını aşarak çok geniş bir alanda kendini bulmaktadır. Kişi “ben”in bu derinliğini bazı seçimlerinde yakalayabilirse, bireysel kimliğini oluşturmada asıl seçimini de yapmış olacaktır (Davenport, 2013: 1-2). Kierkegaard için varolma, ortaya çıkan alternatifler arasında “özgür seçim” ve “kendine-bağılılık” ile belirlenen tutumların, giderek bir “birey olma”, “kendini gerçekleştirme” şeklinde birey lehinde evrenseli aşmadır (Copleston, 1994: 335-336). Kişisel varoluş, tutkular ve hareket ile ortaya çıkmaktadır. Hareketi belli bir davranış çerçevesinde bir arada tutup devamlılığını sağlayan da varoluştur (Kierkegaard, 1941: 311-312). Kısaca var olma, bireyin özgür istenci, tutkuları, ilgileri ve bunları büyütme mücadelesidir. Kierkegaard, özgürce istemeyi, kişinin tutkularını ve ilgilerini görmezden gelerek; varoluş ile var olan, hareket ile hareketsizlik arasındaki ilişkiyi çabuk hamlelerle atlamak bir sorun olarak görmektedir (Kraut, 1991: 15-78).

Kierkegaard, kendinden önceki birçok filozofun aksine insanın varoluş ve var olma arasındaki ilişkisini pagan bir bakış açısıyla değil, muhafazakâr bir Hristiyan’ın bakış açısıyla açıklamaya çalışmaktadır. Diyalektik tartışmaları yolu ile “saçma” kavramını da kullanarak ebediliği varoluş alanının dışında tutarak bu düşüncesini temellendirmiştir. Tanrı, insanın tasvir ve tahayyül dünyasını aşmakta ve zaman ve mekâna bağlı olmaksızın insani düşünce çemberinin sınırları dışında kalmaktadır. Varoluş içerisinde devinime tabi olan insan tutku ve istençleri ile düşünen insan bir yanda, diğer yanda da insanın bu düşünme dünyasının sınırları dışında kalan ebedi Tanrı vardır. Ortaya çıkan bu karşıtlık durumunda, insanın ebedi olan Tanrı ile ilişkisi yücelme duygusu ve sıçrama yolu ile gerçekleşmektedir. İnsan yaşadığı zamanın öncesinde ve sonrasında herhangi bir şeyi arzularsa dahi bu arzu yaşanan “an” da gerçekleşeceği için rasyonalistlerin belli kalıba sıkıştırdıkları “an” kavramından daha geniş bir alanı kapsamaktadır (Mutlu, 2017: 629). Ebedi olanla iletişim de bu yolla kurulabilmektedir. Kierkegaard, “ben”i tanımlarken “öznenin amacı özgürlüğüdür” diyerek, “an”ın mutlak gücüne, belirleyiciliğine ve bizi yüzyüze bırakacağı olasılıklara dikkat çekmek istemiştir. Mooney’in belirttiği gibi, “an”lar, bizim nefes almamızı sağlayacak mutlak bir olasılık ile karşımıza çıkar; var olan ilişkimizi hep yeni baştan, hep yeniden yaşamamızı sağlar (Mooney, 1998: 292-296).

Kierkegaard, Hegel’in insanı bir bilgi olarak ele alışına karşı çıkararak, insanın etkinliklerinin de kendi mutlak olasılıkları ile beraber ortaya çıktığını savunmaktadır. Ortaya çıkan bu etkinliklerin ise etik ile ilişkisi: sonu olmayan varoluşsal ilgi ve bireyin istençleri

ile bir bütün olarak kişinin öznel varlığında ortaya çıkmaktadır. Etik varoluş alanında dış dünyadaki etkinlikleri de salt düşünce bağlamında değerlendirmektedir. Buradan hareketle insanın kendi dışındakilerin etkinliklerini kavraması ve bireyin bir başkasına etkin olarak dönüşmesi olası değildir. Yalnızca diğerlerinin etkinliği ile salt olası biçiminde ilişki kurulabilir. Bu nedenle etik ilişkiler, özneler arası doğrudan bir ilişkiden ziyade, olası olan ilişkiler aracılığı ile yürümektedir (Kierkegaard, 1941: 314-321).

Kierkegaard'ın ortaya koyduğu, “Öznellik hakikattir; öznellik etkinliktir” savı oldukça anlaşılırdır. “Ben”in kendine yönelik ilgi ve istenci ortaya çıkmadan bir hakikat ve etkinlik olası görülmemektedir. Kierkegaard özel vurgu yaparak, “bireyi öznellik içerisindeki var olana bulamak” ister, somut bir biçimdeki sonsuzluk yolunda varoluşsal tutkularımızı sıçrama yapacak seviyeye gelinceye kadar geliştirmeye çalışır. Hegel ile bu konudaki farklarını da: “Nesnel refleksiyonda hakikat nesnel bir şey, bir nesne olur ve bunun anlamı özneyi tanımamaktır. Öznel refleksiyonda hakikat, kendine mal etme, içe dönme, öznelliktir ve bunun anlamı birini, öznellik içerisinde varoluşa batırmaktır” (Kierkegaard, 1941: 192) diyerek tanımlamaktadır. Kierkegaard’a göre “öznellik içerisinde varoluşa batmanın” bazı aşamaları vardır. “Ben”e öznel bir kimlik ve kişilik veren bu varoluşsal ilgiler, her birey için önemli ölçüde farklılık gösterebilmektedir. Kierkegaard bu konuyu derinlemesine incelemek istediği için, insanın etik öncesi koşullarını, psikolojik ve antropolojik yönünü ele aldıktan sonra etik ve dinsel alanlara geçmektedir (Davenport, 2013: 230- 235). Varoluşsal alanların başına da estetik alanı koymasının sebebi budur. Estetik aşamada insanın sosyalliğinin dışında kendi kişiliğini ilgilendiren ilgilerini, antropolojik bakımdan bazı karakteristiklerini belirleme yolunu seçmiştir.

Kierkegaard’a göre, kişi bireysel varoluş aşamasını tamamladıktan sonra estetik aşamaya geçmektedir. Düşünürü göre, yaşamımızda doğru davranışların olabilmesini toplumsal erdemin belirleyiciliği ile değil, Tanrı’ya karşı her zaman “hata” yapabileceğimizi ve her zaman hatalı olabileceğimizi hatırlamamızda tutmakla gerçekleşecektir. Kişiyi yüksek duygulara sıçrama yolu ile ulaştıracak bu derin ilgileri “etik” kavramı ile basitleştirmenin doğru olmadığını savunmaktadır. İnsanları Tanrı’nın yoluna götürecek olan şeyin ebedi olan Tanrı’ya duyulan sevgi ve O’na karşı “hata” yapmama korkusu ile ortaya çıkan duygu olduğudur. Sevdiğimiz şeye karşı bu derin duygu ise bizi ümitsizlikten uzak tutarak eylemimize esin verecektir. Kierkegaard’ın hiç vazgeçmeden sürekli savunduğu “öznenin

özgürlüğünü koruması” (Kierkegaard, 1987/II: 165) kavramı da bu yolla sağlanabilir kılınmaktadır.

Kierkegaard’ın tanımlamaya çalıştığı, “öznenin özgürlüğünü koruması” kavramı, izdüşüm olarak gördüğü “ya/ya da” seçimi sınırları içerisinde, içsellik temelinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu içsellik ile ortaya çıkacak olan seçim ise, Hegel’in iddia ettiği, “düşünme belirlenimleri içerisindeki bir dolayımın” sınırlarını aşacaktır. Özgürlük kavramı, düşünce tahayyüllerinin belirlemelerine göre değil, radikal diyebileceğimiz bir seçim ile ortaya çıkmaktadır (Copleston, 1994: 341). Çünkü bizi eyleme sevk edecek olan son nokta seçimdir. Kişi herhangi bir karar hakkında düşünerek gerçeklere ulaşsa dahi, akılla bu karar verme sürecini sonlandıramaz. Düşünce dünyamızı da eylemde bulunmayı da sonlandıracak olan şey özgür irademizle yaptığımız seçimler olacaktır. Bu durumda olasılıkları, alternatifleri değerlendirerek aktifleştirebilmek için arzularımızı, ümitlerimizi, otantik, öznel, içsel tutkularımız ile bütünleşmiş seçimler yaparak gerçekleştirebiliriz. Bu nedenle Kierkegaard için varoluşsal bir birey olmanın en önemli şartlarından biri bu seçimlerdir (Copleston, 1994: 335-336). Kierkegaard “ben” kavramını, seçim sayesinde gelişebilen ve “insanın olmak istediği insan olmasını sağlayan” bir süreç içerisinde ele alır (Evans, 2010: 20-21). Örneğin estetik yönü ile bir kişi, kendiliğinden ve “dolaysız olan şey” iken etik ile “haline geldiği şey” olur (Kierkegaard, 1987/II: 178).

Kierkegaard’ın yapıtlarına bakıldığında seçim, salt öznenin varoluşu temelinde gerçekleşir. Kierkegaard’ın çoğu zaman başvurduğu takma adlarla poetik bir stil kullanması dahi O’nun savunduğu öznel anlamayı ön plana çıkarmak istemesine dayanmaktadır. Kierkegaard’ın dolaysız ya da daha somut verilerle açıklamalar yapması, insanların bu kavramları kendi yaşamlarında daha kolay uygulamasını ve etkili kılmasını istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu yolla yapılacak olan iletişimin çok daha somut seçim becerileri kazandıracığı ileri sürülmektedir. Bu nedenle Kierkegaard’ın iletişim biçimi, Platon’un *Menon* diyalogunda karşılaştığımız nesnel bir bilgiyi doğurtmayı amaçlayan bir iletişimden oldukça farklıdır (Evans, 2010: 22- 31).

Kierkegaard’ın *Ya/Ya da* yapıtının I. cildinde; Victor Eremita takma adıyla poetik bir stil kullanarak aktardığı yol gösterici metin, varoluş alanlarından estetik aşamayı tanımlamaktadır. Yapıtta “estet”i A’nın mektupları ve A’nın yazdığı, “Baştan Çıkartıcının Günlüğü” bölümleri temsil etmektedir. Mektuplar, estetik yaşam alanı ile ilgili çok farklı ve geniş yaklaşımları içermektedir (Kierkegaard, 1987/I: 7-10). A’nın mektuplarındaki estetikler,

her ne kadar refleksif bakımdan birbirlerinden ayrılırsalar da bazı ortak karakter yansımaları göstermektedirler. Bu kişilerin yaşamla kurdukları ilişkilerde “dolaysızlık”, “bir hoşnut olma ve tatmin isteği”, “duyusalılık” ön plandadır (Evans, 2010: 74-75). Örneğin A, Mozart’ın *Don Giovanni* operası, müzik aracılığıyla salt bir duyusal dolaysızlığı ortaya koymaktadır. Esteti temsil eden A’ya göre, refleksiyonun olduğu bir dilin bu dolaysızlığı ifade etmesi mümkün değildir (Kierkegaard, 1987/I: 66-72).

Estetler, dürtüyü, tutkuyu, imgeselliği ve duyguyu ön plana alarak yaşama bir tür dolaysızlık ile bakmayı tercih ederler. Özünde, duygusal deneyime dayalı ve hoşnut olma arzusu taşıyan yönelimler gösterirler (Copleston, 1994: 341-342). Estetlerin hayati öncelikleri evrensel değerler ve ya dini inançlar değildir. Arzuların tatmini onlar için amaçtır. Özgürlük, estetlerin varoluşsal ifadesidir ve bu nedenle yaşamlarına bir form vermekten uzak durdukları gibi yaşamı kendi spontanitesine göre değerlendirirler. “Özgürlüğe düşkünlükleri, “dolaysız” istekleri ve salt tutkuyla hareket etmeleri ilişkilerine bağlılık göstermelerini engeller” (Evans, 2010: 68-72).

Estet, sadakat gerektirecek durumlardan uzak durmak ve kendi estetik dolaylılığını korumak ve hayatını bir sanat eseri yapmak için dış dünyadan bir kopuş yaşar. Estetin bu şekildeki deneyimi, sanatsal özgürlüğü sınırlandırabilecek ve istediklerini yapmalarını engelleyebilecek evlilik ve arkadaşlık gibi sürekli bağlılıkları önler. Özgürlük ve eğlenceye düşkün olduğu için, estet bunu önleyecek taahhütlerden kaçır, estetin başkaları ile ilişkisi sadece hayatını ilginç kıldığı noktada önemlidir (Evans, 2010: 78-79).

Estetler, sadece çalışarak değil, aynı zamanda eğlenerek ve eğlenmek için farklı çıkış yolları deneyerek de can sıkıntısının üstesinden gelirler. Bunu aynı bir çiftçinin ekin yetiştirme ve değiştirme yöntemi yaratarak verimliliği arttırdığı gibi sınırsız hayal gücü üzerinde yoğunlaşarak yaparlar (Evans, 2010: 77-78). Bu, etkinlikleri "keyfilik" ve "esneklik" olarak farklı bir gözle görmesini sağlayarak onu "kalıcı" dostluk ve evlilik tehlikelerinden uzak tutar (Kierkegaard, 1987/I: 294-230). Evans'ın yorumuna göre Kierkegaard, burada estetik yaşam noktasından etik yaşama geçen kaçınılmaz bir yol olduğunu göstermeye çalışmaktadır (Evans, 2010: 89).

Estet, içsel olarak değil, dışsallıkla uğraştığı noktada daima kendi kendisinin dışında kalır. Kendisine, tarihe ve sevgiye dışsallıkla davrandığından, evlilikteki içsel tarihi bir alışkanlık olarak görür ve evlilikten uzak durur. Sevgiye böyle bir tarihsellikte yaklaşan biri,

sevgiyi sadece sınırlı bir zamanla gördüğünden ve kısa bir süre içinde korumak istediğinden, aynı yerde kalır ve dışsal işaretleri ve görsel sembollere olan sevgisi ile yoluna devam eder. Sevgi ve aşk içsel olarak çok samimi bir duygu olarak ilk başlarda vardır. Ancak bu duygu daha sonra tamamen körelerek kaybolacağı için bireyi mutsuz kılacaktır. Estetler, durgunluktan, huzur ve sakinlikten hazzetmezler. Hakiki bir özgürlüğün kendisinde değil, kendisinin dışında olduğunu varsaydığından aslında mutlu değildir. Bu durumda estet, etik ve dini kapsamındaki görevin kendi dışında olamayacağını da göremediğinden ötürü kendine ve hakiki mutluluğa hep uzak kalacaktır (Kierkegaard, 1987/I: 294-230).

Aslında estetler, sağlam bir zemin üzerinde, her şeyi açık olarak görebilecekleri ve pişmanlık duymayacakları bir ya/ya da seçimiyle karşı karşıya gelmelidirler. Yalnızca dışadönük olan figüratif ve bol çeşitlenmeli seçimlerin, aslında dolaysızlık içerisinde kalan seçimlerin bir seçim olmadığını görebilmelidir. Bu tür seçimlerin, “mutlak bir ya/ya da seçimi” olmadığını anlamasını sağlayacak “bir içe dönüklük/içsellik”, “bir içsel varlık” ile seçimini yapmalıdır. İnsan dışa dönük olmayan yalnızca “bir iç varlık” ölçütünde yaptığı seçimlerde hata yapsa bile bu hatasını içinde bulunan enerji ile fark edecek ve dolaysız bir ilişki kurmayı başaracaktır. Kierkegaard, bir estetin duygusallığının zayıf olması durumunda bile içindeki tinin kararlılığı ile bu dolaysız ilişkiyi başarabileceğini savunmaktadır (Kierkegaard, 1987/I: 157-167).

Sonuç olarak estetik aşama: Kierkegaard’a göre “ben”; rasyonalistler gibi diyalektik biçimlerde değil dolaysız karşıtlıklar çerçevesinde meydana gelmektedir. Rasyonalistler özgürlüğün yanına zorunlulukları, tinin yanına duyuları, sonlu olanların yanına da sonsuz olanları koyarak diyalektik bir bakış açısı getirmektedirler. Kierkegaard’a göre ise, varoluş alanlarının ilki olan estetik yaşam, dolayimsız olup duygusallığın belirleyici olduğu bir aşamadır. Bu aşamada “ben”, boş ve doğrudan bir soyutluğa sahiptir. Estetik varoluş aşaması, bireyin kendi tahayyül dünyasına ve mevcut haline tam anlamıyla hâkim olamama durumudur. Bu aşamada birey, egosunun yönlendirmeleri ile hareket etmeyi tercih ettiği için dışsal dünyanın esiri olmaktan kurtulamaz. Kendi mutlak seçimleri yerine, dışsal içerikli şansları yapabildiğince iyi kullanma amacı peşindedir (Mutlu, 2017: 645-646).

Kierkegaard'a göre samimi bir seçimin varlığından yoksun olan bu varoluş aşamasında özgürlük gerçek anlamda tecrübe edilemez. Kişinin eylemlerini gerçek bir tutku şekillendirmez. Estetik varoluş aşamasında kişi gündelik hayatın ona sunduğu zevk ve tatmin duyguları doğrultusunda yaşar. Etik varoluş aşamasındaki kişiden kendi varoluşuna

bakış açısıyla ayrılır. Her ne kadar kendine özgü amaçları ve istekleri olsa da bu amaçlar basit çıkarların etrafında şekillenir. Kişi gündelik olana bağlılığı nedeniyle geçmişine ya da geleceğine bağlanamaz. Elde etmek istediği şöhret, zenginlik, güzellik, saygınlık gibi özellikler onun yaşadığı güne bağlı kalma isteğinin sonuçlarıdır. Bu nedenle hiçbir şeye bağlanmadan sürekli yeni deneyimlerin peşindedir. Estetik varoluş aşamasındaki kişinin en büyük korkusu can sıkıntısına kapılmaktır. Sıkılmak ya da hayatının tekdüzelik içinde nasıl aynı şekilde tekrarlandığını görmek onun için en katlanılmaz şeydir. Bu nedenle sıkıntıdan ve yinelemeden kaçmaya bağımlı hale gelir. Kierkegaard'a göre her türlü estetik hayat görüşü umutsuzluktur. Bu hayat görüşü içinde yaşayan insan kendisi bilsin ya da bilmesin umutsuzdur (Kierkegaard, 1987/I: 294-230).

İnsan estetik varoluşun ona yüklediği zenginlik, çirkinlik, fakirlik gibi yüzeysel özelliklerden çok daha fazlasına sahiptir. İnsan geçmişi ve geleceğiyle bağlantı kurarak zamanın sınırlarını aşan, seçimleri doğrultusunda zorunluluklar alanının dışına çıkan bir varlıktır. Bu özelliklerinin farkına varamayan insan ise hastalıkların en kötüsüne, ölümcül hastalık umutsuzluğa mahkûmdur (Kierkegaard, 2010: 25-30). “Estetik yaşamın bu temel özellikleri, “ben”i mutlu edecek uyumlu bir devamlılığı sağlamada yetersiz ve sınırlıdır. Kierkegaard estetik yaşamın bu varoluşsal sınırlılıklarını, psikolojik kimi olguları dikkatle gündeme getirir ve estetin, etik yaşamı seçmesi için kimi nedenler, gerekçeler verir” (Mutlu, 2017: 646).

#### **2.1.1.2. Etik varoluş**

Varoluşu gerçekleştirme yolunda ikinci boyut olan ahlaksal-etik boyut ve yahut ahlaksal yaşama biçimini Kierkegaard; *Ya/ Ya Da* adlı eserinde işlemiş olup, estetik boyut içerisinde sıkışıp kalan bireyin bir seçim yaparak, Kierkegaard’ın deyişiyle “sıçrama yaparak” bir üst boyuta geçişini açıklamıştır. Kierkegaard'a göre, boyutlar arasındaki sıçrama ya da geçiş bireyin seçim yapmayı isteyip istememesiyle doğrusal bir ilişki içerisinde değildir. Nerede gerçek anlamda bir ya/ ya da sorunu varsa, orada işin içinde ahlaksal alan olduğundan emin olunabilir (Hannay, 2013: 279). Bu yapıt da, bireyin ahlaksal alanda kişiliğini yeniden kazanmasına vurgu yapmaktadır. Birey yapmış olduğu seçim ile bir başkası haline gelmez, kendi kişiliğini yeniden kazanır ve bir anlamda kendi yaşamı yolunda bir mesafe kat etmiş olur (Türkyılmaz, 2016: 27). Ahlaksal boyutta kişi kendini bir erek uğruna evrensel için feda etmektedir. “Ahlaka göre hareket eden kişi, kendi ereğini evrensel olanda bulan ve kendi tekilliğini evrensel olmak için silen kişidir” (Hannay, 2013:

290-298). Bu durum aynı zamanda bireyin hayat biçimini de belirler. Kendi tekliğini evrensel olan için feda etmiş kişiliklerin yaşam tarzları da bunun birebir göstergesidir.

Kierkegaard bu tarz kişilikleri trajik kahraman olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda ona göre Sokrates ve Agamemnon kendi tekilliklerini evrensel olan için silen ve trajik kahraman olan kişiliklerdir. Gençleri yoldan çıkarmakla suçlanan Sokrates, yaşamı boyunca ve hatta ölümünden hemen evvel bile ahlaksal olanı, olması gerekeni yaşamına uygulamaktan vazgeçmemiştir (Platon, 2007: 1). Kierkegaard'a göre ahlaksal boyut sadece bir üst boyuta geçmek için kullanılan geçici bir boyuttur. Geçişlerin diyalektik olduğunu belirten Kierkegaard, ahlaksal alanın yalnızca bir geçiş alanı olduğunu belirtmekle birlikte en yüksek diyalektiğin de “negatif bir edim olan pişmanlık” olduğunu ifade eder. “Bu sebeple pişmanlık en diyalektik olan şeydir” (Türkyılmaz, 2016: 29).

Kişi, etik varoluş aşamasında toplum içerisinde birtakım sorumlulukları üstlenerek var olur. Nitekim bu alanda var olabilmenin yolu, edinilen sorumluluk ve ödevlerin yerine getirilmesinden geçmektedir. Bu ödev ve sorumlulukları üstlenen birey bu hususta tercihi kendisi yaptığından öznel olarak görülebilir. Fakat üstlenmiş olduğu görevler nesneldir ve evrensel olarak kabul edilir (Altaş, 2016: 44-45). Bu aşama içerisindeki birey eylemini tüm bireylerin yararını gözetir biçimde gerçekleştirme edimindedir. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserlerinde belirtilen söylem misali birey, kendi eylemini evrensele uygun olması koşulu ile gerçekleştirmektedir.

Bu boyutta ortaya konulan varoluşsal düşüncelerden bir diğeri de, bireyin gerçekleştirme amacında olduğu sorumluluklar uğruna kendi öznelliğini yitirmiş olmasıdır. Öznelliğini yitirme durumu nedeniyle Kierkegaard'a göre birey, birey olabilmenin imkânına etik varoluş boyutu içerisinde erişememektedir. Çünkü varoluşçu felsefe ve Kierkegaard düşüncesinde birey, öznelliğini ön plana çıkarmalı, bu yolla kendini gerçekleştirerek varoluşunu ortaya koymalı ve gerçek anlamda bir birey olabilmelidir. Bireyin kendisi dışında var olan toplumsal kurallara uyma gayreti, kendine has bir görüşü ortaya koymak istediğinde evrensel kurallara aykırı konuma düşmesi, bireyi kendi varoluş öznelliğinden uzaklaştırmaktadır (Altaş, 2016: 44-45).

Toplumun kurallarına uymak adına bireyin bu aşamada üstleneceği ödev ve sorumluluklardan biri de evlilik yapmaktır. Etik boyutta sevgi üstlenilecek bir görevdir ve bu görevin yerine getirilmesi yalnızca evlilik hayatı ile olanaklı olmaktadır (Taşdelen, 2017:

231). Yapılacak olan evliliğin yanında bir de kamunun yararına olabilecek bir görev üstlenilmelidir. Çünkü bu aşamada birey değil, bireyden evvel toplum ön planda olmakla birlikte, Kierkegaard'a göre, evrenselin bu aşamadaki yüceliği önceliklidir (Hannay, 2013: 288). Etik anlayışın evrensel olmasının altında yatan neden, ödevlerin ve sorumlulukların bu aşamadaki her insan için geçerli olmasındadır. Bu nedenledir ki, etik olan, evrensel ve nesnel olandır. Her bir kişinin üstlendiği sorumlulukları kendi isteğiyle yerine getirmeyi seçmesi öznellik olarak algılansa da tam olarak bir öznellikten söz etmek mümkün değildir (Kierkegaard, 2013: 104-105). Kierkegaard, her ne kadar etik aşamanın evrensel olduğunu ileri sürse de bireyin öznelliğinin geri atılmaması gerektiğine de dikkat çekmektedir. Yaşamı etik olarak gören kimse, evrenseli görmektedir ve kendisini, o zaman hiçe döneceği için somutluktan çıkararak değil, tam tersine somutluğu giyerek ve ona evrenselle nüfuz ederek, evrensel insana dönüştürür (Kierkegaard, 2013: 96).

Bu durum, Kierkegaard'a göre bir geçiş aşamasıdır. Bireyin, birey olabilmek adına çıkmış olduğu yolda, ileriye gidebilmek adına çıktığı basamaklardan yalnızca biridir (Şahiner, 2017: 298). Bu boyutta, birey tam anlamıyla öznel benliğini yitirmiş olmasa da toplumdan daha ön planda olamadığının ve kendine özgü kuralları ortaya koyamadığının bilincindedir. Burada yaptığı yalnızca toplumsal kuralları içselleştirmek ve bu aşamanın kendisine yüklediği ödev ve sorumlulukları yerine getirmek için çabalamaktır (Durna, 2019: 85). Oysa bireyin esas amacı en iyiye ulaşabilmektir. Kierkegaard'a göre insan, sahip olduğu donanımları yaşantısı sırasında elde etmektedir. Benlik denilen olgu işte tüm bu edinilen donanımların tamamıdır ve yaşamdaki deneyimler sonucu kazanılır. Benliğini elde edecek bireyin sosyal bir varlık olmadığına değinen Kierkegaard, toplumsallaşmayı ve toplum adına yapılan her türlü eylemi kurnazlık olarak görür (Yaman, 2017: 119). Çünkü ona göre toplum bireyi sınırlandırır. Hiyerarşik düzen içerisinde birey bir statüye, bir unvana sahip olsa dahi bu durum, sınırlandırıldığı gerçeğini değiştirmez. Kierkegaard, insanların bir arada bulunarak birbirlerine sıkıcılıktan başka bir şey vermediklerini öne sürmekle birlikte, "aylaklık"ı son derece yüce bir yaşam şekli olarak nitelendirmektedir (Kierkegaard, 2010a: 57).

Estetik aşamanın içerisindeki bireyin sıçrama yolu ile yapmış olduğu seçim sonucunda geçtiği bir üst aşama olan ahlaksal aşamada, var olan kişilerin ortak özellikleri; olması gerekenden hareketle eylemde bulunmaları, yaşamlarını genel geçer olan evrensel ilkeler doğrultusunda gerçekleştirmeleridir (Gök, 2015: 97). Seçilen Sokrates'te ve

Agamemnon'da bu özellikte eylemleri ile tanınmışlardır. Trajik kahramanın bir diğer özelliği ise evrensel olanı ortaya koymak adına suskun kalmamasıdır. Nitekim Sokrates, kendisine öleceği söylendiğinde dahi suskun kalmamış uğruna canını feda ettiği değerleri savunmaktan geri durmamıştır. Agamemnon'un evrensel bir değer uğruna kızını feda etmesi de bu durumun örneklerinden yalnızca biridir (Can, 2011: 289-294). Kierkegaard, trajik kahraman olmanın, evrenseli ortaya koymak adına gerekiyorsa kendini feda etmenin sonsuzluk için yeterli olmadığını dile getirmektedir. Trajik kahramanı yapılması gerekeni yaptığı için değerli görmekte, ancak bir iman şövalyesi kadar da değerli olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü iman şövalyesinin karar anında yaşamış olduğu dehşeti, korku ve titremeyi trajik kahraman yaşamamıştır ve iman şövalyesinin bahsi geçenleri yaşamış olması ahlaksal çerçeveden bakıldığında anlaşılamaz bir yerde kalmaktadır (Türkyılmaz, 2016: 43). Trajik kahraman katletme eylemini toplumun yararı için gerçekleştirirken iman şövalyesi böylesi bir eylemi toplumsal bir ereğe dayanmaksızın gerçekleştirir. Bu bakımdan trajik kahramanın duymuş olduğu ıstırap, uğruna bu katli gerçekleştirdiği insanlar tarafından duyumsanır ve merhamet görürken, iman şövalyesi trajik kahramanın aksine toplumun dışında kalmaya zorlanır. Toplumun dışına itilmekle de kalmaz, kimse tarafından anlaşılamayan kişi olur (Kierkegaard, 2017: 117). Nitekim İbrahim, oğlunu kurban etme eylemine girişmekle toplum dışına itilmiş ve başta oğlu ve eşi olmak üzere, kimse tarafından anlaşılamamıştır. Kierkegaard, trajik kahramanı iman şövalyesinden şu sebeple de ayrı tutmaktadır. Trajik kahraman vermiş olduğu mücadeleyi kısa sürede tamamlar ve sonsuzluk hamlesini gerçekleştirerek kendini evrenselin kendince güvenli olan kollarına teslim eder. Fakat iman şövalyesi sürekli olarak tetikte kalır, çünkü o, sürekli olarak bir sınamanın içerisinde ve her an pişmanlık duyarak evrensele, yani ahlaksal aşamaya geri dönebilir, bu ihtimal de tıpkı gerçeğin kendisi gibi bir ayartma imtihanı olabilir (Kierkegaard, 2017: 118).

Kısaca etik varoluş aşaması, seçimlerinin sorumluluğunu üstlenen, gündelik hayatın ona dayattığı yüzeysel özelliklerden çok daha fazlasına sahip olduğunun bilincine varan bireyin bulunduğu aşamadır. Kierkegaard'a göre etik varoluş gerçekliktir. Ona göre, modern dünya ahlaksal olanı her geçen gün daha fazla inkâr etmektedir. Bu çağ ve bu çağın insanları var olmak yükümlülüğünü göz ardı ederler. Üretilen insanlık ya da evrensel tarih gibi genel kavramlar tek tek bireylerin önemini ortadan kaldırmıştır. Oysaki etik kendisini ancak bireyde ortaya çıkarır. Esas eylem karar ve bağlanma anıdır. Her eylemin iyiye dönüşmesi kararı gerektirir. Bu durum öznenin ahlaksal varoluşunun niçin tek gerçeklik

olduğunu gösterir. Kierkegaard'a göre bir varoluş aşamasından diğerine keskin bir şekilde geçiş söz konusu değildir. Varoluşun bütünselliği de kendisini burada göstermektedir. Estetik düzeyden etik düzeye geçen birey, estetik düzeyin özelliklerini tamamıyla terk etmez. Bir aşamadan, bir diğerine geçiş sıkıntılı bir süreçtir ve kişinin cesareti ile gerçekleşir. Çoğu zaman paradoksal olan bu geçişler yalnızca kişinin bir sonraki aşamaya bağlanmasıyla mümkündür. Bu paradoksal durum kendisini en çok etik aşamadan dini aşamaya geçişte gösterir. Dini varoluş aşaması Kierkegaard'ın tanımladığı en yüksek varoluş aşamasıdır. Bu varoluş aşaması kişi için paradoksla yüzleşmeyi ve koşulsuz bir inancı gerektirir.

### **2.1.1.3. Dinsel varoluş**

Kierkegaard, etik yaşamda, üstün ahlaki ilkelere bağlı kalarak, dışsal dünyadan kopup kendi öznel kişiliğinde olmayı tercih eden insanın, dini yaşam alanında artık evrensel olanı da aşarak, O'nun ifadesiyle “askıya alarak”, mutlak olana ulaşmasını konu almaktadır (Kierkegaard, 2017: 117). Bu yaşam tarzına ulaşmak için bireyin çok güçlü bir sıçrama yapması gerekmektedir. Dini varoluş aşaması aslında bireyin öznel varoluşun en yoğun düzeyde ortaya çıktığı alandır. İbrahim kıssasında, bireyin evrenseli aşan ve evrensele izah edemediği Tanrısal paradoksu, insanlara anlatamamanın derin bir ıstırapı vardır. İşte bu ıstırap, tüm ahlaki ve evrensel koşulları bir tarafa bırakıp, İbrahim'i Tanrı'nın buyruğuna uymaya çağırılmaktadır (Kierkegaard, 2017: 117). Burada olduğu gibi Tanrı ile her daim var olan ilişki, bireyin yalnızca kendi kendisine açıklayabileceği özgün bir ilişkidir.

Etik aşamadan dinsel aşamaya geçişin bir sıçrama sonucunda gerçekleşmesinin nedeni, imanın akli kabullere gerek olmadan mevcut oluşundandır. Bu yüzden iman sıçrayışı, insanları felsefenin tarif ettiği ya da akılla kavranan Tanrı'ya değil kişinin varoluş hakikatine ulaşmasını sağlamaktadır (Kierkegaard, 2018a: 39). Burada Tanrı'nın varlığını dışsal verilerle değil, kendi içselliğindeki öznenin varlığıyla kabullenme vardır. Kendi içselliğinde var olan özneyi bulunca insan, İbrahim misali artık evreni ve ahlaki değerleri değil, kendi varoluşuna itimat ederek O'nun buyruklarına uymalıdır. Kierkegaard tam burada kişinin varoluşsal evrelerini tamamlamak için Tanrı'ya muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Çünkü estetik ve etik yaşam evreleri kişinin varoluşsal yaşamını tam olarak kuşatamamaktadır (Cevizci, 2009: 944-945). Estetik yaşam alanında ego, etik yaşam alanında evrensel ve ahlaki değerler belirleyiciyken, dinsel yaşam alanında birey Tanrı buyruğuna boyun eğdiği için teslimiyetçi bir rol üstlenmiştir (Gödelek, 2008: 369).

Kierkegaard’a göre, din olmadan bireyin varoluşu tam anlamıyla doyurucu olmaktan çok uzaktır. Dini aşamanın en belirleyici olan paradoksu, ahlaki alanın kabullenemeyeceği bir teslimiyetin varlığıdır (Su, 2011: 23). Dinin bazı buyrukları, ahlaki taleplerle karşılanamazdır. Tanrı’nın iradesi ve fiil olarak yapılmasını istediği buyrukları en derin ahlaki kanaatlerimize dahi aykırı düşebilir (West, 1999: 205). Kierkegaard bu düşüncesinin kanıtı olarak İbrahim peygamberin çok sevdiği oğlu İshak’ı kurban etmesini göstermektedir. Gerçekten de bu durum ahlaksal hiçbir düşünce ile bağdaşmaz. Ahlaki alan akılsaldır. Ahlak sahibi birey, evrensele boyun eğmektedir (Kierkegaard, 2017: 37).

Kierkegaard, dinsel alanı, döneminin genel tercih gören tanımlarının aksine, asıl itibari ile akla aykırı bir biçimde tanımlamaktadır. Ezeli ve ebedi olan Tanrı’nın, ölümlü ve sonlu olan İsa ile aynı tutulması çelişikliği, saçmalığı da beraberinde getirmektedir. Akla aykırı olan bu durum iman kavramı içerisinde oldukça doğal olandır (Kierkegaard, 2010: 140). Ahlaksal alanda olan bir kişi, toplumda yaşarken başkalarının menfaatlerini kendi menfaatlerinin üstünde görüyor ve kolluyorsa, dini alanda da Tanrı buyruklarını öncelemelidir. İbrahim peygamberin kurban kıssası örneğinde olduğu gibi, ahlak ve evrensel olana ters olsa da gerektiğinde insan en sevdiğin varlığı Tanrı için feda edebilmelidir. Kişinin bütün eylemlerinin merkezi odağı Tanrı’nın inayeti olmalıdır (Kierkegaard, 2017: 55).

Her ne kadar estetik ve dinsel alanlar arasında, evrensele karşı kendilerini öznel varlıkları ifade etmeleri gibi bazı benzerlikler olsa da tercih ettikleri etmenler bakımından farklılıklar da gözlenmektedir. “Estetik alanda varolan bireyler kendilerini kendi teklikleri içinde ifade etmeyi isterken dinsel alandaki bireyler ahlaksal olarak doğru olanı, evrenselle uyum içinde olanı yapmayı arzu ederler” (Su, 2011: 24). Kierkegaard’a göre iman, ahlaksal alan ile dinsel alan arasındaki farklılıkları ifade eden çok güçlü bir kavramdır. İbrahim kıssasında olduğu gibi iman söz konusu olduğunda büyük bir sıçrama ile “trajik kahraman”dan “iman şövalyesi” mertebesine geçildiği aktarılmaktadır. Tanrı, teslimiyetini ve dolayısıyla imanını ölçmek için İbrahim’den oğlunu öldürmesini istemektedir. Ahlaksal olarak ele alındığında bu eylem, çocuğunu korumakla yükümlü olan bir babanın, bu yükümlülüğünün aksine oğlunu öldürmeye kalkması, dolayısıyla cinayet işlemesidir. “İbrahim’in yaptığı şeyin ahlaksal ifadesi onun İshak’ı öldüreceğidir; dinsel ifadesi ise İshak’ı kurban edeceğidir; ama işte tam bu çelişkide insanı uykusuz bırakacak kaygı yatar ve bu kaygı olmasaydı zaten İbrahim de (iman şövalyesi) olmazdı” (Kierkegaard, 2017: 41).

Kierkegaard'ın trajik kahramana örnek olarak gösterdiği Agamemnon, genel ahlak ve tikel ahlak arasında yükümlülüğünü tartıp, genel için tikel olanı feda etmiştir. Agamemnon ve İbrahim'in eylemleri birbirlerine benzese de, Agamemnon ahlaki alanda kalırken İbrahim dinsel alana geçmiştir. Burada trajik kahraman ile iman şövalyesi arasındaki fark açıkça gösterilmiş olur. “Trajik kahraman ahlaksal alanda kalır. O ahlaksal alanın bir ifade biçimini daha yüksek ahlaksal bir ifadede “*telos*”unu bulmasını sağlar. İbrahim'in durumu ise farklıdır. Edimiyle; o, ahlaksal alanı tamamen aşmış ve onun dışında daha yüksek bir *telos* bulmuştur” (Kierkegaard, 2017: 69). Trajik kahraman olması gerekeni gerçekleştirdiği için değer kazanır. Ancak iman şövalyesinin kararında yaşadığı dehşeti yaşamadığı için asla iman şövalyesinin yüceliğine erişmemektedir.

Yaşadığı çağda Hristiyanlığın çarpıtıldığını düşünen Kierkegaard'a göre, kendisini Tanrı huzurunda yaşam sınavına tabi tutabilen insan gerçek anlamda Hristiyan olma potansiyelini elinde bulundurur. Kierkegaard, döneminde kendilerini Hristiyan olarak niteleyen insanların Tanrı tarafından konulan yaşam sınavını unuttuklarını söyler (Durakoğlu, 2007: 87). Protestanlığa karşı sert eleştirilerde bulunan Kierkegaard, inanç konusunda özgün düşünceler geliştirir. O, İncil'de de yazıldığı gibi insanın kendisini iş, evlilik, çocuk sahibi olma gibi dünyevi şeylerden soyutlayarak Tanrı'ya adanması gerektiğini düşünür. Ancak Kierkegaard Hristiyanların böyle bir eğilimden yoksun olduklarını iddia eder (Kierkegaard, 2005: 692). Tanrı'ya iman etmenin sıradan bir olay olmadığını söyleyen Kierkegaard, inanç ile bilgi arasında var olan farklılığın altını çizer. Ona göre, iman iki benlik arasındaki ilişki sonucunda gerçekleşir. İmanın düşünme konusu haline getirilerek insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırdığını vurgulayan Kierkegaard, dini saçma ve paradoks olarak nitelendirir ve inancın düşünce haline getirilerek insan ve Tanrı ilişkisi olmaktan çıkarıldığını söyler. Oysa Tanrı düşüncenin nesnesi olamaz (Taşdelen, 2017: 253-254).

Kierkegaard göre, insan adım adım ilerleyerek değil hamle yaparak imana ulaşır. Çünkü Kierkegaard için din akılla kanıtlanamayan bir kavramdır. Ona göre, imana ulaşılmadan önce yapılması gereken hamle sonsuz teslimiyettir. Kierkegaard bu hamleyi “sonsuzluk hamlesi” olarak nitelendirir (Durakoğlu, 2007: 87-88). Etik olanın evrensel olduğunu söyleyen Kierkegaard'a göre, imanlı birey evrenselle ilişkisini Tanrı ile ilişki kurarak belirler. Ancak birey Tanrı ile ilişkisini evrensel yoluyla belirleyemez. Bu durumun paradoks olduğunu söyleyen Kierkegaard, bireyin kendisini Tanrı ile ancak mutlak olarak

ilişkilendirebileceğini düşünür. Ona göre, İbrahim de kendisini Tanrı ile mutlak olarak ilişkilendirmiştir (Kierkegaard, 2017: 54). Çünkü İbrahim'in oğluyla ilişkisinin etik ifadesi, "baba oğlunu sevmelidir" şeklinde ifade edilir. Eğer İbrahim evrensel olan etiksel ifadeyi öne çıkartarak Tanrı'ya İshak'ı kurban etmeye hazır olmadığını söyleseydi, onun Tanrı ile mutlak bir ilişki kurduğu da söylenemezdi (Kierkegaard, 2017: 23).

İmanlı bireyin evrenseli kaybettiğini söyleyen Kierkegaard, İbrahim'in İshak'ı kurban etmeye hem kendisi hem de Tanrı için hazır olduğunu düşünür. Ona göre, etiğin bu şekilde askıya alınması imanın paradokslu yapısına işaret eder. İmanlı kişi bu paradoksa sahip olmasından dolayı yanlış anlaşılır. Etiği göz ardı eden insan, eylemde bulunduğu zaman bunu Tanrı adına yapıyor olsa bile, diğer insanlar onun Tanrı adına harekete geçtiğine inanmazlar. Dolayısıyla Kierkegaard imanlı bir kişinin başkaları tarafından yanlış anlaşıldığını düşünür. İmanlı bir insanın sıradan bir insan gibi algılanmasının nedeni de budur (Kierkegaard, 2017: 55).

Kierkegaard'a göre, dini varoluş alanında iki farklı aşama bulunur. O, bu farklılığı A ve B dinseliliği olarak adlandırır. A dinseliliğine sahip olan insan her ne kadar kendini Tanrı ile ilişkili olarak belirlese de bu ilişkiyi kendi öznesi üzerinde temellendirir. Dolayısıyla bu insan Tanrı ile olan ilişkisinin bilincine ancak içkinlik ilişkisi içinde varır (Durakoğlu, 2007: 89). Kendi öznelliğini vurgulayan A dinseliliğine sahip olan insan Tanrı ile ilişkiyi kendisiyle ilişki üzerinde sağladığı için etikten kopamaz. Onun etikten tam olarak ayrılamamasının nedeni kendi ebedi mutluluğuyla aşırı derecede ilgili olmasıdır. Bu konumda olan insan ancak kendi içindeki Tanrı'ya dua edebilir (Cauly, 2006: 132). Kierkegaard kendi döneminde yaşayan insanların da bu tür bir dinseliliğe sahip olduklarına inanır. Ona göre, bu tür insanların belirli bir dine iman ettiği söylenemez. Çünkü onlar insan ile Tanrı arasındaki mutlak farklılığın bilincine varamazlar. Dolayısıyla A dinseliliğine sahip olan insan günahın bilincine varamaz (Cauly, 2006: 133). Öyleyse suçluluk A dinseliliğine sahip olan insana aittir. Kierkegaard'a göre, B dinseliliğine sahip olan insanda ise suçluluk duygusu günahkârlık duygusuna dönüşür. İmansız insanın günahın bilincine sahip olamayacağına inanan Kierkegaard için B dinseliliğine sahip olan insan gerçek anlamda Hristiyan'dır. Çünkü o, Tanrı ile insan arasındaki farklılığın bilincine varır. Zira o, günah sayesinde Tanrı'dan farklı olduğunu anlar. Bu nedenle paradoksal olarak nitelendirilen B dinseliliği Tanrı ile insan arasındaki farklılığa vurgu yapar (Magill, 1992: 42-43).

Dinsel varoluş alanında yer alan bireyin Tanrı'ya yöneldiğini düşünen Kierkegaard'a göre, iman iki özne arasındaki aşkı ifade eder (Durakoğlu, 2007: 89). Dinsel varoluş alanının özünü insan ile Tanrı ilişkisi belirler. Tanrı'nın nesnel olarak bilinemeyeceğini vurgulayan Kierkegaard, imanın iki ben arasındaki ilişkiden ortaya çıktığına inanır. Ona göre, bireye nitelik kazandıran kategori "Tanrı huzurunda olmak"tır. Kierkegaard Tanrı ile sevgi ilişkisini kurabilen insanın benliğini en üst seviyede oluşturduğunu düşünür (Taşdelen, 2017: 233-234).

Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* adlı eserinde ele aldığı "etik ödevin teolojik olarak askıya alınışı" sorunu önemli sonuçlar doğurur. Bundan dolayı etik ve dinsel ödev arasında bir öncelik ve sonralık tartışması ortaya çıkar. Bu sorunun ortaya çıkardığı ikileme göre, mutlak ödev varsa etik ödev görelî hale gelir. Ancak etik ödevin mutlak olduğu bir durumda Tanrı'ya karşı olan ödev görelî hale gelir (Durakoğlu, 2007: 90). Eğer mutlak olan ödev etik ise, İbrahim'i eyleminden dolayı haklı çıkaran hiçbir dayanak noktası yoktur. Öyleyse İbrahim'in eylemini haklı gösteren tek gerekçe "etik ödevin teolojik olarak askıya alınışı"dır. Aksi takdirde onun eylemi cinayete teşebbüs olarak nitelenecektir (Kierkegaard, 2017: 55). Görülüyor ki, Kierkegaard "mutlak ödev" ve "etik ödev" kavramlarını öne sürerek etik ve dinsel varoluş alanları arasında varolan gerilime işaret eder. Ancak imanın en yüce değer olduğunu söyleyen Kierkegaard, İbrahim'in eylemini etiğin evrensel ölçütlerinden kurtarır. Mutlak ödevin teolojik zeminde gerekçelendirileceğini vurgulayan Kierkegaard böylelikle etik ve dinsel varoluş alanları arasındaki gerilimi yumuşatmaya çalışır (Taşdelen, 2017: 214-215). O, İbrahim'in içinde bulunduğu durumu şu şekilde ifade eder: İbrahim'de durum farklıdır. O eyleminde etiği tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir *telos*'a sahip olmuş ve bu *telos*la ilişkili olarak etiği askıya almıştır. Kim İbrahim'in eylemini evrenselle ilişkilendirebilir (Kierkegaard, 2017: 105)?

Gerçek anlamda Hristiyanlık inancına sahip olan insanın tinine nitelik kazandırabileceğini iddia eden Kierkegaard'a göre, Tanrı sonsuz sevgidir. Sıradan bir insanın da Tanrı ile sevgi ilişkisi kurabileceğini düşünen Kierkegaard için Hristiyanlık dini insanlar arasında sınıf farkı gözetmez. Zira ona göre Tanrı, insanlar arasındaki sınıf farkını gösteren piramitten nefret eder. Öyleyse her insan isterse ve çaba gösterirse kendi varoluşunu Tanrı karşısında en yüksek seviyeye ulaştırarak onu anlamlı hale getirebilir (Kierkegaard, 2005: 715-716).

Kısaca dini varoluş alanı için Kierkegaard, etik hayat ve dini hayat arasındaki seçimi bir eski ahit hikayesi olan İbrahim ve İshak'ın hikayesinden yola çıktığı *Korku ve Titreme*'de ele alır. İbrahim öznel seçimiyle kabul görmüş ahlaki kurallara başkaldırır. Kendisi de bu ahlaki kurallara bağlı olan kişi seçimini “etik olanı askıya alarak” korku ve titreme içinde gerçekleştirir. Kierkegaard'a göre dönemindeki en önemli din adamları bile bu aşamaya ulaşmakta başarısız olmuşlardır. Dini varoluş aşaması birey ve tanrı arasındaki tüm kurumsal engellerin kalktığı bir aşamadır. Kierkegaard'ın felsefesinin etrafında şekillendiği temel soru “Hristiyanlık içerisinde bir Hristiyan olmanın anlamı nedir?” sorusudur. Kierkegaard'a göre Hristiyanlığın erken muasır zamanlar/varoluş felsefesi dönemlerinde kişinin kendisini dini hayata adanması ve kendisini kalabalıktan ayırmasını gerektirirdi. Başka bir deyişle dini hayat beraberinde insanın kendi varlığı ve Tanrının varlığı üzerine yaptığı derinlemesine bir sorgulamayı da beraberinde getirir. Kişinin dini bir yaşamı seçmesi birçok fedakârlıkla mümkündür. Kierkegaard bu durumun günümüzde tamamıyla tersine döndüğünü söyler. Kişi bir kurum olarak Hristiyanlığın içine doğar. Hristiyan topraklar içerisinde doğan her birey otomatik olarak Hristiyan olarak nitelendirilir. Kuşkusuz bu durum diğer dinler için de geçerlidir. Kierkegaard için döneminin tüm insanları hayatlarını içinde bulundukları durumu sorgulamadan ve hiçbir sorumluluk almadan devam ettirirler. Bu kişiler kendileri farkında olmasalar da estetik aşamanın en alt seviyesinde yaşamaktadırlar. Kendi varoluşunu sorgulamayan ve kendi seçimlerini yapmayan her insan bir kişi değil sadece insan türünün herhangi üyesinden birisidir. İnsan olmaktan kişi olmaya giden yol, ancak seçimlerle mümkündür.

## **2.2. *Korku ve Titreme*'de Hakikatin Özneliği**

Kierkegaard'a göre inanç, nesnel olmadığı için akılla kavranıp gerçekleştirilemezdir ve hakikat özneliktir (Kierkegaard, 2017: 36-37). Bireyler yaşamları boyunca kendi varoluşlarında hakikatleri kaçınılmaz bir şekilde kendileri yaratırlar. Kierkegaard'ın bu açıklamasına göre, sadece dini inançlar değil diğer bütün inançlarda rasyonel bir temellendirme söz konusu olamaz. İnançlar, dayanakları itibarıyla irrasyoneldir ve bir tür sıçramaya dayanırlar (Uslu, 2014: 41). Burada Kierkegaard, akıl ile imanın birbirinden tamamen bağımsız olduğunu savunmamaktadır. “O, aklın önemini ortaya koymakla birlikte, aklın sınırlılığına karşı bir farkındalık yaratarak Aydınlanma filozoflarının akla karşı duydukları mutlak güveni sarsmaya çalışmaktadır.” (Aydeniz, 2010: 44).

“Hegel’in diyalektik sürecinde çatışma durumu, bir senteze ulaşılmasıyla sonuçlanırken, Kierkegaard’da bu süreç, bir uzlaşma ifade eden sentezle değil, karşıtlıkların birlikteliğini ifade eden paradoksla sonuçlanmaktadır” (Baktemur-Acar, 2019: 7). Çünkü sonlu bir varoluş sonsuz olan Tanrı ile yüz yüze gelir ve hakikatin de tam olarak böylesi bir imanın konusu olduğu aşikârdır (Kierkegaard, 2010: 38). Sonlu ile sonsuzun ya da birey ile Tanrı’nın ilişkisinde ortaya çıkan paradoks, akli, ötesine geçemediği bir sınıra getirmektedir (Alpyağıl, 2002: 113).

Bilimsel ve akli gerçeklik savunmaları, değişik hipotezlere dayandırıldıkları ve değişik kademelerde bulunduklarına göre bu tür fikirlerin iman konusunda değerlendirilen bilgilere epistemolojik olarak bir galebesi düşünülmemelidir (Uslu, 2004: 103-104). Kierkegaard’a göre akıl, istikrarlı bir biçimde öne sürülen tez ile onu çürütmeye çalışan antitez arasında bir yargıyı bulma yetisine sahip değildir. Bu yüzden Kierkegaard, imanı akıl zeminine oturtma beyhudeliğini çarpıcı bir biçimde dile getirmektedir (Baktemur ve Acar, 2019: 7). Bu pencereden incelenmediği için Hristiyanlık öğretileri, tahmini bir yargıdan ileri gidememiştir. Hristiyanlık öğretileri tarihi doktrin bağlamında nesnel bir araştırma sonucunda elde edilen tahmini yargılardan ileri gidemediği için iman ve ebedi mutluluğu temellendirmek için yeterli olmayacaktır. Kierkegaard’a göre iman, “kesin” olmalıdır (Alpyağıl, 2002: 75-77). “Kesinlik” kavramının ise akıl araştırması temellendirmelerine oturtulamayacağı da ortadadır. İnsanın akli temellere oturttuğu kendi benliği ile imani konular arasındaki makas aralığını imani sıçramaların doldurabileceği savunulmaktadır. Bu şekildeki sıçramalar da iman için aranan “özel kesinliği” doğuracaktır (Baktemur ve Acar, 2019: 7).

Kierkegaard, imanı akılla temellendirmenin dini açıdan da istenilen bir yaklaşım olmadığını ifade etmektedir. O, imanı akılla temellendirme çabalarının dini inançların teorik bir mesele temeline indirgenmesinin istendiğinden kaynaklandığını savunmaktadır (Şahiner, 2017: 293). Ona göre inançları akli delillerle izaha yeltenmek ve bulguları değerlendirmek bilimsel süreçle tamamlanamazdır. Beşerin ürettiği bilimsel ve akli delillere dayanan çalışmaları, aslında Tanrı’ya iman konusundaki seçimi öteleme anlamına gelmektedir (Baktemur ve Acar, 2019: 8). Bilimsel çalışmalar ve akli deliller ile ortaya konulan Tanrı figürü, mutlak hakikat ve özel gerçeklik değil, yolculuğa çıkan birinin yanına alması gereken bir meta konumuna getirilmektedir. (Uslu, 2004: 104-105).

Kierkegaard riski, imanın en önemli unsurlarından biri olarak çok önemli bir yere koymaktadır. Rasyonel bir bakış açısı ile nesnel doğruluğu kesinleşenin aslında artık imani olmadığı benimsenmektedir. Kierkegaard’a göre iman, kişiye öznel olarak kesinleştirilebilecek bir risk barındırmaktadır. Bu pencereden bakıldığında “nesnel kesinsizlik”de iman için olması gereken gerekçelerden biri olur (Anderson, 2014: 69-71). Kierkegaard, dinin sağlayacağı en yüksek yararın her çağda dindarlar tarafından istendiğini düşünür. “Ona göre gerçek bir dindar, güven ve huzurla sırtını dayamasına ve öznel karar verme sorumluluğundan kaçmasına imkân veren rasyonel ve evrensel bir iman aramak yerine, birey olarak kendi özgün yolunu yaratmak için risk almalı, imanı uğruna acı çekecek kadar cesur olmalıdır.” (Anderson, 2014: 41-44).

Kierkegaard, epistemolojik olarak hakikate inanmayı, hakikati bilmenin önüne alarak rasyonel yaklaşımın önünü önceden kesmektedir. Ona göre, akli olarak kanıtlama dizisi; varlığa doğru değil, ancak varlıktan hareketle ortaya konulandır. “Örneğin insan bir taşın varlığını kanıtlamadan önce var olan bir şeyin taş olduğunu kanıtlayabilir” (Alpyağıl, 2002: 82). Burada tam olarak devreye, akıl yürütmeleri değil, asli varsayımlar ve iman sıçraması kavramları sokulmaktadır. Akıl yürütmelerinin hemen hepsinin başlangıcında da bir akıl yürütme olduğuna göre süreci sonuna kadar götürme imkânı olmayacaktır (Baktemur-Acar, 2019: 8). Aklın sınırlılıklarından kaynaklanan her bir varsayım ne kadar ileri taşınırsa taşınısın sonucunun da varsayım olarak kalması kaçınılmaz olacaktır. Kierkegaard bu sınırlılıkları önceden bildiği için, bu tür rasyonel yaklaşımların hakikati bütünüyle bilme çabalarının sonuca ulaşmayacak çabalar olarak görmektedir. Kierkegaard bu düşünceleri ile akıl düşmanlığı değil yalnızca akıl eleştirisi yapmaktadır. “Yaşamın pratik yönünü öne çıkararak insanı varoluşsal bir çizgide anlama ve anlamlandırma girişimi olduğu söylenebilir” (Baktemur ve Acar, 2019: 8).

### **2.2.1. İbrahim Örneğinden Hareketle Ahlakın Evrenselliği Problemi**

Kierkegaard’a göre, varoluş aşamaları arasında gösterdiği etik aşamada evrensel olan değerler ön plana çıkmaktadır. Ancak Kierkegaard için evrensel olarak kabul edilen değerlerin gücü bazı durumlarda yetersiz kalmakta, her zaman ve herkes için geçerli olsalar bile ahlaki ilkeler, insan yaşamının bütün yönlerine hâkim olamamaktadır. Evrensel olan ahlaki değerlerin ilkeleri de aklın sınırlılıklarına takılarak eksik kalmaktadır. Akli sınırın dışına çıkan bir birey evrenseli aşmakta ve evrenselden yüce hale gelmekte, bu ise birey ve onun varoluşunun toplum ve onun çıkarlarından daha değerli olduğu bir paradoksa neden

olmaktadır (Baktemur ve Acar, 2019: 10). Bu sıçramanın ise dini iman ile ortaya çıkan teslimiyet seçimi neticesinde zuhura geldiği anlatılmaktadır. Kierkegaard, evrenselin sınırından dinsel varoluş aşamasına doğru gerçekleşen bu sıçramayı İbrahim'in kıssasında oğlu İshak'ı kurban etme hikâyesinde iman ve akıl ilişkisine yönelik düşüncelerini ortaya koymak ve “din” kavramının Hegel'in akılcı ve bütüncül sistemine sığmadığını göstermek amacıyla ele almaktadır (Kierkegaard, 2017: 17-25).

Kierkegaard'ın temellendirmeye çalıştığı “iman” kavramını iki belirleyici yaklaşım etrafında açıklamak gerekmektedir. Bu yaklaşımlardan ilki; Kierkegaard'ın iman anlayışının Hegel ismi ile betimlenen rasyonel ve bütüncül yaklaşıma kökten duyduğu bir tepkinin ürünü olduğudur (Yıldırım, 2011:10). Kierkegaard'ın iman anlayışının ikinci belirleyicisi de, her ne kadar genel bir iman tanımı yapılmaya çalışılsa da özelde İbrahim kıssasının ortaya çıkardığı paradoksun izahına yönelik bir açıklama olduğudur (Şahiner, 2017: 299). İmanı, akıl hudutlarının dışında bulmaya çalışmak Kierkegaard için akılcı bir yaklaşım olmuştur. Anlamanın ruhun günaha yönelim basamağı gözüyle bakıldığı için bunun yerine inanmak öncelenmiştir. Anlamak, insanların insanlarla olan etkileşimi sonucunda ortaya çıkan insani bir süreç olarak görülmekte, inanmak ise Tanrısal olarak betimlenmektedir (Kierkegaard, 2010: 106).

İbrahim kıssasında, imanın ne olduğu sorgulanırken ortaya çıkan bir paradokstan yararlanılmıştır. Çünkü insan, oğlunu evrensel ve ahlaki bir değer olarak kurban edemezken İbrahim bu eylemi yapmıştır. “İbrahim oğlunu neden kurban etti?” sorusunun Kierkegaard'a göre tam olarak bir cevabı yoktur. Çünkü İbrahim'in bu şekilde davranmasının temelinde bir paradoks yatmaktadır (Şahiner, 2017: 300). Buradan hareketle Kierkegaard imanın tarifini yapmak yerine süreç içerisinde öznel olarak yaşananlara yönelmektedir. Kendisinin de yapıtlarında dile getirdiği biçimiyle bu kıssanın irdelenmesi bir bilgi oluşturmadağını buna mukabil kendisinde derin hayret duyguları uyandırdığıdır (Kierkegaard; 2017: 18,60). Çünkü iman, evrensel değerlerle nesnel olarak izah edilemeyen bir paradokstur. Aklen açıklanamaz olan bir “absürt”tür. İman, tam anlamıyla bir duygu şeklinde ifade bulmaz. Çünkü duygudan daha yüce bir şey olarak, bir tutku olarak anlaşılır.

Trajik kahramanın aksine İbrahim, sonsuz olan için faniliği terk etmektedir (Kierkegaard, 2017: 65). Kierkegaard'a göre İbrahim yapmak üzere olduğu eylemin evrensel için bir anlam ifade etmediğini biliyor ve bu durumun kendi sınanması olduğunu kavrayabiliyordu (Kierkegaard, 2017: 83). Buradan hareketle İbrahim'in “Tanrı'nın

sınaması” ile ayartıldığı söylenebilmektedir. Dolayısıyla İbrahim’e verilen emrin rasyonel sorgulama ile ilişkisi iptal edilmiştir. “İbrahim’in, hiçbir zaman Tanrı’nın neden böyle bir emir verdiğini sorgulamaması veya bu emrin gerçekten Tanrı’dan gelen bir emir mi yoksa şeytanın kendisine oynadığı bir oyun mu olduğu noktasında şüphe taşımaması, onun emre olan itaatini ve teslimiyetini göstermektedir” (Kierkegaard, 2017:48).

Dışsal ve görünür dünyadan esinlenerek söylenen eski bir atasözünde: “Sadece çalışan ekmek yer” denilmiştir. İlginçtir ki bu atasözü özellikle kendine ait dünyaya uyum sağlayamama durumunun bir yansımasıdır. Hâlbuki dışsal dünya kusurlar yasasına tabidir; ekmeği kazananın çalışmayan olduğu sıklıkla görülmektedir (Şahiner, 2017: 300). Emek ve kazanç ters orantılıdır ve uyuyan çalışandan daha bolluk içindedir. Dışsal dünya kayıtsızlık yasasına tabiidir ve yüzük cini yüzüğü elinde bulundurana itaat eder. Ruh dünyasında ise her şey tersinedir. Bu dünyada sonsuzun kutsal düzeni hakimdir. “Burada yağmur haklı ve haksız ayırmadan herkesin üzerine yağmaz, burada güneş hem iyi hem de kötünün üzerine doğmaz, burada yalnızca çalışan ekmeği kazanır ve yalnızca ıstırapı bilen huzuru bulur, yalnızca dünyanın altına kadar alçalan sevdiğini kurtarır ve yalnızca bıçağını çeken İshak’ı alır” (Kierkegaard, 2017: 27). Buradan anlaşılır ki insan evrenselin üzerine ancak ıstırap, teslimiyet ve paradoksunun bilinciyle yükselebilir.

Kierkegaard paradoks kavramını ilk günah ile de ilişkilendirmektedir. Tanrı ve insan arasındaki sonsuz bağı koparan bu günah olmuş ve insan sonlu varoluşa çekilmiştir. Çünkü insan bu kopuş ile artık onu anlayacak saflığını kaybetmiştir (Kierkegaard, 2013/a: 22-28). Ancak Kierkegaard, ilk günah ile kalıtsal günah arasında bir ayrım yaparak ilk günahın Adem’e, kalıtsal günahın ise insanlığa ait olduğuna dikkat çeker. Kalıtsal günah, insanın doğasında derin bir yozlaşmaya sebep olmuştur ve bu insanın anlama yetisi tarafından kavranamamaktadır (Kierkegaard, 2017: 39).

Kierkegaard’ın üzerinde durduğu bir diğer husus ise İbrahim örneğinin anlatımında kullanılan kavramların yanlış seçilmesidir. Bilindiği üzere Adem ve oğulları yetiştirdiği en iyi meyve ve hayvanları Tanrı’ya adamaktaydı. Şimdi İshak için İbrahim’in “en değerli varlığı” nitelemesi yapıldığında iman, “en değerli olanın sunulması” şeklinde yanlış bir ifadeye bürünmektedir. Öyleyse Kierkegaard’a göre üzerine eğilmek gereken mesele, İbrahim’in yaptığı fedakârlıktan çok çektiği ıstırap olmalıdır. Burada Kierkegaard’ın amacı, ıstırapa dikkat çekerek İbrahim’i taklide gidecek olan dindarların bu kavramdan yoksun ve aksine mutlu olabilecekleri hatasını göstermektir. Kierkegaard, böylesi bir hatayı, din

adamlarının ne söylediğinden bir haber oluşlarına bağlar ve neticede dini anlatıların aracısız bir şekilde kavranması gerektiğinin altını çizer (Kierkegaard, 2017: 30-31).

Kierkegaard, İbrahim örneğiyle, imanın anlaşılır bir şey olduğunu değil aksine anlaşılmaz oluşunu gösterir (Kierkegaard, 2017: 121). İbrahim bir sına ve ayartmanın pençesindedir ve bu edimin başka izahı yoktur (Kierkegaard, 2017: 76-77). Bu tamamen öznel bir durumdur ki dışsal bir değerlendirme, İbrahim'in yapmayı seçtiği edimin kendisi için olduğunun dışında bir vargıyla sonuçlanmamaktadır. İmanın paradoks oluşu da burada yatmaktadır. Kierkegaard paradoks olan iman, egoizm ve Tanrı'ya karşı teslimiyeti aynı anda içerdiğine inanmaktadır (Kierkegaard, 2017: 77). İmanın tekil bireyin yalnızlığında içerildiğine vurgu yapan Kierkegaard; İbrahim kıssasının nasıl anlaşılacağı ile ilgili daha belirgin bir açıklama varsa, o da "bireyin yalnızca kendisine yapabileceği bir açıklamadır" (Kierkegaard, 2017: 79-80) demektir.

#### **2.2.1.1. Etik askıya alınır mı?**

Kierkegaard, etiğin askıya alınması ve ahlakın özneliği meselesini Tanrı'ya karşı mutlak bir görevin olup olmadığı durumuna bağlamaktadır. Şimdiye değin anlaşılmaktadır ki iman evrensel kalıplar ile sınırlanamaz. Bu kalıplar içinde ele alındığında İbrahim bir katildir, ancak Tanrı'ya karşı üstlendiği görev, onun bu sıfattan kurtarıcısı olmuştur. Bu nedenle imanın getirisi olan ıstırap ve dehşetin anlaşılması için evrensel kalıpların yıkılması gerekmektedir (Kierkegaard, 2017: 71-73).

Kierkegaard'a göre evrensel olanın bireye üstünlüğü ahlaki aşamada geçerlidir. Ancak iman her şeye öncel geldiği dini aşamada birey evrenselin üstüne yükselir (Manav ve Gürdal, 2013: 82). Kierkegaard öznenin nesnel olan karşısında üstünlüğünü "saçma" olarak niteler. Ancak İbrahim, bu saçma sayesinde oğlunu geri kazanabilmiştir. Bu paradoks çözülemezdir. Şayet çözülebilse İbrahim ya oğlunu kurban etmeyecek ya da kurban edip ahlaksal alana geri dönecektir. Ahlaksal alanda ise İbrahim, iman şövalyesi değil bir katil olarak adlandırılacaktır (Kierkegaard, 2017: 56). Kierkegaard iman şövalyesi ve katil arasında iki fark gözetir. İlki, iman şövalyesinin Tanrı'ya karşı mutlak görevine teslimiyetidir (Çelebi, 2008: 17). Kierkegaard'a göre "absürt" kavramı görecelidir çünkü kişi absürt olana bir kere teslim olup iman ettikten sonra o şey iman tarafından dönüştürülerek absürt olmaktan çıkar (Alpyağıl, 2002: 103-104). "Absürt" kavramı akla

olan karşıtlık değil, imanın anlaşılabilir olduğu bir ifadesi şeklinde anlaşılmalıdır (Aydeniz, 2010: 59).

İman şövalyesi ve katil arasında gözetilen ikinci fark ise bireyin öldürme edimine karşı istenci ile anlaşılır. İman şövalyesi teslimiyetini istence yansıtırken, katilin istenci ne teslimiyetle ne de ahlaki olanla ilişkilendirilebilir (Baktemur ve Acar, 2019: 11). Dolayısıyla ancak olay gerçekleştiğinde kişinin hangi sıfat ile adlandırılabilirliğinin ölçütü aranabilir. Bu durumda kişi kendi misyonunu ve kim olması gerektiğini kendi istenciyle ortaya koymaktadır (Anderson, 2014: 82-83).

Evrensel ahlaka boyun eğen birey kendi varoluş serüveninde Tanrı'ya karşı mutlak bir itaat sergilediği zaman evrensel olan askıya alınmış olmaktadır. İbrahim örneğinden de anlaşıldığı üzere, verilen göreve itaatsizlik ya da kabullenmeyişi hakkı bireye verilmez, aksine tam bir teslimiyet gereklidir. İbrahim, korku ve titreme içinde geçen yolculuğu boyunca büyük bir sabır göstermiş ve oğlunun boğazına bıçak dayayarak Tanrı'ya karşı görevini yerine getirmiştir. Bu görevin sonrasında İbrahim evrensel ahlaka geri dönmüş ve onu kucaklamıştır. Ancak buradan anlaşılır ki, bireyin Tanrı ile olan öznel ilişkisi neticesinde ancak evrensel ahlak askıya alınmaktadır. Tanrı'nın insana yüklediği sorumluluk ancak evrenselin dışında kalabilmektedir. Aksi takdirde evrensel olan, bireyin varoluşuyla ilişkisine karışıp, Tanrı ile olan itaat bağını iptal etmektedir ki bu, bireyin imandan kopuşu anlamını taşır.

İbrahim evrensel olanı daha yüce bir amaç için terk etmektedir. Kendinde bulunduğu bu amaç bakımından da trajik kahramandan ayrılır. Agamemnon gibi amacı bir ülkeyi kurtarmak değildir ve hatta yaptığı edimin İsrail soyunu tehlikeye atmak olduğu bile söylenebilir (Baktemur ve Acar, 2019: 12). Bu anlamda yüceliğini evrenselden değil, öznelliğinden almaktadır. Öznelliğin evrenselden üstün görülmesi ise hem bir paradoksa hem de bir “ayartama”ya işaret etmektedir (Kierkegaard, 2017: 62).

Tanrı'nın İbrahim'i sınıdığı çok açıktır ve İbrahim bu idrak ile eylemini hem kendisi adına hem de Tanrı adına gerçekleştirmek istemiştir. Kendisi için istemiştir çünkü Tanrı'ya imanını kanıtlamak istemektedir. Tanrı için istemiştir çünkü Tanrı bunu onun imanının ispatı olarak istemektedir (Alpyağıl, 2002: 119). Kierkegaard burada ortaya çıkan düalizmi paradoks olarak ifade eder. Bu düalizm, karşıtlık içinde hep bir gerilime neden olmaktadır. Bu paradoks ve gerilimin ifadesi şudur: Tanrı, kendisi tarafından yasaklanan bir eylemi

bizatihi olarak yapılması için bireye yükler ve bu paradoksal olarak nitelenir (Kierkegaard, 2017: 73). Birini öldürmeme, genel bir ahlaki ilkedir ancak bu ilkenin geçerliliğini yitirdiği öyle durumlar vardır ki (sözgelimi “nefsi müdafa”) bu durumlarda eylem paradoksal olarak görülmez.

Kierkegaard, İbrahim örneğinden hareketle bahsi geçen düalizmi açıklama yoluna gider. Burada ortaya çıkan çelişkili durumlara karşı aklın işlevsizliği üzerine vurgu yapan Kierkegaard, dolaylı olarak Hegel eleştirisi de yapmaktadır. Her şeyin akla indirgenebileceği düşüncesinde olan Hegel’e karşı Kierkegaard, imanın çelişkili durumunun akla indirgenemeyeceğini, imanın aklın bittiği yerde başladığını göstermektedir. Buradan hareketle, bireysel varoluşla çok yakın ilişki içerisinde olan dinin, teorik hale getirilmemesi gerektiği de vurgulanmaktadır (Yıldırım, 2011: 17-18). Kierkegaard, Hegel’in sistemi de dahil hiçbir rasyonalist sistem ile İbrahim örneğinin anlaşılamayacağını vurgular. Çünkü Kierkegaard’a göre, düşüncelerin bir sistemi olsa da yaşananların bir sistemi olamaz (Yıldırım, 2011: 19).

#### **2.2.1.2. Tanrıya karşı mutlak bir görev var mıdır?**

Kierkegaard’a göre etik olan evrenseldir ve bu evrensellik Tanrısalıdır. Çünkü Tanrı’nın gücü tüm insanlar üzerinde etkilidir. Kierkegaard, bir insanın yaşamı boyunca yaptığı her görevin aslında bir Tanrı görevi olduğunu söylemiştir. Bu sebeple her görevi Tanrı’ya atfedip, o görevi büyük bir istek ve sevgiyle yapmamız gerektiğini vurgular (Gök, 2015: 39). Çünkü bu görevler esasen Tanrı’ya karşı yaptığımız bir görevdir. Burada önemli olan üstlenilen görevi yerine getirirken bu göreve duyulan sevgidir. Kierkegaard’a göre görevimiz ne olursa olsun onu sevmek gerekmektedir. Çünkü görevi sevmek, Tanrı’yı sevmektir (Kierkegaard, 2017: 71) .

Kierkegaard, Tanrı’ya karşı olan mutlak görevde Hegelci yaklaşımı eleştirmektedir. Ahlaksal anlamda, bir insanın bu hayattaki görevi, içselliğini sürekli devam etmesi gerektiğini yani bu içselliği dışsala çevirmedikçe bu hayattaki görevini tam olarak yerine getiremeyeceğini söylemiştir. Kişi bunu yapmadıkça veya içsel durumunu sürdürmedikçe günah işlemiş olur. Ahlak kuralları içsellik duygularına göre oluşturulmuştur fakat toplum bu kuralları uygulamaya geldiğinde dışsallık dürtüsüyle değerlendirip değişmesine neden olmaktadır. Kierkegaard bu durumu imana yaklaştırarak, imanda dışsalla ölçülmeyecek

kadar bir içsellik olduğunu söylemiştir. Burada kastedilen içsellik, ahlak kurallarını oluşturan içsellikten daha yoğun bir anlam ifade etmektedir (Kierkegaard, 2017: 72).

Kierkegaard'a göre, Tanrı karşısında mutlak bir görevimiz vardır, çünkü bu görev ilişkisinde kişi tekil olarak mutlakla mutlak bir ilişki kurar (Kierkegaard, 2017: 84). İbrahim'in durumu da bu şekilde açıklanır. İbrahim, Tanrı'yı sever ve görevini yerine getirmeye çalışır. Bu görev İbrahim'in mutlak görevidir ve imanının göstergesi olarak bunu yapmak zorundadır, fakat görev sonunda, yani İbrahim'in oğlunu kurban etmeye karar vermesi sonucunda ahlak göreceli bir kavrama dönüşür (Kierkegaard, 2017: 71-84). Kimine göre bu görev ahlaksal açıdan toplumsal kurallara aykırı olsa bile kimine göre de "Tanrı buyruğu olduğu için sorgulanması ve ahlak kurallarına uygun olması gerekmez" (Kierkegaard, 2017: 71) demektedir. İman Şövalyesi evrensel düşünseydi İman Şövalyesi olamazdı. İman Şövalyesi kolay olanı seçip evrensel olana göre karar vermez, onun kararlarına etki eden Tanrısal hükmün ona yapmasını söyledikleridir (Kierkegaard, 2017: 82-84).

#### **2.2.1.3. İbrahim'in kendi gayesini Sara, Elyasa ve İshak'tan saklaması etik açıdan savunulabilir mi?**

Kierkegaard, diğer bir paradoks olarak; İbrahim'in kurban etme meselesini herkesten gizleyip oğluyla bu yolculuğa çıkmasının ahlaksal açıdan uygun olup olmadığını sorgulamaktadır. "Etik kendi başına tümeldir, tümel olarak yeniden görünür olur: Kişi; dolaysız, duyusal ve ruhsal tanımlı olmasından ötürü, gizli olandır. Bu durumda, onun etik görevi kendini gizliliğinden sıyırmak, çıkarmak ve tümelde görünür kılmaktır" (Kierkegaard, 2017: 85) diyen Kierkegaard, etik olarak gizli olan hiçbir şey kalmaması gerektiğini belirtmiştir. Birey ahlaklı bir yaşam sürdürmek istiyorsa, gizli ve yanlış olandan kaçınmalıdır. Birey olmak ahlaklı bir yaşam sürdürmek gerekliliğine bağlı olsa bile yaşamın içinde birey, içsel olarak bir gizliliğin içindedir (Gök, 2015: 43).

Toplumsal ahlak kurallarına göre birden fazla bireyi ilgilendiren bir konu üzerine, bireylerden herhangi birinin bir şey gizlemesi yanlıştır. İbrahim'in öyküsünü bu kural üzerinden değerlendirdiğimizde; İbrahim birçok açıdan suçlu görünmektedir (Kierkegaard, 2017: 85). İbrahim oğlunu kurban edeceğini gizlemiş ve eşini ve oğlunu ilgilendiren bir konu olmasına rağmen İshak'ı kurban edeceğini onlara söylememiştir. Etik, bu durumda İbrahim'i suçlu konuma koymaktadır (Kierkegaard, 2017: 89). Kierkegaard İbrahim'in

suçlu olduğunu düşünmemektedir. Ona göre imanlı olmanın gerekliliği olarak, ahlak kurallarına uygun olmayan bir durum söz konusu olsa bile, o konu, iman eden ile Tanrı arasında kalmalıdır (Kierkegaard, 2017: 114-115). Eğer Tanrı, İbrahim'e ailesine anlatmasında bir sakınca olmadığını söyleseydi ancak İbrahim o zaman bu gizli durumu açıklayabilirdi (Gök, 2015: 43).

Kierkegaard bu durumu şöyle açıklamıştır: “Çünkü İbrahim için etik, aile yaşamından daha yüksek bir ifadeye sahip değildi. Kişi sessiz durarak bir başkasını kurtarabileceği zaman estetik buna izin verdi; evet, kişinin sessizliğini talep etti” (Kierkegaard, 2017: 90). Bu İbrahim'in estetiğin çeperinde durmadığının yeterli bir kanıtıdır. Onun suskunluğu İshak'ı kurtarmak için değildi, zira İshak'ı kendisi ve Tanrı hatırına kurban etmesi görevinin bütünü estetiksel olarak bir zulümdür. Estetik, benim kendimi feda etmemi rahatlıkla anlayabilir, ancak benim kendi hatırım için başkasını feda etmemi anlayamaz.” (Kierkegaard, 2017: 116). İbrahim etiğin de, estetiğin de önüne geçmiştir. Çünkü o, İman Şövalyesidir.

Tanrı'nın verdiği görevi gerçekleştirmek zor olduğundan bunu ahlak kurallarına göre yaşayan ve kendisini estetik yargılara göre değerlendiren topluma açıklamak çok zor olacaktır (Kierkegaard, 2017: 116). Kierkegaard, bölümün başlığını oluşturan soruya cevap verirken, bu cevabı verdiği örnekler üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Estetik ve ahlak kurallarının bağlayıcı yanı, İbrahim'in Sara, Elyesa ve İshak'a olayı anlatmasını zorunlu kılarken, İbrahim iman gerektirdiği şeyi yerine getirerek bu durumu söylemekten kaçınmıştır. Ahlak kuralları başkasının zarar göreceği noktada bu durumu engeller. İman içince önemli olan Tanrı'nın isteğidir ve İman Şövalyesi buna göre hareket etmelidir (Kierkegaard, 2017: 118-119). Kierkegaard örnekleri verdikten sonra İbrahim'in Tanrı'nın bu görevini ailesine bunu söyleyip söylememesi üzerine düşünür. Kierkegaard'a göre oğlunu kurban edeceğini söylemesi gerekmez. Daha önce bahsettiği versiyonlara da değinen Kierkegaard, İshak'ın farkına varıp varmaması, İbrahim'in oğlunun kurban edilmesinin kendi eliyle mi yoksa Moriah yoluna giderken umduğu gibi Tanrı'nın ateşiyle mi olacağı önemsizdir (Kierkegaard, 2017: 115-120). Bu yola ister farkındalık biliciyle gidilsin, ister oğluna kıyamayan bir babanın umut etmesiyle gidilsin önemli olan, imanın bunun söylenmemesi gerektiğini ikaz etmesidir. Kierkegaard için bu durum paradokstur.

Sonuç olarak İbrahim ne yaparsa yapsın paradoksun içinde kalmıştır. Paradoksun ortaya çıkardığı duruma göre; “İbrahim konuşamaz çünkü her şeyi açıklayan sözü (yine de

anlaşılır olmayacak sözü) söyleyemez; bunun bir sınama olduğunu söyleyemez” (Kierkegaard, 2017: 118) ve hikâyenin tüm versiyonlarında sonuç bu şekilde olmuştur. Burada Kierkegaard İbrahim’e hayranlığını dile getirmekten çekinmez. Onu anlayabildiğini ve söyleyememesindeki cesareti gördüğünü dile getirir fakat bir İman Şövalyesi olmadığı için İbrahim gibi susacak ve görevi yapacak cesareti olmadığını çekinmeden söylemektedir (Kierkegaard, 2017: 123).

### 2.2.2. İman Neden Bir Paradokstur?

Kierkegaard, İbrahim örneğinden hareketle imanın ne olduğuna yanıt arar. Bu örnekte görülür ki İbrahim’in İshak’ı kurban etmesi rasyonel ve evrensel etik ilkeler karşısında sorun yaratır. *Korku ve Titreme* adlı eserinde geniş bir biçimde ele alınan İbrahim örneği ve imanın ne olduğu sorunu, onun varoluşçu felsefesiyle ilişkili olarak yeni anlamlar kazanmaktadır (Şahiner, 2017: 294). İbrahim ileri yaşta olmasına karşın çocuk sahibi olamamıştır. İlahi bir güç ile ilişkili olarak sonradan İshak adında bir oğlu olmuştur. Oğlu büyüdüğünde ise Tanrı İbrahim’den oğlunu kurban etmesini istemiştir. Kierkegaard, çocukluğunda öğrendiği bu kıssanın sonraki yıllarda kendisini bir hayli meşgul eden bir probleme dönüştüğünü belirtmektedir<sup>53</sup> (Kierkegaard, 2017: 11).

Bu problem birkaç soru etrafında şekillenmektedir. İbrahim’den neden böylesi bir fedakârlık istenmektedir? İbrahim’in oğlunu kurban etme eylemi rasyonel olarak nasıl anlam bulabilir? İbrahim’in bu yaşanan süreçteki duygusal ve düşünsel periyodu nasıldır? İbrahim genel etik kurallarından nasıl vaz geçebilmiştir? Bu sorulara verilen cevaplar imanın ne olduğunu da açığa çıkarmaktadır. Kierkegaard, İbrahim’in oğlunu öldürmede duyduğu isteğin etik ile açıklanamaya çalışıldığı takdirde bizi çıkmaza götüreceğini, bu nedenle de iman ile anlaşılması gerektiğinin üzerinde durur (Kierkegaard, 2017: 30).

Kierkegaard’ın İbrahim örneğinin üzerinde durmasının temel sebebi imanın rasyonel bir kabul olamayacağını göstermek istemesidir. Zira rasyonel ve ahlaki olarak hiçbir değer insanın oğlunu öldürmek istemesini haklı çıkaramayacağını belirtir (Kierkegaard, 2017: 31). İbrahim, evrensel olanı askıya alarak kendisine yüklenen vazife için yola koyulmuştur. Kierkegaard, İbrahim’in evrensele rağmen bu vazifeyi gerçekleştirmesinin ancak “absürt” kavramıyla açıklanabileceğini ifade eder ki iman da anlamını burada bulur. Bu ise rasyonel izahı olamayan bir paradoksu ifade eder.

---

<sup>53</sup> Bahsi geçen İbrahim kıssasına ulaşmak için (İncil, Yaratılış: 22)’e bkz.

Kierkegaard tekil bireyi evrenselin üzerine çıkarmakta, bunu ise paradoks olarak nitelemektedir. Birey mutlak olan ile ilişkisini evrenselin üzerine çıkararak ilan etmektedir (Kierkegaard, 2017: 59). Kierkegaard, İbrahim'i imanın babası yapanın, bu süreçte yaşananlar olduğunu belirtir. İbrahim büyük bir fedakârlık örneği sunar, ancak imanın babası olarak nitelenmesinin sebebi belirtilen süreçteki absürdü, paradoksu ve ıstırapı kimseye açıklayamaz oluşudur (Kierkegaard, 2017: 80-81). İbrahim tam bir acziyet içinde, rasyonel ve evrenselin karşısında yaptığı fedakârlığın yükü altında ezilmektedir. Buna rağmen sessizliğini korumaktan başka elinden bir şey gelmemiştir. İzahsızlık içinde dehşete düşmüş, mutlak ile olan bağı içinde hakikate yükselmiştir.

Kierkegaard “ıstırap” kavramının imanın anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğunu sıklıkla vurgular. Dolayısıyla İbrahim'in yaşadığı ıstırap üzerinde durulması gerektiğini belirtir. Çünkü bu durum absürttten kaynaklanmaktadır. İbrahim gibi aynı ıstırapı Meryem'de yaşamıştır. Bir çocuğun babası olmadan dünyaya gelişinin örneğidir bu ve rasyonel bir temele oturmaz. Kierkegaard, Meryem ve İbrahim'i ahlak kahramanları gibi dini alanda birer kahraman olarak nitelemez. Çünkü onlar sahip oldukları mucize ve olağanüstülük ile yücelmemişlerdir. Tersine, ıstıraptan, acıdan ve paradokstan kurtulmak suretiyle değil, bunlara sahip oldukları için yücelmişlerdir (Kierkegaard, 2017: 68-69).

İbrahim'in trajik kahramandan farkı da burada aranmalıdır. Trajik kahraman evrensel için kendini, İbrahim ise kendisi için evrenseli terk etmiştir (Kierkegaard, 2017:79). İbrahim, evrensel olmayı değil özel olmayı seçmiştir ve bunun getirisi olarak bir paradoksa sahip olduğu için imana sahiptir. İbrahim'in etiği askıya alması onun daha yüce bir *telos*a sahip olması ve bu *telos*la ilişki kurması neticesinde olmuştur (Kierkegaard, 2017: 62-64). İbrahim evrensel için değil kendi sınaması için yola çıktığının farkındadır. Bu süreçte İbrahim'e imanın babası sıfatını kazandıranda kendisini içinde bulduğu paradoksal durumdur.

Kierkegaard, İbrahim'in paradoks ve ıstırapı içinde iki hamle gerçekleştirdiğini ifade eder. İlki, oğlu üzerindeki hakkından vazgeçişidir. Bu hamle teslimiyeti ifade etmektedir. İkinci hamle ise İbrahim'in ümididir. Tanrı'nın, oğlunu öldürme isteğinden vazgececeğini ya da yeni bir oğul vereceğine dair beslenen ümittir. Kierkegaard'a göre bu hamleler “iman hamlesi”dir (Kierkegaard, 2017: 122). Bu nedenle bilimsel anlamda karşılıkları yoktur.

Kısaca Kierkegaard'a göre iman, bir paradokstur. Rasyoneli ve evrenseli aşma hamlesidir. Öznel varoluşun, evrenselin askıya alınmasıyla ortaya koyuluşudur. Rasyonel insan sınıflandırmalarından kurtulmak ve mutlak olana ulaşmak için gösterilen teslimiyettir. İman, teslimiyet ve absürde olan inanç ile mümkün hale gelebilmektedir. Bir trajik kahraman ve İbrahim arasındaki fark, temelde bu paradoks kavramı üzerine dayanır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın iman dediği şeyi anlamak için saçma olanın kabullenilmesi gerekmektedir.

#### **2.2.2.1. İman ve kaygı ilişkisi**

Kierkegaard'a göre, bireyi bir şeye inanmaya veya bir şey üzerine düşünmeye sevk eden somut olan şey; kaygıdır. “Özgürlük”, “günah”, “umutsuzluk” gibi kavramları kaygı ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışan Kierkegaard'dan sonra Heidegger (1889-1976), insanın dünyaya fırlatılmışlığı ve ölüm karşısında hissettiği durumu nitelemek için kaygıyı ele almıştır. Daha sonradan Sartre (1905-1980) da kaygıyı, insanın kendisini yaptıklarının tek sorumlusu olarak görmesi ve kararlarının bütününe ilgilendirmesi sonucu ortaya çıkan durumu açıklamak için kullanmıştır (Manav, 2011: 202). “Augustinus’un yeniden Tanrı’ya kavuşuncaya kadar yüreğinin “tedirgin” olacağını” (Taşdelen, 2017: 114) belirten ifadesi, Kierkegaard’ı etkilemiş olmalıdır ki baştan sona akıldışı olan bu tedirginlik halinin içeriği, onun dikkatini çekmiştir. Augustinus’un ‘tedirginliği’, Kierkegaard’ın “titreme”sine sebep olan “kaygı”yla eşdeğer bir durumdur. Kişinin öz benliğine, “içsel kapanma”ya ulaşması için gerekli olan şey kaygıdır. Bu durum aynı zamanda umut etmeyi gerektirir ve dolayısıyla bu, iman için de gereklidir. İman ve kaygı, birbiriyle doğrudan ilintili kavramlardır (Uyanık, 2019). Bu yüzden de iman sürekli bir tedirgin ve kaygılı olma halidir (Kierkegaard, 2018: 37).

Kierkegaard kaygının gerçek oluşu karşısında hiç kimsenin bir şey yapamayacağını ve onun bireyi nasıl etkilediğini psikolojik bir tahlil yaparak anlatmaktadır. O, kaygıyı çevresinde her şeyin döndüğü bir eksen olarak görür. Burada kaygı, ulaşılması gereken şey veya etrafında dolanan ve bu dolanım esnasında ortaya çıkan yeni bir durum olarak anlatılır. Böylelikle Kierkegaard kaygının, herkesin üzerinde yürümesi gereken bir yol olduğunu iddia eder (Kierkegaard, 2018: 37). Kaygı yaşanılır bir durumdur ve bu yüzden de rasyonel felsefenin mottosu olan “düşünüyorum öyleyse varım” önermesinde kaygı üzerine bir çabanın olmaması doğaldır. Öyleyse kaygının imanla birlikte anılması Kierkegaard’ın

Anselmus'tan farkını ortaya koyarken Descartes'tan da varoluşu düşünceden bağımsız ele alması bağlamında ayrılır.

Kierkegaard kaygının kaçınılmaz olduğunu ancak onun insan üzerine bir tür baskı oluşturduğunu da ifade etmekte ve buna karşın bireyin daha dikkatli olmasını önermektedir. Kaygının ekseninde kaybolmadan onunla dengeli bir ilişki yaşamamız gerektiğine vurgu yapmaktadır. Buradaki 'nihai nokta' bireyin 'ben'liğini elde etmesi ve onu kendisinde tutmayı başarmasıdır. Bu durumda: "Kaygı, birey açısından tehlike arz eder mi veya hiç kaygı olmaksızın sürdürülen bir yaşam daha mı olumludur?" sorularına Kierkegaard, kaygı olmaksızın yaşamın mümkün olmayacağı şeklinde cevap verir (Kierkegaard: 2010: 40). Öyleyse kaygı, insanın varoluşuyla eşdeğerdir ve kaygı olmaksızın bireyin ne olduğu anlaşılmayacaktır. Böylelikle insandan bireye, bireyden de tekil bireye ulaşıldığında kaygı hakkında konuşmak mümkün olacaktır (Kierkegaard, 2018: 55).

Kierkegaard, kaygı kavramını öznel ve nesnel oluşu bakımından iki farklı biçimde açıklamaya çalışır. Dolayısıyla kaygının genel ve evrensel bir boyutunun yanında tekil bir boyutunun da var olduğu daha açık hale gelir. Kaygının tekilliğini ve nesnelliğini Âdem üzerinden açıklamaya çalışan Kierkegaard böylelikle bu problemin teolojik kökenli olduğunu da beyan etmektedir (Kierkegaard, 2018: 55-57). Kierkegaard'a göre "Âdem'in kaygısına ilişkin iki analogi vardır: Doğadaki nesnel kaygı ile bireydeki öznel kaygı. İkincisi Âdem'in kaygısından daha çok, ilki daha azdır" (Kierkegaard, 2018: 56). Böylelikle öznel kaygının varoluşu bireyin özgür oluşuyla ilintilidir. Kişi özgür değilse veya bir şeyi özgürce seçme olanağından yoksunsa kaygı zaten gerçekleşme imkânını elde edemez.

Kierkegaard, nesnel kaygının insan dışındaki varlıkların da içinde bulunduğu bir kaygı olarak tanımlar ve bunu da günah kavramıyla açıklamaya çalışır. Bu durumda günah yeryüzüne inmiş ve tüm yaratılışın anlamı olmuştur. Böylece günahın, insanın dışındaki varoluşa ilişkin etkisi nesnel kaygı olarak tanımlanır (Kierkegaard, 2018: 51). Bu durumda kaygının nesnel hali tüm varolanları da içine alan genel bir duruma işaret eder ve Kierkegaard, kaygıyı tüm varoluşla eş değer olarak görür. İnsan da, nesnel kaygının içinde özel bir yerde durduğu için kaygıyı en çok hissedendir. Ancak her bireyin içsel kaygısı o bireyi diğer bireylerden farklı kılmaktadır. Öyleyse kaygının birey için ne anlam ifade ettiği ve bireyin varoluşundaki etkisi Kierkegaard'ın farkında olduğu somut bir gerçekliği ifade eder ve her tekil bireydeki kaygının yoğunluğu ilk insandan son insana değişkenlik gösterir (Kierkegaard, 2018: 51-52).

Bir insan, doğum esnasında Tin'in çok uzağında olduğu için kaygının da çok büyük olduğunu iddia eden Kierkegaard'a göre, yeni birey dünyaya kaygı içinde gelir (Kierkegaard, 2018: 35).<sup>54</sup> Ancak Kierkegaard aslında bir çocuğun kaygı sayesinde gerçek manada bir birey olacağını da iddia eder. Onun için çocukların sürekli olarak yabancı bir şeye veya kişiye kendini uzak tutması doğrudan kaygı ile açıklanabilir. Çünkü o güvenli bir yerden gelmiş kaygının denizine düşmüştür ve henüz bunu anlayacak kapasitesi yoktur. Bu durumda çocuk kendisini çevreleyen kaygısal dünyada bir destek bulamazsa gelecekte onu kendine esir edecek güvensizlikle baş başa kalması mümkün hale gelecektir ki bu tinden yoksun suç ortamı olacaktır (Kierkegaard, 2018: 36).

Kaygı zamanda ortaya çıkar, ancak kaygı ilk ortaya çıktığında onun için tek bir zaman vardır ki o da gelecek zamandır. Hatta Kierkegaard'a göre kaygı gelecek zamana karşılık gelir (Kierkegaard, 2018: 85). Dolayısıyla bireyin gelecekte kaygılanması olanaklı bir durum olarak onu kendi varoluşuyla alakalı bir sorunu veya rahatsızlığı da beraberinde getirmektedir. Bu sorun insanı doğrudan ilgilendiren kaçınılmaz bir durumdur. Olumsuz gibi duran bu problem aslında bireyin kendisini gerçekleştirmesi için gereklidir. Çünkü gelecek zaman bireyin önündeki kaygıdan başka bir şey değildir ve birey geleceğe yürümektedir. Kaygı bireyin hiçlik karşısındaki koruma kalkanıdır. Bu bağlamda Kierkegaard kaygıyı insanın hiçlikten kurtulması ve silkinmesi için gerekli bir ruh durumu olarak niteler (Manav, 2011: 205). Kierkegaard'ın kaygının nesnesinin hiçlik olduğunu açıklaması bizi farklı düşünmeye sevk eder. O da kaygının somut olmasa da yöneldiği bir şeyin var olduğunu ve onun üzerine konuşabileceğimizi göstermektedir. O halde kaygının hiçliğe yönelmiş olması bir şeye yöneldiğine işarettir. Çünkü hiçlik bir nesnenin veya durumun sürekli geriye giden sürecinin belirsizliğidir ve bireydeki etkisi kalıcı bir kaygıdır (Kierkegaard, 2018: 34-36).

Kierkegaard kaygıyı hiçbir zaman tecrübe etmemiş insanların durumunu da tartışır ve kaygıyı yaşamayan insanın hayvandan bir farkının olmadığını iddia eder (Kierkegaard, 2018: 91-94). Böylelikle insan ve hayvan arasındaki en büyük ayrımın kaygı ve korku arasındaki ayrımla açıklayan Kierkegaard'a göre korku hayvanlarda var iken kaygı ise yoktur. Çünkü tin, henüz hayvana yüklenmiş bir nitelik değildir (Kierkegaard, 2018: 35). Dolayısıyla kaygı, insanı diğer varlıklardan ayıran bir durumu ifade edip bir bakıma öz benliğinin farkına varıştır ve hayvandaki karşılığı ancak korkudur ki korkunun öz benliğin

---

<sup>54</sup> Bu ifade varoluşçu felsefenin özünü oluşturan “varoluş özden önce gelir” mottosunun bir biçimidir.

farkında olma gibi bir işlevi yoktur. Dolayısıyla korku esnasında veya öncesinde öz bilinç yok iken kaygı ise bir öz bilinçlilik durumudur ve burada eylemler özgürce seçilir. Bu nedenle kaygı olmadan insanın var olması mümkün değildir (Kierkegaard, 2018: 111). Korku kavramı da bu bağlamda, kaygı kadar etkili olmasa da, insanın varoluşuyla doğrudan bağlantılıdır. O halde kaygı, varoluşun nedeni iken, korku ise bu varoluşun gerçekleşmesinde oluşan dehşetin bir yansıması veya bir sonucudur. Dolayısıyla korkudan kaçış mümkün iken kaygıdan kaçış mümkün değildir ve insan kaygıyı alt edemez, ancak onu benliğin oluşması için olumluya çevirebilir. Bu durumda denilebilir ki korku geçicidir ve giderilebilir veya kendiliğinden kaybolabilir, ancak kaygı sürekli insanla birlikte olup onun benliğinin bir parçasıdır (Kierkegaard, 2018: 35, 155).

Kaygının olumsuz biçimi özgürlükten kopması ve kendi içkin doğasında başıboş kalmasıdır veya bu durumda kaygı özgürlüğün tahtına oturarak kendisine farklı bir görev yükler. Bu durumda kaygı içerikten yoksun bir şekilde bireyin en zayıf anından faydalanıp onu aniden ele geçirir (Kierkegaard, 2018: 112). Halbuki özgürlük bireyin daima kendi kararlarını kendisinin vermesini ve kendi olmayı başarmasını sağlarken kaygı ise asıl görevinden uzaklaşıp özgürlüğü ortadan kaldırır ve bireyi içten sarıp onu esir eder (Manav, 2011: 207). Bu ise bireyin psikotik bir varoluşa geçişini kolaylaştırır ve bu durumda ‘ben’lik askıya alınmış olur. Bundan sonraki süreçte artık kaygı tinden yoksundur, bu da ondaki sorumluluğu ortadan kaldıran bir süreci başlatır. O halde başlangıçta birey varoluşunu kaygıyla ortaya koyarken durum tersine döner (Kierkegaard, 2018: 116). Çünkü kaygı gerçek işlevinden kopmuş ve kaygı bireye hizmet etmesi gerekirken birey ona hizmet etmeye başlamıştır. Bu da bireyin sonudur.

Kısaca Kierkegaard, somut durumlarda insanların karşılaştıkları sorunlara her zaman cevaplar verilebildiğini, sınıra her itildiğinde ya da insan varlığının tehlikeye girebileceği durumlarda umutsuzluğa düştüğü, bilincini bir kaygı kapladığında daha çok zorlandığını dile getirmektedir. Günahkârlığın insanı Tanrı’dan ayırdığını belirtmektedir. İnsanın bu suçundan dolayı kendisini şüpheye düşüren kaygılarıyla yüzleşmesini “titreme” olarak kavramsallaştırmaktadır. İnsan trajik bir durumda, kötülüğün trajik kaçınılmazlığında yaşar. Kierkegaard'a göre: İnsan her canlıda olduğu gibi sadece sonlu değildir; ayrıca sonluluğunun da farkındadır. Bu farkındalık “kaygı”dır. Sonlu olma, var olmama ve var olmamanın bir karışımı olmanın ya da var olmamanın tehdidi altında olma bilincini ifade eder. Kierkegaard kaygıdan “varoluşsal kaygı”yı anlar. Kaygıyı, imandan ayırmak mümkün

değildir. Dolayısıyla Kierkegaard, zihni teyakkuzda tutan varoluşsal kaygıyı, iman açısından yararlı bir konumda görür (Özcan, 1997: 49). İman kapalı gözle atılan adıma benzetilir. Bu nedenle birey aslında büyük bir riske girmektedir. Kierkegaard “risksiz iman olmaz” ifadesiyle bu durumu özetler. Bu anlamda iman, nesnel belirsizlik ve bireyin içindeki tutkunun zıtlığı şeklinde yorumlanır. Kierkegaard’a göre iman, sürekli bir devinim ve canlılığa ihtiyaç duyar. Bu nedenle, yenilenmeyen bir imanın kaybolma tehlikesine vurgu yapmaktadır.

Kierkegaard’ın kaygıyı olumuz anlamından hareketle olumluya dönüştürür. Kaygıya yüklenen misyon, imanın sağlamlaştırıcı ilkelerinden biri olmasıdır. Kaygı, iman sahibi bireyi varoluşun taşıdığı risk bakımında canlı tutar ve risk ne kadar artarsa iman o kadar kuvvetlenmektedir. Risk cesaret ile ilişki içindedir ve bu nedenle cesaret imanın ilkelerinden biridir. Çünkü iman bir meydan okumadır. Varoluşsal kaygı, imanın bir unsurudur ve irade olmadan bir anlam ifade etmemektedir.

#### **2.2.2.2. İman ve umutsuzluk ilişkisi**

Kierkegaard, umutsuzluk üzerinden insanın kendini özgür bir ruh olarak benimsemesi gerektiği argümanı ile ilerler. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde, Kierkegaard, insanların benliklerini nasıl pozitif bir biçimde unuttuklarını ya da aktif bir şekilde inkâr ettiklerini anlatır (Su, 2011: 55). Ona göre bilinçli bir seçim ile inanma kararını alan kişi umutsuzluğu geride bırakabilir. Çünkü sonsuz ve bağımsız olan, insan için güven yaratır. Güven duygusu ise kaygı ve umutsuzluğun gidericisi konumundadır (Kierkegaard, 2017a: 48).

Kierkegaard’ın teolojisinde, bir ıstırap biçimi olan “umutsuzluk” önemli bir yere sahiptir. Umutsuzluk, kişi ile kendi varoluşu arasında uzanan bir köprüdür. Umutsuzluk anları, bireyin kırılma anlarıdır. Onun bu denli umutsuzluk üzerinde durmasının nedeni “bireyin umutsuzluğunun farkına varmasını ve böylelikle de kendisini özgür bir tin olarak tanımasını sağlamaktır” (West, 1999: 202). Umutsuzluk, imanın olmazsa olmaz kavramı olan “güven” duygusuyla yakından ilgilidir. Kierkegaard, Tanrı’ya olan imanın bir teslimiyet bir güven ilişkisi olduğunu vurgular. Tanrı’ya güven duymayan biri imandan, dolayısıyla umuttan yoksun olur. “Geleceğe güvenen kişi her zaman iyimser, hiçbir şeye, hiçbir kimseye güven duymayan kimse ise umutsuzdur” (Weischedel, 1997: 105).

Kierkegaard, umutsuzluğun insan yaşamındaki köklü temeli olarak onda içerilen “yetememe” arzusunu gösterir. İnsan tek başına mücadele edemediği bir dünya kaşşında kendisini çaresizlik içinde bulur. Bu çaresizlik, dünya tehlikeleriyle nasıl baş edebileceği hakkındaki fikrin belirsizliğinden kaynaklanır. Bu durum içinden, ancak kendi acziyetini kudretli bir varlığın gölgesine ulaştıran kişi kurtulabilmektedir. Umutsuzluk aynı zamanda bir meydan okumayı içerir. Umutsuz kişi çaresizliğine meydan okuyor demektir. Her insan baş edemeyeceği durumlarla karşılaştığında kendini aciz hisseder. Dibe vuran insan her şeye meydan okuma içindedir. “Bir meydan okuma içermeyen umutsuzluk yoktur” (Kierkegaard, 2017a: 57-58).

Kierkegaard’a göre sınırların farkına varan kişi, umutsuzluğun pençesine düşer. Sınırları aşmadıkça da umutsuzluktan kurtulamaz. Ebedi olanı kabullenmede acizlik içinde olan birey bu dar kalıplar içinde acı ve ıstırap çekmeye muktedir. İstırap ise sınırın aşılammamasının bir sonucudur. Sınırların aşılammaması umutsuzluğun nedenlerinden biri olmaktadır (Kierkegaard, 2017a: 43).

Umutsuzluğun nedenlerinden biri de insanın sonlular ve zorunluluklar düzeninde kendine umut aramasıdır. Kişinin, bu zorunluluğa tâbi âlemin içinden herhangi bir güce tutunması, bu güç elinden gittiği takdirde umutsuzluğa kapılmasına neden olur (Kierkegaard, 2017a: 47). Kişi bu durumdan sonsuz bir hakikate bağlanarak kurtulabilir. Tanrı, tam da böyle bir konumdadır. Kierkegaard nedensel dünyanın sınırlılıklarından kurtulmanın, Tanrı olmaksızın imkânsız olduğunu belirtir. Böylesi bir dünyadan kurtuluş ve umudun aşılandığı metafiziksel dünyaya geçişin anahtarı Tanrı’dır.

Kierkegaard umutsuzluğu inanç ile avantaja dönüştürmektedir. Bu anlamda inanan kişi inançsız kişi karşısında daha yüce bir konuma yükselebilir. Öyle ki Tanrı’ya olan inanç umutsuzluktan kurtulmanın yolu olmaktadır. Kişi sonlu varlığının getirdiği umutsuzluk sıkıntısından varlığını sonlu olana bağlayarak kurtulur. Birey sınırın farkına varır ve kendini sonsuz olana emanet eder (Kierkegaard, 2017a: 93).

Kierkegaard’a göre umutsuzluk bir acı çekme halidir. Ancak Kierkegaard bunu insanın faydasına olacak şekilde ele alır. Kierkegaard’a göre “bu acıyı çekmek zorunda kalmak, bizim hayvanlığımızı aşmamızı sağlar ki bu düşüncemizin yüceliğini, dikeyliğimizin sonsuzluğunu gösterir” (Kierkegaard, 2017a: 22). Acı çekmek, bireyin kendi

varlığının farkına varması için bir olanak şeklindedir. Umutsuzluk, ölümcül bir hastalık olarak nitelenir ancak varoluş farkındalığı için elzem bir kavramdır.

İnsan, “ölümü” kendi istencine sunacak yapıda değildir. Fakat ölümlü seçmesine sebep olacak durumlar oluşabilmektedir. Kierkegaard umutsuzluğu tam da böyle bir durum olarak ele alır (Kierkegaard, 2017a: 26). Estetik alanda kalan birey bu durumu en çok yaşayan kişidir. Estetik alanda edimler günlük hazlarla şekillenir ve Kierkegaard’a göre bu alandaki kişi, yani otonom seçimlerle kendini inşa etmeyen birisi gerçek bir varoluşa sahip değildir. Bu anlamda estetik yaşamda umutsuzluk ve kaygı kaçınılmazdır. “Bir insanın kaygılarından kurtulabilmesi için tek yol, kendi varoluş sorumluluğunu üstlenebilmesidir” (Geçtan, 2003: 94).



### 3. BÖLÜM

#### 3. TARTIŞMA

Kant ve Kierkegaard benzersiz bir inanç örneği sunarlar ve bu örneklerin uç noktaları, çok boyutlu olan bir inancı daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Hem Kant'ın hem de Kierkegaard'ın, “inanç” ve “akıl” kavramlarının birbirleriyle nasıl uzlaştırılacağı konusundaki farklı paradoksal yaklaşımları, inancın doğasını derinlemesine anlamamıza yardımcı olabilir.

Kant ve Kierkegaard'ın felsefelerindeki din ve ahlak arasındaki ilişkinin belirlenmesi oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Her iki düşünürün de konu ile ilgili derinlemesine çıkarımları bulunmaktadır. Her iki düşünür de eleştiri ve karşı hipotez üzerinden, olmayanı ispatlama yolu ile kendi fikrini kanıtlama yolunu seçmiştir. Kant, rasyonel din modeline dayanan yeni ve karşılaştırmalı din (ahlaki akıl dini) anlayışı getirmiştir. Fikrini daha da genişleterek dini geleneklerin ve inancın ahlaki temellere indirgenebileceğini açıklığa kavuşturmuştur. Kierkegaard, kurumsallaşan Hristiyanlığa karşı çıkarak, irrasyonalist bir yaklaşımla ve varoluşçu bakış açısıyla dini tanımlama yolunu seçmiştir. Her iki filozof da ahlaki akıl yürütme ile tarihsel din arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılacağı konusuna odaklanmışlardır. Buradan hareketle; Kierkegaard'ın din felsefesinin şekillenmesinde Hegel kadar, Kant'ın etkisinin de olduğuna dair çok daha yeni bulgular elde edilmiştir.

#### 3.1. “İnancın Doğası Nedir?” Sorusu, Kant ve Kierkegaard'ın Teolojilerinden Hareketle Nasıl Cevap Bulmaktadır?

İnancın doğası, Kant ve Kierkegaard'da çok tartışılan ancak farklı şekillerde ele alınan bir konudur. Kierkegaard'a göre inanç, Tanrı'ya itaat ve güven gerektiren radikal bir sıçramadır. Kant'a göre inanç, “Saf Akıl” kullanarak ve insan özgürlüğünün *a priori* olduğunu önceleyerek, “Tanrı” kavramının var olduğunun anlaşılması sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Kant inancın doğasına nasıl ulaşılacağını, *Eleştiri ve Pratik Akılın Eleştirisi*'nde oldukça geniş olarak ele almıştır. Kierkegaard, iman *saçmalıklarını* sunmak için İbrahim'in oğlunun potansiyel fedakârlığının radikal hikâyesini kullanmaktadır. Kant ahlakının temel amacı, akla uygun davranma, onun sesini dinleme ve bir ödev olarak kendini ortaya koyan ahlaki buyruğa uymadır (Kant, 2017b: 8). Kant, eleştiride antinomik olarak alınan kavramları pratik akıl ile somutlaştırma yoluna gider. Kant, geleneksel Tanrı

kanıtlamalarını eleştirerek bu kanıtların Tanrı'nın varlığını ortaya koyamayacağını, Tanrı'nın varlığına ancak “ahlak” ile ulaşılabilceğini belirtir. (Kant, 2017b: 23). Ahlakın temellendirilmesindeki temel kavram ise “özgürlük”tür. Çünkü “ahlak kanıtı” özgürlük idesi olmaksızın iş görmemektedir. Bu ide, antinomisel olan diğer ideler için de olanak konumundadır. Nasıl ki bir “en yüksek iyi” idealinin gerçekleşmesinin koşulu Tanrı ve Ölümsüzlük ideleri ise, ahlakın genel geçer kabulünün koşulu da özgürlük idesidir (Kant, 2017b: 23-26). “En yüksek iyi”nin temel kavramları ise mutluluk ve erdemdir. Kant, “en yüksek iyi” kavramı ile insanların dine yöneldiğini belirtir. Bu yöneliş ise “en yüksek iyin”nin dünya da gerçekleşmesini buyuran ödevin olumlayıcısıdır. Bu anlamda Kant'ın ahlak anlayışının; kategorik buyruk, ödev, irade ve özgürlük kavramları ile şekillenen bir sistem biçimi olduğu görülür (Sekman, 2017: 61).

Tüm nesnel bilgi anlayışları karşısında bireyi ön plana çıkaran Kierkegaard, özneyi belirli kalıplarda ele alan ve ona sınırlandırma getiren felsefi anlayışlara tepki göstermektedir (Dinçer, 2012: 226). Hatta döneminin Hıristiyanlık anlayışı içinde bireyin kendi varoluşunun eridiğini dahi iddia etmektedir (Bayındır, 2006: 28-29).

Kierkegaard, mantığın insan yaşantısı ve varoluşuna anlam vermede çok katı bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Çünkü mantığın var olan ve değişmeyecek ilkeler ya da şeyler üzerinden iş gördüğünü belirtir. Oysa Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncesi, mantıkta içerilemeyecek kadar değişkenliği kendinde barındırır (Taşdelen, 2015: 87). Kierkegaard'a göre rasyonel araştırmalar ile hakikate ulaşamaz. Öznellik hakikat olduğundan, nesnellik ne kadar artarsa hakikatten de o kadar uzaklaşmaktadır (Kierkegaard, 2017: 20). Kierkegaard'ın bu hakikat anlayışı “inancın öznel olduğu” ifadesiyle örtüşmektedir. Akıl ve mantık ilkeleriyle anlaşılamayan hatta paradoks olarak görülen şeyler sırf bu nedenle kabul görmektedir. Bu kabul ise rasyonel olarak bir temele oturtulamaz ve bir temellendirme dahi talep etmez. Buradan hareketle bireyin nesnel olarak anlaşılabilecek bir inanç anlayışına sahip olamayacağı vurgulanmaktadır. Kişi ancak kendi varoluşunun özneliği içinde bir imana sahip olabilir (Kierkegaard, 2017: 20-21). Bu sebeple Kierkegaard, mantığın genel yasaları altında ne imanın, ne de imanın aşkın nesnelerinin anlaşılamayacağı belirtmektedir.

### **3.1.1. İnanç ve Ahlak İlişkisi**

Kant'ın ahlak anlayışına göre, elbette evrensel, nesnel bir ahlak mümkündür. Zaten, O, ahlakı da estetiği de bilim gibi kurmak, yani sağlam temellere dayandırmak, bu alanlarda

da tıpkı bilimde aradığı ve bulduğu *sentetik a priori* önermelere ulaşmak istemiştir. Nitekim ahlakta da belirlemiş olduğu üç temel maxim vardır ve bunlar, kaynağını akıldan alan ve yapısı gereği *a priori* olan ahlak yasasına dayanan, ahlakın genel geçerlik taşıyan bir bilim olmasını sağlayan *a priori* öğelerdir (Kant, 1995: 46). Ona göre, ahlaklılık, sadece ahlak yasasına uyma niyetiyle davranışlarda bulunmaktır. Ahlak yasası, her akıl sahibi varlığın vicdanının bir verisidir. Biz onu her türlü davranıştan önce, yasa halinde bir sorumluluk olarak vicdanen biliriz. Ona göre, insanın varlık nedenine uygun yaşaması demek bu buyruklar doğrultusunda yaşamak demektir. Böylece, varlığımızın anlamı ahlaklılıkta, yani insanca davranışlarda gerçekleşir (Öktem, 2019: 50-51). Kierkegaard’a göre evrensellik, ahlaki varoluş alanında mümkündür (Manav ve Gürdal, 2013: 82). Ancak Kierkegaard’a göre, genel geçer ahlak ilkeleri insan yaşamını her yönüyle çevreleyemez.

Ahlak ilkelerinin evrensel olması, bu ilkelerin bir sınırının olmadığı anlamına gelmemektedir. Evrensel sınırlar içerisinde ele alınan birey, evrenselin kendisinden daha ilahi bir konuma yükselmekte ve bu durumda birey ve varoluşu, evrenselin değerini düşürdüğü için paradoks meydana gelmektedir (Kierkegaard, 2017: 85). Bu paradoks, dini varoluş alanında kendini göstermektedir. Kierkegaard, İbrahim örneğinden hareketle hem bu varoluş alanının değerini, hem de paradoks üzerinden akıl ile imanın uzlaşmaz olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Kant’ı, yıldızlı gökyüzü ve içerisinde hissettiği ahlak yasası olağanüstü bir biçimde etkilemiştir. Kant içinde hissettiği ahlak yasasının, görünmeyen akılsal olan “ben”in kendisinin, gerçekten sonsuzluğu olan bir dünyada, anlayış kabiliyetinin ancak hissedebildiği bir dünyada meydana çıkacağını savunmaktadır (Heimsoeth, 2018: 141). “İçimdeki ahlak kanununa baktığım an, benim varlığım bütün duyu dünyasından bağımsız, bir şahıs olarak, ahlakın otonom (özerk; özgür) dünyasına açılır. Önümde açılan bu dünyaya hiçbir teorik bilgi, teorik aklın hiçbir metafiziği ulaşamaz” (Kant, 1995: 48).

### 3.1.2. İnançın Nesnelliği ve Öznelliği

Kant’a göre, insan, ‘iyi’yi ister ve yaparken kendisini ‘amaçlar ülkesi’nin, yani ahlak dünyasının bir üyesi olarak görür. Zira ahlak yasası insana, insan olmayı buyuran bir yasadır. Şu halde, Kant, her şeyden önce, bizden insan olmamızı ve evrensel, nesnel bir ahlaka uygun olarak, insanca davranmamızı istemektedir (Öktem, 2019: 51).

Kierkegaard, ister idealist, ister çağdaş olsun, duygudan bağımsız olarak ele alınan bilgi anlayışı görüşlerinin karşısındadır (Anderson, 2014: 25). Bu görüşlerde kişi ne kadar nesnel olarak değerlendirilirse değerlendirilsin, kişi he zaman kendi varoluşunu düşünce yapısıyla ilişki içinde ele alma görevini üstlenir. Bu anlamda modern çağın ahlak anlayışının kişiyi kendi varoluşundan soyutladığını iddia eder (Gödelek, 2008: 359). Kierkegaard’a göre insan, eylemleri ve yaşama gayesi için gerekli olan gücü akıldan değil, tutku ve öznelliğinde bulur.

### 3.1.3. Dini ve Akıl İnancında Tanrı Kavramı

Kant, geleneksel metafiziğin Tanrı kanıtlamalarını eleştirerek, bu kanıtların Tanrı’nın varlığını gösteremeyeceğini belirtir. Bu yolu açacak olan anahtar ahlaktır ve Kant “pratik akıl” yoluyla ve ahlak aracılığıyla Tanrı’nın kanıtlanabileceğini düşünür.<sup>55</sup> Bu, Kant’ın “ahlak kanıtı”dır ve ahlaktan kalkarak Tanrı’ya ulaşma yoludur (Önal ve Saygın, 2011: 17). “Ahlak kanıtı, insanın ahlak tecrübesinde olan ve bu tecrübe, Tanrı’nın varlığın bir postulatı<sup>56</sup> olduğunu koymaya veya Tanrı’nın, ideal ahlak değerinin kaynağını oluşturduğunu göstermeye çalışır” (Önal ve Saygın, 2011: 18). Ahlak kanıtı, iki temel üzerinden ilerler. ilki, Tanrı idesinin pratik akılda zorunlu olarak var olan bir postulat olduğudur. Diğerisi ise ahlakı akıl ile temellendirmedir. Kant, “Tanrı” kavramını bilgi ve teolojinin sınırları içinde değil de ahlakın sınırları içinde ele alır. Dolayısıyla bu kavram ahlaki bir sorun temelinde anlaşılmaktadır. Önal ve Saygın, (2011: 19) çalışmasında Kant’ın Tanrı’dan ahlaka değil de ahlaktan Tanrı’ya giden bir yol izlediğini belirtmektedirler.

Kierkegaard dini inanç ile akla dayalı inanç arasında derin bir uçurum olduğunu iddia etmekte ve dini inancın akıl süzgecinden geçirilmesinin onu asla güçlendirmeyeceğini tersine zayıflatacağını savunmaktadır (West, 1999: 164). Ona göre eğer iman, insan aklına, doğasına ve ahlakına aykırı olmuş olsaydı yine de inanmak gerekirdi (West, 1999: 174). “Kierkegaard, Hristiyanlığı akılla doğrulamaya yeltenen bütün çabaları, dinsizce bir davranış olarak görüyordu” (Durant, 2009: 473). Kierkegaard, fideistlerin aklın imanının emrinde olması gerektiğine dair kimi yaklaşımları da reddeder ve inancın akılla uyumsuzluğunda ısrar eder (West, 1999: 165). West’e göre, Kierkegaard “dinin hakikatleri öznel varoluş alanına girer ve teorik bilginin soyut kategorileriyle kavranamaz” (West, 1999: 166) diyerek bu iddiasını sürdürmektedir. Kierkegaard, felsefenin evrensel

<sup>55</sup> Ahlaktan Tanrı’ya değil de Tanrı’dan ahlaka gidildiği yönünde bir karşı eleştiri de getirilebilmektedir.

<sup>56</sup> Kabul edilen ancak ispatlanması mümkün görülmeyen bu nedenle de inanca konu olan kavramlardır.

kriterlerince belirlenen çerçevenin Hristiyanlık için geçerli olamayacağını düşünmektedir. Çünkü felsefenin belirlediği bir çerçeve, rasyonalizme çok fazla ödün verir ve sonuç olarak inancın anlamını savsaklar (Uyanık, 2019: 147-148).

Kant, aklın bizi ulaştırdığı “Tanrı” kavramının varlığını birtakım kıyaslarla kanıtlamaya çalışan ‘Rasyonel Teoloji’nin amacına niçin ulaşamadığını ve mümkün olamayacağını açıklamıştır. Kant’ın bu konuda yapmış olduğu incelemeler yeterli derecede açıklıkla bize göstermektedir ki aklın bu ideali, yani Tanrı, aklın objeleri en son dereceye kadar birleştirmeyi amaçlayan ilkelerinin kullanımından elde edilmektedir. Akıl bir kez bu ideale ulaşp bu kavramı elde ettiği zaman onu bir ‘şey’ saymaktadır. Bir gerçek varlığa karşılık geldiği kuruntusuna kapılmakta ve bunun varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu çalışmalar ise gördüğümüz gibi sonuçsuzluğa mahkûm olmaktadır (Kant, 2017b: 69).

Kierkegaard, inançların akıl yoluyla ortaya konulamaz olduğunu savunur. Çünkü hakikatin öznellik olduğunu ve nesnel bir hakikat alanının olamayacağını düşünür<sup>57</sup> (Kierkegaard, 2017: 47). Kierkegaard, hakikatleri kişinin kendi yaratımına bırakmaktadır. Bu nedenle bütün inançlar akıl temeline anlaşılmaktan çok uzaktır. Yine de Kierkegaard akıl ve inancın tamamen bir ilişkisizlik içinde olduğunu düşünmemektedir. Yalnızca aklın sınırlarını, Aydınlanmanın aşırı rasyonalizmine karşı hatırlatmak istemektedir.

Kant’a göre, bir objenin düşünülmesi ve o objenin bilinmesi aynı anlamı vermez. Bilgi için iki edimin birliği gerekmektedir. Bu iki edimim kavramları “görü” ve “kategori”dir. Kategoriler olanaklı deneyime uygulandıklarında bilginin olanağı, ancak *numenler* alanındaki bir kavrama uygulandıklarında yanılsamanın kaynağı olmaktadır. Bu nedenle “Tanrı” ve diğer kavramlar teorik olarak aslında yanlış kullanılan kavramlardır (Keskin, 2019: 115-116).

Kierkegaard spekülatif felsefenin Tanrı’yı kanıtlama girişimini eleştirir ve ona göre Tanrı, kişinin kendi varoluşunun özgürlük ile olan ilişkisinde zaten içerilir (Taşdelen, 2017: 113). Kierkegaard’a göre iman ya da tutkuda kesinlik aranmaz ve bu nedenle Tanrıyı kanıtlamak anlamsız bir çaba şeklinde görülür (Gödelek, 2008: 369). “Dolayısıyla eğer biz Tanrı’nın var olduğunu bilseydik, onun var olduğuna dair elimizde kesin kanıt olsaydı, o zaman imana gerek olmazdı. Tanrı’nın varlığına ilişkin bir kanıtımız olmadığı için iman olanaklıdır” (Gödelek, 2008: 369). İmanın akli, soyut, objektif ve nesnel bir ‘nazariye’ ile

<sup>57</sup> Ahlaki varoluş alanında nesnellik vardır ancak bu alan hakikat alanı değildir. Dinsel varoluş alanı Kierkegaard’a göre hakikat alanı olarak ifade edilir ve bu alanda nesnellik değil öznellik vardır.

hiçbir ilişkisi yoktur. İman bunların tamamına karşıt bir şeyi ifade eder (Reneaux, 1994: 13). Çünkü “Tanrı’yı kazanmak için akli yitirmek gerekir ve asıl inanma eylemi de budur” (Kierkegaard, 2010: 48). Dolayısıyla Tanrı’nın varlığına akli temellendirmeler ile ulaşılamaz. Bunun aksine “insan yalnızca öznelliğe ve somut varlığa tam anlamıyla sahip olduğunda Tanrı’nın varlığından haberdar olur” (Uyanık, 2019: 148-149).

Kant’a göre Tanrı idesi, bütün var olanları, bütün gerçeklikleri bir araya getirmektedir. Fakat bu bireşim ve birleştirme ile meydana gelen bu kavram, bir tür objektif varlığa işaret etmemektedir. Ne zaman bilginizin bireşiminden ibaret olan bu rasyonel idenin dışsal bir varlığa karşılık geldiğini kabul etmeye kalkışır, ne zaman onun dıştaki varlığını ispat etmeye çalışırsak hataya düşülür. Çünkü bu rasyonel ide, bilginizin düzenleyicisidir. Fakat dışsal bir varlığı kurup oluşturacak bir ilke, objelere göre kurucu ilke değildir. Dolayısıyla bu idenin objektif bir değeri yoktur. Bütünüyle sübjektif, tamamen rasyonel bir kavramdır (Kant, 2017b: 13). “Tanrı” kavramı, nedenlerin yöneldiği, en son varmak istediği hayali bir odak noktasıdır ki hiçbir zaman ona ulaşamaz. Çünkü bütün nedenlerin birleştikleri bu nokta, aynı zamanda onların temeli olacağı için gerçekliklerin, bütün varlıkların kaynağı demektir. Böyle bir varlık hakkında bizim herhangi bir algımız, deneyimi mümkün kılacak duyumumuz yoktur (Can, 2019: 634-635).

Kierkegaard’ın rasyonel teolojiye karşı geliştirdiği şey, içsellik ve bireysel imanın akıl yoluyla anlatılamaz olmasıydı. Onun ‘içsellik’ ve manevi hayatlarımızın sorumluluğunu kendi üzerine alınmamasına yönelik eleştirisi, ‘Kişisel Hristiyanlık’ fikrini tetiklemiştir. “Dolayısıyla Kierkegaard, kendi adımıza düşünmemizi öyle tutkuyla istiyor ki yeri gelince İncil’i aradan çıkarma fikrini de düşünmekten çekinmemiştir” (Ferguson, 2017: 94). Kierkegaard, herhangi bir mantıksal kalıp, somutlaştırma ve ya kurumsallaştırma gibi bireyin tutkusundaki esnekliğine dokunan unsurları, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiye bir müdahale olarak gördüğü için suçlamaktadır. Kierkegaard, Eyüp’ün Tanrı’yla olan ilişkisinde gösterdiği imanın bir benzerini İbrahim’in tekil birey olarak gösterdiği davranışından ötürü örnek bir iman şövalyesi olarak yorumlar ve onun hakkında şöyle der: “İbrahim’i anlayamıyorum, sadece (ona) hayran olabiliyorum” (Kierkegaard, 2010a: 185). Böylelikle akli temellendirmeye başvurulduğunda İbrahim’in kıssasının anlaşılamayacağı ortadır. İbrahim’in seçimini tartışmak ve bu seçiminde neyi, nasıl öngördüğünü kestirebilmek zor olsa da Kierkegaard’ın tespiti, onun varoluşunu tekil birey olmayı ve inanmayı öne çıkararak paradoksu gerçekleştirdiği yönündedir (Uyanık, 2019: 152)

Kant' göre kanıtlanmak istenen bir kavramın niteliği, bu kanıtlamaya olanak sağlamadıkça temellendirme geçersiz olmaktadır. "Tanrı" kavramı da niteliği bakımından böyle bir kanıtlamaya bilgisel anlamda olanak vermez. Çünkü "Tanrı" kavramı *numen* alanda kendini var eder ve duyunun hiçbir algısı bu alanda bilgi üretememektedir. Bu nedenle duyusal yetilerden hareketle yapılmak istenen kanıtlama girişimi Kant'a göre "daha iyi uçmak için havanın olmadığı bir ortama çıkmak isteyen bir güvercinin durumu"na benzetilmiştir. Dolayısıyla Kant, görgül dünyadan kalkan Tanrı kanıtlarını eleştirirken Tanrı'nın varoluşuna dair herhangi bir bilgi temelli bir argüman ileri sürmez (Önal ve Saygın, 2011: 123). Kant'ın bu anlamda eleştirisi, düşünürlerin kendilerinden çok bu kanıtlamada kullandıkları metodik yöntemidir. Bu anlamda Kant'ın eleştirisi de bu metodun kendisi, yani dayanağı üzerinden, bilgi üzerinden ilerlemektedir. Bu bilgi eleştirisi en nihayetinde kendisinin de tabi olduğu bir ahlak sisteminin kapısını açan inanca değin sürdürülmektedir. Bu sistem içinde insan, en yüksek varlık ya da Tanrı'ya karşı sorumluluğunu yerine getirmek için yaşamı ve erdemi kendisine ödev bilmektedir.

Kierkegaard, ahlak dahil belirli bir sistem içinde insanın ele alınmasını "kendine yabancılaşma" olarak görmektedir. Belirli bir sisteme uymak ona göre, kişisel seçimlerden çok, bireye zorunluluk yüklemektedir. Bu da kişinin, soyut olarak özgürlüğünü kısıtlar ve somut bir bilim deneği haline gelmesi demektir. Kierkegaard'a göre sisteme uyumlu olma arzusuyla hareket etmek varlığını somut olarak seçmek değildir (Kierkegaard, 2013: 94-95). Kierkegaard buradan hareketle, günlük yaşantının, bilginin ve hatta Hristiyanlığın dahi insanı somutlaştırdığını ve bu nedenle de kendi varoluşuna yabancılaştırdığını düşünür.

Kant seçimler noktasında insana bir ölçüt sunmaktadır ve bu ölçütün bir içeriği yoktur. Buyruk, kategorik olarak bir buyruktur ve zorunluluk pratik aklın istencinden kaynaklanır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın eleştirisi bağlamında düşünüldüğünde aslında birey ahlaki bir sistemin zorunlu yasaları altında görülmez. Eylemini kendisi seçer bu süreçte ahlak yasası genel bir ölçüt konumundadır. Ancak Kierkegaard bu seçimlerin nesnel olabilecek şekilde formüle edilmesini kabul etmez. Çünkü bu durumda ahlaki varoluş alanında kalmak gereklidir ki insanın etik olanla bağı varoluşu gereği çelişkilidir.

Kierkegaard, imanın paradoks oluşunu İbrahim örneğinden hareketle açıklığa kavuşturur. İbrahim, ne ahlaki ne de akli bir nedenle kendi oğlunu kurban etmeye koyulmuştur. Burada evrenselliğin askıya alınması durumu söz konusudur ve genel kabule rağmen İbrahim bu eylemi gerçekleştirmek için tereddüt etmemiştir. Kierkegaard,

evrenselin bilgisine rağmen gerçekleştirilmek istenen bu durumu “saçma” olarak nitelendirir (Kierkegaard, 2017: 42). İnanç ise bu kavram üzerine oturmaktadır. Paradoks, bireyin evrenselden üstün bir konuma yükselmesi demektir. Kişi evrenselin üzerine yükseldiği zaman hem mutlak olmakta hem de mutlak olan ile bağ kurabilmektedir (Kierkegaard, 2017: 31). Kierkegaard’a göre İbrahim tam olarak böyle bir sıçramayı gerçekleştirmiş, evrenselin üzerine yükselerek hakikati kendi varoluşuyla bir kılabilmiştir. Bu nedenle Kierkegaard, İbrahim’i “imanın babası” olarak adlandırmaktadır. “İbrahim’i böylesi bir imana götüren şey de bu paradoksu ve saçmayı, kimseye açıklayamamasından kaynaklanan ıstırabıdır” (Kierkegaard, 2017: 35). İbrahim, bu ıstırabı göze almış ve evrensele dönmeyip, suskunluğunun getirdiği acziyet yükünü taşıma cesaretini göstermiştir.

Kant’a göre, nasıl ki ahlaklı olmak yüce bir varlığın armağanı olarak yorumlanamazsa ahlaksızlık da bu bağıştan yoksunluk olarak yorumlanamazdır. Ahlak ve tanrı arasındaki bu türden ilişki Kant öncesi dönemde oldukça geniş çapta ele alınır. Bu çerçevede *Refleksiyonlar* ve *Eleştiri*’de “en yüksek iyi” kavramı ahlaki edimlerin koşulsuz ilkesi konumundayken, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ahlak yasasının gerçekleşmesi için gereken konumdan öteye gitmez (Kant, 2017b: 51-82). Kant’a göre ahlaklılık, yüce bir varlığın iradesinde, mutluluk istencinde ya da duyguda değildir. Bu anlamda teolojiyi önceleyen bir etik inşa edilemez. Çünkü nesnellik bu teolojiden kalkan bir etik ile sağlanamazdır. Kant, teorik felsefeyi nasıl ki dogmatizmden arındırmak istemişse, ahlakı da duygu ve güdülerden arındırmayı hedefler. Bu temeldeki bir etik veya ahlak metafiziği, “*a priori* geçerliliği olan kuralların bir sistemi olmak zorundadır” (Kant, 2017b: 9). Bu metafizik anlayışı *realizmden* değil *idealizmden* beslenebilir. Yani bu alanda “olması gereken” üzerine bilgi oluşturulabilmez.

Kierkegaard’a göre Kant’ın ahlaktan arındırmak istediği güdüsel yönelimleriyle varolan birey, estetik varoluş düzeyindedir. Bu benzer çıkarım, ahlakın kişisel haz ve isteklerle temel bulmadığı görüşünü destekler niteliktedir. Kierkegaard kişisel arzuların insanı dışsallığa ittiği ve kendisine yabancılaştığı düşüncesindedir. “Varlığı dış koşullara bağlı olan bu kişinin hayatında bir süreklilik ve istikrar olduğunu söylemek de zordur” (Yaman, 2017: 132). Etik alana geçen birey ise artık dışsallığa değil kendi varlığına yönelen kimsedir. Bu yönelim içinde kişi kendi yeteneklerini ve iradesini kontrol altına alabilmektedir. Neticede bütünden sıyrılıp kendi varoluşuna dönen kişi, bütünün içinde bir

parça değil, sonsuzluğun içinde bir bütün olarak kendini yüceltir (Kierkegaard, 2017: 51, 85).

#### **3.1.4. İnanç ve Özgürlük İlişkisi**

Kant, “en yüksek iyi”nin temellendirilmesindeki zorluğu, insanı düşünülür alanın bir üyesi olarak göstererek aşmaktadır. Dolayısıyla insan doğanın nedenselliğinin yanında özgürlük ile var olan ahlaki nedenselliğe de tabidir. “En yüksek iyi”nin temellendirilmesi özgür iradenin kabulü ile gerçekleşebileceğinden, bu tür bir nedenselliği öngören özgürlük ilkesinin varsayılması gereklidir. Çünkü pratik akıl özgürlük olmaksızın ahlaki iradeyi belirleyememektedir.

Kierkegaard’a göre, özgürlük kişinin seçimleri olmadan var olamaz. Kişi ancak seçim yapan, seçim yapmak zorunda olan bir varlık olarak özgürdür. Kierkegaard seçimleri ve iki farklı özgürlüğü, estetik ve etik varoluş aşamasına karşılık gelen iki karakterin yaptığı ya da yapamadığı seçimleri ele alarak açıklamaktadır (Kierkegaard, 2018a). Estetik aşama duysal yakınlığı ve kişinin içinde bulunduğu duruma tam olarak nüfuz edememe halidir. Estetik varoluş, dolaysız yaşam tarzını ifade eder. Kişi estetik varoluşta dışsal koşulların bir kölesi haline gelir ve her türlü seçimden kaçınarak yaşar. Bu seçimler yoluyla kendi kişiliğini şekillendirmek yerine, dışsal şartları olabildiğince iyi bir şekilde kullanma amacındadır. Samimi bir seçimin varlığından yoksun olan bu varoluş aşamasında özgürlük gerçek anlamda tecrübe edilemez (Kierkegaard, 2013: 178). Kierkegaard için seçim yapmak daha yüksek varoluş aşamalarına geçiş için temel koşuldur. Özgürlük kişinin seçimleri olmadan var olamaz. Kişi ancak seçim yapan, seçim yapmak zorunda olan bir varlık olarak özgürdür (Bayındır, 2006: 41-43). Etik varoluş aşaması ise seçimlerinin sorumluluğunu üstlenen, gündelik hayatın ona dayattığı yüzeysel özelliklerden çok daha fazlasına sahip olduğunun bilincine varan bireyin bulunduğu aşamadır. Bu anlamda etik varoluş gerçekliktir. Üretilen insanlık ya da evrensel tarih gibi genel kavramlar tek tek bireylerin önemini ortadan kaldırmıştır. Oysaki etik, kendisini ancak bireyde ortaya çıkarır. Esas eylem karar ve bağlanma anıdır. Her eylemin iyiye dönüşmesi kararı gerektirir (Yaman, 2017: 119-120).

#### **3.1.5. Varoluş ve İdealizm Arasındaki Gerginliğin Seçimler Üzerindeki Etkisi**

İnsan varoluşu gereği doğa nedenselliğine tabidir. Ancak “olması gereken” üzerine konuşabilmesine olanak sağlayan özgür iradeye de sahiptir. Bu anlamda insan, hem varoluş

hem de *idealizm* arasında, hem kendi maddi arzuları hem de akli talepleri arasında oluşan gerginliğin merkezindedir. Bu gerginlik ahlak kavramlarının oluşmasında da önemli bir paya sahiptir.

Kant, insanın hem iyi hem de kötü sayılabilecek bir yapıda olduğunu belirtir. İnsan doğuştan doğa nedenselliği ile gelen arzu ve hazlar ile varoluşuyla tanışır. Ancak burada durup kalmaz, kendini hep iyi olana yöneltmek ve özgürlüğünü anlamlı kılmak için uğraş verir. Kant, bunu, “kötüye itilim” ve “iyiye yönelik asil yapı” şeklinde tanımlar. İnsan bu anlamda ahlakı kendi hazlarına öncel kılıp otonom ahlak yasasının buyruğunu yerine getirerek bu asli yapıya yükselir. Sadece bu süreçte insan hem gereğine uygun davranmış hem de onun getirisi olarak mutluluğu elde etmiş olur. Belirtilen süreç bir evrimsel süreçten çok Kierkegaard’ın “sıçrama” olarak adlandırdığı devrimsel bir süreçtir. İnsanın bu devrimi gerçekleştirmede gücünün yetmediği durumlar olur. “İşte bu noktada insan Tanrı’nın yardımına, tanrısal inayete ihtiyaç duyar ki bu, bizdeki iyileşmiş niyet veya Tanrı’nın onayladığı hoşnutluk üzerine bina edilir” (Çilingir, 2015: 54-62).

“Kierkegaard’a göre, etik evreden dinsel evreye geçmenin bir sıçrama ile olmasının sebebi, imanın akıl ile kabul edilen bir mahiyetinin olmamasındandır” (Şahiner, 2017: 299). Bu sıçrayış, akıl ile kavranan bir Tanrı’ya değil de kişinin kendi varoluş hakikati olarak görülen ilahi bir boyuta geçiştir (Kierkegaard, 2013: 39). Tanrının varlığı bu içsellikle ya da öznenlikle anlaşılır. Özne, varoluş hakikatini tamamlayabilmek için Tanrı’ya ihtiyaç duyar. Bu nedenle de estetik ve etik varoluş alanları insanın yaşamını kuşatmada hep bir eksikliğin olduğu alanlar olarak karşımızdadır (Cevizci, 2012: 944-945).

Kant, dini inançların insana ahlaki bir ödev veremeyeceğini düşünür. İnsan, ahlaki ödevini dinde arayıp bulmaz. Başka bir deyişle, Tanrı, ahlakın tamamlayıcısı konumundadır ancak ödevin ne olduğunu ya da ahlak kavramlarının ne olduğunu belirlemez. Bu anlamda Tanrı yalnızca “en yüksek iyi”nin imkanının koşulu olmaktadır. “Şayet Kant ara sıra ahlak yasasının Tanrı’nın varlığı varsayımı olmaksızın yeterince yükümleyici veya hareket ettirici güce sahip olamayacağını söylüyorsa da, bu yalnızca ahlaki güdünün etkisini inanç yoluyla güçlendirmeye yöneliktir” (Çilingir, 2015: 81).

Kierkegaard’a göre risk olmadan iman olmaz. İman akıl ile temel bulmaz ve “Tanrı” ise akıl nezdinde temellendirilebilecek bir kavram olmadığı için iman olanaklıdır. Çünkü tutku ile kesinlik bir arada ele alınamaz, kesinlik varsa tutku olamaz ve kesinlik olmadığı

için iman ya da tutku olanaklıdır. Kierkegaard nesnelliğin olanaklı olmadığı durumlarda imanin paradoksal ve saçma oluşunun meşruiyet kazandığını düşünür. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre inanç tam da bu “saçma” karşısında insanın tutkuya, imana yaklaşması demektir. Kierkegaard'a göre, iman ahlak ve din arasındaki nesnel ve öznel sınırları ifade eder. Ahlaki varoluş alanı toplumun çok büyük bir kesiminin tercih ettiği alandır. Bunun sebebi olarak da ahlakın çoğunluğun iyiliğini baz aldığını ileri sürer. Eğer birisi estetik veya dinsel alandan birisine ilgi duyarsa, o zaman bu iki alan ve ahlaksal alan arasında seçim yapmayı çok dikkatli bir şekilde göz önüne almalıdır. İşte bu yüzden Kierkegaard yaşamdaki önemli ya/ya da seçiminin her ikisinin de ahlaksal alana ait olduğu “iyi ve kötü arasında yapılan seçim” değil, aksine “kişinin iyi ve kötüyü seçmek veya onları dışarıda bırakmak yoluyla yaptığı seçim” olduğunu vurgular (Gödelek, 2008: 369-370).



#### 4. SONUÇ

Öncelikle felsefi sistemlerini ele aldığımız iki düşünürün üslup yönünden hayli farklı bir tutuma sahip olduklarını belirtmek gerekir. Bu farklılık ise filozoflarımızın düşüncelerinin karşılaştırmalı olarak yorumlanmasında güçlükler doğurmaktadır. Kant, günümüz algısında “mühendis” sıfatını da taşıyan Alman insanının yoğun disiplin ve analiz becerisine sahip bir filozoftur. Kant’ın bu becerisi adeta bir örümceğin inşa ettiği ağ gibi kendi felsefi inşasında kendisini göstermektedir. Zira kavram ve anlam yüklü eleştiri felsefesinin bütününe ulaşılmadan Kant’ın bu dioramasını anlamak hem kullandığı dil nedeniyle hem de parçadan bütüne gidiyor olması nedeniyle zorlaşmaktadır. Kierkegaard, Kant’ın aksine daha serbest ve şairane bir üslup ile felsefi düşüncesini serimler. Genel olarak kullandığı dil itibarıyla edebi bir yönü olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmalarındaki dağınık tarz nedeniyle bütünlüğü sağlamak biraz da okuyucunun becerisine sunulmuş denebilir. Bu sebeple bir sistem filozofu ve bir varoluşçu düşünürünün ortak bir sorun hakkındaki hipotezlerini karşılaştırmak bir yazar için nasıl ki güçlüklerle sebep olmuşsa bir okuyucu için de güçlüklerle sebep olabilmektedir.

Üzerinde araştırmaya gittiğimiz “inanç” kavramı, şu ve ya bu nedenle her bir insanın yaşamında hayati bir rol oynamaktadır. Tarihsel ve antropolojik bakımdan düşünüldüğünde bu önem daha da iyi kavranmaktadır. Sadece dini inançlar düşünüldüğünde dahi bu inançların getirilerinin kültürel açıdan etkileri muazzam olmuştur. Yine de tarihsellik içinde kendini göstermeyen ancak birer tarihsellik önemi arz eden kişi yaşantıları içinde aynı etki söz konusudur. O halde hem insana hem de insanlığa yön veren epistemolojik gelişimin ardında bir de bu inanç tablosunun olduğunu söylemek mümkündür. Ancak epistemolojinin nesnelliği inancın nesnelliği kadar problemlili olmamıştır. Çünkü olgular dünyasında bir bilgiye karşılık gelecek nesne olduğu takdirde bilgidен bahsetmek olanaklıdır. Ancak söz konusu inanç olduğunda düşüncenin karşılık bulduğu nesne olgu dünyasında değil yine kavram dünyasının kendisindedir.<sup>58</sup> Bu nedenle inanç, işaret parmağıyla gösterilebilen bir nesne gibi karşımızda duran şeylere ilişkin değildir. Bu da hem inancın nesnesini hem de nesnelliğini problemlili hale getirmektedir.

---

<sup>58</sup> İnanç ile kastedilen “yarın havanın yağmurlu olacağına duyulan inanç” gibi çıkarım ya da varsayım değildir. Ne de birinin yalan söylemeyeceğine dair duyulan güveni yansıtan histir. İnanç kavramı bir varsayım değil, bir teslimiyet şeklini ifade etmektedir. Bu teslimiyet ise insanın hiçbir şekilde kendi bilgisinden kaçmadığı kavramlara yani “Tanrı”, “Sonsuzluk” ve “Özgürlük” kavramlarına ilişkindir.

Kant'ın bu problem karşısında bulduğu çözüm, bilginin *a posteriori* değil de *a priori* koşullar altında ortaya çıkabileceği yönündedir. Çünkü kendisinden önce Hume tarafından deneySELLİĞE kuşku karıştırılmış ve öznenin nesneye dair bilgisi hepten şüpheli hale getirilmiştir. Bu nedenle bilginin kaynağını tersine çevirerek özne merkezli bir epistemoloji anlayışı tesis etmiştir. Bu da bilgi adına her şeyin kaynağında özne olduğu fikrini doğurmuştur. Kant, bu aşamada bilginin koşullarını öznenin akli yapısının koşullarına bağlamıştır. Dolayısıyla artık bilgi saf bir deney bilgisi değil, aynı zamanda bir akıl bilgisi şeklinde yorumlanmıştır. Bu haliyle özne kendi kurallarını nesneye dayatarak nesne hakkında yargı ve anlam üretmektedir. Ancak Kant, nesnenin bize veriliş biçimini sadece formellik ile sınırlamış ve nesnenin özü bilen özne için yabancı ve ulaşılamaz kılınmıştır. Bu nedenle özne için artık iki dünya modeli şekillenmiştir. Bir yanda düşünülen diğer yanda duyulanan dünya vardır. Kant, özneyi bu iki dünya arasına konumlamış ancak epistemolojik açıdan akli sürecin işlevsellik kazanması için deneye duyulan ihtiyaç, Kant'ı epistemolojinin duyulanan dünya ile sınırlanmasına itmiştir. Neticede Kant felsefesinin mihenk taşlarından biri, bilginin deneyle başlıyor ancak deneyden çıkmıyor oluşudur.

Kant'ın çizdiği epistemolojik sınır, inanç kavramının sınırlarını da açığa çıkarmaktadır. İnanç unsuru olan şeyler duyulanan alana ilişkin değil düşünülen alana ilişkindir. Dolayısıyla inanç unsuru olan şeyler numenal alanın kavramlarına dayanmaktadır. Peki bilgisel olarak ulaşılamayan numenlere inanç yönünden yaklaşmak neden gerekli olmuştur? Bu sorunun cevabını Kant aklın kendi işlevinde bulur. Akıl yapısı gereği kendisine verilen görü malzemelerini birer yargı formları olan kategoriler aracılığıyla birleştirir, ayrıştırır ve bir senteze dönüştürür. Ancak hiçbir görü malzemesi olmaksızın akıl, kategorileri genişleterek koşulsuz olan kavramlar üretebilmektedir. Bu, aklın koşullar dizgesinden sıyrılıp koşulsuz olanı bulma arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu da akli hiçbir bilgi değeri olmayan kimi kavramları kendi yapısından türetmeye zorlamaktadır. Bu kavramlar birer ide olarak karşımıza çıkar ve aklın kendi suçu olmaksızın içine düştüğü birer yanılgının ürünüdürler. Ancak akıl çıkarsanan bu kavramlardan da kendini soyutlayamaz ve bu kavramları reddedemez. Kant'ın saf aklın koyutları olarak nitelediği bu kavramlar “Tanrı” “Ölümsüzlük” ve “Özgürlük” kavramlarıdır. Dolayısıyla *numenal* alanda kendini bulan ve aklın ürettiği bu kavramlarla ne yapmamız gerektiği, inanç kavramına açılan pencerenin de anahtarı olmaktadır.

İlk etapta Kant'ın aklın koyutlarını varsayması, kendi öznel idealizminin bir parçası şeklinde okunabilir. Ancak Kant bu koyutları bir gereklilik üzerinden varsaymak zorunda kaldığını da belirtmektedir. Bu gereklilik aklın teorik kullanımından değil pratik kullanımından doğan bir gerekliliktir. Çünkü “neyi bilebilirim” sorusuna cevap veren teorik akıl “ne yapmalıyım” sorusuna yabancıdır. Bu haliyle eylemlerin ahlaki sorumluluğundan bahsedebilmenin koşulu özgürlük idesinin varsayılmasıyla mümkün olmaktadır. Bu ise ahlak metafiziğinin aslında bir inanç sistemi üzerine konumlandığının delili olmaktadır.

Kant'a göre özne, bir yanda özgürlüğün ve bir yanda da doğanın nedenselliğine tabi olan bir varlıktır. Bu nedenle doğa üzerine çıkarımlarını kaçınılmaz biçimde özgürlüğe uyarlar, yani bağıntı kategorilerinin doğa nedenselliğinden türettiği ilk neden, en yetkin varlık, sonsuzluk gibi çıkarımlarını ahlaki alana uygular. Bu da aklın koşulsuz olan istemini ahlak alanında da talep etmesine neden olur. Dolayısıyla Kant, aklın bu istemini geri çevirmez ve bir ahlak için gerekli gördüğü en yüksek ilkeyi, ahlaklılık için vazgeçilmez olan “en yüksek iyi” kavramı ile birleştirir. Bu nedenle kendisi “en yetkin” ve “en iyi” olan Tanrı kavramını ahlakın koşulsuz olarak talep ettiği ilke şeklinde yorumlar. Böylece teorik aklın problemli olan bir diğer koyutu kendini özgürlük vasıtası ile ahlak alanında geçerli kılar.

Kant, ahlak sistemini özne üzerine ancak evrensel olabilecek şekilde inşa etmiştir. Dolayısıyla her insanın kendi içinde bulunduğu ancak evrensel olabilecek bir buyruğa göre eylemde bulunulmasını telkin eder. “Yapmalısın” emrini veren buyruk özgür ve iyi olan iradenin bir buyruğudur. Bu buyruk en nihayetinde ahlak yasasının “en yüksek iyi” kavramıyla özdeşleşen Tanrı'nın bir emri gibi düşünülen “ödev” kavramı ile özdeşir. Kant eylemlerin birer ödev, ödevlerin ise tanrısal buyruk olarak görülmesi telkin eder. Kant'a göre insanın en kutsal ve en son gayesi “en yüksek iyi”yi gerçekleştirmektir. Ancak duysal alana bağlı olan insanın hem yaşantısı hem de akli yapısı sınırlıdır. Bu nedenle Kant bu son gayenin gerçekleşmesi için ölümsüzlüğün varsayılmasının gerekli olduğu bu neticede de bir postulat olan bu kavramın gerçekliğinin varsayılması gerektiği fikrine ulaşmıştır. Böylece ahlak açısından hem koşul, hem araç, hem de amaç tamamlanmış olmaktadır.

Kant, inancın aklın kendi yapısında nasıl görev üstlendiğini gösterdikten sonra tarihsel, hukuksal ve dinsel olarak nasıl yorumlanması gerektiğine yönelmiştir. İnanç ahlak yasası etrafında şekillenebileceğinden dolayı bu ahlakın tarihsel olarak görünür anlamda bir savunusunun da yapılması gerektiği kanaatindedir. Dolayısıyla hem bireysel olarak hem de

kurumsal olarak insanın bu ahlaki ideali korunmalıdır. Bu ise hem hukuksal olarak hem de dini olarak ancak kurumlar tarafından gerçekleştirilebilir. Dini anlamda kurum kilisedir. Kant'ın olması gereken kiliseden anladığı ise kendi döneminde hüküm süren kilise anlayışının dışındadır. Çünkü düşünürümüz ahlak ve bağlı olduğu en yetkin ilke ile şekillenmesi gereken ahlak dininin yerini bir rahip dininin aldığını görmüştür. Bu nedenle ahlak ile insan arasına giren her türlü aracı ilkeyi ortadan kaldırıp yeni bir kilise inancının doğal bir din olabileceğini gösterir. Böylece de vahiy dinlerini yok saymak yerine hem bu dinlerin tarihsel getirilerini gözetmiş hem de bu dinlere yeni bir ölçüt sunabilmiştir.

Kant'ın dinsel inanca getirdiği bu yaklaşım kendisinden önce hiçbir metafizik düşünürünün yapmadığı bir reform şeklindedir. Çünkü mevcut dinleri ve dinlerin dayanağı olan genel kavramları hiçbir düşünür ahlak alanından yola çıkarak kanıtlama girişiminde bulunmamıştır. Kant'ın Tanrı kanıtlamalarına geleneksel metafizik anlayışının dışında bir de ahlak kanıtı diyebileceğimiz bir yaklaşım getirdiğini söylemek mümkündür. Üstelik her insanı aynı paydada ele alabileceği bir akıl öğretisinden hareket etmesi, bu ahlak kanıtı ve öğretisinin evrensel olarak yorumlanmasına da olanak tanımış gözükmektedir. Kant'ın evrensel değerler üzerine yaptığı eleştiri felsefesi her alanda tutarlılık arz etse de felsefesini somuta indirgerken objektif değerinden ödün verdiği söylenebilir. En nihayetinde bir “Tanrı Krallığı” istemi ve bu krallığın yegâne düzeninin Hıristiyanlık ile sağlanabileceğini salık vermesi çok sağlam olmayan temeller üzerine kuruludur. Bu da o dönemin “söylenebilirliği” ile uyum için de belki de arka planda olan siyasi nedenlere bağlı olarak okunabilir.

Kierkegaard'ın iman anlayışı ise bireyin akli yapısından ziyade duygusal yapısı etrafında şekillenmiştir. Bu haliyle Kant öncesi döneme bir geri dönüş olduğu söylenilebilir. Keza Hume'un ahlak kavramlarını açıklamada bireyin duygu deneyimlerine başvurduğu bilinmektedir. Kierkegaard da bu duygusallığı aklın çıkarımlarına önceleyerek imanı bir tutku şeklinde ele almıştır. Duyguların yapısı evrensel olabilir, örneğin acı hissi her bireyde ortak bir duyguyu temsil etmektedir ancak Kierkegaard duygunun getirisini hele ki amacı bakımından bireysel olarak yorumlamıştır. İlk etapta insanı bilme bakımından inanç ile karşı karşıya bırakanın akıl olduğu Kierkegaard tarafından da onaylanmaktadır. Ancak Kant'tan farklı olarak inancın açılımı aklın kendi sınırları içinde durup kalınarak aşılamamaktadır. Bu nedenle Kierkegaard inancı aklın dışında bir nedenle, duygusal nedenlerle açıklama yoluna gitmiştir ki inancın onaylanması için aklın neden olduğu çelişkilerin dışına çıkılması

gereklidir. Yine de bu yeterli olmamıştır ki Kierkegaard imanı bizzat paradoks olarak betimlemiştir. Bu paradoksun oluşması ise ahlaki nedenlerle ilişkilidir.

Kierkegaard’a göre insanı inanca iten en büyük neden umutsuzluk ve kaygı gibi duygulardır. Çünkü insanın sonlu dünyada bir amaca bağlanmadan eyleme geçmesi insanı umutsuzluk ve kaygıya düşürmektedir. Bu nedenle sonlu varoluşu sonsuz bir varoluşa bağlanmadan eylemlerinden bu duygusal getirileri kurtarmak mümkün değildir. İnsanı bu içsel varoluş dehşetinden kurtaracak olan yegâne yol iman ile açılabilir. Ruhun ölümsüz oluşu, sonsuz bir evrene bağlanması ve sonsuz bir ilke ile bu bütünü tamamlanması gerekir. Ancak inancın ahlaki olana eşlik edebilir olması durumu Kierkegaard’ı inancı paradoks olarak tanımlama zorunluluğuna itmiştir. Çünkü sonsuz bir varoluşa bağlanan insan ahlaki olarak Tanrının buyurduğu vahiyleri de kabul etmelidir. Bu ise vahiylerin akılsal olarak yorumlanmasındaki gerekliliği ortadan kaldırmaktadır. Yani bir kazanım için bir bedel ödenmelidir. Bu bedel Kierkegaard’ın felsefesinde akıldan vazgeçştir. Keza İbrahim’in oğlunu öldürme niyetinin anlaşılması aklın sınırları içinde ve ahlak ilkeleri gereğince mümkün gözükmemektedir. Kant, bu durum karşısında ahlaki ölçüt olarak akli salık vermesine karşın Kierkegaard ahlaki olanı terk etmek istemektedir. Dolayısıyla Kierkegaard duygunun insanı içine düşürdüğü dehşetin şiddetini, ahlaki olamayacak bir vahyin akli düşürdüğü dehşetin şiddetinden fazla görmektedir. Bu nedenle Kierkegaard’a göre iman konusunda ahlak ilkelerinden kalkan bir aklın söz söylemeye yetkisi olmamalıdır. Aklın kabullenemediği bu ahlaki durum imanı bizzat bir “saçma” haline dönüştürmektedir. Lakin Kierkegaard’a göre iman zaten böyle bir şeydir ve sırf bu nedenle akılla değil duygu ile anlaşılmalıdır. Bu ise akli temeli olmayan bir inanç anlayışının ancak bireysel olarak ele alınabileceği anlamını taşır.

Genel olarak söylenebilir ki bir insanın “şunu biliyorum”, “şuna inanıyorum” gibi yargıları temelini nerede bulursa bulsun, yani neye dayanıyor olursa olsun problemlidir. Çünkü bilinen şey ya da inanılan şeyin ortak bir imlemi işaret etmesi tartışmalıdır. En basit bir örnekten kalkacak olursak, bir kalemin insanda imlediği şeyin hem amaçsal hem de biçimsel olarak tek bir şemada buluşması olanaklı gözükmemektedir. Çünkü bir kalem ideası en azından bilgisel olarak tek bir amacı imliyor olsa da bu ideaya eşlik eden duygu durumunun da aynı olması ancak tesadüfi nedenlere bağlanabilir. Şöyle ki, bir aile ferdinin ölümüne bir kalemin neden olduğunu varsayılırsa, diğer aile fertleri için artık kalem ideası “yazmak” amilini yitirip yerini bir cinayet aleti formuna bırakır. Buna kişinin kendi

deneyiminden kaynaklanan duygu durumunun neden olduğu hemen anlaşılabilir. Dolayısıyla ortak akılda bulunan kimi kavramlardan bu duygu selini ayırmak deneyim nedeniyle mümkün gözükmemektedir. Bu da tümel kavramlardan duygusal etkileri çıkarma fikrini onaylamayan bir durumun olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kant'ın doğa nedenselliğinden kaynaklanan ve antropolojik olarak yorumlanmasını istediği duygu durumlarını akıl kavramlarından çıkarmak teorik akılda mümkün olsa da pratik akıl nedeniyle mümkün olmaması gerektiğini çıkarabiliriz. Kant bunu görmüş olmalıdır ki insan doğasını (doğa nedenselliğine bağlı olan) “kötü” kavramıyla karşılamıştır. Çünkü Kant, inşa etmeyi arzuladığı evrensel beyaz kulenin bu doğa tarafından kirletilmesini istememiştir. Bu da Kant'ın hep bir bilim niteliğinde ortaya koymaya çalıştığı metafizik ağacının uzanan dallarındaki kuş sesi eksikliğinin nedenini açıklamaktadır. Çünkü en nihayetinde tümele ulaşan akıl oradan bir fayda bekler. Aklın koşulsuza ulaşma çabasının bir yanılgı metodu olduğunu söylesek de bu koşulsuzun kabulünden doğacak faydanın gözetimi yine aklın bir talebidir. Kant bu faydayı ahlaki olarak görmüş ve eyleme indirgemeye çalışmıştır. Dolayısıyla metafiziğin eylemde meyve vermesi umuduyla tohumlarını dünya çatısına ekmıştır. Yine de eylemlerin sorumluluğunu özgürlük ile bireye bağlamak istemesi eylemlerin duygudan muaf tutulması talebini de beraberinde getirmiştir.<sup>59</sup> Bu ise eylemine insanlık tarihinin başından beri duygunun eşlik ettiği “insan” için henüz ulaşılamayan bir ideal şeklindedir. Kierkegaard tarihin ötesine konumlanan bir ideolojiyle felsefi teolojisini inşa etmemiştir. Ona göre kavramlardan kalkan bir sorun yine kavramlar ile çözüme kavuşmamaktadır. Bu nedenle kavram ve akıl üzerine evrenselliğe yönelen bir ideoloji yerini bireysele ve bireysel olarak anlaşılması gereken imana bırakmalıdır. İnsan için en yüksek fayda bu anlamda ahlaki akla olan imandan değil, ahlakı dahi askıya alan bir tutku şeklindeki imandan gelmektedir. Kierkegaard bu noktada insanı sonsuz bir varoluşa bağlamak ve sonlu varoluşunun getirdiği acı ve ıstıraptan kurtarmak adına aklın gözünü bağlamak istemiştir. Neticede dini meselelerde aklın dahil olduğu zaman ortaya çıkan paradoksları görmüş ve bu paradoksların akılda kalarak çözüme kavuşmayacağını anlamıştır. İnsan için *fundamental* olarak bir sonsuzluk istemini iman ile ortaya koymak istemesine karşın ahlaksal olanı bu sonsuzluk pahasına erittiği de aşikârdır. Her ne kadar akla olan güven konusunda olumsuz bir tavır takınıyor olsa da özgür iradenin ahlaki meselelerde hep bir söz hakkının olduğunu yadsımak mümkün değildir. Kierkegaard içten

---

<sup>59</sup> Kant'ta duygu tamamen reddedilmez. Eylemin doğa nedenselliğine dayanan amacı mutluluktur. Ancak Kant mutlu olmak için eylemde bulunma fikrini değil, eylemde bulunulduğu için mutlu olma fikrini benimser. Bu anlamda düşünce ve duygu arasında bir ardışıklık ilişkisi vardır.

ie bunun farkındadır, kendisi de dini meselelerde aklı devre dışı bırakma fikrini kendinde uygulamaya koyamamıştır. Yani ahlaki anlamda tezatlık yaratan vahiylerle karşı aklı hepten susturamamıştır ki kendisi de hayatı boyunca bunu yapabilecek olan birini aradığını itiraf etmiştir.

Filozoflarımızın bu kutupsal yaklaşımlarından anlaşılmaktadır ki inanç; ister akli olsun ister duygusal hep bir fayda gözetiminin talebi şeklindedir. Anlaşılmaz, bilinemez ve bilinmesi olanaksız olarak ortaya konulan kavramlara karşı insan kendini ne bilgi açısından, ne de duygusal olarak susturabilmiştir. Bu nedenle geriye bu kavramların insana sağlayacağı en yüksek faydanın neliği kalmıştır.

Bilginin nesnelliği talebi gibi, çalışma bize göstermektedir ki ahlak da nesnellik talebinde olabilmektedir. Ancak teorik düzlemde ve *fenomenal* alanda kendi nesnelerini bulamayan ahlak için çıkış yolu, “inancın evrenselliği” fikrinin temellendirilmesinden geçmektedir. Ancak evrensel aklın onaylamadığı ahlaki meselelerde duyguya hitap eden inanç kavramlarının sarsılması, aynı zamanda imanın da sarsılması demektir. Bu da bireysel olarak insanı evrensel akıldan ve evrensel ahlaktan koparıp kendi varoluşuna dönmek durumunda bırakmaktadır. Görünürde olan şudur ki insan ne tümüyle inancını evrensel olarak inşa edebilir, ne de tümüyle inancını duyguya indirgeyebilir. İnsan akıl ile duygu arasında, tezatların birliğinde kendini bulur gözükmektedir.

## 5. KAYNAKLAR

- Adkins, B. ve Hinlicky, P. (2013). *Rethinking Philosophy and Theology with Deleuze*. A New Cartography: London: New Delhi: New York: Sydney: Bloomsbury, 214-216
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. (On İkinci Basım). İstanbul: İnkılap Kitabevi
- Akşit, Mirpenç, (2014). *Varoluşsal Bir Problem Olarak Soren Kierkegaard'ın Felsefesinde Ölümün Anlamı*. III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı II, 131-139
- Alpyağıl, R. (2002). *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*. İstanbul: Anka Yayınları
- Altaş, O. (2016). *Soren Kierkegaard'da Öznellik Problemi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Altuner, İ. (2018). *Descartes Felsefesinde Zihin ve Yöntem: Kartezyen Argümanlar*. Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 8 (1), 33-44
- Anderson, S.L. (2014). *Kierkegaard Üzerine*. (Çev. Gürdal, G.). Ankara: Sentez Yayıncılık
- Aristoteles. (2019). *Metafizik*. (İkinci Basım). (Çev. Arslan, A.). İstanbul: Divan Kitabevi
- Aslan, M. (2018). *Kant ve Wittgenstein Felsefelerinde Sınır Çizme Sorunu*, (Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Aydeniz, H. (2010). *Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Baktemur, Z. ve Acar, R. (2019). *Kierkegaard'da Ahlakın Özelliği Problemi*. Din Felsefe Araştırmaları Dergisi, 5-18
- Bayındır, A. (2006). *Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi
- Bircan, U. (2016). *Sokrates'ten Kierkegaard'a İroni*. [https://www.academia.edu/24832102/SOKRATESTEN\\_K%C4%B0ERKEGAARDA\\_%C4%B0RON%C4%B0](https://www.academia.edu/24832102/SOKRATESTEN_K%C4%B0ERKEGAARDA_%C4%B0RON%C4%B0) (E.T. 18. 07. 2020)
- Bishop, R.C. (2013). *God and Methodological Naturalism in the Scientific Revolution and Beyond*, Perspectives on Science and Christian Faith. vol. 65, No. 1, 10-23
- Blackham, H.J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (Çev. Uşaklı, E.). Ankara: Dost Kitabevi
- Bozkurt, N. (2003). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul: Mapa Kültür Yayınları
- Can, M. (2019). *Kant'ın Düşüncesinde Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisi ve Saf Aklın İdeali*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. Haziran 23(2), 631-646

- Can, Ş. (2011). *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Cassirer, E. (2017). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (Dokuzuncu Basım). (Çev. Özlem, D). İstanbul: Notos Kitap
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard*. (Çev. Ergüden, I.). Ankara: Dost Kitabevi
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*. (Üçüncü Basım). İstanbul: Paradigma Yayınları
- Cevizci, A. (2003). *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları
- Cevizci, A. (2018). *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları
- Copleston, F. (1994). *A History of Philosophy: Volume VII*. New York: Image Books
- Çakmak, M. (2011). *Kant'ın Numen-Fenomen Ayrımı ve Metafizik Eleştirisinin John Hick'in Din Felsefesine Etkileri*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C. 11, S. 3, 187-200
- Çelebi, V. (2008) *S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi
- Çilingir, L. ve Kant, İ. (2017). *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*. (Birinci Basım). (Çev. Çilingir, L. ve Avcan, A.). Ankara: Elis Yayınları
- Çilingir, L. (2015). *Kant'ta Ahlak ve Din*. Felsefe Dünyası. 62, 54-62
- Davenport, J.J. (2013). "ben"hood and Spirit, *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. (Ed. Lippitt, J. And Pattison, G.). Oxford: Oxford University Press
- Delice, D. (2012). *Ahlak Yasasından Dünya Yurttaşlığı Tasarımına Geçiş Olanağı Olarak Kant'ın Özgürlük Kavramı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Deren, S. (1999). *Angst ve Ölümlülük*. Doğu Batı Dergisi. Sayı 6, 101-115
- Descartes, R. (1998). *Metafizik Düşünceler*. (Çev. Karasan, M.), İstanbul: MEB Basımevi.
- Desplant, M. (2005). *Yalnız Aklın Sınırları Dahilinde Din: Parerga, Vahiy ve İnayet*. (Çev. Arıcan, M, K.). Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. Sayı,5
- Diğer, K. (2012), *Kısaca Felsefe*. Ankara: Pharmakon Yayınları
- Durakoğlu, A. (2007). *Kierkegaard'ta İnsan ve Varoluş Problemi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Duran, M,S. (2017). *Kant'ın Ödev Ahlakı Üzerine*. Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi. 2017/6, 57-84
- Durant, W. (2002). *Felsefenin Öyküsü*. (Çev. Gürol, E.). İstanbul: İz Yayınları

- Durna, H. (2019). *Soren Aabye Kierkegaard Felsefesinde Birey Olabilmenin İmkânı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Elmas, M.F. (2015). *Kant'ta Pratik Aklın Eleştirisi Merkezinde "Tanrı" ve "Ruhun Ölümsüzlüğü"*. Mavi Atlas, 5/2015: 103-114
- Evans, S. (2010). *Why Kierkegaard Still Matters - and Matters to Me, A Festschrift in Honor of Robert L. Perkins*. (Ed: Jolley, M. A. and Rowell, E. L.). Mercer University Press. 16-37
- Ferguson, R. (2017). *Kierkegaard'dan Hayat Dersleri*, (Çev. Ersavcı, E.). İstanbul: Sel Yayıncılık
- Gardner, S. (1999). *Routledge Philosophy GuideBook to Kant and the Critique of Pure Reason*, London: Routledge
- Geçtan, E. (2003). *İnsan Olmak*, İstanbul: Metis Yayınları
- Gödelek, K. (2008). *Kierkegaard'ın İnsan Görüşü*. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research. Volume 1/5 Fall, 357-371
- Gök, U. (2015). *Kierkegaard'ın "Korku ve Titreme" Kitabı Doğrultusunda İman ve Ahlak*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Gökberk, M. (2010). *Felsefe Tarihi*. (Yirminci Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi
- Gözkan, B. (2013). *Saf Aklın Eleştirisi'nde "Ben" in Kuruluşu*. [http://www.academia.edu/2555905/SAF\\_AKLIN\\_ELESTIRISINDE\\_BEN\\_IN\\_KURULUSU](http://www.academia.edu/2555905/SAF_AKLIN_ELESTIRISINDE_BEN_IN_KURULUSU), (E. T. 13.03.2020).
- Gregory, B.S. (2008). *No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion*. History and Theory. vol. 47, 495-519
- Guthrie, W. (1999). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. (Çev. Cevizci, A.) Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Hannay, A. (2013). *Kierkegaard*, (Çev. Nirven, N.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları
- Harries, K. (2010). *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*. Berlin - New York: Walter de Gruyter
- Hegel, G.W.F. (1995). *Tarihte Akıl*. (Üçüncü Basım). (Çev. Sözer, Ö.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Hegel, G.W.F. (1991). *Elements of Philosophy of Rights*, (Ed: Wood A. And Nisbet, H. B.). Cambridge: Cambridge University Press
- Hegel, G.W.F. (2016). *Din Felsefesi Dersleri*, (Çev. Kadioğlu, D. N.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık

- Heimsoeth, H. (2018). *Kant'ın Felsefesi*. (Sekizinci Basım). (Çev. Mengüşoğlu, T.). Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Kant, İ. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. Kuçuradi, İ.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları
- Kant, İ. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Beşinci Basım). (Çev. Kuçuradi, İ.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kant, İ. (2014). *Prolegomena*. (Birinci Basım). (Çev. Yardımlı, A.). İstanbul: İdea Yayınları
- Kant, İ. (2015). *Prolegomena*. (Beşinci Basım). (Çev. Kuçuradi, İ ve Örnek, Y.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları
- Kant, İ. (2016a). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Dokuzuncu Basım). (Çev. Eyuboğlu, İ, Z.). İstanbul: Say Yayınları
- Kant, İ. (2016b). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (Üçüncü basım). (Çev. Yardımlı, A.) İstanbul: İdea Yayınevi
- Kant, İ. (2017a). *Arı Usun Eleştirisi*. (Beşinci Basım). (Çev. Yardımlı, A.). İstanbul: İdea Yayınevi
- Kant, İ. (2017b). *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*. (Birinci Basım). (Çev. Çilingir, L. ve Avcı, A.). Ankara: Elis Yayınları
- Kant, İ. (1998). *Critic of Pure Reason*. (First Published). (Ed. Guyer, P. and Wood, A, W.). New York: Cambridge University Press
- Karagözoğlu, H. (2006). “*Homo Homini Lupus*”: Thomas Hobbes'un Ahlak Felsefesi Üzerine. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 (2006/1), 215-242
- Keskin, G. (2019). *Kant'ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri*. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. 27, 97-116
- Kierkegaard, S. (1941). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments: Volume-I: Text* (Ed. Hong, H. V. and Hong, E. H.). Princeton: Princeton University Press
- Kierkegaard, S. (1987). *Either/Or: Part I-II*. (Ed. Hong, H. V. and Hong, E. H.). Princeton: Princeton University Press
- Kierkegaard, S. (2005). *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. (Çev. Kapaklıkaya, İ.). İstanbul: Anka Yayınları
- Kierkegaard, S. (2010). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev. Yakupoğlu, M. M.). Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Kierkegaard, S. (2010a). *Kahkaha Benden Yana*. (Çev. Çatlı, N.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Kierkegaard, S. (2013). *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*. (Çev. Kapaklıkaya, İ.). İstanbul: Araf Yayınları
- Kierkegaard, S. (2013a). *İlk Günah Kavramı, Kaygı Kavramı: Mevrus Günah'ı Konu Edinen Dogmatik Problem Üzerine Psikoloji Açısından Yalın Bir Tefekkür*. (Çev. Armaner, T.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 22-28
- Kierkegaard, S. (2014). *Tekerrür*. (Çev. Talay, Z.). İstanbul: Pinhan Yayınları
- Kierkegaard, S. (2017). *Korku ve Titreme*. (Çev. Yerguz, İ.), İstanbul: Say Yayınları
- Kierkegaard, S. (2017a). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (Çev. Yakupoğlu, M. M.). Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Kierkegaard, S. (2018). *Kaygı Kavramı*. (Çev. Armaner, T.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Kierkegaard, S. (2018a). *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*. (Çev. Şahiner, D.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Köz, İ. (2002). *Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt, XL/LL. Sayı, 2. s. 355-374
- Kraut, R. (1991). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press
- Kuehn, M. (2017). *Kant*. (İkinci Basım). (Çev. Doğan, B, O.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk*, (Çev. Ünler, H.). İstanbul: Paradigma Yayınları
- Magill, F. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*. (Çev. Mutal, V.). İstanbul: Dergah Yayınları
- Manav, F. (2011). *Kaygı Kavramı*. Toplum Bilimleri Dergisi Ocak Sayısı. 201-211
- Manav, F. ve Gürdal, G. (2013). *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık
- Mcgrath, A. (2010). *Science and Religion: A New Introduction*. 2nd Edition, Wiley: Blackwell
- Mooney, E.F. (1998). *Repetition: Getting the World Back, The Cambridge Companion to Kierkegaard*, (Ed: Hannay, A. and Marino, G. D.). Cambridge: Cambridge University Press
- Mutlu, B. (2017). *Kierkegaard'da Estetiğin Yeri ve Sınırları*. Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 5(3), 623-650
- Neto, M. (1991), *The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Blaise Pascal, Søren Kierkegaard and Lev Shestov*, (Unpublished Doctoral Thesis), Washington University, 1991
- Öktem, Ü. (2019). *Evrensel Bir Etik Mümkün müdür?*. Temaşa Felsefe Dergisi. 11, 44-51

- Önal, M. ve Saygın, T. (2011). *Kant'ın Yetiştirdiği Dini Atmosfer ve Tanrı İnancı*. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Bahar 2/1, 105-126
- Özcan, H. (1997). *Epistemolojik Açından İman*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Özlem, D. (2014). *Felsefi Bir Sorun Olarak İnanma*. *Özne Dergisi*. Güz, (Yirmi birinci Kitap)
- Öztürk, Ü. (2018). *Saf Aklın Eleştirisi'nde Nedensellik Antinomisi ve Özgürlük Problemi*. *Kaygı Dergisi*, 30/2018: 67-82
- Platon. (2007). *Sokrates'in Savunması*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, Elips Yayınları
- Reneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev. Korlaelçi, M.). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası
- Russell, B. (2000). *Batı Felsefesi Tarihi – Yeni Çağ*. (Yedinci Basım). (Çev. Sencer, M.). İstanbul: Say Yayınları
- Sartre, J.P. (1999), *Varoluşçuluk*, (Onbeşinci Basım). (Çev. Bezirci, A.). İstanbul: Say Yayınları
- Sekman, A. (2017). *Kant'ın Ahlak Delili*. İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi- İnönü University Journal of Culture and Art, Cilt/Vol. 3 Sayı/No. 2, 58-61
- Selsam, H. (2003). *Din Bilim ve Felsefe*. (Çev. Türdeş, M.). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları
- Skirbekk, G, ve Gilje, N. (2006). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. (Üçüncü Basım). (Çev. Akbaş, E. ve Mutlu, Ş.) İstanbul: Kesit Yayınları
- Smith, J,K,A. (2013). *Science and Religion Take Practice: Engaging Science as Culture*. Perspectives on Science and Christian Faith, vol. 65, No. I, 3-9
- Su, M. (2011). *Kierkegaard'da Fideizm*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Şahiner, M. (2017). *Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş*. Sosyal Bilimler Dergisi. 7/14, 291-304
- Tan, N. (2010). *Kant'ın Din Anlayışı*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 51:2. ss.315-330
- Tanrıverdi, H. (2012). *IMMANUEL KANT'IN İMAN ANLAYIŞI*, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, c. 1, sayı: 2
- Taşdelen, M. (2015). *Epistemolojik Açından Kierkegaard'da Hakikatin Öznelliği Sorunu*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi
- Taşdelen, V. (2017). *Benlik ve Varoluş (Kierkegaard Felsefi Üzerine Bir İnceleme)*. İstanbul: Hece Yayınları

- Tepe, H. (2016), *Teorik Etik*, (Birinci Basım). Ankara: Bilgesu Yayıncılık
- Tokat, L. (1996). *Teist Varoluşçulukta Hürriyet Problemi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi
- Tokat, L. (2013). *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları
- Türkyılmaz, Ç. (2016). *Bunalım Çağı*. Ankara: Bibliotech Yayınları
- Uslu, F. (2004). *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- Uslu, F. (2014). *İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi, Din Felsefesi El Kitabı*. (Ed. Kılıç R. ve Reçber, M. S.). Ankara: Grafiker Yayınları, 31-56
- Uyanık, N. (2019). *Kaygı ve Benlik: Kaygı Duyuyorum Öyleyse Varım*. <https://www.researchgate.net>. (ET: 11.04.2020)
- Uyanık, N. (2019). *Kierkegaard'ın Rasyonel Teoloji Eleştirisi Bağlamında Tanrı-Birey İlişkisi*. *Düşünce Bilimleri Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar Dergisi*. 147-159.
- Ülken, H.Z. (2000). *Genel Felsefe Dersleri*. İstanbul: Ülken Yayınları
- Ürek, O. (2008). *Schelling'in Kant Eleştirisi*. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. Sayı: 1/4
- Valco, M. (2012). *Setting the Stage for a Meaningful Engagement: The Needfor a CoInpetent Public Theology in the Post -Communist Context of Slovakia*. *Christian Churches in Post-Communist Slovakia: Current Challenges and Opportunities*. 185-256.
- Valeo, M. ve Valcova, K. (2014). *The Epistemelojical challange of Kierkegaard's Truth is Subjectivity principle*. *Communications*, vol. 16, 25-28.
- Weischedel, W. (1997). *Felsefenin Arka Merdiveni*. (Çev. Umran, S.). İstanbul: İz Yayıncılık
- West, D. (1999). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (Çev. Cevizci, A.). İstanbul: Paradigma Yayınları
- Wood, A.W. (2009). *Kant*. (Birinci Basım). (Çev.Kovanlıkaya, A.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Yalçın, Ş. (2004). *Kant'ta Transsandantal Ben Bilinci*. *Felsefe Dünyası Dergisi*. (2004/1). Sayı: 39
- Yaman, Y.A. (2017). *Mevlânâ ve Kierkegaard'da Benliğin Gelişimi*. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi /Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy*. 29, 111-123
- Yıldırım, T. (2011). *Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi*. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3, 9-28
- Yıldızdöken, Ç. (2017). *Şüpheden Kartezyen Düşünceye Giden Yol*. *Mavi Atlas*, 5(1). 44-68

## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Osman Nuri SAĞLAM

Doğum Yeri ve Tarihi : Erzurum/Oltu, 25/10/1993

### Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Adnan Menderes Üniversitesi / Fen Edebiyat Fakültesi / Felsefe

Lisansüstü Öğrenimi : Adnan Menderes Üniversitesi / Fen Edebiyat Fakültesi / Felsefe

Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

### İletişim

Eposta Adresi : osmannurisaglam25@gmail.com

Tarih : 20/07/2020