

T.C.  
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI



**SÖREN KIERKEGAARD'IN FELSEFESİDE NESNEL-ÖZNEL  
HAKİKAT TARTIŞMASI BAĞLAMINDA TANRI İNANCI  
PROBLEMİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Meryem Şule ÖKTEM**

Danışman  
**Prof. Dr. Ferhat AKDEMİR**

SAMSUN  
2023

## BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

05/01/ 2023  
Meryem Şule ÖKTEM

## TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

**Tez Başlığı:**Soren Kierkegaard’ın Felsefesinde Nesnel-Öznel Hakikat Tartışması Bağlamında Tanrı İnancı Problemi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 05/01/2023 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı: % 20

Tek kaynak oranı: % 5çıkmiştir.

05 / 01 / 2023  
Prof. Dr. Ferhat AKDEMİR

## ÖZET

### SOREN KIERKEGAARD'IN FELSEFESİNDE NESNEL-ÖZNEL HAKİKAT TARTIŞMASI BAĞLAMINDA TANRI İNANCI PROBLEMİ

Meryem Şule ÖKTEM

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans, Mart/2023

Danışman: Prof. Dr. Ferhat AKDEMİR

XIX. yüzyılın önemli varoluş filozoflarından biri olan Kierkegaard hayatını felsefesine yansıtmış naif kişiliyle uğruna yaşanacak tutkuları olan bir filozoftur. Felsefesini katı ve kuralcı bir Hristiyanlık eğitimi alması, içinde yaşadığı toplum ve Tanrı'ya duyduğu tutkulu inanç şekillendirmiştir. Varoluş felsefesindeki özgünlüğü onu, çağının ötesine taşımıştır. Bu doğrultuda yapılan bu çalışmanın amacı Kierkegaard'ın varoluşçuluğunun temelinde yer alan öznel hakikat anlayışının, nesnellik karşısındaki yapıcı gücünü varoluş alanlarındaki insan tipleri üzerinden incelemek ve öznelliğin korunmasıyla yaşanacak iman anlayışını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda çalışma giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Nesnellığe yönelik eleştirilerinin ve öznellik savunusunun anlaşılır olması için gereken temel bilgiler hayatı, eserleri ve varoluşçuluktaki yerine değinilerek sunulmuştur. Çalışmanın ilk bölümünde Aydınlanma düşüncesini şekillendiren nesnellik ve nesnel hakikate duyulan ilginin özne ve öznelliği yönelik bir tehdit oluşturmaya yönelik eleştirileri ele alınmıştır. Bu eleştiriler nesnel hakikatin yaygın bir şekilde kabul görmesinde etkili olan Hegel'in sistemci felsefesi ve inancın öznelliğini görmezden gelen, dönemin Hristiyanlık anlayışını yansıtan Lutherci kilise etrafında detaylandırılmıştır. İnsanın inanç değerlerinin özgün ve bireysel olması gerektiğini âdete kanıtlamaya çalışmıştır.

Son bölümde Kierkegaard'ın felsefesinin odağı olan Tanrı ve insan ilişkisinin her bireyin kendi içselliğiyle yaşayacağı öznel bir mesele olması ele alınmıştır. Estetik, etik ve dini varoluş alanlarındaki insan tipleri üzerinden öznel hakikatin varoluşu gerçekleştirmedeki etkisi değerlendirilmiş ardından öznelliğin en belirgin yaşandığı ve Kierkegaard'a göre en değerli varoluşun gerçekleştiği, dini varoluş alanındaki iman; umutsuzluk, kaygı, tutku ve teslimiyet kavramlarıyla ilişkisi incelenmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma Aydınlanmayı temsil eden Hegel ve Lutherci kiliseye yönelik eleştirilere ve öznel hakikat savunusunda ele alının kavramlara derli bir şekilde ulaşılabilecek bir kaynak olma niteliği taşıyacaktır. Tezin özgün yanı ise kendinden önceki yapılan çalışmalarda iman, tutku ve varoluş gibi ana kavramları ele almanın dışında Kierkegaard'ın sisteme yönelttiği eleştirilerini bir arada değerlendirmektir.

**Anahtar Sözcükler:**Kierkegaard, Nesnellik, Öznellik, İman, Varoluşçuluk, Hristiyanlık.

## ABSTRACT

### THE PROBLEM OF BELIEF IN GOD IN THE CONTEXT OF OBJECTIVE-SUBJECTIVE TRUTH DEBATE IN SOREN KIERKEGAARD'S PHILOSOPHY

Meryem Şule ÖKTEM

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Philosophy

Master, March/2023

Supervisor: Prof. Dr. Ferhat AKDEMİR

Kierkegaard, one of the important existential philosophers of the 19th century, is a philosopher who has passions to live for with his naive principles reflected in his life story. His philosophy was shaped by the fact that he received a strict and prescriptive Christian education, the society he lived in, and his passionate belief in God. His originality in the philosophy of existence carried him beyond his time. The aim of this study, which is carried out in this direction, is to examine the constructive power of the subjective truth understanding, which is at the basis of Kierkegaard's existentialism, against objectivity, through human types in the fields of existence, and to reveal the understanding of faith that can be lived with the preservation of subjectivity. In this direction, the study consists of an introduction and two main parts. The basic information necessary for his criticism of objectivity and his defense of subjectivity to be understandable are presented by referring to his life, works, and place in existentialism. The first part of the study discussed the criticism of objectivity and the interest in objective truth that shaped Enlightenment thought to pose a threat to the subject and its subjectivity. These criticisms were detailed around Hegel's systems philosophy, which was influential in the widespread acceptance of objective truth, and the Lutheran church, which ignored the subjectivity of belief and reflected the Christian understanding of the period. He almost tried to prove that people's belief values should be original and individual.

In the last chapter, it is discussed that the relationship between God and human beings, which is the focus of Kierkegaard's philosophy, is a subjective issue that each individual will experience with their interiority. The effect of subjective truth in realizing existence was evaluated through human types in aesthetic, ethical, and religious existence, and then the belief in the field of religious existence, where subjectivity is most evident, and the most valuable existence is realized; The relationship with the concepts of hopelessness, anxiety, passion, and surrender was examined.

As a result, this study will be a source that can be accessed in an organized manner to the criticisms of Hegel and the Lutheran church, which represents the Enlightenment, and to the concepts discussed in the defense of subjective truth. The original aspect of the thesis will be to evaluate Kierkegaard's criticisms of the system, apart from dealing with the main concepts such as faith, passion, and existence in previous studies.

**Keywords:** Kierkegaard, Objectivity, Subjectivity, Faith, Existentialism, Christianity.

## ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Temelleri Platon’la atılan geleneksel felsefe kendisini bir hakikat araştırması olarak kurgulamıştır. Ne var ki bu felsefede hakikat, Platon’un idealar teorisinden de anlaşılacağı üzere, hep insanda bağımsız, insani ilgi ve ihtiyaçlardan arınık, havada duran saf ve soyut bir gerçeklik olarak anlaşılmıştır. Geleneğin önemli isimleri olan Aristoteles’in madde-form, Descartes’in ruh-beden, Spinoza’nın töz, Leibniz’in monad ve Hegel’in diyalektik idealizminde karşımıza çıkan hep bu soyut ve mutlak hakikat anlayışıdır. İşte Kierkegaard’ın varoluşçu felsefesi bu soyut ve spekülâtif hakikat anlayışının bir eleştirisi olarak okunabilir. Bu hakikat anlayışını nesnellik olarak nitelendiren Kierkegaard onun karşısına öznel hakikati yerleştirir ve bütün felsefesinde bu özneliliğin savunuculuğunu yapar.

Bu çalışmada Kierkegaard’ın öznel hakikat anlayışı ve bu anlayışın en belirgin şekilde somutlaştığı iman kavrayışı incelenmektedir. Ne var ki onun felsefesi yaşam öyküsünden bağımsız olarak ele alınamaz. Çünkü hayatındaki kimi kişi ve olaylar onun felsefesini derinden etkilemiştir. Bu nedenle ilkin, tezimin giriş kısmında hayat hikâyesine, bu hikâye içerisindeki önemli kırılma anlarına işaret etme gereği duyduk. Ardından birinci bölümde onun geleneksel felsefe eleştirisini, nesnellığe yönelik itirazları üzerinden gözler önüne sermeye çalıştık. Ona göre, yaşadığı çağda hâkim olan Aydınlanma felsefesi ve onun önemli bir temsilcisi olan Hegel ve yine Hegel’in etkisi altında kaldığını düşündüğü Danimarka Kilisesi nesnellik iddiasında bulunarak, bireyi, bireysel ve öznel olanı göz ardı etmektedir. Bu durum da ona göre varoluşun önündeki en büyük engeldir.

İkinci bölümde Kierkegaard’ın nesnel hakikat anlayışının karşısına yerleştirdiği öznel hakikat anlayışı incelenmiştir. Ona göre amaç kişinin varoluşunu gerçekleştirmesidir. Bu ise ancak kişinin özel ve öznel olarak ürettiği bir anlam ve amaçlar dünyası ile mümkün olabilir. Kierkegaard bu amacın üretilebildiği üç alandan söz eder: Estetik, etik ve dinsel alan. Tezimizin ikinci bölümünde kısaca bu alanlara değindikten sonra onun en üst alan olarak konumlandığı dinsel varoluş alanı ve bu alanın temsilcisi olan İbrahim’in iman anlayışı üzerinde detaylıca durduk. İbrahim’in imanında somutlaşan öznel gerçeklik Kierkegaard’a göre bugün insanlığın ihtiyaç duyduğu gerçekliği gözler önüne sermektedir. Çünkü nesnel hakikat iddiasında bulunan felsefe de, din de, bilim de, rasyonel olarak kavramak için varlığı mantıksal bir kategori formuna getirmiş, ama bunu yaparken yaşanan hayattan, hayatın gerçeklerinden koparmıştır. Oysa bizim bugün ihtiyaç duyduğumuz varlığı açıklamak değil, anlamlandırmaktır. Neyin doğru ya da yanlış olduğuna nesnel olarak karar vermek değil, hayatı yaşamak, bireysel olarak deneyimlemektir. Bu da açıkça ancak bireysel

bir kararla, içinde tutkuyu, arzuyu ve riski barındıran bir tercihle mümkün olabilir. Bu açıdan Kierkegaard'ın felsefesi, bir yandan geleneksel felsefeye ve onun temel kabullerine yönelik bir eleştiri, diğer yandan bireysellik üzerine kurulu bir yaşam idealinin savunusu olarak okunabilir.

Bu çalışmanın altında bir kişinin imzası olsa da, onun üzerinde birçok kişinin doğrudan ve dolaylı emeği ve katkısı vardır. Öncelikle, çalışmamın konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına değin her aşamada yanımda olan, görüş ve düşünceleri ile bana kılavuzluk yapan değerli hocam Prof. Dr. Ferhat AKDEMİR'e, bu süreçte manevi desteğini hep yanımda ve sevgisini de kalbimde hissettiğim hayat arkadaşım, sevgili eşim Utku ÖKTEM'e teşekkür etmek benim için kıvançlı bir görevdir.

Meryem Şule ÖKTEM



## İÇİNDEKİLER

|                                                                         |      |
|-------------------------------------------------------------------------|------|
| TEZ KABUL ONAYI.....                                                    | i    |
| BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....                                     | ii   |
| TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI .....                              | iii  |
| ÖZET .....                                                              | iv   |
| ABSTRACT.....                                                           | v    |
| ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR .....                                                 | vi   |
| İÇİNDEKİLER .....                                                       | viii |
| 1. GİRİŞ .....                                                          | 1    |
| 1.1. Araştırmanın Konusu, Kapsamı, Amacı, Özgün Değeri ve Yöntemi ..... | 1    |
| 1.2. Kierkegaard'ın Hayatı, Eserleri ve Genel Felsefesi .....           | 2    |
| 1.3. Varoluşçuluk ve Varoluşçu Gelenekte Kierkegaard'ın Yeri.....       | 14   |
| 2. KIERKEGAARD'IN NESNEL HAKİKAT ANLAYIŞI VE ELEŞTİRİSİ .....           | 19   |
| 2.1. Modernizm ve Aydınlanma Eleştirisi .....                           | 21   |
| 2.2. Kamu ve Basın Eleştirisi.....                                      | 26   |
| 2.3. Hegel Eleştirisi.....                                              | 29   |
| 2.4. Hristiyanlık ve Kilise Eleştirisi .....                            | 36   |
| 3. KIERKEGAARD'IN ÖZNEL HAKİKAT ANLAYIŞI VE SAVUNUSU .....              | 41   |
| 3.1. Estetik Varoluş Alanı ve İnsan Tipi.....                           | 47   |
| 3.2. Etik Varoluş Alanı ve İnsan Tipi .....                             | 51   |
| 3.3. Dinsel Varoluş Alanı ve İnsan Tipi.....                            | 55   |
| 3.3.1. İman ve Kanıt Problemi .....                                     | 59   |
| 3.3.2. İmanın Paradoks ve Absürd Oluşu.....                             | 62   |
| 3.3.3. İmanda Tutku ve Teslimiyet .....                                 | 66   |
| 3.3.4. İmanda Umutsuzluk ve Kaygı.....                                  | 69   |
| 3.3.5. Etiğin İman Karşısında Askıya Alınışı .....                      | 72   |
| SONUÇ .....                                                             | 77   |
| KAYNAKÇA.....                                                           | 81   |
| ÖZ GEÇMİŞ .....                                                         | 84   |

# 1. GİRİŞ

## 1.1. Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Amacı

Bu çalışmanın konusu, adından da anlaşılacağı üzere, 19. yüzyılın özel ve özgün bir felsefi siması olan Soren Kierkegaard'ın Tanrı anlayışının, onun öznel ve nesnel hakikat tartışması bağlamında incelenmesidir. Bilindiği üzere Kierkegaard yaşadığı dönem ve coğrafyaya hâkim olan Aydınlanmacı ve rasyonalist felsefenin nesnelci ve evrenselci söyleminin karşısında öznelliği ve bireyselliği savunan bir isimdir. Ona göre hakikat denilen şey felsefi ve rasyonel argümantasyonlarla nesnel olarak anlaşılan ve algılanabilen bir şey değildir. Aksine o, ancak bireyin tekilliğinde ve tekilselliğinde öznel olarak inşa edilebilen bir şeydir. Bu en iyi onun varoluş alanları ve aşamaları dediği şey üzerinden anlaşılabilir. Ona göre en yüksek varoluş alanını ve aşamasını dinsel varoluş aşaması/alanı oluşturmaktadır. Bu bağlamda onun Tanrı anlayışı sözünü ettiği bu dinsel varoluş alanı içerisinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma giriş hariç iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Kierkegaard'ın hayat hikâyesini onun eserleri üzerinde durulacaktır. Çünkü her ne kadar bir filozofun felsefesini onun hayat hikâyesi üzerinden okumak pek doğru olmasa da bu durum Kierkegaard için pek geçerli değildir. Çünkü o hayat hikâyesi ile felsefesi arasında organik bağ ve bağlantılar olan bir düşünürdür. Ayrıca Kierkegaard bugün bizim varoluşçuluk dediğimiz felsefi akım ve anlayışın hem kurucusu hem de özel bir ismi olduğu için giriş kısmında Kierkegaard'ın varoluşçu gelenek içerisindeki yerine ve konumuna değinilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde Kierkegaard'ın, modernizm ve aydınlanma, kamu ve basın, Hegel ve kilise eleştirileri üzerinden nesnelliğe yönelik itirazları incelenmiştir. İkinci bölümde ise Kierkegaard'ın Tanrı anlayışı ve bu anlayışı kavramsallaştırması varoluş alanları ve aşamalarına dair görüşleri üzerinden sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın alanının ve sınırlarının, Kierkegaard'ın nesnel ve öznel hakikat tartışmaları ve bu tartışmaların kişinin bireysel yaşamında bulduğu karşılıklar üzerinden çizildiği ifade edilebilir.

Tez çalışmasının yöntemine dair de şunları söyleyebiliriz ki, bu çalışmada genel olarak doküman inceleme ve metin analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın, konuyla ilgili kaynakların toplanması, okunması ve değerlendirilmesi

şeklinde nitel bir araştırma mahiyetinde olduğu söylenebilir. Çalışma Kierkegaard'ın konuyla ilgili düşüncelerini anlama, açıklama, yorumlamayı içermektedir. Doküman analizini yaparken Kierkegaard'ın, *Concluding Unscientific Postscript*, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy* gibi İngilizce, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, *Kahkaha Benden Yana*, *Kaygı Kavramı*, *Korku ve Titreme*, *Felsefe Parçaları ve Bir Parça Felsefe* gibi çeviri ama mümkün olduğunca birincil el kaynaklar kullanılmaya çalışılmıştır. Bunların dışında Kierkegaard'ın genel felsefesine ve özgün düşüncelerine dair kaleme alınmış makaleler, kitaplar ve yapılmış tez çalışmaları da araştırmanın ikincil kaynakları olarak kullanılmıştır. Ardından, ulaşılan sonuçlar eleştirel bir değerlendirmenin konusu yapılarak, felsefi düşüncenin temel özelliği olan açıklık, netlik, tutarlılık açısından analiz edilmeye çalışılmıştır.

Doğrusu Kierkegaard Türk felsefe literatüründe bilinmeyen, tanınmayan bir isim değildir. Aksine, bilindiğini, tanındığını, hatta akademik ve popüler bir ilgiye muhatap olduğunu ve hakkında yazılıp çizilen, düşünülp konuşulan bir isim olduğunu söylenebilir. Görüldüğü kadarıyla Kierkegaard'ın Türk felsefesine konu oluşu onun genellikle varoluşçu felsefe bağlamında din ve Tanrı inancına dair görüşleri dolayımındadır. Ne var ki bu çalışmalarda Kierkegaard'ın din felsefesi genel felsefesinden bağımsız ve ayrı olarak ele alınmaktadır. Bu çalışmanın özgünlüğü de işte burada açığa çıkmaktadır. Biz tez çalışmamızda onun Tanrı inancına dair görüşlerini, öneri ve yorumlarını genel felsefesi ve özellikle de bu felsefenin arka planını oluşturan hakikat anlayışı bağlamın ele almayı amaçladık. Bu husus da bu çalışmanın ayırt edici bir özelliği olarak değerlendirilebilir.

## **1.2. Kierkegaard'ın Hayatı, Eserleri ve Genel Felsefesi**

Bilinen adıyla Kierkegaard, tam adıyla Søren Aabye Kierkegaard 19. yüzyılda küçük bir Kuzey Avrupa ülkesi olan Danimarka'da dünyaya gelmiş, ancak ünü ve etkisi bugün bütün felsefe dünyasını sarmış özel bir isimdir. Danimarka gibi küçük bir İskandinav ülkesinde doğmuş olmasına rağmen bugün 19. yüzyılın en önemli ve üzerinde en fazla tartışmalar yürütülen filozoflarından birisi olarak kabul edilmektedir (Watts, 2003:1). Kimi kaynaklara göre, varoluşçu geleneğin kurucu ismidir ve bu geleneğin önemli temsilcileri olan Karl Jaspers, Gabriel Marcel ve Martin Heidegger gibi filozofların üzerinde derin etkiler bırakmıştır. John Caputo ve

Merold Westphal'e göre geleneksel felsefe tarafından temsil edilen nesnelci hakikat anlayışını reddeden ilk-postmodernist (proto-postmodernist) düşündürdür. Julian Evans'ın nitelemesiyle "ilk postmodern ironist"tir (Evans, 2010). Watts'a göre ise "19. yüzyılın en büyük Protestan Hristiyanı" (Watts, 2003:3) ve "St. Augustine'den sonra dini hayatın en derinlikli psikolojik yorumcusu"dur (Watts, 2003:4). Kierkegaard'a dair yapılan bu saptamaların çeşitliliği ve zenginliği onun felsefe tarihindeki yerinin önemini ve büyüklüğünü ortaya koyar niteliktedir.

Kabul etmek gerekir ki Kierkegaard yaşadığı dönemde çok fazla ilgi görmemiştir. Hatta 20. yüzyılın başlarında dahi Kierkegaard'ın yeteri kadar bir ilginin muhatabı olduğunu söylemek mümkün değildir (Bakır, 2018:247). Bunun çeşitli nedenleri olabilir. Bu nedenlerden birisi –az önce de ifade ettiğimiz gibi– küçük bir Kuzey Avrupa ülkesinde doğmuş ve eserlerini yerel dili olan Danca vermiş olmasıdır. Ama diğer ve daha önemli nedeni ise, kanaatimizce 19. yüzyıl yüzyılın tamamında ve 20. yüzyılın ilk yarısında Batı'ya hâkim olan felsefî paradigmadır. Söz konusu tarihsel süreç Batı düşünce dünyasında "büyük anlatı"ların hâkim olduğu bir dönemdir. Bir yandan kilise tarafından temsil edilen dinsel dünya görüşü, diğer yandan gelişen bilimsel dünya görüşlerinin yanında bir de, Hegel'in şahsında somutlaşan felsefî idealizm, Marks tarafından temsil edilen diyalektik/tarihsel materyalizm gibi felsefî dünya görüşleri eklendiğinde, söz konusu tarihsel dönemin bir "büyük anlatılar" dönemi olduğu söylenebilir. Böylesi bir tarihsel bağlamda tümelliğin karşısında tekilliği, rasyonelliğin karşısında irrasyonelliği, nesnelliğin karşısında özneliliği savunan, ilgisinin odağına hayatın anlam ve amacını koyan, bu anlam ve amacın ancak kişisel olarak bulunabileceğini savlayan bir filozof, kabul etmek gerekir ki, çok fazla kişinin ilgisini çekmemiştir. Ancak bugün o, artık, modern Avrupa felsefesi içinde nev-i şahsına münhasır, aykırı ve muhalif bir filozof, bir putkırıcı/ikonaklast olarak kabul edilmektedir (Bakır, 2018: 247).

Kierkegaard'ın, günümüzde varoluşçuluk dediğimiz felsefe akımının kurucusu ve isim babası olduğu söylenebilir. Varoluşçuluğu karakterize eden, sistem karşıtlığı, akıl eleştirisi, öznelilik ve bireysellik savunusu gibi temel özelliklerin Kierkegaard'ın felsefesinde temellendiğini görmek mümkündür. Onun felsefesi özünde, metafizik bir ontolojiyi temsil eden Antik Çağ ve Orta Çağ felsefelerine ve epistemoloji-bilim temelli varlık anlayışlarını temsil eden modern felsefeye radikal bir eleştiri niteliğindedir. Başka bir dille söyleyecek olursak, temelleri Platon'la

atılan; soyut ve mutlak bir hakikat iddiasında bulunan klasik felsefe, onun revize edilmiş şekli olan modern felsefe ve hatta bu geleneğin devamı niteliğindeki her şeyi akıl dolayımında anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan aydınlanma felsefesi Kierkegaard'ın eleştirilerinin odağında yer almaktadır. Ancak onun eleştirileri sadece geleneksel felsefenin soyut ve evrenselci söylemiyle sınırlı değildir. Bununla birlikte o, inancı rasyonel argümantasyonlara gerekçelendirmeye ve bu yolla inancı nesnelleştirmeye çalışan geleneksel kilise öğretilerini de şiddetle eleştirir. Çünkü Kilise öğretileri de ona göre Aydınlanma felsefesinin dinsel alandaki bir yansımasından başka bir şey değildir. Hatta felsefe tarihinde geleneksel felsefeyi ve geleneksel felsefenin dinsel alanda somutlaşan kilise öğretilerini Kierkegaard kadar sert bir dil ve üslupla eleştiren çok az sayıda filozofun olduğu söylenebilir.

Kierkegaard'ın nesnellik üzerinden gerçekleştirdiği söz konusu eleştiri ve itirazlar ve bu nesnelliğin yerine inşa etmeye çalıştığı öznellik savunusu bu tezin ana sorunsalını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu eleştiri ve itirazların detaylarına geçmeden önce onun hem genel felsefesi ve hem de felsefe yapma tarzı üzerinde ayrıntılı olarak durmamız gerekmektedir. Ne var ki Kierkegaard, felsefesi ile yaşam öyküsü yani yaşadıkları arasında organik bağlar olan ve felsefesini yaşam öyküsü ile örtüştüren/uzlaştıran nadir filozoflardandır. Gerçi bir filozofun felsefesini yaşam öyküsüne indirgememek ya da felsefesinin izlerini yaşam öyküsü üzerinden sürmemek genel bir ilke olarak doğru olsa da, ilgimizin odağına yerleştirdiğimiz isim Kierkegaard gibi birisi olduğunda bu ilke belli ölçülerde ihlal ve ihmal edilebilir. Çünkü onun felsefesini ve felsefî amaçlarını yaşam öyküsünden bağımsız olarak anlamamız pek olası değildir. Yani “filozof Kierkegaard”ı anlamamanın yolu biraz da “birey Kierkegaard”ı anlamaktan geçmektedir. Hegel'in her filozofun yaşadığı çağın çocuğu olduğu ve yaşadığı dönemin ruhunu yansıttığı yönündeki klasik tespiti, Kierkegaard söz konusu olduğunda açık bir doğruluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Açıkçası Kierkegaard, hayatında önemli bir yer işgal eden kişi ve olaylardan bağımsız olarak anlamak pek mümkün değildir. Bu bağlamda ifade etmek gerekir ki, onun felsefesinde, babasıyla olan otoriter ve suçluluk yüklü ilişkisinden, Regine'yle olan ve evlilikle sonuçlanmayan nişanından ve Hristiyanlık/Kilise ile olan dinsel ilişkilerinden çok şey bulmak olasıdır. Michael Pedersen Kierkegaard'ın yedi çocuğundan en küçüğü olan Soren Aabye Kierkegaard'ın, ilk eğitimini çocukluk döneminde, melankolik bir ruh haline sahip olan babasından Hristiyanlık eğitimi

şeklinde aldığı ve babasının ruh halinden fazlasıyla etkilendiği söylenebilir. Babasının melankolisinin kaynağına dair farklı görüşler bulunmaktadır; kimi biyografi yazarlarına göre melankolisinin nedeni çobanlık yapan bir çocukken Tanrı tarafından lanetlendiğine inanmasıdır. Bu teoriye göre çocukken Tanrı'ya karşı işlediği günahın cezasını hayatının geri kalan kısmında da çekmiş, kendi işini kurup otuzlu yaşlarına eriştiğinde maddi durumu oldukça iyi olmasına rağmen başarısını dahi Tanrı'nın kendisiyle alay etmesi olarak değerlendirmiştir. Diğerlerine göre ise melankolik ruh halinin kaynağı ilk eşinin ölümünden sonra evin hizmetçisi ile yaşadığı ilişki nedeniyle hissettiği suçluluk duygusudur. Kierkegaard'ın babasının, evlerindeki hizmetçilik yapan annesi ile gayr-ı meşru ilişki kurması bu ilişkiden doğan çocuğun kendisi değil ağabeyi olmasına ve bu ilişkinin evlilikle sonuçlanmasına rağmen onun üzerinde olumsuz bir etki bırakmıştır (Anderson, 2014: 7-13). Kierkegaard'ın, Tanrı'dan korktuğu için kurallara bağlı olan babasının bir hatası sonucu bu ailenin meydana geldiğini öğrenmesi evlilik dışı doğan çocuğun kendisi olmamasına rağmen onu derinden etkilemiştir (Hannay, 2008: 67). Babasının inancına ve ahlakına dair giderek artan kuşkuyla yaşayan Kierkegaard evlilik dışı bu ilişkiyi öğrendikten sonra babası ile arasındaki ilişkiyi sonlandırmıştır. Bu durum ve babasıyla ilgili yaşadığı duygusal kopuş Kierkegaard'ı kendi hayatı üzerinde düşünmeye yöneltmiştir. Ölümünden hemen önce babasıyla barışması ve aralarındaki ilişkiyi düzeltmesi ise Kierkegaard'ın yaşadığı manevi dönüşümünün ve ahlaksal farkındalığın zirve noktasıdır (Gödelek, 2010: 12). Babasının 1838'de ölümü Kierkegaard'ın kendisini toparlamasını ve tekrar Hristiyanlığa ilgi duyduğu dönemin başlamasını sağlamıştır.

Kimi biyografi yazarlarına göre, Kierkegaard'ın yetiştiği evin ruhsal havası bir çocuk için uygun olmasa da mutsuz bir ev olarak tanımlanamaz. Her şeyin idaresi Pedersen Kierkegaard'a aittir. Artık zamanını kendisini geliştirmeye ve çocuklarının eğitimine ayırmıştır. Çocukları arasında ise babasını en çok memnun etmeye yakın olan isim Kierkegaard'dır (Hannay, 2008: 39). Kendisini geliştirmek ve çocuklarına eğitim vermek için ayırdığı bu vakit içinde günahlarının ağırlığından dolayı vicdan azabı duymaya başlar ve süreç içerisinde bu azap giderek yoğunlaşır. Gençliğinin neden olduğu bir taşkınlık sonucu Tanrı'ya isyan etmesinin ve karısının ölümünden hemen sonra yeniden evlenmesinin büyük bir hata olduğunu kabul etmiştir. Ama bu hatalarının psikolojik olarak etkisinden kurtulamamış ve sahip olduğu her şeyi

isyanın ve işlediği büyük günahların bir bedeli olarak görmüştür. Sanki serveti eski hatalarının bir işareti idi. Evet artık güçlü zengin bir adamdı; ama bu güç ve zenginlik çok büyük bir bedel karşılığında kazanılmıştı. Onu maddi servete kavuşturmuş olan Tanrı'nın kendisini tek tek çocukları aracılığıyla cezalandıracağına inanmıştır (Olivier, 2006: 8-9). En küçük çocuğu olan Soren Kierkegaard'ın eğitimiyle yakından ilgilenen babası ona katı dindar bir Hristiyanlık bilinci aşlamaya özen göstermiştir. Bu eğitim öylesine katıdır ki, Kierkegaard'ın yazılarında da ifade ettiği gibi “insani açıdan bir delilik” olarak görülebilir. Pedersen Kierkegaard, Tanrı'nın oğlunu bir gün geri almak için geçici bir süreliğine ve emanet olarak verdiği fikrini kafasından ve ruhunun derinliklerinden bir türlü atamamıştır. Üstelik çocuğunun zayıflığı karşısında kaybedecek zamanı olmadığını düşünmüştür. Verdiği eğitim sayesinde oğlunu Tanrı'ya hiç beklemeden kurban etmiş olacaktır, çünkü Tanrı'nın isteğinin bu çocuğu geri alma yönünde olduğunu bilse de, öncelikle babalık sevgisini feda ederek bu isteği gerçekleştirmesi gerektiğinin farkındadır (Olivier, 2006: 6). Tıpkı Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* adlı çalışmasında İbrahim'in İshak'ı Tanrı'ya kurban etmekte boyun eğdiği gibi o da Tanrı karşısında boyun eğmiştir ve oğlu Kierkegaard'ı bir dindar olarak yetiştirerek Tanrı'ya kurban etmeyi düşünmüştür. Bu düşünce ona göre, kendini ve oğlunu kurtarmanın bir yoludur.

Erken çocukluk döneminde sert ve kasvetli bir Hristiyanlık eğitimi alan Kierkegaard'a göre çocukluk döneminde böylesine katı ve sert bir dinsel eğitim pedagojik açıdan uygun değildir. Çünkü Kierkegaard, Hristiyanlığın bir çocuğun gelişimine uygun olabilecek sevimli yanlarını görmeden, insanları günahlardan kurtarmak için çarmıha gerilmiş İsa figürü üzerine kurulu trajik bir Hristiyanlıkla tanışmıştır (Faulquie, 1998: 101). Bu doğrultuda çocuk olma hakkını dahi yitirmiş Kierkegaard, küçük yaşlarda eğlenebileceği oyuncaklarla oynamak yerine eğitim amaçlı oyuncaklarla oynayıp, dini içerikli resimlere bakarak büyütülmüştür. Bu resimler arasında en dikkat çeken ve küçük Kierkegaard'ın ruh dünyası üzerinde en etkili olanı İsa'nın çarmıhta çektiği acıyı ve İbrahim'in İshak'a çektiği bıçağı tasvir eden resimlerdir (Olivier, 2006: 10). Babasının tüm bu uğraşı oğlunun dindar bir Hristiyan olması için verilmiştir; ancak küçük Kierkegaard'ın üzerinde babasının tuhaf ruh halinin olumsuz izleri hayatı boyunca silinmemiştir. Çocukluğuna dair

hatıralarının ne denli sarsıcı olduğu *Günlükler*'inde yazdığı şu cümlelerden anlaşılmaktadır;

Çocuk olma zevkini hiçbir zaman yaşamadım. Çektiğim korkunç işkenceler çocuk olmada, işlerin kişinin kendi ellerinde olması, meşgul olma, çocuğun babasını mutlu etmesinde bulunması gereken sükûneti yok etti. Zira benim içsel huzursuzluğum daima ve daima kendim olmadığım anlamına geliyor. Ama sık sık çocukluğum geri dönmüş gibi hissediyorum. Tıpkı babamın beni mutsuz ettiği gibi mutsuzluğu Tanrı'yla ilişkimde bir çocuk olmakla yaşıyormuşum gibi hissediyorum. Sanki ilk çocukluğumun tamamı o kadar korkunç derecede israf edilmiş ki; böylelikle Tanrı'yla ilişkimde ikinci kez çocukluğumu bütün gerçekliğiyle yaşayabileyim. (Kierkegaard, 2005: 425)

1821 yılında babası tarafından *Medeni Erdem Okulu*'na yazdırılan Kierkegaard arkadaşları tarafından tuhaf birisi olarak hatırlanmıştır. İlginç giyinen, narin ve yaşına göre kısa boylu, soluk yüzlü ve çilli bir çocuk olarak akılda kalmıştır. Küstahlığının yanında kiliseye ve polise karşı saygılı muhafazakâr yapısını da arkadaşlarına yansıtmıştır. Kierkegaard, Ekim 1830'da bütün giriş sınavlarından çok iyi dereceler alarak Kopenhag Üniversitesi'ne kayıt yaptırmıştır. Üniversiteye başlamasından yalnızca bir ay sonra Kraliyet Muhafızlarına kaydedilmiş, ancak birkaç gün sonra ve henüz göreve başlamadan hizmete uygun olmadığı kendisine bildirilerek askerlik yükümlülüğü kaldırılmıştır.

Bu durum, Kierkegaard'ın –daha sonra üzerinde detaylıca durulacak- kamuya duyduğu öfkenin ve kamu eleştirisinin de nedenlerinden birisidir. Askerliğe uygun görülmemesi Kierkegaard'ın ruh dünyasını derinden etkiler ve bunun sonucunda ilgi alanını eğitime yöneltir. Kierkegaard, 17 yaşına geldiğinde tıpkı ağabeyi Peter Christian Kierkegaard'ın yaptığı ve elbette babasının da dilediği gibi Kopenhag Üniversitesi'nde teoloji okumaya başlamış ama o üniversite yıllarında daha çok edebiyat ve felsefeye ilgi duyarak bu alanlarda zengin okumalar yapmıştır. Düşünce dünyasında aradığını henüz bulamayan Kierkegaard, Tanrı'yla ilişkisini keserek dini yaşamdan vazgeçmiş ve hem babasının dileğine hem de Tanrı'nın emrine başkaldırıp haz yaşamına dalmıştır. Altı ay boyunca *Günlükler*'inde dini içerikli yazılara rastlanmaması ve fakülte'deki ilahiyat derslerini takip etmemesi bu durumun fiili göstergesi niteliğindedir (Olivier, 2006: 17-18). Zengin bir öğrencinin rahat yaşamını sürdürmüş, çocukluğunda kitaplara kapanmanın acısını tiyatroya, eğlenceye, kahvehanelere giderek çıkartmıştır adeta, ancak sürdürdüğü bu yaşam onu mutlu etmeye yetmemiştir (Faulque, 1998: 101). Aradığı şey bu yaşam tarzından oldukça uzaktadır; bu doğrultuda Hristiyanlığa yavaş yavaş dönüşü 1838 yılında dinsel

dönüşümünün gerçekleşmesiyle olmuştur (Anderson, 2014: 12). Babası öldüğünde yirmi beş yaşında olan Kierkegaard payına düşen yüklü bir miras sayesinde yaşamını ekonomik anlamda sıkıntısız ve sorunsuz bir şekilde sürdürmüştür. Babasının manevi etkisi ise daha önce bahsedildiği üzere onun ruh halini ve geleceğini şekillendirmiştir. Özellikle eğitim hayatında ve özel ilişkilerinde babasından kalma melankolisinin izleri yoğun biçimde görülmüştür. Babasının etkisinin yanında içinde doğduğu çağın koşullarından da etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur.

Kierkegaard'ın doğduğu yıl olan 1813 aynı zamanda Danimarka'da siyasi anlamda karmaşık bir dönemin de başlangıcı olmuştur. Ülke, İngiltere ile altı yıl süren zorlu ve umutsuz bir savaşa girmiş, 1807'de İngilizlerin hava bombardımanı sonucunda başkent Kopenhag da dâhil Danimarka'nın büyük bir kısmı İngilizler tarafından işgal edilmiştir. Savaş ve ekonomik çöküş yüzünden Danimarka'nın en yoksul günlerini yaşaması da Kierkegaard'ın yaşamını etkilemiştir. Tutucu ve geleneksel yapıya sahip locaların hâkim olduğu mutlakıyetçi eski toplum Kierkegaard'ın yaşamının ve eserlerinin sosyal temelini oluşturmuştur (Taşdelen, 2004: 13).

Kierkegaard Eylül 1840'da meclis üyesi Terkild Olsen'in 17 yaşındaki kızı Regine Olsen ile nişanlanmıştır. Kierkegaard'ın tuttuğu günlük kayıtlarına göre Regine ile bir arkadaşının evinde karşılaşmış ve onunla hayatını birleştirmeye karar vermiştir (Anderson, 2014: 12). Nişanlandıktan bir süre sonra Regine'yi çok sevmesine rağmen onunla nişanlandığına pişman olmuştur. Çünkü içinde yoğun biçimde varlığını hissettiği melankolisi onun bu aşkı yaşamasına engeldir. Regine'yi bu melankolik yapısıyla babasının onu etkilediği gibi etkilemek istememiştir ve Tanrı'yla Regine arasında bir seçim yapması gerektiğine inanmıştır. Bu nedenle ondan ayrılmaya karar vermiş; ancak içinde yaşadığı dönemde nişan kavramı toplumsal hayatta oldukça önemli bir yere sahip olduğu için nişanı bozan tarafın kendisi değil de Regine'nin olmasının daha uygun olacağını düşünür. Kierkegaard suçu üstlenmiş ve öylesine zevk odaklı bir hayat sürmeye başlamıştır ki kızın nişanı bırakması herkes tarafından hoş karşılanmıştır. *Günlükler*'inde ayrılığın gerçekleşmesi için kaba ve kırıcı davranışlar sergilerken çok zorlandığından ve Regine'nin bu ilişkiyi sürdürebilmek için çok savaştığından söz ederken şöyle der: "Korkunç derecede sıkıntılı bir şeydi, bu kadar severken bu kadar zalimce davranmak zorunda olmak. Tıpkı dişi bir aslan gibi savaştı: eğer ilahi bir muhalefet

olduğuna inanmasaydım o kazanabilirdi.” (Kierkegaard, 2005: 497) Regine’nın pes etmemesi nedeniyle daha da ıstırap verici bir hale gelen, duyguları örtmeye ve inkâr etmeye dayalı iki aylık bir sürecin sonunda, nihayet Regine’nın da rızasıyla bu ilişki sonlanmıştır (Olivier, 2006: 19). Regine’yle Tanrı arasında bir seçim yapması gerektiğine inanan Kierkegaard seçimini Tanrı’dan yana kullanmıştır. Yaptığı seçimin doğru olduğunu düşünse de Regine’yle ayrılmak ona büyük bir acı vermiştir. *Günlükler*’inde sahip olduğu melankolik ruh halinden memnuniyetsizliğini ve ayrılık sonucunda duyduğu mutsuzluğu şu şekilde açıklamıştır:

Eğer melankolim ve mutsuzluğum bir inayetten başka bir şey olsaydı, benim için onsuz (Regine’siz) yaşamak imkânsız olacaktı. Yalnızca birkaç gün mutlu oldum ve daima tarif edilemez derecede onu arzuladım. Çünkü onu gerçekten çok sevdim ve onun yalvarışları beni derinden yaraladı. Ama ruhumdaki melankolim ve ıstırabım insani bağlamda beni sürekli mutsuz etti- böylece onunla paylaşabileceğim hiçbir mutluluğa sahip olamadım. Ama onun hakkında bir şey yazmaya cesaret edemiyorum- yaşadığım sürece onun geleceğine ilişkin bir sorumluluk taşıyorum. (Kierkegaard, 2005: 376)<sup>1</sup>

Kierkegaard’ın hayatında bu denli önemli olan bu ilişkinin mutlulukla sürdürülememesinin nedenleri görüldüğu üzere onun çocukluğunda soluduğu kasvetli havaya kadar dayanmaktadır. Kierkegaard’ın yaşam öyküsüne ve bu öykü içerisindeki önemli kırılma noktalarına bu şekilde değindikten sonra, eserlerine ve eserlerinin genel muhtevasına dair bir şeyler söylemenin de yerinde olacağını düşünüyoruz. Çünkü Kierkegaard’ın yaşam öyküsünün, felsefesi üzerindeki derin izlerini eserleri üzerinden sürmek olasıdır.

Kierkegaard üzerinde çalışan birçok uzmana göre onun yazarlığının gerçek başlangıç yılı olarak 1843 yılı kabul edilmektedir. Gerçi bu tarihten önce birkaç makale ve *On the Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*(*Sokrates’e Aralıksız Göndermelerle İroni Kavramı*) başlıklı doktora tezini yazmıştır. 1843’te ise aralarında en yalın kitabı olan *Either/Or*(*Ya/Ya da*) olmak üzere altı kitap birden yayımlanmıştır. Kierkegaard, *Victor Eremita* müstearı adıyla yazdığı *Ya/Ya da* adlı eseri ile ünlenmiştir (Gödelek, 2010: 20). Varoluş alanlarındaki eleştiri biçiminin ortaya çıktığı ilk çalışma *Ya/Ya da*’dır. Bu çalışmanın karakteristik özelliği, Hegel’in spekülatif yaklaşıma ilk varoluşçu tepkiyi içermesidir (Taşdelen, 2004: 146).

---

<sup>1</sup> Kierkegaard Regine’yi sevmekten hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Eserlerinin çoğunda bu aşkın izleri görülür aynı zamanda nişanlılığı evlilik kadar önemseyen Kierkegaard tüm mirasını Regine’ye bırakmıştır.

Kitabın bir diğeri özelliğı ilerleyen sayfalarda ele alınacak olan estetik varoluş alanı ve ahlaksal varoluş alanı arasında kişiyi bir seçim yapmaya yönlendirecek olmasıdır. Tıpkı Kierkegaard'ın kendisini Tanrı ve Regine arasında bir seçim yapmak zorunda hissetmesi gibi burada da bir seçim söz konusudur. Seçim yapmanın önemli olmasının nedeni; seçimin, kişinin tercihte bulunduğu ve icra ettiğı eylemlerin sorumluluğunu alıp ona kendi varoluşunu gerçekleştirme olanağını kazandırmasıdır.

Bir diğeri önemli çalışması da, *Johannes de Silentio* takma adıyla 1843'de yayınladığı ve felsefî literatürde Tanrı'ya karşı kaleme alınmış en lirik eserlerden birisi olarak kabul edilen ve İbrahim'in Tanrı'yla ilişkisini irdelediğı *Fear and Trembling (Korku ve Titreme)*'dir. Zaman zaman eski nişanlısı Regine'ya da göndermeler içeren bu eserinde Kierkegaard, imanı, imanın doğasını ve insan yaşamındaki yerini ve önemini, inançla akıl arasındaki çelişkiyi hem edebi bir dil ve üslupla kabartmakta hem de onları ciddi bir felsefî çözümlemeye tabi tutmaktadır. Bu çalışmasının ardından kaleme aldığı diğeri eserlerinde, soyut ve sistematik bir felsefe inşâ eden Hegel'i eleştirilerinin odağına yerleştirmiş, eserlerinde pratiğin teori içerisinde anlaşılamayacağını ve yaşanmış olan gerçekliğin öznelliğini ve özgüllüğünü savunmuştur.

Kierkegaard 1844 yılında yayınlanan *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*'sini *Johannes Climacus* takma adıyla yayınlamıştır. Tanrı meselesi üzerinde durarak Hristiyanlığı olması gerektiğı gibi anlatmaya çalıştığı bu eserinde *Korku ve Titreme*'de değindiğı paradoks konusunu detaylı bir şekilde tekrar ele alır. Bu eserinden itibaren inancın doğasına aykırı olduğunu düşündüğü Hegel'in sistemciliğine karşı bir eleştiri geliştirmeye başlar. Kierkegaard merkezinde bireyin ve öznelliğin hâkim olduğu bir sistem tercih etmiştir. Bu doğrultuda çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Kierkegaard'ın bütün inaç ilkelerini rasyonalize etmeye çalışan Lutherci kiliseye ve Hegel'in bireyi unutturmaya çalışan felsefesine karşı eleştirileri ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

Varoluş aşamalarında bahsedilecek estetik, etik ve dini alan için vazgeçilmez bir kavram olan kaygı, Kierkegaard'ın, *Vilgilius Haufniensis* takma adını kullanarak 1844'de yayınladığı *Kaygı Kavramı* adlı eserinde ele alınmıştır. Kierkegaard korku ile kaygı arasında yaptığı ayırmada kaygının yalnızca tin sahibi olan varlıklara özgü olduğunu belirtir. Dinsel literatürde kaygı genellikle günaha sevk edici bir unsur

olarak ele alınmasına rağmen, Kierkegaard onu kişinin olgunluğa erişmesini sağlayacak duygu durumlarından birisi olarak değerlendirir.

Kierkegaard'ın, 1846 yılında *Johannes Climacus* takma adıyla yayınladığı ve *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*'nin(*Felsefe Parçaları yada Bir Parça Felsefe*) oldukça genişletilmiş bir hali olan *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments (Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar)*, onun din hususundaki en kapsamlı çalışmasıdır. Eserde sıkça Hegel'e eleştiriler yönelterek düşüncelerini geliştirmiştir. Bilindiği gibi Hegel özellikle Aydınlanma döneminde dine ve metafiziğe yöneltilen itirazları göğüslemek için felsefi sistemini bilimselleştirmek istiyordu. Kitabın adında yer alan 'bilimsel olmayan' ibaresi sistematik bir felsefe geliştirmek isteyen Hegel'e karşı çıkışının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir (Yıldırım, 2011: 15-16). Görüldüğü üzere Kierkegaard onu derinden etkileyen kişiler çerçevesinde eserlerini ele almış ve varoluş felsefesini kişisel deneyimleri çerçevesinde geliştirmiştir.

Kierkegaard uzun zamandır sürdürdüğü felsefi-edebi eserler yazma faaliyetini 1840'lı yıllarda sonlandırarak, hatta yazarlığı bırakarak köy yaşamına dönmek, toplumsal yaşamdan bireysel yaşama geçmek ister; fakat bu mümkün olmaz. Çünkü artık tanınmış bir yazardır. Bu dönemde onun en heyecanlı hayranlarından biri olan ve eleştirel bir politik dergi çıkaran *Aron Goldschmidt*'dir. Goldschmidt'in alaycı bir tarzda taşlamalarına maruz kalmayan birkaç isimden biri, hayran olduğu Kierkegaard'dır. Aron Goldschmidt'in çıkardığı *Corsaren* isimli dergi kamu kurumlarının toplumun çıkarlarıyla uyuşmayan politikalarını ve uygulamalarını araştırarak bunları açıklamakta ve bu politika ve uygulamalara alaycı bir şekilde göndermeler yapmaktadır. Derginin bu amacı doğrultusunda Kierkegaard böyle bir dergide övgü almaktansa yergi almayı, olumlanmaktansa eleştirilmeyi tercih edeceğini bildiren bir makale yazar. Kierkegaard'ın bu makaleyi yazmasındaki amaç Goldschmidt'in ya görüldüğü gibi biri olduğunu kabul etmesini sağlamak ya da yazdığı şeyler hakkında tekrar düşünerek onu alaycı yazım tarzını bırakma yönünde bir seçim yapmaya zorlamaktır. Bunun üzerine Goldschmidt'in yanıtı gecikmez. Kierkegaard'a hakaret etmez ya da onu beklendiği üzere eleştirmez; ancak derginin birkaç sayısında Kierkegaard'ın karikatürlerini yapıp hakkında alaycı ifadeler kullanır. Karikatürlerin olumsuz anlam taşıdığı çağda yaşayan Kierkegaard bu durumdan çok etkilenir. Herkesin kendisiyle alay edeceğini ve rezil olduğunu

düşünür. Bu durum onun çoğunluğa karşı duyduğu öfkeyi ateşler ve *Günlükler*'inde, çoğunluğun her zaman yanlış olduğunu şu sözlerle dile getirir: "Hakikat her zaman için azınlıktadır ve azınlık her zaman çoğunluktan kuvvetlidir; çünkü azınlık, bir fikri olanlardan oluşur, buna karşın bir fikri olmayanların bir araya gelmesinden ibaret olan çoğunluğun gücü aldatıcıdır..." Böylece hakikatin azınlıkta olduğunu vurgular (Gödelek, 2010: 35-36). Bu olay Kierkegaard'ın takma isimlerle yazmaya son vermeyi tasarladığı bir zamanda gerçekleşmiş ve onun dini düşüncelerinin, içinde bulunduğu topluma karşı sert bir siyasal tavra dönüşmesine neden olmuştur. Bir an tüm edebi çalışmalarını bırakarak din adamı olmayı düşündükten sonra, kendini dini içerikli yazılar yazmaya adanmıştır (Olivier, 2006: 26). *Corsaren*'le çatışması müstear adlar kullanarak değil de gerçek adıyla yazmak ve böylece ahlak bozucu tüm güçlere karşı çıkma fikrini zihninde uyandırmıştır. *Corsaren* olayı Kierkegaard'ın topluma karşı öfke duymasını tetiklerken Adler'in yaşadıklarıyla<sup>2</sup> yakından ilgilenmesi de bu öfkenin kiliseye sıçramasının nedenlerinden biri olmuştur.

Kierkegaard, Adler'in düşüncesine benzer biçimde sivil toplumda rahat bir şekilde yaşayan ve çoğunluğa uyan rahipler sınıfının diğer herkesten daha fazla amaçlarına ihanet ettiklerini düşünür. Çünkü Kierkegaard'a göre yalnızca hayatını Tanrı'ya adamaya, kurban etmeye hazır biri insanlara yol gösterme görevini üstlenecek olgunluğa sahiptir (Gödelek, 2010: 37). Kierkegaard'a göre Hristiyanlık geçim sağlamaya yarayacak bir şey değil, duyurulacak bir şeydir (Hannay, 2008: 429). Kierkegaard, insanlara Hristiyanlığın nasıl olması gerektiğini göstermeyi ve onları gerçek Hristiyanlıkla tanıştırmayı amaçlamıştır. Bu düşünceye göre Hristiyan olmak ya da olmamak bireyin kendi meselesidir; ancak birey Hristiyanlığın ne olduğunu bilmediği için seçim yapmaktan kaçınmaktadır (Gödelek, 2010: 38). Oysa ki, bireyin seçimleriyle var olacağını düşündüğümüzde dini inancını seçme görevinden soyutlanmış olması ya da bundan kaçıyor olması geçici bir rahatlık sağlama olanağı olsa da zaman içerisinde bireyi, birey olmaktan uzaklaştıracaktır.

---

<sup>2</sup>Bornholm'da papaz olan Adler 1843 yılında yayınladığı vaaz derlemesinde kendisine İsa'dan vahiy geldiğini ve Hegel felsefesi üzerine kaleme aldığı yazılarını imha etmesini emrettiğini ileri sürmüştür. Görevinin sonlanmasına neden olan bu olayla Kierkegaard yakından ilgilenmeye başlamıştır. Adler, mevcut Hristiyanlığını eleştirmiş, Hristiyan din adamı olmanın artık Hristiyan olmaktan tamamen farklı bir kategoriye ait olduğuna, Hristiyan olmakla Hristiyan din adamı olmanın birbirine karıştırılmaması gerektiğine dair düşüncelerini dile getirmiştir (Olivier, 2006: 26-27).

Kierkegaard'ın açık bir biçimde Hristiyan âlemine saldırısı 1850 yılında basılan ve *Anti-Climacus* rumuzuyla yazılan *Practice in Christianity (Hristiyanlıkta Eğitim)* adlı eseriyle başlamıştır. Kierkegaard'ın gerçek Hristiyanlıktan ne kadar uzak olduklarına dair dürüstlük ricasına Danimarka Resmi Kilisesi sessiz kalmış ve bunun yerine liberal demokratik güçlerin gözüne girmek için yandaşlık yapmaya başlamıştır. Kierkegaard'ın tehlikeli bir isyankâr olduğunun farkında olmasına rağmen Danimarka Başpiskoposu Mynster onu görmezden gelerek kendisinden uzak tutmuştur (Gödelek, 2010: 39-40). Kierkegaard'ın ifadesiyle; “Mynster bana karşı belli iyilik duyguları taşısa da kendi başına kaldığı anlarda kendisine itiraf edebileceği gibi, beni kesinlikle kuşkulu ve hatta tehlikeli bir kişi olarak görüyor. Bu nedenledir ki, benim kırsalda yaşıyor olmamı tercih ederdi.” (Kierkegaard, 2005: 297) Kierkegaard'ın *Günlükler*'inde yazdığı bu sözlerden, Mynster ile arasında bir çekişme olduğu açıkça anlaşılmaktadır; yine de Mynster'in geçmişte babası üzerinde çok emeği olduğunu düşünerek onun ölümüne kadar kiliseye yönelik saldırılarına ara verir; bunu babasının hatırası için yapması gerektiğini düşünür.

Mynster'in ölümünden sonra Kraliyet Kilisesi'nde yapılan anma töreninde artık sarayın din işleri görevlisi olan Martensen, hemen yayımlanan bir konuşma yapar. Martensen konuşmasında ölen piskopostan ‘hakikatin tanığı’ diye söz eder. Bu ifade Kierkegaard'ı oldukça öfkeler ve hemen ardından ‘Piskopos Mynster ‘hakikatin tanığı mıydı?’, ‘Hakikatin doğru bir tanığı mıydı? - Hakikat bu mudur?’ sorularıyla şekillendirdiği yazısında, Mynster'in hakikate tanıklık etmediğini söyler (Hannay, 2008: 432-433). Kierkegaard, Martensen'in Mynster için “hakikatin tanığı” diyerek onu idolleştirmesini ve bir anlamda şehitlik seviyesine çıkarmasını Tanrı'ya küfretmek ve her türlü Hristiyan değerini bozmak olarak yorumlar. Kierkegaard'ın yazarlık faaliyetindeki son evrenin başlangıcı olan bu olaydan sonra din adamlarının Hristiyanlığı nasıl bozduğunu, orijinalliğinden uzaklaştırdığını göstermek ve bunu da halka açıkça anlatmak için yazılarında kendi adını kullanmaya başlamıştır. 1854'den itibaren tasarladığı Hristiyan âlemine saldırısına yeniden başlar. Bu dönemde saldırısı iki aşamada gerçekleşmiştir. İlk aşamada *Vatan* adlı gazetede kiliseden Danimarka'nın resmi dininin hiç de Yeni Ahit'teki Hristiyanlık olmadığını kabul etmesini talep eden bir dizi yazı kaleme alır. Bu yazılarında bütün dinsel ayin ve ibadetlerin terk edilmesi gerektiği çağrısında bulunur. İkinci aşamayı dokuz sayı

halinde çıkan *An* dergisinde yayınladığı yazıları oluşturur. Bu yazılarında kilise ve devletin birbirinden tamamen ayrılması gerektiğini savunur (Gödelek, 2010: 40-41).

Kierkegaard'ın yaşadığı çağ düşünüldüğünde ele almaktan çekinmediği bu laiklik fikri özgür düşünceye fırsat verecek oldukça radikal bir fikirdir. Kierkegaard'ın yaşamı göz önüne alındığında hem özel hayatında yaşadığı duygusal karmaşa hem de toplumsal alanda özellikle toplumun inancında etkili olan kiliseye karşı hakikatleri çarpıttığı için duyduğu öfke onun varoluş felsefesini geliştirmesinde etkili olmuştur. Böylece varoluşçuluğun kurucu ismi olan Kierkegaard'ın daha iyi anlaşılabilmesi için hem varoluşçuluğun ne olduğunu, hem de varoluşçu gelenek içerisinde Kierkegaard'ın nerede durduğunu ele almak gerekmektedir.

### **1.3.Varoluşçuluk ve Varoluşçu Gelenekte Kierkegaard'ın Yeri**

Bugün felsefe sahnesinde kendisine, bir yandan Frederich Nietzsche, Martin Heidegger, J. P. Sartre, Albert Camus gibi ateist, diğer yandan Karl Jaspers, Gabriel Marcel gibi önemli teist temsilciler bulan varoluşçuluğun ilham kaynağını Kierkegaard'dan aldığı genel kabul gören bir görüştür. Tarihsel izleri ortaçağlarda Augustinus'a ve hatta Antik Yunan'da Sokrates'e kadar geriye götürülebilen varoluşçuluk, aslında bir 19. yüzyıl felsefesidir. Genel yapısı itibariyle, modern felsefeye, aydınlanma fikrine, onların temel iddiaları olan bilimselliğe, rasyonalizme, evrensel ve tümel söyleme duyulan bir tepkidir. İnsanın ve insana ait sorunların akıl aracılığıyla kavranabileceği ve çözüme kavuşturulabileceği şeklindeki genel kabule yönelik bir eleştiridir. Varoluşçuluk, insanı, onun eylem ve deneyimini bu deneyimin biricik ve tekilliğini esas alır ve insanın ancak bu tekillik içerisinde anlaşılabilceğini iddia eder. Bu bağlamda, varoluşçuluğa göre evrensel ve tümel gerçekliği temsil etme iddiasında olan ne kurumsal dinler ne soyut ve sistematik felsefeler/düşünceler ve ne de bütüncül dünya görüşleri, ideolojiler insanı anlayabilir; onun yaşadığı özel ve özgün hayatını anlamlandırabilir. Varoluşçu filozofların ortaya koydukları tezler ve bu tezleri temellendirme biçimleri açısından aralarında büyük farklılıklar olsa da, yine de varoluşçu felsefenin genellikle birkaç temel iddia noktasında örtüşükleri söylenebilir.

Varoluşçu filozoflar her şeyden önce insanla ilgilenmektedirler. Ancak bu ilgi hem geleneksel felsefenin hem de insanı konu edinen bilimlerin ilgisinden oldukça farklıdır. Temelleri Platon'la atılan geleneksel felsefede insan ruh ve bedenden

oluşan müteşekkil, ama bitmiş, tamamlanmış bir varlık olarak tasavvur edilir. Bu nedendir ki, onun özünün varlığından önce geldiği söylenir. Özün varlıktan önce gelmesi demek, insanın hayatını önceden ve onun dışında, ondan bağımsız olarak belirlenmiş ideallere, temel doğrulara göre yaşaması demektir. Bu da insanın nesneleştirilmesi anlamına gelmektedir. İnsanı konu edinen bilimler ise, onu biyolojik, psikolojik ve benzeri şekillerde bölerek ve parçalayarak inceler. Bu da onun bütünselliğinin kaybolması demektir. Oysa varoluşçular için insan hiçbir kalıbın içine sığmayan, hiçbir şekilde kategorize edilemeyen özel ve emsalsiz bir varlıktır. Bu bakımdan insan, bilimlerin ele alınan niteliklerinden çok daha fazlasıdır. Varoluşçular için bir özne olan insan biriciktir. Bu nedenle insanın değişmeyen bir doğası bulunduğu fikrine karşı çıkarak, öznel yanını ele almışlardır. Geleneksel felsefede hâkim olan özün varoluştan önce geldiği fikri tam tersine çevrilerek varoluşun özden önce geldiği söylemi varoluşçuluğun temel tezi haline gelmiştir. Varoluşçuluğun ateist kanadının önemli temsilcilerinden biri olan J.P. Sartre bunu şu sözlerle ifade eder:

Varoluş özden önce gelir. İyi, ama ne demektir bu? Şu demektir: İlk insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır. İnsan, var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani. Varoluşçuluğun baş ilkesi de budur işte. (Sartre, 2007: 39-40)

Bu doğrultuda insan dünyaya geldiğinde pasif bir durumda değil, aksine özünü var edebilecek kadar aktif bir haldedir. İnsanın nasıl var olacağı, ne olacağı kendi varoluşunu gerçekleştirecek iradesine bağlıdır. Bu durumda artık felsefenin merkezinde insan vardır. Diğer her şey onun etrafında onun şekillendireceği halde var olacaktır. “Varoluşçuluk, her şeyden önce, asıl gerçeğe dönmektir. Bunun bir ifadesi olarak Gabriel Marcel; Ben kendi hesabıma, gerçeğin dış izi adını verdiğim o şeyi açığa vurmayan her yapıtın, gerçek bir felsefi nitelik taşıdığını yadsımaya, eğilimliyim der.” (Akt. Faulque, 1998: 39)

Varoluşçuluğun isim babası olan ve onu modern anlamda ilk defa kurgulayan Kierkegaard, varoluşçuluğun felsefi tarzına uygun olarak felsefi bir sistem kurmamış, felsefi tezlerin nesnel bir zemine oturtulması, rasyonel olarak izah edilebilir olması gibi kaygılardan hep uzak durmuştur. Onun felsefesi, Aristoteles’ten itibaren hep özlerle, tözlerle, idealarla ilgilenen; mantıksal ve düşünsel kurgular geliştirmeye

alışan felsefi idealizme ve onun nesnelleştirme çabalarına bir eleştiri niteliğindedir. Ona göre felsefe bunu yaparken tarih boyunca bir özne olan insanı unutmuş, öznelliği geri plana itmiş, onun ilgi istek ve ihtiyaçlarını gözden kaçırmıştır. Nesnel düşüncede kişisel olan her ne var ise, tutku, arzu, sevgi, nefret, kısacası insana ait her şey unutulmuştur. Kierkegaard nesnel düşünme karşısına öznel düşünmeyi koymaktadır. Öznel düşünen, kendi gerçek varoluşunun i yönünü ortaya koyarak felsefe yapar. En çok karşı çıktığı filozof ise “soyut düşünür”olarak nitelediği Hegel’dir. Kierkegaard’ın varoluş felsefesi doğrudan doğruya insanı canlandırmak ister (Akarsu, 1979: 114-115). Bu durumda Kierkegaard’ın varoluş felsefesini, Hegel’in varoluşu bir kavram, mantıksal bir kategori ve değişmez bir öz haline getiren tutumuna karşı, varoluşun hareketli doğasını ve çeşitlilik içindeki özünü yansıtmak için bir eleştiri ve bir tepki olarak ortaya koyduğu söylenebilir (Taşdelen, 2004: 146).

Kierkegaard için birey, oluşan, değişen, karar veren ve eyleyen varlıktır. Birey eylemleriyle kendisini var eder, varoluşunu gerçekleştirir. Bu açıdan ele alındığında varoluş bireyin “ben olma olanağı”dır. Bir başka deyişle, varoluş ben olma veya ben olmama sürecidir; olasılıktan, olanaktan, gizil gten gerçeğe dnşmedir (Taşdelen, 2004: 143). Bir süreci ifade eden gerçeğe dönüşme ve kendini gerçekleştirme eylemi bireyin kendi elindedir. İnsan varoluşunu sürekli seçebilecek potansiyele sahip olduğu için varoluş, olan ve biten bir şey değildir. Sürekli devam eden ve seçimler doğrultusunda değişime uğrayan bir mahiyete sahiptir. Varoluş iyi ve kötüyü barındıran bir olanaklar durumudur. İnsanın zgr iradesiyle yaptığı her seçim varoluşunun yöneticisidir. zgrlk ve seçim varoluş için vazgeçilemez iki kavramdır. İnsanın bu dünyaya benliğini oluşturmak ve kendini gerçekleştirmek için geldiğini belirten Kierkegaard’a göre insan bu dünyaya baştan belirlenmiş ve değişmez bir öz ile gelmez. Sadece benliğini oluşturacak potansiyele sahiptir. Dolayısıyla önemli olan bu potansiyeli açığa çıkartmaktır. Bu da bir tercih ve süreç meselesidir. Ne var ki bu süreçte onu harekete geçiren, ben olma sürecinde insana eşlik eden, onu sürekli olarak teyakkuzda tutan bir duygu vardır o da “kayėı”dır. Kayėı, nesnesi hiçlik olan ve yalnızca insana özgü olan bir duygudur (Manav ve Gürdal, 2013: 67). Çünkü varoluş, tin sahibi olan insana özgüdür, tin sahibi olmayan varlıklarda ise kayėı bulunmaz; bu nedenle onların varoluşlarını gerçekleştirme gücü

yoktur (Kierkegaard, 2013b: 35). Bununla birlikte “kaygı insan doğasındaki mükemmelliğin bir ifadesidir.” (Kierkegaard, 2013b: 67)

Kierkegaard, insanın ancak psikolojik güdü ve dürtülerinin hesaba katılmasıyla doğru bir şekilde anlaşılabilceğini söyleyerek kaygı, umutsuzluk, korku ve endişe gibi psikolojik kavramları ön plana çıkartır ve onlara felsefesinde özel anlam ve işlevler yükler. Onun felsefeye kazandırdığı en önemli kavramlardan birisi kaygıdır ve kaygıya yüklediği anlam özünde ontolojiktir. Yani o insanın ayrılmaz bir parçasıdır ve insana bütün hayatı boyunca eşlik eder. Kaygı, insanın benliğini oluşturma ve varoluşunu gerçekleştirme sürecinde ilerlemesini sağlayan güçtür. Kaygı insanın iyi ve kötü tüm olanakları karşısında hissettiği duygudur. Bu durumda kaygı gelecekle ilgilidir. Aynı zamanda kaygı kişinin sonluluğunun, gelip geçici olduğunun, faniliğinin bilincinde olmasıdır. Bu nedenle, kaygı hiçbir zaman ortadan kalkmaz (Manav ve Gürdal, 2013: 67). İnsan var olduğu sürece kaygıda vardır; çünkü insanın ilerlemesi, değişmesi, varoluşunu seçmesi için kaygı duyması gereklidir. Duyduğu kaygı ile bulunduğu konumdan memnun olmayan insan varoluş alanları içinde geçiş yapar. Kişi, içindeki umutsuzluğu ve kaygıyı derin bir biçimde hissedince, bulunduğu varoluş alanının dışına çıkmak ister. Bu iki duygu değişim isteğini güçlendirir ve kişiyi kendi dışına çıkmaya zorlar. Bu açıdan kaygı ve umutsuzluğun varoluş alanları arasında bir sıçrama enerjisi olduğu söylenebilir (Taşdelen, 2004: 159).

Kierkegaard’ın insanı ele alırken kullandığı bir diğer kavram ise günah kavramıdır. Ona göre günah bu dünyada Âdem ile var olmuştur ve hep de var olacaktır. Günah her ne kadar Adem’le var olmuş olsa da, bu günahlı olma sürecinin nedeni Âdem olarak kabul edilemez, kimse Âdem’den dolayı günahkâr değildir; kimsenin günahının nedeni Adem değildir. İnsanın günahkâr olmasının nedeni kendisidir ve herkes kendi günahından sorumludur. Kierkegaard kimsenin günahının nedeninin Adem olmadığını ya da kimsenin Adem’den dolayı günahkar olmadığını söylerken, açıkça Hristiyanlıktaki ilk günah doktrinini ve bu günahın genetik bir miras olarak aktarımını reddetmektedir. Ancak Kierkegaard’ın günahın Adem’le birlikte var olduğunu söylerken amaçladığı şey, günahın insanın varoluş süreciyle ve kendisini gerçekleştirmeyle olan derin bağına vurgu yapmaktır. Şöyle ki, insan doğası gereği kaygılı bir varlıktır. Kaygısı gereğince de varlığının nedeni, anlamını ve amacını sorgular. İnsan, varlık nedenini sorgulamaya başladığı anda günah

işlemeye başlamış demektir. Bu sebeptendir ki, günah işlemeyen bir insanın varlığından söz edilemez. Ama diğer taraftan varlığın nedenini, anlamını ve amacını sorgulamak, var olma ve varlığını gerçekleştirme adına yapılan bir atılımdır. Bu açıdan ele alındığında kaygı ile günah arasında çok yakın bir bağ olduğu ve günahın da kaygı gibi insanın bir varoluş olanağı olduğu söylenebilir.

Bilindiği gibi Kierkegaard farklı varoluş olanaklarından/alanlarından söz etmektedir. Bu alanlar ve varoluş tarzları üzerinde tezin ikinci bölümünde durulacaktır. Ancak bu noktada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için onun nesnel-özel hakikat tartışmasına dair görüşleri üzerine odaklanmak gerekmektedir.



## 2. KIERKEGAARD'IN NESNEL HAKİKAT ANLAYIŞI VE ELEŞTİRİSİ

Nesnel hakikat kendisini algılayan öznenen bağımsız olan, insanların arzu, istek ve ihtiyaçlarından kesin bir biçimde ayrılan, duyguya yer vermeyen ve yalnızca akıl yoluyla kavranabilen, sonuçta bütün insanlık için ortak olan gerçeklikleri ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Nesnelliği hakikatin garantisi olarak gören yaklaşımlara göre sadece nesnel gerçeklikler kesin olarak kavranabilir ve onlar zamanda ve mekânda yaşayan insandan bağımsız mutlak hakikatlerdir (Ertürk, 2016: 88-89). Nesnelliği hakikat olarak gören anlayışların başında temelleri Platon tarafından atılan geleneksel felsefe, modern bilim ve ikisinin birlikteliği olarak tezahür eden rasyonel/Aydınlanmacı din anlayışı gelmektedir.

Nesnel düşünce genel olarak hem davranışı hem de düşünceyi yöneten kuralları kabul ederek kendisini gösterir. Apaçıklık kurallarına bağlı olan veya sınıf ortamında öğretilen her konu nesnelliğin kapsamına dâhildir. Tarih, eğer doğrunun ve yanlışın kesin bir şekilde ve bir kerede ortaya konduğu ve ayrıştırıldığı bir şekilde ele alındığında nesneldir: Eğer bazı önermeler apaçıklık olarak kabul edilen veya uygun insan davranışı olarak kabul edilen genel bir kural temelinde reddediliyorsa nesneldir. Sosyoloji ve psikoloji insan gruplarının veya bireylerin davranışlarını bilimsel yasalara göre genelleştirmeye, öngörmeye ve açıklamaya çalıştıkları için nesneldirler. Ahlak da öğretmenden öğrencisine aktarılan bir kod veya kurallar biçiminde geliştirilirse nesnelleşir (Gödelek, 2005: 51). Ancak nesnellik kendini en çok doğa bilimlerinde gösterir, yöntemi ve sonuçları bakımından doğa bilimleri istisnasız nesneldir.

Bu doğrultuda Kierkegaard'ın en başta yok etmek istediği mit, tüm olup bitenin nedensel olarak belirlenmiş olduğunu ve üzerinde çalışılırsa, yeterince gözlem yapılırsa her şeyin nesnel olarak doğru bir açıklamasının yapılabileceğini kabul eden bilimsel mittir. Bilimsel mite yüklenen bu anlam onun yalnızca ahlaksal alanda değil dinsel yaşamda da etkin olması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarır ve Kierkegaard'ın en şiddetli saldırısı bu mitin baskınlığıdır (Gödelek, 2005: 52). Çünkü Kierkegaard için bir hayli önemli olan dinsel yaşamda bilimin kullandığı yöntem ve uygulamaları kullanarak nesnel bilgiler elde etmeye çalışmak boşunadır.

Kierkegaard'ın iman anlayışında detaylı bir biçimde ele alınacak olan özneliliğin karşısında konumlanan nesnellik, bireysel yaşamda faydası olamayacak bir yaklaşımdır.

İlk defa Bacon tarafından ifade edilen ve modern dönemde doğruluğu tartışmasız bir ilke haline gelen “Bilgi güçtür” anlayışı Batı düşüncesinin dayandığı temel kabullerden birisidir (Manav ve Gürdal, 2013: 43). Ancak nesnel bilginin bizlere kendi varoluşumuz hakkında bilgi verme gücüne sahip olmadığı göz önüne alındığında bu tür bilginin değeri duysal ve deneysel sınırlar içerisinde kalacaktır. Bilimin deneysel alanlarda bilgiye ulaştırması nesnel bilgiyi bütüncül olarak reddetmenin mümkün olmadığını gösterir; fakat bu bilgiler sınırlıdır ve insanın varoluşunun derinliklerine inemez yalnızca görünen şeylerin yüzeyselliğinde kalır. Bu bakımdan nesnel bilgi, öznel bilginin yanında bizi hakikate götürmekten uzaktır.

Kierkegaard *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*'de(*Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*) nesnel bilginin bir kişinin hayatını nasıl yaşaması gerektiği konusunda yardımcı olamayacağını söylerken, bir yandan da nesneliliğin belli bir güvenlik sağladığını ve nesnel hakikati göz önüne almayan bir özneliliğin de deliliğe düşme tehlikesinde olduğunu kabul eder. Ama öte yandan içselliğin yokluğunun da delilik olduğuna dikkat çeker (Gödelek, 2005: 92).

Ona göre nesnel düşünce, düşünce sahibi özneyi duygudan ve inançtan yoksun salt ve sadece “düşünen bir ben”e indirger. Bu düşünce sadece doğanın bilgisini sunar ve sadece doğada olup bitenlere dair açıklama yapma olanağı sağlar. Yani o sadece “ne” sorusunun yanıtını verir. Bu açıdan ele alındığında nesnel gerçek basitçe, deneysel bir tarzda incelenebilen ve olgusal olana karşılık gelen bir gerçekliktir. Nesnel düşüncede “ne” sorusu üzerinde durulurken, öznel düşünce “nasıl” sorusu etrafında gerçekleşir ve bir açıklamadan daha fazlasını sunar. Nesnel hakikat deneysel olarak incelenebilen ve olgusal olana karşılık gelirken, öznel hakikat birey tarafından inşa edilen bir gerçekliktir ve bu gerçekliğin hem içeriği hem de sınırları olgusal olanı fazlasıyla aşar. Kierkegaard'a göre “Nesnel düşünüm yolu bireyi rastlantısal bir şeye dönüştürür ve bu suretle varoluşu da kayıtsız, yok olan bir şeye çevirir. Nesnel hakikat yolu, bilen özneye sırt çevirir. Özne ve öznelilik önemsizleşir ve buna mukabil, hakikat kayıtsızlık meselesi” haline gelir (Kierkegaard, 2018a: 72).

Nesnel düşünme, düşünen özneye ve onun varlığına kayıtsız kalırken tüm yatırımını sonuca yapar ve tüm insanlığın gerek sonuç gerekse yanıtları kopyalayıp ezberden okumasına yardım eder (Kierkegaard, 2018a: 376). Bu nedenle bireyi hakikate götürmekten uzaktır ve bunu sıklıkla ifade eden Kierkegaard, nesnellik yanılışından tüm insanları kurtarmak ister. Ona göre bu nesnellik algısı ve anlayışı insanlığın düşünsel dünyasında uzunca bir geçmişe sahip olduğu gibi, onun etkilerini çok farklı alanlarda ve değişik tezahürleri ile gözlemlemek de olanaklıdır. Şimdi sırasıyla bu alanlar incelenebilir.

### **2.1. Modernizm ve Aydınlanma Eleştirisi**

Modernizm ve Aydınlanma farklı bağlamlarda kullanılan, kullanıldıkları bağlama göre değişik anlam içerikleri ile açıklanan ve çok katmanlı sözcüklerdir. Ancak, dar ve teknik anlamıyla, modernizm temelleri 17. yüzyılda atılan, içerik itibarıyla ortaçağın bütün metafizik merkezli kabullerine bir eleştiriye ifade eden, bireyi “epistemik bir özne olarak” hayatın merkezine koyan yeni bir düşünce tarzının adıdır. Buradaki “yeni” sözcüğüne yüklenen farklı anlamlara bağlı olarak değişik modernizm tanımları ile karşılaşmak olasıdır. Örneğin o bir yönüyle geçmişten ve gelenekten köklü bir kopuşu, ayrılığı temsil etmektedir. Kendisini geçmişin reddedilmesi ve terk edilmesi üzerine kuran, geleceği büyük bir yenilik olarak gören bir düşünme ve eyleme tarzıdır. Diğer bir yönüyle ise o, tarihi bir devamlılık olarak görme ve geleceği geçmişin içinden yeni bir yorumla üretme faaliyetidir, geleceğe geçmişin izinde ve ışığında yürüme eylemidir. Yani, geleneksel olanı yeni olana tabi kılma, yeniyi yerleşik ve alışılmış olan üzerinden anlama ve anlamlandırma faaliyetidir.

17. yüzyılda temelleri atılan modernizm, dönemin önemli felsefi figürlerinin merkezi iddialarından da anlaşılacağı üzere özünde epistemik bir faaliyettir. Yani o rasyonalizmi kendisine hareket noktası kabul eden bir felsefi harekettir ve ilgi alanı öncelikli olarak bilgi-kuramsaldır. Ne var ki, felsefi bir kavram olarak modernizmin, Aydınlanma ile bağlantılı ideal ve kabuller için de kullanıldığını ifade etmemiz gerekir (Küçükalp, 2017: 70). İlhamını büyük ölçüde modernizmden alan Aydınlanma ise, daha genel ve geniş anlamda, yeni bir dünya görüşüdür. Bir başka ifadeyle, şöyle denilebilir ki, Aydınlanma, ilgi alanı büyük ölçüde epistemoloji ile sınırlı olan 17. yüzyıl akılcılığının, felsefenin epistemoloji dışındaki, ahlak, hukuk, siyaset ve din gibi pratik alanlarına uygulanması ve bu alanlara dair sorunların

akılcılık üzerinden çözüme kavuşturulma çabasıdır. Bu anlamda onun, sekülerleşme, dünyevileşme, insancılık ve demokrasi üzerine yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve insan merkezci bir düşünme tarzı olarak tanımlanması mümkündür (Cevizci, 1999:603). Bir düşünce ve eylem tarzı olarak modernizm ve onun ürünü olan aydınlanma, kendisini bize “yeni” bir şey olarak takdim etmiştir. Ancak onların 15. ve 16. yüzyıllarda gerçekleşen Rönesans ve reform hareketleri tarafından tarihsel olarak öncelendiğini ve bu yüzyıllarda gerçekleşen bilimsel ve teknik gelişmelerin modernizmin ve aydınlanmanın, kültürel ve düşünsel zeminini oluşturduğu da söylenebilir. “Yeniden doğuş” olarak nitelediğimiz Rönesans’la doğan ya da doğurtulmak istenen şeyin Antik Yunan dünyasının logosentrik ve antroposentrik düşünme tarzı olduğunu dikkate aldığımızda, modernizmin ve aydınlanmacı ideallerin köklerini Antik Yunan’da bulan geleneksel felsefi düşüncenin bir devamı olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Kierkegaard da zaten, hem modernizmi hem de Aydınlanma hareketini geleneksel felsefenin bir devamı/ürünü ve dolayısıyla nesnel hakikat anlayışının zirve noktası olarak görmektedir. Çünkü Platon’la birlikte temelleri atılan bu felsefe, kendisini bir hakikat araştırması olarak kurgulamış ve hakikati hep zaman ve mekân dışı, insan-üstü, soyut, evrensel ve mutlak bir gerçeklik olarak algılamıştır. Bu gerçekliği sadece “düşüncenin konusu” yapan felsefe, ona ancak mantıksal akıl yürütmelerle ve zihinsel kurgularla ulaşılabileceğini ileri sürmüştür. Çünkü sözü edilen hakikat, geleneğin kuruculuğunu yapan Platon’da insanın üstünde ve dışında duran, erişilemeyen bir idealar dünyasına ait iken, geleneği modernize eden Descartes’de soyut insan zihninde ve bu zihne dair üretilmiş a priori kabullerde yatmaktadır. Bu anlayışın zirve ismi ise diyalektik idealizmi ile Hegel’dir. Gerek Hegel’in Aydınlanma’nın zirve ismi olması, gerekse Kierkegaard’ın yaşadığı çağın Aydınlanma’nın etkilerinin yoğun bir biçimde hissedildiği bir dönem olması nedeniyle Kierkegaard’ın Hegel’e ve Hegel üzerinden Aydınlanma’nın temel kabullerine yönelttiği eleştirileri anlayabilmek için ilkin, Aydınlanma hakkında genel bir kavrayışa sahip olmamız gerekecektir. Aydınlanma dönemi Avrupa’nın düşünce dünyasında büyük bir değişim yaratmıştır. Aydınlanma döneminde insan her şeyden önce düşünme yeteneğine sahip olması bakımından, akılsal bir varlık olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirilme yapılırken ruh, inanç, gelenek gibi kavramlar ve olgular ya göz ardı edilmiş, görmezlikten gelinmiş ya da aklın sınırları çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Kierkegaard’ın hakikat olarak ele aldığı öznellik bu dönemde değer görmemiştir. İnanç gibi yalnızca

bireyin içsellğinde değerlendirilip anlamlandırılacak bir meselenin dahi akılla tanımlanmaya ve temellendirilmeye çalışılmasını düşünürsek dönemin insanın varoluşu hakkında birçok meseleyi görmezden geldiği daha anlaşılır olacaktır.

Kierkegaard'a göre Aydınlanma Dönemi bireyi kalabalığın içinde eriten, onun tekilliğini ve bireyselliğini toplumsallık adı altında kalabalık içinde yok eden bir çağdır. Yani insana insanlığını unutturan bir çağdır. Tekillik ve bireysellik nosyonları Kierkegaard'ın felsefesinde öylesine merkezidirler ki; tekil birey kavramsallaştırmasının, onun hem Aydınlanmaya karşı takındığı eleştirel tavrı temsil ettiğini, hem de onun düşünce dünyasında Hristiyanlığın insanlık için anlamlı hale gelebilmesinin zorunlu koşulu olduğu söylenebilir (Manav ve Gürdal, 2013: 14). Aydınlanmanın tekil birey için tehdit oluşturmasının bir nedeni de doğa bilimlerine biçilen değerdir. Çünkü bu dönemde doğa bilimlerine yönelik katıksız bir güven söz konusudur. Kierkegaard için doğa bilimi; her şeyi nesnel ve bütünsel bir şekilde açıklama gayreti içerisinde olan bir bilimdir. Birey, bu nesnellik idealinin etkisi altına girmeye başladığı an kendi yaşamına dışarıdan, deyim yerindeyse bir yabancı gözüyle bakmaya başlar ve kendi varoluşuyla ters düşer. Bunun sonucunda ise öznenliğini yitirmek gibi bir riskle, tehlikeyle karşı karşıya kalır (Çetin, 2016b:321).

Bu dönemde doğa bilimlerinin, her şeyi açıklamaya gücü yeteceğini düşünen bir kitle karşısında, bilimin insan hakkında belirli bir sınıra kadar bilgi verdiğini/vereceğini; ancak bir noktadan sonra insanın manasını anlamakta yetersiz kaldığını/kalacağını düşünen Kierkegaard, bilime her şeyi kapsayacak şekilde, gereğinden fazla anlam yüklenmesine ve yalnızca bilimin penceresinden yaşama bakılmasına karşıdır. Aydınlanma düşüncesinde baş tacı edilen akla ve bilime yönelik güven Kierkegaard'a göre yersiz ve temelsizdir. Çünkü bilim her kadar içinde yaşadığımız olgular dünyasını anlama ve açıklama konusunda başarılı olsa da, kişinin, bireyin hayatını anlamlandırma ve ona hayatını nasıl yaşaması gerektiği konusunda kılavuzluk yapma hususunda yetersizdir. Ona göre, "bilim dünya hakkında kişisel duyguları ve görüşleri aşan nesnel ilkeler keşfetmek amacındadır. Kierkegaard'a göre, bilimin sorunu değerinin kısıtlı olmasıdır; bilim ne kadar başarılı olursa olsun, hiçbir zaman hayatı nasıl yaşamak gerektiği konusunda bir şey söyleyemez." (Gödelek, 2008: 360)

Kierkegaard yaşadığı çağı yani Aydınlanma dönemini aklın, bilimin ve soyut düşüncenin dolayısıyla nesnellığın ön plana çıktığı bir çağ olarak tanımlar. Bunların

ön plana çıkmasının nedeni ise, onların hesaplanabilirlik, ölçülebilirlik ve yararlılık gibi niteliklerinin olmasıdır.(Adorno & Horkheimer, 2014: 22). Kolaylıkla tahmin ve takdir edilebilir ki, rasyonel aklın ve doğa bilimin önermeleri hesaplanabilir, test edilebilir ve fayda ve zararları belirlenebilir. Ama bu çağ ona göre tutkudan yoksundur ve en büyük sorunu da bu yoksunluğudur. Ona göre tefekkür kendi başına kötü ya da zararlı bir şey değildir, hatta eylemin öncesinde gereklidir de; fakat eylemi küçümsediğinde ve eylemi engellemeye başladığında tehlikeli olmaya başlar. Yaşadığı çağda Kierkegaard, tefekkürün eylem üzerindeki bu etkisizleştiriciliğine tanıklık eder. Bu çağda öncelikle her şey kuşkusuz olarak bilinmek istenir. Tutku, bilme hırsı içinde yok olur. Bilen kişi kendi varoluşunu unuttur ya da fark edemez. Öznellik kuramlarla, sistemlerle, hatta bilimsel bilgilerle örtülür ve kişi giderek kendi bireysel varlığından kopar, kamusal bir olguya dönüşür. Burada özneliği ve bireyi bulmak mümkün değildir. Birey kamusallığın ardında kalır. Bu nedenle içinde yaşanan çağ öznesi olmayan bir çağdır. Bu çağ, felsefi düşünceden değil, ama tutkudan yoksundur (Taşdelen, 2004: 37). Kierkegaard'a göre;

Her halükarda kesin olan bir şey vardır: artan bilgi gibi, artan tefekkür kudreti de yalnızca kişinin çektiği eziyeti artırır ve hepsinden öte nesil için olduğu gibi, birey içinde hiçbir görev kesinlikle tefekkürün baştan çıkarıcılığıyla baş etmekten daha zor değildir. En sade ifadeyle tefekkür aşırı diyalektiktir ve zekice bir keşif sonuçta tüm soruyu yeniden biçimlendirebilir, çünkü her anda tefekkür her şeyi tamamen farklı bir şekilde açıklama ve kişiye yepyeni bir kaçış yolu sunma yetkisine sahiptir. (Kierkegaard, 2017: 32)

İçinde yaşanan Aydınlanma çağı bilgi sahibi olduğu oranda tutkudan yoksundur. “Şimdiki çağ özünde makul, düşünce izi taşıyan [ama] tutkusuz bir çağ”dır (Kierkegaard, 2000:220).Herkes birçok şeyin bilgisine sahip ancak hareket etme niyetine sahip değil, ne zaman ki bir kişi nihayet düşünce ve karar aşamasını geçse ve harekete geçecek olsa, o anda binlerce düşünce etrafını sararak engel teşkil eder. Kierkegaard’ın ifadesiyle planları gözden geçirmek sadece coşkuyla alkışlanır ve eyleme geçmekse uyuşuklukla selamlanır. Harekete geçen insan diğerleri tarafından kıskanılır; çünkü o başlangıç yapmıştır. Ve diğerleri yapılması gerekenin bu olduğunu bildikleri halde yapmamanın huzursuzluğunu yaşarlar (Kierkegaard, 2017: 66). İçinde yaşanan çağın tutkusuz olması bireyi birleştiren gücün şevk olmasından ziyade haset olmasına neden olur (Kierkegaard, 2005: 302). Tutkusuz ve eylemsiz bir çağda, toplumsal yaşamda hasedin olumsuz işlevini şöyle ifade eder:

Eğer herkesin sahip olmayı arzuladığı mücevher, buz tutmuş bir gölün ilerisinde, buzun inceldiği yerde duruyor olsa, kıyıya yakinken tamamen güvenli olan buz, uzaklarda insanı ölümle tehdit etse, o zaman tutkulu bir çağda kalabalıklar, tehlikeyi göze alan adamın cesaretini alkışlardı, onun için ve onun bu kararlı eylemindeki tehlikeden dolayı onunla birlikte titrerdi, boğulursa yas tutar, mücevheri kurtarırsa ilahlaştırırdı. Fakat tutkudan yoksun, derin düşüncelere dalan bir çağda başka türlü olurdu. İnsanlar, o kadar uzaklara gitmenin saçma olacağıda, hatta harcanan emeğe değmeyeceğinde hem fikir olup kendilerini zeki bulurlardı... (Kierkegaard, 2018b: 257)

Kierkegaard'a göre yaşanan çağın genel tavrının temelinde eylemsizlik vardır. Ona göre bu çağda herkes her şeyi biliyor ya da bilme iddiasında bulunuyor ama kimse bir şey yapmıyor, hiç kimse bir yere gitmiyor:

İşte bizim çağımız esasen akıl çağı ve ortalama olarak önceki nesillerden belki daha bilgili, fakat tutkudan yoksun. Herkes çok şey biliyor, hepimiz ne tarafa gitmemiz gerektiğini ve gidebileceğimiz bütün farklı yolları biliyoruz, fakat kimse bir yere kımıldamak istemiyor. Eğer biri en sonunda içindeki tefekkürü yenip hasbelkader hareket etse, o zaman hemen binlerce tefekkür bir dış engel oluştururdu. Sadece bir planı yeniden gözden geçirme teklifi heyecanla karşılanıyor [ama] eylemin karşısına tembellik çıkıyor. (Kierkegaard, 2000: 267)

Kierkegaard görüldüğü üzere özellikle bireylerdeki hareketsizliğe dikkat çekmek ister; çünkü Topçu'nun da ifadesiyle “Birir varlık diye tanıdığımız taşlar, kendilerini var kılan düşüncemizin hareketi sayesinde varoluş kazanmaktadırlar. Varoluş bir hal değildir, bir harekettir, imkândan gerçeğe geçiş hareketidir.” (Topçu, 2006: 31) Bu doğrultuda harekete geçmek esasında varoluşu gerçekleştirmektir ve içinde yaşanan çağ yalnızca tefekkürün sınırları içinde kalıp harekete geçmediği sürece kişinin varoluşunu gerçekleştirmesi önünde bir engel oluşturur ve insan anlam arayışında kendini tamamlayamaz. Bu nedenle Kierkegaard'a göre bu çağda en temel yoksunluk kişiliğin yok edilmiş olmasıdır (Kierkegaard, 2005: 771).

Kierkegaard'a göre hiç kimse kendisi olmayı göze alamıyor, birey olmaya cesaret edemiyor. Herkes toplumsallık adı altında kendisini gizliyor ve saklanıyor. Bu gizlilik bireyi kendine yabancılaştırmaktadır; ancak birey üzerindeki olumsuz etkisine rağmen kalabalığın içinde olmak birey olmaktan daha çok tercih edilmektedir. Bunun nedeni bireyin kendi olduğunda karşılaşacağı vicdan, sorumluluk gibi bağlarla bir arada olmaya cesaret edememesidir. Kalabalık bireyi daha düşüncesiz yaparak yaşamı kolaylaştırır (Kierkegaard, 2018a: 32). Kalabalığın içinde gizlenen insan kendini sorgulamaktan ve sorumluluklarından uzak bir biçimde âdete sırtını diğerlerinin fikirlerine yaslamış gibidir. Kalabalığın yüzeyselliği

gevezeliği meydana getirir. Bu ise temelde çağın tutkusuz olmasından kaynaklanır. Çünkü;

Tutkulu bir çağda, büyük olaylar, insanlara konuşulacak bir şey sunar. Bunun aksine, konuşkanlığın da konuşacak çok şeyi vardır ama epeyce farklı anlamda. Tutkulu bir çağda, olay sona erip de ardından sessizlik geldiğinde, sessiz kalırken hatırlanacak ve üzerinde düşünülecek bir şey hala vardır. Oysa konuşkanlık sessizlikten korkar, zira sessizlik daima onun boşluğunu gün ışığına çıkarır. (Kierkegaard, 2018a: 430)

Kierkegaard'ın içinde yaşadığı dönemde kalabalığın ardına gizlenme ve gevezelik, kamu ve basın aracılığıyla sağlanır. Bu nedenle onun kamu ve basına yönelttiği eleştiriler Aydınlanmaya karşı olan tutumunun bir parçasıdır. Dolayısıyla onun modern düşünceye ve Aydınlanmaya yönelik eleştirilerini layıkıyla anlamak için onun kamu ve basına yönelik düşüncelerini/eleştirilerini de bilmek gerekir.

## **2.2. Kamu ve Basın Eleştirisi**

Kamu tüm insanların bir arada bulunmasına neden olan ilişkiler ve kurumlardan oluşan sistemli bir yapıdır. Bu sistem insanın öznel varoluşundan ziyade nesnel ve genelleşici olanla ilgilenir. Kamu bireyin öznelliğine göre kendini düzenlemez; sadece mevcut olan düzene bireyin uyum sağlamasını bekler. Kierkegaard'a göre "Kamuoyu en fıkırsız olgudur. Aslında fikrin tam zıddıdır. Kamuoyu sayıdır." (Kierkegaard, 2005: 735) "Yirmi beş imza en korkunç aptallığı bir görüşe çevirebilir." (Kierkegaard, 2000: 268) Kamuoyunda bireylerin teker teker fikirlerinin bir önemi yoktur önemli olan kitlenin söylemidir. "Burada kamuoyu dışında birey bir hiçtir ve kamuoyu içinde de, herhangi bir derinlik bağlamında hiçbir anlamı yoktur." (Kierkegaard, 2005: 556) Kamuoyunu yönlendiren ve düzenleyen kalabalıktır, azınlık ise memnun olsun ya da olmasın mevcut düzene uymak zorunda kalır. Bu bakımdan kamuoyu niteliksel değil niceliksel bir oluşumdur.

Kamu her şey ve hiçbir şeydir, bütün güçlerin en tehlikelisi ve en önemsizidir: insanlar bütün ulusa kamu adına seslenebilir, ama yine de kamu tek bir gerçek adamadan, ne kadar önemsiz olursa olsun, daha azdır. "Kamu" vasfını, bir tefekkür çağının aldatıcı hokkabazlığı yaratır; tefekkür çağı kamuyu bireyin gönlünü okşuyormuş gibi göstererek, somut gerçekliklerin buna kıyasla zavallı görüldüğü ortamda bireyin bu canavarı kendine mal edebilmesini sağlar. Kamu akıl çağının peri masalıdır, bireyi hayal âleminde kraldan ve halkından çok daha büyük bir şeye dönüştürür; kamu aynı zamanda bireyin dini şekillenişini alacağı –ya da bireyin batacağı- tüyler ürpertici bir soyutlamadır. (Kierkegaard, 2018a: 279)

Kamu Aydınlanmanın bir ürünü olarak bilimsel bilgiyi, nesnelliği ve kalabalığın söylemini önemseydiği için insanın öznelliğinde bulundurduğu hakikatini,

varoluş gerçeğini görmezden gelir. İnsanlar çeşitli nedenlerle kalabalığın ardında gizlendikleri gibi kamuya da uyum sağlarlar. Gerçekten kendisi olma güçlüğünün tüm sorumluluğunu üstlenebilmiş birey kamunun bir parçası olmaktan kurtulur. Burada Kierkegaard'a göre eylemsizlik durumundan kurtulup kamuoyundan tekil bireye doğru harekete geçmek gerekir. Kamunun aldatıcı yapısı öznenin, bireyin ortaya çıkmasını engeller. Kamuoyu bireyi kitlenin içine hapsederken bir güç olarak basını kullanır ve kendisini bu yolla ifade etme fırsatı yaratır.

Basın kamuoyunun yaratmaya çalıştığı ortamı desteklemek için onun söylemlerini bireylere ulaştırır ve fikirlerin herkes tarafından kabul görüldüğü algısını yaratma görevini üstlenerek kamuoyunun sözcülüğünü yapar. Kierkegaard içinde bulunduğu çağın basın anlayışını değerlendirirken şöyle bir örnek verir;

Diyelim ki bir yazar, ne kayda değer bir fikir dağarcığına sahip ne de çok çalışkan, ama kırk yılda bir kere süslü bir güzel yazı kitabı yayımlıyor, içinde bir sürü boş sayfasıyla çok şık ve zarıfçe derlenmiş: O zaman kitleler bu süslü fenomene hayret ve hayranlıkla bakacaklardır. Şöyle düşünürler: bunu yazması çok uzun zaman aldığından, gerçekten çok değerli bir şey olmalı. Birde buna karşılık diyelim ki çok üretken bir yazar var, süslü olup aldatmacadan yararlanmaktan başka düşündüğü şeyler var, canını dişine takıp müstesna bir hızla çalışıyor. Yığınlar çok geçmeden buna alışıp şöyle düşünürler: Özensiz bir iş olmalı. Çünkü yığınlar bir şeyin gerçekten iyi planlanıp planlanmadığını bilmez, bu nedenle onlar aldatmacaya tutunurlar. (Kierkegaard, 2018b: 165)

Anlaşıldığı üzere fikirlerden çok önemsenen şey kalabalığı memnun edecek süslü aldatmacalardır. Bu durumda basına bu dönem için gerçek bir işlev yüklemek anlamsız kalacaktır. Basın kitlenin fikrini desteklemek için kullanılmakta ve bireyi kişiliksizleştirmektedir. Kierkegaard, basının önemli bir kısmını oluşturan gazetecileri hayvan bakıcılarına benzetir. “Eski günlerde, insanlar vahşi hayvanlara yem olarak atılmış. Şimdi ise kamu yalayıp yutuyor insanları, gazetecilerin lezzetli bir şekilde hazırladıklarını” (Kierkegaard, 2018a: 294).

Sonuç olarak denilebilir ki, Kierkegaard kitlenin oluşturduğu kamuya ve kamunun sözcülüğünü yapan basına karşı sert eleştiriler yöneltmiştir. Elbette buradaki temel düşünce bireyin özneliliğini örterek onun varoluşunu engelleyen ve inanç yaşantısını etkileyebilecek her türlü unsurun temizlenmesi gerekliliğidir. Kierkegaard, yaptığı bu eleştirilerle okurlarını düşünmeye ve harekete geçirmeye çalışmıştır. Yine bu amaç varoluşun gerçekleşmesi ve bireyin kalabalığın arasından sıyrılıp kendini bulmasıdır.

Doğrusunu söylemek gerekirse Kierkegaard'ın kamuya ve basına yönelik eleştirilerinin arka planında biri özel yaşamıyla diğeryse savunuculuğunu yaptığı felsefesi ile ilişkili iki nedenin olduğu söylenebilir. İlkinden başlayacak olursak, tezimizin giriş kısmında da ifade edildiği gibi- Aron Goldschmidt, çıkardığı *Corsaren* isimli dergide Kierkegaard'ı yoğun bir şekilde eleştirir ve hatta karikatürlerini yaparak hakkında alaycı ifadeler kullanır. Hatırlanacağı üzere Kierkegaard bu durumundan oldukça etkilenir, toplum karşısında küçük duruma düşürüldüğünü düşünür ve bir ara yazarlığı bırakarak toplumdan uzak bir köy hayatına dönmeyi bile aklından geçirir. İşte bu durum onun kamu ve basın hakkında olumsuz düşünceler geliştirmesinin, çoğunluğa karşı öfke beslemesinin nedeni -en azından nedenlerinden birisi- olabilir. İkincisi ise ifade ettiğimiz gibi felsefi nedendir. Onun varoluşçu felsefesinin nesnel olan üzerine değil öznel olan üzerine, genel olan değil özel olan üzerine kurulu olduğunu hatırladığımızda onun basın ve kamu karşısında eleştirel bir tavır takınması gerektiği kendiliğinden anlaşılabilir. Ona göre kişinin kendi tinselliğine, içselliğine dönmesinin zorunlu koşulu yalnızlıktır. Hakikate ulaşmak, özsel varoluşu gerçekleştirmek ve tekliğinde kişi olabilmek için yalnızlık gereklidir. Çünkü ona göre kalabalığın olduğu yerde hakikat yoktur. Daha önce de kendisinden alıntılarladığımız üzere, “Hakikat her zaman için azınlıktadır ve azınlık her zaman çoğunluktan kuvvetlidir; çünkü azınlık, bir fikri olanlardan oluşur, buna karşın bir fikri olmayanların bir araya gelmesinden ibaret olan çoğunluğun gücü aldatıcıdır...” (Gödelek, 2010: 35-36)

Kişinin benliğinin farkına varabilmesi için benliğini inşâ edebilmesi için öncelikle yalnızlığı göze alması gerekmektedir. Çünkü kişi yalnız kalmadığı sürece, hayatı üzerinde derin bir düşünceye dalamaz, hayatında neyin önemli ve gerekli olduğunu sorgulayamaz. Hayatını hangi değerler ve idealler doğrultusunda yaşaması gerektiğine karar veremez. Sadece, akan suya kapılıp giden çöp parçası ya da rüzgârda savrulan bir yaprak tanesi gibi amaçsız ve gagesiz yaşayıp gider. Kişi yalnız kalmayı göze aldığı anda, önce hayatın anlam ve amacını sorgulayacak, sonra kendisiyle yüzleşebilecek ve böylece hem kendisine anlamlı ve amaçlı bir dünya kuracak hem de kendisini değiştirecek, dönüştürecek şeyin yine kendisi olduğunu fark edecektir. Böylece, yalnızlık “ben olma”nın, “benliğini gerçekleştirme”nin ilk adımı olacaktır. Ne var ki Kierkegaard'a göre çoğu insan yalnız kalmaktan korkmakta ve yalnızlıktan kaçmaktadır. Ama bu, kişinin benliğinden kaçmasıdır ve

toplum içinde kişiliksizleşmesi, kimliksizleşmesidir. İşte bu sorunu aşmak için Aydınlanma Dönemi'nde çoğunluk tarafından kabul gören nesnellik karşısında öznelliğin, kamusalılık karşısında bireyselliğin tekrardan canlandırılması gerekmektedir. Bunu sağlayacak olanda öznel ve bireysel yaşamdır.

Ancak bunun nasıl gerçekleşeceğini bilmek için, onun içinde yaşadığı çağa yönelik eleştirilerini biraz daha detaylandırmak ve derinleştirmek gerekmektedir. Daha önce de değinildiği gibi ona göre Aydınlanma'nın temsil ettiği akılcılığın/nesnelciliğin zirve ismi Hegel'dir ve Aydınlanmaya yönelik eleştirilerinin temelinde Hegel felsefesine yönelik itirazları yatmaktadır. Hatta Aydınlanmaya ve onun akılcı/nesnelci söylemine yönelik itirazlarını Hegel'e yönelik itirazları üzerinden somutlaştırdığı söylenebilir

### 2.3. Hegel Eleştirisi

Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesinin gelişiminde önemli bir etkiye sahip olsa da, Hegel felsefesi, birçok açıdan Kierkegaard'ın eleştirilerine maruz kalmıştır. Hristiyanlıkla arasına mesafe girdiği öğrencilik günlerinde, Hegel felsefesiyle yakından ilgilenen Kierkegaard bu dönemde Schelling'in Berlin'de verdiği konferanslara katılmıştır. Schelling'in Hegel'in rasyonalist sistemine karşı geliştirdiği eleştiriler Kierkegaard'ın, Hegel'e yönelik çalışmalarının yoğunlaşmasında etkili olmuştur. Hatta Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*, *Philosophical Fragments* ve *Postscript* gibi eserlerini, Hegel'in felsefesine karşı olan görüşlerini ifade etmek için kaleme aldığı bile söylenebilir. Kierkegaard'ın Hegel'e yönelttiği eleştirileri anlayabilmek için öncelikle Hegel'in sistemci düşüncesi hakkında kısaca bilgi vermek gerekmektedir.

Hegel her şeyden önce felsefe tarihindeki en büyük idealist filozoflardan biri olarak kabul edilir. Çünkü o, her şeyi Geist adını verdiği ve zihin, akıl, tin, olarak anlaşılabilecek bir varlığın açılımı olarak ortaya koymaktadır. Hegel'in zihin, tin ya da akıl dediği şey tamamen insandan bağımsız bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar, Hegel'in mutlak idealizminde dünya evrensel aklın, zihnin bir ürünü olarak şekillenir. İşte Hegel bu evrensel ve mutlak akla Geist adını verir. Hegel'in anlayışına göre bu dünyada meydana gelen her şey olaylar ve olgular, canlılar ve cansızlar, eşyalar ve insanlar bütünüyle mutlak akıl dediği Geist'in ürünüdür ve Geist kendisini insanda ve doğada ifade ettiği için bütün gerçeklik alanı yani hem doğa

hem kültürel ve insani alan yalnızca mutlak akılla anlaşılabilir (Çüçen vd., 2011: 348-350). Hegel felsefesinin merkezine Gesit'i yerleştirerek diğer her şeyi onun etrafında şekillendirmiştir. Her şeyin mutlak akılla kavranabileceği bir alanda bireyselliğin etkisinde gelişim gösterecek bir gerçeklik anlayışından söz etmek mümkün değildir. Bu bakımdan Hegel ve Kierkegaard'ın görüşleri gerçekliği elde etme hususunda belirgin bir biçimde birbirinin zıttı durumundadır.

Hegel, Gesit'in, ilerlediği her adımda biraz daha kendisinin bilincine vardığı ve böylece özgürleştiği diyalektik bir süreçten söz eder. Hegel'in sözünü ettiği bu diyalektik sürece kısaca değinilecek olursak; üç basamaktan oluştuğunu söyleyebiliriz. Diyalektik yöntemin İlk basamağı olan tez aşamasında Geist, henüz kendisini gerçekleştirememiş bir potansiyel olarak bulunmaktadır. Kendine gerçeklik kazandırması için ikinci aşama olan antitez aşaması devreye girer ve burada Geist kendisini doğa olarak ortaya koyar; ancak Geist doğa durumunda kendisine yabancılaşmış olur. Bu yabancılaşmanın ortadan kalkması için üçüncü aşama olan sentez aşamasının gerçekleşmesi gerekir ve artık Geist, kültür dünyasında tekrar kendi özüne döner. Böylece evrensel akıl kültür dünyasında bilince vararak özgürlüğüne kavuşur. Kültür dünyasında görülen özgürleşme aşamasında ise yine diyalektik bir süreç işlemektedir. Geist kendini önce tez olarak yani Sübjektif Geist, antitez olarak yani Objektif Geist ve en son olarak da senteze ulaştığı Mutlak Geist olarak açar. Sübjektif Geist, mutlak aklın özgürleşmesinin en alt basamağını temsil eder; çünkü Sübjektif Geist, bireysel insanı ifade etmektedir. Sadece kendini hisseden ruhun toplumsallaşması için bir üst aşama olan Objektif Geist'in ortaya çıktığı antitez aşamasına geçmesi gerekir. Toplum içinde devlet düzenindeki ahlaksal ve hukuksal düzenlenmelerle daha da bilinçlenen ruh tamamen özgür olduğu sentez aşamasına yani Mutlak Gesit'e ulaşır ve böylece süreç tamamlanmış olur. Hegel'e göre hakikat sadece Geist'in bütünüyle özgürleştiğinde yani diyalektik süreç tamamlandığında bilinebilir. İşte Hegel'e göre felsefenin en önemli görevi de bu bütünlüğü göstermektir (Çüçen vd., 2011: 351-353).

Hegel'in felsefesinin temelini oluşturan Gesit düşüncesinden ve onun diyalektik süreçle gelişiminden anlaşıldığı üzere bireysel insan, evrensel aklın açığa çıkması için ilerlenen yolda yalnızca bir basamak olarak görülmüştür. Bireyler yalnızca yaşadıkları dönemin birer temsilcisidir ve öznel bakış açısına sahip değildir. Bireysel insanda bulunan öznelliği hakikatin temeli olarak gören Kierkegaard için ise

bu durum kabul edilebilir değildir. Hegel'in Geist anlayışından yola çıkarak felsefesine yüklediği misyona odaklanılırsa onun felsefeye evrensel ve nesnel hakikati ortaya çıkarmak gibi bir misyonu yüklediği söylenebilir. Hegel felsefeyi rasyonel temellere dayandırmayı amaç edinirken; daha önce belirtildiği gibi Kierkegaard, bireyin gözden kaçırılmadığı tam tersine birey üzerinde vurgunun yapıldığı varoluşsal bir felsefe geliştirme arzusundadır. Çünkü; "Kierkegaard Tanrı'nın eşsiz bir varlığı olarak bireyin kendi kişiliğine tam olarak sahip olmasını amaçlar." (Kenny, 2017: 238) Kierkegaard'a göre hayatın nasıl yaşanması gerektiğini bildiren nesnel ve evrensel ilkeler, genel-geçer ve mutlak değerler yoktur. Zaten bunlar önemli de değildir. Önemli olan kişinin bireysel olarak hayatını anlamlandırmasıdır. Yani kendi bireysel değerler dünyasını oluşturması ve hayatını bu değerlerine göre yaşamasıdır. Bir başka ifadeyle, önemli olan, kişinin uğruna yaşayacağı ve hatta gerekirse uğruna yaşamından vazgeçeceği değerleri üretmesidir (Gödelek, 2005: 73). Hegel ise hakikatin sistem dışında bulunamayacağını iddia eder (D'Hondt, 1994: 62). Sistem ise rasyonel temeller üzerinde kurulup evrensel değerleri elde etmeyi amaçlar.

Bu doğrultuda Kierkegaard'a göre Hegel'in felsefesi evrensel olana ulaşmaya çalışırken hayatı mantıksal formlar içerisine sokarak kalıplaştırmış, hayatın merkezi öznesi olan bireyi öldürmüş, ardından bu ölüyü anlamaya çalışmış gibi görünmektedir. Onun felsefesi kurgular üreterek varlığı, mantıksal kategorilere yerleştirmekten ibarettir; ne var ki bu kategorilerde bireye yer yoktur (Alpyağıl, 2002: 70). Kierkegaard'a göre bireyselliği göz ardı eden hiçbir düşünce gerçekliğe ulaşma olanağına sahip değildir. Bu nedenle Kierkegaard'ın eleştirilerinin hedefinde öncelikle Hegel'in felsefeyi mutlak bir bilim haline getirerek ve bireyi görmezden gelerek evrensel olana yönelme çabası vardır. Çünkü Hegel hakikate ulaşmanın tek yolunun akıl olduğunu savunmuştur. Ona göre "ussal olan gerçektir ve gerçek olan ussaldır." (Hegel, 1991: 29) Bu nedenle hakikate ulaşmanın tek yolu olduğuna inandığı evrensel aklı her şeyin üstünde tutmuştur. Kierkegaard ise tam aksine hakikati öznellikte yani bireyin eşsiz varoluşunda bulmaktadır. Ona göre varoluş akılla kavranabilecek ya da sistem içerisinde açıklığa kavuşturulabilecek bir şey değildir, çünkü varoluşun başlangıç ve bitiş noktası belirlenemez, bilinemez. Varoluş süreç içinde gelişir bu bakımdan onu herhangi bir sistemin parçası haline getirmeye veya sistem üzerinden açıklamaya çalışmak varoluşun doğasına ters düşmektedir.

Kierkegaard Hegel'i tarih anlayışı bağlamında da eleştirmektedir. Bilindiği üzere, Hegel'de Geist'in aşamalı olarak tanınmasını tarih sağlamaktadır. Ona göre tarih yalnızca olayların kronolojik bir anlatımı ve aktarımı değildir. Tarih aynı zamanda kendi içerisinde gelişen ve evrilen bir süreçtir. Hegel şimdiki zamanı, geçmişin bir amacı ya da nihai bir ürünü olarak görür ve ona göre felsefenin bir görevi de şimdiki zamanı geçmişle ilişkilendirip rasyonalize etmektir (Anderson, 2014: 36). Tarihin kesintisiz bir şekilde ilerleyen bir süreç olduğu ve bu sürecin de evrensel bir akıl tarafından yönetildiği tezi Hegel'in *Tarih Felsefesi* adlı eserinde ileri sürdüğü temel önermelerden birisidir. Hegel'in tarih anlayışındaki bu ilerleme nosyonu ve bu ilerlemenin evrensel bir akıl tarafından sevk ve idare edildiği düşüncesi Kierkegaard'ın kabul edebileceği bir şey değildir. Çünkü birey Hegel'in bu tarih anlayışında, tarihsel sürecin işleyişinde küçük bir ayrıntıdan başka bir şey olmamaktadır (Manav ve Gürdal, 2013: 16-17). Hegel'in felsefesi aktif bir fail olması gereken insanı pasivize ederek, onu tarihsel sürecin sadece bir seyircisi konumuna indirgemektedir (Kenny, 2017: 32). Anderson'un deyişiyle, "Hegel'in geçmişe bakışı, tarih anlayışı, şu an'da eylemek zorunda olan ve seçimler yapması gereken yaşayan insanı görmezden gelir" (Anderson, 2014: 38). Kierkegaard ise tarihin "an"da başladığını söyler. Hegel'in anlayışında geçmişin bir parçası olarak kabul edilen şimdiki zaman Kierkegaard'ın "an" dediği kavrama karşılık gelmektedir.

Kierkegaard'ın eksik bulduğu ve eleştirdiği bir diğer husus ise Hegel'in felsefi sisteminin temelinde bulunan ve her alanda yöntem olarak kullanmayı uygun gördüğü diyalektik süreçtir. Kierkegaard'ın ifadesiyle;

Eski, saygıdeğer felsefi terimler vardır: Tez, Antitez, Sentez. Günümüzde tercih edilen, "dolayım"ı üçüncü terimin yerine kullanmaktır. Bu olağanüstü bir ilerleme sayılabilir mi? "Dolayım" muğlak bir terimdir, çünkü aynı anda hem iki terim arasındaki ilişkiden, hem de bu ilişkinin sonucundan, yani birbirine bağlanmış olan ve bağlanan iki terim olduğundan söz eder. Devinimi olduğu kadar, durağanlığı da imler. Bunun mükemmel olup olmadığı, ancak Dolayım'ı daha derin bir diyalektik sınava tabi tutmakla mümkün olur ama ne yazık ki bunun için beklemek zorundayız. Sentez reddediliyor yerine "Dolayım" deniyor. Çok güzel, dâhiyane, ama yeterli değil. (Kierkegaard, 2013b: 3-4)

Kierkegaard'ın yaptığı bu değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere Hegel'in diyalektik yönteminde, sentezin yerine "dolayımlama" kavramının ikame edilmiş olması diyalektik mantıktaki eksikliği gidermek için yeterli değildir; çünkü Kierkegaard'a göre mantık ile hiçbir devinim gerçekleşemez. Mantık ya da mantıksal

olan her şey sadece vardır. Mantığın bu güçsüzlüğü, varoluş ile hakikatin ortaya çıktığı, mantıktan varoluşa yapılan geçişten kaynaklanır. Böylece mantık, başından beri hep aynı kalmış olan kategorilerin somutlaştırılmasına görülür. Oysa insanın davranışlarını mantık değil etik düzenler. Mantıktan etiğe geçtiğimizde, Hegel'in tüm felsefesinde etkin olan, değilleyici olanın “kötü”yü ifade ettiğini görürüz ve bu durum tam bir kafa karışıklığına neden olur. Hegel'in mantığı insanı akıllı bir varlık olarak kabul eder, ne var ki mantığın eylem gücünden yoksun olduğunu düşündüğümüzde, bu mantığın içerdiği mantıksızlık kolayca anlaşılır (Kierkegaard, 2013b: 5).

Kierkegaard'ın eleştirilerinin hedefinde olan diğer bir konu ise Hegel'in özgürlük anlayışı olmuştur. Hegel'e göre özgürlük kişinin istediği ve gücünün yettiği her şeyi yapabilme serbestliği şeklinde tanımlanabilecek olan popüler özgürlük anlayışından oldukça farklıdır. Bu anlayış yerine ona göre özgürlük, kişinin tarihsel olarak diyalektik süreçle evrilen, toplumun içerisindeki üyeliğinin bilincini gerektiren “kendini gerçekleştirme” gücüdür. Bu özgürlük anlayışını tarihe ve siyasete uyarlayan Hegel'e göre, özgür insan Prusya Devleti içinde görev ve sorumluluklarını bilen ve yerine getiren insandır yani vatandaşdır. Çünkü, Hegel için Prusya, Geist'in nesnelleştiği ve insanların kendi tekilliklerinin evrenselliğiyle tam bir sentez oluşturduğu ideal siyasal bir sistemdir (Anderson, 2014: 36). Düzeyi en yüksek özgürlük, kendini nesnel olarak devlette açığa çıkarır. Değişik siyasal sistemlerde, insan, gittikçe artan biçimde, özgür ve bilinçli bir varlık olarak kendini gerçekleştirir (D'Hondt, 1994: 99). Bu anlamda Hegel'e göre evrensel olarak kendini gerçekleştirme anlamına gelen özgürlük tanımı Kierkegaard'ın birey temelli felsefesi göz önüne alındığında eleştiriye maruz kalacaktır. Çünkü Kierkegaard'a göre Hegel kurduğu sistemin dışında kalmıştır. Hem kurduğu hem de aktif bir özne olarak hakkında fikir beyan ettiği dünyanın dışında kalmıştır. Oysaki filozof kurduğu sistemin içinde olmalıdır. Bundan dolayı Hegel'i bir şarlatan olarak nitelendirir ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* isimli eserinde Hegel hakkında şunları söyler:

Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini v.s. kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz. Hatta yüksek tonozlu büyük bir sarayda değil de yanındaki köpek kulübesinde oturduğunu görürüz ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın, hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlışlık yardımıyla tamamladığına göre yanlışlığın içine yerleşmenin ona zararı dokunmaz. (Kierkegaard, 2010: 54)

Kierkegaard, özgürlüğü tarihsel ve siyasal bir bağlamda ele almaz; aksine onu varoluşsal bir temelde inceler ve onu yine kaygı çerçevesinde anlamlandırmaya çalışır. Yalnızca ödev ve sorumluluklarını yerine getiren kişi aslında başkalarının davranışlarına uygun yaşamaya alışmıştır; bu bir noktada çoğunluğun içinde gizlenmektir. Kierkegaard'a göre birey kendi seçimlerini yapmalıdır ve her seçimin beraberinde de kaygı bulunmaktadır.

İnsan kaygılı bir varlıktır. Yeryüzündeki varoluşun kaygı merkezinde, kaygı da, özgürlüğün ve varoluşun olanaklılığı bağlamında çözüme kavuşabilir. Özgürlük yoksa kaygı da yoktur; bilgi yoksa, varlık bilinci yoksa, özgürlük yoksa, günah ve suç yoksa, ölümlülük yoksa, kaygı da yoktur. Ama bunların hepsi vardır öyleyse kaygı da vardır. Özgürlük arttıkça kaygı da artar; insan olabilme bilinci arttıkça kaygı da artar; ruhun, benlik üzerindeki etkililiği arttıkça kaygı da artar. (Taşdelen, 2016: 67)

Özgürlük, suçtan korku duymaya başladığında, korktuğu şey kendisini suçlu görmek değil, suçlu olmaktır; çünkü suç gerçekleştiğinde, özgürlük, pişmanlığa dönüşür. O an için özgürlük ile suç arasındaki ilişki olanaktan ibarettir. Bu olanak durumu ise kaygıyı açığa çıkartmaktadır (Kierkegaard, 2013b: 120). Yapılan seçimlerin sonuçlarıyla yüzleşinceye kadar kaygı durumu son bulmayacaktır ve yaşanan bu belirsizlik özgürlüğün beraberinde taşıdığı sorumluluk duygusunun bir sonucudur.

Kierkegaard'ın eleştirilerini yönelttiği bir diğer husus ise Hegel'in Hristiyanlığa ilişkin tutumudur. Hegel hem genel felsefî anlayışının hem de dönemin bilimsel kabullerinin bir gereği olarak dinin rasyonel doğasına vurgu yapmış ve onun akılla kavranabileceğini iddia etmiştir. Oysa Kierkegaard, tahmin edileceği üzere bu rasyonelleştirme çabasının tam da karşısındadır ve bu nedenle de, Hegel'i Hristiyanlık düşmanı olarak nitelendirir. Ancak Kierkegaard'a göre, Hegel öylesine zeki ve sinsidir ki, onun Hristiyanlığa karşı düşmanlığının ve verdiği zararların öyle ilk elden anlaşılması, kolayca hissedilmesi pek mümkün değildir. Hegel'in Hristiyanlığa yönelik düşmanlığının arka planında Aydınlanmanın en önemli ilkesi olan akılcılığı yatmaktadır. Aydınlanma çağından kutsanan, yüceltilen, baş tacı edilen akıl, deyim yerindeyse, bir süre sonra önce bağımsızlığını ve otoritesini ilan etmiş ardında da hayatın her anına ve alanına hükmeden bir tirana, zorbaya dönüşmüştür. Varoluşun akılla kavranamayan ve belli ölçülerde akıldışı olan duygusal, içgüdüsel, inançsal yönleri bile aklın hükümlerine altına girmiştir. Rasyonalist/idealist felsefenin en büyük temsilcisi ve son büyük sistem kurucusu

olarak kabul edilen Hegel, Kierkegaard'a göre, Hristiyanlığın içerisinde bir sır olan, mucize olan, insan aklının standartlarına göre saçma olan -ve öyle de olması/kalması gereken- inançları kendi felsefesine uyarlayarak rasyonalize etmek suretiyle, Hristiyanlığa hizmet ediyor gibi bir görüntü vermektedir. Ama aslında Hristiyanlığa zarar vermektedir. Hristiyanlığı tahrip etmektedir (Manav ve Gürdal 2013: 17). Çünkü inanç, ona göre, akılla kavranan değil, içsel olarak erişilen bir şeydir.

Ona göre iman öznel olarak karar verme ve içsel olarak bir bağlanma edimidir. Daha sonra Kierkegaard'da öznel hakikat konusunu ele alırken detaylı bir şekilde inceleneceği üzere, İbrahim'in oğlunu Tanrı'ya kurban etmesinin öznel açıdan anlaşılır olması ama nesnel/evrensel açıdan bakıldığında ise anlaşılamaması Hristiyanlığın özünde bulunan öznellik ve içsellikğin bir örneğidir. Ne var ki Hegel bunu anlamaktan uzaktır. Çünkü, Kierkegaard'a göre;

Hegel, bir düşünür olarak gayet iyi biçimde dünya tarihçisi olabilir; ama bir şeyden yoksun olduğu aşikârdır: Hristiyan dinine göre yetiştirilmemiş, ya da çok az yetiştirilmiştir. Tanrı'ya inanarak yetiştirilen her insan, yaşamda kendi payına her türlü talihsizlik düşse ve bir tek mutlu gün geçirmese bile, dayanmak zorunda olduğunu öğrenir. Yine Hristiyan olarak yetiştirilen her kimse, bunu ebedi gerçek olarak görmeyi ve her güçlüğe yalnızca manevi bir sınama olarak bakmayı öğrenir. Ama Hegel'in Hristiyanlık konsepti, içe dönüklüğün çocukça ilkelliğinin, imanı tamamen ahmaklık olarak ele alınışının izlerini taşımaktadır. (Kierkegaard, 2005: 242)

Bu doğrultuda Hegelcilik, Hristiyanlığa karşı olan tüm felsefelerden daha fazla tehditkârdır. Çünkü bu sistem Hristiyanlığın gerçekte ne olduğu konusunda yanlış anlamaya ve bunun sonucunda da aslında Hristiyan olmadıkları halde kendilerini Hristiyan sanan kişilerin kendi kendilerini aldatmalarına yol açmaktadır. Böyle bir aldatmacının içinde olmaksızın Kierkegaard'a göre, Hristiyan olmayıp bunun farkında olmak daha iyi görünmektedir (Barrett, 2016: 164). Kierkegaard'ın bu çerçevede eleştirdiği bir diğer konu da Hegel'in İsa'yı yalnızca tarihsel bir figür olarak değerlendirip Hristiyanlığı sıradan tarihsel bir olaymış, tarihsel gelişimin bir aşamasıymış gibi görmesi ve göstermesidir (Taşdelen, 2004: 33). Çünkü Kierkegaard'ın iman anlayışında Tanrı'yla öznel bir ilişki kurmuş olan İsa'nın sıradan bir kişilik olarak kabul edilmesi Hristiyanlığın özüne ters düşecektir.

Nesnel hakikat anlayışı bağlamında Kierkegaard'ın eleştirilerinin odağına yerleştiği bir diğer kurum da kilisedir ve kiliseye yönelik eleştirileri Hegel'e yönelik eleştirilerinden bağımsız değildir. Çünkü ona göre, özellikle de

Danimarka'nın Lutheran Kilisesi Hegel'in felsefesi üzerinden inanç önermelerini anlam(landırm)aya ve temellendirmeye çalışmaktadır.

#### 2.4. Hristiyanlık ve Kilise Eleştirisi

Öncelikli olarak ifade etmek gerekir ki, Kierkegaard'ın eleştirilerinin odağına yerleştirdiği her ne kadar Danimarka Kilisesi olsa da, aslında onun eleştirileri genel olarak mevcut Hristiyanlığa ve onun kurumsal temsilcisi olan genel anlamdaki kiliseye karşıdır. Ama özelde kendisine Danimarka Kilisesini muhatap alır. Çünkü “Kierkegaard'ın Hristiyanlığa bakışı ile Danimarka'nın Lutherci kilisesinin Hristiyanlığa bakışı arasında derin ayrılıklar bulunmaktadır.” (Türkyılmaz, 2016: 32) Bu nedenle de Danimarka Kilisesine radikal eleştiriler yöneltir. Bu eleştirilerin arka planında Kierkegaard'ın çocukluğunda aldığı kiliseye dayalı dinsel eğitimin etkisi olduğu gibi, odağında da Danimarka Kilisesi'nin bir yandan Lutheran (Protestan) bir kilise olması diğer yandan da Hegel felsefesinden ve onun ideal/rasyonel sisteminden etkilenmesi söz konusudur. Şöyle ki, ilkinden başlayacak olursak, bilindiği üzere onun din ile olan ilişkisi çocukluk yıllarına dayanır. Onun din karşısındaki tavrını bir yandan erken yaşlarda aldığı katı ve sert dini eğitim, diğer yandan babası ile kurmuş olduğu olumsuz ilişki belirler. Ortodoks Lutherciliğe derinden bağlı ve melankolik bir kişilik olan babası en küçük oğlu olan Kierkegaard'ı günahlarının kefareti olarak Tanrı'ya adar ve onun iyi bir din adamı olması için eğitimine özel bir önem verir. Ne var ki Kierkegaard, babasının gençlik yıllarında Tanrı'ya küfretmesinden ve yasak bir ilişki yaşamasından dolayı ailesinin lanetlendiğini düşünmekte, hatta annesinin ve beş kardeşinin de erken yaşta ölümünü buna bağlamakta idi. Buna birde, babasının arzu ve isteği doğrultusunda aldığı katı, sert ve kasvetli dinsel eğitim ve ilk hocasının da babası olduğu eklenince, onun kilise karşısındaki olumsuz tavrının, hatta saldırgan diyebileceğimiz eleştirilerinin arka planında, erken çocukluk döneminde yaşadığı bu olumsuz tecrübelerin yattığı ifade edilebilir.

Yine bilindiği üzere Kierkegaard, kiliseyi eleştirilerinin odağına hayatının sonlarına doğru yerleştirmiştir. Bu doğrultuda önce *Vatan* isimli gazetede günlük yazılar kaleme almış, ardından *The Instant* (An) isimli bir dergi çıkarmış ve dokuzu hayatta iken, onuncu sayısı ise öldükten sonra yayınlanan bu dergide kiliseye karşı bir takım eleştirel yazılar kaleme almıştır. Söz konusu bu eleştiriler öylesine sert ve keskindir ki, Kierkegaard'ın kendisi dindar bir Hristiyan olmasına rağmen, onun tarafından dillendirilen bu eleştirilerin, Sartre, Heidegger ve Bataille gibi

varoluşçuluğun ateist kanadını temsil eden isimler üzerinde oldukça etkili olduğu ve onların Tanrı'ya karşı olumsuz bir tavır geliştirmelerinde belirleyici olduğu bile söylenebilir (Yakupoglu, 2007: 7). Bu yazılarında, Danimarka Kilisesi'nin savunduğu Hristiyanlığın, İsa tarafından savunulan Hristiyanlıktan farklı olduğunu ileri sürmüştür (Taylor, 1987:298). Doğrusu Kierkegaard'ın, kilise tarafından temsil edilen mevcut Hristiyan düşünce geleneğine yönelik eleştirileri ile Hegel tarafından temsil edilen sistemci ve spekülatif düşünce geleneğine yönelik eleştirilerinin aynı gerekçelere dayandığı, aynı temellerden hareket ettiği söylenebilir. Ona göre kendi çağında spekülatif düşünce ile Hristiyanlığın özdeş olduğu varsayımı altında, bütün Hristiyan terminoloji spekülatif düşüncenin kendi niyetlerine alet edilmiştir. Yani kendi çağındaki Hristiyanlık anlayışı, kilise aracılığıyla Hristiyanlık inancını nesnel açıdan temellendirme girişimi içindedir. Oysa Kierkegaard, Hristiyanlık ile nesnellik arasında bir bağ kurulamayacağını ifade etmiştir. Nesnellik, Hristiyanlık için sadece talihsiz bir kategoridir (Türkyılmaz, 2016: 33). Bu sistemci ve spekülatif düşüncenin ve nesnel temellendirme çabasının zirve ismi yaşadığı dönemde Hegel olduğu için onun kiliseye ve mevcut Hristiyanlığa yönelik eleştirisi ile Hegel felsefesine yönelik eleştirileri arasında bir paralellik vardır. Şöyle de denilebilir ki, onun Kiliseye karşı eleştirel bir tavır takınmasının en temel nedeni ülkesinde, Danimarka'da ilahiyat eğitimine, dolayısıyla da Kiliseye Hegelci felsefenin girmiş olmasıdır.

Hegel'in idealist felsefesinin aynı zamanda büyük bir metafizik sistem olması nedeniyle, bu felsefenin dinde ve dinsel inanç dünyasında bir karşılığının olduğu da bir gerçektir. Doğrusu Hegel, Hristiyanlığı bir düşünsel forma, kalıba sokup, onu kendi felsefi sisteminin bir parçası haline getirmeye çalışmış ve böylece döneminin din anlayışında da egemen bir figür haline gelmiştir. Genel ölçekte Aydınlanma'nın, özel ölçekte ise Hegel felsefesinin etkisiyle din akılsal bir sisteme dönüştürülmüş; bir şeye inanmak basitçe o şeyin rasyonel tasdiki olarak anlaşılmaya başlanmış ve böylece inanç nesnelleştirilmeye çalışılmıştır. Tahmin edilebileceği üzere bu Kierkegaard'ın kabul edebileceği bir inanma tarzı değildir. Çünkü Hristiyanlık açısından en talihsiz kategori –daha önce de ifade ettiğimiz üzere- nesnelliktir: “Nesnel açıdan Hristiyan olan ve bundan başka bir şey olmayan kişi *eo ipso* pagandır, çünkü Hristiyanlık bir tin meselesidir ve böyle olmakla öznellik ve içsellik meselesidir.” (Kierkegaard, 1944:42)

Fakat daha da önemlisi ve Kierkegaard'ın Kiliseye karşı savaş açmasının nedeni Hristiyanlığın Kiliseyle beraber kurumsallaşmış olmasıdır. Söz konusu bu kurumsallaşma ise bir yandan inançları ve inanç öğelerini dondurmuş, kalıplaştırmış, hayattan ve hayatın gerçeklerinden koparmış, inancın sahibi olan bireyi değersizleştirmiş, diğer yandan dini, siyasi erkin pratik ve politik amaçlarına hizmet eden bir üretilmiş inançlar yumağına dönüştürmüştür (Gilson, 1986:68). İlk olarak, kurumsallaşan ve dinin kurumsal temsilci olan kilise, Hristiyanlığı doktrinize etmek suretiyle onu dondurmuş, kalıplaştırmış ve böylece İsa'yı kalplerden çıkartmış, pratik hayattan koparmış; Hristiyanlığı kilisede ve kilisedeki seremonilerde nesneleştirmiş, ama gerçekleştirmemiştir. Dolayısıyla bir şeye sırf Kilise istediği ya da öyle buyurduğu için inanmak, kişiyi kurtuluşa erdirecek gerçek bir inanç değildir (Yıldırım, 2011: 22). İkinci olarak ise, amacı bireysel sorumluluğu tesis etmek ve insanlara sorumluluk bilincini aşılacak olması gereken kilise -çünkü kişi ancak bireysel bir kararla Hristiyan olabilir/Hristiyanlığı seçebilir- tam tersi yönde sorumluluk bilincini öldürmüş, asalak tipler üretmiştir. Bu ise, toplumda çözülme ve dağılma gibi bir olumsuzluğa neden olmuştur. Din adamları bu soruna çözüm üretebilmek için sırtlarını devlete dayamışlar, dini büyük ölçüde devlete eklemlenmişler ve böylece İsa'nın kilisesini bir devlet kilisesine dönüştürmüşlerdir. Bu ise iki talihsiz sonuç üretmiştir. Bir yandan dinin yerine devlet geçmiş, İncil Hristiyanlığına iman eden kimseler yerine siyasi erke itaat eden kimseler tercih edilmiştir. Diğer yandan, devletin gözünde makbul vatandaş olabilmek için sahte/sözde Hristiyanlar türemiştir (Kierkegaard, 2015: 684-685). Bu konuda, Kierkegaard'ın *Şimdiki Çağ* isimli eserini dilimize kazandıran Bülent Tokdemir, çevirisine yazdığı *Önsöz*'de şöyle demektedir:

Lutherci olan Danimarka Kilisesi tüm herkesi Lutherci doğmuş ve dolayısıyla fiilen Hristiyan sayar. Vatandaşlık ile kiliseye katılım bir ve aynı şey olarak kabul edilir. Kierkegaard ise bu doğuştan gelme devlet Hristiyanlığını İsa'ya bir hakaret ve aşağılama olarak kabul etmektedir. İnanan, ilahi çağırışı kendisi duymalıdır. Nüfus cüzdanı gibi bir Hristiyanlık kabul edilemez. (Tokdemir, 2017:11-12)

Kierkegaard'a göre, Hristiyanlığı yaşama ve yaşatma iddiasında bulunan kurumlar ve bu kurumların temsilcisi olan din adamları sınıfı Hristiyanlığı yaşayan kişilerin kendileri olduğunu ve Hristiyanlığın 'gerçekleşmesi' için birçok çaba ortaya koyduklarını iddia ederler. Ancak onların çabaları kabul edilebilir değildir. Kierkegaard için, Hristiyanlık kiliseyi temsil eden din adamları aracılığıyla

öğrenilebilecek bir şey değildir. Çünkü onlar Hristiyan imanını rasyonel argümantasyonlarla felsefi bir doktrine dönüştürmüşlerdir. Ancak Hristiyanlık, nihayetinde öğrenilecek bir doktrin değil, bağlanılacak bir inanç, yaşanılacak bir hayat pratiğidir. O, ancak kişinin kendi içselliğine yönelmesiyle, kendi öznelliğinde arayıp bulabileceği bir hakikattir.

Kierkegaard için inanmanın aklın değil iradenin bir edimi olduğu, kişinin nihayetinde inanmak ya da inanmamak arasında bir tercihte bulunduğu hatırlanacak olursa, ona göre iman –yeri geldiğinde detaylı bir şekilde ele alacağımız gibi- özünde bir sıçrayış, iman sıçrayışını ve dolayısıyla da riski içermektedir. Oysa Kilise tarafından rasyonalize ve sistematize edilen Hristiyanlıkta imanın doğası bozulmuş, inanmak sadece aklın bir işlevi olarak görülmüştür. Onun doğası gereği içerdiği risk ve tutku reddedilmiştir. Bunun sonucunda da ortaya iman yoksunu Hristiyanlar çıkmıştır. Mevcut Hristiyanlığın ve onun kurumsal temsilcisi olan kilisenin Hristiyan olmaktan anladığı, belirli bir kişinin risk ve tutku içeren kendi özsel varoluşunu gerçekleştirilmesi değil, Hristiyanlığa ve inanca ussal kanıtlar bularak Hristiyanlığı savunmasıdır. Bu nedenledir ki,

Bireysel paradoksla imana sahip bir kimsenin ortak imanı savunan kiliseye girmesi mümkün değildir. Zira kilise onu anlayamaz. Çünkü dinsel kahraman evrenseli kendi eyleminde gerçekleştirirken kilise evrenselin ortak bireylerin eyleminde gerçekleştirilmesi gerektiğinde ısrar eder. (Kierkegaard, 2008: 122)

Kierkegaard için asıl olan mesele Hristiyan doğmak değil, Hristiyan olmaktır. Bir başka ifadeyle asıl soru(n), “kişinin Hristiyan bir toplumda nasıl (gerçek) bir Hristiyan olacağıdır.” Kierkegaard’a göre Hristiyan dünya, belki bilinçsizce ve istemsizce ama nihayetinde Hristiyanlığı öldürmüştür. Yani bizzat Hristiyanlığın kendisi, kendisini Hristiyan sayanlar tarafından lağvedilmiştir. Bu haliyle Hristiyanlık İsa tarafından getirilmiş özgün formunu yitirmiş; insanlığa sunacağı yarardan uzağa düşmüş, nihayetinde kendi gerçeğinden koparılmıştır. İnsanın içine düştüğü bunalım ve çelişkilerin kaynağı da, işte Hristiyanlığın özgünlüğünü yitirmesi, gerçeğinden uzaklaşmasıdır. Şöyle ki; günümüzde ona göre, “Hristiyanlığın içinde de bu doğal kişi [herkes] bir Hristiyan’dır, her Pazar kiliseye gider, papazı dinler ve onu anlar, çünkü bunlar iki ortaktır; ve biri öldüğü zaman diğeri birkaç kuruluş karşılığında onu sonsuzluğun içine sokar; ama bir ben olmaya gelince, ne önce ne de sonra hiçbir zaman bir ben olamaz”(Kierkegaard, 2010: 63) Bu haliyle

günümüz Hristiyanlığı Kierkegaard’a göre, “pastoral bir mitoloji”den ibarettir (Kierkegaard,1968: 497). Gerçek bir Hristiyan oluş, ne Kilisenin tarihsel evrimi ile, ne Hristiyanlığın dünya üzerinde büyüyen ve gelişen gücü ile kıyaslanabilir. Niteliksel bir oluşum yani imanın oluşumu, ifade ettiğimiz gibi dışsal bir niceliksel ölçütü kabul edemez (Olivier, 2006: 139-140).Hristiyan oluş, Hristiyan bir ben oluşturmaktadır.

Bu tespitlerden de anlaşılacağı üzere, Kierkegaard, Hristiyanlık ile kültür arasındaki uyumsuzluğu/uygunsuzluğu fark etmiş ve bütün hayatını bu uyumsuzluğu/uygunsuzluğu ortadan kaldırmaya adanmıştır. Ayrıca, Kierkegaard, mevcut Hristiyanlığın İsa’nın insanlığa bir kurtuluş reçetesi olarak sunduğu Hristiyanlık olmadığını, üzerine 1800 yıllık kültürün (tahrifatın) eklendiğini ve dolayısıyla özünü ve ruhunu yitirdiğini, Hristiyanlığın yeniden yaşaması ve yaşatılması için bu kültürel girdilerden temizlenmesi, onun, ilk dönemdeki müntesiplerinin kabul ettiği haline dönüştürülmesi, orijinal formuna yeniden kavuşturulması gerektiğini ifade etmiştir. Onun inandığı Hristiyanlık; kurucusunun insanları davet ettiği ve icabet edenlerin duygu, düşünce ve inanç dünyalarında radikal dönüşümler gerçekleştiren ve onları aktif bir fail, özne haline getiren orijinal Hristiyanlıktır. Oysa, yaşadığı dönemdeki Hristiyanlık ona göre uyku öncesi yapılan bir duaya veya haftada bir gün kilisede yapılan bir törene indirgenmiş seramonik bir ritüelden ibarettir. Böylesi bir din insanların hayatları üzerinde doğrudan ya da dolaylı bir etkisi olmayan “ölü bir Hristiyanlık”tan başka bir şey değildir.O, Hristiyanlığı, inananlarını sürekli canlı, sürekli tedirgin, sürekli aktif halde tutan bir şuur hali olarak görmüştür. Dolayısıyla ülkesi Danimarka’da bu düşüncelerini ortaya koyduğunda büyük bir tepki dalgasıyla karşılaşmıştır. Bu sosyolojik açıdan aslında doğal bir durumdur. Zira hiçbir şey insanı, dini düşüncenin eleştirisi ve bunu ifade edenlerin geleneğe karşı verdiği savaş kadar harekete geçiremez. Bu bağlamda Kierkegaard’ın yaşadığı dönemde ve muhtemelen günümüzdeki Kilisenin de tepkisi bu donuk geleneğin değiştirilmesine karşı olan dirençten kaynaklanıyor olabilir.

### 3. KIERKEGAARD'IN ÖZNEL HAKİKAT ANLAYIŞI VE SAVUNUSU

Bir önceki bölümde de göstermeye çalışıldığı gibi Kierkegaard nesnel hakikat anlayışına kategorik olarak karşı çıkmaktadır ve onun temsilcilerini ve temel iddialarını şiddetle eleştirmektedir. Bunun karşısına da öznel bir hakikat anlayışını yerleştirmektedir. Söz konusu bu hakikat anlayışının temelinde insanın biricikliği, onun kendine özgüllüğü yatmaktadır. Ona göre insan aklın kategorileriyle anlaşılabilir olan soyut bir kavram değil, aktif ve sonsuz potansiyele sahip, tercihleriyle kendini oluşturan bir öznedir. Sürekli hareket halinde olan, değişen ve dönüşen, eyleyen ve bu yolla benliğini inşa eden bir faildir.

Kurucusu ve en önemli temsilcisi Kierkegaard olarak görülen varoluşçuluk için insan bilimin konusu olabilecek bir nesne olmaktansa kendini gerçekleştirme olanağına sahip ve gücünü özne olmasından alan bir oluşturmaktır. Daha öncede nesnel hakikatin eleştirisinde belirtildiği gibi Kierkegaard insan varoluşunun rasyonel ya da düşünsel bir araştırmanın, bilimsel bir faaliyetin konusuymuş gibi nesneleştirilerek ele alınmasını kabul etmez. Varoluşçu felsefe özü itibarıyla insanın nesneleştirilmesine, doğanın, tarihin, toplumun ya da biyolojik ve fiziksel güçlerin ürünü olan bir nesne konumuna indirgenmesine karşı çıkar ve bir özne olarak insanın özgünlüğüne dikkat çeker (Ertürk, 2012: 102). Varoluşçuluğun bu temeli ışığında Kierkegaard'a göre özne bilimin var edebileceği bir şey değildir. Ona göre özne olmak yaşamı hissetmek, tercihte bulunmak, risk almak, geçmiş ve geleceğin farkında olmak demektir. Bu nedenle Kierkegaard'ın öznesi en az sahip olduğu gerçeklik kadar tutkuya ve umutsuzluğa sahiptir. Bu özellikler öznenin kendisini bilmesi ve ilerlemesini sağlar.

Bilimin amacı kişisel duyguları aşan nesnel olgular keşfetmektir. Kierkegaard'a göre bilim bu hususta ne kadar başarılı olursa olsun, önemli olan hangi idealler doğrultusunda, nasıl yaşamamız gerektiği sorusuna tatmin edici bir cevap bulamamaktır. Nesnel hakikat iddiasında bulunan bilim de, din de, felsefe de bu soruya cevap vermekten uzaktır. Ne var ki, Rönesans'tan itibaren nesnellik iddiasında bulunan felsefe ve bilimin önemi her geçen gün artmaktadır. Öncelikle Descartes'ın modern felsefe geleneği bilimin yöntemlerinden ve değerlendirmelerinden etkilenmiştir. Descartes'tan Kant'a kadar geçen sürede

felsefenin önemle üzerinde durduğu asıl konu epistemoloji olmuştur. Algılandığı şekliyle bir dünyanın varlığından ve onun bizim algımıza konu olduğu şekliyle var olduğundan nasıl emin olunabilir ve var olduğunu kabul edilirse, bu dünya tam olarak nasıl bir şeydir? Dolayısıyla felsefi ilgi dışsal dünyaya ve onun algısına odaklanmıştır. Kant ise bu odağı değiştirme yolunda bir adım atarak ilgiyi dışsal dünyadan, onu algılayan ve içinde eyleyen özneye yöneltmiştir. Bu onun felsefe tarihindeki “Kopernikçi” devrimidir. Ancak ilgi özneye çekilmiş olsa da burada söz konusu olan özne Kierkegaard’ın bireysel öznesi değil, genel, soyut öznedir. Aralarındaki bu farklılığa rağmen yine de Kierkegaard’ın, Kant’ın açtığı yoldan ilerlediğini söylememiz mümkündür. (Gödelek, 2010: 73-74). Kısaca denilebilir ki; Kierkegaard’ın ele aldığı özne genellemeleri içermekten uzak içsellikle yoğrulmuş niteliklere sahip, aktif bir bendir.

Kant, zihnin algıladığı şeyi aktif olarak biçimlendirdiği, radikal bir zihin anlayışı geliştirmiştir. Göreceli olarak edilgen bir zihin anlayışından, algı bağlamında büyük oranda deneyimlediği şeyi belirleyebilen daha aktif bir zihin anlayışına geçiş Kierkegaard’ın öznelliği için gereken ortamı hazırlamıştır (Gödelek, 2010: 74).

Kierkegaard’ın Kant’tan farklı olarak amacının birey olmanın önemini ortaya çıkaran öznel bir düşünür haline gelmek olduğu şu ifadelerinden anlaşılır;

Benim görevim aciz bir kul olarak kalabalıkların bu boğazdan, ‘tekil birey’den geçmesine yardım etmektir. Bu geçitten hiç kimse ‘tekil birey’ haline gelmeden geçemez. Yine de eğer mezar taşıma ne yazacaklarını soracak olurlarsa ‘o tekil birey’ sözünden başka bir şey yazmalarını istemezdim. (Kierkegaard, 2005: 336)

Kierkegaard için her şeyden önce söylenebilecek şey onun bireyci olduğudur. Kierkegaard için tek anlamlı varlık “var olan birey”dir ve bütün yazılarında var olan bireyin anlamlı ve isteklerinin karşılandığı bir hayat sürmesine yardımcı olmaya çalışır. Kierkegaard bir bireyin nasıl bir yaşam sürmesi gerektiği sorusuna kolektif, sosyal bir yaşama dayalı ileri sürülen çözüm önerilerini şiddetle reddeder. Her bir birey kendi hayat yolunu kendi seçmeli ve takip etmelidir (Gödelek, 2008:360). Çünkü yaşamın amacı her bireyin kendine özgü bir benlik oluşturmaktır. Yaşamın anlamı amacında saklı olduğu için, her birey yaşamına kendi bireyselliğinde bir amaç yüklemelidir. Her insan nihayetinde bir bireydir ve her birey biriciktir, başkasıyla kıyaslanamayacak şekilde kendine özgüdür. Bu nedenle onların hayatlarına yön verecek amaçlar da çeşitlidir. Ne var ki, bu amaç çeşitliliğine rağmen, her bireyin

yaşamındaki tek ve gerçek (nihai) amaç kişinin kendini tanıması ve kendini gerçekleştirmesidir. Bu amacı gerçekleştirmek ise öznel hakikatle mümkündür.

Öznellik ya da maneviyat insanın duygusal yanını belirtmek için Kierkegaard tarafından kullanılmış kavramlardır ki, bu kavramlar insan varoluşunu anlamada esastır. Kierkegaard'ın düşüncesinin göz ardı edilmemesi gereken önemli yanı şudur: Aidiyet hissiyle beraber Hristiyanlığın yaşamsal değeri üzerine vurgu yapması ve öznelliği varoluş felsefesinin tamamına yaymasıdır (Çetin, 2016a: 36). Öyle anlaşıyor ki; Kierkegaard için öznel düşünce nesnel düşünceden daha anlamlı ve değerlidir. Rasyonel prensipler üzerine inşa edilen nesnelliğin karşısında konumlandığı öznel düşünceyle rasyonelliğin insanın biricik olmasını açıklamadaki yetersizliğini, bireyselliği sağlayacak öznel hakikatle aşmayı amaçlamıştır.

Kierkegaard nesnel düşünceye ironi ile karşı çıkar. Kierkegaard ironinin, öznelğin en soyut nitelemesi olduğunu düşünür. Ona göre bu durum, öznelğin ilk defa ortaya çıktığı dönüm noktasına işaret eder ki burada karşımıza Sokrates çıkmaktadır (Çetin, 2016a: 37). Sokrates'in Kierkegaard felsefesinde önemli bir yeri vardır. Sokrates de tıpkı Kierkegaard gibi kendi döneminde felsefenin ilgisini insana ve varoluşa yöneltmiştir. İkisi de benzer amaçlar uğruna kalabalıkla savaşmaktan çekinmemişlerdir.

Sokrates ile Kierkegaard'ın benzer amaçlarına kısaca değinmek gerekirse bunlar üç ana eğilim etrafında şekillenmiştir. Bunlardan birincisi, her iki filozof için de insana dair etik ve egzistansiyel meselelerin çok fazla önemsenmesidir. Öyle ki her iki filozofun da hayatlarını söz edilen bu meselelerin çözümüne adadıklarını, hatta bu uğurda yaşamlarından vazgeçtiklerini söylenebilir. Belki de bu nedenledir ki, felsefi literatürde her iki filozofun da birer “felsefe şehidi” olarak isimlendirilmesine sıklıkla tanıklık edilir. İkinci benzerlik ise her ikisinin de yaptıkları felsefe ile insanlara bireyselliklerini hatırlatmaları ve onları birer birey olmaya, hayatlarını bireysel varoluşları üzerine kurmaya davet etmeleridir. Ve de bu yolda insanları eğitmeye çalışmalarıdır. Bu aynı zamanda, tarihsel süreçte hep kurgusal olarak icra edilen felsefenin en temel sorunu olan yaşamla kopukluğu meselesinin de başarılı bir şekilde aşılması açısından önemli bir husus olarak görülmektedir. Üçüncü benzerlik ise kullanılan metotların ortaklığıdır. Sokrates için ironinin ifade ettiği değer ne kadar büyükse Kierkegaard için de o kadar büyüktür

(Manav ve Gürdal, 2013: 19). Bu durumda Sokrates'in öznellik ve ironi konusunda Kierkegaard'ı etkilediği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Kierkegaard Sokrates'i ironi sayesinde öznel olana ulaştıran bir yol gösterici olarak görmektedir. Sokrates hiçbir şey bilmediğini iddia ederek sorgulamanın ve anlamlandırmanın nn açarken, bu sayede bir şey bilmediği hususunda ikna olan kişi sorgulamaya ve araştırmaya dolayısıyla da öğrenmeye başlar. Bu bahsi geçen "Sokratik yöntem" zellikle kişinin öznelliğini ortaya çıkarmasında ve kendini fark etmesinde etkili olmaktadır. Bu doğrultuda Kierkegaard, okurlarının kendi hayatlarını ve köklerini sorgulamaya yönlendirerek onları kalıplaşmış kimliklerinden kurtarmak ister. Okurlar ancak bu sorgulama sayesinde varoluşsal seçimlerinin sorumluluğunu alabilir ve sosyal kimliklerinin ardında saklanan kendi benliklerini bulma şansı edinebilirler. Kierkegaard bu amaçla akademik çalışmalarına Sokrates'in "ironi yöntemi" inceleyerek başlamış, hayatının sonuna kadar bu yöntemi geliştirerek kullanmaya devam etmiştir ( Akış Yaman, 2016: 13).

Varoluşsal açıdan Kierkegaard tıpkı Sokrates gibi gerçek varlığın insanın öznelliğinde olduğuna, gerçek bilgininde insanın kendisini bilmesine bağlı olduğuna inanmıştır. Kierkegaard'a göre Sokrates "kendini bil" ğretisine bağlanarak hareket eden öznel bir düşünürdür. Bu durumda gerçeklik üzerine bir bilgiye varmak için kendimizden hareket etmeliyiz. Bu da ancak öznel düşünceye başvurmakla mümkün olur (Magill, 1971: 12).yleyse denilebilir ki; Sokrates'in ironisi Kierkegaard'ın aradığı dolaylı iletişim yoludur. Kierkegaard'a göre ironi kişinin kendi hayatını ondan uzaklaşarak değerlendirmesi için vazgeçilmez bir tutumdur. İronik tutum kişinin bilincini, gündelik hayatını, değerlerini ve sorumluluklarını bir süreliğine askıya almasıyla gerçekleşir (Akış Yaman, 2016: 14). Görüldüğü zere Kierkegaard'ın felsefesini besleyen temel kaynaklardan birisi Sokrates ve onu felsefeye kazandırdığı ironi kavramı olmuştur. Sokrates'in Kierkegaard zerindeki etkisi öylesine büyüktür ki, Kierkegaard zaman zaman kendisini "modern ağın Sokrates'i" olarak nitelendirmiştir.

Belki de Sokrates'in etkisi ve bu ironinin gereğince Kierkegaard znellik ile hakikati ilişkilendirir ve öznellik üzerinden yeni bir hakikat tasarımı inşa etmeye çalışır. Hakikat znel olması bakımından tutkuyu da içerir. Varoluşu gerçekleştirecek öznelliğe sahip olmak için seçim yapmak gereklidir. Seçimlerin yapılma aşamasında beliren kaygı düşünüldüğünde ise seçimlerin temelde tutkuya dayandığı söylenebilir.

Kierkegaard’a göre “hakikat tam olarak, nesnel bir kesinsizliği sonsuz bir tutkuyla seçme cesaretidir.” (Kierkegaard, 1944; akt. Türkyılmaz, 2016) Bu durumda hakikat kişinin seçimlerine bağlıdır. Seçimler değiştiğinde kişinin hakikatleri de değişebileceğine göre herkes tarafından onay gören kalıplaşmış nesnel bir hakikat anlayışı varoluşsal açıdan mümkün görünmemektedir. Kierkegaard hakikati ararken modern felsefenin kabul ettiği akli değil tutkuyu tercih etmiştir. Ona göre hakikate tutkuyla varoluşunu gerçekleştirebilen birey ulaşabilir. Hakikat nesnel olmadığı için doğrudan aktarılabilen bir şey değildir. Onun sübjektif yapısı herkes tarafından aynı anda aynı biçimde kabul edilmesini ve aktarılmasını olanaksızlaştırır.

Kierkegaard’a göre uğrunda yaşayıp ölecek bir şey için gereken akıl ve nesnelliğin aksine tutku ve özneliktir. Akılsal, nesnel bir felsefe arayışı entelektüel açıdan ilgi çekici olsa da bireyin günlük yaşamı için pek faydalı sayılmamaktadır (Gödelek, 2010: 71). Nesnellik yerine öznelliği veya “ne” yerine “nasıl” sorusunu vurgulayarak Kierkegaard, hakikati yalnızca epistemolojik bir sorun olarak değil bireyin kendi varoluşu ile ilgilenmesi ve en iyi nasıl yaşamı sorusunu sorması anlamında etik bir sorun olarak da ortaya koymaktadır (Gödelek, 2010: 92). Bu bağlamda hakikat bir tanım olmaktan ziyade yaşanacak bir şeye dönüşür. Hakikatin değişebilen yapısı onun yaşanmasıyla ilgilidir. Yaşam nasıl hareket halindeyse hakikatte yaşam gibi değişkendir. “Hakikat, edinilmiş bir bilginin birikimi yahut hâsılatı değildir.” (Kierkegaard, 2018a: 68) çünkü hakikat yaşamın kendisindedir ve bu durumda “Var olan bir bireyin ulaşabileceği en yüksek hakikat, en tutkulu kişisel tecrübede sahip olunan 'objektif belirsizlik’ durumudur.” (Kierkegaard, 1941; akt. Ertürk, 2012). Bu belirsizlik durumu yoğun bir biçimde inançta ortaya çıkmaktadır, çünkü inanç büyük bir riski ve akılsal olarak inanılmaz olanın nesnel olarak temelsiz bir şekilde doğrulanmasıdır. Böyle bir durum tutkuyu ortaya çıkarır ve kendi nesnel saçmalığı yoluyla ya ezeli ve ebedi hakikate karşı veya ona taraf olmaya karar vermenin bütün sorumluluğunu bireye yükler. Bu karar bir birey olarak onun kararlılığının en mükemmel ifadesidir. Bu ifade için birey gerçekten var olmalıdır (Gödelek, 2010: 96). Kierkegaard’a göre öznel hakikat bireyin sahip olduğu değil var olduğu hakikattir (Barret, 2016: 175). Kierkegaard’a göre;

Hakikat, en tutkulu içe dönüklük ile kişisel temellük aracılığıyla sıkı sıkı tutulan nesnel bir belirsizliktir. Var olmakta olan bir kişi açısından mümkün olabilecek en yüksek hakikat budur. Yolun ayrıldığı noktada nesnel bilgi askıya alınır ve kişinin elinde ancak emin olmayış kalır. Ama içe dönüklüğün sonsuz tutkusunu yoğunlaştıran tam da budur. Öznel

hakikat, tam da, sonsuz olanın tutkusuyla nesnel emin olamayışı seçme biçimindeki cüretkâr girişimdir. (Kierkegaard, 2018a: 87)

Kierkegaard'ın bu ifadesi neden öznel olanın nesnel olana karşı üstünlüğü olduğunu da açıklamaktadır. Nesnel hakikat doğası itibariyle herkes tarafından kabul edilmeyi amaçlarken öznel hakikat kendi içinde derin bir tutkunun ifadesidir. “Örnek olarak, Tanrı bilgisini ele alalım. Nesnelliğin yolu, üzerinde düşünülenle, bunun hakiki Tanrı olup olmadığıyla ilgilenir. Oysa öznelliğin yolunda, birey Tanrı'ya öyle bir ilişki kurar ki bu ilişki hakikatte bir Tanrı ilişkisidir.” (Kierkegaard, 2018a: 74).

Bu durumda, Kierkegaard'ın hakikat anlayışında önemli olan neyin doğru neyin yanlış olduğu değil, kişinin uğrunda hayatını yaşayacağı ve hatta gerekirse uğrunda hayatından vazgeçeceği öznel hakikatleri keşfetmesidir. Kierkegaard'ın kendisi de bu durumu şöyle ifade eder: “Gerçekten açıklığa kavuşturmaya ihtiyacım olan şey; bütün eylemlerin öncesinde mutlaka bilginin gelmesi hariç, neyi bilmem gerektiği değil, ne yapacağım [sorusuna tatmin edici bir yanıt bulmaktır.] Bu, kendi kaderimi anlama, Tanrı'nın benim gerçekten ne yapmamı istediğini bilme sorunudur. Söz konusu olan hakikati bulmak, uğrunda yaşamayı ve ölmeyi arzulayacağım fikri bulmaktır.” (Kierkegaard, 2005: 51) Bu fikir ise ancak öznel olarak bulunabilir. Bu noktada öznellik ve hakikatin bir arada ifade edilmesi ironik gibi görünebilir. Ancak Kierkegaard'ın varoluşçuluğunun ayrıt edici özelliği de kendisini burada açığa çıkartmaktadır: Hakikatin öznelliğinde (Akdemir, 2019: 131). Kierkegaard hakikati kendi öznelliğinde açığa çıkartan, daha doğru bir söyleyişle, kendi hakikatini kendi öznelliğinde inşa eden üç türden söz eder. Bunlar aynı zamanda insanın kendisini gerçekleştirdiği varoluş alanları ve aşamalarıdır. Bunlar bir anlamıyla alandır, bir başka anlamıyla aşamadır. Şöyle ki, bir bireyin bütün yaşamı bu alanlardan her hangi birisinin içinde başladığı gibi orada sona da erebilir. Bu anlamıyla varoluş bir alandır. Ama bir alanda başlayan bir yaşam diğerine de diyalektik bir süreçle geçebilir yani evrilebilir. Bu anlamıyla da varoluş bir aşama olur. Ne var ki söz edilen bu sürecin diyalektik karakteri Hegel'in idda ettiği gibi, “her türlü zorunlu gelişimin ilkesi” olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü Kierkegaard'ın diyalektiğinde Hegel'in idenin gerçekleşmesi sürecinde gördüğü “içsel zorunluluk” söz konusu değildir. Bu şu demektir. Kierkegaard'ın varoluşsal diyalektiğinde bir aşamadan daha üst bir aşamaya geçiş zorunlu değildir; zorunlu olmadığı gibi, alttaki aşamaların bir üst aşamaya geçişe aracılık etmesi de söz konusu değildir. Aşamalar arası geçiş

Kierkegaard'ın ifadelerine göre, diyalektik bir sürecin değil iradi bir tercihin konusudur. Yani, eğer bir geçiş olacaksa bu süreçle değil, 'sıçrama'yla olur(Türkyılmaz, 2016:22). Neticede, ister bir alan isterse bir aşama olarak kabul edelim bunlar Kierkegaard'a göre, insanın hayatına bir anlam bulma çabasını ifade eden farklı yaşam tarzlarıdır. Kierkegaard'ın öznel hakikat anlayışını layıkıyla kavrayabilmek için bu varoluş alanlarını detaylarıyla anlamamız gerekmektedir. Bunlar ise sırasıyla estetik, etik ve dini varoluş alanları/aşamalarıdır. Ancak sonda söyleyeceğimizi baştan ifade edecek olursak, bunlar her ne kadar bir "aşama"yı ifade etseler ve Kierkegaard da en tepeye "dini varoluşu" yerleştirse de, bu üç aşamanın her biri Kierkegaard'ın felsefesinde olumlanan aşamalardır. Çünkü bu aşamaların her birisinde birey kendi kararlarını kendisi vermekte yani kendisini kendi öznelliğinde inşa etmekte ve varoluşunu gerçekleştirmektedir.

### **3.1. Estetik Varoluş Alanı ve İnsan Tipi**

Kierkegaard'ın *Ya/Ya* da adlı eserinin ilk bölümünde ele aldığı estetik insan tipi toplumsal rol ve görevlerle ilgilenmez. Kendisini etkileyecek bir yükümlülük altına girmek istemez, kendisini bağlayacak her türlü sözden ve davranıştan kaçınır. Sosyal rollere ve yükümlülüklere tümüyle yabancıdır. Toplumun iyi ve kötü değerleri onu ilgilendirmez; o, yalnızca kendini hoşnut edecek şeylerle ilgilenir. Toplumsal yaşamın en belirgin özelliği olan evlilik kurumuna aykırı davranışlarda bulunur. Toplumsal kurallara saygılı değildir. Yapıp etmeleri toplumun gözü önünde gerçekleşmez. Tam bir gizlilik içinde yaşamını sürdürür (Taşdelen, 2004: 175). Estetik varoluş alanında kişinin sorumluluklardan, toplumdan, toplumsal rollerden kaçınıyor olması onun tam anlamıyla ve yalnızca kendini düşündüğünü, kendisi için yaşadığını ve yaşamında önemli olanın sadece neyin haz verip neyin acı verdiği ile ilgili olduğunu göstermektedir. Estetik varoluş alanındaki kişinin kendini toplumdan soyutlaması onun ahlak ilkelerine karşı da ilgisiz olduğunu düşündürür. Estetik kişinin önceliği haz elde etmek olduğundan hazzın önünde bulunan her türlü ahlaksal ve dini ilke onun için anlamsız ve değersiz sayılacaktır.

Toplumsal hayatın bir parçası olan evlilik kurumuna karşı çıkması, cinsel tatmin yönünden ahlak ilkelerini gözetmeyen tercihlerde bulunması, eylem ve davranışlarını toplumdan gizlemesi estetik varoluş alanındaki kişinin ahlaksal değerlere ters düşen özelliklerindendir. Bu anlamda ahlaksal olanla, estetik varoluş alanı arasında bir karşıtlık vardır (Taşdelen, 2004: 176).

Estetik varoluş alanında kişi zihinsel olarak sadece yaşadığı anda kalır. Geçmişin sıkıntısını ya da geleceğin kaygısını zihninde barındırmaz; bu nedenle zaman bilincinden uzaktır ve yalnızca içinde bulunduğu anın varlığını hisseder. Kendisini adeta zamana bırakır. Olup biteni talih, kader ve şans gibi kavramlarla açıklayarak varoluş sorumluluğundan kaçınmaya çalışır. Andaki yaşayışı, içgüdüsel bir sürüklenmedir. Bu durum ondaki kaygısızlığın ve tasarı yoksunluğunun bir sonucudur (Taşdelen, 2004: 180-181). Bu nedenle iki şey arasında seçim yapmaya önem vermez, bir şeyi seçmek ya da seçmemek onda herhangi bir değişiklik gerçekleştirmeyecektir; çünkü her şeyin gerçekleştiği şansa bağlı tek bir an vardır o da şimdidir. Seçimin herhangi bir öneminin olmadığını şu sözlerle dile getirilir;

Eğer evlenirsen, pişman olacaksın; eğer evlenmezsen, yine pişman olacaksın, eğer evlenirsen veya evlenmezsen, her iki durumda da pişman olacaksın; evlensen de evlenmesen de her iki durumda da pişman olacaksın. Dünyanın oyunlarına gül, pişman olacaksın; onlar için ağla, yine pişman olacaksın, her ikisine de pişman olacaksın; dünyanın oyunlarına gülsen veya ağlasan, her ikisine de pişman olacaksın. Bir kadına inan, pişman olacaksın, ona inanma, yine pişman olacaksın; bir kadına inan veya ona inanma, her ikisine de pişman olacaksın. Kendini as pişman olacaksın; kendini asma, yine pişman olacaksın; kendini as veya asma, her ikisine de pişman olacaksın; kendini assan da veya asmasan da her ikisine de pişman olacaksın. (Gödelek, 2010: 383)

Anlaşıldığı üzere bu alanda var olan insan, ne yaparsa yapsın sıkıntısı ve acısı giderilemeyecektir. Sürekli olarak arzularını gidermek isteyen kişi, hiç tatmin olmayacaktır çünkü bir arzunun sonlanması diğerinin başlangıcı olacaktır. Yapılan seçimlere bağlı değişimler acıyı ortadan kaldırmaya yetmeyecektir.

O halde diyebiliriz ki estet insan haz odaklı olmasına rağmen mutlu değildir tam aksine hazzın yanında var olan his geçmeyen bir acıdır. Haz duygusu kendinden sonra acı ve doldurulması güç bir boşluk bırakır; bu durumda estetik varoluş alanında umutsuzluk ve acı kaçınılmazdır. Estet insan eğlence ve haz düşkünlüğüne rağmen, sonunda acıya, umutsuzluğa ve can sıkıntısına kapılır (Taşdelen, 2004: 190). Estetik varoluş alanında bedenin ve kösnül tutkuların, şans ve talihin ön planda olması ruh ögesinin etkisizleştiğini tinselliğin zayıfladığını gösterir. Tinselliğin etkin hale gelmesi acının, umutsuzluğun ve kaygının artmasıyla mümkün olur. Tinselliğin etkinleşmesi estetik alandaki kişinin başka bir varoluş alanına geçişini kolaylaştırır (Taşdelen, 2004: 192). Başka bir alana geçişi detaylandırmadan önce estetik alanın kendi içinde barındırdığı aşamalardan söz etmek gerekir.

Estetik alanda en alt seviyede cinselliği hedefleyen estetikçi bulunurken en üst seviyede içinde huzursuzluk, kaygı ve umutsuzluk barındıran estetikçi bulunur; ancak estetik alanın istisnasız tamamında görülen duygu haz duygusudur. Haz değeri, kişi estetik alanda ilerledikçe nitelik değiştirir. Bedensel olmaktan çıkarak zihinsel ve ruhsal bir niteliğe dönüşür (Taşdelen, 2004: 177). Estetik alanda hazzın en ön planda olduğu insan tipi Don Juan'dır. Kierkegaard estetik alanın en alt seviyesini anlatırken bu alanı en iyi temsil edecek aracın müzik olduğunu düşündüğü için Mozart'ın Don Giovanni operasından aldığı Don Juan tipini kullanır. Don Juan tam anlamıyla bir baştan çıkarıcıdır ve onun aşkı ruhsal değil duyumsaldır. Ruhsal aşk zaman içinde sürekliliğe sahiptir; duyumsal aşk ise zamanda kaybolmuştur ve müzik onu ifade edecek tek aktarım aracıdır. Müzik bunu başarabilecek en uygun araçtır; çünkü o, dilden daha soyuttur ve bu nedenle tekil olanı değil kendi evrenselliği içinde yine evrensel olanı açık bir şekilde ifade eder; ancak evrensel olanı düşüncenin soyutlanması ile değil tam aksine dolayimsız olanın somutlaştırılmasıyla ifade eder (Kierkegaard, 2015: 67-9). Don Juan'ın, yaşamında önemli olan ve onu yönlendiren bilinç değil yalnızca hazdır. Tinsellikten uzak bir yaşamda, tensel dürtülere göre hareket ederken hazzın esiri durumuna düşer. Don Juan, seçim yapmayan, kaygılanmayan, istediğini elde ettikten sonra vazgeçen istikrarsız, her koşulda önceliğinin haz almak olması bakımından estetik alanın en alt karakterine örnektir. Onun, kendisi hakkında soru sormak kendisini tanımak gibi bir amacı ve kaygısı da yoktur. Yalnızca içinde bulunduğu anı yaşayan geçmiş ve geleceği zihin süzgecinden geçirmeyen karakter yapısı nedeniyle tinsellikten uzak ve duyularının esiridir. Don Juan'ın hayatı boyunca estetik alanda kalması varoluş alanları içinde geçişin zorunlu olmadığı bir göstergesidir. Estetik alanın bir diğer karakteri aynı alanda olmasına rağmen Don Juan karakterinden kısmen farklı özelliklere sahip olan ve Kierkegaard'ın Baştan Çıkarıcı olarak adlandırdığı Johannes karakteridir.

*Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'ndeki Johannes karakteri, baştan çıkarıcılık konusunda daha incelmış, daha tinselleşmiş bir tip olarak karşımıza çıkar. Ancak sahip olduğu bu tinselliği tamamen baştan çıkarma eylemine adamıştır; o, zihinsel yeteneklerini tamamen bu iş için kullanır (Türkyılmaz, 2016: 39). Johannes'in temel özelliği duyusallığının yanında aynı zamanda düşünsel olmasıdır. Düşünsellikle orantılı olarak Don Juan'da bulunmayan tinsellik de artmaktadır. Bu karakter Don

Juan karakterinin aksine haz peşinde koşarken aklını tamamen kaybetmez. Bedensel hazlarının kölesi olmaması onu etik alana yaklaştırırken düşünsel hazların peşinde olması estetik alanda kalmasına neden olur. Johannes'ın amacı bir kıza fiziksel anlamda sahip olmak değildir, ondan sanatsal anlamda haz almayı amaçlar ve sadık olmadığını da dile getirmekten çekinmez (Kierkegaard, 2002: 77). Johannes karakteri sorumluluktan ve birine bağlanmaktan sürekli kaçır ve yalnızca düşünsel hazzın peşinden gitmeyi amaçlar. Düşünselliğin ön planda olmasına rağmen Johannes karakteri de tıpkı Don Juan gibi anda yaşar, geçmiş ve geleceğin kaygısını taşımaz. Estetik varoluşu betimleyen karakterlerden biri de mimikselliği ile bilinen Mefisto karakteridir.

Bournville'in Faust balesinden esinlenerek alınan Mefisto aniliği, süreksizliği ve istikrarsızlığı vurgulayan bir karakterdir. Mefisto, şeytansılığın bir yansımasıdır. Şeytansının iki temel özelliği vardır; gizlilik ve anilik. Gizlilik ve anilik kavramlarının anlaşılabilmesi estetik ve etik alanların karşılaştırılmasını gerektirir. Etik alanda şeffaf olmak egemen iken, estetik alanda gizlenmek ön plandadır. Etikçi evrensel bir sahnede iken, estetikçi ise bireyselliğin içinde kendini gizler. Estetikçi eylemlerine toplum tarafından tepki gösterileceği düşüncesiyle kendini gizleme yolunu seçer. Estetikçi toplum hayatından kaçtığı için gizlilik estetikçinin yaşamı için gereklidir. Estetik karaktere sahip olan Mefisto “an”da kalır o an, içinde bulunduğu durumdan çıkamaz. Şeytansı kendini gizlemenin peşindedir ve özgür olmamaktan kurtulmaya çalışır. Gizliliğin dayandığı temel ilke kötülüktür. Estetikçi kötülüğü gizlemeye çalışır. Bunu kötülüğü kötü gördüğü için yapmaz, tepki çekmemek ve kötülüğünü sürdürebilmek için yapar (Taşdelen, 2004: 185-187). Don Juan ve Mefisto'da bulunan en temel özellik “an”da yaşamaları ve hayatlarında kaygının yerinin olmamasıdır. Üç karakterin de ortak yönlerine bakıldığında estetik alanda toplumsal kurallardan, kaygılardan uzak bireysel isteklerin kontrolünde olan bir işleyiş karşımıza çıkmaktadır. Nihayetinde, ister en haz odaklı yaşamıyla Don Juan, ister zekâya dayalı ayartıcılığıyla Johannes isterse de daha entelektüel uslûbu ve tarzıyla dikkatleri çeken Mefisto olsun her biri özünde estetik bir karakterdir ve hayatlarında ortaklaştıkları temel konu dolaysızlık ve hazcılıktır (Gödelek, 2008: 364-365). Ne var ki; Kierkegaard'a göre, insanın yaşamını haz üzerine kurması ve haz odaklı bir yaşam sürmesi belki mümkündür ama asla bu arzu edilmesi gereken, olumlanması icap eden bir yaşam tarzı değildir. Çünkü bir insanın bütün yaşamında,

hayatının her anında acıdan arınmış bir şekilde haz dolu bir yaşam sürmesi olanaklı olmadığı gibi, haz odaklı bir yaşamın kişiyi mutluluğa ve huzura erdirmesi de mümkün değildir. Bundan kurtulmanın çaresi ise, bir üst varoluş aşaması olan etik aşamaya geçmektir. Ancak böyle bir geçişin Kierkegaard'ın felsefesinde zorunlu değildir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi bir bireyin bütün yaşamını belli bir varoluş alanında geçirmesi mümkün değildir. Bu noktada Kierkegaard'ın yaşam öyküsüne göndermede bulunarak, estetik aşamadan etik aşamaya geçişi onun hayat hikâyesi üzerinden somutlaştırabiliriz. Şöyle ki, Kierkegaard'ın Regine ile yarım kalan ilişkisi ilk bakışta “tamamlanamayan ve mutsuz biten bir aşk hikâyesi” olarak yorumlanabilir. Ancak bu hikâyenin aynı zamanda, daha yüksek idealler ve “daha büyük amaçlar için dünyevî mutluluğun terk edilmesi” (Akış, 2015: 78, 79) şeklinde okunması ve estetik aşamadan bir üst aşamaya geçme çabası olarak yorumlanması da mümkündür. Estetik alanın ardından bireyselliğin anlamlı olmadığı adeta bu alanın tam tersi olan etik varoluş alanından bahsedilebilir. Burada karşılaşılan insan tipi estetikçi gibi haz odaklı yaşamasa da toplum için yaşarken yine kendinden uzaklaşmış ve öznelliğini kaybetmiştir.

### **3.2. Etik Varoluş Alanı ve İnsan Tipi**

Etik alan kişinin varoluşunu gerçekleştirme sürecinde estetik ve dini alan arasında olması bakımından kendinden önceki ve sonraki alana yönelik zıtlıkları barındırır. Etikçi hem Don Juan ve Baştan Çıkarıcı'nın hayat tarzını onaylamaz iken hem de dinsel varoluş alanının insan tipi olan İbrahim'in eylemlerini anlamlandıramaz. Estetik alan ile yaptığı çatışma evlilik ve duyusallık konuları etrafında şekillenir. Dinsel varoluş alanı ile olan çatışması ise Tanrı'nın emirleri ahlaksal ödeve uygun olmayan emirler olabilir mi? Olursa uygulanması zorunlu mudur? gibi sorular etrafında gelişir.

Kierkegaard'ın *Ya/Ya da* adlı eserinin anlatım biçimi iki varoluş alanını da ifade edecek şekilde tasarlanmıştır. Eserin ilk bölümünde işlenen varoluş alanı estetik varoluş alanını temsil eder, ikinci bölüm ise estetik varoluş alanı karşısındaki seçeneği, yani etik varoluş alanını ifade eder (Taşdelen, 2004: 196). Bu durumda etik varoluş alanı bir eleştiri ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Etik varoluş alanının temsilcisi olarak Yargıç Wilhelm karakteri ele alınır. O estetikçinin aksine sorumluluklarının farkında olduğu bir hayat sürer ve estetikçiyi doğru yol olarak

benimsediği yaşayış şekline yönlendirmeye çalışır. Estetik varoluş alanında bireysel hazlar ön planda iken etik varoluş alanında, toplumsal sorumluluklar öne çıkar. Etik alan ile estetik alan arasındaki farklılıklardan biri evlilik konusunun değerlendirilmesidir. Etik alanda evlilik toplumsal koşullar içinde önemli bir yere sahip iken estetik alanda kaçınılan bir şey olarak görülmüştür. Evlilik, etik alanın en belirgin özelliğidir. Kierkegaard, evliliğin olduğu bir ilişkiyi şu örnekle betimler; bir yürüyüş esnasında insanlar Yargıç Wilhelm ve eşini bahçelerinde otururlar iken aynı zamanda bir ağacın altında bir başka çift görürler. Çiftin durumu şu şekildedir;

Evli bir çift oldukları belliydi, bir bakışta anlaşılıyordu, heyhat! İnsanın gözetleyenle kan bağının olması! Şu koca dünyada hiçbir şey açık ya da gizli hiçbir şey sevgililerin mutluluğunu tehdit etmese bile birbirlerinin yanında otururken bu denli güvenli hissetmezler; içleri saadet doludur, ama yine de sanki onları ayırmak isteyen bir güç varmış gibidir, birbirlerine sıkıca sarılırlar ama yine de kapıda kendilerini korumaları gereken bir düşmanları varmış gibidir, ama hiçbir zaman da yeterince emin olamazmış gibidirler. Evli insanlarda böyle olmaz, o çardağın altındaki evli çifte de böyle olmaz. (Kierkegaard, 2018b: 144)

Çiftlerin birbirine duydukları güven, beraberliklerine verdikleri önem o kadar bellidir ki onları tanımayan biri bile evli olan ile evli olmayanı bir bakışta ayırt edebilir. Evlilik güveni ve sevgiyi koruyan bir kurum olarak görülür. Etik varoluş alanında toplumsallığın ön plana çıkmasıyla evlilik bir sorumluluk olarak açığa çıkar. “Etik alanda sevgi bir ödevdir ve bu ödevin yaşanması ancak evlilik hayatı ile mümkündür.” (Taşdelen: 2004: 210) Etik alanda evliliğin ciddi bir kurum olmasını sağlayan onun şeffaflık taşımasıdır. Evlilik açık olarak ve toplum içinde gerçekleştirilir. Açık olan şeytansılıktan ve kötülükten uzaktır. Bu evliliğin değerini artırır.

Evlilik iki kişi ve varsa çocuklardan meydana gelir bu doğrultuda evliliğin dikkat çeken bir diğer tarafı kişinin kendisinden başka düşüneceği bireylerin de var olmasıdır. Bu topluluk içinde bir bireyin, herhangi bir karar alırken diğer bireylerin de sorumluluğunu taşıdığı için onların yerine de düşünmesini gerektirir. Bu durumda duygusal bağların ve sorumluluğun olmadığı estetik alanın aksine etik alanda toplum bilinci ve sorumluluk hâkimdir. Kierkegaard bu hâkimiyetin en yoğun görüldüğü yaşayış biçimi olarak etik alanda bulunan mitolojik kahraman Agamemnon’un yaşamı örnek verir. Agamemnon karakteri, *Korku ve Titreme* adlı eserde dini alanın insan tipi olan ve iman şövalyesi olarak nitelendirilen İbrahim’le karşıtlık içinde aktarılır. Yunan mitolojisinde aktarıldığına göre Truva Savaşı’nda Kral Agamemnon,

ordusunu kurtarmak adına toplumunu düşünerek çok sevdiği biricik kızını kurban etmiştir. Burada toplumun durumu, değer yargıları önemsenmiş ve bu doğrultuda eylemde bulunulmuştur. Kierkegaard'ın "trajik kahraman" olarak nitelediği etik insan, kendisini ve sahip olduğu her şeyi evrensel için feda edebilir. Onun eylemi ve içindeki her türlü duygu evrensele aittir, o, ifşa edilmiştir ve bu ifşasıyla o, etiğin sevgili oğludur (Kierkegaard, 2002: 159). Trajik kahraman insanların onu izlediği, övgüleri ya da yergileri ile onu değerlendirdiği bir toplum sahnesinde yaşar. Kızını kaybettiği için yaşadığı derin acıya rağmen, onu toplumun yararına kurban etmenin kendisine kazandırdığı kahramanlığın büyük onurunu yaşar. Trajik kahraman toplumun içindedir. Acıları ve sevinçleri diğer insanlar tarafından paylaşılabilir. Giriştiği eylemden duyduğu büyük onur ve kıvanç kendisine yeter. Bu onu, teselli eder ve kızı için yaşadığı bireysel acıyı hafifletir (Taşdelen, 2004: 203). Görüldüğü üzere o, kızını toplumla olan ilişkisinden ötürü kurban etmiştir. İbrahim'in durumu bundan oldukça farklıdır. O, toplumunu düşündüğü için çok sevdiği oğlunu kurban etmeye kalkmaz onun eyleminin ardında toplum ile kurduğu ilişki değil Tanrı ile kurduğu özgün ilişki vardır. Amacı topluma ya da kurallara uygun olanı yerine getirmek değildir. Trajik kahraman toplumun ve ahlaksal alanın içinde kalır. İbrahim'in ise durumu farklıdır o, ahlaksal olanı aşar onun ötesine geçer.

Etik olan ise daima evrenseldir. Bu sebeple etik olan herkes için geçerlidir ve etik alanda bundan daha ilerisi yoktur. Bir bireyin etik alandaki sorumluluğu ise evrensele ulaşmaktır. Evrensele ulaşan bir birey ise kendi öznelliğini yitirir. Trajik kahraman yüce bir amaç uğruna, yani evrenseli ortaya koyabilmek uğruna kendini feda eder. Etiğin evrensel oluşuyla birlikte birey yücelik kazanmaz. Çünkü etik varoluş alanında asıl olan bireyin evrensel olana üstünlüğü değil, evrenselin yüceliğine ulaşmasıdır. Bireyin evrenselden yüce olması ise daha çok imanla ilgilidir. İbrahim'in yaşadıkları bu açıdan bakıldığında etik olana uymaz çünkü o etik olanı dini olan için terk etmiştir. Bu durumda İbrahim etik olanın dışında kalmıştır (Manav ve Gürdal, 2013: 82).

Etik varoluş aşamasında birey yalnızca kendi iyiliği için değil toplumun iyiliği için eylemlerini şekillendirir. Toplumun yararını düşünerek eylemler. Etik yaşam biçimi bireyin başkalarını da düşünmesini ve herhangi bir eylemde bulunurken o, eylemden etkilenen her birey için en iyi olanı yapmasını gerektirir. Bu aşamada kişi yalnızca kendisini memnun eden veya üzen şeyleri değil evrensel olanı, iyiliği ve

kötülüğü göz önünde bulundurmalıdır. Birey evrensel olan karşısında kendini gerekirse yok sayıp, boyun eğmelidir (Gödelek, 2010: 62). Bu nedende Agamemnon'un eylemi etiğin evrensel boyutları içinde yaşaması nedeniyle anlaşılabilir. İbrahim'in eylemi ise toplumun iyiliğini düşünmekten bağımsız yalnızca Tanrı'nın isteğinden dolayı gerçekleşir. Bu açıdan İbrahim'in davranışı toplumun gözüyle değerlendirilirse o, bir katil olarak görülür. Agamemnon ise Tanrı'yla ilişkiye girmez, onun için sadece etik olan kutsaldır. Kendi istekleri ve kızını öldürdüğü için yaşayacağı acıdan önce toplumu gelmiştir.

Bu durumda estetik alanda hazzın esiri olan, sorumluluk, özgürlük kavramına ve seçim yapabilme bilincine sahip olmayan kişi, ahlaki varoluş aşamasında, ahlak kurallarını yerine getirme sorumluluğunu üstlenmektedir. Ancak bu noktada evrensel olan ön planda olduğu için kişinin varoluşu tam anlamıyla gerçekleşmemekte, gözden kaçırılmaktadır. Kişinin ahlaki varoluş alanından, dini varoluş alanına geçmesi kendine yönelik bilincinin oluşması ve seçim yapmasıyla sağlanır (Çelebi, 2008: 15). Kierkegaard etik olanın evrensel olduğuna dikkat çekerek etik olanı öne çıkarır ancak etik olanı ön plana çıkarırken İbrahim'in durumundan anlaşılacağı gibi etiğin evrensel olmasına değil, bireyin evrenselden yüce olmasına dikkat çeker. Bu açıdan değerlendirildiğinde Kierkegaard etik olanın askıya alınabileceği fikriyle dini olanı yani etikten daha yüce olanı ön plana çıkarır ve bu varoluş alanları arasında Kierkegaard'ın dini alana verdiği önemi ve tarafsız olmadığını kanıtlar niteliktedir (Manav ve Gürdal, 2013: 85).

Sonuçta ister dolaysızlık ve hazla karakterize edilen estetik yaşam biçimi olsun isterse evrensellik adına bireysellikten vazgeçme ile karakterize edilen etik yaşama biçimi olsun her ikisi de asıl ve esas olan dinsel yaşama biçimine geçiş için bir araçtır. Etik aşamada her ne kadar evrenselliğe yapılan bir vurgu söz konusu olsa da, nihayetinde amaç bu evrenselliğin de aşıldığı bir üst aşamaya geçiştir. Bu noktada evrenselliğin aşılması iman edilen şeye tam bir teslimiyetle, riski içeren mutlak bir adanma ile mümkündür. Bu açıdan iman esastır ve o, ne rasyonel bir akıl yürütme ile ne de diyalektik bir süreçle erişilebilir bir şeydir. Ona ancak sıçrayışla erişilebilir. Bu iman sıçrayışının tarihteki en özel örneği ise Kierkegaard'ın "iman şövalyesi" olarak nitelediği İbrahim ve onun imanıdır. Çünkü Kierkegaard'a göre, "Hristiyan olmak, bir sonuca varmış olmak değil, fakat bir seçim yapmış olmaktır." (MacIntyre, 2001:21) ve İbrahim bu seçimi yapan kişidir. Bu açıdan, Kierkegaard'ın

öznellik anlayışını kavrayabilmek için onun İbrahim’de somutlaşan iman anlayışını daha yakından incelemek gerekmektedir.

### 3.3. Dinsel Varoluş Alanı ve İnsan Tipi

Kierkegaard’ın felsefesinde ortaya koyduğu son varoluş alanı Tanrı’ya olan inanç, tutku ve teslimiyetin ön planda olduğu dini varoluş alanıdır. Bu varoluş alanında birey artık düşünmeden yaşamak ya da toplumsal görevi için yaşamak yerine Tanrı’yla olan ilişkisi için ve bu ilişkinin içinde yaşamaktadır. Yaptığı eylemlerin tümü bu doğrultuda Tanrı’nın istekleri etrafında şekillenir. Ahlaki aşamada toplumsal beklentiler, ahlaki yaptırımlar dikkate alınıp, evrensel olanı gerçekleştirmek hedeflenirken dini aşama yalnızca Tanrı’nın bireyden beklentisinin dikkate alındığı bir alandır. Bu varoluş alanının temel özelliği bireyin kendisini Tanrı’nın huzurunda hissederek eylemde bulunmasıdır. Aydınlanma düşüncesinin ve onun dini alandaki temsilcisi olan kilisenin dini akılsallaştırma ve onu rasyonel bir zemine yerleştirme çabası dine yapılan en büyük kötülüktür; çünkü o imanın doğasını tahrip etmektedir. Nihayetinde iman öznel bir karardır ve kişi imanını ancak öznel bir karar olarak inşa edebilir.

Ona göre iman, varoluşun en üst aşaması ve zirve noktasıdır. Bu aşamada, bir önceki aşamayı anlatırken üzerinde durduğumuz ve o aşamayı karakterize ettiğinin söylediğimiz evrensellik ve nesnellik terk edilmekte ve birey kendisini kendi özelliği üzerinden yeniden inşa etmektedir. Öznellik üzerinden kendisine yeni bir yaşam formu üretmekte ve kendisini bu yaşam formuna adamaktadır. Hayatın anlamı, yaşamın amacı da zaten burada açıklığa kavuşmaktadır. Bu adama eyleminin tarihteki en güzel/özel örneği ise, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi üç büyük dinin kutsal kitaplarında farklı versiyonlarıyla karşımıza çıkan İbrahim’in oğlu İshak’ı\* kurban etme anlatısıdır. Anlatı, felsefi literatürde belki de bir peygamber için yazılmış en edebi eserlerden biri olan Kierkegaard’ın *Korku ve Titreme* isimli kitabında ifadesini bulmaktadır. Doğrusu anlatının, bir yönüyle Alastair Hannay’ın da ifade ettiği gibi, “modern bilinç açısından yok etmenin ve ham gücün anti sosyal öyküsü olarak görülmesi olası”dır (Hannah, 2008: 9). Ama başka bir yönüyle, inanç olgusunun paradoksal yapısını, imanın ihtiva ettiği tutkuyu ve içerdiği riski lirik bir

---

\* İslami kaynaklarda İsmail.

dil ve üslupla aktaran yarı felsefi tarı dini bir metin olarak okunması ve yorumlanması da mümkündür.

Kierkegaard'ın öznel hakikat anlayışının ön belirgin şekilde somutlaştığı alan dinsel varoluş alanıdır. Dolayısıyla onun öznel hakikat anlayışını layıkıyla anlamak için, İbrahim üzerinden örneklendirdiği ve en üst varoluş alanı olarak tasavvur ve takdim ettiği iman anlayışını yakından bilmek gerekir. Hikâyeye göre, Tanrı bir taraftan İbrahim'e "soyunun gökyüzündeki yıldızlar kadar çok olacağı" ve "yeryüzündeki bütün ulusların onun tohumlarıyla kutsanacağı vaadini" (Kierkegaard, 2008:60) vermektedir; diğer taraftan İbrahim'den biricik oğlunu –ki vaad edilen soyun kaynağı olacaktır- kendisine kurban etmesini istemektedir. Görüldüğü gibi, burada birbirini değilleyen, yanlışlayan, birbiri ile çelişen iki önerme söz konusudur ve İbrahim'den bunların ikisine birden inanması istenmektedir. Bir yandan oğlunun yeryüzündeki bütün toplulukların kaynağı olacağı söylenmekte diğer yandan bu oğlun Tanrı'ya kurban edilmesi talep edilmektedir. Doğrusu burada mantıksal olarak olanaksız olana yani absürde inanmak gibi bir durum söz konusu olduğu için bu nesnel hakikat anlayışının da açıkça reddi olarak okunabilir. Ancak iman Kierkegaard için, mevzubahis Tanrı olduğunda olanaksız diye bir şeyin olmadığına, "her şeyin olanaklı olduğuna" ve "Tanrı'yı kazanmak için akli yitirmek" (Kierkegaard, 2010:48) gerektiğine inanmaktır. Zaten imanın yüceliği de burada açığa çıkmaktadır. Saçmalığında... Onun içindir ki, Kierkegaard "kişi İbrahim'i ancak paradoksu anlayabildiği kadar anlar" der (Kierkegaard, 2008: 172).

Ancak paradoks, geleneksel felsefenin benimsediği ve Hegel'in sistemci felsefesini üzerine inşâ ettiği rasyonalitenin dar ve sınırlı ölçütleri ile anlaşılabilir bir şeydir. Belki de bu nedenlerdir ki, *Korku ve Titreme*'ye bakıldığında, kitabın yazarı Johannes de Silentio (Kierkegaard'ın kullandığı takma ad) da, İbrahim'in imanını anlamaktan uzak olduğunu, ona sadece hayranlık duygusu beslediğini itiraf etmektedir. Metninderinlikli bir analizini yapıldığında görüldüğü gibi, Johannes de Silentio'nun İbrahim'in inanç dünyasına değil, duygu ve düşünce dünyasında odaklandığı ve bu süreçte yaşananları anlamaya çalışmasıdır. Çünkü söz konusu olan İbrahim tarzı bir iman olduğunda rasyonel aklın ve felsefenin yapabileceği tek şey imanı kavramak değil kavramsallaştırmak, anlamak değil anlatmaktır. Onun ifadeleri ile "imanın diyalektiği, bütün diyalektiklerin en arısı ve en olağanüstüsüdür. İmanın diyalektiği öyle bir yüksekliğe sahiptir ki ben onu yalnızca *kavramsallaştırabilirim*,

*daha fazlasını yapamam.*” (Kierkegaard, 2008: 79) Bu noktada yapılması gereken şey; riski göze almak ve tutkuyla sarıldığımız imana güvenmektir; yani kendimizi saçmaya teslim etmektir. Nitekim İbrahim’in yaptığı da bundan başka bir şey değildir. Önce teslimiyet hareketini yapar ve İshak’tan vazgeçer. Sonra duraklamaksızın kılıcını çeker, yani iman gereğini yapar. Bu hareketiyle yani, “imaniyle, imkânsızı beklediği için,” “akla sığmaz olana inandığı için,” “insâni bir hesaplamanın söz konusu olamayacağı absürdün gücüne inandığı” (Kierkegaard, 2008: 79) için *iman şövalyesi* olma şanına, şerefine erişir. Çünkü “iman şövalyesi için şurası açıktır ki, onu yalnızca absürd [saçma] kurtarabilir ve o bunu imanla kavramaktadır” (Kierkegaard, 2008:91). Bu nedenle o, “imkânsızlığı kabul eder ve absürde iman eder.” (Kierkegaard, 2008:91)

Aynı zamanda Kierkegaard için iman etmek, bir önermeyi zihinsel olarak onaylamaktan (tasdik etmekten) çok, onu içsel olarak olumlamak (teslim olmak)tır. Yani mesele, Tanrı’dan geldiğine inanılan ilahi bir talebin nasıl anlaşılacağı ve anlaşılmadan çok, ona nasıl yaklaşılabileceği önemlidir. Tam da bu sebeptendir ki, Kierkegaard Hristiyan olmayı, “kişinin kendisini Tanrı tarafından konulan yaşam sınavına tabi tutması” olarak tanımlar (Kierkegaard, 2005: 747). Ona göre bu bir sınavdır ve insan bunu aklen kavrayamasa da bu sınav iman bir gereğidir. Ve yine bu sınav kuşku içermeyen tam bir teslimiyet gerektirmektedir. Kierkegaard’ın ifadeleriyle, “sonsuz teslimiyet imandaki son aşamadır; bu nedenle bu hamleyi yapmayan imanı kazanamaz.” (Kierkegaard, 2008: 90) Ayrıca bu iman aklen kavranamayacağı gibi onun gerektirdikleri de ahlaken meşrulaştırılamayabilir. Yani, iman akla aykırı olabileceği gibi ahlaka ve onun nesnel ölçütlerine de aykırı olabilir. İmanın gerekleri ile ahlakî buyruklarının çelişmesi halinde o tercihini imandan yana kullanır ve dini gereklilikler karşısında ahlaki buyrukların askıya alınabileceğini ifade eder. Çünkü İshak’ın öldürülmesi etik varoluş aşamasındaki bir kimse için, örneğin Sokrates için cinayetten, bir babanın oğlunu katletmesinden başka bir anlam taşımaz iken, dinsel varoluş aşamasına erişmiş İbrahim için iman bir gereği, ibadetlerin en yücesidir. Bu nedendir ki o imanı, “bir cinayeti Tanrı’yı son derece mutlu eden kutsal bir eyleme çevirme yeteneğine sahip bir paradoks” (Kierkegaard, 2008: 98) olarak yorumlar. Bu ise objektif ölçütlere dayalı nesnel hakikat anlayışının eleştirisinin ve öznel hakikat savunusunun en belirgin saptamaları olarak okunabilir.

Bu noktada iki meselenin iyi anlaşılması gerekmektedir. İlki, İbrahim'in giriştiği eyleme ahlaki bir gerekçe üretmek, onu ahlaken temellendirmek adına hiçbir çabaya girişmemesidir. Böylesi bir çabaya girişmemek etik aşamadaki trajik kahramanla dinsel aşamadaki iman şövalyesinin ayrıştığı en önemli husustur. Trajik kahraman evrensele erişmek için kendisinden ya da en sevdiğinden vazgeçerken, iman şövalyesi kendi özel ve özsel varoluşunu gerçekleştirmek için evrenselden vazgeçmektedir. İbrahim İshak'ı kurban etmeye teşebbüs ettiğinde yalnız hatta yapayalnız olduğunu, kendisini kimsenin anlamadığını ve anlamayacağını biliyordu. Çünkü onun yaptığıнын nesnel ölçütlerle izah edilebilir bir tarafı yoktu. Ama o bunun imanının bir test edilmesi faaliyeti olduğunu da biliyordu. Şayet kuşku duysaydı, Kierkegaard'ın ifadeleriyle, "bıçağı kendi göğsüne saplayabilirdi. Tüm dünya ona hayran olabilirdi ve onun adı asla unutulmazdı... Ancak hiç kuşku duymadı, sağına ya da soluna ıstırap içinde bakmadı, dualarıyla gökyüzüne meydan okumadı. Onu sınavanın her şeye kadir olan Tanrı olduğunu biliyordu... ve bıçağını çekti." (Kierkegaard, 2008:64,65) Ne var ki bunu, az önce de işaret ettiğimiz gibi, kimseye izah edemezdi. Karısı ve çocukları dâhil en yakınlarına bile. Çünkü yaptığı şeyin başkalarının nazarında bir cinayet olarak değerlendirileceğinin ve evladını öldürmüş bir katil olarak görüleceğinin farkında idi. Dolayısıyla burada dikkatleri çeken ve Kierkegaard'ın bize hissettirmeye çalıştığı şey İbrahim'in çaresizliği ve bu çaresizliğin neden olduğu sessizliğidir.

Doğru anlaşılması gereken ikinci mesele ise, birincisiyle ilişkili olarak ortaya çıkan anlatıyı doğru anlam(landırm)adır. Şöyle ki, Kierkegaard'a göre, din adamları genellikle bu hikâyeyi yanlış anlamakta ve halka da yanlış anlatmaktadırlar. Söz gelimi bir din adamının, İbrahim'in hikâyesini şöyle anlattığını varsayalım: İshak İbrahim'in en sevdiği biricik evladıdır ve İbrahim'in yaptığı şey, imanı gereğince bu çok sevdiği evladını Tanrı adına terk etmesi, onu Tanrı'ya kurban etmesidir. Kierkegaard'a göre hikâyenin bu şekilde anlaşılması ve anlatılması bütünüyle yanlıştır ve bu İbrahim'in imanının hiç anlaşılmamış olması anlamına gelir. Yine aynı şekilde bu vaazı dinleyen bir kimse gidip aynı İbrahim'in yaptığı gibi, oğlunu Tanrı'ya adamak adına onu kurban etmeye girişse, ne bu yolla İbrahim'in eriştiği imana ulaşmış olur, ne de İbrahim'in imanını anlamış olur. Çünkü Kierkegaard'a göre, burada önemli olan ve doğru anlaşılması gereken husus İbrahim'in yaptığı fedakârlık değil, çektiği ıstıraptır. İbrahim'in çektiği ıstırapı anlamadan ve

yaşamadan yapılan fedakârlığın bir anlamının olmayacağı açıktır. Belki de bu sebeple Kierkegaard, “eğer ben İbrahim hakkında konuşacak olsaydım ilk olarak sınamadaki ıstırapı betimlerdim.”(Kierkegaard, 2008:98) demektedir.

İbrahim’in imanında somutlaştığı üzere, tüm dinlerin merkezi inancı olan iman kesinsizliklere rağmen güvenmek, Tanrı’yı akla uygun anlamlandırmak yerine aklı ona teslim etmek demektir. Yani nesnellik karşısında özneliği seçmektir. Çünkü iman, kişinin “kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi öz saydamlığı içinde Tanrı’nın içine dalmasıdır.” (Kierkegaard, 2001: 93) Mahiyeti gereği, böylesi bir iman kuşkuların giderilmesini ve bir temellendirme yapılmasını imkânsız kılmaktadır. Hatta imanda temellendirme ya da şüpheleri gidermeye yönelik yapılan girişimler sadece sonuçsuz kalmaya mahkûm değil, aynı zamanda zararlı ve sakıncalıdır. Şimdi, Kierkegaard’ın iman ve kanıt arasında gördüğü ilişkisizliği, hatta karşıt ilişkiyi detaylandırmak gerekir.

### 3.3.1. İman ve Kanıt Problemi

Ona göre, Tanrı’nın varlığını kanıtlama yönündeki bütün çabalar başarısızlığa mahkûmdur. Bunu en özlü şekilde şöyle ifade eder: “Tanrı yoksa bunu ispat etmek elbette mümkün değildir, ama eğer varsa var olduğunu ispat etmeyi istemek [de] aptallıktır.” (Kierkegaard, 1962:49) Çünkü akıl ister zihinsel isterse deneysel olarak işlesin, nihayetinde bu dünyanın verileri ile hareket eder. Dolayısıyla ulaştığı sonuçların bu dünya ile sınırlı olması gerekir. Oysa ki Tanrı bu dünyanın üstünde ve dışındadır; dolayısıyla ona ne *a priorik*ne de *aposteriorik* olarak ulaşılabilir. Hem ontolojik kanıtta olduğu gibi Tanrı kavramından hareketle bu kavramın işaret ettiği bir varlığın mevcut olduğuna ulaşan akıl yürütmeler, hem de doğadan, doğadaki yapı ve işleyişten hareketle Tanrı’nın varlığına ulaşmaya çalışan diğer kanıtların tümü, Kierkegaard’a göre, varsayılan iddiayı ispatlanmış gibi kabul ederek çıkarımda bulundukları için, yani ulaşmak istedikleri sonucu akıl yürütmenin dayandığı öncüllerde üstü örtük bir şekilde onayladıkları için, literatürde “savı kanıtsama hatası” denilen mantıksal bir hata içermektedir (Kierkegaard, 1962:42).

Ayrıca Kierkegaard’a göre içinde yaşadığımız dünya ve sürdürdüğümüz hayat dini açıdan açık bir anlamdan yoksundur. Yani dünya dini açıdan müphemdir. Bu şu demektir; dünya bünyesinde Tanrı’nın hem varlığına hem de yokluğuna dair iz

ve işaretler barındırmaktadır. Bu da doğadan hareketle Tanrı hakkında nihai bir karar vermemizi, nesnel kesinliğe ulaşmamızı zorlaştırmaktadır:

Tanrı'yı bulmak ümidiyle tabiattaki düzeni düşünüyorum ve sonsuz bir kudret ve hikmeti görüyorum; fakat aynı zamanda aklımı karıştıran ve kaygılarımı artıran başka şeyler de görüyorum. Bütün bunların toplamı *objektif kesinsizliktir*.(Kierkegaard, 1968: 182)

Görüldüğü gibi Kierkegaard'a göre, doğadan ve doğadaki yapı ve işleyişten hareketle sunulan kanıtların kişiyi ulaştırabileceği en iyi nokta, nihai bir yargıyı olanaksız kılan nesnel kesinsizlik durumudur. Ayrıca araştırma ve inceleme sürecinin nerede, ne zaman biteceğinin, ne şekilde sonuçlanacağını bilinememesi ve bu sürecin sonsuza kadar devam etme ihtimalinin bulunması da, nihai yargıyı olanaksız kılan nesnel kesinsizlik durumunun bir diğer nedenidir. Aslında Kierkegaard, Tanrı'nın varlığını kanıtlama yönünde sarf edilen her çabayı anlamlı ve değerli bulmaktadır ve bu çabanın içinde gerçekleştiği süreci Tanrı'ya karşı *entelektüel bir yakınlaşma süreci* (Kierkegaard, 1968:179) olarak tanımlamaktadır. Ne var ki bu hiçbir zaman tamamlanamayacak bir süreçtir. Rasyonel ve objektif bir soruşturma kişiyi her ne kadar nihai cevaba yaklaştırsa da, hiçbir zaman ona tam olarak iletemez. Nihayetinde o bir "yakınlaşma süreci" (approximation process)'dir (Peterson vd, 1991: 38) ve öyle de kalmalıdır. Bu süreç hiçbir zaman tamamlanamaz; çünkü her zaman çürütülmesi gereken yeni bir kanıt, yanlışlanması icap eden yeni bir karşı-tez olabilir. Eğer kişi inancını kanıt üzerine kuracak ve kanıta dayalı olarak inanacak olursa, bu durumda, karşılaşılabileceği bir karşı kanıtın onun inancını yıkma ihtimali her zaman için söz konusu olacaktır. Bu da kişinin bir yandan sürekli bir kaygı ve endişeyle yaşamasına neden olacak, diğer yandan kişinin nihai bir karar vermesini olanaksızlaştıracaktır. Ne var ki, hayatının merkezine ruhunu yerleştiren ve ruhsal bir yaşantıyı tercih eden bir dindar Tanrı'dan ayrı kaldığı her anı yitirilmiş bir zaman dilimi olarak görecektir, tanrısız bir hayatı ölümcül bir kötülük olarak değerlendirecektir. Çünkü, imandan yoksun bir yaşamın bizi karşı karşıya bırakacağı şey umutsuzluktur ve umutsuzluk da Kierkegaard'a göre, -bilindiği üzere- ölümcül hastalıktır. "Bütün sınavları başarıyla geçmek mümkün mü? Ama henüz şeylerin böyle bir düzeninden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamıyorum; buna başlasaydım da asla sonunu getiremezdim. Hem yaptığım şeyleri mahvedecek korkunç bir şey olacağı endişesi ile sürekli muallâkta yaşamak zorunda kalırdım." (Kierkegaard, 1962: 52) Çünkü doğadan ve doğadaki düzenlilikten yola çıkarak Tanrı'ya erişmek

istediğimizde “...bizzat doğanın kendisi, karışıklık çıkarmak üzere, birçok bahaneyle ve birçok araçla çıkıp gelir.” (Kierkegaard, 1962: 54)Neticede şöyle der Kierkegaard: “Eşyanın düzeninden Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya kesinlikle teşebbüs etmeyeceğim. Zaten buna başlasam bile asla bitiremem. Ve daimi bir belirsizlikle yaşamama ek olarak, ola ki öylesine korkunç bir şey aniden ortaya çıktığında, benim bir parça delilim yıkılacaktır.” (Kierkegaard, 1997: 189)İşte bu nedenledir ki, Hristiyanlığın ne olduğuna dair kanaatimiz bir bilgi meselesine dönüştürülmemelidir, bunu yaptığımız anda kendimizi sonu gelmeyen bir sürecin, tamamlanamayan bir müzakerenin içerisinde buluruz (Kierkegaard, 1968:311).

Ayrıca, araştırmada konu edinilen kanıtın hem yanlış anlaşılması hem de kanıtın bizzat yanlış bir akıl yürütmeye dayanıyor olması nedeniyle, kişiyi Tanrı’ya yaklaştırmak yerine ondan uzaklaştırması da ihtimal dâhilindedir. Kierkegaard bu iddiasını temellendirmek için şöyle bir örneği paylaşır:

İngiltere’ye giden bir adamın başına gelenin tinsel dünyada da olmaması için çok dikkat edilmelidir: Adam yolda karşısına çıkan bir İngiliz’e o yolun Londra’ya gidip gitmediğini sormuş. İngiliz, evet gider demiş, ama adam bir türlü Londra’ya ulaşamamış, çünkü İngiliz ona yolunu çevirmesi gerektiğini, Londra’nın ters tarafta olduğunu söylememiş. (Kierkegaard, 1962: 79-80)

Örnek olayda da görüldüğü üzere, kanıtlar kişiyi Tanrı’ya iletebileceği gibi ondan uzaklaştırabilir de. İlaveten, kanıtların bizi Tanrı’ya ilettiğini ve onun mevcudiyetini epistemik temelde ve nesnel ölçekte ispat ettiğimizi varsaysak bile -ki böylesi bir ispatın Kierkegaard için olanaklı olmadığı gerçeği bir yana- böylesi bir iman filozofumuza göre, dinî açıdan ne arzu edilir, ne de kabul edilebilir bir imandır. Çünkü buradaki iman aklın imanıdır, kalbin değil. O sadece “Tanrı vardır” şeklindeki bir önermenin rasyonel olarak onaylanmasıdır. Daha da başka bir şey değildir. Bir takım akıl yürütmelere ve mantıksal usamlamalara dayalı olarak ulaşılan bir Tanrı belki Platon’un, Aristoteles’in tanrısı olabilir; ama İsa’nın, Musa’nın tanrısı olamaz. Yani felsefenin tanrısı olabilir ama dinin tanrısı olamaz. Çünkü böylesi bir Tanrı belki inanılacak bir Tanrı’dır ama güvenilecek, bağlanılacak bir Tanrı değildir. Oysa Tanrı, inanan kimsenin bütün samimiyetiyle ilgi duyduğu ve barındırdığı paradokslara rağmen kabul ettiği bir iman objesidir.

Sonuç olarak Kierkegaard’a göre, Tanrı’ya dair olan inancımızı bir takım nesnel temellere, rasyonel argümantasyonlara dayandırmak ve inancımızı onların üzerine inşâ etmek ne mümkündür ne de gereklidir. Rasyonel argümantasyonların

yürütüldüğü tabiat –daha önce de değindiğimiz gibi- dinsel açıdan müphemdir. Yani açık ve belirgin bir anlamdan yoksundur. O kimi yönleri ile Tanrı inancına davet ederken, kimi yönlerden de bu inançtan uzaklaştırmaktadır. Ayrıca bazı mantıksal boşluklar da içermektedirler. Bu nedenlerdendir ki, doğadan çıkarsanan bir takım kanıtlarla Tanrı’ya ulaşmak mümkün değildir. Ayrıca mümkün olsa bile gerekli değildir. Çünkü iman doğası gereği paradoksal olan, risk içeren, tutkulu bir teslimiyettir. O, akıl-dışı hatta akıl karşıtı bir adanıştır.

İmanda, kanıtlara dayalı nesnel bir kesinliğin olamayacağını yukarıdaki gibi gösterdikten sonra, Kierkegaard’ın imanın ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hususuna eğilir. Onun imandan ne anladığını kavrayabilmemiz için, imandan söz ederken sıklıkla kullandığı *saçma*, *bilinemez*, *absürd*, *paradoks* ve *tutkugibi* kavramları ve bu kavramların Kierkegaard’ın dilinde kazandığı spesifik anlamları bilmek gerekir. Bu nedenle öncelikle imanın paradoks ve absürd oluşu ardından imanın tutku ve teslimiyetle bütünleşmesi ele alınacaktır.

### 3.3.2. İmanın Paradoks ve Absürd Oluşu

Kierkegaard’ın felsefesine şöyle kısa bir göz atıldığında bile, *bilinemez* (unknown) *mucize*, *sır*, *tutku*, *paradoks*, *saçma* ve *absürd* gibi kavramları sıklıkla kullandığı rahatlıkla görülebilir. Hatta denilebilir ki bu kavramlar onun felsefesindeki merkezi ve kurucu öğelerdir. Tanrı onun felsefesinde hem ilk hem de son tahlilde bilinemez bir varlıktır: “Aklın paradoksal tutkusu, bu bilinemeyenle hep bir çatışma halindedir; ama bu bilinemeyen kesinlikle vardır, ne var ki o bilinemeyendir.” (Kierkegaard, 1962: 56) “Bilinemeyen nedir? O, gelip gelip dayanılan sınırdır” (Kierkegaard, 1962: 56). “Eğer bir insan bu bilinemeyene dair gerçekten bir şey bildiğini iddia edecekse, önce onun kendisinden mutlak bir şekilde farklı olduğunu bilmelidir.” (Kierkegaard, 1962: 56) Bu ‘bilinemeyen’ olarak tasvir ve takdim edilen Tanrı ile kurulan ilişki de yapısı gereğince, paradoksal, tutkuya dayalı ve riskli bir ilişki olmak durumundadır. Bu nedenledir ki Kierkegaard imanı “kişinin gönülden gelen hissedişinin sonsuz tutkusu ile nesnel olarak kesin olmama arasındaki çelişki” (Kierkegaard, 1968: 181) olarak tanımlar. İşte bu çelişkiden ötürü risk içermektedir. Risk ne kadar büyükse iman da o kadar ulvîdir ve kabul edilmeye o kadar layıktır. Kierkegaard’ın deyişiyle, “risk yoksa iman da yoktur ve risk ne kadar büyükse iman da o kadar kuvvetlidir.” (Kierkegaard, 1968: 188)

Burada ön plana çıkan ve iman söz konusu olduğunda dikkatlerimizi üzerine çeken, odaklanmamızı icap ettiren asıl kavram paradokstur. Görebildiğimiz kadarıyla paradoks, Kierkegaard'ın dilinde, birbiriyle ilintili olarak iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Paradoksu onun, kimi yerde 'mantıksal çelişki', kimi yerde de 'mantıksal olanaksızlık' (saçma) anlamında kullandığını görmekteyiz. Mantıksal çelişki anlamındaki paradoks, imanın içeriğinden, objesinden çok, inanma eyleminin kendisiyle ilgilidir. Açacak olursak, mantıksal paradoks inanan kişi ile inanca konu olan şey, inancın nesnesi arasındaki ilişkide değil, bizzat inanma ediminin kendisinde açığa çıkmaktadır. Burada inanma ediminin rasyonel olarak izah edilememesi sebebiyle Tanrı ile insan arasında kurulan iman temelli ilişkinin gayr-i akliliğine (akıl-dışılığına) bir vurgu vardır.

Diğer anlamıyla kullandığı, yani mantıksal açıdan olanaksız olarak kabul ettiği ve saçma olarak nitelediği paradoks ise, ilkinden farklı olarak imanın içeriğiyle, konusu ile yani inanılan şeyle alakalıdır. Yani mantıksal olarak olanaksız olan şey, inanma fiili değil, imanın kendisi değil, daha çok imanın nesnesidir. Yani burada inanma eylemin kendisinin değil, bu eylemin içeriğinin saçma oluşuna bir vurgu vardır. Şöyle ki, Kierkegaard'a göre mantıksal çelişki herhangi bir inanma eyleminde ortaya çıkar. O, doğrudan inanma eyleminin kendisine aittir. Çünkü iman nihayetinde aklen bilinmeyen, kavranamayan bir şeyi nihai ve tek gerçeklik olarak kabul etmek ve ona teslim olmaktır. Mantıksal olanaksızlık ise, daha çok Hristiyan imanında kendisini açığa çıkartır. Hatta Kierkegaard'a göre Hristiyanlıktaki teslis inancı bu paradoksun paradigmatic bir örneğidir. Çünkü bu imanın konusu olan teslis, İsa'nın Bakire Meryem'den dünyaya gelmesi, öldükten sonra yeniden dirilmesi nesnel aklın standartlarında anlaşılabilir ve izah edilebilir değildir. Kierkegaard'ın diliyle ifade edecek olursak, "mutlak paradoks; Tanrı'nın oğlunun insan haline gelip dünyaya inmesi, etrafta pek tanınmadan dolaşması, evlenmesi vs'...dir" (Kierkegaard, 2005:195). İşte tam da bu nedenle, Kierkegaard Hristiyan imanını Blackam'ın deyişiyle, "paradoksal olanla paradoksal bir ilişki" (Blackham,2012: 22) olarak tanımlar.

Her ne kadar mantıksal olanaksızlık anlamındaki paradoks Hristiyan imanını daha fazla karakterize etse de, belki de filozof kimliğini teolog kimliğine öncelediği için Kierkegaard daha çok mantıksal çelişki anlamındaki paradoks üzerinde durur. Mantıksal çelişki anlamındaki paradoksta kişi nesnel açıdan bir kesinsizlik içinde

olsa bile öznel açıdan bir kesinliğe sahiptir. Zaten çelişki de bu ikisi arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır. Burada öznel kesinlik inanca ait bir nitelik olmakta ve kişinin bütün karşıt kanıtlara ve çelişen iddialara rağmen inancını mutlak olarak muhafaza etmesini, ona tutkulu bir şekilde tutunmasını ve onun gerçekliğinden/doğruluğundan öznel olarak emin oluşunu ifade etmektedir. Evet arzulan nesnel kesinlik olabilir ama o dini alan söz konusu olduğunda bu pek olanaklı değildir. O daha çok doğayı kendisine araştırma konusu edinen bilimlerde geçerlidir. Çünkü onların işleyiş sistemi olasılıklara yer vermeyen nesnel kesinliğe uygundur.

Kierkegaard'a göre inanan kimse öznel bir kesinliğe sahip olabilir ama imanın doğası gereği nesnel kesinliksizliğe mahkûmdur. *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in imanı üzerinden anlatılan paradoks, imanın konusundan çok inanma eyleminin kendisi ile ilgili olduğu, İbrahim nesnel bir kesinsizlik içerisinde olmasına rağmen öznel kesinliğine/hakikatine sıkı sıkıya bağlandığı için ortaya çıkan paradoks mantıksal çelişki anlamındaki paradokstur. Bu paradoksal iman İbrahim'i nesnel olanın, evrensel olanın yani aklen savunulabilir olanın ötesine taşıdığı için, bireysel olanın evrensel olandan, öznel olanın nesnel olandan yüce olduğunu gösterdiği için – makul değilse bile- makbuldür. Zaten Kierkegaard'ın İbrahim'in hikâyesini anlatmasının amacı da budur. Bu durumu şöyle ifade eder:

Benim burada İbrahim'in hikâyesini anlatmaktan kastım, orada yatan diyalektiği bir problemata olarak gün ışığına çıkarmak, imanın ne korkunç bir paradoks olduğunu göstermek; bir cinayeti kutsal yapmayı ve Tanrıyı hoşnut kılan bir harekete dönüştürmeyi başaran bir paradoks, İshak'ı İbrahim'e geri veren bir paradoks, o hiçbir düşünce tarzıyla kavranılamaz, zira iman düşüncenin tam bıraktığı yerden başlar. (Kierkegaard, 2019: 75)

Düşüncenin paradoksu kendisinin düşünemeyeceği bir şeyi keşfetmek istemesidir. Akıl ise bu paradoksu kavrayamayacağı için düşünemez; böylece onu anlamsız ve saçma olarak nitelendirir. Kierkegaard aklın anlamlandıramadığı paradoksu tutkunun kaynağı olarak görür. Paradoksuz düşünürü tutkusuz aşığa benzetir (Kierkegaard, 2013a: 33-34). Kierkegaard'a göre kesinsizlik arttıkça iman da artar. Bu durumda inanç, absürd olan bir paradoksa bel bağlar (Anderson, 2014: 70). Bu durumda paradoksun yer almadığı bir inancın samimi olduğu ve sonsuz bağlılığı yansıttığı düşünülemez. Aklın bu paradoksu ve mucizeleri ortadan kaldırmaya çalışması iman anlamsızlaşması demektir. Bu durumda iman akılla değil, paradoksallıkla yaşanan bir duygudur ve iman öznel bir tecrübe olması

bakımından nesnel olarak anlaşılmaya çalışılmamalıdır. İmanın paradoksal olması İbrahim'in eylemini anlamlı kılar. Eğer bu paradoks olmasaydı İbrahim'in katilden farkı kalmayacaktır. İmanda birey nesnel olan karşısında üstün konumdadır. İmanın paradoksal olması cinayet olarak düşünülebilecek bir eylemin kutsal bir ibadet olarak kavranmasını sağlamıştır. Paradoksallık absürd olana duyulan güvenin ifadesidir.

Bu güvenin özünde ise risk ve tutku bulunmaktadır. Ona göre nesnel kesinsizlikle tutku, tutku ile iman arasında doğrusal bir ilişki bulunmaktadır. İnanma ediminde nesnel kesinsizlik ne ölçüde fazla olursa tutku da o kadar büyük olur, olmalıdır. Tutku ne kadar büyük olursa iman da o kadar yüce olur. Daha önce de değindiğimiz gibi, tutku Kierkegaard'ın literatüründe imanın merkezi ve kurucu kavramlarından birisidir. Hatta tutku olmadan imanın kuru bir kabul olduğunu söylenebilir. Kierkegaard, imanla tutku arasındaki yakın ilişkiye vurgu yapmak için imanı “sonsuz bir tutku” olarak tanımlar ve imanın “insanoğlunun içindeki en yüce tutku” (Kierkegaard, 2008: 175) olduğunu söyler. Ona göre tutku “öznelliğin en yüksek düzeydeki tezahürüdür” (Kierkegaard, 1968: 178). “Tutku ortadan kalktığında iman ortadan kalkar.” Görülüğü gibi imanda asıl olan onun içerdiği tutkudur. Tutku ise sadece nesnel kesinliğin ortadan kalktığı durumlarda açığa çıkar. “Gerçekliğin paradoksal karakteri onun nesnel açıdan kesinlikten yoksun oluşudur. Bu yoksunluk ruhumuzdaki tutkunun bir ifadesidir ve bu tutku tam manasıyla gerçekliğin kendisidir.” (Kierkegaard, 1968: 183) Kierkegaard imanda tutkunun işlevini ve önemini belirtmek için bizimle şöyle bir analogik paylaşımda bulunur: Bir yanda gerçek Tanrı'ya iman eden ama tutkudan yoksun bir Hristiyan, diğer yanda sonsuz bir tutkuyla bir idole tapınan bir pagan olsun. Kierkegaard'a göre, ilki gerçek bir Tanrı'ya yanlış bir şekilde tapındığı için onun imanı sahici değildir. Aslında o özünde bir pagandır. Ama ikincisi, her ne kadar bir idole tapıyorsa da, imanın içeriği bir gerçeği temsil etmiyorsa da, onun imanı içerdiği tutku nedeniyle gerçek bir imandır (Kierkegaard, 1968: 180).

Buradan çıkan sonuç şudur ki, iman etmiş olmak belli bir takım dini önermeleri rasyonel olarak tasdik etmek ya da Tanrı hakkında doğru bir bilgiye sahip olmak değildir. O bir tercih ve teslimiyet meselesidir. Nihayetinde iman Kierkegaard'da aklın değil iradenin bir işlevidir. Çünkü iman doğası gereği bünyesinde nesnel bir kesinliksizlik barındırmaktadır. Dolayısıyla iman etmiş olmak, içerdiği nesnel kesinliksizlik nedeniyle güvene dayalı bir seçimde bulunmak ve bu

seçime yönelik bir teslimiyet halinde olmaktır. Kierkegaard, *Postscript*'te geçen ve kendisinden sıkça alıntılanan şu satırlarda imandaki nesnel kesinliksizliğin işlevini şöyle ifade etmektedir:

Tanrı'yı nesnel olarak kavrarsam inanmam. Fakat tam da böyle yapmadığım için inanmalıyım. Eğer kendimi yetmiş bin kulaçtan daha fazla derinliği olan bir suyun üzerinde hâlâ imanımı koruyacak biçimde iman dairesinde tutmak istiyorsam, nesnel kesinliksizliğe sıkı sıkıya tutunmaya kararlı olmalıyım (Kierkegaard, 1968: 182).

İmandaki paradoksallığı fark edebilmek ve absürd olanı kabul edebilmek için inancın tutkuyla birlikte olması gerekir görüleceği üzere ancak bu şekilde teslimiyet yani gerçekten iman mümkün olabilir.

### **3.3.3. İmanda Tutku ve Teslimiyet**

İmanda tutkuya, riske ve nesnel kesinliksizliğe yaptığı vurguyla Kierkegaard, imanda duygusal boyutun önemini ön plana çıkartır ve öznel kesinliğin altını ısrarla çizer. Ona göre kesinlik ve tutku bir arada bulunmaz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onun bahsettiği kesinlik doğa bilimlerindeki duyguya yer vermeyen kesinliktir. İmandaki kesinlik ise bütünüyle öznel bir yapıya sahiptir. Ayrıca bu kesinlik nesnel akıl tarafından kesinliksizlik olarak algılanır (Alpyağıl, 2002: 85). İman; bireyin içselliğinin sonsuz tutkusuyla nesnel kesinlik arasındaki bir çelişkidir. Eğer insan Kierkegaard'a göre tanrıyı nesnel bir biçimde kavrama yeteneğine sahip olsaydı inanmazdı; bunu yapamadığı için inanç ortaya çıkar (Anderson, 2014: 70). Tutkunun yoğunluğunun ölçüsü olan risk bir şeyleri elde etmede karşımıza çıkar ve başarı ihtimali çok düşük olsa bile eğer tutku varsa o şeyi elde etmek için risk göze alınır.

Kierkegaard tutkuyu sürekli devam eden bird uygu durumu olarak nitelendirmek suretiyle anlık tutkuyu, potansiyel tutkudan üstün tutar. Tutkunun yoğunluğu ise kişinin ne kadar acı çektiği ve ne kadar bedel ödediğiyle doğru orantılıdır (Alpyağıl, 2002: 88). Kierkegaard'a göre iman doğru yapıp yapmadığından emin olmadan, tutkunun insanın içinde doğurduğu cesaret ile seçim yapma riskini göze alıp harekete geçmektir.

İman için gerekli olan nesnel kesinliksizliğin yanında kişinin Tanrı'ya iman edebilmesi için söz konusu bu kesinliksizliğe rağmen, imanına tutkulu bir şekilde bağlanması gerekir. Bir şeye bağlanmak için muhtaç olduğumuz tek şey tutkudur. Dini varoluş alanı, nesnel kesinliği olmayan bir şeye bağlanmayı gerektirdiği için

tutkuya en çok gereksinim duyulan alandır. “İman durumunda kişi, imanıyla, kendini nesnel açıdan kesin olmayan bir şeye bağlar. İmanla böyle bir risk alır.” (Türkyılmaz, 2016: 30) Çünkü “risk olmadan kazanım olmaz.” (Kierkegaard, 2015: 28) Ancak tutkuyla Tanrı’ya inanan birey kendini Tanrı’ya şüphesizce teslim eder. Böylece bu teslimiyet risk olmaktan çıkar.

*Korku ve Titreme*’de ele alınan İbrahim’in Tanrı’ya olan teslimiyetinin sınanmasının birinci versiyonunda; Tanrı’nın buyruğunu gerçekleştirmek için İbrahim’in, oğlu İshak’la beraber Moriah dağına doğru yola çıkması şu şekilde aktarılır:

İbrahim’in çehresi babacan, bakışları şefkatli. Sözleri yüreklendiriciydi. Lakin İshak onu anlayamadı, ruhu coşamadı; İbrahim’in dizlerine sarıldı, ayaklarına kapanıp yalvardı, gencecik hayatı için, güzel umutları için merhamet dilendi; İbrahim’in evindeki neşe ve mutluluğu ona hatırlattı, kederi ve yalnızlığı ona hatırlattı. İbrahim de oğlunu tuttu ayağa kaldırdı, elini eline aldı, onunla birlikte yürümeye devam etti, sözleri teselli ve teşvik doluydu ama İshak onu anlamadı. Moriah Dağına çıktıklarında İshak onu hala anlamamıştı. Sonra İbrahim bir an oğluna sırtını döndü, tekrar yüzünü döndüğünde İshak, onun çehresindeki ifadenin değişmiş olduğunu gördü, bakışları vahşi tavrı korkutucuydu. İshak’ı göğsünden yakalı, yere savurdu ve dedi ki “ Aptal oğlan, baban mı olduğumu sanıyorsun? Ben bir putperestim Bunu Tanrının buyruğu mu sanıyorsun? Hayır, bu benim arzum.” İshak o zaman titredi ve korku içinde haykırdı: “Semadaki Ulu Rabbim, bana merhamet et İbrahim’in tanrısı, sen bana merhamet et, bu dünyada bir babadan mahrumsam, sen benim babam ol!” Ama İbrahim içinden şöyle dedi: “Semadaki Rabbim, sana şükrederim; benim bir canavar olduğumu sanması, sana inancını kaybetmesinden yine de daha evladır. (Kierkegaard, 2019: 29-30)

Bu aşamada İbrahim oğlunun kendi hakkında ne düşündüğünü ve hissettiğini önemsemek, ona kendini anlatabilmek yerine yalnızca oğlunun imanını korumaya çalışmıştır. İbrahim, İshak’ın Tanrı’ya olan inancını, güvenini, sevgisini kaybetmesinden ise kendisine olan güvenini kaybetmesini tercih eder. Oğlunun imanını korumaya çalışır aynı zamanda Tanrı’nın buyruğunu yerine getirdiği için kendi imanını da korumuş olur.

Bir diğer versiyonda; sessizlik içinde dağa doğru gerçekleştirilen yolculukta İbrahim dağa ulaşınca kadar başını yerden kaldırmadan yürür. İshak’ı bağlayıp bıçağını çektiği anda Tanrı’nın gönderdiği koçu görür ve onu kurban edip İshak’la beraber eve dönerler ancak İbrahim Tanrı’nın ondan bunu istemiş olmasını unutmamıştır ve artık eski neşesi yoktur (Kierkegaard, 2019: 31). Bu aşamada İbrahim zorlansa da Tanrı’nın kendisinden neden böyle bir şey istediğini

sorgulamadan oğlunu kurban etmeye oldukça yakındır. Tanrı'ya olan güveninin kaynağı ise gerçekten Tanrı'ya yoğun bir tutkuyla inanıyor olmasındandır. Üçüncü anlatımda; İbrahim affedilmek için Tanrı'ya yakarır. Çünkü Tanrı, gerçek bir baba olamadığı için İbrahim'den oğlunu öldürmesini istemiştir. Bu sebeple günahının affedilmesini ister. Dördüncü versiyonunda şöyle der:

Sabahın erken saatiydi, İbrahim'in evinde yolculuk için her şey hazırды. Sara'ya veda etti ve sadık uşak Eliezer yolun kenarına kadar ona eşlik etti, sonra geri döndü. Katırlarını birlikte ahenk içinde sürdüler, İbrahim ve İshak, ta ki Moriah Dağına ulaşana kadar. İbrahim kurban için her şeyi hazırladı, sakın ve müşfikti, ama arkasını dönüp bıçağını çekerken, işte tam o zaman İshak İbrahim'in sol elinin kararsızlıkla sanki kenetlendiğini, bedeninden bir titreme dalgasının geçtiğini gördü-fakat İbrahim bıçağı çekti. Sonra tekrar eve döndüler ve Sara koştu onları karşıladı, ama İshak imanını kaybetmişti. Yeryüzünde kimseye buna ilişkin asla bir tek sözcük edilmedi ve İshak gördüklerini asla kimseye anlatmadı ve İbrahim birinin gördüğünü sezmedi. (Kierkegaard, 2019: 33)

Bu anlatımda da görüldüğü üzere İbrahim yine Tanrı'nın buyruğunu kabullenmiş, ona teslim olmuş bir şekilde, biricik oğlundan Tanrı'nın isteği için vazgeçmeye hazırdır; ancak İshak, Tanrı'nın bu isteğini kabullenemez ve bunun karşısında Tanrı'ya olan güvenini, imanını kaybeder. Bu noktada babasına ve Tanrı'ya olan inancı yıkılarak yerini umutsuzluğa bırakır. İshak umutsuzluğa düşüp Tanrı'ya olan güvenini ve inancını kaybederken, İbrahim onu sınavan her şeye kadir olan Tanrı'nın isteğinin zor bir görev olduğunu biliyordu. Tanrı'nın hiçbir isteğinin imkânsız olmadığını kabullendiği için bıçağı çekti. Bu olayla İbrahim'in yücelmesi Kierkegaard'ın onu imanın babası olarak adlandırmasını sağlamıştır. İbrahim'in en umutsuz olmasının beklendiği anda dahi Tanrı'ya olan güveni devam etmiştir. Tanrı tarafından sınanırken yaşadığı dayanılmaz acılarda dahi imanını kaybetmemiştir. İbrahim yaşadığı acıya rağmen imkânsıza ve Tanrı'nın oğlunu alsa da kendisine bir oğul vereceğine sonsuz teslimiyet içinde inanmıştır. İşte bu absürd olandır (Manav Gürdal, 2013: 104-105). Ele alınan bu örnekler çerçevesinde görülüyor ki İbrahim'in bu imtihandan imanını hiç kaybetmeden geçmesi absürd olanı kabul etmesindendir. Tanrı'nın buyruklarını anlamaya çalışmak yerine ona sorgusuz teslim olur. Paradoksallığı en üst seviyede yaşarak imanını korumuştur. Bu aynı zamanda insanın doğasında mündemiç olan ve ona bütün hayat yolculuğunda eşlik eden umutsuzluğun ve kaygının da olumlu bir şekilde aşılması anlamına gelir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu aşamada umutsuzluk ve kaygı kavramlarının Kierkegaard'ın felsefesindeki yerine ve işlevine biraz daha yakından bakılması gerekir.

### 3.3.4. İmanda Umutsuzluk ve Kaygı

Kierkegaard’a göre insan bir sentezdir. Görelî ile mutlağın, ebedî ile zamansalın, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. Kısacası iki şey arasındaki bir sentezdir. İnsanın bu dünyadaki amacı, ben olma sürecini tamamlamasıdır. Ne var ki onun bir sentez olması bu süreci tamamlamasının önündeki en büyük engeldir. Kierkegaard’ın insanı iki farklı alanın bir sentezi olarak tanımlaması dikkate alındığında, umutsuzluk kavramı insanın sahip olduğu iki farklı alan arasındaki boşluğa değil, onlarla kurulan ilişkiye göndermede bulunur. Umutsuzluğun kaynağı benliğin kendi gücüne ulaşmadaki yetersizliğidir. Kısacası umutsuzluğun kaynağı insanı meydana getiren unsurlardan bir tanesiyle ya da sentezin kendisiyle değil, sentezin kendisiyle kurmuş olduğu ilişkiden kaynaklanır. Dolayısıyla umutsuzluk, Kierkegaard’a göre, bedenî değil, tînin bir hastalığıdır (Akış, 2015:88).

İnsan doğası gereği evrende varlığını sürdürebilmek için bitmeyen bir mücadele halindedir. Potansiyeli dâhilinde gelişen insan belirli sınırlarının ötesine geçemez ve kimi zaman kendisini güçsüz hissederek, kimi zaman hayal kırıklığı yaşayarak sonrası için duyduğu endişe ve kaygı yüzünden sürekli umutsuzluğa kapılır. Umutsuzluk birey için ızdıraplı ama yüksek bir varoluş aşamasına erişmek için gerekli olan, aşılması icap eden bir süreçtir. Bu nedenle de umutsuzluk, negatif değil pozitif bir duruma işaret eder. Çünkü varoluşsal bir hissiyat olarak umutsuzluk, insanın kendi benliği ile yüzleşmesi ve ondan kurtulmayı arzu etmesidir. Umutsuzluk ne başka birisi olabilen ne de kendisi olabilen insanın hastalığıdır (Akış, 2015:089). Doğrusu bu umutsuzluk bilinçli bir ruh hali de değildir. Birçok insan ruhunun derinliklerinde barındırdığı bu umutsuzluktan habersizce yaşayıp bu dünyadan göçüp gider. Umutsuzluk duygu-durumsal olarak açık bir vaka, bir vakıa olmasına rağmen birçok insan pratik hayatında onu inkâr etme yoluna gider. Ne var ki inkâr bir çözüm değildir, aksine umutsuzluğu kronikleştirmektedir. “Umutsuz kişi ölümcül bir hastadır. Başka herhangi bir hastalıktan daha fazla olarak, bu hastalık varlığın en saygın özüne saldırır; ama insan bu yüzden ölemez. Burada ölüm, hastalığın sonu [sona ermesi] değildir... Bu hastalıktan kurtulmamızı ölüm bile sağlayamaz” (Kierkegaard, 2005: 29).

İnsanın bu umutsuzluktan kurtulmasının ve dingin bir ruh haline erişmesinin yolu ona göre, hayatına bir anlam ve amaç yükleyeceği imandan, sonsuzca

güveneceği bir Tanrı inancından geçmektedir. Dolayısıyla, gerçekliği Tanrı'yla kurulan öznel ve aşkın bir ilişkide temellendiren dinsel varoluş aşamasına geçmeyen herkes umutsuzluğa mahkûmdur. “Tam olarak bir Hristiyan olunmadıkça insanın içinde her zaman bir umutsuzluk tohumu kalır.” (Kierkegaard, 2005: 31) Söz konusu bu umutsuzluğun en bariz şekilde ortaya çıktığı alan estetik varoluş alanıdır. Estetik varoluş aşamasındaki insan haz odaklı olduğu için hazzın sürekliliğini hedefler; hazı elde edemediği ya da sürekliliğini sağlayamadığı durumda ise umutsuzluğa ve umutsuzluğa kapılır. Sürekli haz elde etmeye çalıştığı için özünde doyumsuz olan estetik insan, yaşamın her anında haz duyması imkânsız olduğu için, farkında olsun ya da olmasın umutsuzluk içinde yaşamaya mahkûmdur (Şahiner, 2017: 297). Umutsuzluğun en genel görünümü, kişinin kendinden memnuniyetsizliğidir. Bu memnuniyetsizlikten kurtulmak isteyen insan varoluş alanını değiştirmek isteyebilir; ancak Kierkegaard'ın varoluş diyalektiğinde bu geçişin zorunlu olmadığını da hatırlamak gerekir. Bu durumda kişi ya şimdiye kadar yaşadığı haz odaklı estetik yaşam biçimini devam ettirip arzularının kölesi olarak kalacak ya da kendine karşı olan memnuniyetsizliğinden kurtulmak için, seçim yapabildiği ahlaki aşamaya geçecektir. Ancak birey yapacağı tercihle ahlaki varoluş alanına geçmiş olsa bile, bu alandaki toplumsallık ve evrensel değerler bireyi yine ruhunun derinliklerinde mevcut olan umutsuzluktan kurtarmaya yetmeyecektir. Daha önce de ifade edildiği gibi, umutsuzluktan kurtulmanın biricik yolu kişinin kendi benliğini oluşturması, varoluşunu gerçekleştirmesidir. Bu da Tanrı'yla kurulan kişisel ve öznel bir ilişkiyle mümkündür. Büyük ölçüde umutsuzluk problemine odaklandığı *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde Kierkegaard, bir şekilde Tanrı'yla ilişki kuramamış kimsenin umutsuzluk içinde olacağını/kalacağını söyler; çünkü o kişi henüz kendi olamamış, benliğini bulamamış, ruhundaki ölümsüzlüğü, sonsuz varlığı keşfedememiştir (Gödelek, 2010: 65).

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere umutsuzluk, her ne kadar olumsuz bir anlam içeriğine sahip gibi görünse de Kierkegaard'ın literatüründe olumlu bir anlama ve işleve sahiptir. Ona göre, Hristiyan olmanın yolu önce umutsuzluğun içine düşmekten, daha doğrusu kişinin içindeki, ruhunun derinliklerindeki umutsuzluktan haberdar olmasından geçmektedir. “Umutsuz olmak sonsuz bir avantajdır” (Kierkegaard, 2005:23). Bu bakımdan umutsuzluk kendisinden kurtulacak, kaçınılacak bir şey değildir. Umutsuzluğun farklı

görünümlelerini ele alan Kierkegaard'a göre, kişiye imana götüren umutsuzluk; kişinin 'kendi olmak' istemesinin umutsuzluğunu yaşamasıdır. 'Kendi olmak' isteğinin umutsuzluğunu yaşayan biri umutsuzlukla kendini yeniden bulma çabasındadır. 'Kendi olma' cesaretini kişi ancak bu tür bir umutsuzlukla gösterir. Bu umutsuzluk içinde kişi kendini bulmak ve olmak istediği benliğe ulaşmak için çabalar (Manav ve Gürdal, 2013: 113-115). Bu durumda diyebiliriz ki umutsuzluk iman sahibi bir benliğin kendini oluşturmasını sağlayacak yolda atılan bir adımdır. Kierkegaard'a göre umutsuzluğa eşlik bir diğer kavram ise kaygıdır.

Kaygı umutsuzluktan farklı bir ruh durumunu ifade etmektedir. Nihayetinde umutsuz olmak ya da olmamak bizim tercihimizdir. Biz umutlu ya da umutsuz olmayı seçebiliriz. Ama kaygı bizim seçimimizden bağımsızdır. Umutsuzluk insanın tercihlerinin bir ürünüdür ve o, irademizi yanlış yönde kullandığımızda karşımıza çıkan bir gerçekliktir. Oysa kaygı insanın varoluşunda yerleşik olan ve tamamen kurtulması mümkün olmayan bir ruh halidir. Ne var ki kaygı öğrenilen bir şeydir ve insan duyduğu doğru kaygılarla umutsuzluğu ortadan kaldıracabilir. Yani kaygı, umutsuzluğun aşılmasında bir araç olarak kullanılabilir. Bu nedenledir ki, kaygı, insan yaşamında iyi kullanıldığında ve doğru yönetildiğinde insanın daha yüksek bir varoluş aşamasına erişmesi için bir araç işlevi görebilir (Akış, 2015: 100).

Gündelik dilde olumsuz anlam içeriği ile ele alınan kaygıdan, genellikle korkulan, kaçınılan bir duygu durumu anlaşılır. Kierkegaard içinse kaygı; korunulması gereken psikopatolojik bir rahatsızlık değil, insan olma durumunun zorunlu ve tamamlayıcı bir parçasıdır. Kaygı insana tanınan bir ayrıcalıktır; bu nedenledir ki hayvanlarda kaygıya rastlanmaz. Kierkegaard için kaygı olağandışı, anormal bir durum değil, her insanın yaşamında olan/olması gereken temel bir duygudur. İnsanın bu dünyaya 'ben' olma görevini gerçekleştirmek için geldiğini belirten Kierkegaard insanın belirlenmiş ve değişmez ben'le dünyaya gelmediğini; ancak benliğini oluşturacak donanımlara ve güce sahip olduğunu düşünür. Kaygı, bu donanımı ve gücü harekete geçiren, ben olma görevini yerine getirirken insanı yalnız bırakmayan, onu sürekli olarak rahatsız eden bir duygudur. İnsan bu duyguyla (kaygıyla) bu dünyada ben'ini oluşturma çabası içindeyken tanışır. Kaygı, nesnesi hiçlik olan ve yalnızca insana özgü olan bir duygudur (Manav ve Gürdal, 2013: 67). Çünkü varoluş tin sahibi olan insana özgüdür, tin sahibi olmayan varlıklarda kaygı bulunmaz; bu nedenle onların varoluşlarını gerçekleştirme gücü yoktur (Kierkegaard,

2013b: 35). İnsanın anlık bir varlık olmayışı nedeniyle, zorunlu olarak geleceğe atılan her adım ve geçmişten getirilen bir duygu kaygının sürekliliğini sağlar. Kaygı sayesinde insan bilincini canlı tutar. Belki de bu nedenle Kierkegaard kaygının insan doğasındaki mükemmelliğin bir ifadesi olduğunu söyler (Kierkegaard, 2013b: 67).

Kierkegaard insanın psikolojik yönüyle anlaşılabilirliğini söyleyerek kaygı, umutsuzluk, korku gibi bireysel ve psikolojik duyguları ön plana çıkarırken kaygıya yüklediği anlam ontolojiktir. Kaygı, insanın varoluş yolunda ilerlemesini sağlayan güçtür. Kaygı insanın iyi ve kötü tüm olanakları karşısında hissettiği duygudur. Bu durumda kaygı gelecekle ilgilidir. Aynı zamanda kaygı kişinin gelip geçiciliğinin, faniliğinin farkında olmasıdır. Kaygı hiçbir zaman ortadan kalkmaz (Manav ve Gürdal, 2013: 67). Kişi, içindeki umutsuzluğu ve kaygıyı derin biçimde hissedince, bulunduğu varoluş alanının dışına çıkmak ister. Bu iki duygu değişim isteğini güçlendirir, kişiyi kendi dışına çıkmaya zorlar Kaygı ve umutsuzluk varoluş alanları arasında sıçrama enerjisidir (Taşdelen, 2004: 159). İnsan var olduğu sürece kaygıda vardır; çünkü insanın ilerlemesi, değişmesi, varoluşunu gerçekleştirmesi için kaygı duyması gereklidir. Görüldüğü gibi gerek umutsuzluk gerekse kaygı, her ne kadar yapıları ve işlevleri farklı da olsa, son tahlilde Kierkegaard'a göre, benliğin oluşmasına, kişinin varoluşunu gerçekleştirmesinde olumlu bir rol ve işlev üstlenmektedir.

Son olarak, Kierkegaard'ın, görüldüğü kadarıyla oldukça fideist olan din ve Tanrı anlayışında ahlaki buyrukların yerini/işlevini tartışma konusu etmek gerek. Özellikle, *Korku ve Titreme*'de anlatıldığı şekliyle İbrahim'in imanı ile ilgili ortaya çıkan spesifik bir problem vardır. O da iman karşısında etiğin ne olacağı ya da dinsel buyruklar karşısında ahlaki buyrukların nasıl anlaşılması gerektiği sorunudur. Şöyle ki, Kierkegaard'ın öznel bir karar olarak tanımladığı iman karşısında nesnel ahlaki ölçütler ve değerler nasıl anlaşılmalıdır?

### **3.3.5. Etiğin İman Karşısında Askıya Alınışı**

Kierkegaard'a göre iman sahibi kişi, bir mü'min bazen bir eylemin dini doğruluğu ile ahlaki doğruluğuna karar verirken ciddi bir çelişkiye düşebilir ve bu durum ona dayanılması oldukça güç bir ıstırap verebilir. Görünürde ahlaki olanı yapması daha doğru gibi gelmekle birlikte, gerçekte imanın gereğini yapması gerekmektedir. İbrahim'in evladının kurban edilmesi isteğiyle yüz yüze kalması,

nesnel ahlaki ölçütler açısından değerlendirildiğinde kesinlikle kabul edilebilir bir durum değil iken dini açıdan bu, Tanrı'ya yaklaştıran bir eylem/ibadet olarak kabul edilmektedir (Aydeniz, 2010: 55). Bu çelişki karşısında İbrahim rasyonel bir tutum sergilerse oğlunu öldürme kararını veremez; çünkü bu hem rasyonel akla hem de nesnel ahlaki ilkelere uygun değildir. Ancak İbrahim Tanrı'ya duyduğu sonsuz güven ve ona beslediği saf sevgi nedeniyle akla dayalı düşünmek ve ahlaki kuralların kaygısını taşımak yerine kendini Tanrı'ya teslim etmiş, Tanrı'dan gelen buyruğunu kabullenmiştir. Çünkü “İbrahim’in yaptığıнын etik ifadesi onun İshak’ı öldürmek için istekli olduğudur. Dinsel ifadesi ise İshak’ı feda etmeye istekli olduğudur” (Kierkegaard, 2008: 72-73).

Kierkegaard, ahlâkî kuralların evrensel olduğunu ve normal şartlarda bunların dışına çıkılmasının doğru olmadığını ifade ettikten sonra, ancak daha yüce bir amaç uğruna ikinci plana atılmalarının mümkün olabileceğini belirtir (Aydeniz, 2010: 54). Tanrı İbrahim’i sınamak için biricik oğlunu kurban etmesini buyurduğunda İbrahim’in iman eden yanının, rasyonel yanına üstün geldiği görülmektedir. Rasyonel tarafı, oğlunu kurban etmenin yanlışlığının farkındayken iman sahibi olan tarafıysa Tanrı’nın isteğinin sorgulanmadan gerçekleştirilmesi gerektiğini hissetmesini sağlar (Gök, 2015: 35). Önce teslimiyet hareketini yapar, Tanrı’dan gelen emri koşulsuz olarak kabul eder; sonra imanın gereğini yapar, İshak’tan vazgeçer. Çünkü iman Kierkegaard’ın deyişiyle “bir cinayeti Tanrı’yı son derece mutlu eden kutsal bir eyleme çevirme yeteneğine sahip bir paradoks”tur. (Kierkegaard, 2008: 98). Kierkegaard’a göre absürd kavramı tam da burada gereklidir. Çünkü iman ve absürd birliktedir; bu nedenle de iman tam olarak düşüncenin bittiği yerde başlamaktadır (Çelebi, 2008: 27). İman nasıl ki doğası gereği aklın dışında ve üstünde ise, aynı şekilde ahlakın da dışındadır ve üstündedir. Yani iman, sınırlarını rasyonalitenin belirlediği akla aykırı olduğu gibi ölçütleri nesnellik tarafından tayin edilen ahlaka da aykırı olabilir. Bunda bir sorun yoktur; çünkü “dinsel açıdan bakıldığında absürd olan etiğin önüne geçer” (Gök, 2015: 103). Sonuç itibarıyla, Kierkegaard Tanrı’nın istekleri söz konusu olduğunda ahlâk kurallarının bazı durumlarda geçici olarak askıya alınabileceğini düşünür.

Ahlaki varoluş alanının temsilcisi olan Agamemnon’un savaşa çıkmadan önce Tanrılara adak olarak kızını kurban etmesi, bu eylem toplumun yararı için gerçekleştirdiği için, toplumsal alanda Agamemnon’un eylemi anlaşılabilir. Aynı

şey Sokrates'in -deyim yerindeyse- bilerek ve isteyerek ölümü göze alması için de söylenebilir. Çünkü bu eylemler çoğunluğun yararı için toplumsal bir ödev olarak yerine getirilmiştir. Toplumun yararı için yapılan tüm eylemler, toplum içerisinde var olan etik alanın da devamlılığı olacağından, Agamemnon'un ve Sokrates'in eylemi etik içerisinde gerekçelendirilip, anlaşılabilir. Her ikisi de halkının kurtuluşu için evrensel kategoriler dâhilinde anlaşılabilir bir rol üstlenmiş olur. İbrahim'in durumu ise farklıdır. O kendi toplumunun yararına olacak bir işi yerine getirmez, toplumsal kurallara uygun davranışta da bulunmaz (Taşdelen, 2004: 204). İbrahim'in hikâyesini etik varoluş alanı içinde değerlendirdiğimizde bir babanın oğlunu öldürmesinin açıklanabilir bir tarafı yoktur. Evrenselin hâkim olduğu etik alanda bu eylem bir cinayet olarak değerlendirilmek durumundadır. Ancak İbrahim'in hikâyesinde talep/buyruk Tanrı'dan gelmektedir ve Kierkegaard'a göre Tanrı'dan gelen talep paradoksallığına ve absürdlüğüne rağmen teslimiyetle karşılanmalıdır. Çünkü bu imanın bir gereğidir. Etik bir buyruk kendi içerisinden anlamlıdır ve değerlidir. Ne var ki, karşısına dinsel bir buyruk çıktığında tercih edilmesi gereken etik/evrensel olan değil dinsel/özel olandır. Kierkegaard'a göre;

İbrahim'in hikâyesi, etiğin ereksel anlamda askıya alınmasına içkindir. Tekil, birey olarak tümelden daha yüksek konumdadır. Bu aktarılması olanaksız bir paradokstur. Paradoksa nasıl girdiği de, nasıl içinde kaldığı kadar tarıfsızdır. İbrahim'in durumu bu değilse, o bir trajik kahraman bile değil, sırf bir canı olabilir. (Kierkegaard, 2014: 92)

Bu durumda İbrahim'in, etik varoluş alanının sınırları içinde kalarak toplumsal olana hizmet etmenin örneği olan trajik kahraman Agamemnon'dan ayrılması, onun Tanrı'yla kurduğu ilişki sonucu aldığı emre, çektiği acı ve ıstıraba rağmen teslim olması ve Tanrı'ya sonsuz bir biçimde güvenmesine bağlıdır. İbrahim Tanrı'nın buyruğuna tam anlamıyla teslim olmuştur. Bu buyruk bir sınanma değilse İshak boşuna ölmüş olacaktır; ancak İbrahim tam bir teslimiyetle, yaşadığı korku ve titremeye kendini Tanrı'ya teslim eder. İbrahim, bu riski göze aldığı için, absürde sığındığı ve akla sığmaz olana inandığı için, *iman şövalyesi* olmuştur. Çünkü iman şövalyesinin imanı Tanrı'dan gelen her şeye katlanacak kadar güçlüdür. İbrahim'in imanını Tanrı'dan gelecek mucizeye duyduğu güven sağlamlaştırmıştır (Turan, 2018a: 57). Kierkegaard'a göre İbrahim kuşkuyla kapılsaydı etik alana hizmet etmiş olacaktı. Ahlak kurallarına uyarak toplum içinde saygın bir itibar kazanmış ve hep hatırlanıyor olacaktı; ama İbrahim'in isteği bu değil; o, yalnızca Tanrı'nın buyruğunu

gerçekleştirme peşindeydi ve bu yolda Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmiş, imanın gücüyle evrensel olanı aşmıştır. Bu durumda dini olan evrenselden üstündür; çünkü Kierkegaard için iman, etik değerlerin ötesinde yer alan, bireyin evrenselden yüce olması durumundadır (Gök, 2015: 76).

Bu doğrultuda Kierkegaard'ın düşüncesinde etik ödev ile Tanrı'ya karşı mutlak ödev arasında bir seçim yapılması gerektiği vakit, Tanrı'nın isteği her ne kadar mantığı aşan ve etiğin ötesine geçen bir durumda olsa da, daha yüksek bir amaç uğruna etik olan askıya alınır. Çünkü Tanrı'nın buyruğu evrensel olanın üzerindedir. Bu durumda ahlak kurallarının bir kısmı akılla temellenirken, iman koşulsuz teslimiyeti gerektirdiği için akıl dışıdır. Kierkegaard'a göre "iman insanoğlunun içindeki en yüce tutkudur."(Kierkegaard, 2002: 174) Teslimiyetin gerçekleştiği dini aşamada Tanrı birey ilişkisini kuran yalnızca iman olduğundan, bireyin Tanrı'ya en yakın olduğu durumdur. İbrahim ahlakî kurallara teslim olmadığı ya da aklın yarattığı kuşkuyla kapılmadığı için imanını yüceltmış ve Tanrı'ya yakınlaşmıştır.

Kierkegaard'a göre etik olan evrenseldir ve evrensel olduğu için herkes tarafından kabul edilir, başka bir ifadeyle her an için geçerlidir. Kendi içinde içseldir; kendi dışında hiçbir şeyi yani amacı yoktur, bireyin etik olan görevi daima kendisini burada ifade etmek, evrensel olmak için kendi öznelliğini iptal etmektir (Kierkegaard, 2002: 99). Bireyin, toplumun etkisinden kurtulup her şeyden bağımsız bir ahlak sistemi oluşturması mümkün değildir. Kierkegaard'ın imanı anlatmak için dini varoluş alanında ele aldığı İbrahim Kierkegaard için İman Şövalyesidir. İman Şövalyesi'nin diğer insanlardan farklı nitelikleri vardır. O, asla önemsiz bir kişi değildir. Dünyanın tüm nimetlerini elde etse de aşkını terk etmez. İman şövalyesi tutkulu ve cesurdur (Manav ve Gürdal, 2013: 116). Kierkegaard'ın ifadesiyle; "İman şövalyesi sadece kendine yöneliktir, kendini başkalarına anlaşılmaz yapmamanın acısını duyar; ne var ki, başkalarına önderlik etmek için kibirli bir arzu duymaz. Onun için ızdırap emin olmak demektir, o kibirli arzuyu hiç tanımaz, ruhu bunun için had safhada ciddidir." (Kierkegaard, 2014: 106) İbrahim'in eyleminde görüldüğü gibi, iman hâkim olduğu dini varoluş alanında kişinin, toplumsal kurallarla ters düşmesi, toplum tarafından anlaşılmaması ve içinde yaşadığı acıya rağmen Tanrı'ya tam bir tutkuyla bağlanıp ona teslim olması kişiyi varoluşun en yüksek aşamasına taşır.

İbrahim'in iman şövalyesi olarak nitelendirilmesi Tanrı'nın buyruğunu anlamış, koşulsuz kabullenmiş ve sabır göstermiş, kimsenin çekemeyeceği acılar çekmiş, toplum tarafından dışlanma pahasına Tanrı'nın buyruğuna uymuş olmasına bağlıdır. Etik varoluş alanının prototip örneği olan Agemennon'un trajik kahraman olarak nitelendirmesi ise, onun bazen kendisini bazen toplumunu düşünmesi, ikisinin arasında ama nihayetinde bu dünyanın sınırları içerisinde kalmasından kaynaklanmaktadır.

Kierkegaard, kendisinden önceki filozofların düşüncelerinde, bireyin toplum kuralları karşısındaki gücünü göz ardı edilmesinin yanlışlığına dikkat çekerek, tikelin evrenselden yüce olduğunu söylemiştir (Gök, 2015: 96-99). Bu anlamda ahlaki olan karşısında Tanrı'nın buyruğu daha önce gelmektedir. Görüldüğü üzere Kierkegaard için hakikat Tanrı'ya teslimiyetle mümkündür. Bu durumda birey, toplumsal kurallara uyarak yaşamını sürdürse bile eğer bir kural Tanrı'nın emrettiğiyle çelişiyorsa, sırf ahlak kurallarına uyuyor diye onu yapmayı sürdürmesi iman açısından doğru değildir. Kierkegaard'a göre birey, ahlak kurallarına uygun davranmalı ancak bu kurallar Tanrı'nın buyruğu olan dini kurallar ile çeliştiğinde Tanrı'nın buyrukları sorgulanmadan yerine getirilmelidir (Gök, 2015: 117). Bu nedenle dini varoluş alanında kişinin, toplumsal kurallarla ters düşmesi, toplum tarafından anlaşılmaması ve içinde yaşadığı acıya rağmen Tanrı'ya tam bir tutkuyla bağlanıp ona teslim olması kişiyi varoluşun en yüksek aşamasına taşır. Yani kişinin benliğini oluşturması ve kendisini gerçekleştirme için, gerekirse etiğin askıya alınması icap etmektedir.

## SONUÇ

Kabul etmek gerekir ki Kierkegaard felsefe tarihindeki yeri ve önemi geç ama gecikmeli de olsa layıkıyla anlaşılmış filozoflardan birisidir. Sanırız bunda, Danimarka gibi küçük bir kuzey Avrupa ülkesinde doğmuş ve yaşamış ve eserlerini yerel dili olan Danca'da vermiş olmasının etkisi büyüktür. Ama yine de bugün bir yandan temelleri 17. yüzyılda atılmış modern felsefenin en önemli eleştirmenlerinden birisi, diğer yandan bireyi ve bireyin varoluşunu merkeze alan sistem karşıtı felsefelerin ilham kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda onun felsefesini iki ana tez üzerinden değerlendirmemiz mümkündür. İlki, içinden geldiği ve her şeyi kuramsal ölçüde temellendirmeye, aklî olarak rasyonalize etmeye çalışan ve onun gözünde Hegel tarafından temsil edilen, nesnelliği en büyük ideal kabul eden geleneksel felsefeye yönelttiği eleştirilerdir. Ancak onun eleştirileri sadece felsefe ile sınırlı değildir. O aynı zamanda, tezimizde de göstermeye çalıştığımız gibi imanı rasyonel gerekçelerle temellendirmeye çalışan geleneksel kilise öğretilerini de şiddetle eleştirir. Hatta felsefe tarihinde rasyonel felsefeye ve geleneksel kilise öğretilerine onun kadar şiddetli bir şekilde karşı çıkan çok az sayıda filozof olduğunu söylersek sanırız yanılmış olmayız. Bu durum Kierkegaard'ın felsefesinin birinci özelliğini oluşturmaktadır ve bu nedenle onun felsefesi özü itibariyle bir 'eleştiri felsefesi' olarak okunabilir. Ancak o felsefesini salt eleştiri düzeyinde bırakmadan yolculuğuna devam etmiş ve nesnel düşüncüyü değil öznel düşüncüyü, öznellik üzerine inşa edilen "birey"i ve onun varoluşunu düşüncesinin merkezine yerleştirerek bir insan felsefesi kurmaya çalışmıştır. Bu da onun felsefesinin ikinci ve kurucu özelliğidir.

Felsefesinin bu kurucu özelliği itibariyle o, bireyi, insan tekini merkeze alan bir yaşam felsefesi kurmaya çalışmaktadır. İnsanı her hangi düşünsel ve kuramsal sistemin parçası olarak görmeyip, onu kendi tekilliği ve biricikliği içerisinde ele almakta ve onun ne uğruna ve nasıl yaşaması gerektiği sorusuna yanıt aramaktadır. Bu soru aslında varoluşçu felsefenin yanıtını aradığı temel sorudur. Ne var ki, Kierkegaard'ın bu soruyu yanıtlama tarzı ve verdiği yanıt onu varoluşçuluk içerisinde özel bir konuma yerleştirmemizi olanaklı kılmaktadır. O da, aynı Camus'nün *Sisifos Söyleni*'nde olduğu gibi, önemli olanın bireyin hayatını bireysel

ölçekte anlamlandırması ve yaşaması gerektiğini söylemektedir. Ne var ki, Camus ve diğer sol varoluşçular bu anlamlandırma eyleminin ve yaşama pratiğinin her türlü metafizik kabulden bağımsız olduğunu, olması gerektiği ileri sürerken, Kierkegaard bunun ancak metafizikle ama bireysel bir metafizikle mümkün olduğunu söylemektedir.

Kierkegaard bu düşüncesini temellendirmek için, tezimizde de değindiğimiz gibi farklı varoluş alan ve aşamalarından söz etmektedir. Bu aşamalar –düz bir okumayla- insanın gelişim evreleri olarak da okunabilir. Ancak daha derinlemesine okunduğunda onların, olgu ve olayların farklı perspektiflerden yorumlandığı anlam dünyaları olduğu da anlaşılacaktır. Farklı dünyalarda yaşayan kimseler, aynı resme bakarken farklı şeyler görebilirler. Çünkü onlar -sembolik anlamıyla söyleyecek olursak- farklı dünyalara aittirler. Burada, Kierkegaard’ın üzerinde durduğu ve en üst aşamaya yerleştirdiği alan/aşama dinsel alandır. Çünkü daha alt aşamalar olan estetik aşamanın genel karakteristiğinin dolaysızlık ve hazcılık olması, etik aşamanın ise her ne kadar evrensellelikle karakterize edilse de amacının kendi içinde olması ve kendisi ile sınırlı olması gibi nedenlerden ötürü, insan yaşamını anlama ve anlamlandırma konusunda yetersizdirler ve belli bir takım açmazları bünyelerinde barındırmaktadırlar. İnsan, yaşamının anlam ve amacını yani varoluşunu ancak ve sadece Tanrı ile kurmuş olduğu bir ‘ben ve sen ilişkisi’ ile yani iman ile keşfedebilir. –Hatta daha doğru bir söyleyişle inşâ edebilir.- Ancak bu ilişki belli ölçüde paradokslar ve riskler barındırdığı için kişisel olmak zorundadır. Ne var ki, kişi varoluşsal bir kaygı durumundan ve ölümcül hastalık olan umutsuzluktan ancak ve sadece imanı ile kurtulabilir. Kierkegaard’ın iman anlayışında bilmek ve kabul etmek kesin sınırlarla birbirinden ayrılmış kavramlardır. Tanrı söz konusu olduğunda bilmek sonu gelmeyen bir süreç olduğu için bilmeye çalışmak boşa kürek çekmekten farksızdır. Tanrı hakkındaki tüm bilgileri bir süzgeçten geçirip kesin yargılara ulaşmak imkânsız olduğu için, sonu gelmeyen bu çaba yalnızca Tanrı’yı kabul etmekle sonlandırılabilir. Bu kabul ediş ardından Tanrı’ya teslimiyeti getirmektedir. Böylece inanmak, sancılı bir sürecin sonundaki huzura eriş olarak yorumlanabilir. Kierkegaard bu hususta, Tanrı’yı kanıtlamaya çalışan yaklaşımlara ya da Tanrı’ya ulaşmak için; bir bilim kitabındaki yasaları takip eder gibi kullanılan yöntemlerin ve kuralcı yaklaşımların karşısında durmuştur.

Bu noktada işaret etmemiz gerekir ki, Kierkegaard'ın bu iman anlayışı ve iman ile akıl arasında kurmuş olduğu ilişki yeni değildir. Bu düşüncenin, kökleri ortaçağa dayanan uzun bir tarihsel arka planı vardır. Hiç kuşku yok ki, inancın akıl ile olan ilişkisi Ortaçağ filozoflarının yanıtını aradıkları en temel sorulardan birisi idi. Bu bağlamda, bir yanda Thomas Aquinas ve St. Anselmus gibi, inancın akılla uzlaşabileceğini ve inanç önermelerinin akıldan alınan argümanlarla temellendirilebileceğini söyleyen ve bu yolla rasyonel teolojiyi savunan filozoflar var iken, diğer yanda Clement, Tertullian gibi inancın akılla bir ilgisinin ve ilişkisinin olmadığını ve olmaması gerektiğini söyleyen ve teolojiyi vahyi temelde ele alan filozof ve din adamları da var idi. Örneğin, inançla akıl arasında ters bir ilişki gören Tertullian “Tanrı’nın oğlu ölmüştür; buna kesin olarak *inanılması* gerekir, çünkü bu *saçmadır*. İsa gömülmüş ve yeniden dirilmiştir; bu olay kesindir, çünkü *imkansızdır*.” (Arslan, 2012:330) derken, sanki Kierkegaard’ın konuştuğu hissine kapılabiliriz. Dolayısıyla Kierkegaard’ın felsefesini Ortaçağ’da derin izleri bulunan vahyi teolojinin ve fideist epistemolojinin bir devamı olarak okumamız da mümkündür.

Ne var ki, Kierkegaard’ın felsefesi böylesine dar ve tarihsel bir okumanın sınırlarını fazlasıyla aşar. Doğrusu bu çalışmadaki öncelikli amaç nesnellik ve öznellik tartışması bağlamında Kierkegaard’ın varoluşçu felsefesini gözler önüne sermek ve bu bağlamda onun öznel bir varoluş alanı olarak dinsel varoluşunu incelemektir. Dolayısıyla Kierkegaard’ın felsefesinin doğrudan ve dolaylı etkileri çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ancak bu noktada şu tespitleri yapmazsak, kanımızca hem Kierkegaard’a haksızlık yapmış hem de bu çalışmayı eksik bırakmış oluruz. Söylemek istediğimiz şudur ki; o, yapmış olduğu geleneksel felsefe, modern bilim ve kurumsal din eleştirileri ile bize yeni bir düşüncenin, birey merkezli bir dünyanın kapılarını açmıştır. Bu düşünce, büyük ölçüde bizim bugün varoluşçuluk dediğimiz felsefi gelenek içerisinde ifadesini bulmuştur. Varoluşçuluğun bugün ana iddiaları ya da kabulleri diyebileceğimiz varlık-öz ilişkisi ve varlığın özden önce geldiği tezi, bireysel ahlak ve özgür seçim, öznellik savunusu, iç daralması ve can sıkıntısı, umutsuzluk ve kaygı gibi bütün temel kavram, kabul ve tezlerin, ilhamını büyük ölçüde Kierkegaard’dan aldığını söyleyebiliriz. Doğrusu Kierkegaard’ın etkisi varoluşçuluğun da sınırlarını aşmaktadır. Günümüzde bütün tümel ve evrensel söylemleri reddeden; genelin yerine özeli, tümelin yerine tikeli, soyutun yerine somutu koyan; bireyi, bireyin kendisini gerçekleştirmesini merkeze alan düşüncelerin

doğrudan ya da dolaylı olarak Kierkegaard'ın felsefesiyle ilintili olduğunu söyleyebiliriz.



## KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1979). *Çağdaş felsefe*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Akış, Y. (2015). “Soren Kierkegaard”. *Varoluş filozofları*. ed. A. Kadir Çüçen, Bursa: Sentez Yayınları.
- Adjukiewicz, K. (1994). *Felsefeye giriş temel kavramlar ve kuramlar*. Ahmet Cevizci (çev.), Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın diyalektiği*. Nihat Ülner ve Öztarhan Karadoğan (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Akdemir, F. (2019). Kierkegaard’ın felsefesinde varoluşun aşamaları ve inanan varlık olarak insan. *Felsefe Dünyası*. (70). 127-150.
- Alpyağıl, R. (2002). *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan hareketle din felsefesi yapmak*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Altaş, O. (2016). *Soren Kierkegaard’da öznellik problemi*. Yayımlanmamış yüksek lisanstezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun. Erişim: 16 Mayıs 2019, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> (Tez no: 441219).
- Anderson, S.L. (2014). *Kierkegaard üzerine*. Gökhan Gürdal (çev.), Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Arslan, A. (2012) *İlk çağ felsefesi tarihi v*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydeniz, H. (2010). *Tesist varoluşçularda iman-ahlak ilişkisi (Kierkegaard, Jasperve G.Marcel)*. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum. Erişim: 16 Mayıs 2019, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> (Tez no: 536231).
- Bakır, K. (2018). “Soran A. Kierkegaard’da varoluşsal bir sorun olarak eğitim”, *Özne: Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları*, (29), [245-260].
- Barrett, W. (2016). *İrrasyonel insan*. Salih Özer (çev.), Ankara: Hece Yayınları.
- Blackham, H.J. (2012). *Altı varoluşçu düşünür*, Ekin Uşşaklı (çev.), Ankara: Dost Kitabevi.
- Çelebi, V. (2008). *S.Kierkegaard ve J.P. Sartre’ın varoluşçuluk anlayışlarının karşılaştırılması*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli. Erişim: 16 Mayıs 2019, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> (Tez no: 226367).
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çetin, E. (2016a). *Kierkegaard’a göre özne-nesne ilişkisi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Çetin, E. (2016b). Kierkegaard’ın nesnel hakikat eleştirisi, *Asos Journal The Journal Of Academic Social Science-Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 28.
- Çüçen, A. (2006). *İlk çağ felsefe tarihi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi yayınları.
- Çüçen, K., Zafer, M.Z. ve Esenyel, A. (2011). *Varlık felsefesi*. İstanbul: Ezgi Kitabevi.

- D'Hont, J. (1994). *Hegel ve hegelcilik*. Bayram Işık (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ertürk, R. (2012). *Varoluşsal din felsefesine giriş*. İstanbul: Yarı Yayınları.
- Evans, J. (2010). The First Postmodern Ironist. Erişim: 30 Aralık 2022, <http://www.newstatesman.com/200010300022>.
- Foulquie, P. (1998). *Varoluşunun varoluşu*. Yakup Şahan (çev.), İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Gaarder, J. (2009). *Sofie'nin dünyası*. Sabir Yücesoy (çev.), İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Gilson, E. (1986). *Tanrı ve felsefe*, Mehmet Aydın (çev.), İzmir: D.E.Ü. Yayınları.
- Gödelek, K. (Ed.). (2010). *Kierkegaard*. İstanbul: Say Yayınları.
- Gök, U. (2015). *Kierkegaard'ın "korku ve titreme" kitabı doğrultusunda iman ve ahlak*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir. Erişim: 16 Mayıs 2019, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>.
- Hannay, A. (2008). "Takdim", Soren Kierkegaard, *Korku ve titreme*, içinde, (çev.), İbrahim Kapaklıkaya (Çev.), İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları (9-43).
- Hegel, G.W.F. (1991). *Hukuk felsefesinin prensipleri*. Cenap Karakaya (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kenny, A. (2017). *Modern dünyada felsefe*. Burcu Doğan (çev.), İstanbul: Küre Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1962). *Philosophical fragments or a fragment of philosophy*, Hovard V. Hong (Çev.), New York: Princeton University Press.
- Kierkegaard S (1968) *Concluding unscientific postscript*, David Swenson & Walter Lowrie (çev.) New York: Princeton University Press.
- Kierkegaard, (2013a) *Felsefe parçaları ya da bir parça felsefe*. Doğan Şahiner (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2005). *Günlük ve makalelerden seçmeler*. İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Anka Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2018b). *Kahkaha benden yana*, Nedim Çatlı (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013b). *Kaygı kavramı*. Türker Armaner (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2002). *Korku ve titreme*. İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Anka Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2008) *Korku ve titreme*. İbrahim Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Ağaç Kitabevi.
- Kierkegaard, S. (2015). *Müzikal erotik ya da dolayimsız erotik evreler*. Merve Elma (çev.), Ankara: Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2010) *Ölümcül hastalık umutsuzluk*, M. Mukadder Yakupoğlu (çev.), İstanbul: Doğubatı Yayınları.

- Kierkegaard, S. (2017). *Şimdiki çağ: başkaldırının ölümü üzerine*. Bülent Tokdemir (çev.), İstanbul: Paris Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2018a). *Tanrıya ihtiyaç duymak*. Zeynep Yeter (çev.), İstanbul: Zeplin Kitap.
- Küçükalp, K. (2017). *Nietzsche ve postmodernizm*. İstanbul: Kibela Yayınları.
- Magill, F.N. (1971). *Egzistansiyalist felsefenin beş klasığı*. Vahap Mutal (çev.), İstanbul: Hareket Yayınları.
- Manav, F. ve Gürdal, G. (2013). *Kierkegaard birey ve varoluş üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Olivier, C. (2006). *Kierkegaard*. Işık Ergüden (çev.), Ankara: Dost Kitabevi.
- Peterson, M., Hasker, W., Reinchenbach, B. and Basinger, D. (1991). *Reason and religious belief: an introduction to the philosophy of religion*, New York: Oxford University Press.
- Sartre, J.P. (2007). *Varoluşçuluk*. Asım Bezirci (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Şahiner, M. (2017). Kierkegaard'a göre imanın gereği: bireysel varoluş. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 7(14)(s.292-304) Erişim: 16 Mayıs 2019, <https://dergipark.org.tr>
- Taylor, M.C. (1987) Sören Kierkegaard, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, C. 8.
- Taşdelen, V. (2004). *Kierkegaard'ta benlik ve varoluş*. Ankara: Hece Yayınları.
- Taşdelen, V. (2016). "Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı" Y. Akış Yaman (ed.). *Özne*. 65-75. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Tokdemir, B. (2017) "Önsöz", Kierkegaard, *Şimdiki çağ* (içinde), Bülent Tokdemir (Çev.) İstanbul: Paris Yayınları.
- Türkyılmaz, Ç. (2016). *Bunalım çağı*. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *Varoluş felsefesi hareket felsefesi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Watts, M. (2003). *Kierkegaard*. Oxford: Oneworld Publications.
- Yaman, Y.A. (2016). Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları. *Özne*. 9-35. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Yıldırım, T. (2011). Kierkegaard'ın hegel ve kilise eleştirisi. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2(3), 10-28.

## ÖZ GEÇMİŞ

Meryem Şule ÖKTEM, Samsun Ondokuz Mayıs Lisesi'ni bitirdikten sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe bölümünden 22.06.2017 tarihinde mezun oldu. 2019 yılında başladığı Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Felsefe Anabilim Dalı'nda, Felsefe Bölümü Yüksek Lisans öğrenimine devam etmektedir. Mezuniyetinden bu yana felsefe öğretmeni olarak görev yapmaktadır

### İletişim Bilgileri

ORCID ID : 0000-0003-4785-1534

