

GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI

133 875

**SØREN KIERKEGAARD'IN  
HEGEL SİSTEMİNDEKİ  
AKIL ANLAYIŞINI ELEŞTİRİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ DANIŞMANI  
**Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY**

HAZIRLAYAN  
**Ufuk BİRCAN**

~~T-133878~~

Ankara, 2003

**G.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne**

Ufuk BİRCAN'a ait "Soren Kierkegaard'ın Hegel Sistemindeki Akıl Anlayışını Eleştirisi" adlı çalışma Jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir/edilmemiştir.

Prof. Dr. S. Henry Bolay

Başkan.....

Doç. Dr. Nuriye Gölcü

Üye.....

Üye..... Prof. Dr. Recep Kılıç.....

## ÖZET

Düşünce tarihine baktığımızda, bazı filozofların görüşlerinin, yaşadıkları çağı aşarak gelecek yüzyıllara kaynak teşkil ettiğini görürüz. Hegel ve Kierkegaard da kendilerinden sonraki filozofları etkilemişler ve yaptıkları çalışmalarla eleştirel düşüncenin gelişmesine ışık tutmuşlardır.

Bu çalışmamızda, son sistem filozofu olan Hegel'in bütün bir evreni ve gerçekliği diyalektik aklın açılımını kullanarak açıklamaya çalıştığını; buna karşın Kierkegaard'ın gerçekliği somut bireyde ve bu bireyin niteliksel sıçramalar yoluyla evrelerden geçerek olgunlaştığını, bireyi varoluşçu açıdan ele aldığını tartıştık.

Evvela Hegel'in akıl anlayışını; diyalektik, tarih, estetik, etik ve din ile ilişkilendirerek, aklın sürekli diyalektik aşamalardan geçerek kavrama, Mutlak'a ulaştığı yönündeki fikirlerini belirttik. Hegel, felsefesinin temeline aldığı diyalektiği, bir yöntem olarak görür. Ona göre diyalektik, herşeyi uzlaştıran, görünen bütün zıtlıkların sentezle üstünden gelebilecek bir ifadedir. Diyalektik bir şekilde açılan akıl, hem düşüncede hem de varlıkta özdeş olduğu için bir sistem felsefesi oluşturmaya mümkündür.

Daha sonra Kierkegaard'ın akıl anlayışını, kendi özgün, varoluşçu felsefesi açısından ele aldık. Burada varoluşun herbir anının ayrı olduğunu ve bunun somutlukta, subjektivitede kazanılabileceğini diyalektik, akıl, estetik, etik, din başlıklarında inceledik.

Böylece, her iki filozofun görüşlerini verdikten sonra düşünürlerimizin fikirlerini karşılaştırmaya geçtik. Bu tezimizde Kierkegaard'ın bazen diyalektik, bazen de ironik bir şekilde somut bireyin gerçekliğini soyut bir akılla, kavramla örten Hegel'i eleştirisini verdik. Yani Hegel'in spekülatif anlatımına eleştiri getiren Kierkegaard'ın somut bireye hakikat kazandırmasını gösterdik. Bu eleştiride asıl sorunun, diyalektik açılımlarla yeni kavram ve bilgilere ulaşmak değil; sistemin bir parçası olmayı reddetmek ve Tanrısal alanda bireyin özgürce hayat sürmesi olduğu kanaatine vardık.

Son olarak, ele aldığımız problemin, Kierkegaard'a göre somut, öznel bireyin, sistem felsefesinin bir evresi olmayı reddettiğini ve bireysel varoluşun soyut bir akıldan daha önemli olduğunu vurgulamaya çalıştık.

## SUMMARY

When we look at the history of thought we see that the views of certain philosophers transcend their age and become the source for the coming centuries. Hegel and Kierkegaard had such influences over the philosophers coming after them and through their works, they had shed light on the development of the critical thought.

In this work, we discuss the last system philosopher, Hegel's explanation of the whole universe and reality through the concept of the realization of dialectical reason and in contrast to this we discuss Kierkegaard's consideration of reality on the basis of concrete individual through an existentialist view and this individual's becoming mature by the way of qualitative developments.

Primarily we explained Hegel's conception of reason; he connects reason with history, aesthetic, ethic and religion and insists that it continuously passes through dialectical stages and reaches at the Absolute. Hegel considers dialectic as the ground of philosophy and sees it as a method. For him dialectic reconciles everything and transcends all conflicts through synthesis. Reason revealing in a dialectical form can constitute a system philosophy since it is identical both in thought and in being.

Then we tried to systematize Kierkegaard's conception of reason by virtue of his peculiar, existentialist philosophy. Here we investigated the distinctiveness of each moment of existence and we investigated what it takes in contriteness, in subjectivity by the titles of dialectic, reason, aesthetic, ethic, and religion.

After presenting the views of each philosopher, we attempt to compare their ideas. In this thesis, we considered Kierkegaard's criticism of Hegel who hides the reality of concrete individual, sometimes through a dialectical sometimes through an ironical way, based on an abstract reason. We saw that Kierkegaard criticizing Hegel's speculative explanation gives a truth to concrete individual. The main problematic in this critic, for us, is not to reach at new notions and knowledge through dialectic; but to deny being a part of the system and the free life of individual in the theological domain.

Lastly, as a main aspect of our problem, we emphasized that for Kierkegaard, concrete and subjective individual deny being a stage of system philosophy and that individual existence is more significant than an abstract reason.



## ÖNSÖZ

Bu çalışma, ondokuzuncu yüzyılda Batı felsefe tarihinde yetişen iki büyük filozofun, diyalektik, akıl, tarih, estetik, etik ve din ile ilgili görüşlerini temel olarak aklın her iki filozof için taşıdığı önemi ve değeri dile getirme amacını taşımaktadır. Avrupa düşünce tarihinde, önemli yerleri olan her iki düşünür de kendi dönemlerinde olduğu kadar modern felsefenin gelişiminde özellikle idealist ve varoluşçu felsefenin gelişiminde etkili olmuşlardır.

Hegel, Batı'daki rasyonalist geleneğin bir temsilcisi ve akli temel alarak, sistem felsefesinin en son tamamlayıcı düşünürü olmuştur. Diğer taraftan Kierkegaard, akılcı, idealist geleneğe karşı eleştiriyi ortaya koyan ve bir anlamda kendisinden sonra varoluşçu felsefenin babası olarak nitelendirilen bir düşünürdür. Kierkegaard, bu anlamda modern varoluşçuluğun anlaşılmasının en önemli figürlerinden biridir. Bu çalışmada Hegel ve Kierkegaard'ın görüşlerinin karşılaştırmalı bir biçimde ortaya konması, batı geleneğindeki akıl ve akıl karşıtlığı çatışmasının, ayrıca postmodern düşüncenin irrasyonalist kökenlerinin beslendiği kaynaklardan birinin açığa kavuşturulması için de oldukça önemlidir.

Bu çalışmada felsefe tarihinde derin etkileri bulunan bu iki düşünürün, karşılaştırılmalı olarak ele alınmasını ve herşeyi bütünsel olarak kavrama çabasındaki akli düşüncenin, tutkulu bir aklın eleştirisini vermeye çalıştık.

Geismar, Himmelstrup gibi düşünürler Kierkegaard'ın Hegel'e yönelik eleştirilerinin Hegel'in kendi eserleri okunmaksızın Hegel üzerine yazılmış ikinci kaynaklardan beslenilerek yapıldığını iddia ederler. Tam tersine Reuter, Bahlin, Wahl gibi düşünürler, Kierkegaard'ın çevresindeki Hegelcilerden etkilenmekle beraber onun kendi eserlerinden yola çıkarak eleştirdiği görüşünü savunurlar.

Bu çalışmada irdeelenmek istenen temel problemlerden biri, Kierkegaard'ın Hegel'e yönelik eleştirilerinin ne denli O'nun yapıtlarının değerlendirilerek, eleştirilerek ortaya koyduğunun araştırılması; diğeri diyalektik, akıl, tarih, estetik, etik ve din alanlarındaki benzerlik ve farklılıkların ortaya konmasıdır. Ancak bu çalışmamızda bir karşılaştırmacı yöntem kullanılsa da şimdiden belirtmeye çalıştığımız şey, her iki düşünürün de felsefi problemleri farklı zemin ve bakış açıları ve sorunsallardan yola çıkarak ele almış olduklarıdır. Dolayısıyla tezimizin bölümlerinde de görüldüğü gibi öncelikle her bir filozofun konuya ilişkin görüşlerini bağımsız bölümler içerisinde değerlendirdik. Ardından da her iki filozofun görüşlerini karşılaştırarak, benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyduk.

Girişte, felsefenin sürekliliği, özellikle de Hegelci felsefenin "eklektik" oluşu, gö-

zönünde bulundurularak, tezimizde tartıştığımız problemin daha fazla netlik kazanması için, Platon'dan başlayarak Hegel'e kadar batılı rasyonalist filozofların akıl anlayışlarını ve akla ilişkin temel sorunsallarını ortaya koyduk. Ardından Hegel ve Kierkegaard'ın yettiği fikri ve felsefi ortamı netleştirebilmek için, her iki düşünürün de hayatını ve yapmış oldukları eserleri kısaca vermeye gayret ettik.

Hegel'in diyalektik, akıl, tarih, estetik, etik ve din konusundaki görüşlerini netliğe kavuşturmak amacıyla, tezin birinci bölümünde ilk olarak, Hegel'in diyalektik anlayışını ortaya koyduk. Daha sonra, Hegel'in diyalektiğinde aklın yerini ve akıl anlayışını açım-lamaya çalıştık. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında Hegel'in "akıl" anlayışının onun este-tik, etik, tarih ve din konuları içerisindeki yeri ve ilişkisini ayrı alt başlıklar içerisinde gös-terdik. Spekülatif aklın açılımları sayesinde bu aklın önceliği bireye değil, soyut kavram-lara verdiğini ve gerçekliği de ancak spekülatif akılla diyalektik süreçlerden geçerek an-lamlandırdığını ortaya koyduk.

İkinci bölümde, Kierkegaard'ın varoluş felsefesi çerçevesinde onun diyalektik, akıl, tarih, estetik, etik ve din görüşlerine yer verdik. Bu görüşleri işlemek için, onun felsefe-sinin bütünlüğü ve felsefesinin temeline aldığı bireysellik fikri ile bağlarını gözönünde bu-lundurmaya dikkat ettik. Zira onun varoluşundaki evre anlayışında bulunan üç evre, top-lumda yaşayan tek tek insanların evrelerden geçerek gerçek bir birey haline dönüşmesi-ni, aktüalite kazanmasını; umutsuzluktan, Tanrı sevgisine ulaşmasını dile getirmektedir.

Üçüncü ve son bölümde ise Kierkegaard'ın Hegel'i diyalektik, akıl, tarih, estetik, etik ve din alanlarındaki eleştirilerini bir bakıma karşılaştırmalı olarak vermeye, böylelik-le bir anlamda ilk iki bölümdeki Hegel ve Kierkegaard felsefesinin hakikate ulaşma ça-balarını eleştirel bir üslupta vermeye gayret ettik.

Bu çalışmamızda Hegel ve Kierkegaard'ın büyük ölçüde İngilizceye çevrilmiş eser-lerinden faydalanmaya ve mümkün mertebe iki düşünürün de fikirlerine sadık kaldık. Felsefe tarihinde derin etkileri bulunan bu iki düşünürün eleştirel olarak ele almaya ça-lıştığımız görüşlerinin ortaya konması, hem genel düşünce tarihi, hem de ülkemizde bu konularda çalışma yapmak isteyenlere faydalı olur kanaatindeyiz.

Öncelikle, değerli hocam, danışmanım Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay'a bu ça-lışma esnasında göstermiş olduğu mükemmel yönlendirmeleri, yapıcı tavsiyeleri, sonsuz destek ve göstermiş olduğu sabırdan dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, lisans ve yüksek lisans eğitimimde gösterdikleri entellektüel ve insani katkıları için de kendilerine müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Burada ayrıca Prof. Dr. Recep Kılıç ve Doç. Dr. Nurten Gökalp hocalarıma çalışma esnasında ortaya koydukları olumlu görüş ve dü-şünceleri için teşekkürü bir borç bilirim. Tezin değişik safhalarında göstermiş olduğu il-gi ve yardımları için hocam Doç. Dr. Kazım Sarıkavak ve Yard. Doç. Dr. Himmet Hü-lür'e teşekkür ederim.

## İÇİNDEKİLER

|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| ÖZET .....                                                    | I   |
| SUMMARY .....                                                 | II  |
| ÖNSÖZ .....                                                   | III |
| GİRİŞ .....                                                   | 1   |
| A. HEGEL'E KADAR OLAN AKIL ANLAYIŞLARI .....                  | 1   |
| A.1. PLATON'UN AKIL ANLAYIŞI .....                            | 1   |
| A.2. ARİSTOTELES'İN AKIL ANLAYIŞI .....                       | 2   |
| A.3. DESCARTES'İN AKIL ANLAYIŞI .....                         | 3   |
| A.4. SPİNOZA'NIN AKIL ANLAYIŞI .....                          | 4   |
| A.5. LEİBNİZ'İN AKIL ANLAYIŞI .....                           | 5   |
| A.6. KANT'IN AKIL ANLAYIŞI .....                              | 7   |
| B. HEGEL'İN YETİŞTİĞİ FİKRÎ ORTAM VE İLMÎ ŞAHSİYETİ .....     | 9   |
| B.1. HEGEL'İN BAŞLICA ESERLERİ .....                          | 11  |
| C. KIERKEGAARD'IN YETİŞTİĞİ FİKRÎ ORTAM VE İLMÎ ŞAHSİYETİ ... | 12  |
| C.1. KIERKEGAARD'IN BAŞLICA ESERLERİ .....                    | 14  |

## I. BÖLÜM

|                                                       |    |
|-------------------------------------------------------|----|
| 1. HEGEL FELSEFESİNDE AKIL .....                      | 16 |
| 1.1. HEGEL'İN DİYALEKTİK ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ ..... | 16 |
| 1.2. HEGEL'İN TARİH ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ .....      | 27 |
| 1.3. HEGEL'İN AHLÂK ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ .....      | 33 |
| 1.4. HEGEL'İN DEVLET ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ .....     | 38 |
| 1.5. HEGEL'İN ESTETİK ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ .....    | 41 |
| 1.6. HEGEL'İN DİN ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ .....        | 46 |
| 1.7. HEGEL'İN AKIL ANLAYIŞI .....                     | 53 |

## II. BÖLÜM

|                                                           |    |
|-----------------------------------------------------------|----|
| 2. KIERKEGAARD FELSEFESİNDE AKIL .....                    | 64 |
| 2.1. KIERKEGAARD'IN DİYALEKTİK ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ ... | 64 |
| 2.2. KIERKEGAARD'IN TARİH ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ .....    | 66 |
| 2.2.1. SÖZLÜKLERDE VE KİŞİLERDE EVRELER .....             | 68 |
| 2.2.2. KIERKEGAARD'IN EVRE ANLAYIŞI .....                 | 69 |
| 2.3. KIERKEGAARD'IN ESTETİK ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ .....  | 70 |
| 2.4. KIERKEGAARD'IN AHLÂK ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ .....    | 76 |
| 2.5. KIERKEGAARD'IN DİN ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ .....      | 84 |

|                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------|----|
| 2.6. KIERKEGAARD'IN DEVLET ANLAYIŞINDA AKLIN YERİ . . . . . | 97 |
| 2.7. KIERKEGAARD'IN ELEŞTİREL AKIL ANLAYIŞI . . . . .       | 99 |

### III. BÖLÜM

|                                             |     |
|---------------------------------------------|-----|
| 3. HEGEL VE KIERKEGAARD AKIL ANLAYIŞLARININ |     |
| KARŞILAŞTIRMASI . . . . .                   | 106 |
| 3.1. DİYALEKTİK YÖNÜNDEN . . . . .          | 107 |
| 3.2. TARİH YÖNÜNDEN . . . . .               | 110 |
| 3.3. AHLÂK YÖNÜNDEN . . . . .               | 113 |
| 3.4. DEVLET YÖNÜNDEN . . . . .              | 116 |
| 3.5. ESTETİK YÖNÜNDEN . . . . .             | 117 |
| 3.6. DİN YÖNÜNDEN . . . . .                 | 119 |
| 3.7. AKIL YÖNÜNDEN . . . . .                | 123 |
| SONUÇ . . . . .                             | 132 |
| KAYNAKÇA . . . . .                          | 139 |

## GİRİŞ

### A. HEGEL'E KADAR OLAN AKIL ANLAYIŞLARI

#### A.1. PLATON'UN AKIL ANLAYIŞI

Platon'un (öl. 347) "*Diyaloglar*" adlı eseri; akla aykırı davranışları, ne yaptığını bilmeyen insanların eleştirilerini içerir. Platon'un akıl anlayışı, idea öğretisinde ve diyaloglarından çıkartılabilir. Örneğin *Symposion*'da Sokrates'i konuşturan Platon, ideaların ne olduğunu, iyinin ve güzelin ideasına insanın nasıl yükseleceğini söylemektedir. Platon, *Phaidros* diyalogunda da yine ruhun vücutla birleşmeden önce idealar aleminde nasıl dolaşıp ideaları nasıl gördüğünü anlatır. Ruhta üç bölüm olduğunu kabul eden Platon, burada verdiği örnekte akıllı bölümü arabacıya, ruhun heyecanlı yönünü hayvana, insanın hareketlerini de aklın hakim olmasına benzeterek bir ayrıma gitmiştir.

Bilindiği gibi *Menon*'da erdemin nasıl kazanılacağı anlatılır. Ruhun ölümsüz olduğu gösterilerek, Hades'te her şeyi gördüğünü, öğrendiğini, edindiği bilgileri sakladığını, bilginin bir hatırlama olduğunu uzun uzun anlatır. Burada genç *Menon*'a sorular yönelterek bir karenin köşegeni üzerine çizilen karenin, o karenin iki katı olduğunu söyler. Sonra, "*Menon*, geometri dersi almadan bunu biliyorsa, bu bilgi onun ruhunda vardır. Onu bu hayatta değil eski hayatında öğrenmiştir" diyerek ruhun ölümsüzlüğü sonucunu çıkarır. (2) Biz buradan sadece ruhun ölümsüzlüğü delilini değil, bununla ilişkili olarak ruhta bir takım gerçeklerin akıl yoluyla ortaya çıkarıldığı ve böylece de akla büyük değer verildiğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda Platon burada sorunu matematiğin yöntemi ile çözer ki, bu Platon'un bütün felsefesi için önemli bir yöntemdir. Burada ruhun ölümsüzlüğünden çıkan sonuç, ortaya doğru sanı ile bilgi arasındaki ayrıma yol açmaktadır. Böylece onun akıl anlayışı bilginin temeli problemiyle iç içe geçmektedir. Bu, bir yanda asıl gerçeğin dünyası, yani ideaların dünyası bir yanda da göreceli gerçeğin, yani doğru sanının varlıktan yokluğa giden nesnelerin dünyasını dile getirmektedir. (3) Bilginin konusu olan ideayı Platon, Elealılardan "bir olan"ındaki niteliklerle anlatır: İdea birliktir, bölünemez, değişmez, öncesiz-sonrasız olarak kendi kendisine eşittir. Duyumlanan tek tek nesneler ise, *Herakletios*'un "akış"ındaki gibi sürekli meydana gelir; değişir ve yok olurlar. Böylece Platon'un metafiziği, iki dünyanın ayırt edilmesine dayanmaktadır. Birincisi akıl bilgisinin, ikincisi de doğru sanının konusudur. İdealar, cisimler dünyasında bulunmaz, kendi başlarına ve duyularla değil, düşünme ile kavranırlar; düşünülen, akılla kavranılan bir dünya meydana getirirler. İşte felsefi erdemin koşulu olan gerçek bilginin temeli ancak bu dünyada bulunabilir. (4)

Platon'un idealara gerçek varlık demesi ve nesneleri ideaların gölgesi saymasındaki

---

(2) Platon, *Diyaloglar*, çev: Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İst., 1989, s. 164-168

(3) a.g.e. s. 171

(4) a.g.e. s. 172-173

amaç; erdem sevgisini aşlamak ve akıl üstünlüğünü sağlamak suretiyle, ruhu tutkulara esir olmaktan kurtarmaktır.

İdealar öğretisindeki aklın üstünlüğü ilkesi, onun devlet görüşüne de sirayet etmiştir. Nitekim, Platon'un yaklaşımına göre, kişinin mutluluğu, aklın egemenliği ile; devletin mutluluğu, akli başında filozofların yönetimi ile gerçekleşir.

## A.2. ARİSTOTELES'İN AKIL ANLAYIŞI

Aristoteles, (öl. 322) hocası Platon'a göre daha fazla araştırmacı ve gözlemci biridir. O, topladığı olguları sistematik bir biçimde derleyip düzenlemiştir. Platon'un bilgiyi sağlam temellendirme çabası Aristoteles için de bir çıkış noktasıdır. Onun bu sorunu bir sistematikle bağlama isteği kendisini mantığın kurucusu yapmıştır. Mantık, bize bilimsel bilgiye ulaşmada bir yöntem sunmaktadır. Bu bilimde düşünmenin işleyişi bütün yönleriyle araştırılmış, bu işlemin kanunla formları incelenmiştir. Aristoteles'e göre gerçek varlık tümeldir ve tümelin bilgisi de kavramdır. İdealar ile fenomenler arasında gözüken bu eksikliği o, idealar dünyasını duyu dünyasının içinde görerek çözmeye çalışır. İdealar, tek tek nesnelerin özüdür ve varlıkların nedenidir; bunun böyle olduğunu göstermekte felsefenin ödevidir. (5) Aristoteles, varlık konusundaki ana sorunu yani görünüşlerin değişen çokluğu arkasındaki birlik problemini gelişme kavramıyla çözmüştür. Onun için gerçek varlık, fenomenler içinde gelişen özdür. Bu anlayışı ile Aristoteles, iki ayrı dünyayı yani Herakletios ve Eleatiklerin kastetikleri dünyayı kabul etmez; öz hep olmuş olan varlıktır, gerçek bir şeydir. Gelişme ise onda bulunan madde-form arasındaki bir ilgidir. Böylece o, Platon'un idea öğretisinin sorunlarını çözmüş olmaktadır.

Aristoteles'in akıl anlayışını, onun madde-form öğretisine dayanarak ele alabiliriz. Beden madde, ruh da formdur. Ona göre ruh, bedenin içinde taşıdığı amaçtır, bedenin hareketleri ve değişimleri içinde kendini olgunlaştırıp gerçekleştiren formdur. Ruhun kendisi cisimsel değildir; ama ona egemen olan, hareket ettiren güçtür. Ruh üç tabakalıdır; her alt tabaka üstteki için maddedir. Bitkisel aklın özelliği, organik hayata özümsemedir. Hayvansal aklın özelliği, hareket istek ve duyumudur. Bitki ve hayvan ruhunun üstünde yer alan insan ruhunun özelliği ise akıldır. Onda akıl, etkin akıl ve edilgin akıl olarak ikiye ayrılmıştır. Etkin akıl, aklın kendi kendine olan salt çalışmasıdır. Edilgin akıl ise, bedenin aracılığıyla edinilen duyu verilerini işleyip biçimlendirir. Yani edilgin akıl, aklın sadece insandaki görünüş biçimidir. Faal akıl, bir fiil olarak ayrılabilir, etkilenmez ve saftır. Çünkü daima, faal olan pasif olandan; meydana getiren, prensip maddeden daha değerlidir. Burada işaret edilen şey, ölüm halinde pasif aklın yok olduğu, faal aklın varlığını devam ettirdiğidir. Başka bir yerde de Aristoteles, faal akıl için; o bedenden bütünüyle bağımsızdır, gerçek-

(5) Aristoteles, Metafizik, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İst. 1996, s.83.



leşmemiş hiçbir imkân içermez fakat bildiği bir şeyi her zaman bilir demektedir. (6) Bu şekilde faal akıl, bireyde bilkuvv bilgisi, bilfiil bilgiden önce gelir. Fakat bütünde pasif akıl bilkuvv bilir. Bu açıkça faal aklın ruhta olmamasına rağmen, bireyin ötesine geçmesi demektir. (7)

Aristoteles'in akla ilişkin görüşlerini, ayrıca ahlâk anlayışında da bulabiliyoruz. Nitekim O, ahlâk problemini akıl açısından ele almıştır. Aklın insan ruhuna özgü bir form olduğunu söylemiştik. Ahlâkın en üst amacı mutluluktur. Mutluluk ise insanın kendisinin iyiyi gerçekleştirmesidir. İnsanın özü akıl olduğuna göre insan ancak aklın etkinliği ile mutlu olabilir. Akıl kendini biri eylem diğeri düşünme davranışı ile gösterir. Bundan da iki tür erdem meydana gelir: Etik erdemler ile diano etik erdemler. Erdemler ona göre duygu ve eylemlerle ilgilidir. Bir erdem, belli bir tür duygu sınıfını denetim altına alma ve eylemde bulunma eğilimidir. (8) İnsan yaptığı alıştırmalarla kendine egemen olmayı öğrenebilir, güçlü isteklerine karşı durabilir ve her durumda aklın gösterdiğini yapabilir. Doğru olan da tek tek erdemler için altın ortayı bulmaktır. Aklın pratik etkinliği arasında, eylemin yanında sanatta yaratma da sayılmaktadır. Etik erdemler de karakter ve irade ile ilgi kurulmuştur. Dianoetik erdemler ise doğrudan akılla ilgilidirler; özellikleri düşünme ve eylemde akla dayanmalarıdır. İki erdem arasında bir seçim yaptığımızda aklın ürünü olan dianoetik erdemler en yüksek erdem olarak kabul edilir. Burada en yüksek konulara etkin akıl ile ulaşır ki bu da, pratik hayatın her şeyden sıyrılmasıyla doğruya ve mutluluğa götürür. Sezgisel akıl da bu noktada bilimin kendinden hareket ettiği nihai öncülleri kavramamızı sağlayan şeydir. O, ilk ilkeleri endüksiyon ile kavrama ve bu sezgisel aklın etkinliğidir. Burada en temel olan şey, onun akıl yürütmeye dayanmayan doğrudan kavrayış olmasıdır. (9)

### A. 3. DESCARTES'IN AKIL ANLAYIŞI

Yeniçağ felsefesinin kurucusu sayılan Descartes, (öl. 1650) yeni kültür ve düşünceleri kendi düşüncesinde toparlayıp bir senteze ulaşmıştır. Descartes kendi felsefesine temel olmak üzere, kendinden şüphe edilemeyen apaçık bilgiyi arar. Matematik temel alındığında matematiğin objeleri zihnin yaratmalarıdır. Ama realitedeki objeler duyularla bilinirler. Buradaki karışıklığı Descartes, sağlam bir temel bulmak amacıyla şüpheyile işe başlayarak çözmeyi önerir. Bu şüphe, doğru bilgiye ulaşmada bir amaçtır. Bilmemizin temelinde duyular olamaz; çünkü duyularımız bizi arasına aldatırlar. Etrafımızdaki insanlar da bizim gibi duyumsadıklarından bu da temele alınamaz. Kendimizin varlığı da rüya örneğinde gösterildiği gibi şüphelidir. Tanrı ve matematik bilgisi gibi insanın kendinden şüphe etmesi, kendi beninin varlığını apaçık bilmesidir. Böylece Descartes ünlü "cogito ergo sum" öner-

(6) a.g.e. s. 399

(7)Aristoteles, Ruh Üzerine, çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İst. 2001, s.176.

(8)Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev: Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara, 1997, s.128

(9) Aristoteles, Metafizik, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İst. 1996, s.151

mesine ulaşmış olur. Bu şekilde "düşünüyorum öyleyse varım" ilkesi uzun bir şüphe yolunun sonunda varılmış sarsılmaz bir doğrudur. İnsanın kendi bilincinden şüphe etmemesinin kesinliğini de Descartes, zihnin varoluşunu açık ve seçik olarak bilmemize bağlıyor. Bir nesne bize kendisini araçsız olarak veriyorsa açıktır ve bu bilginin objesini kuran ana öğelerin birbirine geçmiş değil de, ayrı olduklarının seçilerek kavranmasını anlatır. (10) Şimdi tam anlamıyla açık ve seçik olan, doğru olan "düşünüyorum o halde varım" önermesi bundan sonra bilgilerin kendisinden türetileceği bir kaynak olmaktadır. Ona göre bilinç, gerçeğin bütünü değildir, bilincin dışında bir obje vardır ki bu da Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için iki argümandan biri "en yetkin varlık" diğer argüman da "ontolojik kanıt" argümanıdır. (11) Ontolojik kanıt, bilgimizi salt akıldan üretmek isteyen Descartes'in şüphesinin karanlığı içinde ışık tutan bir öğedir ve buradan cisimler dünyasına inanacak temel hazırlamıştır. Sonlu ve eksik insan ruhunda Tanrı düşüncesi gibi önceden yerleşik bulunan düşüncelere Descartes, "doğuştan ideler" der. Bir de duyular aracılığıyla "dışarıdan gelen ideler" vardır. Bunlar duyuya ait olduğu için akıldaki ideler kadar açık-seçik değildir. (12) İşte Tanrı'nın varlığını ruhumuzdaki verilmiş bilgilere dayanarak tanıtladığımız gibi, üçgen kavramından da üçgenin açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğu bilgisi ortaya konur. Descartes bütün bunları söylerken bir metoda dayanıyor ve metodun tanımını da şöyle yapıyor: "Metottan şaşmaz ve kolay kurallar kastediyorum, öyle ki bu kuralları yerine getirenler bildiklerini bütün şeylerin doğru bilgisine ulaşacaklardır." (13) Bu metodun özellikleri de şunlardır: Kesinlik, kolaylık, verimlilik, bilgelik. (14) Ona göre akıl, herkese eşit bir şekilde dağıtılmıştır ve iyi kullanıldığında yüksek ilimler elde edilir. (15)

Görüldüğü gibi Descartes, doğru bilgiye duyulan ihtiyacı apriori bilgiye belli bir metodun uygulanmasıyla akıl ile ulaşabileceğimizi ispatlamaktadır.

#### A. 4. SPİNOZA'NIN AKIL ANLAYIŞI

Spinoza da (öl. 1677) Descartes'ta olduğu gibi bilgi ve yöntem anlayışında, temele matematik yöntemi koymuştur, yani onun felsefesi tümünden gelim metoduna dayanmaktadır. Bilgi ve yöntem konusunda çıkış noktası "Tanrı bilgisi" kavramıdır, aynı zamanda amaçtır da. Tanrı, bütün varolanları belli ve değişmez bir töze göre, özünden türetmiştir; kökleri Tanrı'da olan bütün bu nesnelerin ideleri de onda olacaktır; dolayısıyla Tanrı kavramını bilince, bu kavramın kapsadığı bütün öteki ideleri de bunların birbirine olan bağlantılarını da bilmiş oluruz. Bu formülde ide ile gerçek birbiriyle tam bir uygunluk halindedir. Mantıki se-

(10) Descartes, Felsefenin İlkeleri, çev: Mehmet Karasan, MEB Yayinevi, İst., 1997, s. 54-55

(11) a.g.e., s. 40

(12) Descartes, Aklın İdaresi için Kurallar, çev: Mehmet Karasan, MEB Yayinevi, İst., 1997, s.44

(13) a.g.e. s.16

(14) a.g.e. s.129

(15) Descartes, Metod Üzerine Konuşma, çev: Mehmet Karasan, MEB Yayinevi, Ankara 1997, s.4



bep ile reel neden özdeş olduğu için düşüncedeki düzen, gerçekteki düzeni olduğu gibi karşılamaktadır. Spinoza, geometrik yöntem ile akılcı bir yolla Tanrı'yı kanıtlamaktadır. Onun *Etica* kitabı, gerçekten de tanımlarla işe başladığı için ve bir de başlığı dolayısıyla geometride uzayın tek tek şekiller karşısındaki durumuna benzetilir. Spinoza, böylece bilgiyi Tanrı görüşünden türetme girişimindedir. Düşünce, Tanrı'nın bir sıfatıdır veya Tanrı düşünülen bir şeydir. Yayılma Tanrı'nın bir sıfatıdır veya Tanrı yayılmış bir şeydir. (16) Tanrı, bütün varolanların olabilirliğini kendinde bulunduran biricik özdür. (17) Nasıl geometrik şekiller uzaydan matematik bir zorunlulukla çıkarlar. İşte böylece Tanrı biricik tözdür, ruh ve cisim sonsuz özün birer görünüşüdür. Töz, kendi kendisinde var olan, kendi kendisiyle kavranan, yani kavram başka bir şeyin kavramına bağlı olmayan şeydir. (18) Spinoza, Tanrı'yı bir tek töz kabul etmekle Tanrı ve evrenin arasındaki başkalığı kaldırmış olmaktadır.

Spinoza'ya göre akılcılık, ikiciliğin yani ruh - beden dualizminin yanlış olmasını gerektirmektedir. Çünkü eğer ikicilik doğru olsaydı, zihinle beden arasında keyfi, açıklanamaz bir ilişki olacaktı. Bu da tüm görüngüleri birleştiren bağların, açık ve akli olarak anlaşılabilir olması gerektiğini öne süren akılcı savla bağdaşmaz olacaktır. (19) Spinoza'ya göre, bir nesnenin anlaşılması aklın yönergelerine göre zihin tarafından biçimlendirildikçe, fikrin geçmiş, gelecek ve şimdi hakkında olup olmadığına bakılmaksızın zihin de eşit oranda etkilenir. Ahlâki açıdan da, akıldan kaynaklanan arzu hiçbir zaman aşırılık içermez. Akıldan kaynaklanan duygular, bireysel nesnelerle ilişkili olanlardan daha güçlüdür. İnsanlar böylece aklın rehberliğine uyum gösterdikçe, zorunlu olarak doğayla uzlaşım içinde olurlar. (20)

Böylece akli temele alan Spinoza, ideler arasındaki düzen ve bağlantıyı, nesneler arasındaki düzen ve bağlantı ile aynı görmektedir. Tekrar belirtmek gerekirse evrende her şey belirli bir tarzda var olmak ve işlemek hususunda Tanrısal doğanın sorumluluğu ile koşullandırılmıştır.

## A. 5. LEİBNİZ'İN AKIL ANLAYIŞI

Leibniz, (öl. 1716) 17. yy. felsefesinin başlıca sorunu olan yöntem anlayışında, Descartes gibi matematiğin yöntemini felsefede kullanmaktadır. Ona göre, yalnız matematikçiler ileri sürdüklerini ispat edebilecek durumdadırlar. Leibniz'in göz önünde bulundurduğu genel yönetimin iki ödevi vardır: Bu yöntem bir yandan eldeki bilgileri tanıtlamaya yarayacak, öbür yandan da yeni bilgileri bulmaya yol açacaktır. Tanıtlamada, önermelerin türetilmesinde, kendilerinin tanıtlanamayan önermelere ulaşılmasıyla bir sınır getirilir.

(16) Spinoza, *Ethics*, Edited by: James Gutmann, Hafner Press, New York, 1949, s.80

(17) a.g.e. s.63

(18) a.g.e. s.48

(19) Cottingham, John, *Akılcılık*, çev: Bülent Gözken, Sarmal Yayınları, İst., 1995, s.59

(20) Spinoza, *Ethics*, Edited by: James Gutmann, Hafner Press, New York, 1949, s.258-259

Biz onun akıl anlayışını, bilgi felsefesindeki temel sorunda yani "insan doğrunun objesine uygun yargılara nasıl varıyor?" sorusunda görüyoruz. Leibniz'e göre bir takım kavramlar, deneyden önce geometrik kavramlar gibi zihinde bulunmaktadır. Leibniz'e göre bizi basit hayvanlardan ayıran, "bize akıllı ve bilimlerini verip kendimizi ve Tanrı'yı bize bildiren, zorunlu ve ilksiz gerçeklerin bilgisidir. Bu şeye akıllı ruh adı verilir. (21) Zorunlu gerçekler üzerine edindiğimiz bilgi ve soyutlamaları da akla dayanarak yapıyoruz. Akla dayanan bilgilerimiz iki büyük ilkeye dayanır: Birincisi; çelişme ilkesidir, İkincisi; yeter sebep ilkesidir. Yine Leibniz'e göre iki türlü gerçek vardır: Akıl gerçekleri, olgu gerçekleri. Akıl gerçekleri zorunludurlar; olgu gerçekleri ise olumsaldırlar. (22)

Biraz önce de işaret ettiğimiz gibi, akıllı ruhlar Tanrı'nın biçimleridir. Her tin kendi alanında küçük bir Tanrı gibi olduğundan evren sistemini tanımaya ve mimari örnekleriyle o sistemi taklit etmeye yetilidir. (23) Akıl bilgisi ile deney bilgisinin, kendilerine göre değerlerini kavraması onun uzlaştırıcılığını gösterir. Ancak, akıl bilgisi yine de onda ağır basmaktadır.

Leibniz'in ahlâk görüşü de, akılcı bir niteliktedir. Eğilimlerimizi belirleyen tasarımlar rasyonel öğelerdir. Ona göre özgür olma, eylemlerimizde kendimize akıllı kılavuz yapmakla mümkündür. Ahlâkî irade açık ve seçik bilgiden doğar bu da iradeye öteki menadların tasarımlarını kavratır. Leibniz'in akla dayanan felsefesi onun din anlayışında daha derli toplu bir anlatıma kavuşmuştur. Leibniz'e göre Tanrı'yı akılla kavramak bilginin en yüksek ödevidir. Bunun için de, söze imanla aklın uygunluğunun ve felsefenin de uygulunun ilahiyata tatbiki ile başlar. (24) Akıl dini, inançları akıl ile temellendirilebilen dindir, pozitif din ise realitede bulduğumuz dindir. Akıl dini, aklın doğruları arasında yer alır, pozitif din ise olgunun doğrularına girer. Akıl dinin esasları okuldan çıkarsanabilir, örneğin Tanrı'nın varlığı aklın bir doğrusudur, dolayısıyla zorunludur. (25) Leibniz, dinin doğruları ile aklın doğrularının uzlaşabileceği kanaatindedir. Örneğin Tanrı'nın mucizeleri akıllı aşan bir hakikattir ama bir hakikat asla akla zıt olamaz.

Burada akıldan kastedilen, bozulmaz bir hakikatler zincirlemesi anlamındadır. (26) Buna karşılık bozulmuş akıl, peşin hükümler ve tutkularla karışıktır. Bunun için akıllı ilgilendiren şeylerde, ispatsız hiçbir şeyi kabul etmemek gerekir. (27) Ona göre, aradığımız hakikati münakaşayla değil de bütün varlığımızı kavrayan bir hakikati arama arzusuyla yola çıkmamız lazımdır. Zira ruhumuz, gerçek akıl yardımıyla hakikate ve Tanrı'ya ulaşabilir. Aklın doğrularının zorunlu oluşu yüzünden de Tanrı, en iyi dünyayı yaratmıştır.

(21) Leibniz, *Monadoloji*, çev: Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınevi, İst., 1997 s.7

(22) a.g.e. s.7

(23) a.g.e. s.19

(24) Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev: Hüseyin Batu, MEB Yayınevi, İst., 1986, s. 3

(25) a.g.e. s. 5

(26) a.g.e. s. 36

(27) a.g.e. s. 82

## A. 6. KANT'IN AKIL ANLAYIŞI

Kant, (öl. 1804) felsefeye matematiksel bir kesinlik kazandırmak için çalışmış ama o, felsefeden daha çok metafiziği anlayan ve matematik kesinliği olan bir metafiziği kurmaya çalışan biri olmuştur. Her zaman ve her yerde geçerli olan evrensel doğruların elde edilmesi, ona göre matematiğin yönteminin, metafiziğe uygulanması ile olanaklıdır. Bunun için o sanat, bilim ve ahlâk alanlarında genelgeçer apriori ilkeleri araştırmış ve bunun tek kaynağı olan akli sorguya çekmiştir. O, "Saf Aklın Eleştirisi"nde böyle bir metafiziğe "metafizik hiç olanaklı mıdır?" sorusunu amaç edinerek sentetik olarak işe başladığını, saf aklın öğelerini ve kullanımının yasalarını belirlemekle" işe başladığını söyler. (28) Kant, Salt Aklın Kritiği"nde "felsefe, bizim en yüksek metafizik ilgilerimizin objeleri olan Tanrı, evren ve ruh hakkında insan aklının kanıtlama yeteneğine dayanan bir sistem olarak kurulduğunda eleştiriye dayanacak güçte değildir" demektedir.

Kant, bu eserinde aklımızın bizi nasıl çekişmelere, kendisinden gelen bir kaçınılmazlıkla, hatalı yollara götürdüğünü Transendental Dialektik başlığında uğraştığı sorunlarla belirtmektedir. Metafizik temelini aklın varlık yapısında bulmasına karşın, teoriler kuran teorik aklın gücü bu sorunları aşamaz. O, salt akli kullananları da doğmatikler ve akıldan şüphe edenler diye ikiye ayırarak eleştirmektedir. Çünkü insan akli, ne tek başına ne de bunlara ilgisiz kalarak bu sorunları çözebilir. "Salt Aklın Kritiği" bütün bilgilere olarak sağlayan insan aklının ilkeleri hakkında tam bir görüş ve bilgi elde etmeye çalışıyor. Aynı zamanda da aklın alanının sınırlarını araştırıyor. Kant, akli geniş anlamıyla; insanın bağlar ve yasalar kuran bilgi yeteneği; dar anlamda ise; anlama yeteneğinden ayrı düşünülen akıl olarak ele almaktadır. (30)

Kant akli, bilgi teorisinde salt bilgi ve empirik bilgi ayrımında daha özlü bir şekilde kendini ele vermektedir. Yani, o, apriori bilginin karşısına duyu verilerine dayalı empirik bilgiyi koyuyor. Duyularca şimdi gerçek olarak verilmiş olan algı bilgisinden ayrı olan bu salt bilgi, salt bir kavrama ve bilmeye dayanır; geneldir ve zorunluluk taşıyan bir bilgidir. Kant bütün bu tartışmaları insan aklından varolan bilgi formlarını bulmak için yapmaktadır. Kant, insan aklının kendisindeki bilgi formlarını araştıran bu çözümlemesine "transcendental felsefe" adını verir. Kant, bu şekilde yargıları da analitik ve sentetik olarak ikiye ayırır. Örneğin subtans kavramı bir analitik yargı olmasına rağmen, taşın düşmesi sentetik bir yargıdır ve deneyimden gelir ve algılara bağlanırlar.

Kant'ın söylediği gibi bizim spekülâtif bilginizin en son amacı, sentetik apriori yargılara varmak olmalıdır. (31)

(28) Kant, Prolegomena, çev: İonna Kuçuradi, Yusuf Örneç, TFK Yayınları, Ankara, 1995, s. 23

(29) Kant, Critique of Pure Reason trans: Norman K. Smith, Palgrave Press, New York, 1988, s.47

(30) a.g.e. s. 111

(31) a.g.e. s. 192

Kant'ın "inanmaya yer açmak için bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım" cümlesinin anlamı en yüksek varlığın, teorik akıl ile gösterilmeyeceğini, bunun pratik akıl alanında düzenlenmesi gerektiğini vurgular. Salt aklın bütün ideleri; ruh, evren ve özgürlüğün nedenselliği pratik alanda kendilerine yer bulacaktır.

Aklın son amacı, insanın yapıp etmelerinde (pratik alanda) aranmalıdır. (32)

Birinci kritikte aklın duyularüstü olan hakkında güvenli bilgiyi elde edemeyen metafiziğin, hiçbir koşula bağlı olmayana kavramaya çalışan akla sınırları gösterilmiştir.

"*Pratik Aklın Eleştirisi*"sinde ise temel mesele, pratik aklın ahlâk alanında insanı mutluluğa götürüp götürmeyeceğidir. Buna göre pratik akıl, mutluluğa ulaşmak için, olup bitendeki bağlar ve yasalardan yararlanarak en doğru yolu bulma yetisidir. Kant, duyulara bağlı deneyim alanının doğmatizmine karşılık pratik akıl kavramını ikiye ayırır: "Teknik pratik akıl ve salt pratik akıl." (33)

Kant'a göre pratik ilkeler, altına birçok pratik kuralın girdiği genel bir isteme belirlemesini taşıyan önermelerdir. Taşıdıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde, maksimlerdir; bu koşul her akıl sahibi varlığın istemesi için tanındığında ise, nesneldirler ya da pratik yasalardır. (34) Salt pratik akıl ise, iradeyi yöneten eğilimler değil, aklın kendisidir. Pratik kural her zaman aklın ürünüdür, çünkü pratik kural, etkinin aracı olarak eylemi amaç olarak görür. (35) Tutumlu ve mutlu yaşamak için akıl kendiliğinden davranmaz. Ahlâk buyrukları bütün insanlardan durum ne olursa olsun, buyrukları yapmasını isterler. Bunlar, salt pratik aklın sentetik apriori yargılar halindeki yasalarıdır. Ahlâk alanında teorik akıl bir işe yaramaz. Pratik akılda nesnel olarak geçerlilik kazanan akılla ortaya konan kategoriler "düşünen varlıklar olarak varlıklarla ve bunlara yalnızca aklın istemeyle ilişkisi yönünden dolayı hep yalnızca pratik olanla ilgilidirler." (36) Böylece Kant felsefesinde duyu algılarından, anlama yeteneğine oradan kurgular kuran akla ve onun idelerine oradan da pratik akıl alanında hiçbir koşula bağlı olmayan gerekliliğe ulaşılır. Kant, koşula bağlı olmayan bilgili aklı, varlık yapısında taşıdığı en büyük anlam olarak görmektedir. Dolayısıyla aklın son amacı bilgi değil, salt pratik aklın kategorik buyruklarına göre eylemde bulunmaktır. Salt pratik akıl, ahlâk alanında hazcılık ve yararcılığın subjektifliğini amaç edinmesinin karşısında ahlâklı istemde objektif amaçları göz önünde bulundurur. Bu amaç, insan olmak; kendi varlık yapısının temeline, akla dayanarak kendi kendisini yöneten bir varlık olmaktır.

Pratik akıl ile böyle özgürlük, nedensellik bağından ahlâki alana çekilerek gerçeklik kazanır. Biraz önce de bahsedildiği gibi, hiçbir koşula bağlı olmayan kategorik buyruklarla in-

(32) a.g.e. s. 631

(33) Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev: İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, TFK Yayınları, Ankara, 1999, s. 55

(34) a.g.e. s. 20

(35) a.g.e. s.22

(36) a.g.e. s. 63

san özgür olur. Bunun gibi salt pratik aklın önkoşulsuz kabul ettiği iki postülat daha vardır: Ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığı. Olumlu anlamda özgürlüğün yasaya uyması şeklindeki tutum diğer postülatlar için de aynı şekilde gösterilmektedir. Bunlar ahlâka ilişkin kavramlardır.(37)

Bütün bunlar bize, akıl sahibi varlıklara, salt pratik aklın bir ilkesi olarak, pratik bakımdan duyuşal dünyanın aşılmasını göstermektedir.

## **B. HEGEL'İN YETİŞTİĞİ FİKRÎ ORTAM VE İLMÎ ŞAHSİYETİ**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 27 Ağustos 1770'te Stuttgart'ta doğdu. Babası yüksek dereceli bir maliye memuruydu. Hegel, Stuttgart gramer okuluna girmeden önce, annesinden Latince'nin temellerini öğrendi; 18 yaşına dek bu okulda kaldı.

1788'de Tübingen Üniversitesi Protestan Tanrıbilim vakfına kabul edildi. Felsefe ve klasikler üzerine iki yıl eğitim gördü ve derece aldı. 1793'teki mezuniyetine dek tanrıbilim eğitimi gördü. Onun tanrıbilime ilgisi felsefeye göre zayıftı. Bu dönemde başlıca dostları, kamu-tanrı şair J.C.F. Hölderlin ve Schelling (öl. 1854) oldu. Yüksek öğrenim gördüğü yıllarda meydana gelen en büyük olaylardan biri, 1789 yılındaki Fransız Devrimi idi. Hegel, Fransız Devrimi'ne büyük bir ilgi duymuş ve bu devrimin ortaya koyduğu hürriyet, eşitlik ve insan hakları gibi kavramlardan etkilenmişti.(38)

1793'te okuldan ayrıldıktan sonra Hegel, felsefe ve Yunan edebiyatı üzerine çalışmalarını sürdürmek istediği için, resmi bir göreve girmek yerine özel ev öğretmenliği yapmayı yeğledi.

O, 1793-1796 yılları arasında Bern'de yaşadı. Hegel, incelediği diğer düşünürler arasında Kant'ı da inceledi ve ilk kez 1907'de yayımlanacak iki yazı yazdı. Bunlar: "İsa'nın Yaşamı", ve 1795'te Hristiyanlığın yetkeci bir din durumuna gelmesi üzerine, "Hristiyan Dininin Olumluluğu"dur . (39)

Hegel, 1798-1800 yılları arasında Frankfurt'ta yaşadı ve burada Hölderlin ona öğretmenlik yapması için iş buldu. Bu dönemde, özellikle Yunan felsefesi, modern tarih, politika, ekonomi konuları üzerine çalıştı.

Hegel, 1798'de , ilk kez 1907'de yayımlanacak olan " Hristiyanlığın Tini ve Yazgısı" başlıklı denemesini yazdı. O, 1799'da babasının ölümünden sonra kendisine kalan gelirle maddi durumunu biraz olsun iyileştirdi ve ücretsiz doçentlik olanağı kazandı. (40)

1801'in Ocak ayında Jena'ya yerleşti ve 1807'ye dek orada kaldı. Birçok kitabı yayıml-

37) a.g.e. s. 152

38) Şahin, Naim, Hegel'in Tanrısı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001, s.27

39) a.g.e. s. 31

40) a.g.e. s. 32



lanmış olan Schelling de buradaydı ve Hegel, onun da yardımıyla üniversitede bir öğretim elemanı konumuna geldi ve birlikte Kant taraftarlarına karşı savaş açtılar.

Hegel, 1801-1802 yılları arasında mantık ve metafizik üzerine “Jena Dersleri”ni verdi. Bu arada Hegel’in Fichte’ye (öl. 1814) karşı Schelling’i destekleyen ilk yazısı olan “Fichte’nin ve Schelling’in Felsefe Dizgelerinin Ayrımı” yayımlandı. Hegel, 1802-1803 yıllarında Schelling ile birlikte Eleştirel Felsefe Dergisi’ni yayımladı. Hegel’in ilmi kişiliği ve şöhreti Jena’da ortaya çıkmaya başlamıştır. O, Jena Üniversitesi’nde 1801-1806 yılları arasında Mantık, Metafizik, Tabiat Felsefesi ve Felsefe Tarihi derslerini kendi sistem felsefesi içerisinde verdi ve 1805’te Goethe’nin yardımıyla Jena Üniversitesi’nde ordinaryus profesör oldu. 1805 yılının Haziran ayında Goethe’nin araya girmesiyle 100 Taler olan ilk maaşını aldı. 1806 yılında Napoleon’un Jena savaşında Prusya’yı yenilgiye uğratmasını, Goethe gibi o da coşkuyla karşıladı.

Hegel, 1807 yılında “Tinini Görüngübilimi” adlı kitabını yayımlandığında Schelling, kitabın önsözündeki ünlü eleştiriyi kendisine yönelik olarak yorumladı ve Schelling’in Hegel ile dostluğu beklenmedik bir şekilde sona erdi. Kitabın yayına hazırlanması, Napoleon’un Jena’ya girdiği günlere rastlar. O sıralarda ekonomik durumu iyi olmayan Hegel, 1807-1808 yılları arasında Bamberger Zeitung gazetesinin editörlüğünü yaptı.

Hegel, 1808’in Aralık ayında Nürnberg şehrinin Gymnasium müdürü oldu. 1816 yılının Ağustos ayına dek burada kalan Hegel, Gymnasium sınıflarında haftalık dersler vermeye başladı. Felsefe çalışmalarını aralıksız sürdüren Hegel, “Mantık Bilimi” adlı eserini burada yazmıştır. (41)

Hegel, 1811’de Nürnberg’de kendisinden 22 yaş küçük Marie von Tucher ile evlendi ve bu evlilikten Karl ile Immanuel adında iki oğlu oldu; Karl bir tarihçi, Immanuel ise bir tanrıbilimci olacaktı.

1812-1813 yılında Nürnberg’de Mantık Bilimi’nin ilk bölümü olan “Nesnel Mantık” çıktı.

1816 yılında Mantık Biliminin ikinci bölümü olan “Öznel Mantık” yayımlandı. Hegel, çok yönlü olarak yapmış olduğu ilmi çalışmalarıyla, Nürnberg’de büyük bir ün kazanmış ve yakın çevresi tarafından, Yakınçağ’ın Aristoteles’i olarak nitelendirilmiştir. Bunun ardından Erlangen, Berlin ve Heidelberg’den profesörlük teklifleri aldı ve Heidelberg’den gelen teklifi kabul etti ve burada “Felsefi Bilimler Ansiklopedisi”ni tamamlayarak, Heidelberg’de bulunduğu dört sömestr içinde çeşitli dersler vermiştir.

Hegel, 1818’te Berlin’de Fichte’nin ölümü üzerine boşalan felsefe kürsüsü için yenilenen teklifi kabul etti ve Berlin Üniversitesi’nde temelde Mantık dersi olmak üzere Felsefe Tarihi, Estetik, Tarih Felsefesi, Din Felsefesi gibi dersleri de okuttu.

---

41) a.g.e. s. 39



1823-1827 yılları Hegel için; Estetik, Din Felsefesi, Tarih Felsefesi ve Felsefe Tarihi çalışmalarının en yoğun dönemi oldu. Hegel'in, derslerine çeşitli yerlerden geniş bir izleyici kitlesi katıldı. 1820'de aynı yerde ve Hegel ile aynı saatlerde ders veren Schopenhauer, Hegel'e karşı irrasyonelizm davasında tam bir başarısızlığa uğradı. Hegel'in sınıfı dolarken Schopenhauer, boş sınıfa ders vermek zorunda kaldığı için yarıyıl sonunda bu işi bıraktı.

Hegel, 1830 yılında Berlin Üniversitesi rektörlüğüne seçildi. 1831 yılında yaz tatili için ailesiyle şehir dışına giden Hegel, gittiği yerde "Mantık Bilimi"'nin ilk bölümünü yeniden gözden geçirmeyi tamamladı ve tekrar evine dönmek için 14 Kasım 1831'de koleradan öldü. O, isteği üzerine Fichte'nin mezarının yanına gömülmüştür. (42)

Hegel'in ölümünden sonra onun tarafından ünü gölgelenmiş olan Schelling Berlin'deki kürsüyü almak üzere çağrıldı. Böylece hükümet, Hegelci felsefenin öğrenci kuşağı arasında yaratmış olduğu etkiyi dengelemeyi istiyordu. Schelling'in Berlin'deki bu görevi sırasında Hegelciler arasında sol ve sağ bölünme biçimlenmeye başladı; sol Hegelciler maddeciliğe dönerken, sağ Hegelciler Hegel sistemine bağlı olduklarını vurguladılar. Schelling'in yeni irrasyonelizmi ise, öğrencisi olan Kierkegaard yoluyla nihilizm ve varoluşçuluk gibi akımları biçimlendirmede etkili oldu.

### **B.1. Hegel'in Başlıca Eserleri:**

1) Aufsätze aus dem Kritischen Jurnal der Philosophie und Andere Schriften aus Jenerser Zeit (Kritik Felsefe Dergisinden Makaleler ve Jena Döneminden Diğer Yazılar)

2) Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht (Felsefeye Hazırlık, Lise yöneticiliği dönemindeki konuşmaları ve felsefe dersleri üzerine raporlar.)

3) Phanomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi): O, bu eserini mutlak bilgi noktasından ve bu anlamda tarihselliği aşmış gerçek bilgi noktasından yazmıştır. Eserde; bilinç, öz bilinç, akıl, tin, din ve mutlak bilgi başlığı altında diyalektik oluş süreci içinde mutlak bilginin gelişimini anlatmaktadır. Eser, 1807 yılında Jena'da yayınlanmıştır. (Tinin Görüngübilimi, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986)

4) Enzyklöpedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberg Zeit (Temel Çizgileriyle Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi ve Heidelberg Döneminden Diğer Yazılar) Eser, 1817 Heidelberg'te yayınlandı.

5) Grundliien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Tabii Hukuk ya da Hukuk Felsefesinin Temelleri ve Ana Hatlarıyla Devlet Bilimi.): Hegel'in "Hukuk Felsefesi" kitabı onun ahlâk doktrini. Bu ahlâk doktrini, hukukun yanı sıra iktisat ve siyaset alanlarını da kapsar. Eser, soyut hukuk, subjektif ahlâklılık, ob-

jektif ahlâklılık bölümlerinden oluşmaktadır. Eser, 1821 yılında Berlin’de yayınlanmıştır.(Hukuk Felsefesinin Prensipleri,çev:Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar,İstanbul,1991)

6)Vorlesungen Über die Asthetik(Estetik Üzerine Dersler):Hegel, bu eserinde estetiği,güzel sanatlar felsefesi olarak nitelendirir. Hegel’e göre sanat, tinsel ve duygusalın uzlaşmasından doğan uyumdur,burada da idenin gelişimi söz konusudur. Eser,sanatta ideal olanın incelenmesi, simgesel sanat, klasik sanat, romantik sanat ve sanat alanları olarak yontu, resim, müzik, şiir ve mimarlık bölümlerinden oluşur. Eser,1829 yılında Berlin’de yayınlanmıştır.(Estetik-Güzel Sanatlar Üzerine Dersler, cilt:I, çev:Taylan Altuğ-Hakkı Hünler, Payel Yayınevi, İstanbul,1994)

7)Enzyklopedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Die Wissenschaft der Logik(Ana Hatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Cilt: I, Mantık Bilimi):Hegel, "Ansiklopedi"de insan bilgisinin ve deneyiminin birikimini mantıksal olarak örgütlemeyi, gelişmekte olan bir bütüne oluş süreci içinde anlaşılabilirlik ve anlam vermeye çalışır. Bu yüzden eser, içeriğinin yanı sıra insan deneyimine dayanarak gelişen diyalektik bir dizgedir. Eser; kavram, varlık öğretisi, öz öğretisi ve kavram öğretisi bölümlerinden oluşmaktadır. Eser,1830 yılında Berlin’de yayınlanmıştır.(Ana Hatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Cilt: I, Mantık Bilimi,çev:Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul,1991)

8)Enzyklopedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Die Naturphilosophie(Ana Hatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Cilt:II,Doğa Felsefesi I Mekanik)Hegel,bu kitabında Fizik ve Doğa Felsefesinin, doğanın düşünce yoluyla bilinmesini anlatır. Eser; mekanik,uzay-zaman,sonlu mekanik ve mutlak mekanik bölümlerinden oluşmaktadır.Eser, 1830 yılında Berlin’de yayınlanmıştır.(Doğa Felsefesi I,Mekanik, çev:Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi,İstanbul,1997)

9)Die Vernunft in derGeschichte (Tarihte Akıl): Hegel bu eserinde,tarih yazımının çeşitlerini,tinin tarihte gerçekleşmesini ve dünya tarihinin gidişatını ele almaktadır. Bu kitap, Hegel’in Berlin Üniversitesi’ndeki ders notlarından oluşmaktadır. Kitap,1831 yılında Berlin’de yayınlanmıştır.(Çev: Önay Sözer,Tarihte Akıl, Kabalcı Yayınevi, İstanbul,1995)

### **C. KIERKEGAARD’IN YETİŞTİĞİ FİKRİ ORTAM VE İLMÎ ŞAHSİYETİ**

Soren Aabye Kierkegaard , 5 Mayıs 1813’te Kopenhag’da, babasının yeni satın aldığı büyük bir evde doğar. Onun bütün hayatı Kopenhag’da geçer.1821’de Kopenhag Borgerdydskolen’e (Yurttaşlık Erdem Okulu) yazılır.1830’da İlahiyat öğrencisi olarak Kopenhag Üniversitesine girer.1831’de bitirme imtihanlarına girerek buradan mezun olur.1841’de "İroni" adlı doktora tezini verir.4 Kasım 1855’te Kopenhag’da, Frederik Hastanesinde ölür ve kendisini seven bir kalabalık tarafından aile mezarlığına defnedilir. (43)

43) Gardiner, Patrick, Kierkegaard, Oxford University Press, New York, 1998, s.3

Kierkegaard'ın hayatını ve felsefesini etkileyen iki önemli olay vardır. Bunlardan ilki şudur; Kierkegaard'ın babası çektiği maddi sıkıntılardan dolayı Tanrı'ya karşı isyankar davranmış ve bunun sonucunda Kierkegaard'a göre ,Tanrı intikam olarak onun beş çocuğunu elinden almıştır. Bu olay , ailesinin üzerinde bir lanet bulunduğuna inanan Kierkegaard 'da derin bir etki bırakmıştır. O , bu olayı bir ironi ve hayatında büyük bir deprem olarak değerlendirmiştir. İkinci önemli olay ise, Kopenhag'ın zengin ailelerinden birinin kızı olan Regin Olsen'la nişanlanmasıdır. Ancak kısa bir süre sonra nişan bozulur ve bunun üzerine Kierkegaard, yazarlığa başlar. Bu yıllarda Kierkegaard dört gezisinden ilki için Berlin'e gider . Onun estetik anlayışını, bu başından geçen nişan ve kadınlar oluşturmaktadır. (44)

Kierkegaard, yazarlığa 1843 yılında başladığını söyler; ancak onun 1841'den önce yayınlanmış bazı makaleleri ve 1841 yılında yazdığı bir doktora tezi vardır. O, 1843'ten 1846'ya kadar yayınladığı makalelerinde çeşitli takma isimler kullanmıştır.

22 Aralık 1845'te gazeteci P.L. Moller 'Hayat Yolunda Evreler'i sert bir şekilde eleştirince buna karşılık Kierkegaard , Moller'in sırlarını bir makale ile Korsan Gazetesi'nde yayınlamıştır. O da , Kierkegaard'ın bu eleştirilerine karşı onun dış görünüşünü ve sesini yermiştir. Bu olay Kierkegaard'ı rahatsız edeceği yerde o , Kopenhag sokaklarında Socrates gibi insanları eleştirmeye ve tartışmaya devam etmiştir. İşte bu yüzden Kopenhaglı Socrates ünvanını almıştır. (45)

Kierkegaard'ın yaşadığı dönemlerde , küçük bir ülke olan Danimarka'nın başkenti Kopenhag , ikiyüz bin nüfuslu bir krallık merkezidir. Ayrıca bu şehirde bir üniversite, İsa ve oniki havarisinin heykelleriyle süslü Frue Kirke Katedrali de bulunmaktadır.

O yıllarda Kopenhag'daki birçok yetenekli kültür ve sanat adamı Kierkegaard'ın çevresinde toplanmıştır. Bu tanınmış simalar, onu derinden etkilemiştir. Öncelikle Danimarka Kilisesinin başpiskoposu J.L.Mynster , mevkisi , dindarlığı ve belagatı ile Kierkegaard'ın hayatında önemli bir yer tutmuştur. Kilisenin dünyevileşmesini görünce Kierkegaard , önceleri hayran olduğu Mynster'e açık bir şekilde muhalif olur. .J.L.Heilberg'in de Kierkegaard'ın hayatında çok önemli bir yeri vardır. Bu şahıs , iyi bir edebiyatçı,profesör ve her şeyden önce zamanın modası haline gelmiş Hegelci bir filozoftur. Onun evi entellektüellerin toplantı merkezidir. Kierkegaard, henüz bir üniversite öğrencisi iken bu eve kabul edilir. Kierkegaard'ın temel inançlarda Heilberg ile ortak bir yanı olmamakla birlikte, onların dostlukları devam etmiştir. Kierkegaard, Danimarka'da dinî hayata damgasını vuran Grundtvig ile de kavgalıdır. Kierkegaard , bazı eserlerinde her vesile ile bu şahsa gösterdiği beğenisizliği ironik bir tarzda anlatmıştır. Kopenhag Üniversitesi'nde profesör olan bu şahıs , Kierkegaard'a eski Yunan trajedisi ile felsefesinin derin bir değerlendirmesini yaptığı gibi onu , gençliğindeki ahlâki nihilizm uykusundan da uyandırmıştır. (46)

43) Gardiner, Patrick, Kierkegaard, Oxford University Press, New York, 1998, s.3

44) a.g.e. s. 4

45) a.g.e. s. 5

46) Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, İnkılap Kitabevi, İst., 1994, s. 192

Kierkegaard'ın, Hegel'e sürekli eleştiriler yöneltmesinden önce Schelling (1775-1854) de , özellikle yaşlılık döneminde , Hegel'in öz felsefesine karşı çıkmıştır. O, Aristo'dan bu güne kadar gelen en önemli sorunun yani bir defalık varoluş sorununun gözden kaçtığına dikkati çekmiştir. Varoluş ona göre , mantıksal bir yapıda değildir. Bundan dolayı tanıtlanamaz, yalnızca yaşanır. Schelling'le doğrudan doğruya bir bağlantı içinde olan Kierkegaard , Hegel'e karşı tutkulu bir savaşa girişmiş ve modern anlamda varoluşu geliştirmiştir.(47)

Hegel tarafından Aydınlanmaya karşı kullanılan modern bilgi ideali , insan bireyinin ruhani hayatına yani insan varoluşuna duyarsız kalır. Nesnel teorik bilgi , insan yaşamına yararlı hiçbir katkı sağlamaz. (48)

İşte Kierkegaard, bu sebeplerden ötürü eserlerinde Hegel'e eleştirilerde bulunmaktadır. Zaten Kierkegaard'ın temel felsefesi Hegel felsefesinin her yönden eleştirisine dayanmaktadır.

### **C.1. Kierkegaard'ın Başlıca Eserleri**

1) The Concept of Irony , With Constant Reference to Socrates (Socrates'e Sürekli Atıflarla İroni Kavramı):

Kierkegaard'ın kitapları ironi gözüyle okunmalıdır. İroni , onun maskesi ve kılıcıdır. O, son yazılarına kadar Socrates'e göndermeler yapmaya devam etmiştir. Bu eser Kierkegaard'ın doktora tezidir. Eser,1841 yılında Kopenhag'da yayınlanmıştır.

2) Either/Or (Ya /Ya da):Bu eser Kierkegaard'ın kimsesiz fatih anlamına gelen Victor Eremita takma adıyla yayınlandı. Kitabın başlığı , okuru iki yaşam seçeneği ile yüzleştirmektedir. O , bu eserinde estetik insan ve ahlâki insan olmak üzere iki insan tipi ortaya koymuştur. Kierkegaard , onları iki iyi arkadaş olarak düşünmüş ve onlara taşıdıkları fikirleri geliştirmeleri için izin vermiştir. Böylece farklı durumlarda kendilerini açığa vurmalarını sağlamıştır. Kitap, 2 Şubat 1843'te Kopenhag'da yayınlanmıştır.

3) Fear and Trembling : Bu eser, Kierkegaard'ın sessiz anlamına gelen , Johannes de Silento takma adıyla yayınlanmıştır. Kitabın alt başlığı ise "Diyalektik Lirik" adını taşımaktadır. O , bu eserinde , Hz.İbrahim kıssasını ele alarak Tanrı'nın ahlâk kategorilerinden üstün olduğu sonucunu çıkarmıştır. Eser, Ekim 1843'te Kopenhag'da basılmıştır.(Çev: Ekrem Düzen , Korku ve Titreme , Ara Yayınları, İstanbul , 1990)

4) Philosophical Fragments (Felsefe Kırıntıları) : Bu eser Johannes Climacus takma adıyla yayınlanmıştır. Eserde, Descartes ve taraftarlarına göndermeler vardır. Kierkegaard'ın eserde araştırdığı şey tarihsel bilgi üzerine ölümsüz mutluluk kurmanın mümkün

47) Lowrie, Walter, Short Life of Kierkegaard, Princeton University Press, New Jersey, 1970, s.11

48) West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yay. İst., 1998, s. 166

olup olmadığı konusudur. Kitap, 1844 yılında Kopenhag 'da yayınlanmıştır.

5) The Concept of Dread (Korku Kavramı) : Bu kitap,Vigilius Haufniensis takma adıyla 1844 yılında Kopenhag'da basılmıştır.

6) The Concept of Anxiety (Endişe Kavramı ) : Eser , Haziran 1844'te Kopenhag'da basılmıştır.

7) Stages and Life's Way (Hayat Yolu Üzerindeki Evreler ): Bu eserde , varlık alanındaki evreler incelenmektedir. Hilarius Bookbinder takma adıyla yayınlanan kitap , Nisan 1845'te basılmıştır.

8) Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments ( Felsefe Kırıntılarına Bilimsel Olmayan Son Bir Dipnot) Bu eser , Johannes Climacus takma adıyla yayınlanmıştır. İngilizcesi 554 sayfa olan bu kitap , bir ek olamayacak kadar uzundur. Bu eser, Hegel ve taraftarlarına eleştiri mahiyeti taşır. Kierkegaard bu kitabında , bilimsel olmayan ile filozofların tartışmalarındaki bilgiçliklerine karşı felsefeye sade bir anlatım kazandırmayı hedeflemiştir. Bu kitap,Şubat 1846'da Kopenhag'da yayınlanmıştır.

9) Works of Love (Aşk Çalışmaları) : Bu eser , 1847'de Kopenhag'da yayınlanmıştır.

10) The Sickness unto Death (Ölümcül Hastalık Umutsuzluk ): Anti Climacus takma adıyla yayınlanan bu eserde Kierkegaard , hayatı boyunca sorguladığı konuları özetleyerek, bunları çözmeye çalıştığı bu eserinde , varoluşumuzun gizemini yansıtan umutsuzluk duygusunu , tüm yönleriyle ortaya koymakta ve bu duygunun anlamını sorgulamaktadır. Eser, 1849 yılında Kopenhag 'da yayınlanmıştır.( Çev: Mukadder Yakupoğlu , Ölümcül Hastalık Umutsuzluk , Ayrıntı Yayınları , İstanbul ,1997)

11) Training in Christianity (Hristiyanlık'ta Eğitim):Eser , 1850 yılında Kopenhag'da basılmıştır.

12) The Fatherland Gazetesi : Bu gazete , hamisi Rahip Mynster öldükten sonra başrahiplik görevine getirilen Martensen'le Kierkegaard arasında geçen polemiklerden oluşur. Aynı zamanda bu yazılar resmi Hristiyanlığa yapılan saldırıları da anlatır. Bu gazete,1854 – 1855 yıllarında Kopenhag'da çıkmıştır.

13) Baştan Çıkarıcının Günlüğü: Aslında Either / Or adlı kitabın bir bölümü olan bu eser, günlük niteliğinde olup , estetik evrenin temel kavramlarına ilişkin yorumları içerir. (Çev: Süha Sertabiboğlu , Baştan Çıkarıcının Günlüğü , Ayrıntı Yayınları , İstanbul, 1997)



## I. BÖLÜM

### 1. HEGEL FELSEFESİNDE AKIL

#### 1.1. Hegel'in Diyalektik Anlayışında Aklın Yeri

Diyalektik Grekçe'de *diyalegesthai*'den gelen diyalektike (techne) den türetilmiştir. Söyleşmek anlamına gelir. Platon bu kavramı doğru felsefi yöntem için kullanmıştır. Platon, farklı zamanlarda farklı metotlar benimser, ancak çoğu zaman kendi fiili metodunu diyalektik olarak görür. Antikitede Elealı Zenon diyalektiğin kurucusu olarak görülmüştür. Platon'un ilk diyaloglarında ortaya koyduğu biçimiyle Sokrates'in diyalektiği, yıkıcı bir biçim almaya yönelir. Fakat sonraki diyaloglarda, ki bunlar Sokrates'ten çok Platon'a yakındır, diyalektik biçimlerin, fikirlerin ve bunlar arasındaki ilişkilerin bilgisini üretmek için tasarlanmış pozitif bir yöntemdir. Kant, diyalektiği 'illüzyonun mantığı' olarak tanımlarken pejoratif (yaygın anlamının dışında) anlamında kullanmıştır. Bu illüzyon deneyimimizi aşan hakikatleri yalnızca biçimsel ilkelerden ve kavramlardan çıkarmaya çalışmaktır. Ancak o, kendi aşkın diyalektiğinin, diyalektik illüzyonun bir kritiği olduğunu söylerken onu olumlayan bir anlamda kullanır. Hegel'i etkileyen Kant'ın diyalektiğinin bir boyutu deneyimimizi aşan bir soruya (örneğin dünyanın zamanda bir başlangıcının olup olmadığı) bir-biriyle uyumsuz iki cevabın, karşıtlıkların türetilmesidir. Fichte'nin üç-aşamalı bir tez, bir anti-tez ve bir sentezden oluşan görüşü de Hegel'in diyalektiğini etkilemiştir. Ancak Hegel, tez-antitez-sentez kavramlarını yalnızca Kant değerlendirmelerinde kullanır. (1)

Hegel felsefesinde, diyalektiğin açıkça incelenebilmesi için, öncelikle onun tarih sürecinde etkinlendiği noktaları elimizden geldiği kadarıyla gözönünde bulundurmaya çalışalım. Hegel, "oluş" hakkında Herakletios'tan etkilendiğini bize şu şekilde aktarmaktadır: "Oluş, ilk somut an olduğuna göre, düşüncenin ilk gerçek belirlenimidir de. Felsefe tarihinde, mantıksal idenin bu aşamasına karşılık olan, Herakletios'un sistemidir. "Her şey akıp geçer" demekle Herakletios varolan her şeyin temel belirlenimi olarak oluşu ortaya koymuş, Elealılar ise, varlığı, değişmez ve süreçsiz varlığı, biricik gerçek olarak düşünmüşlerdir. (2)

Hegel felsefesinde diyalektiğin işlevi, varlıkbilimsel alanda, evren-doğa-insan varlığı arasındaki içkin ilişkileri göstererek, bu üçlünün, evrensel yapıda bir BÜTÜN oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Yani evren, doğa ve insan varlığı, bu BÜTÜN'ün diyalektik özgün parçalarıdır. (3)

Hegel, kendinden önceki tüm felsefeleri özümsemiş ayrıca onları aşmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken özellik şudur: "İdealist felsefe, tümüyle bir bütün oluşturmakta-

1) Inwood, Michael, A Hegel Dictionary, Blackwell Publishers, Oxford, 1992, s.81

2) Yenişehirlioğlu, Şahin, Felsefe ve Diyalektik, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1996, s.211

3) a.g.e. s. 212



dir." (4) O, geçmiş felsefeleri aşarak kaleme aldığı *Mantık Bilimi*'nde hem doğa felsefesini hem de tin felsefesini kendi özgün felsefesiyle açıklamıştır.

Platon ve Aristoteles'ten önce, Elea okulunun Hegel'in varlık anlayışı üzerine bir takım etkileri olmuştur. Bu etkilenmeyi özet olarak açıklamaya çalışalım: Elea okuluna göre doğru tektir ve değişmemektedir. Bu nedenle de "çokluk ve değişim", olsa olsa birer yanılsamadan öteye geçemeyen kavramlardır. Böylelikle onlar, gerçek olma niteliğini de içermemektedirler. Böylece onlara göre "bir" vardır ve "çokluk" yoktur. Bu nedenle doğal olarak oluş varolamaz, o da bir yanılsamadır. Bu yanılsamaların kaynağı olarak da duyu dünyamızın ürünlerini göstermektedirler. İşte Eleatikler duyu dünyasıyla algıladığımız şeyleri salt maddî dünya olarak görmekte bunun yanında gerçekliğin duyularla değil, akıl yoluyla elde edilebileceğini söylemişlerdir. (5) Hegel'e kadar devam eden akıl ile duyu dünyası arasındaki çekişmenin temellerini ve ayrımını burada buluyoruz. Hegel, Eleacı görüşte ortaya konan "gerçek olanın varolmadığı" yanılığını düzelterek tarih içinde aklın bileşimini "Gerçek olan aklî, aklî olan da gerçektir" sözüyle pekiştirecektir. (6)

Hegel, Eleacı görüşü bu şekilde eleştirmekle beraber, burada kavramsal olarak varlığın güç kazandığını, gerçekte de önemli olanın, varlığın kavramsal yapısı olduğunu düşüncenin kavramlar içinde saf bir devim oluşturduğunu, nesnelerin özünde de onların somut varlıkları ve kavramsal gerçekleri arasında bulunan çelişkinin bulunup ortaya çıkarılması gerektiğini söylemektedir.

Hegel'e göre "oluş" ve "dönüşüm" olmadığı sürece, diyalektikten değişimin bir evrensel temeli olarak söz etmek olanaksızdır. Hegel, Herakletios'u incelerken "Burada yere basıyor ayağımız, sağlam zemin burada; bir tek önermesi yoktur ki Herakletios'un alıp Mantık'ıma katmamış olayım" der. (7) Çünkü Herakletios, Elea Okulunun tam tersine, her şeyin varlığını, evrimini "oluşa" bağlamaktadır. Böylece Hegel, varlık ile yokluk arasında bir özdeşlik kurmuş oluyor, akıl, varlık ve hiçliği birbirinin içinde tanıyabiliyor. Böyle bir tanıma olgusu, "oluş"un akıl için, algılama işleminde bir tür araç olmasını hazırlamakta, oluşun yapısındaki önemli olan nitelime de ancak akıl ile olan bağlantısında ortaya çıkmaktadır.

Herakletios'u Eleacılardan ayıran "varlık" ve "yok-varlık" ile belirlenen gerçek, Hegel diyalektiğinin başlangıcını oluşturur. Bu belirleme, "varlık" ve "yok-varlık"ın aynı bir yapıda salt bir biçimde birleşebilmeleri, bu birleşim ile de "karşıtların birliği" yasasının ortaya çıkışıdır. (8) Herakletios'a göre bu karşıtların birliğinden "uyum" oluşmaktadır. Doğanın özünü süreç olarak gören Herakletios'un felsefesinde ve Hegel diyalektiğinde zorunluluk

4- a.g.e. s. 213

5- a.g.e s. 214

6- Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yay. İst., 1991, s.29

7- Yenişehirlioğlu, Şahin, *Felsefe ve Diyalektik*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1996, s. 219

8- a.g.e. s. 220

kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Herakleitos'ta "varlığın zorunluluğu" yani evrensel aklın kendinde olarak bildiği, dünyanın özü hem de düşüncenin özüdür. Buradan da dış nesnel gerçek ile iç nesnel gerçeğin (aklî gerçek) bağlantısı kurularak, bir tür benzerlik kurulabilir. Hegel diyalektiğinde de zorunluluk dediğimiz zaman varlıktaki evrensel bağ ile, mutlak dolayımın oluşturulması anlaşılmaktadır. Böyle bir bağ kurulduğunda, varlık ile akıl arasında evrensel bir bileşimin doğuşunu görmüş olmaktadır.

Herakleitos'un Hegel diyalektiğine dolaylı etkisinden bahsettikten sonra Zenon'un etkisine geçebiliriz. Zenon, nesnel gerçek dünyayı kabul etmez, ama yalnızca akıl ile algılanan süreç sonucu ortaya çıkan veriyi, bir gerçek olarak kabul eder. Demek ki Zenon, akıl ile gerçek dünyayı oluşturmaktadır. Zenon, Hegel'e göre diyalektiği başlatmış olanlardan biridir. (9) Zenon'un savunduğu görüşte "varlık"ın ve "yok-varlık"ın, birbirlerine ontolojik bir bağla aklî olduklarını görüyoruz. Varlığı kanıtlamak için varlıktan işe başladıktan sonra, onun varolduğunu söylemek de dolaylı olarak onun sona erişini söylemekle aynı şey oluyor. Böylece "yok-varlık" yok ise "başlangıç" da yok demektir. Bu da varlığın kendi yapısında hem kendisini hem de karşıtını barındırdığını göstermektedir. Bu olgu da, karşıtların birliği yasasının gerekliliğini bize vermektedir. (10)

Zenon'un diyalektik anlayışında varlık salt varlık ve oluş da böyle bir varlığın sonucu gibi ortaya çıkmaz. Çünkü onun için, devim, salt bir devim değildir. Bunun nedeni de saf varlığın bir devim olmamasıdır. Bu çözümlemenin yansımalarını Hegel'de "Varlık ve hiçlik aynı şeydir" şeklinde bulabilmekteyiz. Bu da varlık ve hiçlik arasındaki karşıtların, özdeşliğinden ve birliğinden başka bir şey değildir.

Platon'un diyalektik anlayışını biz diyaloglarında buluyoruz. Örneğin bu diyaloglarda adalet nedir, erdem nedir? Öğretilir mi? türünden sorulara cevap veren bir konuşmacının tutumu tartışmanın yapısını belirler. Ayrıca konuşmacı, çözüm aramak, çıkış yolu bulmak, bir yöntemle başvurmak için belli bir formülden yararlanmaya çalışmaktadır. Çünkü burada önemli olan, mutlak bir biçimde soruya cevap bulmak değil, aynı zamanda sorunun tartışma biçimini, yöntemini incelemeye koymaktır. Böylece tartışmanın kendisi de tartışma sürecinde bir sorun durumuna getirilmektedir. İşte bu özellik Platon diyaloglarında diyalektiği bir düşünme, tartışma süreci ve yöntemi olarak belirleyen bir biçim özelliğidir. (11) Platon hatırlama teorisi ile bilimin mümkün olduğunu söylemektedir. Çünkü Platon'a göre bilme, ruhun yeryüzüne gelmeden önceki hayatında doğrudan doğruya gördüğü nesneleri hatırlamasından başka bir şey değildir. Bu bilgi nesneleri idelerdir ve felsefenin yapması gereken iş, gerçek bilgiyi ortaya koyan bu hatıra imgelerini ruhun derinliklerinden çıkarmaktır. Diyalektik, bu ideleri bilinç alanına getirmemizi sağlayan bilimsel bir yöntemdir.

9- a.g.e. s.224

10- a.g.e., s. 227

11- a.g.e., s. 112

Platon'un diyalektiğinden Hegel'in etkilendiği yerlere de değinmek gerekirse kısaca şunları söyleyebiliriz: Platon, nesnel evrenselleri idea olarak belirlemiş ve bu evrenseller dışında gerçek bir şey de bulamamıştı. O burada maddeyi yadsımıyor Hegel'in de yaptığı gibi maddeyi ideadan çıkarıyor. İşte bu türden evrenselin bilgisi de bize doğrudan akıldan geliyor, yani akıl kaynağından geliyor. Böylece kavramlar da akıl yoluyla, akıl yürütme ile elde ediliyor. Demek ki hem Platon hem de Hegel'e göre varlık "sadece ide ne ise odur" şeklinde dile getirilmektedir. Böylece her iki filozofta da, "varlık" ve "ide" arasında evrensel özellikte bir özdeşlik kurulmuş oluyor. Çünkü her iki felsefe için de "ide" sonsuz olan-  
dır.

Böylece Hegel diyalektiğini önceleyen başka bir filozofa, yani Aristoteles'e geçebiliriz. Aristoteles, Topikler'de diyalektikten etraflıca söz etmektedir. O, diyalektikten şunu anlamaktadır: "Bu kitabın amacı, muhtemel öncüllerden kalkarak, ileri sürülen her sorun üzerine kanıtlama yapmamızı ve bir kanıt ileri sürdüğümüz zaman, bu kanıtla karşıt herhangi bir şey söylemekten kaçınmamızı sağlayan bir yöntem bulmaktır." (12) Aristoteles, öncüllerin kesinlik derecesi ve düşünme sürecinin amacı bakımından akıl yürütme yöntemini ikiye ayırır. Bunların birincisi apodiktik, ikincisi diyalektiktir. Apodiktik daha çok belirli bir alana uygulanan ilkelerle iş görür ve bu alanlarda bilgi edinmeye çalışır. Buna karşılık diyalektik, daha genel ilkelerden yararlanır ve her düzeyde bilgi edinmeye çalışır. Diyalektik ile elde edilen sonuçlar gerçek bilgi değil, kanı niteliği taşırlar. Bu iki yöntem arasındaki fark, bilim ile kanı arasındaki farkı ortaya koyar. Aristoteles'e göre nedenlerden çıkarsama yoluyla edinilen bilgi olan bilimden başka, bir de kaynağını deney ve tümevarımda bulan bir bilim daha vardır. Algılar yoluyla biz sadece tek tek olanın bilgisine ulaşırız, oysa bilginin asıl nesnesi genel olandır. Dolaylı bilgi en sağlam ilkelere ulaşabilir ama bu ilkeler dolaysız olarak kavranabilirler. Ona göre ilkeler sonradan edinilmiştir. Tek tek deneyimler imge olarak saklandıktan sonra deneyimlerimizin içeriği ile bağlantı kurarlar. Böylece genel kavramları ve bu genel kavramlardan soyut kavramları elde ederiz. Sonunda da ilkelere varırız ve bu bizi ilkelerin bilgisi olan tümevarıma götürür. Tümevarım, her tikel durumda geçerli olduğunu kanıtlayarak geneli sağlama bağlar. İlkelerin kesinliğinin bilgisini de ancak dolaysız bilgi yoluyla buluruz. Diyalektiğin Aristoteles'e göre faydası üç şekildedir. Bunlar; egzersiz olarak, felsefi ilimlerin incelenmesinde doğru ve yanlış görmeyi ve son faydası da her bir ilmin ilk ilkelerini bize açmasıdır. (13)

Böylece Aristoteles'in formel mantığında, diyalektiğin ne gibi bir yer almış olduğunu görmüş oluyoruz.

Kant için, diyalektik kelimesinin olumsuz bir anlamı vardır. Yani Kant'ın gözünde diyalektik, "görünüşün mantığı"dır. Kant, "*Saf Aklın Eleştirisi*" adlı kitabında anlayış gücümüzün temel işlevini dile getiren saf kategorileri sınıflarken, her bölümde üç kategoriye

12- Aristoteles, Topikler, Kitap I, Bölüm I, çev: Ragıp Atademir, MEB Yayınevi, İst., 1996, s.4

13- a.g.e. s.6

yer vermiştir. İster teorik, ister pratik kullanılışı gözönünde tutulsun, saf aklın her zaman bir diyalektiği vardır. Çünkü akıl, verilmiş koşullu birşeyin koşullarının mutlak olarak tümünü arar; bu da ancak kendi başına şeylerde bulunabilir. En yüksek iyi kavramının belirlenmesinde de saf aklın diyalektiği uygulanır. (14) Bu doğrudan diyalektik bir nitelik taşıyanmış olmasına rağmen, üçlü sınıflama şeklinde Hegel'e dolaylı da olsa bir etkide bulunmuştur. Kant'ın, insan bilinci ile dış dünya arasında ve zorunluluk dünyası ile özgürlük dünyası arasında yapmış olduğu mutlak ayrım da, daha sonradan özellikle Hegel tarafından diyalektik gelişme içinde birbirini tamamlayan ve bir senteze götüren karşıtlıklar olarak işlenmiştir.

Bir başka Alman filozofu olan Fichte ise, kendinde şey sorununu ele alan idealist bir filozoftur. Fichte, maddi gerçekliği reddederek idealist bir metafiziğin temelini atmış oluyordu. (15) Bu şekilde metafiziğe hareket ve dinamizm kavramlarını sokmakla, metafizik planda, diyalektik düşünceyi geliştirmek istiyordu. Tabii bu kendinden önce gelen Kant'la, bir hesaplaşmayı da dile getirmektedir. Çünkü Kant, anlayış gücümüzün kategorilerini kendilerini kendinde şeye uygulayamayacağımızı söyleyerek herhangi bir metafiziğin kurulamayacağını ileri sürmüştü. Kant, ancak pratik (ahlâk ve din) alanda bir metafiziğin kurulabileceğini düşünüyordu. Bu metafiziğin nesnesi de ideler (Tanrı, ruhun ölmezliği ve özgürlük) tarafından oluşturuluyordu. (16)

Kant'ın kendinde-şey'i ileri sürerek metafizik yapılamayacağını söylemesi metafizik düşüncenin yeniden ele alınmasına sebebiyet vermiştir. İşte Fichte'nin yaptığı ilk iş, felsefi düşünceyi kendinde-şey'den kurtarmak olmuştur. O, kurmaya çalıştığı sistemde bütün varlığı tek bir ilkeden türetmeye çalışmıştı. İnsan bilincinin içerisinde bulunan tümel varlık, Ben'in özünden çıkarılmalıydı. Böylece Fichte, kendinde - şey kavramının bir kenara itilmesi gerektiğini söylüyordu. Fichte'nin felsefesinin özelliği de ben'in durağan bir varlık olarak değil ben'in eylem olarak ele alınmasında yatar. Hareket ve dönüşüm, yani dinamik olan, dünyanın bir iç ögesi olarak Ben'de oraya çıkmaktadır. Fichte, ben'in bir takım temel edimlerini çıkarırken idealist diyalektiği kullanmıştır diyebiliriz.

Fichte'nin felsefesinde, bir takım diyalektik öğelere rastlanmaktadır. Bu ilkelere birincisi, hareket ilkesidir. İkincisi, çelişki ilkesidir. Bu kendini tanımlamak isteyen Ben'in, Ben-olmayan'ın varlığını ortaya koymasidir. Bir başka nokta da bilinç ile dış dünyayı birbirinden ayrı ve birbirine indirgenen varlıklar olarak görmesidir. Böylece Fichte, bütünsellik kavramını dile getirmiş olmaktadır. Fichte de bu şekilde diyalektik bir üçleme oluşturmuş oluyor. Tez, ben benim; antitez; ben, ben-olmayan'a karşıt bir ilişkide yer alır; sentez ise yaratıcı hayal gücüyle, ben-olmayan ben bakımından kendine nispetle kendini sınırlayarak varlığını yeniden bulur. Tez, antitez ve sentez edimlerinin her biri başlı başınadır, bi-

14- Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev: İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, TFK Yay., Ankara, 1999, s.117

15- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst., 1980, s.420

16- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara, 1992, s. 45



ri ötekinde kapsanmış değildir, yalnız aralarında içten bir tutarlılık vardır. Bu yüzden birini ötekinin bir sonucu olarak türetebiliyoruz.(17) Ancak Fichte, varlık içindeki belli bir bölümün, ötekilerin dışında bulunduğunu kabul etmesiyle bütünsellik ve çelişki ilkesini ortadan kaldırarak hareketsiz bir metafiziğe düşmüştür. Hegel, bu tehlikeyi gördüğü için diyalektiğini Ben'in daha üstüne yerleştirmiştir. Ayrıca Hegel'in Fichte'den etkilendiği diğer bir husus da tümel diyalektiğin üçleme uğraklarından geçmesidir. Bütün bu etkilenmelerden sonra Hegel'in diyalektikten ne anladığına geçebiliriz.

Hegel'in diyalektiği üç aşamadan oluşur: 1- Bir ya da daha fazla kavram veya kategori sabit kesin tanımlanmış ve birbirinden ayrı olarak alınır. Bu anlama aşamasıdır. 2- Bu kategorileri düşünürken bir ya da daha fazla çelişki ortaya çıkar, bu uygun diyalektik veya olumsuz akıl aşamasıdır. 3- Bu diyalektiğin sonucu önceki kategorileri kapsayan ve onlardaki çatışmaları çözen bir yeni daha yüksek kategoridir. Bu spekülasyon veya olumlu akıl aşamasıdır. Hegel, bu kategorinin karşıtların birliği olduğunu ileri sürer. Hegel, düşünce ve şeylerdeki karşıtlıkların yoğunlaştıkça birbirine döndüğünü savunur. Örneğin, gücü çok olan ve direnişi yok eden bir varlık zayıflığa düşer çünkü, gücünü uygulayacağı bir düşman artık yoktur. Bu yöntem sadece *Mantık*'ta değil, Hegel'in bütün sistematik eserlerinde uygulanmıştır. Doğal şeylerin ve olayların diyalektiği, onlar hakkındaki düşüncenin diyalektiğine ayna olmaz. Doğal varlık, doğanın daha yüksek bir aşamasına dönüşmesi olmadan aynı veya benzer türden varlıklarla sonuçlanırken (söz gelimi aynı bitkinin yeni bir tohumu) düşüncemiz diyalektik olarak doğanın alt aşamalarından üst aşamalarına doğru ilerler (mekanik doğadan organik doğaya). Buna karşın tinin gelişen bir tarihi vardır ve onun gelişmesi düşüncenin gelişmesine tekabül eder. (18)

Diyalektik zihinsel süreç, duraksama ve karşıt biçime dönüşmedir. Şüphecilik, diyalektik anlama düşüncesinin kendisini ayrıştırdığını, olumsuzlamanın diyalektiğin sonucu olduğu anlayışını içerir. (19)

Diyalektik genellikle, keyfî tasarım vasıtasıyla dışsal bir sanat olarak görülür ve bu özel kavramlarda, çatışmanın bunlardaki görünümünde karmaşaya yol açar. Böylece hiçlik olarak görünenler belirlemeler değil, daha ziyade bir görüntüdür, buna karşın anlama hakikat olur. Ancak diyalektik, genelde şeylerin ve sonluluğun anlama kategorilerinin gerçek ve uygun doğası olarak görülmelidir. Teemmülî bilgi (reflection), başlangıçta izole edilmiş belirlenmelerin ilişkililik olarak ortaya konulan bir ilişkiye dönüşümüdür ve izole edilmiş hakikate ulaşır. Buna karşın, diyalektik geçmiş izolasyonun içkin hareketidir. Bu harekete, anlam kategorilerinin tek yönlülüğü, sınırlılığı kendilerini oldukları gibi, yani diyalektiğin olumsuzlanması olarak gösterirler. Bu nedenle diyalektik, daha ileri gelişmenin

17- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst., 1980, s. 421

18- Inwood, Michael, *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 1992, s.82

19- Hegel, *Encyclopedia Of The Philosophical Sciences In Outline*, Edited By Ernst Behler, The Continuum Publishing Company, New York, 1990, S.57



hareket eden ruhunu oluşturur ve içkin bir bağ ve zorunluluğun, bilimin içeriğine girmesini sağlayan ilke olur. Bu nedenle hakikat, sadece diyalektik içinde bulunur. (20)

Diyalektiğin pozitif bir sonucu vardır. Çünkü, kesin bir içeriği vardır ve sonuç boş, soyut hiçlik değil belirli belirlenmişliklerin olumsuzlanmasıdır. Bu nedenle, bu rasyonel anlamlık basit biçimsel bir birlik olduğu için değil, farklı belirlenmişliklerin birliği olduğu için, bir düşünce ve soyut oluş olduğu halde, aynı zamanda somuttur. Böylece felsefe; saf soyutlamlarla veya biçimsel düşünceyle değil sadece somut düşüncelerle ilgilidir. Saf anlama mantığı, spekülatif mantığa dahildir ve bu nedenle ondan yola çıkılarak inşa edilebilir; bu, diyalektik ve rasyonel öğelerden uzaklaşmayı gerektirir. Bu şekilde mantık, genelde sonlulukları sonsuzluk olarak algılayan düşüncenin birleşmiş kategorilerinin, çok çeşitli bir tarihi haline gelir. (21)

Spekülatif olmayan düşüncenin kendi haklılıkları vardır, ancak bunlar bir önermeyi ifade etmenin spekülatif biçiminde dışlanır. Önerme biçimini ihlal etmek önermenin saf içeriği vasıtasıyla ilk anda ortaya çıkmak zorunda değildir. Bu süreç önermenin kendi içsel diyalektik hareketidir. Yalnız başına bu somut spekülatif öğedir ve bunun açık ifadesi bir spekülatif sistematik açıklamadır. (22)

Bilincin kendisi -nesnesi olduğu kadar bilgisi- üzerinde yürüttüğü diyalektik süreç, deneyimdir... Bilinç bir şey bilir, bu bir şey öz veya kendiliğindenliktir. Ancak bu nesne de bilinç için asli gerçeklik, kendiliğindenliktir. Böylece bu hakikatin müphemliği ortaya çıkar. Bilincin şimdi iki nesnesi vardır; biri birinci kendiliğindenlik, ikincisi kendiliğindenliğin bilinç için varlığıdır. Son nesne, ilk planda bilincin kendi içine doğru teemmüli bilgisidir, yani bir nesne değil fikir ancak ve sadece ilk nesnenin bilgisidir. Ancak, diyalektik süreç vasıtasıyla ilk nesne aşılar, o kendiliğinden olmayı sürdürmez ve bilinçlice sadece bilinç için *kendiliğinden* bir şey olur. Sonuç olarak, bilinç için kendiliğinden olan hakikattir: Bu bilincin sahip olduğu nesne veya öz gerçekliktir. Bu yeni nesne, ilkinin hiçliğini içerir, yeni nesne ilk nesneyle ilgili deneyimdir. (23)

Olumsuz bir süreç olarak diyalektik, bilince ilk aşamada egemen olan ve bilinç vasıtasıyla var olmayan bir şey olarak görülür. Diğer taraftan, bu olumsuz süreç *kuşkuculukta* bir öz-bilinç anıdır. Bu anın gerçekliği ve hakikati kaybolmaz. Daha ziyade kendi özgürlüğünün kesinliği içinde gerçek olduğunu iddia eden bu başkayı, kaybolmaya kendisi bırakır. Öz-bilinç sadece kuşkuculuğun olumsuzlanmasından önce nesnel olanı kaybolmaya itmez, aynı zamanda nesneyle ilişkisindeki işlevi de kaybolur. Bu öz-bilinçli olumsuzlama yoluyla öz-bilinç kendi özgürlüğünün kesinliğini sağlar. Bu özgürlüğün deneyimini ortaya çı-

20- a.g.e. s.58

21- a.g.e. s.58

22- Hegel, The Phenomenology Of Mind, trans: J. B. Baillie, George Allen&Unwin Ltd., London, 1966, s. 122

23- a.g.e. s. 142-143

karır ve böylece onu hakikate yükseltir. (24)

Düşünce, doğası gereği diyalektiktir ve anlama olarak düşüncenin kendi kendisiyle çelişkiye düşmesi -kendisinin olumsuz- mantığın temel bir noktasıdır. Düşünce kendi kendine içine düştüğü çelişkileri çözme umudunu yitirince, bu karşıtlıkları başka biçimde çözen zihne başvurur. (25)

Bilimsel ilerleme için temel olan şu mantıksalın kavranmasıdır; olumsuz olan aynı ölçüde olumludur. Başka bir ifade ile kendi kendisiyle çelişen hiçlikte eriyip yok olmaz, özel içeriği olumsuzlanır. Başka bir deyişle, böyle bir yadsınmış bütün yadsınmanın değil özel bir şeyin yadsınmasıdır, bu nedenle, sonuç temelde kendisini ortaya çıkarana kapsar, bu ise daha açık söylemek gerekirse bir totolojidir, aksi halde bir sonuç değil dolaysızlık olurdu. Sonuç olarak, yadsınma özel bir yadsınma olduğu için bir içeriğe sahiptir. Bu yeni bir nosyon(kavram)dur. Ancak öncekinden daha yüksek ve daha zengindir. Çünkü kendi yadsınmasıyla, veya kendi karşıtıyla zenginleşmiştir, sadece karşıtını kapsamakla kalmaz, kendisinin ve karşıtının bütünlüğüdür. Kavramlar sistemi böyle kurulur ve dışsal hiçbir şeyi içine almayan sürekli bir süreçte kendisini tamamlar. (26)

Hegel, mantık sisteminde izlediği yolun tek doğru yöntem olduğunu şu şekilde anlatır: Bu, nesnesinden ve içeriğinden farklı olan bir yöntem değildir. Çünkü muhtevanın içselliği, kendi içinde sahip olduğu diyalektik ilerlemesinin asıl nedenidir. Bu yöntemin yolunu izlemeyen ve onun basit ritmine uymayan hiçbir açıklamanın bilimsel olarak geçerli kabul edilemeyeceği açıktır, çünkü bu asıl konunun yoludur. (27)

Ona göre, nosyonun kendini geliştiren, kendi içinde sahip olduğu şey olumsuzdur ve bu asıl diyalektik olanı oluşturur. Mantığın özel bir bölümü olarak kabul edilen, amacı ve yeri tamamen yanlış anlaşılmış olan diyalektik, bu yolla tamamıyla farklı bir anlam kazanır. Diyalektik genellikle dışsal ve olumsuz bir sabit ve sağlam olanı dağıtan bir etkinlik olarak görülür. (28)

Hegel, Kant diyalektiği için şunları söyler: Öncelikle bu doğrudur, bu belirlenimler *kendi içinde şeylere* akıl ile uygulanır, fakat doğaları kendi içinde veya içsel olana gönderme yoluyla, akıl da nasılsa öyledir. Sonuç olumlu yönüyle ele alındığında, belirlenimlerin kendi kendilerini hareket ettiren ruh, bütün doğanın ve manevî hayatın ilkesi olarak içsel olumsuzlarından başka bir şey değildir. Ancak, diyalektiğin soyut negatif boyutunun ötesinde bir ilerleme sağlanmazsa sonuç, yaygın olan, aklın sonsuzu bilmekten yoksunluğu olur. Bu sonsuzluk, aklî olduğu için ilginç bir sonuçtur. Çünkü bu aklın aklî olanı bilmeye muktedir olmadığını iddia eder. Aynı zamanda karşıtları birliğinde veya olum-

24- a.g.e. s. 247-248

25- Hegel, Hegel's Logic, trans: William Wallace, Oxford University Press, London, 1975, s. 10

26- Hegel, Hegel's Science of Logic, trans: A. V. Miller, George Allen&Unwin Ltd., New York, 1969, s. 54

27- a.g.e. s. 54

28- a.g.e. s. 55

luyu olumsuzda kavramada diyalektik spekülâtif düşünceyi oluşturur. Bu, diyalektiğin en önemli boyutudur, ancak henüz pratiğe geçmemiş ve özgür düşünce olma yolunda en zor olanıdır. (29)

Hegel diyalektiğinde, aşmak ve aşılmış kavramları felsefenin en önemli kavramlarından biridir. Bu bütün felsefede mütemadiyen vuku bulan, anlamı açıkça kavranması ve hiçlikten ayırt edilmesi gereken temel bir belirlenimdir. Aşılan bu yolla hiçliğe indirgenemez. Hiçlik dolaysız olduğu halde, aşılan bir dolayımın sonucudur, o kökeni bir varlıkta olan bir sonuç olarak varlık olmayandır (var olmayandır). O hâlâ kendi içinde, içinden geldiği belirlenmişliğe sahiptir. (30)

"Aşmak" dilde iki anlama sahiptir: Bir tarafta korumak ve sürdürmek, diğer tarafta durdurmak ve son vermek demektir. Korumak, kendi dolayımsızlığından ve bu yolla dışsal etkilere açık varoluştan uzaklaştırılan, korunmak için bir şey olarak olumsuzluğu içerir. Bu nedenle aşılmış olan korunmuş olanıdır. Sadece kendi dolayımsızlığını kaybetmiştir, ancak bu nedenle yok olmamıştır. Aşmanın verdiğimiz bu iki tanımı, bu kelimenin iki sözlük anlamı olarak verilebilir. Bir şey sadece karşıtı ile birliğe girdiği zaman aşılır, düşünülmüş olduğu için bu şeyi an olarak adlandırmak uygundur. (31) Tarihte mutlak idea, aklın kendini açma sürecidir. Tarihte amaç özgürlüktür ve akıl kendini açmak için diyalektik yöntemi kullanır.

Sonuçta, mutlak ide teorik ve pratik ideyle özdeş olarak ortaya çıkmaktadır. Yalnızca, mutlak ide varlıktır, ölümsüz yaşamdır, kendi kendini bilen hakikat ve bütün hakikattir. Mutlak idea, felsefenin tek konusu ve içeriğidir. Bütün belirlenimleri kendi içinde taşıdığı ve asıl doğası kendi kendini belirlemesi ve tikelleşmesi yoluyla kendine dönmek olduğu için, çok çeşitli biçimleri vardır ve felsefenin işi onu bu noktalarda anlamaktır. Doğa ve tin, onun varoluşunun farklı biçimlerde sergilenişidir; sanat ve din, onun kendi kendisini kavramasının ve ona yeterli bir varoluş vermedeki farklı biçimleridir. Felsefe, sanat ve din ile aynı içeriğe ve amaca sahiptir, fakat mutlak ideyi kavramanın en üst biçimi felsefedir, çünkü onun biçimi en yüksektir. (32)

Göz önünde bulundurulması gereken, içerik olarak içerik değil, içeriğin biçiminin evrensel boyutu olan yöntemdir. Yöntem öncelikle sadece kavrama sürecine özgü bir tarz olarak görülebilir, gerçekte de böyle bir doğası vardır. Fakat yöntem olarak özgün tarz, varlığın kendisi için ve kendinde bir belirlenmişliğin kipi değildir, o bir kavrama kipidir ve bu haliyle nosyon tarafından belirlenerek ortaya konur. (33)

Hegel'e göre yöntem; öznel ve nesnel mutlak olarak, kavramla gerçekliğinin saf uygunluğu olarak, kavramın kendisi olan varoluşu olarak, kendi kendisini bilen kavram ola-

29- a.g.e. s. 57

30- a.g.e. s. 106

31- a.g.e. s. 107

32- a.g.e. s. 824

33- a.g.e. s. 825

rak ortaya çıkar. Böylece yöntem ruh ve özdür, kendi hakikatinde herhangi bir şey yön-teme tümüyle bağımlı tutulduğunda anlaşılabilir. Her türlü konunun uygun yöntemi diya-lektiktir. (34)

Hegel'in yöntem anlayışını genel olarak şu şekilde inceleyebiliriz:

1. Yöntem, kavramın kendi belirlenimlerini ve bunların ilişkilerini oluşturur. Bunlar-dan yöntemin belirleyicilikleri olarak söz etmek gerekir. İlk olarak başlangıçtan yola çık-mak gerekir. Başlangıç çok zor gibi görülür, ancak son derece basit bir doğası vardır. Baş-langıç olduğu için içeriği dolaysızdır, fakat bu dolaysızlığın anlamı ve biçimi soyut evrensel-liği taşır. Başka türlü o varlığın bir içeriği, özü veya nosyonudur, hali hazırda varoluşta bu-lunan ileri sürülmüş, varsayılmış bir dolaysızlıktır. Ancak öncelikle, o temsilin veya sezgi duyusallığının değil, düşüncenin bir dolaysızlığıdır. Dolaysızlığı nedeniyle ona, duyu üstü iç-sel sezgi denilebilir. Duyusal sezginin dolaysız, bir çok yönlü ve tekil olandır. Ancak, kav-rama nosyonlar vasıtasıyla düşüncedir. Ve bu nedenle, onun başlangıcı düşüncenin öge-sindedir, basit ve evrensel. Yöntemin başlangıcı için basit ve evrensel olmadan başka bir belirlenmişlik yoktur. (35)

Ona göre başlangıç, baştan mutlak olan olsaydı ilerleme gereksiz olurdu. Evrenselin kendini belirlemesi ve kendisi için evrensel haline gelmesi aynı ölçüde birey ve özne hali-ne gelmesi demektir. Bu da bize evrensel ancak tamamlanışında Mutlak olduğunu göster-mektedir. (36)

2. Başlangıcı oluşturan somut bütünlük kendi içinde başlangıcın gelişme ve ilerleyi-şini kapsar. O, somut olarak kendi içinde farklılaşmıştır, ancak ilk dolaysızlığı nedeniyle ilk farklılaşmış belirlenmişlikler, başta yalnızca bir çeşitliliktir. Ancak dolayimsız, kendisiyle il-gili evrensellik olarak, özne olarak aynı zamanda bu çeşitli belirlenmişliklerin birliğidir. Bu teemmüli düşünce (reflection) ileriye doğru hareketin ilk basamağıdır. Genel olarak gerçek farklılığın, yargının ve belirleme sürecinin doğuşudur. Bu yolla mutlak yöntem, evrenselin belirlenimini bulur ve algılar. Buraya kadar mutlak yöntemin algısı çözümleyicidir. Fakat o, ilk evrenselin daha ileri belirlenmişliğini sadece ve basitçe yöntemi kesinlik olan kavramın nesnelliğini evrenselde bulur. (37)

Üçlü olan tasarım, aklın evrensel biçimi olarak kabul edilmiştir, ancak tasarım içeri-ğin doğasını belirlemeyen dışsal bir biçim olarak görülmüştür. Tasarım, anlamının özdeş-liği belirlemesinde geliştiği için, diyalektiğin temel olumsuzluk anından yoksundur. Ancak bu an belirlenmişlik üçlemesine dahil olur, çünkü üçüncü ilk ikisinin birliğidir ve bu ikisi, farklı oldukları için aşılmış belirlenmişlikler olarak birliktedir. Daha açık olarak, üçüncü te-rim dolaysız olandır. Dolaysızlığı dolayımın aşılmasındandır. Farklılığın aşılmasından orta-

34- a.g.e. s. 826

35- a.g.e. s. 827-829

36- a.g.e. s. 829

37- a.g.e. s. 830



ya çıkan yalın olandır, olumsuzun aşılmasından ortaya çıkan olumludur. Üçüncü terim kendi başkalığı sayesinde kendini gerçekleştiren, bu gerçekliğin aşılması ile kendiyile birleşmiş hale gelen, kendisiyle yalın ilişkisini kuran nosyondur. Bu nedenle, bu sonuç hakikattir. (38)

Kavrayışın içeriği de değerlendirmeye bu noktada girer. Çünkü türetilmiş olarak bu kavrayış yöntemine aittir. Yöntemin doğası açısından, bilim kendi üzerine kapalı bir daire olarak tezahür eder. Bilim, dolayımın vasıtasıyla kendi başlangıcına geri döner. Bu nedenle mantık da, mutlak ide de başlangıcı olan basit birlikle yeniden buluşur. Yöntem, kendi kendisiyle ilişkiye giren saf nosyondur. O, bu nedenle varlık olan kendisi ile basit ilişkidir. Ancak şimdi o tamamlanmış varlıktır, kendisini kavrayan nosyondur, somut ve mutlak yoğun bir bütünlük olarak varlıktır. (39)

Sarlemijn'nin de (40) belirttiği gibi, Hegel diyalektiğinin önemi üç temel noktada ortaya çıkmaktadır. Bunlar özellikle, Hegel diyalektiğinin idealizm boyutunu vurgular. Birincisi; olumsuz diyalektik: gerçekliğin geçişliliğini ve olumsuzlanmasını gösterir. İkincisi; ideal diyalektik: Verili gerçekliğin varlığının temelini araştırır. Üçüncüsü; Hegel felsefesinin maddi nesnesi evrensel, biçimsel nesnesi ise çatışmadır; bu felsefenin ulaşacağı amaçın tarih disiplini ile benzer olduğunu gösterir.

Hegel'e göre diyalektik, bir düşünce yöntemidir, ama aynı zamanda bundan fazla bir şeydir. Diyalektik, düşüncenin kendisidir. Çünkü, düşüncenin yasaları diyalektik yasalardır. Hegel, bilinci yapısı ve işleyişi hakkında bir şema ortaya koymak yerine, bu bilincin çeşitli aşamalarını ele alması bakımından Schelling ve Fichte'den ayrılmaktadır. Hegel, bunu *Tinin Fenomenolojisi*'nde üç aşamalı diyalektik süreç içinde gösterir. Bunlar 1. Bilinç 2. Kendinin bilinci. 3. Mutlak özne. Bu üç aşama, bilincin diyalektik tarihini özetlemektedir.

Bütün bu açıklamalar, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde, bilincin varlığını ve gelişmesini inceleyen bilimi ortaya koymak istediğini göstermektedir. Üç aşama, şu diyalektik üçleme ile dile getirilmiştir; tez: Uğraklarının farklılaşmasından önce bilinci kendisiyle ilkel bir özdeşlik içinde bulunması, yani kendinde - bilinç hali; antitez: Öğelerinin farklılaşmış hale geldiğini kavrayan kendinin - bilinci aşaması. Bu aşamada bilinç, kendini edimlerinde gerçekleştirmeye ve kendini, edimlerini gerçekleştirme açısından tanımaya başlar; sentez: bilinç, kendini gelişmesinin uğrakları içinde görüp tanır. Böylece, birinci ve ikinci aşamaların bütün özellikleri üçüncü aşama içinde, bir organik birlik halinde kapsamıştır.

Bu sonuncu aşamada bilinç, Tin haline gelmiştir ve genelin ve evrenselin ifadesi olarak akıl ortaya çıkmıştır. Ama bu evrensel, tek başına kendi içinde yaşayan bir evrensel

38- a.g.e. s. 837

39- a.g.e. s. 838-842

40-Andries, Sarlemijn, Hegel's Dialectic, D. Reidel Publishing Company, Dortrecht, 1975, s.155-156



değildir. Somut varlıkta ve bireyselde yaşayan bir akıldır. Genelin ve bireyselin en yüksek birliği, ide'dir.

Tin de bu şekilde üçlü bir diyalektikten geçer. 1) Öznel tin 2) Nesnel tin 3) Mutlak tin. Öznel tin, antropolojinin konusunu oluşturur. Nesnel tinin alanına bireylerin birlikte yaşamalarını mümkün kılan şeyler girer. Nesnel tini, Hegel Hukuk Felsefesi bir ahlâk felsefesi olarak ele almaktadır. Nesnel tinde 1) Hukuk 2) Ahlâklılık (kurallar) 3) Etik (halk) uğraklarından geçer. Etik aşama da üç uğraktan geçer. 1) Aile 2) Sivil toplum 3) Devlet.

Tinin gelişmesindeki üçüncü aşamanın Mutlak Tin olduğunu söylemiştik. Tin, öznel tin ve nesnel tin aşamalarından sonra son aşamaya Mutlak Tin'e varmaktadır. Mutlak Tin, kendi içinde kalan öznel tin ile hukuk, ahlâk, etik ve tarih alanında görünerek kendini ortaya koyan nesnel tinin sentezidir. Mutlak Tin, daha yüksek bir birliğe kavuşturmak yoluyla, nesnel tini ortadan kaldırır. Böylece tinin diyalektiği sona ermiş olur. Mutlak Tin, potansiyel halinde gerçeklik, sonra Tinin kendi hakkında edindiği bilgidir. Tinin bu son aşaması, sanatın, dinin ve felsefenin konusunu oluşturur. Bu üç alanda da kendi içlerinde diyalektiğin üç aşamalı diyalektiği söz konusudur.

Hegel'de diyalektik sadece düşüncenin ilkesi değil, aynı zamanda doğanın ve maddenin de ilkesi ve yaşamıdır. Yine Hegel'in diyalektiğinin bir özelliği de, özdeşliktir. Yani bilgide özne, nesneye özdeşir. Çünkü her ikisi de diyalektik bir biçimde kurulmuşlardır. Diyalektik bilgi, nesneldir. Bu, sadece fikirler aracılığıyla değil, hem fikirlerin hem de şeylerin aracılığıyla düşünüyoruz demektir. Diyalektik düşüncenin kaynağı, düşünce ile madde arasındaki canlı ve somut birlikte bulunmaktadır. Diyalektik, düşüncenin formel bir bilimi değil, evrenin özüdür. Diyalektik mantık, formel değil, ontolojiktir. Diyalektiğin ödevi, aklî olanın zorunlu gelişmelerini dile getirmektir. Aklî olanın sadece düşüncede değil, varolan herşeyde mevcut olduğunu belirtmeliyiz. Bu düşünce ile nesnenin özdeş olduğu açıklanmaktadır.

Hegel diyalektiğini ortaya koyabilmek için Platon, Aristoteles, Zenon, Fichte ve Kant gibi filozofların görüşlerine başvurduk. Gördük ki Hegel, diyalektiği ne bir özel yetenek ne de bir sanat olarak anlamaktadır. Onu, doğrudan doğruya mantığın salt belirlemeleri olan, yani aklın ürünleri olan kavram ve kategorilere dayandırmaktadır. Böylece diyalektiği, evren, doğa, insan üçlüsünün oluşturduğu her bir bileşimin ögesini evrensel öge olarak anlamak, incelemek ve evrensel bir bilim olarak tanımlayabiliriz.

Hegel'e göre doğada ve düşüncede olan herşey tarihin konusunu oluşturmaktadır. Dünya tarihinde olup bitenler de ancak akılla anlaşılabilir. Bundan dolayı Hegel'in akıl anlayışı içerisinde tarihin yerine geçebiliriz.

## **I.2. Hegel'in Tarih Anlayışında Aklın Yeri**

Hegel'de tinsel dünyanın ilk gelişim basamağı tek insan, subjektif tin olmakla birlik-

te, tek insanda tin eksiktir. Tin ikinci basamakta, yani objektif tinde özüne uygun hale gelir ki, tarih bu aşamanın ögesidir. Ama tin, tam bilincine ancak mutlakta ulaşır. Bu basamağın ögeleri de sanat, din ve felsefedir.

Hegel, tarih felsefesini spekülâtif aklın dünyaya egemen olması ve buna göre dünya tarihinde akıl'a uygun bir süreçleşme bulunduğu görüşüyle başlatır. Bu bakımdan Hegel'e göre tarih felsefesi, tarihin düşünsel yoldan incelenmesinden başka bir şey değildir. (41) Ona göre, tarih felsefesi, salt spekülâtif bir bilgi içinde yapılabilir. Çünkü tarihte akıl hüküm sürmektedir. Tarihte de salt düşünmenin konusu olarak aynı akıl, aynı tin vardır ve bu tini felsefe kendi özü olarak bilir. Tarih felsefesi de tarihin içeriğinde akıl'ın gelişim basamaklarını ve kendisini gösterme tarzlarını izleyecektir. Tarih bu basamaklarda tinin kendi eylemi olarak dünya tarihinde kendi öz bilgisine doğru ilerlemesi sürecidir. Bu ise özgürlüktür ve dünya tarihi özgürlük bilinci içinde ilerleme sürecidir. (42)

*Tinin Fenomenolojisi'*nde dile getirilen akıl-gerçeklik özdeşliği tarih felsefesinde de şu şekilde dile getirilir: Felsefenin tarihi düşünmek için yanında getirdiği tek düşünce, aklın yalın bir biçimde kavranmasıdır. Akıl dünyaya egemendir; demek ki dünya tarihi bize akli bir süreç sunmaktadır. (43)

Böylece akıl, Hegel'in felsefe sisteminde tarih alanında da biçim verici ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hegel'e göre özgür insan, karşısındaki gerçekliği, doğayı kavrarken, tinin kendisinden çıkan ama kendisine yabancılaştığı bir şey olarak kavrar ve onun üstüne yükselir. Onu kavrayan akıl, ondaki sınırsız görünüşleri aşmış, onun özgürlüğünü yeniden gerçekleştirmiş olur. Çünkü spekülâtif düşünme, evrenin gerçekliğine, onu akıl yoluyla kavrayarak yönelir ki, bu "akıllaşmış doğa" artık aynı zamanda "özgürleşmiş doğa"dır (44) İşte bu noktada Hegel, insanın özgürleşmesinin tamamlanmasını Tanrısal akıl ve onun egemenliği olarak görmektedir. Bu anlamda tarih, aklın içkin yasalarıyla belirlenen bir süreçtir ve felsefe, tarihteki bu akılsallığı, aklın kendisine dışa vurduğu şekillenmeler içinde, felsefe, sanat ve din tarihlerini işleyip "akıl"ın kendisini anımsaması yoluyla kavrar. Tinin ilerlemesindeki her durak, sahip olduğu dünya görüşlerinin kavranmasıyla anlaşılabilir. Dünya tini, ulaştığı her basamakta, eski dünya görüşünü aşar ve özgürlüğün somutlaşacağı bir "akıl devleti"ne doğru yürür. Bu açıdan bakıldığında aslında "akıl devleti" idesi, tinin gelişimi içinde ancak modern çağlarda insan bilincinde yer etmeye başlamıştır. (45)

Hegel üç tür tarih yazımından bahseder: a) Kaynaktan tarih b) Düşüngen (reflektierte) tarih, c) Felsefi tarih. Üç tür tarih yazımı olan Felsefi-Dünya Tarihi, tarihin düşünme tarafından ele alınmasıdır. (46) Hegel'e göre, burada söz konusu olan, "Halkları yönlendi-

41- Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yay., İzmir, 1998. s.88

42- a.g.e. s. 88

43- Hegel, Seçilmiş Parçalar, çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İst., 1986, s. 104

44- Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yay., İzmir, 1998. s.90

45- a.g.e. s.90

46) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabcacı Yayınevi, Ankara, 1995, s. 11-12

ren idenin kendisi, yani akılsal ve zorunlu bir isteme olarak dünyasal olayları yönlendirmiş ve yönlendirmekte olan şeyin kendisi"dir. Buna göre de, "felsefî tarihin hedefi "onu (ideyi) bu yönlendirme içinde tanımaktır." Tinin gelişimi akılsal bir gelişimdir ve bu gelişim ancak kavram aracılığıyla izlenebilir. O, akılsal tözün mantıksal gelişimini izleyen bir tarihtir. (47)

Hegel'e göre insan bilgide kendisinin dışında olan, kendisinin yaratmadığı ve insandan bağımsız olan bir dünyayı tecrübe etmektedir. Bu doğal dünya bütünüyle zihnin eseridir, fakat biz insanların zihinlerinin eseri değildir. Bu dünya bu dünyayı meydana getiren ve bilgilerimizin konusu olan nesneler sonlu bireyin, insanın zihninden başka bir zihnin eseri olmalıdır. Bilginin nesneleri ve dolayısıyla bütün bir evren mutlak bir öznenin, mutlak bir zihnin, akıl ya da tinin ürünüdür. Hegel, mutlak zihnin (geist) özüne insan aklı tarafından nüfuz edildiğine inanır. Çünkü mutlak zihin, insan aklının işleyişinde olduğu kadar doğada da açığa çıkar. Hegel'e göre, Geist, kendisini doğada ve insan aklında ifade eder. Ona göre gerçekliğin tümü yalnızca bir ide, Mutlak ya da Nesnel Akıl, bir Mutlak Tin aracılığıyla anlaşılabilir. Bu Mutlak Akıl, dünya tarihi boyunca bir evrim süreci içinde olmuştur. Söz konusu evrim süreci, Mutlak Aklın tam olarak rasyonel ve anlaşılır bir varlık haline gelme çabasıdır. (48) Hegel tarihe doğadan yaklaşmayı reddeder. Doğa ile tarih farklı şeylerdir, doğanın tarihi yoktur. Doğa süreçleri döngüseldir. Doğa döner durur ve hiçbir şey oluşturmaz. Tarih tersine hiçbir zaman kendini yinelemez; onun hareketleri daireler üzerinden değil, sarmallar üzerinden geçer ve görünüşteki yinelemeler hep yeni birşey edinmiş olmakla farklılaşmıştır. (49) Hegel, insan yaşamının tarihi dışında hiçbir tarihin olmadığı, bunun da yalnızca yaşam değil, akli bir yaşam, düşünen varlıkların yaşamı olduğunu düşünür. Her tarih düşünce tarihidir. Tarihsel sürecin itici gücü akıldır. Bu çok önemli ve güç bir öğretilerdir. Tarihte olup biten herşey insan istenciyle olup biter. Çünkü tarihsel süreç insan eylemlerinden oluşur, insan istenci ise, insanın eylemde dışsal olarak kendini dile getiren düşüncesidir. (50) Felsefî dünya tarihinin bir düşünce tarihi olduğunu belirttikten sonra, Hegel'in Felsefî Dünya Tarihinin genel kavramı olduğunu belirttiği akıl kavramı üzerinde duralım.

Felsefenin tarihe getirdiği biricik kavram akıl kavramıdır. Akıl dünyaya egemendir ve dünya tarihinde her şey akla uygun olmuştur. Akıl yani töz sonsuz güç olarak, bütün doğal ve tinsel yaşamın sonsuz maddesidir; sonsuz form olarak da kendinde taşıdığı içeriğin gerçekleşmesidir; töz deyince tüm gerçekliğin kendisiyle ve kendisinde varlığını ve kalıcılığını kazandığı şey anlaşılır.

Hem kendisi kendisinin ön koşulu ve varmak istediği amaç, mutlak son amaçtır, hem de yalnız doğal evrenin değil, aynı zamanda tinsel evrenin içten akıp görünüş alanında dışsallaşmasıdır. Bu da dünya tarihinde olur. İşte bu idenin doğru, sonsuz ve kesin-

47) Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yay., İzmir 1998, s.104

48) Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Ekin Yay., Ankara, 1990, s.242.

49) Collingwood R.G., Tarih Tasarımı, çev: Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İst., 1990, s. 124

50) a.g.e. s. 125

likle güçlü ide olduğu, dünyaya kendisini açtığı şeyin kendi ululuğundan başka birşey olmadığı felsefede kanıtlanır.(51) Böylece Hegel, felsefi tarihin ana kavramını açıklamış olur. Yani tarih felsefesinin üzerine inşa edildiği kavram akıl ya da töz kavramıdır ve dünya tarihi ancak akıl kavramıyla açıklanır.

Hegel'e göre tarihte herşey akla uygun olmaktadır. Felsefi incelemede rastlantısalı uzaklaştırmak amacını taşır. Dünya - tarihi, dünya tininin akla uygun zorunlu gidişi olmuştur; dünya - tini tarihin tözüdür; bu doğası hep bir ve aynı olan tindir ve dünyanın varoluşu bu doğayı açıklar. Bu durum ise tarihin bir ürünüdür.

"Tarihte son amaç aranmalı ve bu aklımızla kavranmalıdır. Halkların başından geçenlerde son bir amaç egemendir. Bu son amaç akıldır. Akıl kendisinde durur ve amacı kendindedir, kendini var kılar gerçekleştirir. Düşünme aklın bu gayesinin bilincine sahip olmaktır." (52)

Hegel Tanrı ve tin kavramının aynı anlamları ifade ettiğini söyler. Tin düşündür, düşündüğü için de kendi içinde yaratıcıdır. Bu yaratıcı düşünmeyi dünya tarihinde buluyoruz. Herşey ondan gelen bir ışımadır. İnsan onu bilmezse doğruyu da, haklıyı da, ahlâklılı da hiç bilmiyor demektir.(53) Kendini tarihte açan tin, Tanrısal akıldan başka birşey değildir ve tarihe "Tanrının akıl"ı egemendir. Ama bu Tanrı, örneğin dinler üstü bir kavram olarak "Filozofun Tanrısı" da değildir. Tam tersine bu Tanrı Hristiyanlığın "Tarihin Efendisi" saydığı Tanrısının işlevini de yüklenir. Bu dünya tini yani Tanrı ona göre belli halkların (Grek, Roma, Cermen) tinlerinde "tecessüm eder".(54)

Tüm sürecin temelinde "ide" "akıl" "töz" ya da "tin" vardır. Tinin amacı kendi bilinç ve özgürlüğüne erişmektir. Bu da hep üç basamaklı bir diyalektik süreç içinde olur. Tin, önce "kendi başına" bir gizil güç halindedir. O, ilk "gerçekleşme"sini doğada bulur. Ama tin, doğada kendi başınlığından kopmuş "başka bir şey" olmuştur, kendisine yabancılaşmıştır. Bu çelişki, tinin üçüncü basamakta, yani kültür ve tarih dünyasında "kendini yeniden bulması" ile bilinç ve özgürlük yoluyla kendisine dönmesiyle ortadan kalkar.

Tin kendi bilincine tek insanda değil, tüm insanların ortaklaşa oluşturdukları şeylerde; yani devlette, sanatta, dinde erişir. Bu yüzden tinsel dünyanın ilk gelişim basamağı, tek insan, subjektif tin olmakla birlikte, tek insanda tin henüz eksiktir. Tin ancak ikinci basamakta, yani objektif tinde özüne uygun hâle gelir ki toplum devlet ve tarih objektif tinin öğeleridir. Ama tin tam bilincine ancak mutlak tinde ulaşır ki, bu basamağın öğeleri, sanat, din ve felsefedir. (55)

İnsan kendisini insan istenci, insan özgürlüğü yoluyla dışlaştırmaktadır. (56) Tarihte

51) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabcacı Yayınevi, Ankara, 1995, s. 31-32

52) a.g.e. s. 32-33

53) a.g.e. s. 48

54) Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yay., İzmir 1998, s. 101.

55) a.g.e. s.98



olup biten herşey insan istenciyle olup biter. İnsan düşüncesi genellikle akıldan uzak olduğu söylene de, Hegel'e göre her tarihsel kişi her tarihsel durumda düşünebileceği ve eyleyebileceği kadar aklı olarak düşünür ve eyleyler. Tutkusuz hiçbir akıl ve hiçbir eylem olmaz. (57) Kişinin tutkusu tikel yanıdır. Tutku karakterin tikel belirlenimidir. (58) Yani istenç özel bir yan değil genel anlamda eylemi güder çünkü tutku karakterden bağımsız değildir.

Dolayısıyla dünya tini kendi amacına ulaşmada istekleri, ilgileri ve etkinlikleri araç ve alet olarak kullanır. Bütün varlıklar töze hizmet ederler, onun araçlarıdır. "Us, tarihsel varlığa (Dasein) içkindir, kendisini bunun içinde ve bunun aracılığıyla gerçekleştirir". (59)

Birey töze uygundur. Kendi içeriğini kendisi yaratmaz, yalnızca kendindeki tözsel içeriği kullanır. Gayeyi gerçekleştirenler, Tini kendine amaç edinenler dünya tarihindeki büyük adamlardır. Bu açıdan bunlara kahramanlar denir. (60) Bunlar amaçlarına vardılar mı artık boş kabuk gibidirler: Amaçlarına ulaşmak onları yıpratmıştır. Bu kimseler amaçlarına ulaşıncaya aynı zamanda kendi amaçlarına da ulaşmış oluyorlar. Tutkunun ve idenin amacı bir ve aynıdır. Akıl, tutkuları kendi amacında kullanır. Buna aklın hilesi denir. Böylece aklın kendini kendisiyle ortaya koyduğu şey yiter, zarar görür. Yani insanlar araçtır. (61) Tin kendisini ortaya koyabilmek, kendini gerçekleştirmek için insanları bir araç olarak kullanır.

Tin kendini insan olarak, öznel tin olarak açtıktan sonra, öznel tin genelleşir ve nesnel tin olur ki bu da devlettir. İnsan tutkularının yanında tözsel bir yaşamının olması, törel bütünlüğü oluşturur. Bu, somut biçimiyle devlettir. Devlet tüzenin, sanatın, törelerin, yaşamın kolaylıklarının buluşma noktasıdır. İnsan, özgürlüğü bu devlet içinde bulur. Tek kişinin keyfe kalmış davranışları özgürlük değildir. (62) İnsan yalnızca devlete, aklı varlığına kavuşur. Törelliğin yasaları raslantısal değildir, akliliğin ta kendisidir. Devlet genelin geçerlik kazandığı varoluş alanıdır. Yasa, tinin nesnelliğidir. Yalnızca yasaya boyun eğen istenç, özgürdür. (63)

Devlet, tüm tinsel etkinliklerin organize olmuş bir görünümüdür. Bu yüzden tarih felsefesi, aynı zamanda tinin gelişme basamaklarını dünya tarihine geçmiş devlet kurucusu halkları, bu gelişim basamaklarının taşıyıcıları olarak görür. Öyle ki, tarih felsefesi tinin gelişim basamaklarını "bir bütüne gitmek üzere birbirine bağlanan halkalar" olarak, halkların kültürel gelişiminde, onların geliştirdikleri "devlet tipleri"nde izler. Bu açıdan bakıldığında Hegel'e göre, dünya tarihine mâl olmuş dört "dünya-tarihsel devlet" vardır: 1. Doğulu, 2. Grek, 3. Roma, 4. Hristiyan - Cermen. Bu sıralama için de o, bir üçlü diyalektik basamak

56) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, Ankara, 1995, s. 84

57) Collingwood R.G., Tarih Tasarımı, çev: Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İst., 1990, s.125-126

58) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, Ankara, 1995, s. 86

59) a.g.e. s. 87-88

60) a.g.e. s. 105

61) a.g.e. s. 105

62) a.g.e. s. 110

63) a.g.e. s. 111



içinde tam bir ilerleme görür: Doğuda tek kişi (hükümdar) özgürdür; Grek ve Roma dünyasında ise bir kaç kişi. Oysa Hristiyan - Cermen dünyasında herkes özgürdür. Çünkü bu dünyada "tüm insanların kendi başlarına oldukları, yani insanın insan olarak bilinci" vardır. (64)

Kendisini nesnelleştiren tin, daha sonra kendini tanımaya, kendi özünü fark etmeye başlar, mutlak tin haline gelir. Nasıl tek tek insanlar doğar ve ölürlerse, tek tek devletler de kurulur ve yıkılırlar. Bu oluş ve yok oluş olgusuna her devlet tıpkı tek insan gibi katılır. Bu arada, boyuna yokolmaların ve yitip gitmelerin arasında tek birşey sonsuzca sürüp gider. O da, kültürün gelişmesidir.(65) Tin bu safhada kendisini din, sanat ve felsefe olarak açmaktadır.

Ölümsüz olan, sanat, din ve felsefe biçiminde ortaya çıkan, insan kültürünün gelişmesidir. Nasıl tek insan içinde bulunduğu devletin gelişmesine hizmet ediyorsa, tek tek devletler de bu genel kültürün gelişmesine hizmet ederler. İnsan tarihinin gelişmesinin asıl anlamı kültürün gelişmesidir; din, hukuk, sanat, felsefe biçiminde insan kültürünün bu genel gelişmesidir. Bu da mutlak tin alanıdır.(66)

Bir yandan ideyi kendi belirlenimine göre, yani kendini kendine amaç yaparak, kendini bilip isteyen özgürlük olarak tanıtır. Diğer yandan özneliği ele alacak olursak, öznel bilip istemenin düşünmeyle bir olduğunu görürüz. Fakat eğer düşünerek bilip istiyorsam, genel nesneyi, kendinde ve kendisi için aklı olan şeyin tözsel yanını istiyorum demektir. Böylece nesnel yan olan kavramla, öznel yan arasında kendinde kalıcı olan bir birleşmenin ortaya çıktığını görürüz. Her türlü tinsel eylemin tek amacı, bu birleşmenin, yani özgürlüğün bilincine varmaktır. (67)

Bu tür bilinçli birleşmenin getirdiği oluşumların en başında, din gelmektedir. Dünya - tini, dinde mutlak tinin bilincine varır. Kendinde ve kendisi için olan özün bu bilinci de insan istenci kendisinin tikel yarar ve çıkarlarına hayır der. Bunları, artık tikellikle bir ilgisi kalmadığını düşünerek bir yana iter. Tindeki nesnellikle öznelin birleşmesinden ortaya çıkan ikinci oluşum sanattır. Sanat, gerçeklik ve duygusallıkla dinden daha çok ilişki içindedir. Tanrısal nitelikler sanatla gördü alanına girerler, fantezi ve görünüşle canlılık kazanırlar. Doğru olan yalnız dinde olduğu gibi tasarım ve duyguyla, yalnız sanatta olduğu gibi görüşle kendini anlatmaz, düşünen dinde de kendi anlatımını bulur. Dolayısıyla birleşmenin üçüncü oluşumu da felsefedir. Bu da en yüksek, en özgür, en bilgece oluşumdur.(68)

Din, halkın tininin, halkın tininde ortaya çıkan belirlenimine göre, genel, kendinde ve kendisi için olan tinin tinsel bilincidir, doğru olanın en salt en bütünlüklü bilincidir. Din, halkın doğru bildiği şeyi tanımladığı yerdir. Din, bir halkın kendisi olduğu şeyle, en yüksek özle ilgili bilincidir. Dinin konusu doğru olandır, yani nesnelin öznel birleşmesi. Bilincin

64) Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yay., İzmir 1998, s.98-99

65) Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, İnkılap Kitabevi, İst., 1994, s. 85.

66) a.g.e. s. 86

67) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, Ankara, 1995, s. 123.

68) a.g.e. s. 123

gerçek tını, dindir. Sanat ve bilim bunun yönleri, biçimleri olarak görülebilir. Sanatın içeriği dininkiyle birdir. Tek ayrımı, ana malzemesinin duyuşal görü olmasıdır. Bilim ve felsefe de aynı konuyu işler, ama ana malzemesi düşüncedir. Halkın bütün varlığı dine dayandığı ölçüde, bir halkın ilkesi en yalın anlatıma kavuşur. Din, devlet dininin koşul tanımaz genelliğiyle tasarlanmasıdır. (69)

Eğer tın asıl derinliğinde kavranmıyorsa, dediğimiz gibi, bir halkın yaşamında akla uymayan, raslantıya bırakılmış, özgür olmayan noktalar ortaya çıkar. Eğer Hristiyanlık gibi bir din, ilke olarak tının mutlak kavramına dayanıyorsa, bunun zorunlu sonucu, bu dinin kendi dünyasına kavrama uygun bir biçim vermesidir.(70)

Tin, sanatta da güzel yapıtlar meydana getirmeye çalıştığı ölçüde, malzemesini gereksinimlerin hizmetinde işlediği için, dinin belirlenimiyle sıkı sıkıya ilişki içindedir. Hristiyanlık dini de özü gereği sanata sahiptir, çünkü onun için Tanrısalık, ahlâkın soyutlanması değildir.(71)

En önemli tinsel ana malzeme, fiziksel gereksinimler değildir, biçimsel hak değildir, fakat düşünmedir, insan kafasıdır. Halk, en parlak döneminde, özgür, he türlü yarar ve çıkarı aşmış, isteklerini arkada bırakmış bilinç haline gelir. Sanat ürünleri bunun örneğidir. Ama bu bilincin içeriği sanatınki gibi duyuşal bir malzeme düşünmeden gelir. Bilimleri geliştirmek, bir halka şan verir. Dinde, duyuşal ve tinsel tasarım biçiminde ortaya çıkan içeriği düşünüp kavramak felsefe biliminin işidir. (72)

Hegel, sistemini böylece mutlak tınle noktalar. Tın artık mutlak tının alanları olan din, sanat ve felsefeyle kendi bilincine varmıştır, kendini gerçekleştirmiştir. Görüldüğü gibi Hegel rölativizmden tarih felsefesinin yardımıyla düzlüğe çıkmaktadır. Tarihsel gelişme sürecindeki evreler, kendi kendini gerçekleştiren bir tının diyalektiğindeki duraklar olarak ele alınmaktadır. Tarih, aklın ya da tının tek tek tarihsel toplumlarda cisimleşen, yapılarının diyalektik bir ilerleyişi olarak yeniden inşa edilmektedir. Hegel, böylece tarihi; felsefî tarih olarak ve dünya tarihini de özgürlük bilincinin gelişmesi olarak görmektedir.

### **I.3. Hegel'in Ahlâk Anlayışında Aklın Yeri**

Kant'ın ahlâk anlayışıyla karşıtlık içerisinde bulunan Hegel, subjektif ahlâkî bilincin her an kötülük uçurumunun kenarında bulunduğunu belirtmektedir. Hegel, somut ahlâkî yargıların yalnızca soyut evrensellik bağlantısından türetilbilme imkânından şüphe eder. Yalnızca, kişinin eylemlerinin maksimlerini evrenselleştirmenin, bize ahlâkî eylemleri, ahlâksız eylemlerden ayırma imkânı vermediğine işaret etmek, Kant'a yönelttiği bildik bir eleştiri haline gelmiştir. Evrensellik ilkesi kendi başına tutarlı, ama ahlâken kötü bir fâil ola-

69) a.g.e. s. 124

70) a.g.e. s. 124-126

71) a.g.e. s. 131

72) a.g.e. s. 132

nağını dışta bırakmaz, zirâ her eylem, maksimi çelişki olmadan evrenselleştirilebilecek bir şekilde tanımlanabilir. Güçlü ve yüzüstü bir birey, gücün hak veya gücünün haklı olduğu maksimi, tutarsızlığa düşmeden benimseyebilir. Bütün bu düşünceler, tümüyle formel ve soyut olan kategorik buyruğun içeriksiz olduğunu telkin eder. (73)

İkinci bir problem, ahlâkî fâilin motivasyonu ile ilgilidir. Kant, hakikî ahlâkî eylemi, salt ödevde uygun olarak değil, fakat sadece ödev için gerçekleştirilmiş eylem diye tanımlamaktadır. Bir eylemin ahlâkî bakımdan iyi olması için, onun ahlâk yasasına uyması yeterli değildir, aynı zamanda ahlâk yasası için gerçekleştirilmiş olmalıdır. Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. (74)

Hegel, Kant'ın ahlâk görüşünün soyutlanmasının, insanı iyiden ziyade kötüye götürmesinin daha muhtemel olduğuna inanır. Hegel , bireysel bilinci kendisine ayrılmış alanın dışına çıktığı ve kendisini irade kavramı olarak anladığı zaman, nasıl amacını evrensel amaç, dilini evrensel yasa, eserini de evrensel başarı olarak gördüğünü : "Ahlâk bilinci, salt ödevin yalın bilinmesi ve istenmesi olarak, ödevin yerine getirilişinde kendi yalınlığına karşı duran nesne ile, karmaşık durumun aktüelliği ile ilişkiye getirilir ve bu yüzden karmaşık bir ahlâk ilişkisi içindedir" şeklinde dile getirmektedir. (75)

Hegel'in Kant'ın ahlâkına yönelik itirazı şu şekilde özetlenebilir: "Kant'ın insan aklının evrensel ve zorunlu ilkeleri olarak sunduğu şeylerin, aslında insansal sorgulama ve edimin belirli zaman, mekan ve aşamalarına özgü ilkelerden başka bir şey olmadığı açığa çıkmış bulunuyor. Nasıl ki, sonunda, Kant'ın doğa bilimlerinin ilke ve önkabulleri saydığı şeylerin, aslında, Newton fiziğine özgü ilke ve önkabuller olduğu ortaya çıkmışsa, aynı şekilde, Kant'ın ahlâklılığın ilke ve önkabulleri olarak benimsediği şeylerin de, aslında oldukça özgün bir ahlâklılığın, modern liberal bireyciliğe kurucu öğelerin birisini kazandırmış olan Protestanlığın laikleştirilmiş biçiminin ilke ve önkabulleri olduğu açıklığa kavuşmuş, dolayısıyla, evrensellik iddiası da iflas etmiş bulunmaktadır." (76)

Ödevi yerine getirmede bilincin kendi olarak, bireysel olarak edimselliğe yönelmesi ve onu amacı olarak görmesi de, edimsel bilinci eksik ahlâk bilinci olarak bir yanda durmaktadır. Ama evrensel bilinç, olumlu bir içerik üretmediğini görür ve onun için geriye yalnızca olumsuz eylem kalır. O sadece yıkımın, salt ölümü amaçlayan, şiddetli öfke ve çılgınlıktır. O'na göre, subjektif ahlâklılık kendiliğinden ve kendisi için özgür irade idesinin (Nesnel Tin) (77) gelişme aşamasının soyut hukuktan sonra ikinci kısmıdır. (78) Hegel'de varlık da düşünce gibi diyalektik olarak gelişen bir süreçtir. Varlık bir ilkenin, bir ilk temelin kendisini açması belli bir ereğe doğru gelişmesidir. Bütün var olanların, bütün varlık çe-

73) West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İst., 1998, s. 55

74) Kant, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, çev: İonna Kuçuradi, TFK Yay., Ankara, 1995, s. 15

75) Hegel, The Phenomenology Of Mind, trans: J. B. Baillie, London, George Allen & Unwin Ltd., 1966, s. 670

76) MacIntyre, Alasdair, Erdem Peşinde, çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İst., 2001. s.390

77) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabalıcı Yay. İst., 1995, s.35

78) Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İst., 1991, s.57

şitlerinin arkasında ve temelinde bulunan bir ilkeye Hegel, tin veya akıl demektedir. İde, Hegel'e göre üç basamaktan geçerek ilerler. İde, ilkin kendi içindedir. Kendi kendinedir. Bu evrende ide, henüz olanaklar ülkesidir, gizli olan gücünü henüz gerçekleştirmemiştir. Tinin kendini gerçekleştirdiği ikinci aşamada yani doğada, artık kendi kendine de değildir, kendinden başka bir şey olmuştur, özüne aykırı düşmüş kendine yabancılaşmıştır. (79) Kendi özü ile çelişik bir duruma gelmiştir. Bu çelişki Hegel'de diyalektik sürecin üçüncü basamağında, yani kültür dünyasında ortadan kalkar. (80) Bu adımda ide, kendisini bulur, kendisine döner. İde, ilk basamakta öznel tin'dir. O, tek tek insanların yaşamında henüz tamamlanmamıştır. İkinci basamak Nesnel Tin, üçüncü basamak Mutlak Tin'dir.

Hegel, başkalarının refah ve mutluluğunu korumaya yönelik bir niyetin, bir eylemi doğru ve haklı göstermeyeceğini belirtir. Hegel, zamanının belli başlı kötü adetlerinden birinin de, hak ve hukuka aykırı bazı eylemlerin -bunların iyi niyete dayandırıldıkları ileri sürülerek- mazur gösterilmeye çalışıldığını, kötü niyetli bir takım kimselerin iyi yürekli olarak, kendilerini aynı zamanda başkalarının iyiliğini isteyen kimseler olarak tasavvur edildiğini ve bu doktrinin abartıldığını belirtmektedir.(81)

Hegel'e göre, "subjektif veya ahlâki iradenin dışsallaşması eylemdir." (82) Bu bakımdan bir kimse iyi eylemleri için olduğu gibi, kötü eylemleri için de sorumlu tutulabilir. Objelerle veya insanlarla ilişkilerimde Hegel'e göre, "kasıtlı davranışımın dışında gelişen bir davranışın sonucunda ben şu ya da bu ölçüde sorumluluk altında olmak zorundayım. Ama ben yalnızca kendi sorumluluğumu kabul ederek diğer sorumlulukları reddetme hakkına da sahibim." (83)

O'na göre bir eylemi, onun gerisinde yatan niyete göre, doğru ve haklı göstermeye çalışmak, o eylemin subjektif mahiyeti olarak kabul edilen şu yada bu özel yanını izole etmeye çalışmak demektir.(84) Görüldüğü gibi Hegel, bir eylemin iyi niyetle açıklanamayacağını, iyi niyet bahane edilerek eylemin sonuçlarını görmezlikten gelinemeyeceğini veya öznen kaynaklanan sorumlulukların göz ardı edilemeyeceğini belirtir.

Kant, bir davranışın yöneldiği gayenin o davranışın ahlâkını belirleyemeyeceğini, gayesi ve sonucu ne olursa olsun sırf vazifeden dolayı yapılan hareketin ahlâkî değer olacağını kabul eder. Hegel ise, Kant'ın aksine salt ahlâkî görüş noktasını benimsemekle kalıp, objektif ahlâklılık anlayışına geçmemek, ahlâk bilimini, vazife üzerine belagat durumuna indireceğini söyler.(85)

Hegel'e göre, subjektif tercihin ve keyfiliğin iyilik ve kötülük hakkında hüküm verme yetkisine haiz yüce yargıçlar mertebesine çıkarılması sonucunda, kötü kişi, kendine göre

79) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabalcı Yay. İst., 1995, s. 45.

80) a.g.e. s. 67

81) Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yay. İst., 1991, s.115.

82) a.g.e. s. 106

83) a.g.e. s. 109

84) a.g.e. s. 120

85) a.g.e. s. 120



bulduğu bazı iyi nedenlerle yaptığı kötülüğü kendi gözünde haklı göstermenin yolunu bulabilir. Böyle durumda eğer, bilinç bir eylem hakkında bir tek de olsa herhangi bir iyi gösterebiliyorsa o eylem mübah olacak ve vicdan huzuruyla yapılacaktır. (86) Ama Hegel'e göre, belli bir kimsenin vicdanının ahlâkî bilinç idesiyle uyuşup uyuşmadığını, onun iyilik olarak anladığı veya bildirdiği şeyin gerçekten öyle olup olmadığını, biz ancak o kimsenin gerçekleştirmeye çalıştığı iyiliğin muhtevasına bakarak anlayabiliriz.(87)

Hegel, Kant'ın "*ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*" eserinin girişindeki "dünyada, dünyanın dışında bile iyi istemeden başka, kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez"(88) ifadesinin subjektivizmin bir üst derecesi olduğu görüşündedir. Bu görüşe göre iyilik benim bilincimdedir, niyetimdedir. Hegel'e göre böyle tarifler arasında karşıtlıklar çıkar. Bazılarına göre eylem iyi, bazılarına göre suçtur. Böyle durumda, eylemin gerisindeki niyetin gerçekten iyi olup olmadığı sorusu ortaya çıkmış olur. İyi niyetle yapılmış, ama suç teşkil eden kötü eylemin sebep olduğu zarar, bu durumda iyi olarak gösterilebilir. Bu, yoksullara iyilik etmek için hırsızlık gibi. Sonuçta her eylemde iyi niyet bulunabilir. (89)

O'na göre, eylemlere değerini veren şeyin iyi yüreklilik, iyi niyet, vicdanî kanaat olduğu bir kere ilan edilecek olursa, artık ortada ne iki yüzlülük, ne de genel olarak kötülük kalır. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, yapılan her şeyi iyi niyet ve saikler üzerinde düşünülerek, iyi bir şey haline getirmenin yolu daima bulunur ve böylece vicdanî kanaat sayesinde o şey iyi olur. Bu durumda artık ne suç ve ne de kötülük vardır. Artık suçlunun yerinde iyi niyet ve kanaat ile vicdanı aklanmış bir kişi vardır.(90)

Kendisini nihai karar verici olarak gören subjektivitenin doruk noktası, Hegel'e göre; "Kendini hakikat, hak ve vazife hakkında söz söyleyen karar veren hakim ya da yargıç olarak görmektir. (91) Hegel, tutkularının, nefsinin esiri olabilecek bireyin ahlâkî yargılar türetebilme imkânından şüphe ederek, bireyin yargıç konumuna getirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hegel bireysel keyfî irade, prensip olarak kabul edildiğinde, onun potansiyel kötülük olacağını belirtir. (92) Subjektif ahlâklılığın ebediyen gerçekleşmemeye mahkum bir objektif iyilik idealinden başka bir şey keşfedememektedir. Hegel için, kişinin eylemlerinin maksimlerini evrenselleştirmek bize ahlâkî eylemleri ahlâksız eylemlerden ayırma imkânı vermez.

Hegel için, "iyilik aşkına iyilik" diye, boş bir lafa canlı gerçeklikte yer yoktur. Kişi eylemde bulunacaksa yalnızca iyiliği amaçlamamalı, aynı zamanda hangi şeyin iyi olduğunu da bilmelidir. Bunun da yeri devletin yasa ve törelerinde belirtilmiştir. Hegel için bunu öğrenmek güç değildir. Bu bağlamda bireylerin değeri halkın tinine uygun olmalarında, onu

86) a.g.e. s. 127

87) a.g.e. s. 122

88) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev: İonna Kuçuradi, TFK Yay., Ankara, 1995, s. 8

89) Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İst., 1991, s.129.

90) a.g.e. s. 131

91) a.g.e. s. 134

92) a.g.e. s. 124



temsil etmelerinde, toplu yaşamdaki işlerin standı içinde yer almalarında ortaya çıkacaktır. Bu standlara bölünmenin kast tarzında olmaması, kişinin kararına bağlı olması devlet içindeki özgürlüğün koşuludur. Bu durumda bireyin ahlâkı, ait olduğu standın ödevlerini yerine getirmesindedir. Burada ödevlerin ne olduğu sorusu aklımıza gelirken, Hegel böyle bir sorunun gereksiz, kılı kırk yarma işi olduğunu belirtir. Psikolojik bir tahlil yaparak, ahlâk-sal konuların zor olarak görülmesinde ödevleri savsaklamak özlemi yattığını söyler. Hegel'e göre herkesin bir standı vardır, herkes haklı, dürüst davranışın hangisi olduğunu bilir. Eğer iyiyi, kötüyü, haklıyı haksızı ayırt etmenin güç olduğu söyleniyorsa bunu ödevlerden kaçmaya çalışan kötü niyetli kişiler olarak anlamak lazımdır. Ya da parmağını kolay kolay kıpırdatmayan, kendi kendisiyle yetinip, ahlâktan haz alan düşünce aylaklığı vardır." (93) Hegel için, varolan cemaatlerdeki ahlâkî değerler, ödevler ve toplumsal pratikler örgüsünü ihmal eden her ahlâk görüşünde tehlikeler vardır. Hegel için ahlâkî hayat yalnızca, varolan bir cemaatin kültürüne, onun değerleriyle pratiklerine katılım yoluyla olur. Kollektif ahlâkî hayatta insanın erdemli olması için, ona toplumun bildirdiği ve öğrettiği şeyleri yapması yeterlidir. (94)

Hegel'in ahlâkî hayatın somut özneler arasılığına ilişkin görüşü, doğru olanla doğal olan, ahlâkî ve rasyonel arzularımıza da cevap verir. Birey, birey olarak yalnızca cemaatler içinde varolabilir. Birey, toplumsal düzenin bir öncülü olmaktan ziyade bir ürünüdür. Bir sonuç olarak, yalnızca soyut bireyin en rasyonel düşünümüleri dahi etik hayat için uygun bir temel oluşturamayacak olmakla kalmaz, fakat somut bir ahlâkî cemaat olmadan, herşey bir yana, böylesi bir ahlâk ölçüp biçmeye muktedir bireyler olmayacaktır. Ancak, bireyin toplumsal kuruluşu, aynı zamanda ahlâkî ya da rasyonel iradenin doğal eğilime mutlak bir biçimde karşıt olmadığı anlamına gelir. Ahlâkî irade, doğal eğilimleri göz ardı etmenin ya da bastırmanın sonucu olmaktan çok, rasyonelleşmenin ya da toplumsallaşmanın sonucudur.

Bireylerin subjektif olarak özgürlüğe erişme hakları, ancak bir objektif ahlâkî realiteye mensup olmalarıyla tatmine ulaşır. Çünkü özgür olduklarına dair, kesin inançları, ancak böyle bir objektiflik içinde hakikatine kavuşur ve bireyler ancak ahlâkî realite içinde öz mahiyetlerine ve derunî evrenselliklerine gerçekten sahip olabilir. (95)

Hegel, ahlâk felsefesinin vazife teorisinin subjektif ahlâklılığın boş prensiplerine indirgenemeyeceğini, tutarlı bir vazife teorisinin ancak devlet tarafından gerçekleştirilebileceğini söyler.

Kant ahlâkına bir tepki olarak çıkan Hegel ahlâkı, Kant'ın temele aldığı bireyin, tek başına bir hiç olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, birey tek başına ahlâkî bir varlık olarak ortaya çıkmamakta, eylemlerini ahlâklaştıramamakta, özgürlüğünü gerçekleştirememekte, gerçek bireyliğe ulaşamamaktadır. Birey ancak ahlâkî eylemlerine, özgürlüğü-

93) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabalcı Yay. İst., 1995, s. 95

94) Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İst., 1991, s. 141

95) a.g.e. s. 143

ne devlet sayesinde ulaşabilmektedir. Bu durumda karşımıza devlet içerisinde eritilmiş, her şeyi devlet tarafından belirlenmiş bir birey çıkmakta, bu birey de ancak devletin belirlemiş olduğu ahlâk yasalarına uymakla tam bireyselliğe, özgürlüğe kavuşmaktadır. Hegel, devletin belirlediği özgürlüğe özgürlük demekle, bireyin kendi kendini belirlemesine imkân vermemektedir.

Ahlâkî eylemleri, ahlâksız eylemlerden ayırmanın yolunun niyet olamayacağını savunarak, eylemin sonucunun önemini vurgulayan Hegel, aksi düşünüldüğünde; yani "iyi niyet" in eylemlerimize temel oluşturduğunda, iyi niyetten hareketle kötü eylemlerde bulunabileceğini ve bunun sakıncalarını belirtmektedir.

Sonuç olarak, Kant'ın bireyi iyilikten çok kötülüğe yol açabilecek bir söylem içerisindeyken, Hegel, bundan kurtulmanın yolunu devlette göstermektedir.

#### **I.4. Hegel'in Devlet Anlayışında Aklın Yeri**

Hegel'de devlet, objektif ahlâklılığın, aile ve sivil toplumdan sonraki gelişme aşamasıdır. Objektif ahlâklılığın ilk durağı (moment) olan aile, toplumsal birliğin ilk formunu oluşturur. Hegel'e göre evlilik nedir sorusunun cevabı şu şekilde verilebilir. Evlilik, tarafların kendi cevhersel gayeleri olarak sevgi birliği kurma bilincine varmaları, güvenleri ve bütün bireysel acı ve sevinçleri aralarında paylaşmalarıdır. (96) Hegel'de aile nasıl kuruluyorun cevabını arayalım. Aile sevgiye dayanan bir birlik olarak, bir kadınla bir erkek arasındaki birlik bilincidir. Evlenme yoluyla iki kişi kendi bağımsız varlıklarından ve çıkarlarından vazgeçerek aile kurarlar. Sevgi temeline dayanan bu evlilik (birleşme) aklî bir birleşmedir. Bireylerin aile kurma istekleri hazdan çok objektif bilincin gereğidir. Aile kurmadaki amaç iki farklı kişinin birleşerek hayatlarını somut bir birlik halinde yeniden elde edebilmektir. Hegel'e göre, aile kutsaldır ve kutsallığının devletçe en derin bir saygıyla karşılanması gerekir. Devlet, aile sayesinde bütünlüğünü oluşturan bireyleri bulur. (97) Ama aile özgürlüğünün ve kişiliğin tam olarak kendisini gerçekleştirmesi için fazla öznel bir birliktir.

Ailelerin neden bölünerek bir topluluk oluşturdıklarını ise şu şekilde açıklayabiliriz. Çünkü, aile özü gereğince tabii olarak bir çok aileye bölünür ve böylece ortaya çıkan aileler birbirleriyle ilişki içerisinde bulunurlar. İki farklı kişiden oluşan aile çoğaldıkça dışa açılma isteği hisseder. Bu şekilde ailelerin sayısı çoğaldıkça farklı aileler birbirleriyle birleşerek bir topluluğu meydana getirirler. Hegel, objektif ahlâklılığın zorunlu bir şekilde ortaya çıkardığı bu topluluğa *sivil toplum* demektedir. (98) Sivil toplum, objektif ahlâklılığın ikinci durağıdır. Sivil toplum aile üyelerinin aile dışında bağımsız bir statü kazanmaları ve ailenin bir parçası olmaktan kurtulmaları ile ortaya çıkar. Aile varlığını sürdürmekle birlikte aile üyeleri birbirlerine karşı bağımsız kişi niteliğini kazanırlar. Bu aşamada birden çok bağım-

96) Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İst., 1991, s. 147

97) a.g.e. s. 148

98) a.g.e. s. 159

sız kişinin birbiriyle ilişkiye girmesi söz konusu olur. Bununla birlikte sivil toplumda bağımsız kişilerin birbirleriyle bağımlılık durumu da görülür.

Sivil toplumda herkes kendi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır. Bir insan başkalarının çalışmasına muhtaç olduğu gibi başkaları da onun çalışmasına muhtaçtırlar. Hegel, sivil toplumda çalışan sınıfın varlığından bahseder. Bunlar; tarım sınıfı, ticaret sınıfı ve evrensel sınıftır. Tarım sınıfı daha çok toprağa bağlı iken, ticaret sınıfı ise akıllarını kullanarak doğadan sağlanan hammaddeleri biçimlendirirler. Evrensel sınıf ise amaç olarak toplumu yönetme görevini üstlenmiştir. Görüldüğü gibi sivil toplumun üyeleri, yeteneklerine göre bu üç sınıftan birine katılmaktadırlar. Eğer sivil toplumun bu yapısında sınıflar arasında bir karışıklık meydana gelirse, bu durum ancak kanunların uygulanması ile çözüme kavuşturulur. Böylece kanunlar hem bireylerin hem de kuruluşların çıkarlarının korunmasını sağlamış olurlar. (99)

Hegel'e göre, sivil toplum kendini oluşturan çelişkileri çözecek ve gerçek evrenselliği kurabilecek türden objektif bir alan değildir. Hegel bu alana devletle girilebileceğini düşünür.

Devlet aile ve sivil toplumun bir sentezi olarak ortaya çıkar. Devletin ortaya çıkabilmesi için önce aile sonra sivil toplum aşamalarından geçmesi gerekir. Böylece devlet, aile ve sivil toplum aşamalarının, yani subjektif ve objektif ahlâklılığın birliği anlamına gelmektedir. Devlet, bütün vatandaşların gerçek bir birlik yaratacak şekilde kaynaşmasının sonucudur. Devlet ahlâkî idenin gerçekleşmesinin son aşamasıdır. İde, devlet aracılığı ile objektif ruh alanında en yüksek gelişim düzeyine ulaşabilir. Hegel'e göre devlet, raslantılarla meydana gelemeyecek kadar aklî bir oluşumdur. Devlet, bireylerin amaçları doğrultusunda bir sözleşme sonucu oluşmuş değildir. Devlet, başlı başına mutlağın bir simgesi olduğu için bireyin amaçlarından daha yüksek bir amaçtır. Devlette öz-bilinç bu şekilde evrensel öz-bilinç düzeyine yükselmiştir. Devlet, evrensel öz-bilinç düzlemine yükseltilmiş olan aklın geçerliği ve nesnel tinin en yüksek anlatımıdır.

Hegel'e göre bireyin kendisi devletin bir üyesi olduğu takdirde objektifliğe, hakiki bireyliğe ve ahlâklılığa sahip olabilir. (100) Tek kişinin keyfe kalmış davranışları özgürlük değildir. Devletin kısıtladığı özgürlük tek tek gereksinimlerle ilgili olan, canının istediği gibi davranma özgürlüğüdür. (101) İnsan yalnızca devlette aklî varlığa kavuşur, bütün insanlığını devlete borçludur, sahip olduğu bütün değere, bütün tinsel gerçekliğe devlet sayesinde ulaşır. (102) Hegel için özel menfaatin, devletin evrensel menfaati içinde korunması gaye olarak ele alınır. Subjektif ahlâktaki bireyler dışsallaşarak toplumu meydana getirirler ve toplumdaki bu ahlâk, o toplumun millî ahlâkî haline gelir. Sonra bu ahlâk, bütün insan toplumlarına açılması ile evrenselleşmiş olur. Ona göre devlet, ahlâk dünyası sistemidir. "Devletin bir amacı

99) Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İst., 1991, s. 187

100) a.g.e. s. 200

101) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabalcı Yay. İst., 1995, s. 110

102) Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İst., 1991, s. 200

vardır. Çünkü onun kurumları ve hakiki değerleri genel olarak siyasî yapısı v.s. esas itibarıyla kanunlardan oluşan bir düşünme formu içinde mevcuttur ve o bir mekanizma değil, kendi bilincine sahip özgürlüğün rasyonel hayatıdır, ahlâk dünyası sistemidir." (103)

Hegel'e göre, devleti devlet yapan yasalardır. Birey yasalara boyun eğme ile özgür olduğunu bilir. Devlet daha çok özgürlüğün gerçekleştiği alandır. (104)

Hegel, devletin iç formasyonunu kazanabilmesi için, devlet idesine diyalektik işleme-sini uygular. Devlet idesi ilk başta dolaysız bir mevcudiyete sahiptir ve sadece kendi kendisine bağımlıdır (siyasî iç hukuk). Daha sonra bir devletin başka devletlerle ilişkisi halini alır (dış siyasî hukuk). En sonunda da tek tek devletlerin üstünde bir güç olarak, evrensel ide konumuna yükselir. Bu durumda devletin evrensel tarih sürecinde kendini gerçekleştirdiğini görürüz. (105)

Devlet somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir. Somut özgürlük, şahıs olarak bireyin menfaatlerinin tam gelişmişliklerine varmaları ve kendisi için haklarının tanınması demektir. (106)

Devletin kendini dışsallaştırması ve rasyonelliğini ortaya çıkarması, yani "kendiliğinde ve kendisi-için bir devlet olması başka devletlerle ilişkisine dayanır." (107) Bu şekilde kendini dışsallaştıran devlet, evrensel tarih içerisinde yerini almış olur. Mutlak Tın'ın özgürlüğü kavramı uyarınca da, aklın momentlerinin zorunlu gelişmesi olur.

"Evrensel esprinin bu ilerleyişi içinde ve zorunlu bir biçimde" devletler, milletler ve bireyler, iyice belirlenmiş olan kendi özel prensipleriyle tarih sahnesinde boy gösterirler. (108) Devletler sivil toplumdaki fertlere benzer bir şekilde kendi özel amaçlarını isteklerini oluştururlar. Hegel'e göre devletin değişik milletlere tahsis edilmesi de esprinin coğrafi ve antropolojik mevcudiyetini göstermektedir. Kahramanların devlet kurma hakkı önce kanundan, sonra evlenme akdiyle ortaya çıkan objektif kurumlardan geçerek gerçekleşir. Somut ideler hakikatlerini, somut idede bulurlar. Mutlak idenin kendilik bilinci ve özgürleşme süreci evrensel tarihte dört şekilde ortaya çıkar. Bunlar: "a) Doğu Alemleri (aynîyet formu) b) Yunan Alemleri (kendisi için bireysel varlık) c) Roma Alemleri (kendisi için varlık) d) Germen Alemleri (kendinde-kendisi için varlık)" dir. (109)

Subjektif ve objektif ruhun, sonsuz ve mutlak ruha dönüşmesi zorunlu olduğunu gördük. Devlette subjektif ve objektif ruh senteze ulaşmıştır. Burada, bireyin toplumun, toplumun da devletin bir aşaması olduğunu görüyoruz. Devlet ise Tın'ın görevlendirdiği bir kurum olarak ortaya çıkmaktadır. Birey ve toplum diyalektik süreçten geçerek devletin bir

103) a.g.e. s. 210

104) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabalcı Yay. İst., 1995, s. 117

105) Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İst., 1991, s. 202

106) a.g.e. s. 203

107) a.g.e. s. 262

108) a.g.e. s. 267

109) a.g.e. s. 271



üyeyi olarak aklıliğı ulaşmaktadır. İnsan aklının temel içeriğı olan özgürlük, evrensel akıl ile bütünleşerek devlette özgürlüğüne kavuşmaktadır. Rasyonellik seviyesindeki ilke dünyevî alemi oluşturur. Bu alem subjektifliğı içinde, değışik kötülöklere düşebilir. Ancak bunun karşısında entelektüel alem olmasına rağmen henüz düşünce seviyesine erişmemiştir. Dünyevî alem ve entelektüel alem zıtlıkları aşarak objektiflik kazanır. Böylece devlette kendilik bilinci, organik gelişmenin sonucu olarak kendi iradesinin gerçekliğini bulmuş olmaktadır.

Hegel'in devlet anlayışı, bireyselliğın ve objektifliğın uzlaştırılmasıyla tam anlamıyla akli olmaktadır. Devlet, Mutlak Aklın, insanın toplumsal yaşamındaki gerçekleşme aşamalarının en üstü ve en son amacıdır.

Hegel'in bu ifadelerinden de anlaşılıyor ki; fert, esas şahsiyete ve dolayısıyla üstün ah-lâkî hayata devletin ortamında ulaşabilir. Devlet, ilahî iradenin yeryüzündeki tecellisi ve objektif ruh olarak görüldüğü için şahıs (insan) kanalıyla ilahî proje de gerçeklik kazanma im-kânına erer. (110) Devlet yurttaşların istediğı için var değildir. Yani devletin kendini gerçekleştirmeye amacı için birey ve toplum devletin araçlarıdır. Çünkü devlet yurttaşların karşısında soyut birşey değildir. Devletin Tanrısal yanı, yeryüzünde varolduğı biçimiyle idedir. (111)

Burada da görüldüğü gibi, Hegel'in devlet anlayışında bireyin toplum ve devlet içerisinde yönetiliyor olması ve bireyin devletin isteklerini yerine getirmesi onun özgürlüğüne bir katkı olarak gösterilmektedir. Bireylerin devletin sadece bir unsuru olarak gösterilmesi ve değerini devlette bulması birey devlet içerisinde eritirken devlet de adeta ilahî bir varlık kazanmaktadır. Ayrıca diyalektik gelişmenin devlette en yüksek ifadesini bulduğı, devletin üstünde daha üst bir kurumun olamayacağı fikri de onun sisteminde bir çelişki olarak gö-zükmemektedir. Diyalektik gelişimin neden devlet aşamasında son bulduğı eleştirilecek diğer bir konudur. Anlaşılması güç bir husus da hukuk terimlerinde mülkiyet ve sözleşmenin, tez ve antitez olduğı ve suçun da bu ikisinin sentezi olduğı konusudur. Nitekim bu, varlığın yokluğı ve bu ikisinin de oluşu meydana getirdiğini söylemekten farklı bir durum arzetmektedir.

### **I.5. Hegel'in Estetik Anlayışında Aklın Yeri**

Hegel'in 19. yüzyıl felsefesine etkileri tartışılmaz olup, çağının estetik anlayışına getirdiğı yeni bakış açılarıyla estetiğın de haklı bir değer kazanmasına yardımcı olmuştur. Tarihsel gelişimi içinde estetiğı inceleyen Hegel'in verdiğı "*Estetik Dersleri*" bir giriş'ten başka şu üç bölüme ayrılmaktadır:

Sanatta Güzel, Sanatın Aldığı Genel Biçimler, Güzel Sanatların Sınıflandırılması. (112)

110) Bolay, Süleyman Hayri, Hegel'in İnsana Bakışı, Felsefe Dünyası, Ankara 1999, sayı: 30, s. 25

111) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabalcı Yay. İst., 1995, s. 112

112) Yetkin, Suut Kemal, "Estetik Doktrinleri" Bilgi Yay. Ankara, 1972, s.132



Hegel'in bir yöntem filozofu olması felsefesinin bütününde olduğu gibi estetik anlayışının incelenmesinde de dikkatimizi çekmektedir. Hegel, *Estetik* kitabının giriş bölümünde, estetiğin konusunu, meşruluğunu ve yöntemini inceleyerek işe başlar.

Hegel'e göre estetik, güzelin ve somut olarak sanatın felsefî kuramıdır. Ona göre estetik, sanata kurallar ve ilkeler koymak hevesinde değildir; ama bize sunulanlardan sanatın ve güzelin kurucu öğelerini ve anlarını kavramayı amaçlar. Sanat insan "techne"sinin bir ürünüdür ve bu ürün, kendine özgü amaçlılığı, kendi içinde bulunan hoşlanma duygusu ve duyuşsal temaşanın işleyişiyle ortaya çıkar. Sanat güzelliği tinden doğmuş ve yeniden doğmuş güzelliştir; tin ve ürünleri, doğa ve fenomenlerinden ne kadar yüksekse, sanat güzelliği de doğa güzelliğinden o kadar yüksektir. (113)

Hegel'in mutlak tin olarak tanımladığı tinsel yaşamın en üst aşamasındaki tin, gerçek olanın idealitesini ve herşeyde bulunan "mutlak akıl"ın ya da "ide"nin içkinliğinin bilincine varır. Bu bilinç kendisiyle örtüşen, daha doğrusu kendi kendisinin bilinci olan bilinçtir. Bunun içinde "mutlak" kendisine geri dönerek, yaşamın sınırsız yayılımında sonsuz olarak bulunur. Mutlak Tin'in üç ayrı biçimi olan sanat, din ve felsefe aracılığıyla insanlık, Hegel'e göre Tanrısal'a yükselir. Sanat mutlak olanın sezgisel açılımıdır; başka bir deyişle sanat, tinin duygular alanında somutluk kazanmasıdır. Yani sanat, gerçeklikle ideal olanı kendi içinde kaynaştırır. (114)

Hegel, ahlâk ve din alanlarındaki diyalektik açılımları, sistemli düzenliliği; gerçeğin tüm formları içinde dolaşan, yaşam gibi sonsuz akılda devinmesini ve kendinde toplamasını, estetik alan için de uygulamaktadır.

Sanat da din gibi "hakikat" ile bağı ölçüsünde, bilincin salt nesnesi olarak tinin mutlak alanına ait olur. Böylece din, sanat ve felsefe aklı bir dinbilim olur. Başka bir deyişle, hakikatin sürekli hizmetine adanmış kutsal bir felsefe meydana gelir. (115)

"Estetik güzelin bilimidir. Güzel, hem tabiatla hem sanatta vardır; fakat duyularımıza çarpan dünyada güzelin değişik biçimlerde kendini göstermesi, onların tanımına ve sistemli olarak sınıflandırılmasına imkân vermemektedir: Demek oluyor ki güzellik biliminin başlıca konusu sanattır ve eserleridir. Estetik, güzel sanatların felsefesidir, bir kelime ile sanat felsefesidir." (116)

Estetiğin tanımını güzelle bütünleştiren, konusunu sanat ve sanat eserlerinde bulan Hegel'in, özgürlükçü ruhun sanatta olması gerektiğine olan inancı kanaatimizce felsefesinin bütününde olan kendini gerçekleştirme idealinden kaynaklanmaktadır.

Amprik ve tarihsel yöntem ile akılcı ve önsel yöntemi birbirine karşıt yöntemler ola-

113) Hegel, *Estetik* C.1, çev: Taylan Altuğ, Hakkı Hünler, Payel Yay., İst., 1994, s.2

114) a.g.e. s.35

115) Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İst., 1986, s.151

116) a.g.e., s. 133.

rak gören Hegel, "gerçek yöntemin her ikisinin de kullanılması olduğunu belirtmiştir."(117) Böylece estetik ne dar sınırlar içine hapsedilecek, ne de sadece metafiziğin kanatları altında, gerçeklik dünyasına yabancı kalacaktır. Hegel, Platon ve Aristoteles'i bu yöntemler içinde kalmakla, estetiğin bütünlüğüne ulaşamadıkları gerekçesiyle eleştirmiştir.

Platon, idealar dünyasının gerçekliğini sanat için geçerli kabul ederken, duysal dünyayı tamamıyla yadsımıştır. Hegel, Platon'u güzellikleri tikellikten çok tümellikleri bakımından ele alması açısından da eleştirmektedir.

"Şimdi , gerçekten güzel olan, özü ve kavramı bakımından anlaşılacak durumundaysa, bu ancak kavramsal düşünme aracılığıyla mümkün olur; kavramsal düşünme sayesinde ki, tikel güzel ideasının olduğu kadar genel olarak ideanın da mantıksal-metafizik doğası bilinçli düşünceye dahil olur. (118)

Aristoteles'te ise, biçimi (formu) ön plana çıkaran yaklaşıma karşı çıkan Hegel, biçimin (form) ve özün uzlaştırılmasını, her ikisinin birbirinden faydalanması gerektiğini belirtmiştir. Böylece Hegel'de, sanatın dengeli uzlaşmacı bir yapıya sahip olduğunu görüyoruz.

Ancak bu uzlaşmacı ve dengeli Hegel estetiği "duyuma büyük bir ağırlık vermez, duyguyu da çokça önemsemez; onun için düşünce belirleyicidir. Sanat, ne o kadar özele ne de o kadar genele yönelir. O ne salt duyum düzeyinde, ne de salt gidimli düşünce düzeyinde ortaya konulabilir. Sanat, böylece genel çerçevede gerçekliğin imgesine yükselmeye ya da ulaşmaya çalışır. Sanat daha çok görümcüdür, özellikle bütünsel çerçevede gözlemleyicidir."(119)

Sanatı hem özele, hem de genele yaklaşımdan kurtaran Hegel, özerkliğini ortaya koyabilmesi açısından onun gözlemci yeteneği üzerinde durmuştur. O, sanatın önemli birkaç özelliğini verdikten sonra, sanatın amacı nedir? tarzında bir soru sorar. Burada, tabiatı taklit etmenin yaratıcı hazzı ortadan kaldıracağı sonucuna varır.

"Sanat, kompozisyonlarında tabiatın biçimlerini kullanırsa da amacı onları tekrar etmek değildir. Sanatın görevi daha yüksek, yöntemi daha özgürdür. Tabiatın rakibi olan sanat, onun gibi ve ondan daha iyi olarak düşünürler ortaya koyar ve bunları deyimlemek için tabiatın biçimlerinden birer sembol olarak faydalanır. Ama bu biçimleri düşlediği bir örneğe göre değiştirerek, onlara bir başkalık verir. Sanatın ürünleri olan eserlere, insan dehasının yaratışları denilmesi boşuna değildir."(120)

Sanatın bir amacının da tutkuların arıtılması, eğitim ve ahlâkî ıslah olduğu üzerinde durulmuştur. Ancak Hegel, bunu da kendi üslubuyla eleştirmiştir.

"Sanatın amacı; eğer bir şekilde eğitime yararlı olmakla sınırlanırsa, öteki yanın yani hoşlanma, eğlence ve hazzın açıkça özsel olmadığı bildirilmiş olur ve bu yön kendi tö-

117) a.g.e., s. 135.

118) Hegel, Estetik çev: Taylan Altuğ - Hakkı Hünler, Payel Yay. İst., 1994, s.22

119) Timuçin, Afşar, Estetik, Bos Yay, İst., 1993, s. 88

120) Yetkin, Suut Kemal, Estetik Doktrinleri, Bilgi Yay. Ankara, 1972, s. 140.

zünü ancak eşlik ettiği öğretinin yararında bulmak durumunda kalır. Ama aynı zamanda burada ima edilen şey sanatın kendi uğraşını, nihaî amacını kendinde taşımadığı; fakat sanatın özünün, kendisine bir araç olarak hizmet ettiği başka bir şeyde bulunduğu."(121)

Sanatın her daim özgür olmasını isteyen Hegel, böylece tercihini özgürlük temelli, taklide dayanmayan, güzeli esas alan bir sanat anlayışı yönünde kullanmıştır.

"Hegel'e göre sanat ve bilim; içinde "mutlak ide'nin kendisini gösterdiği (dışlaştırdığı ve sunduğu) tarzlardır ve bu tarzlar aracılığıyla gerçekliğin içinde dışlaşarak dönüp gene kendisine ulaşan "mutlak ide," gerçekleşmesini çeşitli basamaklarda tamamlar." (122)

Kanaatimizce Hegel, sanatta evrensel ruhun en özgür ve en ahenkli biçimde kendini bulacağı sonucuna varmıştır. Sanata ve sanatçıya verdiği özel değer de, bunun bir ifadesidir. Bu yargıya vardıktan sonra Hegel'in "güzelden" ne anladığını sorabiliriz.

"Ona göre güzellik, ideanın algılanabilir belirşidir: Sanatın içeriği idea, biçimi de algılanabilir ve imgelemci görüntüdür. Sanatın bu iki görünümünün birbiriyle bütünleşebilmesi için sanat eserinin içeriğinin yaratılış süreci sırasında böyle bir değişiklik yeteneğine sahip bulunması gerekir, çünkü Hegel'de gerçek, iç rasyonalitenin aranıdır."(123)

Sanata idea gözüyle bakan Hegel'in, onu ne derece gerçek olarak nitelendirdiğini bu şekilde bir kez daha kavramaktayız. Hegel'in gözünde o; gerçektir, sonsuzdur, kendine yetebilen, özgür bir hakikattir. Bu hakikatin doğada nasıl görüldüğünü inceleyen Hegel; "Tabiatta güzel, ideanın ilk görünümüdür, güzelin art arda gelen dereceleri; yaşamın, varlıklardaki örgütlenmenin gelişimine cevap verir. Birlik, türlü derecelerde görünen güzelliğinin esas karakteridir. Böylece mineralde güzellik parçaların düzeninden, bu düzende bulunan ve kendini bu birlikte gösteren güçten gelmektedir" (124) demektedir.

İdeanın kendini gerçekleştirme yönünde ilk durağı olan doğa, her ne kadar güzeli ve güzelliği içinde barındırsa da Hegel'in başta da belirttiğimiz üzere tabiatın tamamıyla taklidine karşı olması nedeniyle, sadece basamaklardan biri olarak kalmaktadır.

"Sanatçı, yaratıcı biçimde edimde bulunmak zorundadır ve kendi hayalgücü içerisinde, uygun biçimlerin bilgisiyle, çok derin bir duyumsama ve ciddi bir duyguyla, kendisini canlandıran anlama baştan sona ve tek bir kalıptan çıkarak biçim ve şekil vermek zorundadır."(125)

Sanatın tarihsel seyir içindeki gelişimini de inceleyen Hegel, önce Kant'ı, daha sonra Schiller, Winckelmann, Schelling, Fichte gibi 19. yüzyıl düşünürlerinin sanata ve güzele nasıl baktıklarını incelemiştir.

Kantçı felsefede, güzel olanın kavranması için "eğitilmiş" olmak, gibi bir belirliliğin bu-

121) Hegel, Estetik, çev: Taylan Altuğ - Hakkı Hünler, Payel Yay. İst., 1994, s. 51

122) a.g.e. s. 52

123) Denis, Huisman, Estetik, çev: Cem Muhtaroglu, İletişim Yay., İst., 1992, s. 45

124) Yetkin, Suut Kemal, "Estetik Doktrinleri" Bilgi Yay. Ankara, 1972, s. 149

125) Hegel, "Estetik" çev: Taylan Altuğ - Hakkı Hünler, Payel Yay. İst., 1994, s. 173.

lunması gerekmektedir. Ancak Hegel, sanatın amacının eğitimle sınırlanmaması gerektiğini söyleyerek, sanatı daha özgürlükçü bir zihniyet içerisinde betimlemektedir. Dolayısıyla Kant, estetiğe yeni düşüncelerle hizmet etmiş olsa da kimi eksik yönler kaldığını da belirtmek zorundadır. Burada Hegel; "Kant'ın Eleştirisi, sanat güzelliğinin hakiki kavranışı için başlangıç noktası oluşturur; ama bu kavrayış, Kant'ın eksikliklerinin aşılmasıyla, kendisini zorunluluk ile özgürlüğün, tikel ile tümelin hakiki birliğinin daha yüksek kavranması olarak öne sürebilecektir"(126) diyerek son noktayı koyar.

Hegel; Schiller, Winckelmann ve Schelling'i düşüncelerinden ve sanata olan değer verişlerinden dolayı takdir etmektedir. Schiller'i "Düşünmenin Kant'çı öznelliğini ve soyutluğunu kırdığı, birlik ve uzlaşımı entellektüel biçimde hakikat olarak kavrayıp, onları sanatsal üretimde edimselleştirerek bu öznellik ve soyutluğun ötesine geçme girişimini göze aldığı için saygın bir yer verilmelidir"(127) diyerek takdir ederken, Schelling'i sanatın ve felsefenin kendisini bulmasına yardımcı olarak, ikisi arasındaki dayanışmayı ve uzlaşmayı sağladığından dolayı, Winckelmann'ı ise "içgörü"den esinlendiği için sanatı daha farklı bir bakış açısıyla inceleyebilme olanağı verdiği için takdire gerek duymuştur.

Bu eleştiri ve beğenilerinden sonra "ironi" ve ironiyi kullanan sanatçılar hakkında da kısa bir açıklama yapan Hegel, ironinin birtakım olumsuz özellikleri üzerinde durmuştur.

Hegel, ironinin kendi özünde bulunan boşvermişliği benimseyemez. Bütün bunlardan sonra sanatın çeşitli evrelerini ve biçimlerini incelemeye ve ortaya koymaya başlar:

"Algılanabilir biçimle idea arasındaki ilişki olarak sanat, sanatsal ülkünün kesin dengesini henüz bulamadığı birinci devresinde sembolist, iki kutbun belirli ve ergin bir görünüm altında ulaşılmış, somut ve canlı birliği olan ülkünün eylemi haline geldiğinde klasik; bu iki evre arasındaki diyalektik ilişkinin, ideanın sonsuzluğunun sadece sezginin o özgün ve her türlü somut biçimini, sürekli saldırılarla her an yok eden hareketliliği olan sonsuzluğunda gerçekleşebildiği sınıra ulaştığında da romantik adını alır. Bu üç momente önce doğu sanatları, Yunan sanatları ve modern sanatların üç dönemi denk gelir. Her birinde özgün ve uygun bir kültürün sentezi vardır. Bu üç aşamanın diyalektiğinden yola çıkan Hegel, çeşitli sanatlara varmıştır: Mimari, sembolik momente; heykel, klasik momente; resim, müzik ve şiir romantik momente aittir. (128)

Bunları kısaca açacak olursak;

I- Mimarlık: İnsanlıkla doğan ilk sanat mimarlıktır; ilk mimari eserler de semboliktir yani birer sembolden başka bir şey değildir. (129) Kendi içinde ikiye ayrılır: a- Klasik Mimari: Bu mimarlık, ihtiyaca ve sanata aynı zamanda dayanır, sembolden sınırlanmıştır. b- Romantik Mimari: Bu mimarlık, hem bir amaç içindir, hem de son derece deyimli ve semboliktir; hem uydudur, hem bağımsızdır.(130)

126) a.g.e. s. 60.

127) a.g.e. s. 61

128) Denis, Huisman, Estetik, çev: Cem Muhtaroglu, İletişim Yay., İst., 1992, s. 46

129) Yetkin, Suut Kemal, "Estetik Doktrinleri" Bilgi Yay. Ankara, 1972, s. 167.

130) a.g.e., s. 168



II- Heykel: "Heykel sanatında, mimarının ancak ima edebileceği tinsel iç hayat, duysal şekil ve onun dışsal malzemesi içerisinde kendini, yurdunda kıldığı ve bu iki yan ne birinin ne de ötekinin baskın olacağı şekilde karşılıklı olarak biçimlendiği ölçüde; heykel sanatı, klasik sanat biçimini kendi temel modeli olarak kazanır."(131)

III- Resim: "Tin en yüksek bileşkelerinden, en yalıtılmış doğal nesnelere kadar bütün tikellik alanı burada yerini bulur. Çünkü tikel olayları ve fenomenleri içerisindeki sonlu doğa bile, ancak tinin bir ögesine yapılan bir anıştırma bu sonlu doğayı düşünce ve duygu ile sıkıca birleştirirse eğer, resimde sahneye çıkabilir."(132)

IV- Müzik: "Maddenin bu ilk içseliliği ve ruh kazanması, tinin hâlâ belirsiz içselliliğine ve ruhuna malzeme sağlar ve kendi tonları içerisinde, yüreğin duygularının ve tutkularının bütün seslerini çınlatır ve giderek sönükleştirir. Müzik de, romantik sanatlarının merkezini oluşturur ve resmin soyut uzaysal duysallığı ile şiirin soyut tinselliği arasındaki geçiş noktasını meydana getirir."(133)

V- Şiir: "Şiir sanatının karakteristik özelliği; müziğin ve resmin, sanatı kendisinden özgür kılmaya başladığı duysal ögeyi tane ve onun tasarımlarına tabi kılma gücünde yatar."(134)

Hegel'in sanat biçimleri aşamalı olarak ilerleme kaydeder ve evrensel ruhun kendini gerçekleştirdiği en son basamak olan şiir sanatıyla sona erer. Ancak bu aşamalı ve tarihsel seyri içinde devam eden anlayış içerisinde sanat, Hegel'e göre zamanla yerini felsefeye bırakmaya mahkumdur. Hegel'in sanattan felsefeye bu kayışı, kanaatimizce onun felsefi sistemini ön plana çıkaran anlayışından kaynaklanmaktadır.

## I.6. Hegel'in Din Anlayışında Aklın Yeri

Hegel, çağdaşları Fichte, (öl. 1814) Schleiermacher (öl. 1834) ve Schelling'in (öl.1854) temellendirdikleri Alman idealizminin etkisiyle yeni bir felsefi disiplin kuracak kadar din ile ilgilenmiştir. Hegel'e göre, din pozitif olmalıdır. Ona göre bir dinin pozitif olması demek; bir halkın gelişmesinin temeline, ruhsal ve kültürel ilişkinin bütünlüğünü koymak demektir. Yani bir din geçmiş zamanda olduğu gibi varlığı bilinmeyen, sadece hürmet edilen, korkulan bir varlık olarak algılanmayacak, kısacası din insani tabiata yabancı kılmayacaktır. Bunun için din pozitif olmalı, mutlak varlık insani tabiata açık olmalıdır. Din, bir gizemler sistemi olmamalıdır.(135)

Hegel, bütün insanlarda dinin genel anlamda duygu ve faaliyet halinde olması gerektiğine inanır. Burada, dinin insanlar arasındaki uyanışı sırasında mutlak ruhun coşkunuğu akışa geçer ve insani ruh ondan beslenir. Böyle bir coşkun hal içerisinde, bütün endişeler

131) Hegel, "Estetik" çev: Taylan Altuğ - Hakkı Hünler, Payel Yay. İst., 1994, s. 84.

132) a.g.e. s. 87

133) a.g.e. s. 87

134) a.g.e. s. 89

135) Şahin, Naim, Hegel'in Tanrısı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001, s.58



sona erer, insan kendisini dinin kucakladığı atmosfer içinde mutlu hisseder.

Hegel, böyle bir dinin, kendinde sonsuz mutlak içeriği ihata ettiğini; sonsuz bir din olduğunu; sonsuz bir dinin ise "kavram"a uygun bir din olduğunu, bunun da tamamlanmış, mükemmel, vahy edilmiş "Hristiyanlık Dini" olduğunu söyler.(136)

Hegel'e göre din kavramı, kendi "spekülatif" mutlak anlamında kabul edildiğinde "Ruhun (Geist)" varlığına ait olan bir kavramdır. Başka bir deyişle o, ruhun şuur haline dönüşmesidir. Böylece bu kavram, mutlak şuuru ihata etmeye elverişlidir. Bundan da din ortaya çıkar. Hegel, bu şuuru başta duygu, tasavvur, idrak, kavram ve bilgidен oluşan bir form içinde anlar. Bu şuurun konusunu ise din oluşturur. Hegel, bunu aynı zamanda bizzat şuurlu ruh kavramıyla ifade eder. (137)

Hegel'e göre din; Tanrı bilgisi ve O'nun varlığının bilgisidir. Dinin bulunabileceği yer ise akıldır. O, burada dinin muhatabının sadece sonsuz ruhun elbisesini giyen insan olduğunu ifade etmektedir. Hegel, akli; insanın, cinsi içerisinde en büyük ayrımı olduğunu, bundan dolayı da dinin muhatabının insan olduğunu söyler. (138)

Hegel, Tanrı- alem ilişkisinde Tanrı'nın tabiata tezahür etmek istemesinden dolayı Tanrı'nın tabiatı meydana getirdiğini söyler. Tanrı aynı zamanda vahy eder. Hegel, Tanrı'nın "tabiata, taş, ağaca, hayvana" vahy etmediğini, insana vahy ettiğini söyler. Çünkü, insan düşünen ve ruhu olan varlıktır. Tanrı'nın ruhu da insandadır. İşte bu, Evrensel Akıl'ın kendine şuurudur ki bu da insan bilgisinde fark edilir.(139)

Hegel, din felsefesinin tanımını şöyle yapar: "Din felsefesi, akli bilgi olarak akli şekilde Allah'ın bilgisidir." (140) Bu, dinin felsefi yani akli olarak ele alınıp incelenmesidir. Din felsefesinin konusu ise "din, konumuzu teşkil eder ve dinin içeriği de, bu tek Allah'tır... Bu içerik mutlak daha önce de işaret ettiğimiz gibi, din felsefesinin konusunu da teşkil eder. (141) Burada bahsedilen herhangi bir din veya belirli bir din değil de genel olarak dinin felsefi ve akli olarak incelenmesidir. Din felsefesinin amacı ise: "Dinin tabiatının araştırılması ve bilinmesi gibi bir gayesi vardır." (142) Yani din felsefesinin en temel amacı dinin, din olarak ne olduğunun bilinmesidir. İkinci olarak o şöyle devam eder: "Çağımızda dine engel teşkil eden şey, bilimin din ile barışmak istememesidir. İkisi arasında bir uçurum bulunmaktadır.

Burada Hegel, batı düşüncesinde ortaçağdan sonra sistemli bir şekilde devam eden din-bilim çatışmasının ortadan kaldırılması, ancak din felsefesi yapmakla mümkün olduğunu söylemektedir. Bu zıtlığı çözümlemek için din felsefesi gereklidir: "Din felsefesi iki tarafın, sonlunun sonsuzda, sonsuzun sonluda birleştirilmesini, ruhun bilgiyle, dinî duygunun

136) a.g.e. s.58

137) a.g.e. s. 59

138) a.g.e. s.60

139) Bolay, Süleyman Hayri, Hegel'in İnsana Bakışı, Felsefe Dünyası, Ankara, 1999, sayı:30,s.11

140) Bayraktar, Mehmet, Din Felsefesine Giriş, Fecr Yay., Ankara, 1997, s. 32

141) a.g.e. s. 33

142) a.g.e. s. 33

ve mutlak insanın akılla barıştırılmasını temsil eder." (143) Bu tür bir çatışmanın ortaya çıkmasının sorumluları, Hegel'e göre Hristiyan dininin kelmacıları, felsefeciler ve bilim adamlarıdır.

Hegel'e göre din felsefesinin, din felsefesi kavramından başka hiçbir yöntemi yoktur. O halde, bilgi ile yöntem arasında hiçbir farklılık yoktur. Hegel'e göre, din felsefesi ve metafiziğin konuları, amaçları hemen hemen aynı olmasına rağmen bu iki disiplin birbirinden farklıdır. Her ikisinin de konusu, Tanrı ve insanın bu yollarla Tanrı hakkında bilgi edinmesi olduğu halde bunlar, aynı şeyler değildirler. Hegel'in Tanrı anlayışına göre Tanrı; ruh, düşünce ve akıl olarak hem kendisinde, hem insanda ve hem de toplumda yaşayan obje ve sujettir.(144) Metafizik ve aklı teoloji, başlangıçta vahye dayalı bir din değil, basit akılla ortaya çıkarılan soyut bir Tanrı kavramıyla uğraşır.

Hegel'e göre, Tanrı bilgisi dini belirlediği için, Tanrı bilgisini felsefeyle temellendirmek gerekir. Teologlar, baştan beri dinin şekli ve tarihî detaylarıyla, sembollerıyla ilgilendikleri için, bunların ötesindeki esas içeriği kavramadan teolojiyi felsefeyle uzlaştırmaya çalıştıklarından, bazen dini ve Tanrı bilgisini de bozmuşlardır. Allah'ı dünyadan, insandan, bilimden ve felsefeden soyutlamışlardır. Böylece din, belirli zamanlarda icra edilen ayinsel törenlerden ibaret kalmıştır. İşte bunun için, Hegel'e göre din felsefesi, yeniden Tanrı hakkındaki aklı bilgiyle özdeş bir din anlayışı oluşturmak için, teolojiyi felsefeye bağlama, onu felsefede uzlaştırma vazifesini üstlenmektedir. (145) Teologlar, tarih içinde vahyedilmiş bir dinî konu alırlarken, din felsefesi daha önceden bahsettiğimiz gibi genel din kavramı üzerine kurulmuştur.

Hegel'de din ve felsefe adeta özdeşleştirilmiş ve her ikisinin de konularının ibadetler olduğu belirtilmiştir. O, din ve düşüncenin varolageldiği insanlık tarihini bir bakıma felsefî sistemlerin tarihi olarak görür. Çünkü onun felsefî isteminde, Tanrı aynı zamanda Mutlak Ruhun tarihidir ve tarihsel bir süreçtir. Dolayısıyla meseleye bu açıdan baktığımızda onun din ile felsefesini temelde birbirinden ayırt etmek sanki imkânsız gibidir. Din ve felsefe, şuur ve aklın en yüksek derecesine aittir. Bu nedenle dinden felsefeye geçiş, aynı zamanda mutlak bilgiye geçiş demektir. Çünkü, içerik bakımından din ile felsefe aynıdır, yani Mutlak Ruh'tur, Tanrı'dır. Dolayısıyla tasavvurun içeriği de, gerçekte Mutlak Ruh olmuş olur.(146)

Böylece, dinde içerik ya da bir "başka"yı tasarımlamanın biçimi olmuş olan şey, burada 'kendinin' öz edimidir. Kavram, içeriğin "kendinin" öz edimi olmasını gerektirmektedir. Tinin bu son şekli, tam ve gerçek içeriğine aynı zamanda 'kendinin' biçimini veren ve bu yolla kavramını olgusallaştıran ve o denli de bu olgusallaşma kavramında kalan bu Tin, mutlak bilgidir. Bu bilgi, kendisini tin şeklinde bilen kavramsal bilmedir. Gerçeklik yalnız-

143) a.g.e. s. 36

144) a.g.e. s. 39

145) a.g.e. s. 42

146) Şahin, Naim, Hegel'in Tanrısı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001 s.62

ca kendinde bütünüyle bilinç ile özdeş olmakla kalmamakta, ama ayrıca öz-bilinç şeklini de taşımaktadır.(147)

Genel felsefe ile din felsefesinin arasındaki ilişki ise şu şekildedir: Din felsefesi felsefi bir disiplindir ve genel felsefenin özel bir dalıdır. Din, felsefe ve din felsefesinin ortak objektidir. Hepsinin objesi nesnel olarak ezeli hakikattir, bu da Tanrının açıklanmasıdır. Böylece din, felsefe ve din felsefesi aynı konuda birleşirler. Hegel, bu konuda şöyle der: "Felsefe (Din felsefesi) dini açıklarken, aynı zamanda sadece kendisini açıklar ve kendisini açıklarken de dini açıklar." (148)

Bu ikisinin objesinin aynı oluşu Hegel'de böyledir. Hegel, " eğer felsefe nihaî olarak hakikati arıyorsa, onun sadece dünyalığın bir ilmi olmaması gerekir ve felsefe imanla ters düşmemelidir" der. (149) Bununla birlikte ikisi arasında da bir fark vardır. Genel felsefede dinin en yüce içeriği mutlakın mantıksal bir fikir, kavram olarak kavranırken, din felsefesinde onun ruh olarak sonsuz bir şekilde evrende ve insanda tecrübenin konusu olarak ve tecelli ettiği şekilde ele alınmasıdır. (150) Yani genel felsefede Tanrı, mantık seviyesinde bir kavram olarak görülürken din felsefesinde Tanrı, evrende ve insanda yaşayan olgusal ve tecrübi bir Tanrı olarak incelenir.

Hegel, geniş manada teoloji ile felsefenin aynı şeyler olduğunu, bunların ele aldıkları konular bakımından çok eski çağlarda bu ayrılığı görmenin mümkün olduğunu, kendi zamanında ise tekrar bu konulara yönelmenin vakti geldiğini belirtir. Konu ile ilgili olarak W. T. Stace şöyle bir açıklamada bulunur:

"Hegel'in bize vermeyi önerdiği şey, yeni ya da özel bir öğreti değildir. Çağdan çağa aktarılan, şurada daralıp, burada genişleyen; ama özünde hep aynı kalan evrensel felsefedir. O, Platon ve Aristoteles'in öğretilerinin devamı olduğunun bilincinde, onlarla özdeş olduğu için kıvançlıdır. Nedir öyleyse bu evrensel felsefe? Belli ki sadece Platon ve Aristoteles'in evrensel felsefesi değil. Bu kişilerin felsefeleri de tek evrensel felsefenin özel sunuluşlarından ibarettir. Yaşadıkları belirli çağda ve koşullarda bu tek evrensel felsefeye özel bir biçim vermişlerdir. Bu felsefe, onların düşüncelerinin içsel özüdür. Ortak olarak sahip oldukları düşünce özüdür ve her biri buna kendi özel görüş açısını eklemiştir. Altta yatan bu öz, aynı zamanda Hegel'in de özüdür."(151)

Dinlerin gelişimlerini Hegel sırayla şu şekilde ele alır:

I.Doğal Dinler, II. Manevî Bireysellik Dini, III. Mutlak Pozitif Din ( Hıristiyanlık). (152)

147) Hegel, The Phenomenology Of Mind, trans: J. B. Baillie, London, George Allen&Unwin Ltd., 1966, s.795

148) Bayraktar, Mehmet, Din Felsefesine Giriş, Fecr Yay., Ankara, 1997, s. 43

149) a.g.e. s. 42

150) a.g.e. s. 43

151) Stace, William T.,Hegel Üzerine,çev: Murat Belge,V Yay.,Ankara,1986,s.18

152) Bayraktar, Mehmet, Din Felsefesine Giriş, Fecr Yay., Ankara, 1997, s. 45

Dinlerin, diyalektik ve tarihî gelişiminin mantıkî olarak şu hakikatleri ortaya çıkardığını görüyoruz: Tarihin tek bir anlamı vardır ve bu da tarihin tek bir gayeye yönelik olmasıdır. Burada sayılan çeşitli dinler insanın Ruh'a doğru yükselişlerinin mertebesini göstermektedirler. Her dinin kendi içerisinde aklî ve mantıksal düzeni vardır. Zaten dinleri din yapan da Hegel'e göre, içlerinde barındırdığı düzendir; aynı düzen sistemin düşünce ve varlık kısmında da söz konusudur.

Hegel'e göre, mutlak ruh, Tanrı kendisini bilirken, silsile şeklinde gerçeğin bütün şekillerini yaratır. Bunları önce düşüncesinde, sonra doğada ve nihayet tarihte oluşturur. İşte bunun için, Hegel'e göre insan, mantık ve akliliğin dışına çıkmadan, gerçeği yeniden bulabilir. Suje, obje ve kavram bizzat mutlağın kategorileridir ve bu kategorilerde hep aynı mantıksal düzen vardır. (153) Hegel'in din felsefesinin dayandığı üçüncü prensip, şuursal tecrübeciliktir ve bunun iki mertebesi ve bunlara uygun iki şuursal tecrübe vardır.

Birinci şuur, doğal şuurdur ki bu sadece niyetsel olduğundan objenin şuurudur. Doğal şuur, Hegel'e göre tarihtir; diyalektik bir harekettir; fakat bu şuur bunun farkına varmaz; düşünür fakat bizzat kendisini düşünmesi tefekkürî değildir. Bunun için subjektif olmanın tematikliğini kavrayamaz.

Buna karşılık felsefî şuur, tefekkürîdir; diyalektiğin anlamını kavrar; şuurun bizzat kendisinin şuurudur. Tecrübeyi yapan doğal şuurudur, fakat onun içeriğinin anlamını sezen ve kavrayan felsefî şuurdur. Doğal şuur, diyalektik tecrübeye tarih yaparken, bir bakıma tarihten bağımsız olarak durur. Ancak doğal şuurun ve onun yaptığı tarihin anlamını felsefî şuur kavrar. Bu kavramayla, felsefî şuur tarih ile özdeşleşir. Nihaî olarak şuur, Bütün'ün, Mutlak'ın ve Gerçek'in tecrübesini yapar; bu tecrübe, vahy edilmiş bir dini karakterize eder. Bu sefer, dinin içeriğinin veya doğal şuurun konusu olan, herhangi bir objenin ulaşılan en son tecrübî bilgisinin içeriğinin kavranması için felsefî şuur devreye girer; bu ancak onunla kavranır. Bunu da ancak gerçek filozoflar yapabilir. (154)

Hegel, din felsefesinde tarihî dinlerde gördüğü diyalektik gelişmelerden, metafizik, aklî ve dogmatik teolojilerle yaptığı eleştirilerinden, kendi genel felsefî sistemi içerisinde genel bir din kavramından bahsetmektedir. Dinler, önce içkinlikten aşkınlığa doğru diyalektik tekâmül sergilemişlerdir. Hristiyanlıkla bu iki yön birleşerek, vahiy dini şeklen son bulmuştur. Ancak Mutlak Ruh, subjektiflik yönüyle tarih olarak, objektiflik yönüyle evren olarak, diyalektiğini sürdürdüğüne göre, dinin diyalektiğini onun içkinlik ve aşkınlık yönleriyle sürdürmek, Hegel'e göre felsefeye kalmaktadır. Felsefe, dinlerin özünü muhafaza ederek ve diyalektik ilerlemeye paralel olarak aklileştirerek dinin savunuculuğunu üzerine almaktadır. (155)

---

153) a.g.e. s. 46

154) a.g.e. s. 49

155) a.g.e. s. 50

Aklî ve dogmatik teolojilerde gerçek, sembolik şekilde ifade edildiğinden onların arasındaki hakikatler açığa çıkarılamamıştır. Felsefe ise spekülâtif bir din kullanır ve gerçeği bu dille anlatır. Felsefe gerçeğe akıl ile yaklaşırken, teoloji iman ve duyguyla yaklaşmaktadır.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi tarihte görülen dinlerin her biri, mutlak din kavramının aşama aşama diyalektik birer mertebesidir. Mutlak din, insanın felsefe yoluyla bütün hakkında elde edebildiği bilgi ve şuuru halidir. Bütün, Tanrı ile beraber evren ve insanın kendisidir. Mutlak din de, tarihî din kavramının felsefe yoluyla genelleştirilmesi ve bütünü içerik olarak alacak şekilde onun transformasyonudur. Mutlak din, kendini dinamik olarak devlet, hukuk ve sanatta kısaca tüm kültür tarihinde gösterir. Onu dinamik kılan şey ise, Hegel'in anladığı anlamdaki felsefedir. Hegel'e göre tin (akıl, ruh, fikir) bizzat düşüncedir, görünen gerçek ile aslî gerçek aynıdır; metafizik ile mantık aynı ilkelere bağlıdır. Dolayısıyla diyalektik, tarih, düşünce, gerçek hepsi hakikatin farklı yönleridir. İnsanda ve tarihte, doğada ve olaylarda yansıyan Mutlak Tin ve onun düşüncesidir. Bunun içindir ki Hegel, Mutlak Tini; insandan ve tarihten ayrı ve onların dışında düşünmediğinden, sonsuz olgu ve soyut olma yönüyle "Dünyasız Allah, Allah değildir" ve buna "Yaşayan Allah" diyor.(156)

Öyleyse burada Hegel'in Tanrı anlayışının iki yönü vardır. Birincisi, kendinde mutlak zat olan sonsuz Tanrıdır; ikincisi olgusal ve olgunun içeriği olan olgu-Tanrı'dır. Mutlaklık yönüyle Tanrı, iman ve şuuru konusu; olgusalılık yönüyle doğanın ve tarihin konusudur. Dolayısıyla bilginin, bilimin, sanatın ve felsefenin konusudur.

Hegel'e göre dinin bilgisi farklı fakat biri diğerinden ayrılmayan, biri diğerinin aşması olan üç unsurdan oluşmaktadır: Duygu, sezgi ve temsil.

Duygu, genel olarak din veya Tanrı hakkındaki hislerle vasıtasız, doğrudan bilgidir. Duygu, kendi içerisinde zıtlık içerebilir, içeriği bazen gerçek, bazen hayalî şeyler olabilir. Bu söylediklerimiz tarihî dinlerdeki Tanrı bilgisinin unsurlarıdır. Hegel'e göre mutlak yani felsefî din, bu unsurların üstünde başka bir unsur daha içerir ki o da kavramdır. Hegel'e göre Mutlak din ifadesi olarak kavram, bütünü mutlak idesi ve şuurudur. Diyalektik olarak subjektif ile objektif ruhun, Mutlak ruh ile birliğinden doğan gerçeğin ifadesidir. Hegel şöyle der: "Din, kendi kavramı içerisinde, süjenin subjektif şuuru, ruh olan Tanrı ile olan ilişkisidir; veya eğer din kavramı spekülâtif açıdan kavranırsa, ruhtur; Tanrı'nın özünün ve O'nun kendisinin şuuru olmalıdır.(157)

Sezgi ve temsil, insanın zihnini ve doğayı aklen anlamasıyla oluşur, zirâ Mutlak Ruh, insana ruh ve madde olarak tezahür eder. Dinin sezgi ve temsil oluşu mantık ve doğa felsefesidir. Mantıkla, subjektif ruh kendisini anlar, bu anlama da her düşüncüyü mümkün ola-

156) a.g.e. s. 56

157) a.g.e. s. 61-62



rak üretir, bu düşüncelerde kendisini evrensel olarak ifade eder. Ancak bir üst felsefe olan doğa felsefesine geçince, subjektif ruh mümkün olarak gördüğü fikirlerinin hepsinin reel olmadığını anlar; dolayısıyla bazısının olumsuzlamasını bazısının da olumlulamasını yapar. Gerçek olanlarla subjektif ruh kendisini objektifleştirir. Bundan sonra, bilginin üçüncü şekli olan, Ruh felsefesi gelir. Bu Mutlak Ruh'un kavranmasıdır. Doğa felsefesi ile objektifleşen subjektif ruh, Mutlak Ruh ile birleşir. Subjektif Ruh, Mutlak Ruh ile mutlaklaşır. Bununla gerçek olan düşüncelerin manevî tecrübesi yapılır ve netice kavram olarak ifade edilir. Bilginin bu üç şekline bağlı olarak Tanrı tasavvuru da üçlüdür. Tanrı, duyguda put olarak, sezgi ve temsilde Tanrı olarak, kavramda ise Mutlak veya Mutlak Ruh olarak kavranır. (158)

Hegel, Tanrı'ya inanmayı aklî olarak temellendirebilmek için öncelikle Tanrı kelimesi üzerine bir uzlaşım sağlar. "Tanrıya inanma, ona göre, hiç de tümüyle bireysel bir davranış gibi düşünülmemelidir ve inanma, sadece evrensel temele dayanırsa değerlidir; fakat bu temel, sadece akla uygun olduğu takdirde, evrensellik zorunluluktan türediği takdirde temel olacaktır." (159)

Hegel, dinlerin vahiylerle başladığını ve daha sonradan inançların eğitim ve gelenekten beslendiğini söyler. Bunu söylerken de insanın içinde duyuşal bileşenleriyle birlikte Mutlak'ın aklî isteği olmadan, aklın kategorilerinin işine girmeden sadece eğitimle dinî gelişimin olamayacağını söylemek istemiştir. (160)

Hegel için dinî tecrübe yoluyla Tanrı'nın varlığını kanıtlama, yeni bir şey ortaya koymaz; bizi sadece örtük olandan açık olana geçirir. Dini tecrübeyle, ruhun Mutlak'a yükselmesi bir anlamda ateşli imanla, duygu coşmasıyla olur. Hegel ise iman ve duygu aşamasında kalmanın imkânsız olduğunu düşündüğü içindir ki bu türden kanıtlamanın aklı tatmin etmeyeceğini ve aklın hangi şartlar altında duyguya itaat etmesi gerektiğini öğrenmek ister. Kanıtlama burada tohum halindedir ve farkına varmadığı şeyi akıl yürütmeyeyle bilincin ışığı altına yerleştirmek ister. Ancak bu aydınlatmadan sonradır ki akıl, kendi tecrübelerinin değerini ortaya koyabilir. Böylece "ruhun Tanrı'ya yükselmesi bir süreç"tir. Bu süreç, kendinde, kanıtlamayı niteleyen ve kanıtlamaya dönüşmek için sadece düşünülmek zorunda olan, zorunlu bir yürüyüşü içerir. (161)

Hegel, kozmolojik kanıtın, doğrudan doğruya zorunlu varlığa götürdüğünü kabul eder. Bu kanıtlama yüce varlığa uygun yüklem kanıtlanmasıdır.

Hegel, ontolojik kanıt konusunu da felsefî sisteminin ve diyalektiğinin inceliğiyle anlatmaya çalışır. Ona göre; "Tanrı'nın tasdikinde karşı konulmaz bir hareket vardır; bu hareketle akıl, düşünceden Tanrı'nın varoluşunu kabule gider." (162) Hegel'in gözünde ontolojik kanıt, diğer kanıtların, sanki içinde kaynayıp eridiği ve birliğine eriştiği tek kanıttır. Bu

158) a.g.e. s. 63

159) Raymond, Vancourt, Hegel'in Din Felsefesi Yazıları I, Alfa Yay., çev: Zeki Özcan, İst., 2001, s.70

160) a.g.e. s.71

161) a.g.e. s.74

162) a.g.e. s.84

kanıt şekli, Hegelci düşüncenin zirvesini teşkil eder.

Yine biz Hegel'in diyalektik bir süreç içerisinde Hristiyanlığın vahiy dini, mutlak din olarak nitelendirildiğini görmekteyiz. Mutlak din olmasının sebebi ise kavram ile gerçekliğin, sonlu ile sonsuzun aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Hegel'in ortaya koymuş olduğu Tanrı anlayışını diyalektik olarak üçlemeye uygun şekilde üç aşamalı bir biçimde ortaya çıkardığını görmekteyiz: a)Kendinde ve kendisi için Ebedi Fikir (tez) b)Dünyanın yaratılışı (antitez) c)Farkın kaldırılması ve uzlaşma süreci (sentez). İşte bu aşamalardan geçen Hegel'in Tanrısı ile Hristiyanlığın Tanrısı bir ve aynı olmuş olur. Buradan da anlaşıldığı gibi Hegel, Hristiyanlığı aklileştirmeye çalışmıştır. Yani böylece Hegel, akılcı bir özü olmayan Hristiyanlığı, felsefeyle aklileştirmiş olmaktadır.

### 1.7. Hegel'in Akıl Anlayışı

Akıl (Vernunft) algılamak, duymak, incelemek ve soruşturmak anlamına gelen Wernehtmen'den gelir. Ancak zaman içerisinde, bu anlamlarını fiillen yitirmiştir. Hegel ve Schelling'in akıl (Vernunft) ve zeka (Verstant) anlayışları kendilerine kadar olan görüşlerin bütün öğelerini taşır. Hegel, anlama ve akılcı iki özel biçimde ortaya koyar. Birincisi; zamansal gelişmede varolan bir oluş (örneğin Roma İmparatorluğu) anlamının bir ürünüdür, onun çöküşü sıklıkla (kurumlarının ve vatandaşlarının birbirinden keskin izolasyonla ayrılması sonucunda) ortaya çıkan olumsuz aklın işidir ve eskinin üzerine yeni bir düzenin kurulması (örneğin Orta Çağ Avrupası) spekülative aklın bir işidir. Bu yeni düzen olgunluğa eriştiğinde kendisi bir anlama aşaması haline gelir ve yeni bir çözülme ve restorasyon sürecinin başlangıcı olarak çalışır. İkincisi; zamansal olmayan hiyerarşilerde varolan bir oluş (örneğin soyut mülkiyet haklarıyla kişiler) daha yüksek kapsayıcı bir bütünde, yani etik yaşamda ve devlette (olumlu akıl) aşılana kadar içsel olarak zaafiyete uğrar (olumsuz akıl). (163)

Hegel, Kant'ın kategorilerinin "mutlak"ın belirlenimleri olamayacağını, kategorilerin işlevi sonucu ortaya çıkan bilginin "kendinde şeyleri" bilemeyeceğini eleştirmek suretiyle, idealist akıl anlayışını geliştirmiştir. Kant'ın bu şekilde içine düştüğü bilinemezlik zihninin bir soyutlamasıdır. Hegel'e göre, bu soyutlama sonucu düşünce, kendinde şeyin bilenemezliğini bildiğine göre, aynı mantıktan yola çıkarak kendinde şeyi bilebilecektir. Çünkü mutlak olanın ve kendinde şeyin belirlenmesi için, aklın kendi kategorilerinden başka aracı olmadığına göre akıl bu kategorileri nesneye uygulayarak aşkın hale gelmektedir. Bu da bize aklın kategorilerinin, bilgi alanında tek araç olduğunu göstermektedir. (164) Hegel, hiç bir nesnel anlam taşımayan kategori anlayışını, yani öznel idealizmi eleştirirken aklın öznel idealizmden kurtulamayışını vurgulamaktadır.

Hegel'in aynı zamanda Kant'ın yaptığı fenomen ve numen ayrımının yapılamayaca-

163- Inwood, Michael, A Hegel Dictionary, Blackwell Publishers, Oxford, 1992, s.243-244

164- Yenişehirlioğlu, Şahin, Felsefe ve Diyalektik, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1996, s. 247

ğını (165) savunmasının nedeni aklın, "iç düşünme" ve "yansıma" yoluyla ögeler arasında diyalektik ilişkiler kurmasıdır. Bu nedenle de fenomen, numen ayrımında aklın üstüne çıkmak olanaksızdır. Akıl, kendi belirlenimlerinin aşamalarını gerçekleştirerek "anlığın sınırlamalarının üstüne yükselmesini" bilmektedir. (166) Aslında Hegel'in, Kant'ın "kendinde şey'ini eleştirirken yani; içerikten soyutlanmış gerçeğin, fenomenin bilgisinin ötesine geçilemeyeceği kanısını eleştirmektedir. Çünkü amaç, bilgiyi öznel kanıdan kurtarmak, onu nesnel kanı ile pekiştirerek nesnel evrensel bilgi düzeyinde elde etmektedir. Hegel, bu şekilde, düşüncenin dışlanması kabul ederek, dış dünyayı düşünceden türetir. Böylece bu türeme işlemi sonucu, düşünce ve madde bütünleşecektir. Aralarındaki ayrım da kendiliğinden ortadan kalkacaktır. (167) Hegel'e göre gerçek dünya, öteden beri varolan bir "mutlak fikrin" gerçekleştirilmesidir. İnsan ruhu gerçek dünyayı doğru bir biçimde kavrayarak, onun aracılığıyla mutlak fikri kavrar.

Hegel, Kant'ı eleştirirken aklın gerçekleri bilebileceğini kanıtlamak istemiştir. Yalnız, böyle bir işlemde duyuşal deneyin mantıksal bir zorunluluk olmasını kabul etmemiştir. Yani bilgi, yalnızca duyum ve düşüncenin bağlantısıyla elde edilemezdi. Bunun için aklın evrensel belirlemelerine de gerek duyuluyordu. Başka bir deyişle, nesnenin bilgisi aklın kategorilerinin ayrıştırmasına da salt bir biçimde bağlıdır, savı ortaya atılmış oluyordu. Hegel, Kant'a eleştirilerini yöneltirken izlediği amaç, daha önce de söylediğimiz gibi Kant biline meziliğini çürütmek ve mutlak bilgiye ulaşmaktır. Hegel'de egemen olan, aklımızın Kant'ın düşüncesinin tersine mutlak bilgiye ulaşabilecek güce sahip olduğu düşüncesidir. Çünkü gerçeklik, aklımızdan kopuk ve dışarıda değildir. Yani o, aklımızın bir açılımı olan idenin, başka tür bir açılımıdır. Gerçeklik ile aklımızın birbirinden ayrı olmamasının nedeni Hegel'e göre, bilginin tümü kavramsaldir görüşüne dayanır. (168)

Hegel'in "*Mantık*"ında belirtildiği şekliyle en temelde akıl; deneyimde bulunan koşullanmış bilginin doğasını keşfeden akıldır, koşullanmamış bir yetenektir. Bu nedenle aklın nesnesi olarak adlandırılan, sonsuz veya koşullanmamış, öz aynılıktan başka bir şey değildir. Düşüncedeki 'Ego'nun öncelikli özdeşliğidir. Aklın kendisi, bu saf özdeşliği kendi amacı ve nesnesi yapan soyut 'Ego' veya düşünceye verilen addır. (169) Aklın temel amacı, çeşitli anlama kavrayışlarına birlik vermektir. Anlamanın verdiği birlik mümkün deneyimlerin birliği iken, aklın aradığı bu birliği tamamlayan koşullanmamışın keşfidir veya verili bir koşullanmıştaki koşulların toplamıdır. (170)

Hegel'de akla ulaşabilmek için diyalektik süreç içerisinde, aklın ilk aşaması olan bilincin ne anlama geldiği üzerinde durmamız gerekmektedir.

Bilinç, başlangıçta dolaysız bilgidir, dolaysızın bilgisinden, olanın bilgisinden başka

165- a.g.e. s.248

166- a.g.e. s. 249

167- a.g.e. s. 251.

168- a.g.e., s. 260)

169- Hegel, Hegel's Logic, trans: William Wallace, Oxford University Press, London, 1975, s. 72

170- a.g.e. s.310

bir şey değildir. Hegel'e göre; bilinçle ilgilenirken verili olanı kabul etmek, bizden önce sunulan hiçbir şeyi seçmeden kavramsal kavramadan bağımsız, saf anlamaya bağlı kalarak, dolaysız bir yolda ilerlemekle mümkündür. (171)

Öncelikle bilinç, kesinlik halinde saf ego biçimini alır. Başka bir deyişle böyle bir durumda Ben, saf bu vasıtasıyla ve benzer şekilde nesne saf bu vasıtasıyla ortaya çıkar. Bu özel bilinçli ben, benden önceki bu gerçeğin farkındadır; bilinç yoluyla onunla ilgili olarak kendini geliştirdiği ve çok yönlü biçimlerde onun hakkında düşünceyi harekete geçirdiği için değil; ve yine özgün bir çok niteliklere sahip olması açısından mümkün ilişki kipleriyle dolu diğer şeylerle çeşitli bağları olduğundan emin olduğu gerçeğinden de değil hiç birinin duyuşal kesinliği içerdiği hakikatle, herhangi bir ilişkisi olmadığından dolayı gerçeğin farkındadır. Burada ne Ben ne de şey başka şeylerle çok yönlü ilişkinin çeşitli biçimlerdeki dolayımın anlamını taşımaz. Ben çok yönlü biçimleri içermez, burada Ben düşünmez: Ne de şey çoklu nitelikler demektir, daha ziyade şey, gerçek'tir; ve odur. Odur ki duyu bilgisinin öz noktasıdır ve bu varlığın çıplak gerçeği, bu basit dolaysızlık, onun hakikatini oluşturur. Aynı şekilde ilişki yoluyla kesinlik, bir şey'in kesinliği, dolayimsız saf ilişkidir; bilinç bendir –daha fazla değil, bir saf bu; bireysel bilinç bir saf *bu*'yu veya bireyin ne olduğunu bilir. (172)

Görüldüğü gibi bilinç, saf ego halindedir ve dolaysızlık onun hakikatini oluşturur. Bilincin karşısında yer alan öz-bilinç ise hakikat alanıdır.

Öz-bilinç hakikat alanıdır. Öz-bilinç biçiminin başta nasıl ortaya çıktığını görelim. Bu yeni bilgi türünü ve biçimini kendinin bilgisine onu başlıca izleyen başka'nın bilgisiyle ilişkisi açısından değerlendirirken, aslında başka'nın kaybolduğunu ancak anlarının korunduğunu görürüz.

Öz-bilinçte, "anlam"ın ilgilendiği varlık ve onunla zıtlaşan algının tikelliği ve evrenselliği, aynı zamanda boş ve anlamın içsel alanı artık hayati öğeler olarak değil, öz-bilincin anları olarak, farklı bir ifadeyle, aynı zamanda bilincin kendisini hesaba katmayan soyutlamalar ve farklılıklar olarak vardırırlar veya bütünüyle farklı değillerdir, bunlar tam da yiten oluşlardır. Kaybedilen sadece ilkesel andır, yani bilinç için bağımsız öze sahip olmanın yalın gerçeği. Ancak, gerçekte, öz-bilinç duyu ve algı dünyasına ait olan çıplak varlıktan çekilmez ve özde başkalıktan dönüşür. (173)

Yalnızca bu gerçek ve hayati fedakârlık (kendinden) yoluyla, kendisini reddetmesini ve kendisini terk etmesini sağlar. Sadece bu yolla dil, duyu ve kalp minnettarlığın içsel tanınışında yatan aldanmadan kurtulur. Yerine getirilen özveride, bilinç eylemi kendi eylemi olmaktan çıkarırken, kendisi örtük olarak mutsuz koşuldan sıyrılmıştır. Ancak örtük olarak

171- Hegel, The Phenomenology Of Mind, trans: J. B. Baillie, London, George Allen&Unwin Ltd., 1966, s. 149

172- a.g.e. s. 150

173- a.g.e. s. 219-220



ortaya çıkan bu rahatlama, burada dahil olan mantıksal süreç asıl ve mutlak gerçeklik olan başka bir kavram tarafından etkilenir, yine de ikincil terimin fedakârlığı ayrı zamanda tek taraflı bir eylem değildir, o başka'nın eylemini kapsar. Çünkü öz-istençten vazgeçme bir boyutuyla olumsuzdur; ilkede veya kendinde bilinci başkası olarak, özellikle tikel olarak değil, evrensel olarak onaylayarak ve ortaya koyarak o ayrı zamanda olumludur. Bu bilinç, olumsuz olarak onaylanmış tikel istencin olumlu anlamını, sadece bilinç için "başka" olduğu için kendisi yoluyla değil, üçüncü terim olan aracı yoluyla tavsiye ve yol gösterme biçimini alan başka ucun istenci olarak görür. (174)

Nesnelliğin bu birliği ve eylem nosyonunda yatan öz-varoluşun bağımsızlığı, bilince öz-gerçeklik ve nesne olarak gelir, bu bilinç tarafından kendi eyleminin ilkesi olarak görülmeyle, dolaysız ve kendi vasıtasıyla bilinç için bir nesne haline gelmez. Daha ziyade aracılık eden bilincin hâlâ kusurlu gerçekliği ifadelendirmesini sağlar. Mutsuzun durumu sadece örtük olarak tersidir, yani kendi eyleminde veya kutsanmış eğlencesinde sadece öz-tatmini sağlayan örtük eylemdir. Ancak kendi eylemini ve varoluşunu, bu tikel bilinç yoluyla, asıl varoluş ve eylem olarak bulduğu bu nesnede, bilincin kendi tikelliğinde, asıl ve öz olarak mutlak olduğu veya bütün gerçeklik olduğu kesinlikte, akıl fikri yükselir. (175)

Akıl, somut zihnin kendi nesnesinin bilinci ve nesnesinde kendi evrensel öz-bilincinin analizinde ilk aşamadır. Akıl zihnin yalın bir "işlev"i değil, bir zihin aşamasıdır. Bu nedenle kendine özgü içeriğe sahiptir ve kendine has bir süreçte işler. Onun amacı, tamamıyla kendi doğasının bilinci haline gelmek ve buna erişmek için kendisini kendi farklı aşamaları vasıtasıyla gerçekleştirmek zorundadır. Gelişme süreci dolaysızdan dolaylıya, örtük olandan açık olanadır. Bu nedenle ilk aşama dolaysız olarak akıldır –burada evrensel, kendi evrensel nesnesindeki kendisinin doğrudan farkındadır. Bu aşamada somut zihnin işleyişi bulunur ve akıl "gözlem yapar". Gözlemin analizi ampirik bilimlerin tarafında çevrelenen çeşitli alanlarda işler. İnorganik ve organik doğanın gözlemi, zihnin gözlemi ve zihin ve doğa ilişkisi arasındaki farklılıkların gözleminde gözlem, gözlenen nesnelerin karakteri ile değişmek zorundadır. Bu işleyişte, aklın karşılaştığı zorluklar ve kanunları ararken içine düştüğü ilişkiler vardır. Aklın doğası felsefi idealizmin kökeni ve kaynağıdır. (176)

Öz-bilinç burada akıl olduğu gerçeğinden, başkılığa olumsuz davranışı ile olumlu bir davranışa döner. Şimdiye kadar onun özgürlüğü ve bağımsızlığı ile ilgilendik, her ikisi de kendisine kendi özsel doğasının yadsınmasını kapsama olarak görünen dünya veya kendinin aktüalitesi pahasına kendisi için kendini koruma ve sürdürmeye çalışmıştır.

Akıl, bütün gerçeklik olmanın bilinçli kesinliğidir. Bu idealizmin akıl ilkesini ifade eder. (177) Akıl, her tikel bilincin öz-bilincine başvurur. Ben Ben'imdir, benim nesnem ve

174- a.g.e. s. 266-267

175- a.g.e. s. 267

176- a.g.e. s. 271



benim özsel gerçekliğim egodur. Bunun için ben, başka kesinliğin hakikatini tasdik eder; yani ben için bir başka vardır; "Ben"den başka bana nesne ve hakiki gerçekliktir veya bu durumda, Ben kendime nesne ve gerçekliktir, Ben sadece başka'dan bütünüyle sınırlarak ve ondan bir aktüalite görünerek bu duruma gelir. (178)

Aklın bütün gerçeklik olmanın kesinliğidir. Bu onun asıl doğası, bu gerçeklik hala, tekrar tekrar evrensel aracılığıyla gerçekliğin saf soyutlamasıdır. O, öz-bilincin varlığın farkında olduğu ilk olumlu karakterdir, ve ego, bu nedenle, varoluşun saf içsel özü, başka bir ifadeyle, çıplak ve yalın kategorisidir. (179)

Aklın hakikati bilmeye, "anlam" ve "algılama" için şey olanı nosyon formunda bulmaya koyulur; yani şeylikte kendi benliğinin bilincini bulmaya çalışır. Aklın, bu nedenle, şimdi dünyayla evrensel bir ilgisi vardır çünkü dünyada var olduğundan, aktüel varlığın akıl olduğundan emindir. Orada kendinden başka hiçbir şeyi taşımadığını bilirken "başka"yı arar. Bilinç kendini gerçekleştirirken "özlem duyar", yani akıl var olan nesne formunda kendini bulmak ve sahip olmak, somut duyuşsal olarak –var biçiminde olmak ister. (180) Burada bilincin özlem duymasının nedeni kendilik bilincini bulmak içindir.

Bilinç için gözlem, yasanın hakikati "deneyim"dedir. Duyunun var oluşu bilinç için nesnedir. Hakikat kendisi için ve kendinde verilmemiştir. Eğer yasanın kendi hakikati nosyonda yoksa o arzî bir şeydir, bir zorunluluk, gerçekte bir yasa değildir. Ancak nosyon formunda onun özsel varlığı onun gözlem için hazır olmasıyla çelişmez, bilakis ona zorunlu var oluş kazandırır. Onu bir gözlem nesnesi yapar. Rasyonel evrensellik olarak evrensel burada dile gelen nosyon anlamında evrenseldir; onun varlığı bilinç içindir, o kendini gerçek olarak nesnel var olan olarak sunar. Nosyon kendini şeylik ve duyuşsal var oluş biçiminde ortaya koyar. Evrensel olarak geçerli olan –aynı zamanda evrensel olarak etkilidir: Olması gereken olandır, olması iyi olan ve olmayan gerçek bir hakikate sahip değildir. Akıl gerçekliğe sahip olma kesinliği değil, gerçek ben olarak bilincin farkında olmadığı diğer bir ifadeyle kaybolmayan bilinç için hiçbir şey değildir. (181)

Görüldüğü gibi öz-bilinç kendi varlığını ortaya koymak için, kendisini gözlemin nesnesi yapar. Ama öz-bilincin kendisini gözlem nesnesi yapması, onu tam olarak aklî gerçekliğe ulaştırmaz. Gerçekliğin bütünlüğüne bilinç ile öz-bilincin sentezi olan akıl ile ulaşılır.

Gözlem kendi ben'inin üzerine döndüğünde ve özgür nosyon yoluyla gerçek olan nosyona yöneldiğinde başta "*Düşüncenin Yasaları*"nı bulur. Bu tür tikellik, kendinde düşünce, tamamıyla yalına dönen bir hareket olan olumsuzun soyut hareketidir ve yasalar dış gerçekliktir. (182)

---

177- a.g.e. s. 272-273

178- a.g.e. s. 275

179- a.g.e. s. 276

180- a.g.e. s. 281-282

181- a.g.e. s. 289-290

182- a.g.e. s. 329

Böylece Hegel'e göre gözlem başlangıçta gözlem nosyonunun açık olarak ifade ettiği noktaya ulaşır, yani rasyonel kesinlik aklın nesnelliği anlamına gelir. Bu şekilde Hegel'e göre akıl, özellikle nosyon, dolaysız olarak kendisi ve karşısına ayrılır. Karşıtlık sadece bu nedenle dolaysız olarak tekrara alt edilir. Ancak eğer akıl kendini bu yolla hem kendisi hem de karşıtı olarak sunarsa ve eğer bu dağılmanın tamamıyla izole edilmiş anında sıkıca kavranırsa, akıl irrasyonel bir biçimde anlaşılır. Bu şekilde karşıtlığın anları berraklaştıkça bu içeriğin görüntüsü daha açık olur. (183)

"Gözlem"de zihin kendi nesnesiyle bilinçli birliğinde kendisinin doğrudan farkındadır; bu birliği gerçekleştirmek için kendisi bir çaba göstermez, birliği ona bakarak bulur. Ancak kendi çabası yoluyla, sadece kendi çabasıyla belirlenen ve oluşturulan bir nesne yaratarak aynı deneyime sahip olabilir. Burada o kendi ve nesnesinin birliğini bulmaz. Kendi doğasından sonra nesnenin karakterini ve içeriğine şekil vererek nesneyi kendisiyle bir yapar. "Teorik" aklın işleyişi denilebilecek gözleme karşıt olarak, bu yeni rasyonel deneyime sahip olma yoluna "pratik" aklın işleyişi denilebilir. Birincide bilgi ve bilim biçiminde akla sahip oluruz, ikincide rasyonel eylem ve pratik anlamında akla sahip oluruz. (184)

Aklın gözlemde öz-kesinlik, algı ve anlama olarak bilincin hareketinin kategorisinin aracında tekrarladığı gibi akıl süreci tekrara "öz-bilinç" in çifte hareketini aşar ve bağımsızlıktan özgürlüğe geçer. Bu aktif akıl kendisinin "bir birey" olarak farkındadır ve kendi gerçekliğini "başka"da ortaya koyar. (185)

Diğer bireylerle bir aradalığın evrensel koşullarının ortaya konulması bireyselliğin gelişmesinin bir aşamasıdır. Bunun nedeni onun kendi içinde tamamlanmış olması temelde öz-bilinçli akıl olmasıdır. Bireyselliğin birlikte var oluşunun genel koşulları ve yasalarının belirlenmesinde iki aşama vardır. Birincisi, farklı yasaların rasyonel bireysellikler vasıtasıyla ve onlar için belirlenmesi; ikincisi, bu yasaların iç ilişkisi ve hangi tek ilkedен hareket ettikleridir. Her iki aşama da varlıklarını akla borçludurlar. Akıl yasaya öncülük eder ve yasakları eleştirir ve onların geçerliliklerini test eder. (186)

Aklın bütün varlığının kesinliği hakikat düzeyine yükseldiğinde ve akıl kendisinden bilinçlice kendisi olarak dünyanın kendisi olarak farkında olduğunda, akıl tindir. Bilincin nesnesi akıl nosyonu olmaya yükselirken zihnin gelişmesi zihnin dolaysız olarak önceleyen hareketinde belirtilmiştir. Akıl "gözlem yaparken", ego ve var oluşun bu saf birliği, öznenliğin ve nesnenliğin birliği, bu birlik içkindir ve aklın bilinci kendisini burada bulur. Ancak "gözlem" in hakiki değeri daha ziyade hazır bulunan kendi nesnesini bulma güdüsünü aşma ve var oluşunun bilinçsiz halinin ötesine geçmedir. Doğrudan algılanan kategori yalın bir şekilde "bulunan" şey bilince egonun var oluşu olarak girer –ego şimdi kendini nesnel ger-

---

183- a.g.e. s. 372

184- a.g.e. s. 373

185- a.g.e. s. 375

186- a.g.e. s. 439

çeklikte bilir, kendisini kendisi olarak bilir. Bu nedenle kategori bilince kendi evrensel hakikatinde sahip olduğu karakteri verir –o kendi-kendini kapsayan mutlak gerçeğin "gerçeğin kendisi"nin doğasını oluşturan hâlâ soyut olan özsel gerçekliktir. Bu karakter tinsel gerçekliğin başlangıcıdır ve burada bilinç tarzı gerçekliğin çeşitlenen ve çok boyutlu içeriği ile işgal ettiği bir biçimdeki bilgisidir. (187)

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki Hegel, diyalektik üçleme ile aklın mutlak gerçekliği nasıl kavradığını ve mutlağa ulaşma çabasını bu şekilde vermektedir.

Mutlağın açılımında din de felsefe gibi kendi kendini açan aklın işidir ve aklın en üst biçimidir. Ancak, felsefe iki taraftan karşıtlıkla karşılaşır. Dindarlık bir taraftan akıl veya düşüncenin hakikati anlamaya yetkin olmadığını, sadece şüphenin uçurumuna yönlendirdiğini ilan ederken, diğer taraftan hakikate ulaşmak için bağımsız düşüncenin reddedilmesini ilan eder. Akıl bir yandan düşünen aklın gücü ve adına dinî inançla çatışmış aynı zamanda aklın karşıtına dönüşmüştür. (188)

Öz-bilinçli aklın tapınağı felsefe tarihi açısından değerlidir. O, içerden usta bir işçi tarafından kurulmuştur. Solomon'un yönteminde olduğu gibi gelişigüzel kurulmamıştır. Dünyada olanın en iyisi düşüncenin ürünü olduğu gibi, aklın zihinde değil sadece doğada olduğuna inanmak makul değildir. (189) Burada Hegel, Mutlak Aklın hem doğada hem de zihinde özdeş olduğunu vurgulamaktadır.

Ortak gerçekliğe karşıt bir şekilde, yalın özün çok yönlülüğü olarak gerçeklik fikri kendi içinde karşıtını ve aynının hayatiyetini taşır. Bu özsel, basit gerçeklik nosyonu düşünceye yükselmektir, ancak gerçek olandan bir kopuş değil, gerçek kendini kendi özünde ifade etmektir. Burada kendi özünü ifade eden akli buluruz ve mutlak gerçeklik dolaysız olarak kendinde birliktir. (190)

Görüldüğü gibi akıl, insanın içinde yaşadığı tabiat alemini, kültür ve toplum hayatını yani tarihî varlık sahasını oluşturur, gerçekleştirir. Akıl, şuurlu, maddesiz bir özneyi temsil eder. Dolayısıyla tin metafizik bir ilkedir. Hegel varlığın bütün alanlarının bilgisine ulaşmak ve varlığını kavramak için akla kendi kendine düşünme vasfını yüklemiştir. Zaten Hegel, insanı diğer varlıklardan ayıran vasfın akıl olduğunu söylemektedir. Hegel'in sisteminde varlık ve düşüncenin yasaları aynı kabul edilmektedir. Bundan dolayı tabiat ile ruh alemi arasında varlık bakımından bir fark yoktur. Çünkü maddî olan manevî olandan çıkar ve manevî olan maddî olanı yönetir. Hegel, bunun özlü bir şekilde "aklî olan gerçektir, gerçek olan aklîdir" sözüyle açıklamaktadır.

Hegel'in evrene bakışındaki mantıkî ilişkileri anlayabilmek için onun sistemli ve refleksiyonlu düşünmesini göz önünde bulundurmanız gerekir. Böylece tabiatla ve tarihteki

187- a.g.e. s. 457-458

188- Hegel, Hegel's Lectures On the History of Philosophy Vol. I, trans: E. S. Haldane and Frances E. Simson, M. A., The Humanities Press, New York, 1974, s. 13, 62

189- a.g.e. s. 35

sonsuz düşüncenin vardığı sonuçlar da aynı olmaktadır. Hegel'e göre mutlak harekettir, oluşturun ve gayesi dışardan kabul ettirilen bir şey değil; onda içkin olan kurallardır, yani mutlaklağın kendisidirler. Aynı zamanda, insan düşüncesini ve şuursuz tabiatı idare eden de bu akıldır. Yukarıda dile getirdiğimiz gibi mutlak ve akıl aynı anlama gelen kavramlardır. Bu mutlak, inorganik ve organik tabiatın birbirini izleyen derecelerinden geçerek insanda kişilik kazanan akıldır. Burada akıl, varlığın ona bağlı olarak meydana geldiği kanundur. Diğer bir deyişle, bu aynı zamanda öznel yetenek ve nesnel gerçekliktir. Mutlak ben'de düşüncenin esası ve kuralı olarak içkin bir şekilde mevcut bulunmaktadır.

Mutlak, sürekli oluş ve hareket halindedir. Tabiat ve ruhun ilkesi olmayıp bizzat kendisi birbirini izleyen tabiat ve ruhtur. Bizzat mutlak olan şey bu birbirini izlemedir. Hegel için mutlak bizzat oluşturun, vetiredir. Mutlak hiçbir zaman insanın zihnî yeteneğini aşmaz. Mutlak akıl, hem düşüncenin hem de eşyanın kanunudur. Bütün bunlardan şu ortaya çıkar ki, Hegel'e göre kategoriler eşyayı düşünme şekilleri olmayıp bizzat eşyanın varlık şekilleridir. Kategoriler içeriklerini başka yerlerden alan boş kalıplar değildir, içeriklerini kendi kendilerine veren kalıplardır. Tanrısal ve insana ait olan aklın yaratıcı eylemleridir. (191)

Hegel'in akıl anlayışı onun diyalektik akıl yürütmesinin içerisinde şu şekilde yer alır. Akıl veya varlık en kapsamlı kavramdır. Kavram ilk başta hiçbir belirlenime sahip değildir. Bu varlık kendinde kendi zıddını barındırır; yani varlık mahiyeti icabı yokluğu da içinde barındırır. Varlık yokluktan oluş ile kurtulur. Akıl ilk başta kendi kendisiyle özdeş, çelişkisiz bir imkândır. Bu bakımdan kendi kendisinde ve kendi içindedir. Yani bizzatihi vardır ve kendi kendine vardır. İşte Hegel'in diyalektiğinde oluş tez, antitez ve sentez yoluyla ortaya konulur. Evrensel aklın kendisinde oluşu tez aşamasıdır. Bundan sonra akıl kendi dışına çıkmak ister. İde dışsallaşarak kendisi olmayan tabiatı meydana getirir. Bu şekilde kendine yabancılaşmış olur. Çünkü akıl tamamen manevîdir, madde ile tabiatla ilgisi yoktur. Tabiatla özgürlük ve birlik değil ölüm vardır. Bu diyalektik işleyişin antitez aşamasıdır. Evrensel akıl, bu yabancılaşmadan ancak kendine geri dönerek kurtulabilir. Yani tabiat ve madde olmaktan kurtulur. Manevî olan alan insanın kültür dünyasıdır. Bu dünyada akıl, kendisi için olan bir gerçekliktir. Akıl, artık üçüncü aşamaya yani senteze ulaşmış olur.

Hegel'in akıl anlayışından bahsettikten sonra şimdi de genel bir değerlendirme yapmak için aklın, diyalektik, tarih, ahlâk, devlet, estetik ve din alanlarındaki gerçekleştirmelerinden bahsedeceğiz.

Hegel'in diyalektiği, anlama ve olumsuz akıl aşamalarından geçerek ve çatışmaları çözerek olumlu akıl aşamasına yükselir. Hegel, bu kategorinin karşıtların birliği olduğunu ileri sürer. Hegel, düşünce ve şeylerdeki karşıtların yoğunlaştıkça birbirine döndüğünü sa-

190- a.g.e. s. 220

191- Saffet Suner, Düşüncenin Tarihteki Evrimi, Fatih Matbaası, İst., 1967. s. 265



vunur. Bu yöntem Hegel'in bütün felsefî sisteminde uygulanmıştır. Hegel'in düşüncesinde diyalektik, hem dünyada hem de düşüncedeki bütün hareket ve değişimleri açıklar.

Diyalektik yöntemin başlangıcında basit ve evrensel olmadan başka bir belirlenmişlik yoktur. Hegel'deki bu başlangıçtaki basitlik, mutlak olanın ilerlemesi için bir başlangıç oluşturarak mutlağa varışı gösterir. Hegel, aklî olanın bilinebilmesi için diyalektik yöntemin uygulanması ister.

Akl kendisini açmak için diyalektik yöntemi kullanır; akıl sadece kendini değil, aynı zamanda akıldışı olanı da tanıyarak kendini bilir. Aklın kendisini bilme istemesinin nedeni gerçek sürekliliği diyalektikle bütün içinde kendisini yeniden ortaya çıkarmasından kaynaklanmaktadır.

Hegel'in diyalektik üçlemesi aklın evrensel biçimi olarak kabul edilmiştir. Diyalektikte tez ve antitez arasındaki olumsuzluğun aşılması sentez olarak ortaya çıkması hakikati doğurur. Hegel diyalektiğine göre, bütün gerçeklik amaçsaldır ve diyalektik gelişimin sonunda gerçekliğin olumsuzluğunun istediği ideal ortaya çıkmaktadır. İdealin gerçekliğinin kendisi dışında hiçbir anlamı yoktur. Böylece bu gerçekliğin evrensel olarak aşılması, kendisi için ve kendinde olandır. Hegel'e göre diyalektik, bir düşünce yöntemidir, ama aynı zamanda bundan fazla bir şeydir. Diyalektik, düşüncesinin kendisidir. Çünkü, düşüncenin yasaları diyalektik yasalardır. Hegel'de diyalektik sadece düşüncenin ilkesi değil, aynı zamanda doğanın ve maddenin de ilkesi ve yaşamıdır.

Diyalektik düşüncenin kaynağı, düşünce ile madde arasındaki canlı ve somut birlikte bulunmaktadır. Diyalektik, düşüncenin formel bir bilimi değil, evrenin özüdür. Hegel'in diyalektik mantığı formel değil, ontolojiktir. Diyalektiğin ödevi, aklî olanın zorunlu gelişmelerini dile getirmektedir. Aklî olanın sadece düşüncede değil, varolan herşeyde mevcut olduğunu belirtmeliyiz. Bu, düşünce ile nesnenin aynı aklî ilkelere sahip olduğu açıklanmaktadır.

Hegel'in tarih içerisinde aklın yerine geçerse, tarihte akıl hüküm sürmektedir. Dünya tarihi de akla uygun bir gelişme göstermektedir. Hegel tarih felsefesini akla dayandırarak tarihin düşünsel yoldan incelenmesi olarak görür.

Akl dünyaya egemendir ve her şey akla uygun olmaktadır. Akıl, bütün doğal ve tinsel yaşamın sonsuz maddesidir. Tin'in kendini açması dünya tarihinde olur ve bu da felsefe kanıtlanır. Dünya tarihi de ancak akıl kavramıyla açıklanır. Birey bu dünya tarihinde aklın içeriğine uygun davranarak amacı olan özgürlüğe ulaşır.

Hegel'e göre özgür insan, karşısındaki gerçekliği kavrarken, Tin'in kendisinden çıkan ama kendisine yabancılaştığı bir şey olarak kavrar ve onun üstüne yükselir. Gerçeği kavrayan akıl, ondaki sınırsız görüşleri aşmış, onun özgürlüğünü yeniden gerçekleştirmiş olur. Çünkü spekülâtif düşünce, evrenin gerçekliğine, onu akıl yoluyla kavrayarak yönelir ki, bu "akıllaşmış doğa" artık aynı zamanda "özgürleşmiş doğa"dır. İşte bu noktada Hegel, insanın özgürleşmesinin tamamlanmasını Tanrısal akıl ve onun egemenliği olarak görmekte-



dir. Bu anlamda tarih, aklın içkin yasalarıyla belirlenen bir süreçtir. Felsefe, tarihteki bu akılsallığı, aklın kendisini dışa vurduğu şekillenmeler içinde, felsefe, sanat ve din alanlarında işleyip aklın kendisini anımsaması yoluyla kavrar.

Tin, kendisini tarih alanında gerçekleştirebilmek için özgür olan insanları araç olarak kullanır. Tarihte insanlar ve devletler yok olmasına rağmen ortaya çıkan kültür sürüp gitmektedir. İnsan tarihinin gelişmesinin asıl anlamı kültürün gelişmesidir. Tarih, aklın ya da Tin'in tek tek tarihsel toplumlarda cisimleşen, yapılarının diyalektik bir ilerleyişi olarak yeniden inşa edilmektedir. Hegel, böylece tarihi, felsefe tarihi olarak ve dünya tarihini de özgürlük bilincinin gelişmesi olarak göstermektedir.

Hegel ahlâkında aklın gerçekleşmesi ise şu şekilde kendisini göstermektedir. Hegel'de ahlâkî bir varlık olan insan, objektif ahlâklılıkta özgürlüğe ulaşır. Ona göre objektif ahlâklılık, akî bir karakter taşır. Ahlâkî irade doğal eğilimleri göz ardı etmenin ya da bastırmanın sonucu olmaktan çok, rasyonelleşmenin ya da toplumsallaşmanın bir sonucudur.

Bireylerin subjektif olarak özgürlüğe erişme hakları ancak bir objektif ahlâkî realiteye mensup olmalarıyla tatmine ulaşır. Çünkü özgür olduklarına dair kesin inançları ancak böyle bir objektiflik içinde hakikata kavuşur. Bireyler ancak ahlâkî realite içinde öz mahiyetlerine ve derunî evrenselliklerine gerçekten sahip olabilirler.

Hegel'e göre kişi eylemde bulunacaksa yalnızca iyiliği amaçlamamalı, aynı zamanda hangi şeyin iyi olduğunu da bilmelidir. Bunun da yeri devletin yasa ve törelerinde belirtilmiştir. İnsanın erdemli olması için ona toplumun bildirdiği ve öğrettiği şeyleri yapması yeterlidir. Birey devletin bir ögesi olduğu taktirde objektifliğe, hakiki bireyliğe ve ahlâklılığa sahip olabilir.

Hegel felsefesinde akıl en üst özgürleşimine devlette ulaşmaktadır. Devlet, aile ve sivil toplumun bir sentezi olarak ortaya çıkar. Devlet subjektif ve objektif ahlâklılığın birliği anlamına gelmektedir. Devlet ahlâkî idenin gerçeklik kazanmasının son aşamasıdır. İde, devlet aracılığıyla objektif ruh alanında en yüksek gelişim düzeyine ulaşabilir. Hegel'e göre devlet, raslantılarla meydana gelemeyecek kadar akî bir oluşumdur. Devlet, başlı başına mutlağın bir simgesi için bireyin amaçlarından daha yüksek bir amaçtır. Devlette öz bilinç bu şekilde evrensel öz bilinç düzeyine yükselmiştir. Devlet, evrensel öz bilinç düzlemine yükseltilmiş olan aklın geçerliliği ve nesnel tinin en yüksek anlatımıdır.

Hegel'e göre bireyin kendisi devletin bir ögesi olduğu taktirde objektifliğe, hakikî bireyliğe, özgürlüğe, akîliğe ve ahlâklılığa sahip olabilir. Ona göre devlet, ahlâk dünyasının bir sistemidir.

Devlet, ilahî iradenin yeryüzündeki tecellisi ve objektif ruh olarak görüldüğü için şahıs kanalıyla ilahî proje de gerçeklik kazanma imkanına erer. Devletin Tanrısal yanı, yeryüzünde varolduğu biçimiyle idedir.

Aklın sanat alanındaki yeri ise, Tin'in gerçekleşmesinin en üst aşamasıdır. Sanat,

mutlak olanın sezgisel biçimde gerçekleşmesidir. Tin'in duygular alanında somutluk kazanmasıdır. Hegel, sanat felsefesinde diyalektik üçlemesini estetik alan içinde uygulamıştır. Sanat hakikat ile bağı ölçüsünde bilincin, salt nesnesi olarak Tin'in mutlak alanına ait olmasıdır. Böylece sanat hakikatın sürekli hizmetine adanmış kutsal bir felsefe ile özdeşleşmiş olur. Hegel'de güzelin kavranması ancak kavramsal düşünme aracılığıyla mümkün olur. Bu sayede, tikel güzel ideasının olduğu kadar genel olarak ideanın da mantıksal doğası bilinçli düşünceye dahil olur.

Hegel'e göre sanat doğanın bir taklidi değil, aklın doğayı gözlemci bir yetenekle yorumlamasıdır. İnsan tabiatındaki biçimleri kendi aklı ile düşlediği örneğe göre değiştirerek onlara bir başkalık verir. Sanatın ürünleri olan eserlere insan dehasının ürünleri denmesinin nedeni de bu şekilde açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

Hegel'de aklın din alandaki görünümü şu biçimdedir: Hegel, devletin temelinde din olduğunu, devletin dine bağımlı olduğunu ileri sürmektedir. Hegel'e göre din, Tanrı bilgisi ve O'nun varlığının bilgisidir. Din'in bulunabileceği yer ise akıldır. O, burada dinin muhatapının sadece sonsuz ruhun elbisesini giyen insan olduğunu ifade etmektedir.

Hegel'e göre her dinin kendi içerisinde aklı ve mantıksal bir düzeni vardır. Zaten dinleri din yapan da Hegel'e göre, içlerinde barındırdığı düzendir, aynı düzen sistemin düşünce ve varlık kısmında da söz konusudur.

Tanrıya inanma, ona göre, hiç de tümüyle bireysel bir davranış gibi düşünülmemelidir ve inanma, sadece evrensel temele dayanırsa değerlidir. Fakat bu temel, sadece akla uygun olduğu takdirde akli bir temel olacaktır.

## II. BÖLÜM

### 2. KIERKEGAARD FELSEFESİNDE AKIL

#### 2.1. Kierkegaard'ın Diyalektik Anlayışında Aklın Yeri

Kierkegaard'ın diyalektik anlayışına geçmeden önce, diyalektiğin çeşitli anlamlarına bakmakta fayda görüyoruz. Diyalektik, Yunanca tartışma sanatı anlamına gelen diyalektike tekhnē'den türeyen bir terim olarak, genelde akıl yürütme yoluyla araştırma ve doğrulara ulaşma yöntemi anlamına gelir.

Diyalektik genel olarak şu anlamlara gelmektedir: 1. Diyalektik herşeyden önce, bir tez ya da bir görüşü, onun mantıksal sonuçlarını incelemek yoluyla çürütme yöntemi anlamına gelir. 2. Sofistik akıl yüretmeyi, cinsleri türlere bölmeyi ya da cinsleri türlerine ayırarak mantıksal bir biçimde analiz etme yöntemini gösterir. 3. En genel ve soyut fikirleri, tekil örnek ya da hipotezlerden hareket edip bu fikirlere götüren bir akıl yürütme süreciyle araştırma yöntemi olarak ortaya çıkar. 4. Diyalektik, düşüncenin ve gerçekliğin bir tezle antitezden, söz konusu iki karşıtın bir sentezine varmak suretiyle gelişmesini gösteren varlık ve düşünce yasası olarak ortaya çıkar. (1)

Diyalektik, değişik dönemlerde ve değişik filozoflarda farklı bir anlam kazanmış olduğu için, yukarıdaki genel diyalektik tanımı varoluşçu filozof Kierkegaard'ın diyalektik anlayışını kapsamaz. Varoluşsal diyalektik, ilk defa Kierkegaard, tarafından ortaya konmuştur. Kierkegaard, Hegel'den olumsuz bir anlam içinde bile olsa etkilenecek, onun varlık ve düşüncenin üç adımlı yürüyüşü olarak diyalektik anlayışını benimseyen Kierkegaard, bireyin üç adımlı yürüşünden meydana gelen yeni bir diyalektik anlayış geliştirmiştir. Tıpkı Hegel'de olduğu gibi, bir süreç olarak anlaşılan bu diyalektiğin birinci adımında, ruh ya da tinin, herşeyi kucaklayan evrensel varlık formunda değil de bireysellik formunda gerçekleşmesi söz konusu olur. Bundan sonraki adıma geçiş, düşünme yolu ile değil de, irâdî bir eylemle gerçekleşir.

Varoluşçu diyalektikte; antitezi kavramsal bir sentez yoluyla aşma diye bir şey söz konusu olmaz. Diyalektiğin daha yüksek bir düzeyine geçiş, alternatifler arasındaki bir seçimle, inancın atlayışıyla, bütün bir insanın temel gerçekliğe teslimiyeti yoluyla olur. (2)

Kierkegaard, Sokrates'e benzer bir şekilde doğruluğun ancak yaşanarak ortaya çıkabileceğini iddia ederken, aynı onun diyalektiği gibi bize bunları doğrudan değil de, ironik bir tarzda verir. Kierkegaard, bu öznel varoluş gerçekliğinin başkasına bildirilemeyeceğini de söylemektedir. Doğruluk her defasında yeniden gerçekleştirilmelidir. Bir insan doğruluğu bildirebilse bile, bunu yapmaması gerekir. Öğretmen, öğrencisine dolaylı olarak biçim vermekle yetinmelidir. Kierkegaard'ın hiçbir zaman varoluşu bir kavram gibi tanımlamaması,

1) Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay. İst., 1999. s.244

2) a.g.e. s.892

yani onu sürekli değişik şekillerde betimlemesi işte bu yüzdendir. Çünkü ondaki diyalektik anlayış, Hegel'deki gibi kavramların birbiriyle olan ilişkisine değil, yaşam kategorilerinin birbirini aşması ve sıçrama ile olmaktadır. Dolaylı bildiriminin yöntemi diyalektiktir. Diyalektik, olmuş bitmiş doğruları ele almaz. Diyalektik insanları ironi ile bir soru üzerinde düşünmeye sevk etme anlamına gelir. (3)

Ona göre hayat hakkındaki olanaklı görüşler, bir çok çelişkiyi içinde barındırır. Bunların arasından bazılarının seçilmesi gerekir. Bunu ya/ya da şeklinde bireyselliği ile seçmelidir. O, bu düşüncesini nitel bir diyalektik olarak nitelendirirken, bunun zorunlu içsel gelişmeler aracılığıyla sürekli gelişim ve oluş halinde meydana geldiğini söyler.

Varoluşun her an akıcı olması, sürekli olarak andan ana niteliksel olarak sıçrayan bir olgu olması varoluşun diyalektik özelliğini ortaya koymaktadır. Diyeliktięi yadsımak tembelliktir diyen Kierkegaard, burada diyalektik derken hareketi, oluş halinde olmayı anlatmaktadır. Daha genel bir tarzda varolmak oluş halinde olmaktır, varoluş sürekli diyalektiktir. Diyalektiğe inanan bir insan için önemli olan insanın tüm yaşamı değil, yaşamındaki varoluş anlarıdır.

Kierkegaard'ın nitel diyalektiği, düşünceyle gerçeğin derinden bir birine karşıt oluşu düşüncesine dayalı bilgi kuramından ortaya çıkmaktadır. O, düşüncede birbirine bağlı bir sıralanma olsa bile, hayatta bunun desteklenebileceğinden söz etmemiştir. Kierkegaard, sürekli kesinliksiz içinde bulunduğumuza, zira geleceğin de geçmişe benzeyeceğine dair bir teminatın olmaması yüzünden diyalektiğini bitmeyen her an yenilenen nitel görüntüsüne kitaplarında yer yer değinmiştir. Gerçeğin karşısında bir düşünce sisteminin bulunmaması da buna dayalıdır. Hayatı kavramlar yoluyla değil de, bireysel tecrübeler ve seçimlerle yaşıyoruz. Kierkegaard'ın diyalektik anlayışını biz tam da bu yaşantının yani evrelerin alanında görüyoruz. Evreler arasındaki ayrım ve karşıtlıkları, yüksek bir birlik içinde düşünceyle değil tek tek seçmekle aşabiliriz. Bunun gibi evreler arası geçişler bir zorunluluk oluşturmazlar. Ahlâk alanındaki nitel diyalektik, gerek iradenin seçmesi gerekse karar verme ile ortaya çıkar. Kierkegaard'ın bunları söylemedeki amacı tinsel gelişimle organik gelişim arasındaki zorunlu geçişler ve aşama aşama evrenin, hayatın açılım kazanması yolundaki fikirlere karşı çıkıştır. Çünkü hayatın, bireyin sürekliliği bu aşamalarda durmasıyla kesintiye uğrar. İnsanın seçmesi de diyalektik sıçramayla olur. Bu sıçrama ile yepyeni nitelikler ortaya çıkabilir ve yalnızca bu olabilirlikler dünyasında süreklilik vardır. Bu sıçrama iki an arasında meydana gelir. Bunlardan birisi günahsızlıktan günaha sıçrama, diğeri de iman niteliksel sıçramasıdır. Yani biri olabilirlikler dünyasında diğeri gerçeklik dünyasında meydana gelir. Bundan anlaşılabileceği gibi diyalektik anlamda nitel sıçrama kolay kolay gözlemlenemez.

İç daralmasında diyalektik karakterlere dikkat edilirse, orada tam bir psikolojik belirsizlik görülecektir. İç daralması sıcaklık duyan bir soğukluk duygusu ve soğukluk duyan bir

3) Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, İnkılap Kitabevi, İst., 1994, s. 196

sıcaklık duygusudur. (4) İç daralmasının konuyla, hiçbirşey olmayan şeyle ilişkisi belirsizlik bakımından ne kadar yoğunsa, aynı şekilde burada masumiyetten kusura yapılabilecek geçiş de öylesine tam diyalektik olacaktır; açıklamanın, tam olması gereken şey psikolojinin olduğunu gösteriyor. Niteliksel sıçrama kuşkusuz her zaman her iki yüzölçümünden uzak kalır, ama iç daralmasının suçlu kıldığı insan tam masumdur; ama öte yandan o, iç daralmasına gömülmüş olduğundan apaçık bir şekilde herşeyi ondan çekinerek sevdiği için de sorumludur. (5)

Bu duruma "Ölümci Hastalık Umutsuzluk" adlı eserinden bir örnek verebiliriz. Sıradan insan, tinsel hastalık olarak adlandırılan şeyden farklı bir diyalektik olduğunu görmez. Ama bu diyalektiği yeterince anladığımızda, hâlâ binlerce insanı umutsuzluk kategorisinin içine aldığını görürüz. (6)

Umutsuzluğun sadece hastalıktan farklı diyalektiği yoktur. Aynı zamanda tüm belirtileri de diyalektiktir. Bundan dolayı sıradan bir insanın, umutsuz olup olmadığını belirlemeyeceği zaman hataya düşme olasılığı yüksektir. Umutsuzluk insanların tinsel yazgılarının bilincinde olmamalıdır. Aslında tam da sadece diyalektik olduğu için umutsuzluk, hastalıktır. Sefaletlerin en kötüsünün bu umutsuzluğa sahip olmamak olduğunu söyleyebiliriz. Ondan kurtulmak istenmediği zaman, herşeyden daha zararlı olmasına rağmen umutsuzluğa yakalanmak kutsal bir şanstır. Demek ki bu durumun dışında iyileşmek bir mutluluktur ve hastalıktır, sefalettir. (7)

Kierkegaard'ın bu umutsuzluk öğretisinde, kendi yararını gözetmeme, sınırsız güvenme, merhamet, güçten yoksun olma gibi öznel niteliklerin ağır bastığı görülmektedir.

Kierkegaard'çı diyalektiğin buradaki son sözünü Theodor Adorno, ölüm olarak yorumlamaktadır.(8)

Kierkegaard, diyalektik ile sorunları çözmek ve problemleri sorun olmaktan çıkarmayı amaçlamaz. Onun diyalektiğinde, ilk problem aşılsa da başka bir problemle karşılaşır. Problemler çözülmeden aşmakta ve geride daima sorunlu birşeyler geride kalmaktadır.

## 2.2. Kierkegaard'ın Tarih Anlayışında Aklın Yeri

Kierkegaard tarih kavramını, tamamen varoluşçu bir açıdan ele alarak Hegel'in tarih anlayışına karşı çıkmıştır. Ona göre Hegel'in sistemi de içinde olmak üzere, "tüm dünya-tarihsel spekülasyonlar", ciddiye alınamayacak kadar boş, hatta komik düşüncelerdir. Çünkü Kierkegaard'a göre, gerçekten de "ilerleyen bir dünya tarihi süreci"nin olduğu doğru ise bizler bu sürecin belli basamaklarında ve belli zaman noktalarında yer alanlar olarak, ken-

4) Kierkegaard, Kierkegaard İç Daralması, E Dergisi, çev: Kenan Sanalioğlu, sayı 38, ist. 2002, s.38

5) a.g.m. s.39

6) Kierkegaard, The Sickness unto Death, trans: Alastair Hannay, Penguin Books, New York, 1989, s. 54

7) a.g.e. s. 57

8) Soykan, Ömer Naci, Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk, Bulut Yay. İst., 2000, s.22



dimizi bu doğrunun "tümellik"i üzerinde hiçbir şey söyleyemez halde buluruz ve bu saptama bizi "septik bir güvensizlik" içine iter.(9) Kierkegaard'a göre "tarihsel olma" her şeyden önce, "olup bitmiş olma"dır. Tarihsellik olup bitmiş olmanın yükleridir. Olup bitmekte olan bugünü de içine alır. Oysa Kierkegaard için "gelecek", tarihsel değildir; çünkü o henüz olmamıştır. Ne var ki Hegel, tarih anlayışında bu duruma aldırmamakta hatta sonsuzun bile aynı zamanda tarihsel olmasına yol açmakta, geleceği tarihselleştirmektedir ki bu durum Kierkegaard için spekülasyonların içine düştüğü komik paradoksu görmek için yeterlidir.

Kierkegaard'a göre insan, gerçeği, ancak kendi varoluş hareketi içinde tanıyabilir: Yalnız bu tanıyış " soyut düşünceyle değil, düşüncenin varoluşa yönelmesi"yle olur. Varlık burada karakteri itibariyle ferdidir. Varolan, bir fert hareketi içinde bir şahıstır; önceden bilinmeyen bir geleceğe doğru hareket eder. Yani varolan bir fert, sürekli oluş halindedir ve bu düşünceyi oluşa çeviren Kierkegaardçı anlamda öznel düşündürdür.(10) Ona göre geleceği tahmin etmeyi istemek ve geçmişin zorunluluğunu anlamaya çalışmak aynı şeylerdir. Doğanın ve sonsuzluğun diyalektik olarak tarihi yoktur. Kierkegaard bu çerçevede Hegel'deki oluş fikrine dikkat çekerek; "oluş doktrini" en sonunda bir aldatmaya varır çünkü bu, oluşu somut varlık açısından görmez. Mantık ve saf düşünce, gerçeği varoluş halinde kavrayamaz. Çünkü bu, mantıkî özler, zamansız ve değişmez varlık halleri, demektedir (11)

Kierkegaard, Hegel'i böylece eleştirdikten sonra kendisi için tarihin anlamının subjektif olduğunu söyler. Varlık, ferdiyet ve oluşla birlikte geleceği de ihtiva eder. Birey oluş içinde, geleceğe yönelmesi ile var olur. Subjektif düşünür varlığının şartı olan vasıtasız deneyin zamanına samimi bir istekle ilgi gösterir. Gerçek süjenin varlığında zaman, genel manada yani objektif kategorilerle mekanlaştırılmış soyut zaman değildir. Subjektif düşünürün ilgisi kendi iç hayatına ait olan zamanla olmalıdır. Soyut bir tarzda bilinmekten çok somut olarak yaşanan zaman önemlidir. Subjektif düşünürün vasıtasız deneyi ile ilgili zamanda gelecek, öncelik hakkına sahiptir. Subjektif düşünür, somut varlığında kendini geleceğe yönelme hareketi olarak tanır. Onun geleceği bilgi bakımından kesinsizlik ve belirsizlik ifade eder. Gelecek beni bütün dünyalık faydalardan ayırabilir ve yalnızlığa terk edebilir. İç hayatına böyle yalnızlık içinde nüfuz eden subjektif düşünür, hayatın iç yüzünde bulunan bu kesinsizliği görür. Nerede subjektiflik varsa, orada bir kesinsizlik vardır. (12) Böylece Kierkegaard zamanı da ikiye ayırır: Doğa bilimlerinin nesnel zamanı, her şeyi saniyeler, dakikalar, saatlerle ölçer. Burada zaman ince bir çizgidir. "Öznel zaman" ise her şeyi "varoluş anları" ile ölçer. Bu anlar "eşdeğerli" değildirler. Gelecekteki yaşamımızın alinyazısını belirleyecek anlar olduğu gibi, günlük işler arasında büsbütün anlamsız olanları da vardır. İnsan yaşamının değeri öyleyse yaşadığı yılların sayısına göre değil, ancak "varoluş anları"nın sayısına göre

9) Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yay. İzmir, 1998, s. 132

10) Kierkegaard, Philosophical Fragments, trans: Howard V. Hong, Princeton University Press, Oxford 1987, s. 77

11) Magill, Frank, Existansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, çev: Vahap Mutal, Dergah Yay. İst., 1992, s. 36

12) a.g.e, s. 38

ölçülmelidir. Bu varoluş anları sisle örtülü bir bölgede karlı dorukların birbirini görmesi gibidir. Bir dağ doruğunun yukarı doğru yükselebilmesi için uzay nasıl bir önkoşulsa, zaman da varoluşsal anların bir önkoşuludur. Zamanı varoluşsal zaman olarak anlayınca da varlıkla zaman da eşit kılınmış olmaktadır. (13) O, tarihi "günah ve korku"nun ortaya çıktığı alan olarak görür. Hatta Kierkegaard, Hegel'in tarih kavramıyla alay etmek için tarihe Hegelci bir tanım vermek gerekirse, ona "korkunun bilinçteki gelişme süreci" olarak bakılabileceğini söyler.

Birey, kendi bilincini, günahın ve korkunun saptandığı yer olarak gördüğü anda, tarih ona, Hegel'inkine hiç benzemeyen bir "sonsuz gerçekleşme süreci" olarak görünür. Birey kendi varoluşunun geleceğini de ancak, bireysel yoldan ulaştığı böyle bir "sonsuz"a bağlayabilir. Ama bu sonsuzluk, bu haliyle, kendi başına hiç bir umut ışığı göstermeyen boş ve saçma bir şey olarak görünür. Bu sonsuzluk Kierkegaard'a göre ancak "İsa'da tarihselleşen bir süreç" olarak görüldüğünde anlam kazanır. Ne var ki sonsuzluğun İsa'da gerçekleştiğine de ancak bir "iman edimi" ile varılabilir; İncili yorumlayarak değil. (14)

Sistem ve sona ermişlik, karşılıklı olarak birbirini gerektiren kavramlardır. Fakat, daimî bir oluş içinde bulunan varlık asla sona ermez. Ona göre varoluşçu bir sistem mümkün değildir. Kendiliğinde realite, gerçek bir sistemdir- fakat bu ancak Tanrı yönünden bir sistemdir. Daimî bir oluş hareketine bağlı ferdin varlığı yönünden hiçbir sistem mevcut olmaz. (15)

### 2.2.1. Sözlüklerde ve Kişilerde Evreler

Kierkegaard'a göre varoluş evreleri, insan varoluşunun çeşitli tarzlarını sıraladığı görüşüdür. İngilizce'de bu kavram "existential stages" olarak geçmektedir. Evrenin Türkçe sözlükteki anlamı; bir olayda birbiri ardınca görülen, bir işte birbiri ardınca beliren, gelişen değişik durumların herbiri, aşama, safha, merhale, faz anlamına gelir. (16) Nusret Hızır Felsefe Yazıları isimli kitabında stages'in karşılığı olarak "şekil" kelimesini kullanmıştır: "Kierkegaard için üç yaşama şekli vardır." (17) Yine N. Hızır'ın, yazdığı bir makalede "stages" yerine "hayat alanları" kelimesini kullandığını görüyoruz.(18)

Vahap Mutal ise Frank Magill'den çevirdiği Egzistansiyalist Felsefesin Beş Klasiği adlı eserde bu kavramı bazen "alan" bazen de "merhale" olarak çevirmiştir. Ahmet Cevizci'nin Felsefe Sözlüğünde ise bu kavram bizim de tercih ettiğimiz şekilde "varoluş evreleri" olarak çevrilmiştir. Varoluşçuluğun ilk büyük filozofu olarak görülen Kierkegaard'ın insan varoluşunun çeşitli tarzlarını sıraladığı bu görüşe göre insanın sıkıntısının, umutsuzluğunun, onun kendi varoluşunun özüne derinden derine yabancılaşmasının az ya da çok farkına varma-

13) Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, İnkılap Kitabevi, İst., 1994, s. 195

14) Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yay. İzmir, 1998, s. 133

15) Magill, Frank, Existansiyalist Felsefenin Beş Klasiği, çev: Vahap Mutal, Dergah Yay. İst., 1992, s.37

16) T.D.K. Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara, 1988, s. 480

17) Hızır, Nusret, Felsefe Yazıları, Çağdaş Yay, İst., 1981, s. 59.

18) Hızır, Nusret, Varoluşçuluğun Habercilerinden Pascal, Değişim Dergisi, Sayı: 5, İst., 1962, s.4

sından oluştuğunu söyleyen Kierkegaard, insandaki bu yabancılaşmanın, insanda, özsel benini yakalama yönünde birtakım kararlar almaya ve dinamik atılımlara yol açtığını iddia etmiştir. O, işte insandaki bu atılımı açıklarken, insan yaşamındaki farklı evrelerden, ayrı varoluş tarzlarından söz eder.(19)

Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncelerinin bir habercisi olan Pascal'a (öl. 1662) göre insan; üç basamakta, düzende yaşar. Yani o, insanî büyüklüğün üç düzenine işaret ediyordu: "Vücutların düzeni veya tenin büyüklüğü, ruhların düzeni veya zihni büyüklük, Tanrı aşkının düzeni veya tabiat üstünün büyüklüğü." Bununla beraber Pascal'ın üç düzeni ile Kierkegaard'ın üç evresi arasında farklılık vardır. Evreler, düzenlerden daha ahlâkî ve daha aşkındırlar. Pascal'ın Hristiyanı üç düzeni zorunlu olarak aynı anda yaşar. Oysa Kierkegaard'a göre evrelerin biri diğerini dışta bırakır. Varolmak biçimine göre bunlardan biri veya diğerine yerleşilir. (20)

Ayrıca felsefe tarihine baktığımızda Main de Biran (1776-1854)'ın da evrelere benzer görüşlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre insan hayvanlardan özgür bir özne olmak bakımından farklıdır. O, Descartes'in "cogito ergo sum"unu "Volo ergo sum" (İrade ediyorum o halde varım) şeklinde yeniden düzenlemiştir: Hareket ediyorum, istiyorum, hareketi düşünüyorum, sebep oluyorum o halde varım. (21)

Varoluş evrelerinin sözlüklerde kişilerde ve Kierkegaard üzerine çalışanların stages'i Türkçe'de hangi kelimeyle karşıladıklarını gösterdikten sonra, Kierkegaard'ın varoluş evrelerinden neyi anladığını ve bunun arka planındaki görüşlerin ne anlama geldiğini vermeye çalışalım.

### 2.2.2. Kierkegaard'ın Evre Anlayışı

Kierkegaard'ın insana yönelik soruya yoğunlaşması, bütün özlü tanımanın varoluşu ilgilendirmesi onun çok sık tekrarlanan şu cümlesiyle anlaşılabilir: "Öznellik gerçektir". O bununla şunu söylemek ister: Birşeyin insan için gerçek olabilmesi, insanın tam bir tutkuyla kişisel bir gerçek olarak içinden kavrayıp kavramamasına bağlıdır. Eğer bir gerçek, varoluşa dokunmazsa ve onu değiştirmezse onu kazanmanın hiç bir anlamı yoktur. Bu noktada Kierkegaard'ın büyük düşmanı Hegel'i eleştirisi başlamaktadır. Hegel kendi sisteminde tüm gerçekliği, tarihi ve tabiatı kavramaya çalışmıştır. Ama tam da bu yüzden insanın varoluşunun çaresizliği içinde unutmuştur. Gerçek, sadece onu kendine mâl eden ve somut varoluşunda gerçekleştiren için canlıdır. Kierkegaard, bunu şöyle açıklamaktadır: "Benim için gerçek olabilecek bir gerçeği bulmak kendi için yaşamak ve ölmek isteyebileceğim ideyi bul-

19) Cevizci, Ahmet Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay. İst., 1999, s. 891

20) Reneaux, Roger, Existansiyalizm Üzerine Dersler, çev: Murtaza Korlaelçi, E.Ü. Yay. Kayseri 1994, s. 18

21) Bolay, Süleyman Hayri, Felsefî Doktrinler Sözlüğü Akçağ Yay. Ankara 1996, s. 23

mak söz konusudur." (22)

Kierkegaard'ın araştırdığı varoluş, insan kavramını kendi deneyiminden kazanan ve bunu yaparken de dünyaya ve kendine karşı duyduğu yabancılığın, korkunun, umutsuzluğun farkına varılmasıdır. İnsan kaçınılmaz olarak korkunun içinde ve ölüme götüren hastalığın getirdiği umutsuzluk içinde yaşar, ama bütün bunlara tam bir dürüstlikle katlanılmalıdır. Korkuda insan, özgürlüğün imkânını yaşar ve onu asıl özü olarak duyar. Çünkü korku, realiteyi kendilerine karşı insanın karar vermek zorunda olduğu kişiye baskı yapan imkânlardan bir övgüye dönüştürür. Bu yüzden insan ebediyen keşfedilmiş değildir. Onun varlığı var olabilmesidir. En büyük özelliği de seçıştır, özgürlüktür.

İnsanın özgürlüğünden hareketle Kierkegaard, varoluş imkânlarına ait varoluş evreleri doktrinini geliştirir. Varoluş evreleri Kierkegaard'ın ruhî durumunu bize yansıtır. Bununla beraber Kierkegaard'ın evreden anladığı bir biri ardından kat edilen zamanın akıntısında gençlikten olgunluğa, olgunluktan yaşlılığa geçildiği gibi normal bir şey değildir. Evreler arasındaki geçiş özgürlük aktı ile dışarı çıkarılan ve hayatın amacı ile kabuğuna çekilen varoluşun bir tipini belirler.(23)

Kierkegaard'da üç evre vardır: 1. Estetik Evre, 2. Etik Evre, 3. Dinî Evre. Bunlar yaşama karşı üç tutumu, üç yaşam felsefesini temsil ederler. Tümü de insanın esenliğe ulaşma, yaşamın en büyük iyiliğini kazanma çabalarını yansıtır. Kierkegaard, *Ya/Ya da* adlı eserinde ilk iki evreyi ayrıntılı bir şekilde çözümlemeye çalışmıştır.

### 2.3. Kierkegaard'ın Estetik Anlayışında Aklın Yeri

Birey, yaşam deneyiminin ilk evresinde ya haz peşinde koşan bir hazcı ya da başlıca soyut kurgu ile ilgilenen bir aydın olabilir. Her iki estetik tip de kendilerini belirleyici eyleme verme yeteneksizliklerinde benzerdir. Soyut aydının tipik örneği kurgular üreten, felsefî bir sistem formüle eden ama gerçek olaylar alanından uzakta, varoluştan bütünüyle yoksun olan ve salt soyutlamalardan ya da evrensellerden oluşan kuramsal dünyasında saklanan Hegelci rasyonalisttir. Soyut aydın, yalnızca dünyayı uzak ve nesnel bir yolda gözlemekle yetinip hiç bir zaman ona katılmaz. Dünyayı sanki tarih sona ermiş gibi davranarak üzerine somut değil ama soyut olarak düşünür. Hegel, Kierkegaard ile karşılaştırıldığında düşünürü olmayan bir düşünce gibidir.

Estetik kişinin hazcı tipi gelecek için kaygılanmaksızın dolaysız hazlar arayışı içindedir. Yalnızca o kategori içinde yaşayarak arzularının nefsi isteklerine doyum arar. Romanlık ve bedenî doyumu kabul eder ama kendini evlilik sevgisine bağlamaz, çünkü bunlar hazcının ürktüğü sorumlulukları, ödevleri temsil eder. Sevdiği kadına sanki o varolan bir kişi ve bireysel bir insan değilmiş ama yalnızca hazcının kişisel olmayan, bir kaynağı gibi davranır,

22) Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev: Sedat Umran, İz Yay. İst., 1993, s. 321

23) Reneaux, Roger, *Existansiyalizm Üzerine Dersler*, çev: Murtaza Korlaelçi, E.Ü. Yay. Kayseri, 1994. s. 18



ahlâkî sorumluluktan kaçır. O, gelecek için kaygı duymaksızın kategoriye yaşır; bu yüzden de yaşamı bütünlük ve süreklilikten yoksundur. (24)

O, şu anda bizzat kendinin ve şeylerin yüzeyinde, derinliğı olmayan bir şimdilikte yaşır, her şeyi kabule hazır davranır ama seçmeye razı olmaz. Eğer kaba zevklerin üzerine yükseliyorsa bu, sanatın en ince zevklerini üretmek içindir. Gerçeğı söylemek gerekirse estetik aşamadaki var değildir. (25)

Estetik evrede kişi seyredererek ve zevk alarak davranır, ama etkin ve bu yüzden sorumlu davranmaz. İlginç olana ve kendini dağıtacak olana yönelirse, imkânlarla kendini tüketir, ama bu tarzda sırf estetik olarak yaşayan, kişisel varlığının boşluğuna maruz kalır ve tam anlamıyla gerçekliğın dışında kalır.

Bundan dolayı Kierkegaard, insan için estetik evrenin varoluş imkânlarının sonuncusu olamayacağını iddia etmektedir. Gerçekte varolmak demek, insanın karşısındaki imkânlardan birini seçmesi, o seçtiğini içinde yakalaması ve diğerlerini reddetmesi demektir. İnsanın özgürlüğü buna göre karar veriş olarak belirir. Çünkü, karar verebilen kişi gerçekliğe ulaşır ve dünyadaki kişisel varlığına dayanak sağlar. Seçme ve karar veriş Kierkegaard'daki belli kategorilerdir. Bunlar etik evreyi belirler.

Kierkegaard, estetik yaşam evresinin boşa çıktığını çünkü bireyin can sıkıntısının pençelerine yakalandığını ve onun tarafından güdüldüğünü belirtir. Can sıkıntısı dünyaya insanın yaratılmasıyla girmiştir. Estetik bireyin yaşam yolu ya haz ya da anlıksal etkinlik üzerinde yoğunlaşarak, can sıkıntısında sonuçlanır. Sıkıntı iki biçimde olur: Birey ya içine girmiş olduğu etkinlikten sıkılır ya da kendisinden. İkinci sıkıntı biçimi, daha gerçek bir sıkıntı tipi olarak yaşamı anlamından yoksun bırakan, anlatılmaz bir boşluktur. Can sıkıntısının boşluğu insanın kendi varoluşundan bütünüyle hoşnutsuz bırakan ve yokluğun dipsizliğine getiren açıklanamaz, bilmecemsi bir rahatsızlıktır. Estetik birey oyalanmalar yaratarak bezginliğini gizlemeye çalışır, melankolik karamsarlıkları örtecek hazlara girer. Hazza sığınış derinleştikçe can sıkıntısının ve umutsuzluğun ağırlığı dayanılmaz olur. Gerçek benliği bulmak için seçmenin olgusallığını karşımıza almalıyız; yaşamın bir ya/ya da kararı olduğunu bilinçli olarak anlamalıyız. Varolmak demek seçimler yapmak, kendini eyleme vermek, yaşamın kaygılarına girmek demektir. Ama estetik birey soyutlama alanına çekilerek, varoluştan kaçır. Böylece estetik yaşam umutsuzluk, boşluk duygusunda ya da boşvermekle sonuçlanır. Gerçek benlik dışsal da değil, içerde tutku, özgürlük, karar ve sorumlulukta yani öznellikte bulunur. Umutsuzluk bir tür öznellik olarak gerçek benliğe doğru ilerlememize yardım eder. Umutsuzluğu seçerek birey, kararsızlıktan karara, yükümlülüğten kaçınmaktan kararlı bir sorumluluğa ilerler. Ruh soyutlamadan varoluşa, estetik evreden ahlâkî evreye böylece sıçrama yapır. İnsan bu ahlâkî alana girmekle ve fiilen karar vermekle aslında kendi kendine

24) Sahakian, William, Felsefe Tarihi, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay. İst., 1996, s. 309

25) Reneaux, Roger, Existansiyalizm Üzerine Dersler, çev: Murtaza Koralelçi, E. Ü. Yay. Kayseri 1994, s. 18



ulaşır ve onun olabilecek ödevi eline geçirir. (26)

Kierkegaard, *Ya/Ya da* adlı kitabının bir bölümünü oluşturan "Baştan Çıkarıcının Günlüğü" kısmında çoğunlukla estetik aşamayı anlatır. O, burada baştan çıkarma uğraşını yeniden gözden geçirir, bununla birlikte nişanlılık, evlilik gibi konulara yeniden ironik yorumlar getirir. Roman tarzında yazılmış olan bu bölümde Johannes kendini etik, estetik ve erotik çizimleri olan bir aşk bilgeliğiyle donatmış sıradışı bir baştan çıkarıcıdır. Johannes, "zihinsel yetenekleri sayesinde bir kızı nasıl baştan çıkaracağını, ona tam anlamıyla sahip olma niyeti olmadan nasıl kendine çekeceğini bilirdi" şeklinde tasvir edilmektedir." (27)

Bu baştan çıkarma dıştan etkileme şeklinde değil, onları içten etkileme tarzındadır. Bir adamın umutsuzlukla bir çıkış araması hep kendi içine döndüğü bir girişten başka birşey değildir. Kierkegaard, bunun cezasının tümüyle estetik nitelikte olduğunu çünkü, onun uyanan bilincinden bahsetmenin bile ona fazla ahlâkî bir ifade yüklemek olacağını söyler.

Kierkegaard'ın biyografisini verirken Regine Olsen'la nişanı kendisinin bozduğunu söylemiştik. O, bu işten kendisini sorumlu tutarak kendini suçlar. Kierkegaard, artık ne ondaki suçluyu ne de soyluyu görür; onla ilgili duyguları salt estetikdir. Estetik aşamanın konusu olan müzik ile nişanlısı arasında ilişki kuran Kierkegaard şunları söylemektedir:

"Ben müziği oldum olası sevdim ve o da eşsiz bir enstrümandı. Her zaman canlı hiç bir enstrümanda olmayan bir genişliği vardı. Tüm duyguların ve ruhsal durumların bir özetiydi. O, hiçbir düşünce onun için fazla yüce ya da fazla umutsuz değildi. Bir sonbahar fırtınası gibi gürleyebilir, duyulmaz bir sesle fısıldayabilirdi. Tanımlanamaz ama gizli, kutsal, adlandırılmaz bir heyecanla o müziği dinlerdim. Hep bir harmoni vardı ve o, beni büyülerdi." (28)

Kierkegaard, nişanlısından ayrıldıktan sonra onun başka biriyle buluşmak için kendisinin gözlerine bakmadan çıkıp gitmesine "Ama olsun nasılsa var olan aklî olandı" (29) şeklinde Hegel'in; "aklî olan gerçektir; gerçek olan da aklîdir" sözüne nazire yapmaktadır.

Kierkegaard, bu tarz bir sevgiden dolayı içine düştüğü durumdan, ayağını basacak hemen hiçbir yer bulamamaktan şikayet etmekte ve aklının bu çalkantılı durumunun yapıtaşı olduğunu; "insan kendini sınırlamalı; tüm zevklerin ana kuralı budur." (30) şeklinde ifade etmektedir.

O, nişanlanmasının estetik ve etik yönüne işaret ederek, estetiğin gök altında hoş ve aydınlık olduğunu; etik ortaya çıkınca da herşeyin sert ve sonsuz bir can sıkıntısına dönüştüğünü belirtir. Kierkegaard her zaman etiğe saygı duyduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

"Hiç bir kıza, şakayla bile olsa asla evlenme vaadinde bulunmadım. Burada bunu ya-

26) Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev: Sedat Umran, İz Yay. İst., 1993, s. 323

27) Kierkegaard, *Either /Or*, trans: Alastair Hannay, London, Penguin Books 1992, s. 250

28) a.g.e. s. 253

29) a.g.e. s. 262-263

30) a.g.e. s. 267

pıyormuş gibi bile yapıyorsam, yalnızca bir numaradır. Nişanı bozacak kişinin o olmasını mutlaka ayarlarım." (31)

Daha önceden de bahsettiğimiz gibi nişanlılık bir etik gerçekliğe sahip değildir ve estetikte her zaman erotik bir unsur vardır. Ona göre; "aşk, sohbetle geliştirilmeyecek kadar önemli bir şeydir. Erotik durumlarda, konuşmanın birşey eklemeyeceği kadar büyük anlamlar vardır. Erotik durumlar sessizdir, durgundur. Eros kendini jestlerle ifade eder, konuşmaz; ya da eğer konuşursa söylediği muammayı andıran gizli sözlerdir, sembolik bir müziktir. Erotik durumlar daima ya heykel ya da resim gibidir; ama aşklarından söz eden iki insan ne heykele ne de resme benzerler." (32)

Kierkegaard böyle biri gibi konuşmayı önemli birşey olarak değil, erotik etkinliğin içinde bir tür mola, bir oyalanma olarak görür. Böyle bir konuşma gayet kutsal bir nitelik taşır. (33)

Kadın konusunda çalışmayan kişi, ne olmak istiyorsa olabilir ama bir şey hariç: Bir estetik olamaz. Kierkegaard'a göre estetiğin görkemi ve kutsallığı şudur: "Sadece güzel olanla ilişkiye girer, edebiyat ve kadınlar dışında hiçbir şeyle ilgisi yoktur." (34)

Kierkegaard, kadınları başkası için varlık kategorisinde düşünür. Ama bu onun için olan biri, başkası-için de olacakmış gibi kötü anlamda alınmamalıdır. O burada kadını doğa ile aynı kategoride yani başkası-için anlamında görmektedir. Doğadaki birbirinden ayrı bağlantıların, başka bazı bağlantıları için var olduğu teleolojik anlamda değil, tüm doğanın başkası için yani tin için olduğu anlamında. Yehova'nın erkeğin kaburga kemiğinden kadın, yarattığı için, sırf bu yüzden başkası-için varlık olan "doğa" tanımının içine girer. Onun ilk uyanışı aşkın dokunuşuydur, bunun öncesinde o bir düştür. Ancak, bu düşün varoluşunda iki aşamayı ayırt edebiliriz: İlki, aşk onu düşlediğinde; ikincisi ise, o aşkı düşlediğinde. (35)

Başkası-için varlık olarak kadının belirgin özelliği saf bekâretidir. Çünkü bekâret kendisi-için-varlık olduğu sürece soyut bir varlık biçimidir ve sadece başkası için görünür. Kierkegaard'a göre çelişki şurada yatar:

"Başkası için olan var değildir ve ancak ötekiyle görünür hale gelir. Bu çelişkide mantık açısından yanlış yoktur ve mantıklı düşünmesini bilen hiç kimse bununla oyalanmaz. Ancak bundan zevk alır. Ama mantıksız düşünen biri, başkası-için-varlığa sahip herşeyin, belli bir şeyden söz ederkenki sınırlı anlamıyla, var olduğuna inanmak isteyecektir." (36) Buradan da anlaşıldığı gibi, kadın tümüyle doğanın kategorileri içine hapsolmuştur ve bu yüzden yalnızca estetik olarak özgürdür. Kierkegaard, kadının daha özgür hale gelebilmesinin erkek aracılığıyla mümkün olduğu görüşündedir.

31) a.g.e. s. 305

32) a.g.e. s. 352

33) a.g.e. s. 352

34) a.g.e. s. 361

35) a.g.e. s. 363

36) a.g.e. s. 363

Kierkegaard, *Ya/Ya da* adlı eserinde estetik varoluşu en yetkin formda dile getiren biricik sanatın müzik olduğunu belirtir. Kierkegaard burada Mozart'ın Don Juan operasını hemen hemen her satırda, ona duyduğu derin sevgiyi büyük bir coşkuyla anlatmaktadır. Kierkegaard'ın Don Juan operasına, daha geniş anlamda müziğe duyduğu bu sevginin nedeni şu satırlarda dile getirilmektedir:

"Çünkü; Don Juan, onda tutkunun bütün sonsuzluğunu, tutkunun mutlak gücünü, tutkunun hiçbir şekilde karşı konulamaz coşkusu duyuyorum. Onda arzusunun yırtıcı, vahşi isteğini; böylece onun zaferinin mutlak sarhoşluğunu duyuyorum. İşte benim Don Juan'da duyduğum coşku, böylesine şeytanî, böylesine güçlü ve karşı konulamaz, böylesine heyecan dolu bir coşkudur." (37)

İşte Don Juan operasında Kierkegaard'ın dile getirdiği şey; tutkudur, arzudur, istektir, cinsel hazdır, cinsel duyarlılıktır. Zaten Kierkegaard'a göre müziğin gerçek konusu en şiddetli hazdır. "En şiddetli haz, kendi doğallığı içinde en çok müzikte dile gelebilir... Bundan sonra müzik şeytandır. Çünkü müzik gerçek konusunu erotik cinsel yetide bulur. Don Juan da şeytanlığın anlatımıdır." (38)

Kierkegaard'ın varoluşu şu şekilde tanımladığını biliyoruz:

Varoluş gerçekliktir, yani varoluş bireysel, somut ve empirik varoluştan başka bir şey değildir. Öznellik gerçekliktir ve öznellik de ancak tutkuda doruğuna ulaşmaktadır. Buna göre estetik varoluş için tutku bir ön koşuldur ve estetik varoluş kendini ancak tutkuda gerçekleştirebilir. Estetik varoluş, özü gereği haz duygusuna dayanmaktadır.

Müzik, Kierkegaard'a göre metafizik bir görevi yerine getirebilecek güçtedir. Çünkü o, şöyle demektedir: "Müzik, dilden daha soyuttur ve o, özeli değil, bütün genelliği içinde geneli açıklamaktadır. Bununla birlikte bu genellekle, kendini soyut refleksiyon içinde dile getirmektedir." (39)

Buradan da anlaşılacağı üzere estetik varoluş ile sansualite (cinsel yeti) Kierkegaard'a göre aynı şeydir. Yine estetik varoluşun, ancak müzikle anlatılan, müzikle somutlaşan bir olgu olduğu sonucuna varabiliriz. Kierkegaard'ın estetik varoluş konusunda vurgulamak istediği en önemli sonuç (cinsel yeti) bize göre onun estetik evre görüşünün temelini oluşturmakta; onun estetik anlayışını belirlemektedir.

Kierkegaard'ın güzelliği belirleyen içsel bir öge olarak Don Juan idesini gösterdikten sonra güzelliğin dışsal nitelikleri üzerinde durmakta fayda görüyoruz. Kierkegaard, bu dışsal ögenin "harmoni" olduğunu *Ya/Ya da* adlı eserinde şu şekilde söylemektedir: "Bütün klasik eserlerde çok derin bir harmoni çınlamaktadır." (40) Ona göre klasik eserlerin ortak özelliği, onların kendilerinde derin bir harmoniyi gerçekleştirmiş olmalıdır. Bu harmoniyi

37) a.g.e. s. 111

38) a.g.e. s. 75

39) a.g.e. s. 103

40) a.g.e. s. 61

yani uyum, birbirinden farklı iki unsur arasındaki yani form ve ide unsurları arasındaki uyumdur. Kierkegaard, bunu şu sözlerle ifade etmektedir: "Klasik bir eser, bu iki ögenin mutlak birliğidir." (41) Ve "Yücelik, rastlantı değildir; o bu iki faktöre (form ve ideye) dayalıdır. (42)

Estetik varoluş, bir anlık varoluştur ve hiçbir mantikî form ilkeleriyle açıklanamaz. Bu estetik varoluş aynı zamanda doğrudan doğruya yaşanan bir olgudur, bir gerçekliktir. Kierkegaard'a göre: "En kesin anlamında estetik bir seçim sorunu değildir; çünkü estetik olarak yaşayan kişi seçmemektedir." (43)

Bundan dolayı estetik, "seçmeme" özelliği ile etikten özce ayrılmaktadır. Estetik seçmemektedir, çünkü estetiği belirleyen ilke hazdır, arzudur. Etik ise seçmektir ama kendi kendini seçmesi özgürlükten başka bir şey değildir. O halde etik, bir "arınmadır", bir "güzelleşmedir, ruhun tinsel dinginliğe kavuşmasıdır. Tek sözcükle etik kurtuluştur. Çünkü, seçimle insanın doğası temizlenmiş olur ve böylece onun doğası sonsuz güçle bağlantı kurar. (44) Oysa estetik varoluşta kişi asla arınmayı tanımayacak, asla bu yüce Tanrısallığa ulaşamayacaktır.

Estetikle etik iki ayrı alandır ve her iki alanın da kendine özgü kategorileri vardır. Etik özgürlüktür, arınmadır ama estetik oluşta haz duygusu ile yaşanan bir gerçeklik; arzu, cinsel duyarlılık ile belirlenen bireysel ve empirik bir gerçekliktir. Varlığı mantikî prensipler içinde donduran rasyonalist sistemlerin karşısında, şimdi ve burada olan insanın estetik varoluşu somut ve bireysel bir olgudur. Hayata ilişkin bu olgunun önemini Kierkegaard: "Ah, aşksız bir adam nedir ki!" (45) şeklinde ifade eder.

Estetiğin iyi ve kötü ile, ödev ve sorumluluk ile yani etik ile hiçbir bağlantısı yoktur: "Etik geneldir ve sonuç olarak soyuttur. Etik, tüm soyutluğu içinde daima yasakları içermektedir." (46) Oysa, estetik haz demektir ve "estetik, varoluşun en güzel anlatımı onun an içinde olup bitmesidir." (47)

Görüldüğü gibi müzik; erotik hazzın, sensüel yetinin, arzu ve tutkunun bir anlatımıdır. Bütün müzik, hazzın dile gelmesinden başka birşey değildir. Müzik, diğer sanat dallarından ayrı olarak, estetik varoluşu somutlaştırabilmekte ve bizi gerçekliğe ulaştırabilmektedir. Gördüğümüz gibi Kierkegaard, estetik varoluş konusundaki görüş ve düşünceleri ile bizi sistem felsefesinden, mantık ilkelerinden, varlığın özü probleminden uzaklaştırarak bizi canlı bir anlık bile olsa varoluşu yaşayan şimdi ve burada olan insana götürmektedir. Kierkegaard bu görüşleriyle, bizi varlıktan alıp metafizik sistemlerin unuttuğu insanın varoluşuna göz at-

41) a.g.e. s. 62

42) a.g.e. s. 61

43) a.g.e. s. 486

44) a.g.e. s. 484

45) a.g.e. s. 518

46) a.g.e. s. 556

47) a.g.e. s. 529

maya sevk etmektedir. Çünkü gerçeklik, insanın varoluşudur.

Ona göre insan problemi, buradan da anlaşılacağı üzere, varlık probleminden daha önemli ve daha değerlidir.

Kierkegaard'da önemli olan diğer bir nokta da estetiğin etikten kesin sınırlarla ayrılmış olmasıdır. Etiğin tanımı, estetiği ortadan kaldırmaz, ama onu güzelleştirir diyen Kierkegaard etik değerlerle estetik olanı ele alamayacağımızı vurgulamıştır.

#### 2.4. Kierkegaard'ın Ahlâk Anlayışında Aklın Yeri

Estetik evrenin boşluk, anlamsızlık ve umutsuzluğu, bireyi ahlâkî evreye iter. Bu evre bir karar ve sorumluluk evresidir. Bu seçme eyleminde gerçek benlik ya da asıllık bulunur. Çünkü karar ve sorumluluk yoluyla kendi estetik yaşamın yani estetik evre ve soyut düşünce- nin dolaysızlıklarından kurtulur ve birlik olarak bütünleşir. Ahlâkî evrede birey, hayatını vazifenin gerçekleşmesine adanmış ve hayatı ciddiye almaya başlamıştır. Burada ahlâkî birey, Kierkegaard'a göre Kantçı ahlâkın, Kant insanının kişileşmesidir. Estetik aşamada birey bekarken ahlâkî evrede birey evlidir ve her halükârda namuslu ve doğrudur. O, gerçek bir biçimde vazifesini gerçekleştirerek, şahsî olarak bunu üstlenerek ortak zorunlukları seçer. O halde ahlâkî insan ortak yolu takip eder ve genel içerisine yerleşir. Fakat, aynı zamanda o bireyliliğini ortaya koyar ve bunu doğrular. (48)

Kendinin bütünlük ve birliğini bulmasını sağlayan karar bir ayrımsamadır. Gerçek seçimler içsellik ile, tutku, gerilim ve duygu ile yapılır. Kierkegaard ölümle yüz yüze olan bir insanın her zaman doğru seçimi yapacağını söyler. Ölümün önceden bilinmesi bir bireyin nasıl yaşadığını önemli bir probleme çevirir. Her gün sanki bizim için son günmüş gibi yaşamalıyız. Gerçekten önemli olan neyin seçilmiş olduğu değil ama bu seçimin yapılış yoludur. İç doğruluk tutkusu doğru seçimin ölçütüdür ve bir seçimin yapılması için yolu hazırlar. Seçimin içselliği kendinin bilgisini ve benliğe erişmeyi getirir. Sokratik "kendini bil" buyruğu "kendini seç" buyruğuna çevrilmelidir. Kendini seçmedeki bu iç doğruluk yoluyla, tamamlanmış bir bütünlük ile gerçek bir benlik bulunur. (49)

Etik yaşam biçimini betimleyen ilkeler, herhangi bir gerekçeden dolayı değil, gerekçelerin ötesinde bulunan seçimden dolayı benimsenmek zorundadır; çünkü seçim gerekçe sayacağımız şeyin seçimidir. Ama yine de, etik olan üzerimizde belirli bir otoriteye sahip olacaktır. (50) Yani, böylece, Kierkegaard etik olanın temelini Hegel gibi akılda değil, seçimde aramaktadır. Seçim edimi, aklın yapamadığı işi yapmak için devreye sokulur. Kierkegaard, ahlâklılığı hem akıl hem tutkuları dışlayan yaklaşımların kaçınılmaz doğası saydığı şeyden dolayı, ölçütten yoksun temel seçim üzerine kurmak zorunda kalmıştır. (51)

48) Reneaux, Roger, *Existansiyalizm Üzerine Dersler*, çev: Murtaza Korlaelçi, E. Ü. Yay. Kayseri 1994, s. 19

49) Sahakian, William, *Felsefe Tarihi*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay. İst., 1996, s. 310

50) MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev: Muttalıp Özcan, Ayrıntı Yay., İst., 2001. s.73

51) a.g.e. s. 83



Bütünleşmiş kişilik, kendi birlik bağını anıda ve umutta bulurken mutsuz bilinç ise geçmiş ve gelecekte yabancılaşır. Geçmişten yabancılaşma bellekte bir kopuşu belirtir ve gelecekte yabancılaşma umutsuzluğu yansıtır. Karar, sorumluluk kategorisinde kendi geçmişini gelecekle birleştirirerek tamamlanmış bir bütün olarak kendi bütünlüğünü kurar.

Bununla birlikte Kierkegaard'ın düşüncesinin tam içi gösterilmiş değildir. Kişinin kendi kendini ahlâkî olarak ele alma girişimi de umutsuzluğun içinde son bulur. İnsan, sonunda bizzat kendi gücüyle gerçekten kendi olamayacağını keşfeder. Bu güçsüzlük onun sonluluğu ve ölümlülüğünün en derin işaretidir. İnsanın bu dünyadaki kişisel varlığı kendi kendinin içinde hiçtir; buna dair son derecedeki umutsuzluğundan insan, eğer ona kendi dahili olmaksızın yeni bir imkân açılsa ancak bir çıkış yolu bulabilir. Bu imkânın içinde o sadece ölümcül olmadığını, ölümlülük ve ölümsüzlükten oluşan mucizevî bir örgü olduğunu anlar. Onun mahiyetindeki sonluluk onu dünyevi varlığının anaforuna atar ve onu onda sınıksız tutar. Buna karşı mahiyetinin diğer kısmı sonsuz bir özlemle bir başka dünyayla bağlantı kurmasına imkân verir. Oradan o umutsuzluğun üzüntüsü içinde avuntu bulur, ama aynı zamanda benlik oluşuna, davranışına ve karar verişine ilişkin talimatlar alır. Bu sebepten dolayı insan için söz konusu olan şey, her şeyden önce onun dünyadaki kişisel varlığından itibaren sonsuzluğu unutmamasıdır. Bunu gören biri dinî evreye geçer. (52)

Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel ve diğerleri insanın kendisiyle bütünleşmeye çalışmasını tinsel olana dönüşme süreci; bedensel doğal olanın anlaşılması olan tinselleşme süreci olarak yorumlarken; Feuerbach, Schelling, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer ve diğerleri tinin bedene bağlı olduğunu vurguluyor ve insanın asıl kimliğine ulaşıp kendisini tanımasını, bedenselleşme süreci olarak düşünüyorlardı. (53)

Kierkegaard için Sokrates figürü, Platon'da olduğu gibi kusursuz bir öğretmen ya da ahlâk filozofu örneğidir. "Ahlâkî bilgilerin aktarılması" ancak dolaylı olarak mümkündür. Çünkü düşündürümüşe göre ahlâkî bilgiler, teorik bilgi biçimindeki bir bilgi gibi doğrudan aktarılamaz; bunlar, bilgi değil, bir "yapabilmeye" dikkat çeken bilgilerdir. Ancak kişinin eylemleriyle, onun özgürlüğü sayesinde gerçekleşebilen ahlâkî davranışa yöneltirler insanı. Bu nedenle Kierkegaard Sokrates'in diyalogunu esas alıp, okuru bir yandan bir yazar olarak kendi kişiliğinden uzak tutmak, öte yandan da takma adlarla yarattığı kişilerin yasallıkları hakkında okurun ahlâkî bir yargıya ulaşmasını sağlamak için değişik takma adla yazar figürlerini eğitim aracı olarak kullanmıştır. Öğretmen burada da, bizzat kendisi ahlâkî kategorilere göre yaşayabilme anlamında diyalektik sanatını iyi bilmelidir. Bu ahlâkî kategoriler, öğretmenin dolaylı eğitim yönteminde ahlâkî düzenleyiciler olarak işlevselleşir ve öğretmeni, öğretmen değil de kişi olarak ahlâkîliğin kayıtsız şartsız talebinin arkasında durmaya

52) Weischedel, Wilhelm, Felsefenin Arka Merdiveni, çev: Sedat Umran, İz Yay. İst., 1993, s. 324

53) Pieper, Annemarie, Etiğe Giriş, çev: Veysel Atayman – Gönül Sezer, Ayrıntı Yay. İst., 1999, s. 70

yöneltip, öğrenciye kendisi olma imkânını verir. Burada öğrencinin, öğretmeni basitçe taklit ederek ahlâkî bir insan olacağı gibi bir sonuca gitmemiz doğru olmaz. ahlâkîliğin bizzat insan tarafından varoluş sürecinde gerçekleştirilmesi gerekiyorsa, öğretmen eğitimci olarak öğrenciye kendi "göbeğini kesme" ve kendini ya da kendi yapabileceğini serbestçe geliştirme olanağı sağlayan bir yöntem oluşturmak durumundadır. Bu nedenle Kierkegaard, yazar ve okur arasında doğrudan ilişkiyi olanaksız kılacak, böylelikle okuru bağımsız, sorumluluk duyan bir yaklaşıma yöneltecek olan sayısız takma adlı yazar uydurmuştur. (54)

Birey olarak ve bireyselliği açısından insanın özünün ne olduğu biçimindeki soyut sorunun, bir birey olarak onun varoluş biçimi sorusundan bağımsız sorulması mümkün değildir. Bir bireyin neler sayesinde bu belirli birey olduğu sorusunu soracak olursak, bu soruyu geleneksel tarzda bir felsefi sistemin kendisi de, tek'in tek olarak bu sistemin dışında kaldığı soyut bir kavramlar mekanizması olarak görürüz. Tek kişinin hangi etmenlerle belli bir birey kimliğine kavuştuğu, ancak bir ölçüde biyografik bir çalışmayla kurmaca figürler üzerinde gösterilebilir. İşte Kierkegaard, bu amaçla bir çok değişik takma ad altında figürler yaratmış, bunların her birini bir başka yönden kullanarak varolmanın ne anlama geldiğini göstermeye çalışmıştır. Gerçi bu gösterme çabası içinde de soyut açıklamalar yok değildir, ama bu soyut kavramlar bile varoluş denen o en baştaki salt olma halini hayatın içinde gerçekleştirmeye ilintili biçimde kullanılır.

Kierkegaard, insandan mekanik bir evrenin kölesi olarak değil, verdiği kararlarla kendi geleceğini ve sonuçta kendi özünü tayin etme kapasitesine sahip, özgür iradeli bir kişilik olarak bahsetmiştir. Kierkegaard, "gerçek olan aklî ve aklî olan da gerçek" diyen Hegel'in görüşlerine şiddetle karşıdır. *Ya/Ya da* kitabında Kierkegaard, varoluşun, sükunetle saf düşünce alanını işgal eden soyut bir şey olmadığını, aksine "varlığımızın temeline" erişen, verdiğimiz ya/ ya da kararlarıyla günden güne yeniden keşfedilen bir şey olduğunu savunur. Bu kararlar, kararı vereni korkuya ve sıkıntıya sokabilir, ama benliklerimizi onlar aracılığıyla bilinmeyene doğru yapılan bir hamle ile ortaya koyarız. Kierkegaard'a göre inanç, alışlagelen bir biçimde, "dışımızda", Tanrıya inandıklarını açıklayanlara güç ve teselli veren bir inanç değildi. İnanç, Kierkegaard için doğru karar verildiğine dair hiçbir kesinlik olmaksızın karanlığa dalmaktır. O kurumsallaşmış dogmaların kuyruğuna takılmadan, kendi cesaretinin verdiği güce dayanarak ilerlemek zorundaydı. Kierkegaard, "olan" (being) kişi adı verdiği şeyin getirdiği rahatlığı ve kendinden hoşnutluğu reddederek "oluş" halindeki (becoming) kişinin dinamik ama bazen acılı bazen korkulu çabasından yana olmuştur.(55) Bundan dolayı bireysel sorumluluğumuz ne kadar acı verirse versin, özgürlüğümüzü yakalamalı ve onu durmaksızın ifade etmeliyiz. Kierkegaard, son kitabı *Concluding Unscientific Postscript*'de (Bilimsel Olmayan Son Bir Dipnot) şunları yazar: " Gerçekte varolmak demek, kişinin varoluşunu bilinçle donatmak, aynı zamanda varoluştan çok uzakmış gibi ebe-

54) Pieper, Annemarie, *Etîğe Giriş*, çev: Veysel Atayman – Gönül Sezer, Ayrıntı Yay., İst., 1999 s. 122

55) Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay. İst., 1997, s. 225

dî ve yine de varoluşta ve oluş süreci içinde mevcut olmaktır. Gerçekten zor olan da budur. Zamanımızda düşünür, günün belli saatlerinde çok takdir edilen meziyetlerini sergileyen, ama onun dışında bir insanla ortak hiçbir şeyi olamayan tuhaf bir yaratıktır." (56)

Kierkegaard'a göre varoluş anlamındaki insan olma; durağan ontik bir olma hali değil; tersine harekettir, süreçtir, kendi olmadır. Varolmak demek; kayıtsız şartsız bir mutlak olma talebi doğrultusunda eylemek ve kendini bu eylemler sayesinde mevcut öyle ya da böyle olma haline bağımlı olmakla birlikte gene de özgür bir birey olarak kanıtlayabilmektedir. Ahlâkî davranabilmek için kişi özerk, bağımsız bir kendi kendini belirleme edimi sürecinde, kendisi olmaya ve özgürlüğü ahlâk ilkesi olarak kabul etmeye karar vermelidir: "Çünkü ancak kayıtsız şartsız seçim yaparsak, ahlâkî olanı seçebiliriz. Bu mutlak seçme sayesinde ahlâkî olan gerçekleşir." (57)

Kierkegaard ahlâkî olanın gerçekleştirilmesinden, iyiye ulaşmak için gösterilen kayıtsız şartsız çabadan, ahlâkî olanın doğmasını, öteki deyişle özgürlüğün seçilmesini anlar. "Bu seçme ile aslında iyi ile kötü arasında seçim yapmış olmam, iyiyi seçerim; ama iyiyi seçmekle zaten iyi-kötü arasındaki seçimimi seçmiş olurum. Bu ilk seçimim, sonraki her seçimimde karşıma çıkar." (58)

Kişi o ilk seçimiyle kendini özgür kişi olarak benimseyip ahlâkî kişi olarak ortaya koyar; böyle bir kişi artık gelecekteki istemlerini ve eylemlerini iyinin ve kötünün normlarına tâbi kılmaya hazırdır. Kendini sadece ahlâkî kişi olarak seçen, olması gereken kişi olarak seçer ve o olur; o bir "kendi" olur.

Kierkegaard'da insan olma, kendi içinde kendi üzerine dönüşlü çifte bir ilişki olarak, bir kendine davranma faaliyeti olarak gerçekleşir; bu kendine davranma ötekilerle kurulan ilişkide olduğu kadar asıl kendimizle olan ilişkide ve kendimize olan davranışımızda ötekilerle ilintilidir. İnsanın tinsel olma halinde, varoluşunun kurduğu bu ilişki yapısı her defasında yeni baştan özgür bir kendini belirleme edimi içinde yeniden gerçekleştirilmelidir. Kişinin ahlâkî görevi varolmak, kendisiyle ilişki kurup kendine belli bir şekilde davranmak ve bu ilişkide, neyse o olarak kendini açmaktır.

Kierkegaard'ın Either /Or yapıtında, seçme edimi üzerinden bireysel varoluşun temel tarzı olarak işaret ettiği şey, onun "Ölümcül Hastalık Umutsuzluk" kitabında, kendine davranma anlamına gelen "kendi" kavramı aracılığıyla iyice belirginleştirilir. Çünkü sadece kendini bir ilişki olarak kuran, kendi olarak davranan ve bu edimde nasıl karar verdiyse kendini öyle açan kişi, kendini özgür belirleyerek ne olmuşsa o olarak tanıtır. O kişi, ex-sistere (durmak) dışta durur; ve davranarak gerçekte kimse o olarak kendini gösterir.

Şimdi, Kierkegaard'ın ahlâkî içerisinde önemli bir yeri olan umutsuzluğu daha derin

56) a.g.e. s. 225

57) Kierkegaard, Either /Or trans: Alastair Hannay, London, Penguin Books, 1992, s. 189

58) a.g.e., s. 232

bir şekilde incelemeye çalışalım.

İnsanların karşı karşıya kaldıkları en temel seçim, özgürlüklerini tasdik etme ya da kaçınma teşebbüsü arasında yapacakları seçimdir. Özgürlükten kaçış, Kierkegaard'ın ısrarla ondokuzuncu yüzyılın kitle toplumuyla irtibatlandığı bir şeydir. Hannay'ın "The Sickness Unto Death"e yazdığı girişte belirttiği gibi; "çağdaş hayat tarzlarında, insanların kendileri için belirledikleri amaç türlerinde, gerçekleşme ideallerinde, bilinçli benliğin temel bir korkusunu keşfeder. O, bu korkuya umutsuzluk adını verir."(59)

Umutsuzluk, "Tam tamına, insanın tin olarak tanınmaktığının farkında olmayışıdır. (68) İşte bu durumun bir sonucu olarak, umutsuzluk, umutsuzluk olarak dahi farkedilmediğinde, en uç noktaya varır. Kendi umutsuzluğundan habersiz olan kişi, kendisinin tin olarak bilincinde olmanın, en uzağında olan kişidir. (60) Tanrı'nın yokluğunda, insanın içinde bulunduğu durumu karakterize eden hastalık sadece daha kötüye gitmek suretiyle iyileşebilen bir hastalıktır.

Kierkegaard'ın kendisi için seçmiş olduğu misyon, bireyin umutsuzluğunun farkına varmasını ve böylelikle de kendisini özgür bir tin olarak tanımasını sağlamaktır. Kierkegaard, insan varlıklarının benliklerini nasıl pasif bir biçimde unuttuklarını ya da aktif bir şekilde inkâr ettiklerini anlatır. Sadece, bilinçli olarak Tanrı'ya inanma kararına varan ben, umutsuzluğu aşabilir. Benliğin, yükselen bir evreler dizisi yoluyla gelişimi, Tanrı'nın dolayimsız olarak karşısında duran sonsuz ben'de doruk noktasına ulaşır.

Kierkegaard, ölümcül hastalığı şöyle tanımlar: "Dar anlamda kendisinden sonra hiçbir şey bırakmadan ölüme varan hastalık işte bu umutsuzluktur. Ama diğer bir anlamda, daha kategorik olarak umutsuzluk ölümcül hastalıktır. (61)

Umutsuzluğu olabirir ve zorunluluğun ikili kategorisi açısından ele aldığımızda bu ikisini de ben'in oluşumunda eşit olarak işlevinin olduğunu görürüz. Ben, zorunluluk eksikliğinden olduğu kadar olabirir eksikliğinden de umutsuzluğa düşer. Dahası bu olgu, diyalektikçe dayanmaktadır. Sonluluk sonsuzluğa sınırlar getirir. Aynı şekilde olabirir alanındaki zorunluluğun alıkoyma rolü olma zorundadır. (62)

Kierkegaard, "Umutsuzluk Günahtır" başlığı altında günahın ve erdemin tanımını ah-lâkî ve dinî açıdan ortaya koymaktadır. Kierkegaard, günahın Tanrı karşısında veya Tanrı fikriyle umutsuz olarak kendini olunmak istenmediği veya istendiği zaman işlendiğini söylemektedir. (63)

Ona göre günah, zihnin bir kategorisidir ve umutsuzluk içinde Tanrı karşısında olmaktır. Günahın zıttı erdem değildir, çünkü bu, paganların görüşüdür. Günahın zıttı "Ha-

58) Kierkegaard, The Sickness Unto Death, translator by: Alastair Hannay, London, 1989 s.vi

59) a.g.e. s. 55

60) a.g.e. s. 75

61) a.g.e. s. 47-48

62) a.g.e. s. 49

63) a.g.e. s. 98



varilerin Romalılara söylediği gibi inançtır." (64)

İnsan iradesinin anlama yetisinden daha yavaş olması dolayısıyla doğamızın aşağı tarafları her zaman üstün gelir. Kierkegaard'a göre belki de birçok insan bu şekilde yaşamaktadır. Onları kararlara ve aşağı bölümlerinin hissettiği sonuçlara iten ahlâkî ve dinî töre değerlendirmelerini karartmaya çalışmaktadırlar; onun yerine, içlerinde ahlâkî bakımdan yalnızca eğlenme olan estetik ve metafizik bir bilgi geliştirmektedirler. (65)

"Ben", bu şekilde gelişerek Tanrı'nın dolayimsız olarak karşısına geldiğinde ben, kendi kendisine değer biçtiği standartla orantılı olarak güçlenir ve sonsuzca keskinleşir. Sadece bir ben, tikel birey olarak Tanrı'nın huzurunda olmanın bilincinde olduğu zaman sonsuz bendir ve bu ben, o zaman Tanrı'nın huzurunda günah işler.

Son değerlendirmemizde imâ ettiğimiz gibi, umutsuzluk yerini daha az meşakkatli ve acılı olmayan bir hale bırakır. Tanrı'nın huzurunda olmanın tam olarak bilincinde olmak, günahın zıttı iman olduğu için bireye günah ve iman arasındaki mümkün olan en açık tercihi sunar.

Kierkegaard, "*Ya/Ya da*" adlı eserinde estetiğin yanısıra ahlâkî ilgilendiren konuları da işlemiştir. Bu yüzden umutsuzluğun hemen arkasından ahlâkın temel belirleyicilerine burada değinmemiz uygun olacaktır.

"*Ya/Ya da*" Kierkegaard'ın sadece ünlü bir kitabının ismi değildir, aynı zamanda onun felsefî düşüncelerini özetleyen bir deyimdir. Kierkegaard, bu konuda şunları söylemektedir:

"*Ya/Ya da* sözü, benim düşüncelerimi özlü bir biçimde dile getiren bir sözdür.... ve dilbilimcilerin düşündükleri gibi birbirine bağlarla bağlanmış ayrı kavramlar değildir. Bu sözler, ayrılmamacasına anlam taşımaktadır ve buna göre tek bir sözcük halinde yazılmaları zorunlu olan sözlerdir. Çünkü bu sözler, benim insanlığa haykırdığım sözlerdir." (66)

Kierkegaard, bu önemli haykırışın nedenini "seçim" kavramıyla açıklamaktadır. *Ya/Ya da* derken seçilmek istenen "iyi ile kötü müdür? Hayır, ben seni, sadece senin için gerçekten önem taşıyacak bu seçimin, olduğu noktaya götürmek istiyorum... Benim *Ya/Ya da* sadece iyi ile kötü arasındaki seçime işaret etmemektedir. İyi ile kötünün kendisiyle iyi ya da kötünün dışarıda bırakıldığı seçime işaret etmektedir." (67)

Buna göre, bir seçim olgusu ve özü gereği etikdir: "*Ya/Ya da*..., iyi ile kötü arasındaki bir seçimdir fakat bu seçim elbette mutlak olarak etikdir." (68) Demek ki seçme olayı, etiğin temel taşıdır ve bu anlamda seçme önemlidir: "... Seçmek ama zamanında seçmek önemlidir." (69) Fakat "etik seçim, sonuç olarak belli bir anlamda çok kolay, çok yalın fa-

64) a.g.e. s. 99

65) a.g.e. s. 111

66) Kierkegaard *Either/Or*, trans: Alastair Hannay, London, 1992, s. 485

67) a.g.e. s. 486

68) a.g.e. s. 485

69) a.g.e. s. 483



kat bir anlamda da sonsuz olarak çok zordur." (70) Böylece seçim Kierkegaard'da bütün etik alanı saptayan bir ilke olarak gözümüze çarpmaktadır.

Seçmek ile doğrudan doğruyalık olgusu, diğer bir deyişle seçimle dolaysız ve anlık olma olgusu birbirinden tamamen farklı iki olgudur: "Senin seçimin estetik bir seçimdir. Fakat estetik bir seçim, aslında bir seçim değildir çünkü, estetik seçim ya tamamen doğrudan doğruyadır, anlıktır; ya da çeşitlilik içinde kaybolup gitmektedir." (71)

Etiğin temel ilkesi olan seçim, savaşı ve çabayı içermektedir. Kierkegaard, "Bilimsel Olmayan Son Bir Dipnot" adlı eserinde bunu şöyle ifade etmiştir:

Etik alanın tek ilkesi seçmektir, seçmeyi istemektir. Etik alanda seçilen mutlak olan-  
dır. "Mutlak olan şey, benim sonsuz geçerliliğim içinde kendi kendimdir. Kendim kadar mutlak olan başka birşey asla seçemem." (72)

Böylece etik evrede yeni bir kavram ile karşı karşıya kalırız:

"Kendi kendim kavramı." Bu kavram, insanın kendi kendisini, kendisinin seçmesidir bu konu etiğin temel ilkesidir. İnsanın kendi kendisini seçmesi için yürekliliğe sahip olması gerekir. İnsanın kendi kendisini seçmesi ise özü gereği etik bir seçimdir:

"Etik seçim, bir anlamda sonsuz olarak çok zordur." (73) Kierkegaard kendi kendini kendin seçme yürekliliğini göstermelisin derken, özgürlüğün bunun içinde saklı bir durumda olduğunu kabul eder. O, bunu şu şekilde açığa çıkarmaktadır: "Çünkü, onda özgürlük tutkusu uyandığı anda o, kendi kendisini seçer." (74)

O halde etik, ancak özgürlükle varolan bir olgudur. Kierkegaard'ın bu sözleri, açıkça özgürlüğü dile getirmektedir. Burada onun vurguladığı nokta; insanın kendi kendisini mutlak olarak seçmesidir. O, kendi kendisini seçti, bir diğerini değil. "Bu sonsuz olarak somuttur çünkü, bu kendi kendisidir." (75)

Görüldüğü gibi etik, kendi kendini seçme ile özgürlük kavramlarına sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanın kendi kendisini seçmesi onun aynı zamanda yeniden doğması demektir:

"Fakat ben, kendi kendimi yaratmadım, kendi kendimi seçtim ve ben kendimi seçtiğim olgusu ile doğmuş oldum." (76) Kendi kendini seçme olgusunun önemi bu kadarla da kalmaz aynı zamanda böylesine etik bir seçim, insanın giderek arınması ve kurtulmasını da beraberinde getirir. "Çünkü, kişiliğinin bütün içtenliğiyle yapılan seçimle onun doğası temizlenmiş olur ve sonsuz güçlü bir bağlantı kurulmuş olur." (77)

Kierkegaard'a göre böyle bir arınma bir "güzelleşme"dir. Diğer, bir anlatımla etik se-

70) a.g.e. s. 485

71) a.g.e. s. 485

72) a.g.e. s. 516

73) a.g.e. s. 486

74) a.g.e. s. 518

75) a.g.e. s. 518

76) a.g.e. s. 518

77) a.g.e. s. 486

çimle gerçekleşen temizlenme "yüce tanrısallığa ulaşmak" demektir. Bu kurtuluşla eş anlamıdır. Bu aşamadaki bir ruh, gerçek sükûnetine kavuşacaktır: "Onun ruhundaki ritim, bütün tutkusuna karşın, sadece bir ruhsal sükûnet olacaktır". (78)

Oysa estetik, bütün bunlardan yoksundur: "Sadece estetik olarak seçim yapan kişi, asla bu yüce Tanrısallığa ulaşamayacaktır." (79)

Estetik seçim yapan kişinin, Tanrısallığa ulaşamamasının sebebi; hazzın, sansüalitenin, cinsel hazzın, günahın fısıltılı çağrısına aldanması ve seçim yapamadığı için özgür olamamasından kaynaklanmaktadır. Yalnız şunu da belirtmek gerekir ki estetiğin bütün bunlardan yoksun olması, onun öz değerinden birşey eksiltmemektedir. Çünkü, açıkça ortadadır ki estetik ile etik ayrı ayrı alanlara sahip olmakla birlikte ayrı ayrı değer ve anlama da sahiptirler.

Kierkegaard için ahlâk iyiyi görmek değil, bir karar verme meselesidir. Bilgili ya da bilgisiz; akla dayanan ya da dayanmayan, sorumlu ya da sorumsuz bir karar arasındaki önemli ayrım Kierkegaard'ın gözünden kaçmıştır. Buna rağmen Kierkegaard, akıl yürütmenin bizi karar vermek zorunluluğundan kurtaramayacağını söylerken haklıdır.

Yunan felsefeciler, Ortaçağ filozofları ve modern çağ filozoflarının hepsi mutlağın ne olduğu üstüne düşünerek ya da ahlâkî terimleri çözümleyerek seçme fikrinden kaçmaya çalışmışlardır. İşte Kierkegaard, teolojiyi ahlâk ve metafiziğin o mağrur geleneğini vermek zorunda olduğumuz çok önemli kararları örtmek - gizlemek yolunda boşu boşuna bir çaba olarak görür.

Kierkegaard burada, Platon'dan kalma dualizme yani ruhun bedenle karşılaştırılabilircek tözler olduğunu benimseyen yaygın inanca karşı çıkar. Benlik gerçekte elle tutulamaz birşeydir, olanaklar, korkular kararlarla anlaşılabilir ancak. Kierkegaard, "kendi olanaklarıma baktığım zaman özgürlüğün baş dönmesi o korkuyu yaşıyorum, yapacağım seçme korku içinde, titreme içinde oluyor" (80) der.

Yukarıda açıkladıklarımızdan da anlaşılacağı gibi Kierkegaard, akıl yoluyla kanıtlanabilecek ahlâkî bir sistemin olamayacağını savunmaktadır. Kierkegaard, ahlâkî doğrularla ilgili kesin yargıların insandaki özgürce seçmeyi yok edeceğini öne sürmektedir. Kierkegaard'ın gözünde belirsizlik insanın özünü meydana getirir. Kesinsizlik, seçme özgürlüğümüzün bir sonucudur. İnsan, hayatı boyunca hakikati arama sorumluluğuna sahiptir. İşte insan seçiminin sonuçlarıyla birlikte olduğu için seçimde bulunmaktadır. Tanımı yapılamayan bu seçme fenomeninin öğrenilebilmesi için denenmesi gerekmektedir. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi seçmenin yapısı; bireysel , öznel, anlık ve özgür yapıp etmelerle, eylemlerle anlaşılabilir. İnsanın ahlâkî açıdan özgür ve sorumlu olması da insana endişeli ve

78) a.g.e. s. 486

79) a.g.e. s. 485

80) Kaufmann, Walter, Dostoyeski'den Sartre'a Varoluşçuluk, çev: Akşit Göktürk, Y.K. Yay., İst., 1997, s. 15

korkulu bir hayat sürdürür. Bu nedenle insan özgürlüğünü hep bir çatışma ve korku içinde yaşar. İnsanın en temel seçimi buradan da anlaşıldığı gibi özgürlüğünü benimseyip, hayata geçirmektir. İnsan kimi zaman varoluş amacının dışına çıkarak geçici hazlarla yetinip gayesini unutup yılgınlığı seçmektedir. Kierkegaard, bu durumu ve çıkış yolunu estetik, etik ve dinî varoluş tarzından meydana gelen üç ayrı varoluş evresiyle göstermeye çalışmıştır. İnsanın yaşadığı yabancılaşma, umutsuzluk gibi duygular, insana bu varoluş tarzlarının arasındaki farklılığı öğretir.

Kierkegaard, sağlam ve gerçek varoluş tarzına ulaşmanın akılla değil, inançla ilgili bir konu olduğunu söylemektedir. Bu nedenle estetik ve etik evreden sonra dinî evreye geçebiliriz.

## 2.5. Kierkegaard'ın Din Anlayışında Aklın Yeri

Daha önce de belirttiğimiz gibi her evre bir insanın özlem duyduğu değerler tarafından nitelendirilir. Estetik evre hazcı düşkünlük, ahlâkî evre ödev ve saygı tarafından dinî evre ise Tanrı'ya boyun eğme ve bağlılık tarafından nitelendirilir. Dinî yaşamın içe doğruluğunun başlıca ayırt edici özelliği acı çekme ve inançtır. Yaşam yolundaki evreler, benliği kazanmadaki evrelerdir. Benlik belirli bir insan doğası olmaktan çok elde edilmesi gereken bir şeydir. Birey, benlik kazanmadan önce varolmak zorunda olduğu için varoluş insanlığa önseldir. Dinî yaşamda sorumluluk doruğa ulaşır ve öteki iki evreden en yüksek noktalara çıkar. Tıpkı umutsuzluk içindeki bir kişinin estetik evreden ahlâkî evreye ilerlemesi gibi şimdi de yabancılaşmış kişi ahlâkî evreden dinî evreye ilerler. Dinî evrede, en yüksek öznel derecesi acının içe doğruluğunda bulunur. (81)

İman, insanı tek ve günahkâr olarak Tanrı huzuruna koyduğu için daha yüksek noktada insanın varolduğu evre dinî evredir. İki somut arasında içten ilişkiler kurmak söz konusu olduğu zaman aşk, bir ilke ve bir çıkış yoludur. Sevmek ve tanımak tek ve aynı şeydir. Tanrı kendisi hakkında taşıdıkları ve eseri ile değil fakat hazır olduğu ile mevcut olan aşkla kendini sevenlere görünür. Aksine insanın Tanrı'ya benzer hale dönüşü, onun tarafından eritilişi yine aşk ile olur. İbadet etme, ruhun bu emilmesi ve Tanrı'da erimesinden başka bir şey değildir. İbadet, sessizlikte ve tapınmada Tanrı'yı dinleme aktıdır. Böylece aşk aktı ile ibadet aktı özdeşirler ve her ikisi de dünyadan el etek çekmede de özdeşirler. Hristiyan ancak nefisini kaybederek Tanrı'sını kazanır. (82)

Kierkegaard'a göre insan Tanrı'nın mutlak hak iddiası altındadır. Bu nokta seçme ve karar vermeye asıl önemi kazandırır. Onun yaptığı Tanrı karşısında bir seçim ve karar verir. Böylece Kierkegaard şunu diyebilmektedir: "Söz konusu olan, bir kimsenin büsbütün kendi olmasıdır; tekil insan olma cesaretini göstermesidir. Tanrı'nın karşısında tek başına

81) Sahakian, William, Felsefe Tarihi, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1st., 1996, s. 310

82) Reneaux, Roger, Existansiyalizm Üzerine Dersler, çev: Murtaza Korlaelçi, E. Ü. Yay. Kayseri 1994, s. 19

muazzam çaba harcı için yalnız kalmalı ve bu büyük sorumluluğu taşımalıdır." (83)

Kierkegaard, şunu bilmektedir ki melankolik olmak ona yüreğinin tutkusunda ebedî olanı kazanma imkânını sağlar. "Hayatımda korkunç bir melankoli başladı. Bu hayat, daha ilk çocukluğumda tedirgin edilmişti. Kişisel varlığımın bu ana felaketinin yok edilebileceğine inanmıyordum; böylece ben eğer ömrüm boyunca böyle acı da çeksem Tanrı'nın sevgi olduğundan emin olduğum için ve bundan mutluluk duyduğum için ebedî olanı yakaladım." (84)

Kierkegaard, zamanını herşeyden önce gerçek tutkusu olmayan bir davanın kendini içinde yakalamadığı bir çağ diye eleştirmektedir. İnsan hayatı aklı olanın egemenliği altında mahvolmuştur. Eylemde bulunmaya ilişkin her türlü güç, sonu gelmeyen soyut düşüncenin, kavramsallaştırmanın içinde boğulmuştur. O bundan başka şunu da görmektedir: "Akıllı ve iz'anlı oluşum egemenliği, insanın kişisel varlığını belirsiz kılmaktadır. Çünkü, bir davranışta bulunuşla bir şeyin olup bitişi sanki onun üzerine en iyi halde düşünüldüğü için öyle olmaktadır. Her yerde akıl, aşkın önüne geçmekte sonsuz itaat yerine-muhakemeye dayanarak rizikoya girmek olasılık; davranışta bulunmak yerine kurnazca hesaplama yapmaktadır." (85)

Eğer hiç kimse artık karar vermezse ve böyle bir seçimde o kendi olmazsa en derin anlamda bir kimse diğerinden farklı olmaz. İnsanın yan yana oluşu seyirci zümresine dönüşür ve anonim bir kamuoyuna benzer. Onun belirgin niteliği gevezeliktir. Her sorumlu konuşma dedikodunun içinde yok olur. Hiç kimsenin karar vermediği yerde komite üstüne komite kurulur. Ama bu halk kalabalığı gerçek değildir. Böylece Kierkegaard, çağdaşlarının her birini bir birey olmaya çağırır, kendi varoluşu ile sonsuz derece ilgilenen ve birey olarak Tanrı'nın karşısında duran biri olmalarını ister. "Birey kategorisine benim olası önemim bağlıdır. Bu noktaya dikkati çekmeyi ödevim olarak gördüm. Bu ödev elbette ağır bir yük-tür; ama onun gerçekten üstlendiği yerde, o muazzam bir olay olur. Birey olarak varoluşun en korkunç şey olmadığını öğrenen bir kimse, onun en büyük şey olduğunu söylemekten ürkmeyecektir." (86)

Hristiyan olmak ve birey olmak hususunda Kierkegaard, Hristiyan olmanın halk yığınlarının işi olmadığını tersine kayıtsız şartsız ruhun ebedî selametiyle ilgilenen tek tek kişilerin işi olduğunu söyler. Onlar kendiğilinden anlaşılır birşey olmayan paradoksa dayandığı için bir risk alan inanca içten sarılırlar. Bu paradoks ebedî olanın ölümle, yani zamanla sınırlı oluşudur. Bu sebepten inanç sadece her türlü tabii anlamayı geride bırakan "sıçrama" ile ele geçirilebilir. İnanmak demek, kişinin Tanrı'yı kazanması için aklını yitirmesi demektir.

83) Weischedel, Wilhelm, Felsefenin Arka Merdiveni, çev: Sedat Umran, İz Yay. İst., 1993, s. 324

84) a.g.e., s. 324

85) a.g.e., s. 325

86) a.g.e., s. 326

Böylece Kierkegaard, Danimarka'nın resmî kilisesini eleştirmeye başlar. O, Tanrı'nın dünyevileştirildiği bu dönemde Hristiyanlık mesajını yeniden duyurmak için söyler der: "Ben Tanrı'nın hizmetinde bir casus gibiyim. Nesneleri tanımak ile varoluşun ve Hristiyanlık ile gerçek Hristiyanlığın nasıl birbirine uygun geldiklerinin gizini bir casus gibi araştırmakla görevlendirildim. Hayatım, başkalarına meçhul kalan ve onlarca anlaşılamaz olan bir büyük acı çekiştir. Bende her şey gurur ve boş bir kibir gibi görünüyor, ama doğru değildir; ben etimde kıymığımı taşıyorum. Bunun için evlenmedim ve hiç bir memuriyete girmedim. Onun yerine bir istisna oldum. Gündüz çalıştım ve çaba sarfettim ve gece bir yana bırakıldım: Bu bir istisna idi." (87) İşte Kierkegaard bu derece melankolik oluşunu kendisi için bir şans olarak görmektedir.

Kierkegaard'ın "Tanrı" anlayışı, devletin resmi bir kuruluşu olan kilisenin Tanrı anlayışından farklıdır. Varoluşsal düşünce programını ortaya koyduğu zaman, Kierkegaard'ın yaptığı şey sadece Kant'ın fikirlerini geliştirmektir. Kierkegaard'a göre düşünce varoluşa egemen olamaz, çünkü düşünce varoluşun sadece bir alçalmasıdır. O, "Bilimsel Olmayan Son Bir Dipnot"ta şunları söylemektedir:

"Varoluş mantıksal önermelerden çıkarılmıştır, bunu bir sonuç olarak görmek çelişkidir, oysa tersine düşünce varoluşu doğru bir şekilde gerçeklikten çıkarır. Varoluşun yaşanan birşeyde düşünce konusu olduğunu söylemek, varoluşun gerçekliğini ortadan kaldırmak ve mantıksal bir imkân haline getirmektir." Varoluşun düşünmeye üstün kabul edilmesi, nesnelere değer biçmeye gücü yetmeyen felsefenin oyun dışı kalmasıyla sonuçlanır. (88) Kierkegaard adı geçen kitapta:

"Gerçeklik hakkındaki her bilgi ihtimalî bilgidir, mevcut bir varlığı soyut bir bilgiyle sınırlanmayan tek gerçeklik vardır: İnsanın varolan kendi gerçekliği. İnsan, sadece kendi gerçekliğiyle ilgilenmektedir", şeklinde mantıkî olanla, gerçek bilgiyi ayırmaktadır. (89)

İnsanî varoluş, Tanrısal varoluşla aynı statüye sahiptir ve aklın kategorilerini ve belirlenimlerini aşar. Kierkegaard, burada şuna dikkati çekmektedir:

"Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak son derece gülünçtür; ya O vardır, o zaman O'nu kanıtlamalıyız veya Tanrı yoktur, bu durumda ise kanıtlanamaz olur." (90)

Kierkegaard'a göre kanıtlama eylemi bir şeyin varlığından hareketle mümkündür. O zaman da kanıtlama işi, bir şeyin ne olduğunu belirleme olarak karşımıza çıkacaktır. Örneğin ona göre taşın var olduğu söylenemez, sadece var olan şeyin taş olduğu söylenir. Bunun yanında Napolyon hakkında konuşurken onun varlığından hareketle konuşuruz. Napolyon'un davranışlarından hareketle onun varlığına gitmeyiz. Bunun gibi Tanrı'nın varlığını göstermeye çalışırken de Tanrı vardır denmez. Sadece bilinmeyen şeyin Tanrı olduğu

87) a.g.e., s. 327

88) Gusdorf, Georges, İnsan ve Tanrı, çev: Doç. Dr. Zeki Özcan, Alfa Yay. İst., 2000, s. 43

89) a.g.e., s. 44

90) a.g.e. s. 45



söylenebilir. (91)

Kierkegaard, inançlı olmasına rağmen Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmanın "din dışı" bir iş olduğunu belirtmiş olmaktadır. Görüldüğü gibi Kierkegaard'ın Tanrı tanıtılmasındaki tavrı Kant'ın tavrı gibi şüphecilikle sonuçlanır, fakat bu şüphecilik Tanrı'ya karşı değil, akla karşı şüpheciliktir. Bundan dolayı Kierkegaard'ın görüşleri bir ateizm değildir. O, sadece bu konudaki paradoksları ve aklın baskıcı tutkularını göstermeye çalışmıştır.

Ona göre Tanrı, kutsal olanın alanına girer ve özü gereği aklın eğemenliğine girmez. O kendini, bildiğimiz doğru ve yanlış kutuplarının dışında gösterir. Tertullianus'un "credo guia absurdum" (inanıyorum çünkü saçmadır) ilkesi Saint Pavlos'un "Grekler'in Çılgınlığı" kavramı Pascal'ın ruh düzeniyle sevgi düzenini birbirinden ayırması; işte bütün bunlar "cılız akıl"ın Tanrı'yı açıklama teşebbüslerinin başarısızlığını göstermek için ortaya çıkmış birkaç örnektir. "Cılız akıl" iman konusunda otorite olamaz. Bu otantik dinî düşünce geleneğini sürdüren Kierkegaard, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi, düşünceden de yararlanan "paradoks"un egemenliği olarak tanımlar. Bu ise, teoloji ve teoloji karşıtı düşüncelerin teşebbüsünü peşinen mahkum eder. Kierkegaard'a göre Tanrı sistemleştirilemez çünkü O, sadece mantıksal varlığın ötesinde bir varlıktır.

Fakat iman ahlâkî değerlerle de özdeş değildir. O, gerçekliğini iyi ve kötünün ötesinde kazanır. O, Tanrı'nın hakikat olmasını, ahlâkî buyruklara kesinlikle itaat edilmesini emreden kanuna değil, yeni sevgi kanununa dayanarak söyler. Sevgi kanunu, kendi doğrularmalarını kalplerde arar. Bütün değerlerin bu şekilde tersine çevrilmesi, kendi başına varolan bir iyinin nesnel ve kesin her belirlenimine engel olur. Kierkegaard, birbirinden niteliksel olarak farklı iki hayat tarzını gösteren ahlâkî hayatla dinî hayatı dikkatlice ayırır.

Ya Tanrı'ya ya da insanlara itaat etmeyi seçmek gerekir ve bazıları kutsalın bütün mirasına konmak için, kutsalı kurallar ve kurumlar sistemiyle özdeşleştirmek iddiasında bulunabilir. Fakat bu iddia Tanrı'ya inananlar tarafından haklı olarak kabul edilmez. Çünkü onlara göre, Tanrı'nın fonksiyonu bütün güçlerini kendinde güç kalmayacak şekilde temsilcilerine dağıtan anayasal bir devlet başkanının, rolüne indirgenemez. O "Hristiyanlık Ekolü" adlı kitabında kilise ve Hristiyanlık konusunda şunları söylemektedir:

"Hristiyanlık'ta görünür kilise ile tek gerçek olan görünmez kilise arasında kesin bir ayırım vardır. Görünür kilise inananların yeryüzünde sosyolojik gürecellikten az çok etkilenmiş topluluk oluşturmalarını sağlar. Oysa görünmez kilisenin realitesi ise sadece imanda ve zaman ötesi bir tarzda verilmiştir. Bu realite Tanrısal ve mükemmel bir topluluğa ait realitedir. " (92)

İmânın özü, düş kırıklığına uğramış, fakat bu durumu bilen ve düş kırıklığını aşmaya çalışan kişi için bir umut olabilir. Tanrı sorunu çözülmez bir sorundur. Çünkü, yalnız ölü so-

91) Topaloğlu, Aydın, Teizm Ya da Ateizm, Kaknüs Yay., İst., 2001, s.147.

92) Gusdorf, Georges, İnsan ve Tanrı, çev: Doç. Dr. Zeki Özcan, Alfa Yay. İst., 2000, s. 72

runlar çözülür. Varoluşu sorun yapmak bizzat varoluşun bir parçasıdır; varoluş sorunu, bitirilemeyen bir tartışmada varoluşun derinleştirilmesidir. Söz konusu tartışma en azından imanın özü olan manevî hayat için mücadele olarak ortaya çıktığı müddetçe gerçek problemdir. Tanrı, zihnin perişanlığı pahasına doğrulanır, Tanrı aynı zamanda pratik alanda bir hayatın bütünü her aktivitesini, önceden biçimsel yapılara indirgemek isteyen bütün teşebbüsleri başarısızlığa mahkum eder. İman, güçlükleri aşmak düşüncesiyle yaklaşmak için, genel bir yönelmedir. Fakat, iman sayesinde insan ne anlam belirsizliklerini ne de yanlış anlamaları ortadan kaldırır. Sonunda sosyal planda bir iman toplumuna ait olmak, insanî topluma katılma ödevini dışlamaz; tersine bu ödevin sürekli olarak yeniden ele alınması ve devam ettirilmesi gerekir. Hiçbir durumda ve hiçbir alanda iman, varolan bir sistemle saf ve basit özdeşlemeden ibaret, dogmatik uyku gibi tanımlanamaz. (93)

Kierkegaard'ın "yaşayan Tanrı ile ilişki yalnız, yaşayan bir ilişki olabilir" şeklindeki öğretisi, başarısızlığına rağmen geçerlidir. İman durmadan şunun tekrar edilmesini ister: Vahiy, hayattan kopararak dondurulamaz, bir amentünün formüllerinde özetlenemez. Gerçekte Tanrı sözü olarak vahiy bir varolmadır ve bunun gerçekliğinin kanıtı, inanan kişinin "iman hem geçmişte yaşandı, hem de şimdi de yaşanmaktadır." şeklindeki kanısıdır. İman bir inayettir ve bu inayet yoksa aklın istekleri ve dinî otoritenin buyrukları güçsüz olur. İnâyet asla insanın istemesiyle kazanılmaz; O, formüllere bağlanmış bir kesinliğin kapalı sisteminde her an tortulaşmanın tehdidi altında gibidir. İnâyetin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği kesin değildir ve insanın dramatik sonu konusunda aklın hiçbir rolü olamaz.

Kierkegaard'a göre filozof, vahyin şifresine sahip değildir; fakat filozof, kendi zamanındaki bütün değerleri yeniden gruplayarak, dindarca bir çaba gösterir. Bunu yaparken de varlığın çağrısına uyar; bu çağrı, değerleri en yüksek derecedeki görünüşleriyle uzlaştırır. (94)

Daha önceden de belirttiğimiz gibi bu, insanın etki alanı değildir. Bu iki alanın ilişkisi, karşılıklı bir ilişki değildir, çünkü insanî alan her bağımlılıktan muaf olan tanrısal alana bağlıdır. Bir dünyanın başka bir dünya ile gerçekleştirdiği ilişki her zaman eksik ve dayanaksız olacaktır. Kaderimiz Kierkegaard'ın hatırlattığı gibi Hz. İbrahim'in kaderine benzer.

Hız. İbrahim Tanrı'dan, bildiği evrenin alışkanlıklarını ve ahlâkını kökten sarsan, esrarlı ve korkunç bir uyarı aldı. Hız. İbrahim, Tanrı'nın düzeninin egemen olduğu bu yeni dünyadan hiçbir şey anlamadı. O, imanla ve tasa içinde yürümeye mecbur oldu; bu yürüyüş inayetin yeni bir insiyatifi, inananların babasını bunaltan korku ve titremeyi kaldırınca ya kadar devam etti. (95)

Kierkegaard'a göre varolmak: "Ben var isem, ancak Tanrı'nın iradesiyle var olabilirim" şeklindedir. Kierkegaard başvurulacak biricik olanağı yaşantıda görmektedir. Ama,

103) a.g.e. s. 82

104) a.g.e. s. 84

105) a.g.e. s. 108

onun sözünü ettiği yaşantı, ölümsüz bir ruhun yaşantısıdır. "Nasıl var olmalı?" sorusu Kierkegaard'da "Nasıl Hristiyan olmalı?" sorusuyla eş anlamlıdır.

O, saçma olduğu için seçtiği bir inançla ve İbrahim'in değerinin kendi gözlerinde anlaşılmaz bir sınavı kabul etmekten ileri gelmesiyle Hristiyan değil midir? Gerçekten Hristiyan olan insan, Tanrı iradesinin gereklerini bütün varlığı ile karşılayan insandır. Onun ah-lâkî düzende özgürlüğe ne kadar tutkun olduğunu gören insan, gerçekten bundan etkilenir. O, gerçekten etiğin aşılması gerektiğini tasarlar; ne var ki, duyarlılığı yüzünden, yakasını etikten kurtaramaz. Onun iç yaşamasına bu dramatik niteliği veren de bu özelliştir. (96)

Kierkegaard'ın Tanrı'ya kendi gücüyle ulaşmayı denediği gerçekten doğrudur. Ama onun tutumu, salt fizik ötesi bir araştırmayla taban tabana zıttır. O, kendi "ben"ini yok etmeyi düşünür; ama bu düşünce, bu "ben"i, doğa kurallarına aykırı ölçüde onu büyültmeye götürür. O, "kendinden başkası" olmaya değil, daha çok "tüm kendi kendisi" olmaya yönelir. Tanrı'ya akıl yoluyla ulaşamayacağını bilir, ancak aklın sınırları ona göre, "alçaltıcı, günaha götürücü" bir durumda kalmaktadır. Bu ise ona acı çektirmekte; o da, gerçek yaşantıyı bu acının içinde bulmak uğrunda soylu çabalar göstermektedir.

Kierkegaard'a göre korku, bizi var-olmayanın (hiçliğin) uçurumu ile karşı karşıya getirir. Bu, ilkel dış alem ile üstün-beni ayıran sınırdaki bulunan bir olaydır. Kierkegaard'a göre korku, bizim özümüzü yıkmak tehdidinde bulunduğunu sandığımız bir kimse veya bir nesneye karşı tepkidir.

Fakat korku, belirli bir nesnenin sonucu değildir. O, bizi alemin salt durumu ile karşı karşıya getirir. Ona göre korku, daha çok psikolojik bir karaktere sahiptir. "Boğuntu", Kierkegaard'a göre, Tanrı'dan kopmanın sonucudur. Fakat, ister alemin ve insanı Tanrı bırakmış olsun, ister Tanrı'yı insan ve alem bırakmış olsun, her iki halde de Tanrı'dan kopuş Tanrı'nın varlığına dayanır. İnsan kendini hiçliğin uçurumu önünde bulur, bir boğuntu ve dehşet duyar. (97)

Gerçeği bildiren ancak birey olabilir. Ancak bireye bildirilebilir, çünkü gerçek bireyce açıklanan hayat kavramından meydana gelir. Yalnız Tanrı'nın gördüğü biçimde bildirip öğrenebilir. O da Tanrı'nın yardımı ve aracılığıyla olur. Çünkü, Tanrı gerçeğin kendisidir. Demek ki yalnız bireyce bildirilip öğrenebilir. Böyle bir kişiyi ayırt eden yalnızca gerçektir. Gerçek; soyuta, düşsele, kişisel olmayana karşıttır.

Kalabalık bireylerden oluşmasına rağmen herkesin olduğu şeyi olması yani birey olması elinde sayılmalıdır. Hiç kimse birey olmanın dışında tutulmamıştır. Kierkegaard, bireyi dinî bakımdan bu çağın, bütün tarihin, insanlığın bir bütün olarak içinden akıp geçtiği kategori olarak ele almaktadır. Öyle ki Kierkegaard, mezar taşının üstüne şunun yazıl-

96) Vige, Ferdinand., Kierkegaard ve Günümüzün Kaygısı, Değişim Dergisi, çev: Sevgi Nutku, Sayı: 12, İst., 1962. s. 2

97) Berdiaeff, Nicolas, Korku, A. Dergisi, çev: Refik Cabi, Sayı: 19, İst., 1959, s. 6

masını isterdim demiştir:

"Şu Birey." (98)

Kierkegaard, gerçekliği açıklığa kavuşturacak şeyin bilmek değil, yapmak olduğunu söyler. Kierkegaard asıl meselenin "kendini anlamak, Tanrı'nın gerçekten benden ne yapmamı istediğini görmek; benim için doğru olan bir hakikati bulmak, uğrunda yaşayıp öleceğim bir fikri bulmak" olduğunu savunmaktadır. O, nesnel gerçeklik denilen şeyin, bir sistemdeki tutarsızlıkları birbir sergilemeye yaradığını, ancak bunu başkalarının görüşüne sunmanın kendisine bir yarar sağlamadığını söyler.

Kierkegaard, bütün varlığına haklı bir gerekçe sağlayacak bir amaç bulmaya karar verdiğinde, bu karar şüphesiz şu şekilde olmaktadır:

"Eğer benim için ve hayatım için hiçbir değer önemi yoksa Hıristiyanlığın anlamını açıklayabilmenin bana ne yararı dokunurdu. Eğer hakikat, onu tanıyıp tanımadığım umurunda olmaksızın bütün çıplaklığıyla önümde duruyorsa ve bende güvenli bir dindarlık yerine korkudan titreme yaratıyorsa, bana ne yararı dokunurdu? Bir anlama buyruğunu ve bunun aracılığıyla insanlar üzerinde etkili olunabileceğini, hâlâ onayladığımı kesinlikle inkâr ediyor değilim, fakat bu hayatıma geçirilmeli ve benim en önemli olarak gördüğüm şey işte bu." (99)

Görüldüğü gibi Kierkegaard, hayatını nesnel denilen birşeyin üzerine dayandırmıyor, bunun yerine hayatının kökleriyle birlikte ilâhî olanın üzerine dayandırıyor. İşte bütün çabaları da bunun üzerine.

Kierkegaard, "*Korku ve Titreme*" adlı eserinde Hz. İbrahim'le oğlunun öyküsünü, kurban eden babayla, kurban edilen oğul arasındaki ilişkiyi benzersiz bir şekilde inceler. Tanrı ile İsa; İbrahim ile İshak... Ya babanın bir oğlu kurban etmeye hakkı yoksa? Etiği yürlükten kaldırmakta mı teolojinin elindedir? Johannes De Silentio takma adıyla yazılan bu edebi eserin önsözünde basit dört tasvir yapılır fakat tekrarlanan yeni okumalarla bu dört anlatımın herbirinin Moria Dağı'na gidişin ortaya koyduğu sonuç bakımından farklı bir netice ortaya çıkmaktadır.(100)

*Korku ve Titreme*'deki temel konu, Tanrı'nın Hz. İbrahim'e, imanına kanıt olarak oğlu İshak'ı kurban etmesi için verdiği emirlerdir. Fakat Johannes de Silentio'nun üç soruyla bir dizide ortaya koyduğu mesele, Tanrı'nın iman kanıtı olarak böyle bir şey istemeye hakkı olup olmadığı ve Hz. İbrahim'in de böyle bir emire uyma hakkının olup olmadığıdır. Çünkü Tanrı'nın talebi etik, dinî ve ailevî yasaları bir çırpıda geçersiz kılıyor. Onun sırf genel kabul görmüş ahlâk yasası olduğu "evrensel" dediği ahlâk yasası tabii ki hiçbir istisna kabul etmez. O zaman nasıl oldu da Tanrı, Hz. İbrahim'den böyle bir şey isteme hakkına sahip

98) Wahl, Jean, Şu Birey, A. Dergisi, çev.:S. Akşin- Ö. Sözer, Sayı: 16, İst., 1959, s. 2

99) Poole, Roger, Stangerup, Henrik, Kahkaha Benden Yana, Ayrıntı Yay. çev: Nedim Çatlı, İst., 2000, s. 168

100) a.g.e. s. 172



oldu? Ahlâk yasasını bir kenara atan, sözde "daha yüksek" bir yasa arasındaki bu acı çelişkiden Kierkegaard'ın temel kategorisi "birey" ortaya çıkar.

Kierkegaard, bu kitabında Tanrı'ya akıl yoluyla değil iman yoluyla ulaşabileceğinin haberini vermektedir. O bize Hz. İbrahim'in büyüklüğünü şu sözlerle anlatmaktadır: "Tanrı'ya inanan herkesten büyüktü, kudreti nedeniyle büyüktü; kudretinin kaynağı güçsüzlüğüydü. Bilgeliği nedeniyle büyüktü; bilgeliğinin sırrı akılsızlığıydı. Umudu nedeniyle büyüktü; umudunun biçimi delilikti. Sevgisi nedeniyle büyüktü; sevgisi kendine nefretiydi."(101)

Hz. İbrahim kıssasının olağanüstü özelliği, insan onu ne kadar az anlarsa anlasın, onun yine de muhteşem olmasıdır. Kierkegaard, bugüne kadar bu kıssayı okuyup da birşeyler anlayanların eksik bıraktıkları şeyin "dehşet" olduğunu bize hatırlatır. Burada kurban merasiminin ahlâkî ifadesi: O İshak'ı katledecekti; dinî ifadesi ise; O İshak'ı kurban edecekti, şeklindedir. Buradaki çelişki; biri Hz. İbrahim'in yaptığı gibi oğlunu kesmek isterse iğrenç bir katil oluyor; ama bunu Hz. İbrahim yapmaya kalkınca katil olmuyor." Çelişki, tamamen dehşetten, insanı uykularından edebilecek bir dehşetten ibarettir ve bu dehşet olmaksızın İbrahim, İbrahim değildir."(102)

Kierkegaard, bunları ortaya koyarken dinleyicilerin inanç ve inancın büyük tutkusu arasındaki diyalektik zıtlaşmayı hissedip bir hataya düşmelerini istemez. "Madem ki o böylesine yüce bir imana sahip, o halde onun eteklerine tutunmak bize yeter."(103)

O, hiçbir şekilde imanın düzeysiz birşey olduğunu imâ etmez; tam tersine iman, onun için en yüce şeydir. Ona göre felsefenin sahtekârlığı; inanç yerine başka bir şey vermesi ve inancı hafife almasıdır. Felsefe inanç veremez ve vermemelidir. Ama kendisi ve ne vermesi gerektiğini ve ne olmaması gerektiğini bilmelidir. Felsefe, bir şey değilmiş gibi insanları aldatmamalıdır. Felsefeyi yani sistem filozofu Hegel'i bu şekilde eleştiren Kierkegaard, imana aşkla, sevinçle, tutkuyla varılabileceğini söyler. Hz. İbrahim, Tanrı'nın İshak'ı kurban etme emrini vermeyeceğine inanıyordu; ancak emredilirse emri yerine getirmeye hazırdı. "O, saçmalığın inayetiyle inanıyordu."(104) İmanın diyalektiği her şeyden daha zarif ve herşeyden fazla dikkate değer olmalıdır. Teslimiyet şövalyesi, her an saçmalığın inayetiyle sevinçli ve mutlu olarak yaşar. İmanda durmayan her kişi, ruhunda arzusunun imkânsızlık olduğunu kavrayacak güce ulaşır ve ardından kendisine bu düşünceyle bambaşka kalmak için zaman tanır. İmanda durmayan her kişi, bir sonraki adımda mucizevî olanı yapmıştır, saçmalığın inayetiyle tüm varoluşu kavramıştır. (105)

Buraya kadar olan kısımda imanın ne büyük bir paradoks olduğunu gördük öyle ki; bu paradoks bir cinayeti bile Tanrı'yı memnun kılan bir eyleme dönüştürebiliyor; İshak'ı İbrahim'e geri verebiliyor. Öyle bir paradoks ki hiç bir düşünce onu alt edemiyor. Çünkü

101) Kierkegaard, *Fear And Trembling*, trans: Alastair Hannay, Penguin Books, New York, 1985, s. 50

102) a.g.e. s. 60

103) a.g.e. s. 62

104) a.g.e. s. 65

105) a.g.e. s. 79



imanın başladığı yer, düşünmenin terkettiği yerdir.

Kierkegaard, imanın paradoks olduğunu ve tikel olarak bireyin evrensel olandan yüce olduğunu iman karşısında doğrulanmadığını şu şekilde dile getirir: "Bu biçimde tikel birey, tekil olarak evrensel olana üstün birey haline gelir. Şu nedenledir ki birey, tikel olarak mutlak planla ilişki içindedir. Bu durum uzlaştırılmaz; çünkü tüm uzlaştırmalar evrensel olanın yetkisiyle gerçekleşir. Bu ise paradokstur, iman bu aykırılıktır." (106)

İşte Hz. İbrahim'in kıssası etik olanın teolojik askıda kalışını içerir. Hz. İbrahim, saçmalığın inayetiyle hareket etmektedir. Çünkü tikel olanın evrensel olandan yüce olması, tümüyle saçmadır.

Anlaşıyor ki Hz. İbrahim bu eylemiyle etiği tümüyle geçmiş ve etiği askıda bırakmasına bağlı olarak onun dışında daha yüksek bir amaç elde etmiştir. Onun eylemi evrensel olanla ilgili bir girişim değil, tümüyle kişisel bir girişimdir. Yani o, kişisel erdemi nedeniyle büyüktür.

Görev konusundaki paradoks ise şudur: "Tanrı'ya karşı mutlak görev vardır, çünkü bu görev ilişkisinde kişi birey olarak mutlakla mutlak olarak ilişkidir." (107)

Bu paradoks, uzlaştırmaya izin vermez. Çünkü iman, bireyin yalnızca birey olduğu gerçeği üzerine kurulmuştur. Birey mutlak görevini evrenselde ifade etmek istediği anda, görevinin evrenselde olduğuna hükmettiği anda meydan okumakta olduğunun farkına varır. Tanrı'nın iradesine karşı koyamazsa, mutlak görevi amelini gerçekleştirmek olmasına karşın günah işlemiş olur. (108)

Hz. İbrahim bir iman şövalyesidir ve bireydir, birey dışında birşey değildir, kalabalıklara karşı bağlantısızdır, gösterişsizdir. İman şövalyesi yalnızca kendine güvenmek zorundadır. O, kendisini başkalarına anlaşılır kılmanın acısını duyar ve acısı; doğru yolda olduğunun bir teminatıdır.

Birey, uzlaştırılmaksızın, ne ise o olarak kabul edilir. Birey, fiziksel ve ruhsal bir varlık olarak gizli kalandır. Bu durumda bireyin etik görevi, bu gizlilikten hareketle kendini evrenselde açığa vurmaktır. Eğer temelini kişinin birey olarak evrenselden yüce olmasından alan bir gizlilik yoksa, Hz. İbrahim'in tavrı savunulamaz. Çünkü o, etik belirleyicilere hiç önem vermez.

Kierkegaard, Hz. İbrahim'in suskunluğunu estetik, etik ve dinî evrelerde incelerken değişik örnekler verir. Estetik evre için verdiği örnekte daha aşkını birbirine açıklamamış iki genç vardır. Genç kızın ailesi kızı başka biriyle evlendirmeye karar verir. Her iki taraf da aşklarını birbirlerinden gizledikleri için bu gizlilik özgür bir eylemdir ve bu özgür eylemle etik karşısında sorumludurlar. "Estetik sayesinde gizlilik bozulur ve birbirlerine kavuşurlar.

106) a.g.e. s. 84

107) a.g.e. s. 96

108) a.g.e. s.98

Çünkü estetiğin "zamanla derdi yoktur, ister şaka ister ciddi olsun, zaman onun için aynı hızda akar." (109)

Ama etik, talihe ya da duygulu olmaya ilişkin birşey bilmez. Öyle hızlı bir zaman kavramı da yoktur. Etik deneyime başvurmaz. Etiğin hükmü altında şans diye bir şey yoktur, bunun için olup bitenler açığa kavuşmaz. Etik, değerlerle alay etmez ve kahramanın sırtına müthiş bir sorumluluk yükler. "Etik, kişiyi, gerçekliğe inanmaya ve gerçekliğin tüm dertleriyle... kavga etmeye davet eder." (110) Gerçekliğin, kararlaştırdığı zaman, cesaret gösterme zamanıdır ve bu zaman geldiğinde etik, elinden gelen tüm yardımı ona sunar.

Buradan da anlaşıldığı gibi estetik, gizlilik gerektirir ve bunu ödüllendirir. Etik açıklık gerektirir ve gizliliği cezalandırır. Sessizlik şeytanın tuzağıdır ilkesine kulak verecek olursak o zaman Hz. İbrahim'in bu sessizliğindeki paradoksu nasıl aşarız. Bu konuda tekrar Kierkegaard'dan bir alıntı yaparak bunun cevabını vermeye çalışalım:

"Etik'in gözdesi olan insan, som insandır ve onu anlayabilir. Onun yaptığı herşey, açıklığın ışığı altındadır. Eğer ileri gidersem paradoksa takılırım. Paradoks ister ilahî ister şeytanî olsun, sessizlik her ikisidir. Sessizlik şeytanın tuzağıdır. Kişi ne kadar sessiz kalırsa, şeytan o kadar korku verir. Ama sessizlik, aynı zamanda, ilah ile kişi arasındaki karşılıklı anlayıştır." (111)

Bireyin etik evredeki sessizliğinin nedeni birey olarak evrensel mutlak ilişkiye girmesi değil, birey olarak mutlakla mutlak ilişkiye girmesidir. O zaman birey, sükunet de bulabilir. Ama bu sessizlik durumu diğer yandan etiğin talepleri yüzünden durmadan bozulur. Eğer estetik bir kez etik gibi sessizlik olsaydı doğrudan dinî olanın ilgili alanına girerdi. Çünkü, Kierkegaard'ın belirttiği gibi "estetiği etikle çelişmesinden çekip alabilecek tek güç dindir." (112)

Her bir bireyin kendi varoluşu, farklı biçimlerde ortaya çıkar. Bu sonlu bireyin sonsuzla ilişkisi için günah, işleyip daha sonra pişmanlık duyarak sonsuzlukla ilişkiye girmesi ile yani umutsuzlukta anlattığımız gibi olabilir. Ama Hz. İbrahim, Kierkegaard'a göre günahı nedeniyle birey olmadı; tam tersine, o dürüst bir insandı, Tanrı'nın seçtiği idi. Bu nedenle Hz. İbrahim'i konu alan bir benzeşme, birey evrenseli tamamlama noktasına getirilinceye dek ortaya çıkmaz.

Kişi ruhun ölümsüzlüğünden kuşku duyabilir bir şeyi düşünerek yoldan çıkabilir. Ama sonsuzluk hareketi gibi müthiş bir şey yapan kişinin böyle bir kuşkusu olması çok zordur. Tek inandırıcı ve güvenilir sonuç, tutkunun yol açtığı sonuçlardır. Kierkegaard, varoluşun hiç kimseyi hatta en aşağılık olanı bile dışlamadığını ve kimseyi aldatmadığını söyler.

109) Kierkegaard, *Fear And Trembling*, trans: Alastair Hannay, Penguin Books, New York, 1985 s.

112

110) a.g.e. s. 113

111) a.g.e. s. 115

112) a.g.e. s. 118

Johannes de Silentio, Hz. İbrahim'in konuşmama sebebini onun için etik olanın aile yaşamından daha yüce bir ifadesi olmamasına bağlar. Hz. İbrahim, burada önce Tanrı'nın sözüne teslim olur ve kişisel bir girişim yaparak İshak'tan vazgeçer, Daha sonra durmaksızın iman eder. (113)

Buraya kadar gördük ki Kierkegaard, diğer eserlerinde yani *Eklenti* ve *Fragmanlar*'da olduğu gibi *Korku ve Titreme*'de de iman görüşünü paradoks ile anlatmaya çalışmaktadır. Paradoks, Kierkegaard'ın düşüncesinde merkezî bir kavramdır. O açık bir şekilde bu konuda şöyle der: "Hristiyanlık kesin olarak paradoksaldır ve son olarak her noktada paradoksaldır." (114) Kierkegaard için paradoks, iki karşıt varoluşsal varlık arasındaki ortak ilişkiye gönderme yapan bir kategoridir. Daha doğrusu paradoksun kendisi Hristiyanlığın hakikatini yorumlamak için tasarlanan bir kategoridir. O, paradoksun saf bir kavram olarak kalamayacağını, gerçekliğe gönderme yaptığını ifade eder. Paradoks, iki karşıt varoluşsal varlığı içerir. Kierkegaard için Tanrı ve insan niteliksel olarak farklı iki varlıktır. *Eklenti*'de o şöyle der: "Tanrı ve insan arasında mutlak bir fark vardır. Paradoks iki saf kavramdan ziyade iki varoluşsal varlık arasındaki ortak ilişkiye gönderme yapar. Bu yüzden mantıkî olmaktan çok varoluşsaldır." (115) Kierkegaard için mantıkî paradoks saf bir yalanlamadır ve anlamsızdır.

Kierkegaard, Hristiyanın anlamsız olana inanmayacağını *Eklenti*'de şöyle belirtir: "Bu yüzden o anlamsıza, kesinlikle anlama yetisi anlamsız olduğunu ayırtedeceği ve ona inanmaktan onu engelleyeceği için, anlama yetisine dayanarak inanmayabilir. Fakat o kavramayacağının farkında olduğundan anlama yetisini buraya kadar kullanır ve böylece anlama yetisine karşı inancı savunur." (116)

Kierkegaard için paradoks aklın nesnesinden çok inancın nesnesidir. Hz. İbrahim kıssasında da anlatıldığı gibi paradoks inancın ve varoluşun alanına aittir. Bu yüzden ortaya konan paradoksal durumlar akıl tarafından kavranamaz. Varoluş alanı; gerçeklik, özgürlük, somutluk olma, belirlilik ve değişebilirlik özelliklerini içerir bu nedenle o aklın nesnesidir.

Kierkegaard, dinle ilgili inanç duygusunu belirtmek ve teolojik bir görüş ortaya atmakla yetinmemiştir. Kierkegaard'ın ruhu, içinde bir çok zıtlıkların ve karşıtlıkların çarpıştığı uçsuz bucaksız bir alandır. O, kendi ruhundaki kendi iç dünyasındaki bütün bu zıtlıkları, belirtecek yeni bir anlatım formu bulmuştur.

İnsan, çeşitli yolları denedikten sonra düşünce gücünün yardımıyla adım adım ilerleyerek imana ulaşmayı dener. Ama insan aklın imana ulaştırmadığını tam tersine kalbinin

113) a.g.e. s. 139

114) Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trans: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Oxford, 1992, s. 95

115) a.g.e. s. 504

116) a.g.e. s. 504

şüphelerle dolduğunu görür. Akıl, onu imanı eleştirmesine zorlamıştır. İnsan, böylece sonsuz bir bahtsızlık uçurumuna yuvarlanır. O, ne imana boyun eğmek gücündedir; ne de imanı reddetmek yetkisindedir. Onu, bu bahtsızlıktan ancak bir mucize kurtarabilir. Bu durumdaki insan için Tanrı'ya seslenmekten başka çıkar yol kalmamıştır. Eğer Tanrı varsa onun yüreğinin sesini duymalıdır. Tanrı onun gönlünü imanla doldurmalıdır. Böylece hiçlikle karşılaşan ruh, bu hiçlik karşısında duyduğu boşluktan ürkererek yeni baştan Tanrı'ya sığınmalıdır. Ama insanın gönlünün sesini Tanrı'ya duyurup duyuramayacağı ancak bir olasılıktır. Bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği önceden kestirilemez. (117)

Gördüğümüz gibi Kierkegaard, şartsız bir dinî teslimiyet için iman sıçrayışı üzerinde durmaktadır.

Kierkegaard'ın din anlayışında Tanrı tanıtlamasının ayrı bir yeri ve önemi vardır. Son olarak bu konuya da açıklık getirerek onun din anlayışı hakkındaki görüşlerini tamamlamak istiyoruz.

Kierkegaard, aklın kendisiyle çarpıştığı bilinmeyene Tanrı ismini verirse O'nun bizim ona ismini verdiğimiz bir şey olacağını söyler. Bu bilinmeyen şeyin (Tanrı'nın) varolduğunu kanıtlama fikri de kendisini akla hemen hemen sunamamaktadır. O, bu durumu şöyle açıklamaktadır:

"Çünkü eğer Tanrı yoksa, şüphesiz onu ispatlamak imkânsız olur; eğer varsa kanıtlamak da akılsız bir teşebbüs olurdu."(118)

Bu durumda Tanrı'nın varlığı ispatlanmaya çalışıldığında bilinmeyen, varolan Tanrı'nın ispatlanması Kierkegaard'a daha uygundur. Ama o zaman tüm açıklamaları da kişisel olur. Öyleyse o hiçbir şeyi kanıtlayamaz sadece kavramın içeriğini genişletir. O, bunun böyle olmasının sebebini, ister somut olgu aleminde ister düşünce aleminde hareket halinde olalım varlığa doğru değil, varlıktan akıl yürütmemize bağlar. Meselâ ben diyor: "Bir taşın varlığını değil, var olan şeylerin taş olduğunu ispat ederim."(119)

Demek ki Kierkegaard'a göre, Tanrı'nın eylemlerinden dolayı da onu kanıtlayamayız. O, tabiattaki düzen ve güzellik açıkça ortada durmasına rağmen bunların da bizi şüpheye düşüreceği görüşündedir. Tanrı'yı var sayarsak ve bu varsayımın altında tabiat ile amaç düşüncesinin iç içe geçişini araştırmak da Tanrı'nın varolduğundan emin olunarak çıkılan bir keşif ve akıl yürütme olur.

Aklın paradoksal tutkusu, böylece yeniden gerçekte varolan, bilinmeyen ama var olmadığı müddetçe bilinmeyenle çatışmaya başlar. Akıl, bu noktadan ileriye gidemez. Aklın bilinmeyenin var olmadığı ile olan ilişkisi, aklın kendi kendine gerektirdiği bir ilişkidir. Akıl burdaki mutlak benzersizliği kavrayamaz. Bu nedenle akıl kendi benzemezliği içinde, kendi

117) Birand, Kâmuran, Existencialisme Üzerine, A.Ü.İ.F.D. Cilt. X, Ankara, 1962, s. 42

118) Kierkegaard, Philosophical Fragments, trans: Howard V. Hong, Princeton University Press, 1962, s. 31

119) a.g.e. s. 32

anladığı biçimde Tanrı'yı kavrar. Akıl onu benzemeyenden benzeyene indirgeyerek ispat eder ve inandığı Tanrı da o olur.

Böylece akıl kendini aldatması nedeniyle Tanrı da çok korkunç bir aldatıcı olur. Akıl Tanrı'yı mümkün olanın en yakınına getirmiştir ve bununla birlikte O her zaman uzaktır. (120)

Görüldüğü gibi Kierkegaard, din anlayışında fideizm (imancılık) yolunu seçmiştir. Fideizm, sözlük anlamı itibariyle bilgiyi imana, ilahî vahye olan inanca dayandıran felsefi meslektir. Buna göre akıl bize eşyanın hakikî mahiyetini öğretmez; onun yapacağı ancak zahîrî görünüşleri taksim ve tasniften ibarettir. Mutlak hakikat hususî ve yüksek bir yeti ile elde edilir. "İman Hakikatleri" ilmin ulaştığı hakikatler kadar hatta onlardan daha kıymetlidir. Aklın rolünü sınırladığı için bu meslek rasyonlizmin zıttı olmaktadır. (121)

Kierkegaard, dinin özünün felsefi ve rasyonel ölçütler açısından çok fazla anlamlı olmadığını söyler. O, daha önce de üzerinde durduğumuz gibi dinin içsel, subjektif yönü üzerinde durur. Ayrıca o, imanı paradoks olarak gördüğü için din görüşünün temeline inancın saçmalığından hareketle dinî hakikatleri koymaktadır. Kierkegaard, aklın anlayamayacağı saçma gözükken dinî olayların inanç yoluyla kabul edilmesini ister.

Kierkegaard'a göre, Tanrı, nesnel olarak anlaşılamaz. Çünkü, Tanrı öznedir ve yalnızca öznelin içinde, bireyin gönlünde var olur. İnsan atılmış olduğu bu dünyada umutsuzluğa düştüğünde, korku ve endişeye kapıldığında ancak Tanrıyla öznel bir ilişkiye yani sonlunun sonsuzla olan bir ilişkiye girerek bu sıkıntılardan kurtulabilir. İşte insanın Tanrıyla olan ilişkisi rasyonel ve objektif olarak kavramlarla değil, biricik ve sübjektif bir tecrübeden oluşur. Varolan bireyin Tanrıyla kişisel ilişkisini Hz. İbrahim olayında da olduğu gibi yalnızca inancı emin kılabilir. Kierkegaard'a göre Tanrı, kendisiyle kişisel olarak ilişkiye geçilmiş bir kişidir ve yaşayan bir subjedir. Kierkegaard bunu, "Tanrı, kendisiyle iman vasıtasıyla ilişkiye geçen mü'min için ne soyut bir kavram, ne bir "varlık", hatta ne de bir "yüce varlık"tır. O, bir şahıs (zat), bir diğer ego, bir "sen" ve "mutlak bir subjedir" diyerek dile getirir. (122)

Kierkegaard'da bireysel varoluş ve tanrısal varoluş ilişkisi onun iman anlayışıyla yakından ilgilidir. Kierkegaard'a göre imanın mahiyette akıl üstü oluşu, yani sonlu benin sonsuz ben ile ilişkiye girmesi ancak iman ve paradoks kavramı ile açıklığa kavuşturulabilir. Daha önce de dediğimiz gibi Kierkegaard paradoksu, mantıksal çelişki yada akıl-dışı anlamlarında kullanmıştır. İmanın paradoksal olması, inanan bireysel, aşkın olanla bir ilişki kurması ile ortaya çıkmaktadır. İnsanın dinsel varoluş evresinde bireyin kendi sonluluğunu anlayarak sonsuz bene içsel bir şıçramayla ulaşması ve bunun aklî olarak dile getirilemez oluşu bir paradokstur. Tanrısal olanın sonsuz bir subje şeklinde ele alınması ona akıl ya da bil-

120) a.g.e. s. 36

121) Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü Akçağ Yay, Ankara, 1996, s. 190

122- Verneaux, Roger, Egzistansiyalizim Üzerine Dersler, çev: Murtaza Korlaelçi, Kayseri, 1994, s.13



imsel yollarla ulaşamamasına sebep olmaktadır. Bu sebeple Tanrı'ya sadece gönülle subjektif olarak "içtenliğin sonsuz tutkusuyla" ulaşılabilir. Tanrı, felsefî bir araştırmanın konusu değildir ve bir obje gibi ele alınamaz. Tanrı ancak sevgiye dayalı şekilde ilişkiye girebileceğimiz sujedir.

İki ben arasındaki ilişkide sonsuz ben'i temsil eden Tanrı, ancak aşkla kendini sevenlere görünür. Kierkegaard'ın ifadesiyle "sevmek ve tanımak tek ve aynı şeydir." (123) İnanan biri yani mümin 'benimki' ile 'seninki' arasındaki farkı yıkınca veya tüm 'benimkileri' 'seninki' haline dönüştürünce, nefisini kaybederek benliğini Tanrı'da eritince, ruhunu huzura erdirir. İnsanın Tanrı'da erimesi de yine aşkla olur. İbadet ruhun emilmesi ve onun Tanrı'da erimesinden başka bir şey değildir. (124) Kierkegaard, iki ayrı ben'in varoluşunu böylece ben teorisiyle çözmeye çalışmaktadır.

Görüldüğü gibi Kierkegaard'ın imanı bu şekilde içsel bir yaşantı ve tecrübe şeklinde ele alması, onu mistik bir takım öğretilere yaklaştırmaktadır. Tanrı'ya subjektif yolla ulaşmayı seçen kişi için Tanrısız geçen her an boşa geçirilmiş bir andır. Kierkegaard bu konuda subjektif bir tarzda ele aldığı bilgi ile her gecikmeyi ölümcül olarak addeder. Bu konudaki kararı sanki fırsatı elinden kaçıracaktı gibi sonsuz derecede önemli ve acele bir işi olarak görür (125). Bu sebeple Tanrı'ya bir objektif araştırmayla değil, ancak insanın içinde gerçekleşecek olan sonsuz bir tutkuyla ulaşılabilir.

İnsanın birey olarak evrelerden geçerek Tanrı'ya ulaşması, hür bir seçimle, iman sıçramasıyla olur demiştik. Burada şöyle bir soru sormamız gerekir: İnsan neden seçimini Tanrısal varoluşa katılmak veya ulaşmak yolunda kullanıyor? Çünkü iman sıçrayışındaki itici güç subjektiftir, içindeki sonsuz içtenlik ve sonsuz tutkudur, başka bir ifade ile inanma isteğidir. Kierkegaard bu subjektif faktörü insan varoluşundaki subjektiflikte görür. İnsan içine düştüğü can sıkıntısından, umutsuzluktan ve bu gibi duyguların sınırlılığından, yetersizliğinden ancak Tanrı'ya bağlanarak kurtulabilir. Dini evreye ulaşan birey tümüyle içinde bulunduğu bunalımlardan kurtulmuş olur. Sonuç olarak insanın yabancılaşması sadece Tanrı'yla olan kişisel ilişkisi sayesinde son bulur.

## 2.6. Kierkegaard'ın Devlet Anlayışında Aklın Yeri

Kierkegaard'ın siyasî görüşlerle ilgilenmesi pek doğaldır ve bu onun bireye atfettiği önemle yakından ilgilidir. Aynı zamanda onun siyasete ilişkin görüşleri; kitle, kamu ve devrim gibi kavramları irdelemeyle ortaya çıkarılabilir. Kierkegaard, kendi zamanındaki "Hareket Partisi"ne açıktan destek dahi vermiştir. Fakat onun bir partiyi tutmuş olması, parti-

123- a.g.e. s.19

124- a.g.e. s.19

125- Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, trans: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Oxford, 1992, s. 179

liler gibi hep aynı düşünceleri ömür boyu tekrar etmesi anlamına gelmez. (126)

Kierkegaard, 1848'te Avrupa'da yaşanan karışıklıkları bir devrimle susturmayı, bir arabayı at sineği ile durdurmaya benzetir. Avrupa'da süregelen iç karışıklıklardan kurtulmanın yolu bir karşı devrim değildir. Ona göre bu girdap, durmak için sabit bir nokta arıyor ama bunu bulmayı başaramıyor. İnsanlar kurulu düzene isyan ettikten sonra, yerine yeni bir düzen kurmak istiyorlar. Kierkegaard, bu anlamda Fransa'da Cumhuriyet'in ayaklanmayla elde edilmesinin ve siyasi suçlarda ölüm cezasının kaldırmasının da anlamlı bir çözüm olmadığını vurgulamaktadır. (127)

İnsanın bireyselliğinin bir anlamda özgürlüğünü kazanması, kitle kültürü içerisinde ele alınmaktadır. İnsan, içine düştüğü umutsuzluktan, korkudan kurtulabilmek için uzlaşmış davranışların boy gösterdiği topluluğa yani "kamu"ya sığınır. Ölüm ve gerçek sorumlulukla yüzyüze gelmek istememe bireyi kamuya sığınmaya iter. Kierkegaard, bu anlamdaki "küçük burjuva bayağılığını" hayal gücünden yoksun, hiçbir şeyle ilgilenmeyen bir şekilde nitelendirir. Ona göre küçük burjuva, kendisini ve Tanrı'ya işte böyle kaybetmektedir. (128)

Avrupa'daki karışıklıkların durdurulması için Kierkegaard, bir hareket teorisi geliştirmiştir. Bu teoriye göre her şey, hareket etmek için çıkılacak sabit bir noktaya bağlıdır. Çünkü, ileri bir noktada durmak mümkün değildir. Durmak, hareketin içindedir ve hareketi pekiştirir. Kierkegaard, bireysel varoluşu nasıl Tanrı'yla birleşmekte buluyorsa, aynı şekilde siyasî hareketlenmelerin dindirilmesini ve bir sonuca bağlanmasını da din dışında başka bir metotta görememektedir. (129)

Kierkegaard, Avrupa'da yaşanan karışıklıkların çözümüne ilişkin başka bir yazısında da "Avrupa'daki işleri yoluna koymak için kesinlikle demir yumrukla zorba bir hükümdar ve askeri despot gerekiyor." demektedir. (130)

Kierkegaard yaşadığı çağı, tutkudan ve eylemden yoksun akıl ve tefekkür çağı olarak tasvir etmektedir. Kierkegaard, devrim çağını bir eylem çağı; kendi çağını ise reklam ve tanıtım çağı olarak nitelendirir. O, heyecanların ardından gelen duyarsızlık ve tembelliği ile kendi çağını komediye daha yakın bulur. Bu çağ tutkudan yoksun olduğu için; estetik, siyaset ve dindeki heyecan ve samimiyetini yitirmiştir. O, siyasî düzlemdeki karışıklıklar için "tutkulu, kargaşalı bir çağ, her şeyi alaşağı edecektir; fakat bir tefekkür çağı, her şeyin içini boşaltıp anlamsızlaştırır" diyerek tefekkürün, hayatın bütününe belirsiz hale getirdiğini vurgulamaktadır.

İnsanın sürekli yükseklerde kalamayacağı, insan doğasının temel bir gerçeğidir. Tutkulu bir çağı birleştiren ilke, heyecan olduğu gibi; gerilimdeki tefekkürü de birleştiren ilke,

126) Poole, Roger & Stangerup, Henrik, Kahkaha Benden Yana, çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı Yay., İst., 2000, s. 222

127) a.g.e. s. 224

128 Kierkegaard, The Sickness unto Death, trans: Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1989, s. 71

129) Poole, Roger & Stangerup, Henrik, Kahkaha Benden Yana, çev: Serdar Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı Yay., İst., 2000, s. 225

130) a.g.e. s. 229

bu çağda hasettir. Tefekkürdeki haset, onun tutkulu bir karar almasına engel olur. Bu tarzda şekillenen tefekkür, soyut bir güç olmaktadır.

Kierkegaard, kendi zamanında bireyin topluluk içinde gerçek anlamını bulamadığını belirtmektedir. Ona göre Antik Çağ'da bireye değer veriliyordu. Ortaçağ'da ise, birey temsil edilmesiyle özgürlüğünü elde ediyordu. Şimdi ise bireyler eşitliğe yönelmektedir. O, Antik Çağ'daki seçkin bireyin topluluğu yönettiğini, kendi çağında ise bireylerin bir şeyler yapmak için toplandıklarını söyler. Bu toplantılarda birey, boş ve gereksiz işlerle uğraştığını ve kendisinin topluluklarda sadece küçük bir yer tuttuğunu görür. (131) Böyle olunca da birey dinin sonsuz özgürlüğüne ulaşamaz. Birey bulunduğu bu nokta itibarıyla artık Tanrı'ya ait değildir. Kierkegaard'a göre, bireyler birden fazla olmanın mutlak bir çelişki olduğu durumlarda bir araya gelirler. Bireylerin bu şekilde birleşmeleri de tefekkürün köleliğinde bireyleri ahlâksızlaştırmaktadır. Tekrar etmek gerekirse; tutkudan yoksun bir çağdaki düzensizlikleri, bireysel olarak dini yalnız yaşayarak dinî cesarete sahip birey durdurabilir.

Kierkegaard'ın üzerinde durduğu bireylik ilkesi, "nesil için saygın bireyde sembolleşir." Bu birey, temsilcinin etrafında ast bireyleri grup halinde toplar. Buradan da anlaşıldığı gibi Kierkegaard, toplum ve devleti dine göre geçici şeyler olarak görmektedir.

Kierkegaard, kamusal alanı hiçbir gerçekliği olmayan bir soyutlama olarak tanımlamaktadır. (132) Kamu alanını da, ona göre basın ortaya çıkarmaktadır. Basın, toplumdaki birlik anlayışının artık somut gerçeklere hayat veremediği bir anda, soyut bir kavram olan "kamu"yu meydana getirmektedir. Soyutlama şeklinde ele alınan "kamu", her şeyi içine almakta fakat bireyi dışarıda bırakmaktadır. Bireylerin oluşturduğu kamu, bireyin yardıma ihtiyacı olduğunda yardım edeceği yerde bireyi itmektedir.

## 2.7. Kierkegaard'ın Eleştirel Akıl Anlayışı

Modern felsefe 17. yüzyıldan beri rasyonalizm ve ampirizm diye isimlendirilebilen iki felsefî akım arasında gidip gelmektedir. Kısaca tanımlarsak rasyonalizm, bilginin kaynağında aklın üstünlüğünü, önceliğini metodu dedüktif olup daha çok fizik ve matematığa dayanır. Ampirizme zıt olarak, bilginin kaynağı meselesinden tecrübenin, bize bütün bilgileri, hususiyle değerlerle ilgili fikirleri ve akıl yürütmemize, hüküm çıkarmamıza vasıta olan prensipleri temin edemediğini ileri süren bir doktrindir. Bilginin değeri konusunda, aklın kanunları aynı zamanda eşyanın da kanunları olduğu için, insan aklının hakikatı tanımaya kabiliyetli olduğunu kabul eden doktrindir aynı zamanda. (133) Ampirizm yani deneycilik ise bunun tam tersi eğilimdedir. Bilginin tek kaynağı olarak deneyi kabul eder. Buna göre herşey duylardan, gözlemden ve deneyden gelir. Doğuştan hiçbirşey gelmez. (134) Akıl yerine deney koyulur ve olayları bize görüldüğü şekliyle, olduğu gibi tasvir etmekle sınırlar. Rasyonalizm soyutlama ve akıl yürütme ile beslenirken; ampirizm bunları küçümser, sadece so-

131) a.g.e. s. 248

132) a.g.e. s. 253

133) Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yay. 3. Baskı 1996 Ankara, s.8

134) a.g.e. s. 85

mutu ve dolaysız kullanır.

Descartes'ten önce bütün Ortaçağ boyunca felsefe farklı akımlara sahne olmuştur. Kısaca bu akımları ikiye ayırabiliriz. Biri, S. Augustinus (öl. 430) olan Platoncu akım; diğeri, üstadı S. Thomas olan Aristotelesçi akım.

Egzistansiyalist felsefe ise genel olarak rasyonalizme karşı bir reaksiyon, daha açık olarak Hegel'de görüldüğü gibi mutlak rasyonalizme karşı bir reaksiyondur. Egzistansiyalizmin ana çizgileri de Hegel'e yapılan bu şiddetli itirazlarda saklıdır.

Hegel felsefesi, felsefelerin en sistemlisidir ve kendi zamanına kadar olanlardan daha fazla rasyonalisttir. Egzistansiyalizm bir bakıma Hegel'in diyalektik anlayışına karşı, insan tarafından atılan muhalefetin çılgıdır. Kierkegaard, Hegel'e karşı özetle şunları söylüyordu: "İstedığınız herşeyi boşuna söyleyecesiniz, ben sizin sisteminizin mantıkî bir safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim şahsiyetimi ifade edemez; geçmişimi, şu andaki durumumu ve özellikle de geleceğimi belirleyemez. Hiçbir akıl yürütme yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak en iyi şey, evreni aklılaştırmekten vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insanın varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir." (135) Yani Kierkegaard, Hegel'in yaptıklarına karşı çıkarak filozofun görevinin anlamaya çalışmak olduğundan vazgeçmektedir.

Kierkegaard'a göre objektif ve soyut düşünür olan Hegel, "Sistemi" ile canlı olan varoluş gerçekliğini mantıkî bir sistem içinde durağanlaştırmıştır. Kierkegaard, için böyle bir sistemde varlık hareketsizdir ve oluştan yoksundur. Acı, keder, ümitsizlik ve tutku yok edilmiştir. Kierkegaard, içinse aslolan varoluştur.

Kierkegaard, bize tutkulu ve ilgili bir aklın resmini verir. Bu akıl, bir çerçeveden diğer bir çerçeveye, rasyonel olarak bir tercihin sonunda nasıl geçilebileceğini gösterir. Bu durum gerçekleştiği sürece, çok daha makul aklın, daha geleneksel metafiziğin önerdiğinden daha tutarlı bir aklın anlatımıdır. Objektif bir biçimde estetik birey sürekli bir yoksunluğa maruz kalabilir ve bunda herhangi bir tutarsızlık yoktur. Kierkegaard'ın akıl anlayışına bakıldığında akıl ve duygu temelinde tutkuyu refleksif olanın tam tersine yerleştirir, dolayısıyla ona göre bireysel bağlanmanın kendisi tamamıyla duygusaldır ve entellektüel unsurdan yoksundur.

Kierkegaard, genellikle tutkuyu ilgiyle özdeşleştirir. Dolayısıyla bilginin kendisi ilgisel olduğunda aynı zamanda tutkuyla da ilgilidir. Zaten Kierkegaard'ın üzerinde durduğu felsefesinin özü olan varoluş, bir anda alev gibi parlayıp sönen ama yaşanan tutkunun içindedir ve kendini tutkuyla gerçekleştirir. Kierkegaard, insanın bilme eyleminin aklî süreçlerinin insanın tutku boyutunu içeren estetik, etik ve dinî evrelerden soyutlanamayacağını savunur. Dolayısıyla onun için saf bir nesnel akıl imkânsızdır. (136)

Kierkegaard'ın akıl anlayışında, duygu ve deneyimlerin işin içine yerleştirilmesi aslin-

135) Reneaux, Roger, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Ün. Yay., Kayseri, 1994, s.17

136) Piety, Marilyn Gaye, Kierkegaard on Radionality, Faith and Philosophy, Vol. 10, No: 3, 1993, s. 369



da geleneksel metafizik ile çarpışmasının bir ürünüdür. Bu yüzden de onun akıl anlayışı tutkulu, arzulu ve bunlara eklenmiş bir şekilde anlaşılır. "Tutku", berraklaştırılması kolay bir kavram değildir. Ama Kierkegaard'ın akıl anlayışını, onun varoluş felsefesinin içerisinde açıklamamız için de gerekli bir kavramdır. Eğer tutku negatif bir anlam içeriyorsa, tutkusuz ve ilgisizliğin karşıtı olarak anlaşılacaksa bir anlama izlenimi sağlanabilir. Bireysel varoluşumuzu belirleme ve tercih etmemiz özsel bir ilgi ve tutkuyla alakalıdır ve nihâi olarak bu tercihe bağlıdır. Evreler arası farklılıkların idraki, birey için tutkulu veya öznel bir yargının sonucunda açık hale gelir. (137)

Kierkegaard'ın akliliğin doğası genelde metafizikçilerin, özelde de Hegel'in aklı soyut bir şekilde ortaya koymasının tersine, onun bireysel olanın ve farklı düşünme düzeylerinin varolduğunu temele almasıyla ilgilidir. Kierkegaard'ın en önemli yönü, deneyimin ona eklenen çeşitli yorumlardan farklılaşmasıdır. Yani bir dizi kavramla bütünü, evreni açıklama çabası soyuttur, bunun karşısında ise deneyimlerimiz bize somut olanı verir.

Öznel deneyimlerimiz aktüeldir ve çeşitli evreler arasında birey özgürce seçimini yapar. Bütün bunlar da gösteriyor ki, onun anlayışına yönelik irrasyonalist suçlamaları Kierkegaard'ın varoluşunun estetik ve etik yorumları arasındaki ilişkisinin yanlış anlaşılmasına dayanır. (138) Kierkegaard'ın felsefesi sadece akıldışı olmaması bir tarafa, onun insan akliliğinin doğası anlayışı, çağdaş insan akliliğinin doğası konusundaki tartışmalara, büyük yardım sağlayabilir.

Sonuç olarak, rasyonel kararların her zaman tamamıyla nesnel veya tutkusuz spekülasyonun sonucu olmak zorunda olmaması ve bu nedenle duygusal ve akıl-dışı olguların da aklı süreçle ilgisinin kurulabileceği açıktır. Kierkegaard'ın insan aklı konusundaki yorumu, bize çıkarsız ve tutkusuz olarak görülen geleneksel akıl anlayışına bir alternatif sağlar. Yani bu bize nesnel bir kayıtsızlığın hiçbir şey öğrenemeyeceği bazı soruşturma alanlarının olduğunu hatırlatarak, bu konudaki tek yanlı açıklama eğilimlerinin dışına çıkmamızı da sağlar. Ayrıca akılda tutkunun rolü konusu görüşüyle bize metafizik geleneğin sunduğundan daha makûl bir akıl görüşü sunar.

Ona göre, varoluşu anlaşılmaz kılan şey, varoluşun kavramsal düzlemde ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Oysa varoluş; bireysel, somut ve empirik varoluştur. O bu durumu "*Felsefe Kırıntıları*" adlı eserinde şöyle anlatmaktadır: "Şimdi ve burada olan insan için, varolmak en yüksek özelliştir ve onun varoluş özelliği de gerçeklikten başka birşey değildir." (139) Şimdi ve burada olan insanın kavramlarla açıklanamayan empirik bir varoluşu vardır. Somut bir birey olan insanın varoluşu da kendini tanıtlamaya bırakmayan, ama buna rağmen bütün tanıtlamalardan daha yüksek bir gerçekliğe sahip olan varoluştur.

137) a.g.m. s. 371

138) a.g.m. s. 374

139) Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Oxford, 1987, s. 63



*Felsefe Kırıntıları*'nda Kierkegaard, gerçeğin subjektifliğini "Gerçeklik subjektivitededir ve subjektivite gerçekliktir" şeklinde izah etmektedir.(140)

Kierkegaard, soyut, objektif düşünce karşısına somut ve subjektif düşünmeyi koyar ve subjektif düşünmenin her insana yüklenen bir görev olduğunu söyler. Ancak, subjektif insan sonsuz mutluluğa erişebilir. Kierkegaard, "*Korku ve Titreme*"de "birey olarak varolmanın en dehşetli şey olduğunu öğrenmiş olan kişi, bunun muhteşem olduğunu söylemekten korkmaz. İman şövalyesi paradokstur, bireydir, birey dışında birşey değildir şeklinde anlatmaktadır." (141)

Ona göre ancak mutlak varlık ve sonsuz olan Tanrı, varlığın tümünü, özünü bilebilir. Ama sonlu bir varlık olan insanın, varlığın hepsini bilme ve kavraması saçma bir şeydir.

Kierkegaard için, subjektif düşünmenin ana konusu olan varoluşun gerçeklik olduğunu belirtmiştik. Varoluş, bireyseldir yani kavramsal değildir. Bundan dolayı O, "*Felsefe Kırıntıları*"nda şöyle der: "Varoluş kesinlikle mantık formları ile, düşünme ilkeleri ile açıklanamaz. Çünkü bireyin hiçbir kavramı yoktur, ancak genelin kavramı vardır." (142)

Kierkegaard'ın "*Felsefe Kırıntıları*" adlı eserine baktığımızda, subjektif olma konusunda en güzel örnek Sokrates'in kendisidir. Çünkü, "Sokratik görüş noktasında her insanın kendi kendisi merkezdir ve bütün dünya baştan başa insanın sadece kendi kendisinde yoğunlaşmıştır."(143) Burada onun üzerinde durduğu, Sokrates'in tüm isteğinin kendi kendisini bilmeye yönelmesidir. Bütün gerçek bilgi de varoluşla ilgili olduğundan, Sokrates'in subjektifliği objektiflikten daha değerlidir.

Kierkegaard, felsefe sistemlerinin içerisinde gerçekliğin nesnellik olarak gösterilmesine ve bütünselliğin içinde bireyselliğin kaybolmasına gerçekliğin öznellikte yattığı düşünceyle karşı çıkmıştır.

O, gerçek varoluşa duygu yoğunluğuyla ulaşabileceğini söylerken, bir bütünün parçası sayılmaktansa yani hiçe indirgenmektense, bireyselliğin bir ânı olmayı kabul eder. Görüldüğü gibi onun için önemli olan nesnellik ve düzen değil, birey yani tekil varlıktır. Varolan birey, kendine dönüşendir; kendi varoluşuyla, yazgısıyla ilişkisi sonsuza dek sürendir. Var olan birey, sürekli oluştuğunu, önünde hep bir ödev bulunduğunu duyumsar. (144)

Kierkegaard, bireyselliğin bir başka deyişle benliğin oluşumunu özgürce seçmeyle sağlamaktadır. İnsanın özü onun özgür olmasıdır, seçim yapabilmesidir. İnsan kimi zaman

140) Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, trans: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Oxford, 1992, s. 209

141) Kierkegaard, Fear And Trembling, trans: Alastair Hannay, Penguin Books, New York, 1985, s. 106

142) Kierkegaard, Philosophical Fragments, trans: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Oxford, 1987, s.211

143) a.g.e., s.205

144) Wahl, Jean, Varoluşçuluğun Tarihçesi, çev: Bertan Onaran, Payel Yay. İst., 1999, s.12

bunu dinsel kurtuluştaki, kimi zaman da kültürel kaçışa sığınarak denemiştir. Yani eylemlerimizi özgürce ortaya koyarak bireyselliğimizi açığa çıkarabiliriz. Birey şu ya da bu davranış kalıbına, çevresinin kültürüne karşı çıkarak hangi yolu seçeceğine karar verebilir ve bu seçme özgürlüğü onu evrendeki diğer tüm varlıklardan ayırmaktadır. İnsan olmak belirlenmemiş olmaktır, özgür olmaktır. Herkes kendi doğru ve yanlışının yargıcısıdır. Yoksa insan, ne yaptığı belirsiz ve sorumsuz bir varlık değildir. (145)

Kierkegaard'a göre; "kendi olmaya cesaret etmek", aslında bir bireyi, şunu veya bunu değil, Tanrı karşısında çabasının ve sorumluluğunun devasılığı içinde yalnız bir bireyi kavramaya cesaret etmektir." (146)

Benin temel yapısı ona göre şu öğelerden oluşmaktadır: (a) bir ilişki (b) kendini kendi ben'ine bağlayan bir ilişki (c) kendini kendi ben'ine bağlayan ilişkinin kendine dönüşüdür. (147)

İnsan kendinin bilincinde olması yönüyle, diğer varlıklardan ayrıldığı için, bu ben ilişkisi de kendine dönebilmektedir. Kierkegaard'a göre bilinçlilik, benin ölçüsünü verir. Ben, kendini kendine bağlayan sonlu ve sonsuzun bilinçli sentezidir. (148)

Oluşum halindeki bu somut ben sentezi, güç olarak gerçekten var değildir ve yalnızca olması gerekendir. Kendi haline gelmeyi başaramadığı sürece ben kendi değildir. Ben, kendini açığa vurmak için sürekli eylem ve seçim yapmak durumundadır. İnsan, ruhsal ve bedensel olanın, sonlu ve sonsuzun bir sentezidir. Benin bunlardan kurtulması olanaksızdır. Çünkü "ben" bu iki karşıt güçler bütününe ilişkin ibarettir.

Kierkegaard'a göre insan bu şekilde hem özgür hem de belirlenmiş bir varlıktır ve bireyselliğini, benini bu karşıt kutuplar içinde anlamlandırmaktadır. Kendi benliğini kazanan birey, sınırların ve belirlenmişliğin içinde belirli olasılıkları seçme ve tasarlama gücüne sahip olur. Yapılan seçimlerle ben, daima bir oluşum içindedir. İradesini seçme arzusuyla birleştiren birey, bu şekilde varoluşsal birey haline gelmektedir.

Görüldüğü gibi, Kierkegaard, felsefenin konusunu varlıktan, metafizik sistemlerin unuttuğu somut bireyin varoluşuna kaydırmaya çalışmıştır. Çünkü, gerçeklik essentia (öz) da değil bir anlık bile olsa existentia (varoluş)'tadır. Bu nedenle de insan, varlıktan daha önemlidir.

Kierkegaard'ın eleştirel akıl anlayışını açıkladıktan sonra şimdi de genel bir değerlendirme yapmak için aklın; diyalektik, tarih, ahlâk, devlet, estetik, ve din alanlarındaki içeriklerinden bahsedeceğiz.

Kierkegaard, bireyin varoluşunu tamamlamasını üç adımlı yürüyüşten meydana ge-

145) Büyükdüvenci, Sabri, Varoluşçuluk ve Eğitim, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001, s. 46

146) Kierkegaard, The Sickness unto Death, translated by: Alastair Hannay, Penguin Books, New York, 1989, s.32

147) a.g.e. s. 42

148) a.g.e. s. 60

len bir diyalektikle açıklar. Birinci adımda (estetik) birey, bireysellik formunda gerçekleşir. İkinci adıma (ahlâk) geçiş iradi eylemlerle olur. Üçüncü adım (din) inanç atlayışıyla, teslimiyetle gerçekleşmektedir.

Kierkegaard'da diyalektik somut bir şekilde yaşanarak ortaya çıkar. Diyalektik, yaşam kategorilerinin birbirini aşması ve sıçraması ile olur. Diyalektik süreçteki tez ve antitez arasındaki çelişkiler ya /ya da şeklinde bireyselliğin seçilmesi ile aşılar. Kierkegaard, diyalektik derken hareketi oluş halinde olmayı anlamaktadır. Bu durumda diyalektik, akıl yoluyla veya kavramlarla ve düşünceyle değil, bireysel tecrübelerle, seçmelerle ortaya çıkar. Kierkegaard'da diyalektik insanın tüm yaşamını değil, yaşamının varoluş anlarını kapsar. Kierkegaard'ın diyalektik anlayışını biz tam da bu yaşantının yani evrelerin alanında görüyoruz. Evreler arasındaki ayrım ve karşıtlıkları, yüksek bir birlik içinde düşünceyle değil de tek tek seçmekle aşabiliriz. Evreler arası geçişler bir zorunluluk oluşturmazlar. Niteliksel sıçrama ile evreler arasındaki durgunluk bu şekilde süreklilik kazanır. Durağanlığın aşılmasının sebebi ise seçme özgürlüğüdür.

Kierkegaard'ın tarih anlayışında ise birey, dünya tarihi sürecinin basamakları olarak ele alınmaz. Kierkegaard'a göre, tarihsel olma, olmuş bitmiş olmadır ve bugünü de içine alır. Gelecek tarihsel değildir, çünkü o henüz olmamıştır. Kierkegaard, tarihin anlamının subjektif olduğunu kabul etmektedir. Varlık, ferdiyet ve oluşla birlikte geleceği de ihtiva eder. Birey oluş içinde, geleceğe yönelmesi ile birey olur.

Kierkegaard'a göre tarih akıl yoluyla kavranamaz. Tarihi ancak bireyin tecrübeleri oluşturur. Soyut bir tarzda kurgulanan tarihten daha önemlisi, somut olanın yaşanması ve varoluşsal anların ortaya konmasıdır.

Kierkegaard'ın estetik anlayışında akıl, şu şekilde izah edilmektedir: Kierkegaard'a göre birey kendi varoluşunu tamamlayabilmek için üç evreden geçmelidir. Bunlar estetik, etik ve din evreleridir. Estetik evrede kişi tamamen maddî zevklere yönelmiştir; seyrederek ve zevk alarak yaşar ve bu yüzden de sorumlu davranamaz. Estetik evrede birey, sorumluluktan kaçındığı için varoluşunu tamamlayamaz. Çünkü gerçekte var olmak demek, sorumluluk üstlenmek ve karşısındaki tercihlerden birisini seçmesi demektir.

Kierkegaard'da estetik yaşam, aklın gerçekleşme alanı değil, bireyin can sıkıntısının göstergesidir. Kierkegaard'a göre estetik birey sorumluluktan kaçtığı için soyutlama alanına çekilir ve varoluşunu yakalayamadığından boşluk duygusuna kapılır. Bu da estetik bireyin akli kullanamadığını gösterir.

Estetik evrenin boşluk, anlamsızlık ve umutsuzluğu, bireyi ahlâkî evreye iter. Bu evre karar ve sorumluluk evresidir. Ahlâkî evrede birey, hayatını vazifesinin gerçekleşmesine adanmış ve hayatı ciddiye almaya başlamıştır. Ahlâkî evrede önemli olan karar verme; yani seçmedir. Seçmenin nasıl yapıldığı sorusuna ise Kierkegaard, "Gerçek seçimler içsellik ile, tutku, gerilim ve duygu ile yapılır" diyerek cevap vermektedir.

Kierkegaard'da ahlâkî eylemlerin seçilmesi soyut aklın zorunlulukları ve belirlenimleri içerisinde değil seçimde aranmaktadır. Bunun sebebi de seçimin aklın yapamadığı işleri yapmak için devreye sokulmasından kaynaklanmaktadır. Burada belirtilmesi gereken diğer bir husus da, ancak seçimle bireyin özgür olabileceğidir. Soyut aklın belirlenmişliği insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmaktadır. Kierkegaard, soyut tanımlamaların yerine erdemli yaşamın daha önemli olduğunu belirtmektedir.

İnsanın kendi kendisini seçmesi onun aynı zamanda yeniden doğması demektir. Kierkegaard'a göre ahlâkî doğrularla ilgili kesin yargılar insandaki özgürce seçmeyi yok eder. Kierkegaard'ın gözünde belirsizlik, insanın özünü meydana getirir. İnsan, özgürlüğü hep bir çatışma ve korku içinde yaşar. İnsanın en temel seçimi buradan da anlaşıldığı gibi özgürlüğünü benimseyip, hayata geçirmektir. Ama varoluşa bu şekilde ulaşmak mümkün değildir, bu ancak inançla sağlanabilir. Bu nedenle ahlâkî evreden dinî evreye geçebiliriz.

Kierkegaard'da din, diyalektik evrelerin sonuncusu olup, Tanrı'ya sevgi ve bağlılık tarafından nitelendirilir. İman, insanı tek ve günahkâr olarak Tanrı huzuruna koyduğu için daha yüksek noktada insanın var olduğu evre dinî evredir. İman demek, kişinin Tanrı'yı kazanması için aklını yitirmesi demektir. Kierkegaard'a göre, Tanrı kutsal olanın alanına girer ve özü gereği aklın egemenliğine girmez. O, kendini bildiğimiz doğru ve yanlış kutuplarının dışında gösterir. Kierkegaard'a göre Tanrı sistemleştirilemez. Çünkü, Tanrı, mantıksal varlığın ötesinde bir varlıktır.

İman, Kierkegaard'a göre en yüce şeydir. Felsefenin sahtekarlığı inancı akıl ile anlamaya çalışmasında yatar. Halbuki Kierkegaard, imana akıl ile değil aşkla sevinçle, tutkuyula varılabileceğini söyler. İman alanındaki paradokslar hiçbir düşünce ile açıklanamaz. Çünkü imanın başladığı yer düşüncenin terkettiği yerdir ve iman uçurumun kenarında olmaktır. Ayrıca O, imanı paradoks olarak gördüğü için din görüşünün temeline inancın saçmalığından hareketle dinî hakikatlere ulaşabileceğini söyler. Kierkegaard, aklın anlayamayacağı saçma gözüken dinî olayların inanç yoluyla kabul edilmesini ister.

Kierkegaard'a göre birey toplum içerisinde gerçek bireyselliğine ulaşamamaktadır. Çünkü birey, topluma içinde barındırdığı korkuları umutsuzlukları bastırmak için katılmaktadır. Toplum içerisinde gerçekle yüzyüze gelmek istemeyen birey daha küçük topluluklara sığınır, ama bu şekilde de özgürlüğünü kazanamaz. Birey özgürlüğünü nasıl kazanırın cevabı; bireyin, dine ve varoluşa yönelmesinde bulunur. Çünkü bireyin içerisinde bulunduğu topluluklar boş ve gereksiz işlerle uğraşırlar, yani Tanrısal olanlarla uğraşmazlar. Bu da özgürlüklerine ulaşamamalarına neden olmaktadır.

Kierkegaard, tutkudan yoksun bir çağdaki düzensizliklerin devlet gibi soyut kurumların değil, bireysel olarak dini cesaretle yaşayan bireylerin çözüme kavuşturabileceğini savunur. Buradan da anlaşılacağı gibi Kierkegaard, toplum ve devleti geçici ve soyut şeyler olarak görmektedir.

### III. BÖLÜM

#### 3. HEGEL VE KIERKEGAARD'IN AKIL ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRMASI

Kierkegaard'ın felsefesi herşeyden önce bir varoluş felsefesidir. Bu felsefenin hareket noktası; şimdi ve burada olan somut insanın bireysel gerçekliğidir. Kierkegaard felsefesinin temel özelliği, başta Hegel felsefesinin akıl ile bütün varlığın spekülâtif bir şekilde anlaşılır kılınmasına karşı çıkıştır.

Kierkegaard, yaşadığı devrin düzenine, felsefesine eleştiriler getirirken bireylerin biraz daha hakikat kazanmalarını temele almaktadır.

Ona göre asıl mesele "objektif öğretide değil; bireyin, zamanın, toplumun, sonra bu toplumun öğretisinin, eğitiminin "objektif" dünyasındaki varoluşundadır. Bu birey, kendi olarak kendi varlığını bulamaz olmuştur artık. (1)

Kierkegaard, zamanındaki felsefe de aynı, birey gibi kendi başına değil bir sistem içerisinde kullanıldığından Kierkegaard, Hegel'in felsefî sistemini şu şekilde eleştirir: "Hegel sisteminde herşeyin belli bir yeri vardır, tıpkı bir şatoda olduğu gibi. Ama bu sistem içinde "varolan insana", bir birey olarak kendi varlığını yaşayan insana rastlayamazsınız. O zavallı, sistem dünyası dışındaki küçük kulübesinde, kendi köşeciğinde kendi hayatını yaşar." (2)

Kierkegaard burada bir tek birey üzerinde dururken ve kendi olma problemini dile getirirken obje olarak dünyayı değil, Hegel'in aksine insanın kendi varoluşunu ön plana çıkarmaktadır. Bireye kendini dile getirebilmesi için de Kierkegaard, şu vazifeyi yüklemektedir: "Mesele yeni bilgi elde etmekte, bir sürü objektif bilgi kazanmakta değil, asıl "Tanrısal olana kök salmış" bir hayat sürebilmekte; insan kendi varlığını kendi istediği gibi yürütmeli, böylece benliğini terketmek tehlikesinden kaçınabilsin" demektedir. (3)

Bireyin, kendi varlığını, kendi istediği gibi yürütmesi demek aslında Hegel'in bireye attığı o dar anlamdan, sistemin sadece küçük bir parçası olmaktan daha önemli bir yer aldığı göstergesidir. Kierkegaard'ın "bireye çağımızın içinden geçmesi gereken kategori" (4) olarak bakmasının anlamı bireye gereken önemi vermek ve bireyin gözardı edilerek tarih yazılmasına, organizasyonlar kurulmasına bir eleştiri getirmiştir. Tekrar belirtmek gerekirse, bütün bunlar birey olmaksızın çağın sorunlarının üstesinden gelinemeyeceği inancının bir ifadesidir.

1) Varoluş Felsefesi Üzerine, jeachim Ritter, çev: Hüseyin Batuhan, İst., 1954, s.10

2) a.g.e. s.10

3) a.g.e. s.10

4) a.g.e. s. 28



### 3.1. Diyalektik Yönünden

Hegel diyalektiğine göre, bütün gerçeklik amaçsaldır ve diyalektik gelişimin sonunda gerçekliğin olumsuzluğunun istediği ideal ortaya çıkar. İdealin gerçekliğinin kendisi dışında hiçbir anlamı yoktur. Böylece bu gerçekliğin evrensel olarak aşılması, kendisi için ve kendinde olandır. (5)

Hegel'e göre diyalektik, bir düşünce yöntemidir, ama aynı zamanda bundan fazla bir şeydir. Diyalektik, düşüncenin kendisidir. Çünkü, düşüncenin yasaları diyalektik yasalardır. Hegel, diyalektiği *Tinin Fenomenolojisi*'nde üç aşamalı diyalektik süreç içinde gösterir. Bunlar 1. Bilinç 2. Kendinin bilinci. 3. Mutlak özne. Bu üç aşama, bilincin diyalektik tarihini özetlemektedir.

Hegel'de diyalektik sadece düşüncenin ilkesi değil, aynı zamanda doğanın ve madde-nin de ilkesi ve yaşamıdır. Yine Hegel'in diyalektiğinin bir özelliği de, özdeşliktir. Yani bilgide özne, nesneye özdeştir. Çünkü her ikisi de diyalektik bir biçimde kurulmuşlardır. Diyalektik bilgi, nesneldir. Bu, sadece fikirler aracılığıyla değil, hem fikirlerin hem de şeylerin aracılığıyla düşünüyoruz demektir. Diyalektik, düşüncenin formel bir bilimi değil, evrenin özüdür. Diyalektiğin ödevi, aklî olanın zorunlu gelişmelerini dile getirmektir. Aklî olanın sadece düşüncede değil, varolan herşeyde mevcut olduğunu belirtmeliyiz. Bu düşünce ile nesnenin özdeş olduğunu açıklamaktadır.

Varoluşçu diyalektikte; antitezi kavramsal bir sentez yoluyla aşma diye bir şey söz konusu olmaz. Diyalektiğin daha yüksek bir düzeyine geçiş, alternatifler arasındaki bir seçimle, inancın atlayışıyla, bütün bir insanın temel gerçekliğe teslimiyeti yoluyla olur. (6)

Kierkegaard, Sokrates'e benzer bir şekilde doğruluğun ancak yaşanarak ortaya çıkabileceğini iddia ederken, aynı onun diyalektiği gibi bize bunları doğrudan değil de, ironik bir tarzda verir.

Kierkegaard'ın, Hegel'in diyalektik anlayışını eleştirmesinde "olumsuz" veya "nitel diyalektik"inin özünde bağıntı-kurma kategorisini yok etme ve insanla mutlak olanı karşı karşıya koyması vardır. Bilindiği gibi Hegel diyalektiğinin ilerlemesi, özellikle nicelik ile nitelik arasındaki ilişkinin bulgusu yanında aracılığın rolünün bulgusuna sıkı sıkıya sarılır. Diyalektik ancak bu bulgu sayesinde temellerine oturur.

Kierkegaard, "felsefenin idesi aracılık, Hıristiyanlığınki ise paradokstur" diyordu. Bu da zorunlu olarak "gizemli olanın apansızlığının" propaganda edilmesine, aracısız sıçrayışa, mucizeye ve gelişme sorununun açıklanmasının önlenmesine götürmüştür. Ona göre, yalnızca bilinçli olarak kendi varlığından kuşkulandıran bir varlığın, en içten zaruretinden doğan düşünce somuttur. Burada bireyden genele bir köprü yoktur. Söz konusu bireyde ve onun oluşumunda Hegel'in nicelik ve nitelik diyalektiği yoktur. Yine burada Hegel'in karşıt-

5) Andries, Sarlemijn, Hegel's Dialectic, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975, s. 158

6) Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay. İst., 1999. s. 892

ları "uzlaşması" yok, sadece ya-yada vardır. Toplum yok, yalnızca bireyler vardır. Mutlak hakkında da bir bilgi olmadığı gibi, onun olanaksız olanın bilinmesinde bir güvence yoktur. Tanınmayan bir dünyayı akılcı bir düzene koymaya kalkışmak ise saçmalaktır. Kierkegaard'a göre varlığımız diyalektik açılımlarla değil, yalnızca korkumuzdan, çaresizliğimizden, ölümümüzden emin olmamızla açıklanabilir. Ümitsizlikten saçma olana, Hristiyan dininin paradoksuna atlayarak kurtulabiliriz. Kierkegaard, Hegel'e yönelik, eleştirisini nitel sıçrama yoluyla yapmaktadır.

Kierkegaard'a göre hayat hakkındaki olanaklı görüşler, bir çok çelişkiyi içinde barındırır. Bunların arasından bazılarının seçilmesi gerekir. Bunu ya/ya da şeklinde bireyselliği ile seçmelidir. O, bu düşüncesini nitel bir diyalektik olarak nitelendirirken, bunun zorunlu içsel gelişmeler aracılığıyla sürekli gelişim ve oluş halinde meydana geldiğini söyler.(7)

Kierkegaard'ın varoluş felsefesinde asıl mesele varoluşsal hareketin mümkün olup olmadığıdır. Bilindiği gibi metafiziğin akışı reddetmesi Platon ile başlamış ve Hegel'de zirvesine çıkmıştır. Kierkegaard'a göre Grekler zamanı anlayamadılar, "zamansallık kavramından" mahrumdular. "Grek kültürü, anı (moment) anlayamadı ve "onu ileriye yönelik birşey olarak değil, geriye yönelik birşey olarak tanımladı". (8)

Kierkegaard, Greklerin insanın özünde hakikate sahip olduğu fikrini de şu şekilde eleştiriyor: "An, zamanla ezeliyet ve ebediyetin içinde birbirine temas ettiği şeydir ve zamansallık anlayışı buna göre düşünülür; dolayısıyla zaman sürekli olarak ezeliyet ve ebediyetle kesişir, ezeliyet ve ebediyet zamana yayılır. (9) Kierkegaard, buradaki eleştirisini Hristiyan dininin inancından kaynaklanan bir biçimde yapmaktadır. Bu şekilde Greklerin hareket düşüncesini eleştirdikten sonra Kierkegaard'ın hareket sorununu nasıl ele aldığına bakalım. Ona göre akış ya tekrar ya da hatırlama kategorileriyle anlaşılabilir.

"Tekrarın diyalektiği, tekrarladığı şeyden dolayı değil, tekrarlamaı yeni birşeye dönüştürdüğü için -aksi taktirde tekrarlanamazdı- anlaşılması kolaydır. Grekler, bütün bilmenin hatırlama olduğunu söylediklerinde, bununla, bütün varoluşun, olmuş olanın hatırlanması olduğunu dile getiriyorlardı; insan, hayatının tekrar olduğunu söylediğinde ise bununla, olmuş olan aktüalitenin şimdi mevcudiyet kazanmakta olduğunu kasteder. Eğer kişi ne hatırlama ne de tekrarlama kategorisine sahip değilse, bütün hayat boş ve anlamsız bir gürültü içinde yok olur." (10)

Buradan da anlaşıldığı gibi hatırlama gürültüye, kargaşaya son verir; tekrar da gürültünün ortasında insanın başının çaresine bakabileceği bir yol bulur. Tekrarlama, gerçeğin

7) Diyalektik Eleştirileri, Robert Steigerwald, çev: Haşmet Atasoy, Felsefe Dergisi, Sayı 2, İst., 1988, s.127.

8) Caputo, John, İnsan Bilimlerine Prologomena, Der, çev: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İst.,2002, s.131

9) a.g.e. s. 132

10) a.g.e. s.134

sürekli, durmaksızın üretiliyor olması gerektiğini söyler. Ne hatırlamanın ne de tekrarın olmadığı durum ise, bize Hegel'in ara bulmasını anımsatmaktadır. Nitekim Kierkegaard, bu durum hakkında şunları söylemektedir: "Hegelci felsefe içindeki, ara nokta bulma konusunda çıkarılan gürültü/kaşıklık ve bu başlık altında yapılan aptalca konuşma karşısında duyulan hayranlık ve yapılan övgü akıl almaz boyutlardadır. İnsan daha çok ara nokta bulmak amacıyla düşünmeye çalışmalı ve sonra da Greklere pek itibar etmemelidir. Greklerin varlık ve hiçlik teorisi ile ilgili açıklaması, "An/hareket doğurma yeteneği" ile "yokluk/hiclik" vb. açıklamaları Hegel'e meydan okur/üstünlük kazanır. (11)

Kierkegaard, harekete doğrudan saldırıda bulunduğu için hatırlamayı eleştirirken; harekete çok daha içerden yıkıcı bir saldırı hareketin dostu olmayı öne çıkaran, ancak nihai etkisi gülünç olan Hegelci Aufhebung'u (sentezle aşma)da eleştirmiş oluyordu. Hegelci zaman otantik değil, radikaldır; Hristiyan zamansallık içinde herşey "an'a", karara bağlıdır. Hegelci zaman, akışa, mümkünata açık olmayan, kesinlikle onların etkisinden tecrit edilmiş zamandır. Aynı zamanda Hegel'in zaman anlayışı, ezeliyet ve ebediyetle teminat altına alınmış, aklın sorumluluğunu üstlenmediği, zorunlulukla düzenlenmiş zamandır. (12) Buradan da anlaşılacağı gibi Hegelci zaman, metafiziğin yeniden işleyerek, kendi imajına ve kılığına soktuğu harekete ait olan radikal özgürlüğün, temelsizliğin iptal edildiği zamandır.

Kierkegaard'a göre herşey, akış içinde vaziyet alma, etrafında bir şekilde dönüp durmaktan çok aktüalite ve oluş unsuru içinde ileriye doğru hamle yapma yeteneğimiz üzerinde işler. Diyalektik:

"Bütün bir varoluş ya etiğin talepleri dahilinde bir sona ulaşır ya da durumun (imanın) sağladığı şeydir ve bütün bir hayat ve varoluş yeniden başlar; bir çelişki olan daha önceki varoluşla süreklilik içinde değil, tersine aşma yoluyla" olur. (13)

İşte Kierkegaard, Hegel metafiziğindeki durağanlığı akış ile aşmaya çalışıyor ve metafiziğin dışında Hz. İbrahim ve Sokrates gibi kahramanlar arıyor. Bu şekilde felsefenin görevini ve sınırlarını da doğal olarak zorlamış oluyor. Böylece Kierkegaard'ı ilgilendiren şey, imanın gizemliliği, bireyin Tanrı'yla olan ilişkisi oluyor. Yani o, aklın ışığına imanın paradoksunu, mantığın güvenilirliğine, özgürlüğün uçurumunu tercih etmiş oluyor.

Kierkegaard'a göre herşey akıcıdır, oluş halindedir; varoluşun sürekli olarak andan ana niteliksel olarak sıçrayan bir olgu olması, varoluşun diyalektik özelliğini ortaya koymaktadır. Diyalektiğe inanan bir insan için önemli olan, insanın tüm yaşamı değildir, yaşamındaki varoluş anlarıdır. (14)

Kierkegaard'a göre varlık oluş halindedir, onu kavramak isteyen birey de oluş halin-

11) a.g.e. s.134

12) a.g.e. s.136

13) a.g.e. s.141

14) Bahadırılı, Ayşe Serpil, Kierkegaard'ın Felsefesinde "Estetik Varoluşun" Anlamı, Basılmamış Doktora Tezi, İst.,1987, s. 110

dedir. Oluş halinde olan birey ise burada, gerçeğin ancak parçalarını yakalar. Ona göre insanın gelip geçici varlık olması sistemdeki diyalektik olanaksızlığı göstermek için yeterli bir nedendir. (15) Çünkü Kierkegaard'a göre somut ve subjektif düşünme, objektif ve soyut düşünme gibi varlığın bütünlüğüne yönelmeyen, tam tersine varoluşun deneysel realitesine yönelen bir düşünmedir. Çünkü, varoluşçu diyalektik gerçekliktir.

Varoluş, şimdi ve burada olan bireysel insanın varoluşudur. Onun acılarında, aşklarında, tutkularında ortaya çıkan subjektif, diri, canlı duygusudur ve Kierkegaard'a göre bu dipdiri duyguyu ise hiçbir lojik kategor, hiçbir rasyonel ilke açıklayamamaktadır. Çünkü, Hegel'de herşey diyalektiktir ama hayatın diyalektiği ise, bütün sistemleri yerle bir etmektedir. Hiçbir objektif düşünce, bireysel insanın varoluşunu açıklayamaz. Varoluş böyle bir düşüncenin karşısında kalmamaktadır. Düşünmek varoluşu ortadan kaldırmaktadır. Varoluş şimdidedir, ben şimdinin bilincindedir. Varoluşta insan kendine yönelir ve sonuç olarak varoluş an'dan an'a niteliksel sıçramalar yapar. An ise özü gereği diyalektiktir. An'ın diyalektik olması onun zamanlılık ve sonsuzluğundan kaynaklanır. İşte burada olan insanın hem sonluluğu hem sonsuzluğu an'da yaşamasından, varoluşun diyalektik yapısından ortaya çıkmaktadır.

Hegel'e göre, dünya ilksiz düşüncenin zorunlu bir açılışdır; özgürlük de nedenleri çözülmüş gereklilikten başka bir şey değildir. Kierkegaard'a göreyse gerçek olasılıklar vardır. Kierkegaard, Hegel felsefesini, olasılıkları yadsıyan ve zorunluluklar içeren yapısından dolayı eleştirir. Kierkegaard, öznel, niteliksel diyalektiğin bir sonucu olarak Hegel diyalektiğinin aşamalarındaki duraksamaları ve kesintileri de böylece eleştirmektedir. (16)

### 3.2. Tarih Yönünden

Hegel'e göre tarih felsefesi, tarihin düşünsel yoldan incelenmesinden başka bir şey değildir. (17) Ona göre, tarih felsefesi, salt spekülâtif bir bilgi içinde yapılabilir. Çünkü tarihte akıl hüküm sürmektedir. Tarihte de salt düşünmenin konusu olarak aynı akıl, aynı tin vardır ve bu tini felsefe kendi özü olarak bilir. Tarih felsefesi de tarihin içeriğinde akıl'ın gelişim basamaklarını ve kendisini gösterme tarzlarını izleyecektir. Tarih bu basamaklarda tinin kendi eylemi olarak dünya tarihinde kendi öz bilgisine doğru ilerlemesi sürecidir. Bu ise özgürlüktür ve dünya tarihi özgürlük bilinci içinde ilerleme sürecidir. (18)

Hegel'e göre tarihte herşey akla uygun olmaktadır. Felsefi incelemede rastlantısalı uzaklaştırmak amacını taşır. Dünya - tarihi, dünya tininin akla uygun zorunlu gidişi olmuştur; dünya - tini tarihin tözüdür; bu doğası hep bir ve aynı olan tindir ve dünyanın varoluşu

15) a.g.e. s. 116

16) Wahl, Jean, Varoluşçuluğun Tarihçesi, çev: Bertan Onaran, Payel Yay. İst., 1999, s.14

17) Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yay., İzmir, 1998. s.88

18) a.g.e. s.88



bu doğayı açıklar. Bu durum ise tarihin bir ürünüdür.

Hegel tarihte olup biten herşeyin bir amaca yönelik olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: "Tarihte son ereğ aranmalı ve bu usumuzla kavranmalıdır. Halkların başından geçenlerde son bir ereğ egemendir. Bu son ereğ ustur. Us kendisinde durur ve ereği kendindedir, kendini var kılar gerçekleştirir. Düşünme usun bu ereğinin bilincine sahip olmaktır." (19)

Kierkegaard'a göre "tarihsel olma" her şeyden önce, "olup bitmiş olma"dır. Tarihsellik olup bitmiş olmanın yüklemidir. Olup bitmekte olan bugünü de içine alır. Oysa Kierkegaard için "gelecek", tarihsel değildir; çünkü o henüz olmamıştır. Ne var ki Hegel, tarih anlayışında bu duruma aldırnamakta hatta sonsuzun bile aynı zamanda tarihsel olmasına yol açmakta, geleceği tarihselleştirmektedir ki bu durum Kierkegaard için spekülasyonların içine düştüğü komik paradoksu görmek için yeterlidir.

Kierkegaard, tarihi "günah ve korku"nın ortaya çıktığı alan olarak görür. Hatta Kierkegaard, Hegel'in tarih kavramıyla alay etmek için tarihe Hegelci bir tanım vermek gerekirse, ona "korkunun bilinçteki gelişme süreci" olarak bakılabileceğini söyler.

Hegel'in icadı olan soyut metod, mantıkta sürekli zor olan bir konudur. Aslında birçok işaretler ve işlerle, gerçek dışı bilimsel kurguların hizmetinde olan zekice bir totolojidir. (20)

Hegel'in tarihsel yöntemi, tüm tarihin kendisini bütün olarak açıklama iddiasında olmasına rağmen, tekil olayları açıklayıcı değildir. Bir tek insanın, hayatını açıklamaktan uzaktır. Antik dönemler de soyut biçimden tüm insanlık tarihini açıklamaktan uzaktır. Antik dönemlerde, soyut biçimden tüm insanlık tarihini açıklayan, fakat tek bir insanı açıklayamayan bu tür hikmet biçimine birileri gülerdi. Çünkü antik dönemlerde bilge insan, basit bir insanın anladığını anlayamadığında, açıklama girişimine devam etmeyendir. Antik dönemde kimse metodunu soyut metod diye isimlendirmemiştir. Burada aslında Kierkegaard, Hegel'in tarihe soyut bakış metodunu eleştirmektedir. Sıradan bir insanın çözümleyebileceği, anlayabileceği tikel hayat gerçeklerini açıklamak ve anlamaktan uzak olmakla eleştirmektedir. Ancak tikel hayatı açıklamaktan uzak olan Hegel'in soyut metodu, büyük bir yanlışlıkla tarihin kendisini açıklama iddiasındadır.

Açık bir zihine sahip olmayan kişiler için, bütün hakkında yapılacak en iyi şey, bütün hakkında konuşmaktır. Kendini kavramada bütünü anladığı iddiası insanın kendisini kandırmasından başka bir şey değildir. (21)

Eğer Hegel, mantığını "saf düşünme" başlığı altında yayınlasaydı yazarın adını, yayın tarihini, notlarını, önsözünü koymadan yayınlardı. Hegel'in mantık kitabı adeta Tanrısal ni-

19) Hegel, Tarihte Akıl, çev: Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, Ankara, 1995, s. 32-33

20) Kierkegaard, Philosophical Fragments, trans: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Oxford, 1987. s.78

21) a.g.e. s. 200-201



telikte bir mektup gibidir. (22)

Dünya tarihsel materyalleri sonsuzdur, dolayısıyla bir şekilde keyfidir. Dünya tarihsel olarak geçmiş olmasına rağmen, materyal olarak insanın zihnî gözlemleri için bitimsizdir. İnsanların sürekli araştırmalarıyla tekrar ortaya çıkar ve yeni yeni keşiflere yol açar. Hegel'in metodu, tarihsel küçük olayların açıklanmasında muziplik durumuna düşer. (23)

İmanın inayeti karşısında tarafsız akıl insanı olan filozof, büyük düş kırıklığına uğrar. Hegel metafizik sistemine son noktayı koyarak, tarihin amacına ilişkin kazanılmış güvenlikte huzur bulmak isterken, inanan Kierkegaard, hayatı boyunca sadece bir umut olarak verilmiş özgürlüğün güvensizliğinde, ne zaman biteceği belli olmayan bir yolculuğa çıkar. Kierkegaard'a göre insan varlığı, yaşanmışlığı derinleştirerek aydınlatmalıdır. Değerin analiz ile ortaya çıkacak yapıları, içkin yönelmeler, tarihselliğin sınırlayıcı şartına itaat ederler. (24)

Hegel, dünya tarihini kendi oluşu içinde değil, bütün oluşu dışında bırakan kapalı bir sistem içinde, hayali bir geçmişin yardımı ile yorumlamaktadır. Bundan dolayı bir Hegelci, O'nun bütün felsefesine karşın kendi kendisini anlayamamaktadır; çünkü o, sadece geçmiş ve bitmiş olanı anlayabilmekte, buna karşılık henüz canlı ve somut olan (şu) insanı anlayamamaktadır. Elbette bir Hegelci altıbin yıllık dünya tarihini, Pers'i, Çin'i anladığı zaman sevinmektedir. Fakat ben bu görüşte değilim ve inanıyorum ki, herhangi bir insan kendi kendisini anlamadığı zaman onun Persleri, eski Çin'i anlamasının hiçbir önemi yoktur. (25)

Hegel, tek biçimli tarih yorumu yapıyor ve bunu mutlaklaştırıyor. Oysa Kierkegaard'a göre tarih, bir öncesi olarak yaşanmış olmasına rağmen, tarih felsefesinin kendisi sonuçlandırılmaz. Zira tarih felsefesinin insan zihnî olguları, benzer olguları yeniden yorumlayarak farklı tarih felsefeleri üretebilir. Çünkü Kierkegaard'a göre gerçek olan yaşanıp bitmiş olgular değil, insanın bireysel yaşanmışlığıdır.

Etik yaşam biçimini betimleyen ilkeler, herhangi bir gerekçeden dolayı değil, gerekçelerin ötesinde bulunan seçimden dolayı benimsenmek zorundadır; çünkü seçim gerekçe sayacağımız şeyin seçimidir. Ama yine de, etik olan üzerimizde belirli bir otoriteye sahip olacaktır. (26) Yani böylece, Kierkegaard etik olanın temelini Hegel gibi akılda değil, seçimde aramaktadır. Seçim edimi, aklın yapamadığı işi yapmak için devreye sokulur. Kierkegaard, ahlâklılığı hem aklı hem de tutkuları dışlayan yaklaşımların kaçınılmaz doğası saydığı şeyden dolayı, ölçütten yoksun temel seçim üzerine kurmak zorunda kalmıştır. (27)

22) Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, trans:Howard V.Hong and Edna H.Hong, Princeton University Press, Oxford, 1992. cilt 1, s. 332-333

23) a.g.e. s. 150

24) Kierkegaard, The Sickness Unto Death, trans:Alaistair Hannay, London, 1989. s. 82

25) Bahadrlı, Ayşe Serpil, Kierkegaard'ın Felsefesinde "Estetik Varoluşun" Anlamı, Basılmamış Doktora Tezi, İst., 1987 s. 126

26) MacIntyre, Alaistair, Erdem Peşinde, çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İst., 2001. s. 73

27) a.g.e. s. 83

### 3.3. Ahlâk Yönünden

Hegel'e göre bir eylemi, onun gerisinde yatan niyete göre, doğru ve haklı göstermeye çalışmak, o eylemin subjektif mahiyeti olarak kabul edilen şu ya da bu özel yanını izole etmeye çalışmak demektir.(28) Hegel, bir eylemin iyi niyetle açıklanamayacağını, iyi niyet bahane edilerek eylemin sonuçlarını görmezlikten gelinemeyeceğini veya öznen kaynaklanan sorumlulukların göz ardı edilemeyeceğini belirtir.

Hegel'de bireylerin subjektif olarak özgürlüğe erişme hakları, ancak bir objektif ahlâkî realiteye mensup olmalarıyla tatmine ulaşır. Çünkü özgür olduklarına dair, kesin inançları, ancak böyle bir objektiflik içinde hakikatine kavuşur ve bireyler ancak ahlâkî realite içinde öz mahiyetlerine ve derunî evrenselliklerine gerçekten sahip olabilir. (29)

Hegel, ahlâk felsefesinin vazife teorisinin subjektif ahlâklılığın boş prensiplerine indirgenemeyeceğini, tutarlı bir vazife teorisinin ancak devlet tarafından gerçekleştirilebileceğini söyler.

Hegel'de devlet, objektif ahlâklılığın, aile ve sivil toplumdan sonraki gelişme aşamasıdır. Objektif ahlâklılığın ilk uğrak alanı olan aile, toplumsal birliğin ilk formunu oluşturur. Tarafların kendi cevheresel gayeleri olarak sevgi birliği kurma bilincine varmaları, güvenleri ve bütün bireysel mevcudiyetleri aralarında paylaşmaları evliliğdir. (30) Hegel'e göre, aile kutsaldır ve kutsallığının devletçe en derin bir saygıyla karşılanması gerekir. Devlet, aile sayesinde bütünlüğünü oluşturan, tabanı yapan bireyleri bulur. (31) Ama aile özgürlüğünün ve kişiliğin tam olarak kendisini gerçekleştirmesi için fazla öznel bir birliktir.

Kierkegaard'da, etik yaşam biçimini betimleyen ilkeler, herhangi bir gerekçeden dolayı değil, gerekçelerin ötesinde bulunan seçimden dolayı benimsenmek zorundadır; çünkü seçim gerekçe sayacağımız şeyin seçimidir. Ama yine de, etik olan üzerimizde belirli bir otoriteye sahip olacaktır. (32) Yani, böylece, Kierkegaard etik olanın temelini Hegel gibi akılda değil, seçimde aramaktadır. Seçim edimi, aklın yapamadığı işi yapmak için devreye sokulur. Kierkegaard ahlâklılığı hem akıl hem tutkuları dışlayan yaklaşımların kaçınılmaz doğası saydığı şeyden dolayı, ölçütten yoksun temel seçim üzerine kurmak zorunda kalmıştır. (33)

Kierkegaard, insandan mekanik bir evrenin kölesi olarak değil, verdiği kararlarla kendi geleceğini ve sonuçta kendi özünü tayin etme kapasitesine sahip, özgür iradeli bir kişilik olarak bahsetmiştir. Kierkegaard, "gerçek olan aklî ve aklî olan da gerçek" diyen Hegel'in görüşlerine şiddetle karşıdır. *Ya/Ya da* kitabında Kierkegaard, varoluşun, sükunetle saf düşünce alanını işgal eden soyut bir şey olmadığını, aksine "varlığımızın temeline" erişen, ver-

28) Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yay., İst., 1991, s.120

29) a.g.e. s. 143

30) a.g.e. s. 142

31) a.g.e. s. 118

32) MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İst., 2001. s,73

33) a.g.e. s. 83

diğimiz ya/ ya da kararlarıyla günden güne yeniden keşfedilen bir şey olduğunu savunur.

Kierkegaard, akıl yoluyla kanıtlanabilecek ahlâkî bir sistemin olamayacağını savunmakta ve ahlâkî doğrularla ilgili kesin yargıların insandaki özgürce seçmeyi yok edeceğini öne sürmektedir. Kierkegaard'ın gözünde belirsizlik insanın özünü meydana getirir. Kesinsizlik, seçme özgürlüğümüzün bir sonucudur. İnsan, hayatı boyunca hakikati arama sorumluluğuna sahiptir. İşte insan seçiminin sonuçlarıyla birlikte olduğu için seçimde bulunmaktadır. Tanımı yapılamayan bu seçme fenomeninin öğrenilebilmesi için denenmesi gerekmektedir.

Kierkegaard'a göre etik; özgürlüktür, arınmadır. Müziğin dışında cinsel yetiyi ele aldığımızda, estetikten etik düzleme geçmiş oluruz. Böyle bir durumda etik değerlerle estetik varoluşa yaklaşır ve estetik gerçekliği etik kategorilerle ele almış oluruz. Etik geneldir ve sonuç olarak soyuttur. Etik, tüm soyutluğu içinde daima yasakları içermektedir. Etikte temel olan seçmedir ve zamanında seçme önemlidir. Etik seçimde, doğrudan doğrusallıktan ziyade bir çaba söz konusudur.

Etik alanda seçilen, mutlak olandır. Mutlak olan şey, kendi kendini seçmedir. Bu, etikin temel ilkesidir. İnsanın kendi kendisini seçmesi için yürekliliğe sahip olması gerekir. Kendi kendim, Kierkegaard'a göre aynı anda en somut ve en soyut olan şeydir; bu özgürlüktür. Özgürlük ortaya çıkınca da, kişi kendi kendini seçer. Etik ancak özgürlükle var olan bir olgudur. Bu kendi kendini mutlak olarak seçme, sonsuz olarak somut bir durumu ifade etmektedir. İnsan manevî sukûnete böyle bir seçimle adım atar. Yani, etik seçimle gerçekleşen arınma, yüce Tanrısallığa ulaşmak demektir.

Burada da görebileceğimiz gibi Kierkegaard, bireysel olanı ve somut olanı kendi kendini seçmeyle ilişkilendirmektedir. Bu ise Hegel'in doğrudan eleştirilmesidir. Çünkü Hegel'de herşey, bütün varlık mantıkî ilkelerle, diyalektik yöntemle soyut bir kavramın, tinin açılımına bağlıdır. Devlet ve topluma hizmet ile özgürlüğüne kavuşan birey, Kierkegaard'da tam olarak bireyseldir. O kendi seçimini topluma göre değil, kendi kendinin metafizik ve diyalektik ilkelerine göre, somut ve bireysel bir şekilde yaparak özgürleşmektedir. Kierkegaard, nesnelerin söz konusu olduğu yerde Hegel'in felsefesinin az çok işi idare ettiğini ancak insanın incelendiği yerde artık onun geçerli olmadığını da bu şekilde belirtmektedir.

Kierkegaard için ahlâk kavramı Hegel'in ahlâkına göre daha aşağı bir şeye işaret eder ve burada Hegel'le tek benzerlik onun bir yukarıdan aşağıya sıralama önermesidir. Kierkegaard'ın varoluş felsefesinde kişinin bir evreden başka bir yüksek evreye geçebilme olanağı vardır. Kendini bilmedeki ahlâktan hayatın ironisi için geçiş vardır. Hegel'e göre kişinin gelişiminin diyalektik yolu boyunca ilerleme zorunluluğu gibi bir gereklilik vardır. İki düşünür arasındaki başka bir fark da, Kierkegaard'ın probleminin Hegel'inkiyle aynı olmamasıdır. Hegel'in sorusu "olmak nedir?" gibi ontolojik bir tavrken Kierkegaard'ın sorusu ise va-

roluşu bir problem gündeme getirmektedir. Yani kendisi için yaşayacağı ve ölceği bir fikir bulabilme sorusudur. (34)

Hegel'de objektif tinin öğretilmesi, özgür iradenin nesnelleştirilmesinin öğretilmesidir. Özgür iradenin ürünü objektif gerçeklik olarak hukuktur. Bu Hegel'in kısıtlama olarak anlamadığı ama aksine özgürlüğün gerçekleştirilmesi olarak anladığı bir şeydir. Hukuk, içinde özgür iradenin anında bulunduğu şekli ve soyut hukuktur. Kierkegaard'da ise özgürlük seçme edimi ile kazanılan bir süreçtir.

İki filozofun ahlâk konusundaki benzerlik noktası konuya bir sıralama ve nitel ayırt etme ile yaklaşımlarında ortaya çıkar. İkisi de daha aşağı olan bu evreyi geçici olarak ele alırlar. Ama buna rağmen açıkça söylemeliyiz ki aşağıdaki evreden yukarıdaki evreye geçilmesi ve bu geçişin, serbestçe mi yoksa zorunlulukla mı ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Hegel için bunun zorunluluk ve gereklilikle ortaya çıkması şüphe götürmez, fakat Kierkegaard için olayın bütününde geçiş bir zorunluluk içermez.

Hegel'e göre ahlâkîlik nesnel ruhun diyalektik açıklamasında negatif evre olarak anlaşılır. Burada hayatın ironisi ondan bağımsız olarak ortaya çıkarken ironinin kendiliğinden kaynaklandığı bir evredir. Üstelik Hegel'e göre ironi bireyselliğin bir şartı iken Kierkegaard'da dünyanın bir şartı olarak ele alınır. (35)

Kierkegaard, Hegel'in ahlâkını diyalektik bir şekilde eleştirmeye devam eder:

"Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini kucaklayan evrensel bir sistem kurar. Ama özel yaşamına baktığımızda bu devasa, gülünç kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz. Hatta yüksek tonozlu büyük bir sarayda değil de bir yanında köpek kulübesi olan ambarda veya en fazla bir kapıcı dairesinde oturduğunu görürüz! Bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanıldığında hemen kızar. Sistemini bu yanlışlık yardımıyla tamamlandığına göre yanlışlık içinde oturmanın ona ne zararı vardır." (36) Buradan da anlaşıldığı gibi Kierkegaard, Hegel'in tını diyalektik açıdan ele almasına bir eleştiri getirmektedir. Bilinçli umutsuza göre umutsuzluğunu bilmeyen umutsuz, gerçekten kurtuluştan uzaklığa olumsuz bir adım daha ekler. Umutsuzluğun kendisi de bir umutsuzluktur ve umutsuzluğun bilinmemesi de başka bir olumsuzluktur. (37)

Kierkegaard, Hegel'i kendinin zihin olarak tanımayan ve Tanrı karşısında zihin olarak kendinin bilincinde olmayan, böylece Tanrı'nın içine dolamayan ama bulanık bir şekilde herhangi bir evrensel soyutlamaya (devlet- ulus) dayanan ve ona indirgenen veya kendi hakkında bilgisiz olarak evreni açıklayan biri olarak, Hegel'in bu halini umutsuzluk olarak nitelendirmektedir. (38)

34) Thulstrup Niels, Kierkegaard's Relation to Hegel, trans: George L. Stengren, Princeton University Press, Princeton, 1980, s. 68

35) a.g.e. s. 74

36) Kierkegaard, The Sickness Unto Death, trans: Alastair Hannay, London, 1989, a.g.e. s. 60

37) a.g.e. s. 60

38) a.g.e. s. 61



Hegel'in ahlâk felsefesinde bireyin iradesi, özgürlüğü ve eylemleri toplum ve devletle ilişkilendirilmektedir. Buna karşılık Kierkegaard'da ise ahlâkî olan eylemleri içten bir seçmeye, ya/ya da kararını bireyin kendisine bırakmıştır. İnsanın büyüklüğü de onun ya/ya da şeklindeki seçimlerinde gizlidir. Oysa ki Hegel'in ahlâk anlayışında bu şekildeki bir seçim anlamsızdır. Hegel'in kategorilerinde kesin karar ve ahlâkî teslimiyete yer verilmemiştir. Kierkegaard, sistemi reddettiği için de ahlâklı olmayı sistemin dışında ele almaktadır.

Kierkegaard'a göre ahlâkın odak noktası bireydir ve bireyin ödevi ahlâklı olmaktır. Sisteme has olan objektif düşünme, insanı şahit durumuna getirmiştir. Fakat varoluş hareketine katılan fertler, şahit oldukları kadar, birer aktördürler (39)

Kierkegaard, bu şekilde bireylerin seçimleri diyalektik tarzda gelişen ve kendini dışardan kabul ettiren birşey olmaktan çıkıp bireyin hayatını anlamlı hale getirmektedir.

### 3.4. Devlet Yönünden

Hegel'in devlet anlayışında açıkça görmekteyiz ki; bilinç, üçlü diyalektikten geçerek kendiliğinde ve kendi-için halini almaktadır. Devlet, somut özgürlüğün fiil halindeki realitesi olmaktadır ve kendi dışındaki devletlerle ilişkisi sayesinde rasyonel olarak görülmektedir. Hegel'de devletin ortaya çıkması bireyi ortadan kaldırmaz, sadece birey objektif aşamada kendinden feragat ederek, daha yüksek bir aşamada özgürlüğe kavuşmaktadır. Devlet, öz bilincine yükselmiş olan aklın, gerçekliği ve nesnel Tin'in en yüksek anlamıdır. Görüldüğü üzere, akıl kendini en yüksek aşama olan devlette gerçekleştirmektedir. Mutlak Akıl, insanın birey ve toplum aşamalarından geçerek devlette özgürlüğünü kazanmaktadır.

Kierkegaard'ın devlet anlayışı ise, onun bireye affettiği önemde gizlidir. Kierkegaard, bireyin toplumsallaşma nedenini toplum kuramcıları - en başta Aristoteles ve Rousseau- gibi görmez. Ona göre birey, içine düştüğü umutsuzluk ve korkudan sığınacak bir yer olan topluluğa sığınmıştır. Kierkegaard, bireyin gerçek özgürlüğünü, bu sebeplerden dolayı toplumda, "kamu"da bulamayacağını iddia etmektedir. Hegel, toplumda bireylere önderlik yapan sivil topluma önem vermektedir ama Kierkegaard, kamusal alanın bireyi tam anlamıyla sahiplenmediğini ve bireyi ittiğini söylemektedir. Hegel'in, devleti akla dayalı ve aklın en yüksek gerçekleşme aşaması olarak görmesine rağmen; Kierkegaard, bireyin kamusal alanda özgürleşemeyeceğini savunur. Kierkegaard'a göre; birey özgürlüğünü, tutkusuz bir aklın egemen olduğu bir çağda akılla değil, Tanrı'ya bağlanarak elde etmektedir. Birey "kamu"da sadece küçük bir yer tutmaktadır. Kamuda özgürlüğünü bulamayan birey, devrin karışıklıklarının üstesinden ancak dini cesarete sahip olarak gelir ve böylece özgürlüğünü bulur. Hegel'de devlet, tarihte "Mutlak Aklın" en son amacı kabul edilir. Oysa ki Kierkegaard'da amaç, soyut tinsel bir özgürlük değil, bireyin Tanrı'yla ilişki içerisinde olarak toplum-



daki karışıklıkları çözmektir. Bunu da ancak kendi somutluğu içerisinde birey gerçekleştirebilir.

Hegel'in devleti, Tin'in en rasyonel gerçekleşme alanı olarak görmesine rağmen; Kierkegaard, toplum ve devlet gibi örgütlenmelerin aklın soyut gücüne dayandığını söylemektedir. Kierkegaard'a göre; toplum ve devlet dine göre gelip geçici şeylerdir. Diğer bir deyişle, akıl temelindeki devlet yerine, Kierkegaard bize bireylerin kendi varoluşsal gelişmelerini, daha gerçekçi bir amaç olarak göstermektedir.

### 3.5. Estetik Yönünden

Hegel'e göre, "estetik güzelin bilimidir. Güzel, hem tabiatta hem sanatta vardır; fakat duyularımıza çarpan dünyada güzelin değişik biçimlerde kendini göstermesi, onların tanımına ve sistemli olarak sınıflandırılmasına imkân vermemektedir: Demek oluyor ki güzellik biliminin başlıca konusu sanattır ve eserleridir. Estetik, güzel sanatların felsefesidir, bir kelime ile sanat felsefesidir." (40)

Estetiğin tanımını güzelle bütünleştiren, konusunu sanat ve sanat eserlerinde bulan Hegel'in, özgürlükçü ruhun sanatta olması gerektiğine olan inancı kanaatimizce felsefesinin bütününde olan kendini gerçekleştirme idealinden kaynaklanmaktadır.

Kierkegaard, *Ya/Ya da* adlı eserinde estetik varoluşu en yetkin formda dile getiren biricik sanatın müzik olduğunu belirtir. Kierkegaard burada Mozart'ın Don Juan operasını hemen hemen her satırda, ona duyduğu derin sevgiyi büyük bir coşkuyla anlatmaktadır. (41)

Buradan da anlaşılacağı üzere varoluş ile sansualite (cinsel yeti) Kierkegaard'a göre aynı şeydir. Yine estetik varoluşun, ancak müzikle anlatılan, müzikle somutlaşan bir olgu olduğu sonucuna varabiliriz. Kierkegaard'ın estetik varoluş konusunda vurgulamak istediği en önemli sonuç (cinsel yeti) bize göre onun estetik evre görüşünün temelini oluşturmaktadır; onun estetik anlayışını belirlemektedir.

Kierkegaard; estetik varoluşu haz duygusu ile açıklamaktadır. Bu haz ona göre cinsel yeti, arzu ve baştan çıkarma demektir.

Bu anlamda haz, tutkunun değişik bir çeşididir. Bu cinsel yeti, karşı konulamaz bir tutkudur. Bu bir anlık bir varoluştur. Hiçbir mantık form ve ilkeleriyle açıklanamayan bu varoluş, doğrudan yaşanan bir olgudur, gerçektir. Bu estetiğin sınırlarının çizilmesi anlamına da gelir. Çünkü estetik evrede kişi seçmemektedir, onun sorunu seçim değildir. Kierkegaard, Hegel'i düşünmenin fantezi ve tutkudan yoksun olduğu için eleştirir. Hegelci teorisyen, açık olamaz, sevmez, o sadece bütün kavramları açıklar. Hegelci filozof, hayat üzerine dü-

40) Hegel, Seçilmiş Parçalar, çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İst., 1986, s.133

41) Kierkegaard, *Either/Or*, trans: Alastair Hannay, London, Penguin Books, 1992, s.74

şünmeye zorlanarak yaşamayı unuttur. Sistemci filozof hayatı yaşayan canlı biri değil, aksine donmuş hareketsiz bir ölüdür. Hegelcilik; varoluşun, tutkunun ölümüdür. Hegel'de mutlak tinde ortaya çıkan sanatın en mükemmel şekli şiirdir. Müzik ise, sanatın daha önceki bir aşamasıdır. Kierkegaard'da ise bilindiği gibi müzik en aşağı olan estetik aşamada yer alır.

Kierkegaard, Hegel estetiğini eleştirirken şöyle der: "Eğer basitçe göstermek gerekirse, tek bir olaydan hareketle hüküm vermemiz yetecektir. Tek bir çalışmayı ortaya koyuşu, bir şairin veya sanatçının klasik bir eserinin vurgulanması, onun estetik düşüncelerini açıklamaya yetecektir. Bu birey (sanatçı) birbirinden farklı şeyler üretmiş olabilir ve bu üretilen şeylerin bununla ilişkisi olmayabilir. Homer, Batrachomyomachia eseriyle bir klasik olmamış ve ölümsüzleşmemiştir. Yani burada eserin yetersiz olduğunu söylemek yetersizdir." (42)

Bu çaba büyük bir çabadır ve kendisini Hegel'de bulmuştur. Genel olarak Hegel felsefesine göre üzüntü veren taraf şudur ki; Hegel felsefesi estetiğin önemini yeterince anlamamıştır. O, ne geçmiş çağlardaki estetiğe ne de çağımızdaki estetiğe yeterince önem vermemiştir. Geçmiştekiler estetikle meşgul olmasalardı, insanları endişeye sevk etmiş olacaktı. Tersine bu adamlar, bu insanları uygun bir şekilde sakinleştirmiş olsalardı yine insanlar endişeye sevk edilmiş olacaktı.

Hegel bu sorunla konuyu irdelerken, kendi fikrine göre hayali olan bütün klasiklerden uzak durmuştur ve bunları karanlığın içinde uçuşan gece kelebeklerine benzetmiştir. Onların değerleri açısından inkâr etmek bizim sezgilerimizin dışındadır; şu noktayı gözünüzde bulundurursak "klasiklerdeki dil zihnimizi karıştıracak tarzda değildir ve kavramları fakirdir ve bu her yerde karşımıza çıkabilecek türdendir." (43)

İnsan sezgisini ifade eden araçlar; heykeltıraşlık, resim, müzik ve mimaridir. Ancak bu sezgi sorununu takip edeceğimiz tek bir araç yoktur. Aklın düşünebileceği en soyut fikir, sezginin ruhudur. Fakat bu hangi araçlarla temsil edilebilir? Sadece müzikle. Heykeltıraşlıkla ifade edilemez, o bünyesinde niteliği olan bir şeydir. Resim de değildir. Resim tutulamaz, karşılık, şekilleri içinde barındırması bakımından. Müzik enerjidir, bir fırtınadır, sabırsızlıktır, tutkudur. Onun bütün lirik niteliği ile müzik sadece bir ânı içinde barındırmaz, ânın bir sürekliliğidir. Duyguyu şiirsel olarak müzikten başka ifade edecek bir araç yoktur. (44)

Kierkegaard'ın estetiğinde müzik, sanat dallarının en mükemmeli ve tutkunun bir anlatımıdır. Estetik varoluş konusundaki görüşleri ile Kierkegaard, bizi sistem felsefesinden, mantık ilkelerinden, metafizik problemlerden uzaklaştırıp canlı bir anlık bile olsa estetik varoluşa, somut insana çevirmektedir. Kierkegaard'a göre insan problemi, estetik aşama dahi olsa varlık probleminden daha değerlidir.

42) a.g.e. 54

43) a.g.e. s.67

44) a.g.e. s. 67-68

Kierkegaard estetik varoluşu, cinsel yetiye dayandırmakla bütün alanı bir bakıma psikolojiden hareket ederek açıklamaktadır. Zaten Kierkegaard'ın felsefesi; felsefenin, sanatın, psikolojin kucaklaşmasından oluşur. (45)

Kierkegaard'ın nişanı bozması ile ilgili verdiği örnekte altı çizilen husus, Hegel'de bir şeyin temelini ya da esasını gerçeğe daha yakın yansıtmak olarak olumlu anlamda kullandığı "zu Grunde gehen"i olumsuz olarak kullanmasıdır. Kadına en uygun kategoriye dayanarak Kierkegaard, kendi-için -varlık ve başkaları-için - varlık kategorilerinin temel olduğu Hegelci diyalektiği anlaşılır bir ironi ile eleştirmektedir. Kierkegaard, Hegelci felsefenin temel kavramlarından, tez ve antitez arasındaki karşıtlığı, bunların akılcı yönlerini koruyan daha yüksek bir sentezle geçersiz kılmaya yeni "Aufheben" kavramını nişanlılığa uygulayarak eleştirmektedir. (46)

### 3.6. Din Yönünden

Hegel'de din ve felsefe adeta özdeşleştirilmiş ve her ikisinin de konularının ibadetler olduğu belirtilmiştir. O,din ve düşüncenin varolageldiği insanlık tarihini bir bakıma felsefi sistemlerin tarihi olarak görür. Çünkü onun felsefi isteminde, Tanrı aynı zamanda Mutlak Ruhun tarihidir ve tarihsel bir süreçtir. Dolayısıyla meseleye bu açıdan baktığımızda onun din ile felsefesini temelde birbirinden ayırt etmek sanki imkânsız gibidir. Din ve felsefe, şuur ve aklın en yüksek derecesine aittir. Bu nedenle dinden felsefeye geçiş, aynı zamanda mutlak bilgiye geçiş demektir. Çünkü, içerik bakımından din ile felsefe aynıdır, yani Mutlak Ruh'tur, Tanrı'dır. Dolayısıyla tasavvurun içeriği de, gerçekte Mutlak Ruh olmuş olur.(47)

Hegel, din kavramına ulaşmak için, tarihteki bütün dinlerin diyalektik gelişimlerini incelemiştir. Tarihte ortaya çıkan dinler, en ilkelinden en mükemmeline kadar sürekli bir şekilde diyalektik gelişim göstermişlerdir. Hegel'e göre bu formel dinlerin en sonuncusu ve pozitif Hıristiyanlıktır. Pozitiflikten kastedilen akla uygun ve vahyedilmiş din oluşudur; gerek tarihte oluşan veya gerekse filozofların akılla temellendirmek istedikleri doğal dinin de zıddı anlamında kullanılmıştır.

Hegel için dinî tecrübe yoluyla Tanrı'nın varlığını kanıtlama, yeni bir şey ortaya koymaz; bizi sadece örtük olandan açık olana geçirir. Dinî tecrübeyle, ruhun Mutlak'a yükselmesi bir anlamda ateşli imanla, duygu coşmasıyla olur. Hegel ise iman ve duygu aşamasında kalmanın imkânsız olduğunu düşündüğü içindir ki bu türden kanıtlamanın akli tatmin etmeyeceğini ve aklın hangi şartlar altında duyguya itaat etmesi gerektiğini öğrenmek ister. Kanıtlama burada tohum halindedir ve farkına varmadığı şeyi akıl yürütmeyele bilincin ışığı altına yerleştirmek ister. Ancak bu aydınlatmadan sonradır ki akıl, kendi tecrübelerinin de-

45) Bahadırılı, Ayşe Serpil, Kierkegaard'ın Felsefesinde "Estetik Varoluşun" Anlamı, Basılmamış Doktora Tezi,İst.,1987, s. 258

46) Kierkegaard, Either/Or, trans: Alastair Hannay, London,Penguin Books, 1992, s. 363

47) Şahin, Naim, Hegel'in Tanrısı, Çizgi Kitabevi,Konya, 2001 s. 62

ğerini ortaya koyabilir.

Hegel, ontolojik kanıt konusunu da felsefî sisteminin ve diyalektiğinin inceliğiyle anlatmaya çalışır. Ona göre; "Tanrı'nın tasdikinde karşı konulmaz bir hareket vardır; bu hareketle akıl, düşünceden Tanrı'nın varoluşunu kabule gider." (48) Hegel'in gözünde ontolojik kanıt, diğer kanıtların, sanki içinde kaynayıp eridiği ve birliğine eriştiği tek kanıttır. Bu kanıt şekli, Hegelci düşüncenin zirvesini teşkil eder.

Burada esas olan Hristiyanlığı aklılaştırmek yani, felsefeyi tatmin edecek şekilde yorumlamak söz konusudur.

Kierkegaard, Hegel'in nesnel teorik bilgisinin Tanrı'yı bir kavram olarak ortaya koymasına karşıdır. Dinin hakikatleri ne kadar diyalektik hale getirilirse, bu hakikatler tahrif edilmiş olur. Kierkegaard'a göre dinin hakikatleri nesnel değil, öznel varoluş alanına girer ve teorik bilginin soyut kategorileriyle açıklanamaz.

Kierkegaard, insanın benliğini, bazı bakımlardan Hegel'in "*Tinin Fenomenolojisi*"'ndeki aşamalarını anımsatan yükselen bir evreler dizisiyle gelişimini, Tanrı'nın dolaylı olarak karşısında duran sonsuz bende doruk noktasına ulaştırır. Kierkegaard, kendisinin tümüyle bilincinde olan bireyin, sadece iman ve günah arasında bir tercih yapabileceğini söyler. İmanı seçme kolay bir seçim olmasa bile din tam anlamıyla doyurucu bir varoluştur. Bireysel varoluşun tamamlanması sadece din ile olabilir. Hegel'e göre din ve Tanrı, akli kavramlar olmasına rağmen Kierkegaard'a göre bunlar insan aklına, doğasına uymaz ve paradoksu içerse dahi inanılmayı gerektirir. Dinin değerini kanıtlayan şey onun akli olması değil, paradoksallığı, saçmalığıdır. İman Kierkegaard'a göre temellendirilemez bir atılımdır. Burada paradoksun mutlaklığı, aklın nesnesi olmamasından ileri gelir. Kierkegaard'a göre mantık, gerçek anlamda varoluştan farklı olduğu için paradoksu da kavranılmazdır. Kısaca paradoks, aklın ötesindeki bir şeydir.

Kierkegaard'a göre felsefenin sahtekârlığı; inanç yerine başka bir şey vermesi ve inancı hafife almasıdır. Felsefe inanç veremez ve vermemelidir. Ama kendisi ne vermesi gerektiğini ve ne olmaması gerektiğini bilmelidir. Felsefe, bir şey değilmiş gibi insanları aldatmamalıdır. Felsefeyi yani sistem filozofu Hegel'i bu şekilde eleştiren Kierkegaard, imana aşkla, sevinçle, tutkuyla varılabileceğini söylemiştir.

Kierkegaard'ın din anlayışında Tanrı tanıtlamasının ayrı bir yeri ve önemi vardır. Kierkegaard, aklın kendisiyle çarpıştığı bilinmeyene Tanrı ismini verirken O'nun bizim ona ismini verdiğimiz bir şey olacağını söyler. Bu bilinmeyen şeyin (Tanrı'nın) varolduğunu kanıtlama fikri de kendisini akla hemen hemen sunamamaktadır: "Çünkü eğer Tanrı yoksa, şüphesiz onu ispatlamak imkânsız olur; eğer varsa kanıtlamak da akılsız bir teşebbüs olurdu."(49)

48) Raymond, Vancourt, Hegel'in Din Felsefesi Yazıları I, Alfa Yay., çev: Zeki Özcan, İst., 2001, s.84

49) Kierkegaard, Philosophical Fragments, trans: Howard V. Hong, Princeton University Press, 1962, s. 31

Kierkegaard'a göre inanç, düşünce değildir; inanç, düşüncenin bıraktığı yerden başlar ve inanç bir tutkudur. (50) İnanç, iki somut varlık arasında, yaratanla ben arasında, araçsız bir ilişkidir. Bu düşünceleriyle Kierkegaard, inancın rasyonelleştirilmesine karşıdır. Kierkegaard'ın zamanında Danimarka Protestan Kilisesi, Hegel'in etkisiyle inancı rasyonelleştirir. (51) Kierkegaard buna karşı çıkar ve ona göre inancı akılla temellendirmeye çalışmak, sonunda inancın yadsınmasına yol açacaktır. Oysa insan varlığına, ona özgü karakteri veren inançtır. (52) Hegel, akli Tanrılaştırdığı gibi Tanrı'yı akıl ile açıklamaktadır. Denilebilir ki Kierkegaard da sevgiyi Tanrılaştırmaktadır. Hegel'de akıl, oluş içerisinde bireyi aşar ve en son Tanrı'nın bilgisine varılır. Kierkegaard'da ise oluş içerisinde olan bireyin ruhsal hayatıdır ve bu oluşun sonunda estetik hayat, ahlâkî hayat dinî hayat bu oluşun basamaklarıdır. Birey daha önce de belirttiğimiz gibi aklıyla saçmaya varır, ancak inançla saçmada Tanrı'yı bulur.

Kierkegaard'a göre, Hristiyanlık büyük bir din olduğu kadar, aynı zamanda bir paradokstur ve bu paradoks en belirgin şekilde Hz. İsa'nın acı ve ızdırap çekmesi ile Tanrı'ya sunulan aşkıta kendini ortaya koymaktadır. Zaten Kierkegaard'a göre Tanrı aşktır ve Tanrı'ya ancak bu şekilde ulaşmaktadır. Tanrı aşk olduğuna göre, Tanrı'nın bir sistemi, bir objektif bilginin konusu olamayacağı açıkça ortadadır. İnsanlar genellikle imanin ortaya koyduğunun bir sanat yapıtı olmadığını, bunun sıradan bir iş olduğu görüşündedirler. Oysa bu doğru değildir, imanin diyalektiği Hz. İbrahim kıssasında geçtiği şekliyle, herşeyden daha fazla dikkate değer olmalıdır. Ona göre, Hegel'in sistemi Hristiyanlığın özünü bozmuştur. Çünkü dinin konusu ancak Tanrı'nın varoluşsal gerçekliğidir; yani birey olarak Tanrı'nın gerçekliğidir. Diğer bir deyişle Tanrı'nın bireysel bir insan gibi varolmasıdır. (53)

Kierkegaard'a göre, felsefe iman konusunda fazla ileri gider. Teoloji, tılsımlarını felsefeye satmayı teklif eder. Tam da burada Kierkegaard, Hegel'i anlamamanın zor, Hz. İbrahim'i anlamamanın ise önemsiz olduğu sanılmasının ne kadar yanlış bir anlayış olduğunu ileri sürer. Hegel, ona göre anlaşılabilir ve açık olmayan bir filozoftur. Bu durum onu rahatsız etmez ama, Hz. İbrahim'i düşündüğü zaman tükenip yok olur. (54)

Kierkegaard'da bireyselin kendini evrenselde açığa vurma paradoksu, Hegelci felsefe içerisinde şu anlama gelir: "Hegelci felsefe, mazur görülebilecek hiçbir gizliliğin, hiçbir ölçülemezliğin olamayacağını ileri sürer. O halde, Hegelci felsefe, açığa vurma talep ettiğinde, kendi içinde tutarlıdır. Ne var ki İbrahim'i imanin atası olarak kabul etmeye ve imana ilişkin konuşmaya yetkili değildir". (55) Burada Hegelci felsefede iman, estetik aşamaya denk gelir ve o zaman bu konuda doğru yolda olabilir.

50) Ramazanoğlu, Necla, Kötümserlik ve Hiççilik Sorunu, Basılmamış Doktora Tezi, İst., 1983, s. 88

51) Hızır, Nusret, Felsefe Yazıları, İst., 1976, s. 72

52) Nusret a.g.e. s.102

53) Bahadırlı, Ayşe Serpil, Kierkegaard'ın Felsefesinde "Estetik Varoluşun" Anlamı, Basılmamış Doktora Tezi, İst., 1987, s. 21

54) Kierkegaard, Fear And Trembling, trans: Alastair Hannay, Penguin Books, New York, 1985. s. 54

55) a.g.e.. s. 109



İnsan yaşamında bir ölçülmezlik yoksa, ölçülmezlik sadece hiçbir sonucun çıkarılamayacağı bir biçimde varsa, o halde; Hegel, varoluş ideaya dayanılarak kabul edilebilir sözünde haklıdır. Ama Kierkegaard, Hegel'in iman hakkında konuşmaya hakkı olmadığını, çünkü İbrahim'in imanın atası olduğunu söyleyerek hem İbrahim hem de iman üzerine yargı bildirdiğini söyler. O eleştirilerine şöyle devam etmektedir: "Hegelci felsefede haricî dahilînden yüksektir. Çocuk yetiştirilmiştir örneğinde olduğu gibi çocuk, dışsal ile tanımlanır ve buna zıt olarak yetişkin dahilî olarak tanımlanır. Oysa ki iman içtenliğin dıştanlıktan yüksek olduğu bir paradokstur." (56)

Kierkegaard, şartsız bir dinî teslimiyet için iman sıçrayışı üzerinde durmaktadır. O, Hegel'in dinî rasyonalizmindeki ifrata karşılık, imanın ve dinin zemini olarak irrasyonel, absürd ve paradoksal olanı yüceltmıştır.

Kierkegaard'a göre, Hristiyan olmak isteyen kimse gözünü aklından çekip koparmalıdır. Akıldan ayrılmalı, onunla ilgili hiçbir şey bilmemelidir, dahası onu öldürmelidir yoksa Tanrı'nın cennetine giremez.

Kierkegaard, günahın geçiş aşamalarında Hegel'i bir kez daha eleştirmeye devam etmektedir. Gerçek bireyin, ele alınmadığı saf fikirlerin felsefesinde geçiş gereklidir. (herşeyin zorunlulukla tamamlandığı Hegelcilikte olduğu gibi) yani anlamaktan eylemeye geçiş hiçbir engelle takılmaz. Bu durum Kierkegaard'a göre, Helenizm'dir. (57)

Kierkegaard günahın bireyle olan ilişkisinde, Hegel'in Tanrı biliminin her zaman bireye sırtını çevirmekle, günahı ancak gelişigüzel bir biçimde söz edebileceğini söyler. Çünkü, günah bireyle ilgilidir. Bu günahkâr kendisi olduğu zaman, bireysel bir günahkâr olmak hiçbir şey değilmiş gibi yapmak hafifliktir ve yeni bir günahıdır. Çünkü günah düşünmeye izin vermez, aslında günah kavramının güçsüzlüğüdür. (58)

Kierkegaard, insanın ebedî olanın içinde kayıtsız şartsız temellendirilişini talep etmekle, çağında insan neslinin ilerlemesine inanan, Hegel'in tarihteki akla inanan bir yüzyılda yabancı kalmaktadır. O, eserlerinde çoğu kez bunu eleştirir.

Kierkegaard, dinî teslimiyet için iman sıçrayışının üzerinde dururken, Hegel'in dinî rasyonalizmindeki ifrata karşılık, imanın ve dinin zemini olarak irrasyonel, absürd ve paradoksal olanı yüceltmıştır.

Kierkegaard'ın öznel bireyi, ilk günah bilinciyle Tanrı'ya ulaşır. Bunu yaparken de o, hiçbir delil olmamasına rağmen, yerleşik değerlerden, belirlenmiş özlerden bağımsız olarak, salt kendi öznelliği sayesinde, duyduğu sesin Tanrı'nın sesi olduğuna karar verir. (59)

Dini açıklama noktasında Hegel, diyalektik süreçler vasıtasıyla hristiyanlığı pozitif din olarak gösterirken dinin akıllaştırılmasını da göz önünde bulundurmuştu. Fakat Kierkegaard

56) a.g.e. s. 96

57) Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, trans: Alastair Hannay, London, 1989. s. 111

58) a.g.e. s.141

59) Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay. İst., 2001, s. 282

ard'ın subjektif problemi, ferdin Hristiyanlıkla bağlantısına aittir. Kierkegaard için bu noktada önemli olan, dinin gelişim süreçleri ve aklılığı değil; Hristiyanlığın vaadettiği mutluluktan nasıl pay alabileceğidir. Kierkegaard kendi zamanındaki kiliseyi ve Hristiyanlık anlayışını eleştirirken bunu Hristiyanlığın akılsal olarak haklı çıkarılamayacağını temele alarak yapmaktadır. Ona göre Hristiyan olma bir sonuca varmak değil, bir seçim yapmış olmaktır. Kierkegaard bu şekilde nasıl Hristiyan olabileceği ve içten bir tarzda dini yaşamının yolunu aramaktadır. (60)

Hegel ve Kierkegaard'ın felsefelerini, belirli noktalarda akli temele alarak karşılaştırtıktan sonra, şunları söyleyebiliriz: Hegel ve Kierkegaard'ın bir bütün içinde düşünce dünyalarının asgari seviyede ortak bir şeye sahip olup olmadığı gibi temel bir soruyu, farklı tarzlar da cevapladıkları görülür. Kierkegaard'a göre önemli olan bir çok problem, Hegel'in eserlerini ve görüşlerini okuyarak bunları ele almasıyla ortaya konmuştur.

### 3.7. Akıl Yönünden

Hegel'in "*Mantık*"ında belirtildiği şekliyle en temelde akıl; deneyimde bulunan koşullanmış bilginin doğasını keşfeden akıldır, koşullanmamış bir yetenektir. Bu nedenle aklın nesnesi olarak adlandırılan, sonsuz veya koşullanmamış, öz aynılıktan başka bir şey değildir. Düşüncedeki 'Ego'nun öncelikli özdeşliğidir. Aklın kendisi, bu saf özdeşliği kendi amacı ve nesnesi yapan soyut 'Ego' veya düşünceye verilen addır. (61) Aklın temel amacı, çeşitli anlama kavrayışlarına birlik vermektir. Anlamanın verdiği birlik mümkün deneyimlerin birliği iken, aklın aradığı bu birliği tamamlayan koşullanmamışın keşfidir veya verili bir koşullanmıştaki koşulların toplamıdır. (62)

Akl, insanın içinde yaşadığı tabiat alemi, kültür ve toplum hayatını yani tarihî varlık sahasını oluşturur, gerçekleştirir. Hegel varlığın bütün alanlarının bilgisine ulaşmak ve varlığını kavramak için akla kendi kendine düşünme vasfını yüklemiştir. Zaten Hegel, insanı diğer varlıklardan ayıran vasfın akıl olduğunu söylemektedir. Hegel'in sisteminde varlık ve düşüncenin yasaları ayrı kabul edilmektedir. Bundan dolayı tabiat ile ruh alemi arasında varlık bakımından bir fark yoktur. Çünkü maddî olan manevî olandan çıkar ve manevî olan maddî olanı yönetir. Hegel, bunun özlü bir şekilde "aklî olan gerçektir, gerçek olan aklîdir" sözüyle açıklamaktadır.

Kierkegaard, tutkulu ve ilgili bir akli resmetmeye çalışır. Bu akıl, bir çerçeveden diğer bir çerçeveye, rasyonel olarak bir tercihin sonunda nasıl geçilebileceğini gösterir. Bu durum gerçekleştiği sürece, çok daha makul aklın, daha geleneksel metafiziğin önerdiğinden daha tutarlı bir aklın anlatımıdır. Kierkegaard'ın akıl anlayışına bakıldığında akıl ve duygu temelin-

60) MacIntyre, Alasdair, Varoluşçuluk, çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yay. İst., 2001, s. 21

61) Hegel, Hegel's Logic, trans: William Wallace, Oxford University Press, London, 1975, s. 72

62) a.g.e. s.310

de tutkuyu refleksif olanın tam tersine yerleştirir, dolayısıyla ona göre bireysel bağlanmanın kendisi tamamıyla duygusaldır ve entellektüel unsurdan yoksundur.

Her büyük felsefe kendisinden önce gelen felsefeleri eleştirir. Egzistansiyalizm de objektif bilginin ve aklın eleştirisi üzerine kurulmuştur. Egzistansiyalizmde ortak eleştirel konu, soyut ve mantıkî düşünceden kaçmaktır. O halde o düşünülemez, saçma veya en azından sınırlıdır. Varoluş ancak somut bir tecrübe ile veya duygunun bazı çeşitleri ile elde edilebilir. Akıl ve tecrübe arasındaki çatışkı (antinomi) öz ve existence çatışmasına paraleldir. Eğer varoluşta düşünülebilir olanın ana dayanağını oluşturan öz (essence) kabul edilmezse, bizim için herşey, duyu ve etkinin kaosunda yoktur. Fakat eğer varlıklara bir öz atfedersek anladığımız şey, varolan şeyden başka bir şey, en azından aynı existence'den ve bireylilikten başka bir şeydir. Varlığı bize aydınlatan tecrübeden ayrılır da, aklın aydınlığını arştırırsak somut gerçekliği kaybederiz.

Varoluşçuluğun en büyük özelliklerinden biri, Hegel ve rasyonalizmin her çeşidine karşı gelmektir. Kierkegaard, Hegel'in "gerçek olan aklı, aklı olan da gerçektir" sözünü eleştirirken diyalektik ile evreni ve tarihi kurmanın ancak kavramlar sisteminde, idealde kalacağını dolayısıyla bu şekilde bunun realiteye uygulanamayacağını söylüyordu.

Kavramın soyut olması, sujenin birçok belirsizliğinde gerçekleşmeye potansiyel bir obje sunar. Bu yüzden de şeylerin existence'ini ve bireyliliğini ihmal eder. Platon ile Aristoteles arasındaki, öz ve bireylerin varlığı sorununu Kierkegaard, düşünce ile existence arasında savaş olarak görmektedir. (63)

Kierkegaard, Hegel'in sistem felsefesini olmuş bitmiş ve blok oluşturan bir sistem olarak görmektedir. Herşey tıpa tıp birbirine benzer ve tezler karşılıklı olarak birbirlerine benzerler. Oraya girmek, sistemden önce ve ona aşkın olan hür bir kararla mümkündür. O halde bu hiçbir zarurete sahip olmayan ve mantığa bağlanmayan bir akt, bir seçim gereğince ancak başlayabilir. Bilindiği gibi Hegel'de yöntem diyalektiktir. Hegel, diyalektik ile herşeyi uzlaştırmayı, görünen bütün zıtlıkların üstün bir sentezle üstesinden geleceğini, kısacası herşeyin ruhta kendiliğinden varoluşu gösterdiği iddia ediyor. Fakat Kierkegaard, farklı fikirleri barıştırmayı, birleştirmeyi istemeye işaret ediyor. Bütün kavramlar eritilir ve sonunda hiçbir şey düşünülemez, o zaman hir harç elde edilir. Eğer belli bir noktaya kadar herşey hakikat ise, o zaman hiçbir şeyin hakikat olmadığı ortaya çıkar. Hakikat, derece ihtiva etmeyen basit bir zihin oyunuyla, zıttına dönüşemeyen bir mutlaktır. Kierkegaard, mantıkî ideallerin sisteminin oluşturulması mümkün olsa bile, bunun değerinin hiçbir şey olduğunu söyler. Kierkegaard'ın önemle üzerinde durduğu nokta, varoluşun ayıran şey olduğudur. Bu bazı kavramların iyi uyuşturulabileceğine işaret eder. Fakat, gerçek burada kavramlardan oluşmaz. Existant bireylerden oluşur ve onların varoluşu, her birinin "en soi" (kendinden) yani

63) Reneaux, Roger, Egzistansiyalizm Üzere Dersler, çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Ün. Yay., Kayseri, 1994, s. 136

başkalarının dışında, düşüncenin dışındaki şeyden oluşur. O halde sistemin, gerçeği anlamak bahanesiyle tabii olarak onu yok ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Yani varoluşun sistemi kurulamaz.

Düşüncenin konusu özler veya imkânlar olup gerçek ve existant değildir. Kierkegaard, düşünceyle varoluş arasında bir savaş olduğunu söyler. Gerçeği düşünmek onu imkânlar alanına nakletmek demektir, bu da fiilen onu kaldırmaktadır (64).

Hegel, gerçeği mantığa bağlayarak açıkladığını söylüyordu. Ancak bu mümkün değildir. Çünkü mantık bir taraftan zamana sığmaz, yargılarını geliştirir, hakikatlerini ortaya koyar. Fakat gerçek durmadan değişir, onun varoluşu akışkan ve zamana bağlıdır. Diğer taraftan ise mantık zaruridir. Mantığın özel görevi, ilkelere dayandırarak sonuçların zorunluluğunu kesin olarak göstermektir. Fakat varoluştaki bireyler kontenjandırlar. Onlar tasvir edilebilirler, ama mantıkta olduğu gibi kavramlar sonucunda önermelerden çıkarılamazlar. Böylece mantıkî düşünceyle gerçeklik arasında bir uzlaşmamazlık vardır. (65)

Kierkegaard için, Hegel'in varlıkla ilişkili bir sistem ortaya koyması Kierkegaard'a göre önemsiz bir şeydir. Çünkü Hegel, varolan bir insanı görememektedir. Hegelci felsefe, şimdi ve burada olan varolanla bağlantıyı göstermediği gibi, varoluş konusunda da çok karmaşık bir hal almaktadır. Çünkü varoluş rasyonel değil, irrasyonel bir olgudur; hiçbir lojik forma sığmayan asıl gerçekliktir. Saf lojik bir sistem olabilir, ama varoluşun sistemi olamaz. (66) İnsanın varoluşundaki acıları, aşkları, tutkuları ortaya çıkartan subjektif duygulardır ve Kierkegaard'a göre bu canlı duyguları hiçbir matikî kategori ve rasyonel ilke açıklayamamaktadır.

Kierkegaard'a göre bireyin kavramı yoktur ve bireyin varoluşunu düşündüğümüz zaman, varoluş elimizden kaymaktadır. Bu noktada Kierkegaard'da soyut düşüncenin, varoluşu ancak soyutlayarak yaklaştığını, bu soyutlamanın da gerçeğin çevirisi olduğunu, hiçbir zaman gerçeğin kendisi olmadığını söyleyebiliriz.

Kierkegaard'ın, Hegel felsefesinin aklî yönünün eleştirisini verdikten sonra, onun dinî anlamdaki akıl-vahiy ilişkisi daha doğrusu dinin aklileştirilmesi eleştirisine geçebiliriz. Hristiyan teolojisi ve Hristiyan coğrafyada ortaya konan felsefenin amacı; imanı aklileştirmek, imanın sebeplerini beslemek ve vahyedilmiş olanı anlaşılır kılmaya yöneliktir. Oysa ki Kierkegaard'ın gözünde bu, ancak imanı inkar etmeye yönelir, tabii ve basit bir şekilde imanı yıkar. İmanın aklî, soyut, objektif ve nesnel bir nazariye ile hiçbir ortaklığı yoktur ve iman bunların tamamına zıttır.

İman, Kierkegaard'a göre, varoluşsal bir düzendir. O, bir düşünceden veya bir bilgi-

64) a.g.e. s.12

65) a.g.e. s.12

66) Bahadırlı, Ayşe Serpil, Kierkegaard'ın Felsefesinde "Estetik Varoluşun" Anlamı, Basılmamış Doktora Tezi, İst.,1987, s. 120



den değil, aksine somut bir ilişkiden, iki varolan arasındaki bir ilişkiden oluşur. İnanan için Tanrı, bir nesne veya bir varlık değildir. Tanrı bir şahıs, bir mutlak süjedir. (67)

Diğer taraftan insanda düşünülmüş olan iman, tutkulu bir hareket, varlığın tüm gerilimidir. Gerçekten iman, ahiretin ebedî mutluluğunu, insanın son derece ilgilendiği şeyi amaçlar. Bu hareket de dinî hayatın özüdür. Önemli olan şey nasıl inanıldığıdır.

İmanın objesi bir bakıma, iç gerilimden, tutkudan fışkırır. O sonsuz bir şekilde sonsuz istemektedir. Ahiretin ebedî mutluluğu bir eşya değildir. O elde edilen bir hayat biçimidir. İman, paradoksal ve saçmadır. Burada onun objektif görünümü sözkonusudur. Oysa anlaşılabilir şey; bilir, görülür, ona inanılmaz. O halde iman; nesnel hiçbir belirlilik takdim etmez, üstelik yine en azından o, aklın tam olarak kurban edilmesiyle ancak mümkündür. Kierkegaard, Tertullien gibi saçma olduğu için inanıyorum, hatta saçma olduğu için inandım, saçma olduğu için, diyor. Kant da şöyle diyordu, imana yer bulmak için bilgiyi unutmak mecburiyetindeydim. Kierkegaard'ın iman anlayışını şu şekilde açıklığa kavuşturabiliriz belki, "Tanrı'yı kazanmak için akıllı kaybetmek, inanma akdinin kendisi budur veya düşünce-den vazgeçmek, saçmalık hakkındaki sabitleşmiş ruhunu devam ettirmek."

Kierkegaard'ın akıl ile iman, akıl ile varoluş arasına koyduğu muhalefet aynı kesinliktedir.

Kierkegaard'a göre, Hegel'in sistemi başta olmak üzere bütün rasyonalist felsefeler varlığa, varlığın bütününe yönelmişlerdir. Bu felsefeler akıl yoluyla nedensellik, mantıkî form ve ilkelerle varlığın özünü kavramaya çalışmışlardır. Bu konuda Hegel'in, varlık ile düşünmenin yasalarını özdeş kabul ettiğini daha önce belirtmiştik. Yani Hegel sistemine göre düşünme ve varlık birdir, özdeştir.

Varlığın özüne yönelen bütün felsefe sistemleri, spekülasyon yaparak varlığı mantıkî bir yapıda, mantık form ve ilkeleri içinde dondurmuşlar; bu alanda büyük sistemler ortaya koymuşlardır.

Ama burada, özü kavrama uğruna varoluş feda edilmiş; canlı, somut bireysel gerçeklik bir kenara itilmiştir. Kierkegaard'a göre Hegel, varoluşu öldürmüştür. Çünkü bu sistem; soyut düşünce, objektif düşünme demektir. Soyut düşünce, şimdi ve burada olan varoluş problemini içermektedir, çünkü soyut düşünce, somut olanı, zamansallığı varoluşun oluşumunu, insanın acısını soyutlamaktadır. Buna rağmen soyut düşünmenin en mükemmel düşünce olduğu ileri sürülürse, böyle düşünenlerin varoluştan kesin bir şekilde uzaklaşmalarını kabul etmek lazımdır. Bu, Kierkegaard için saf lojik bir sistem olabilir ama varoluşun sistemi olamaz.

Oysa Kierkegaard için varoluş gerçekliktir; gerçeklik, subjektivitedir. Gerçek bilgi, öz ile değil, tek bir bireyin somut varoluşu ile ilgilenmelidir. Bütün gerçek bilgi varoluşla ilgili-

67) Reneaux, Roger, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Ün. Yay., Kayseri, 1994, s. 13



dir.

Kierkegaard'ın doğruluk ve gerçekliği subjektivite olarak ele alması, iman ve bilgi ile ilgili olarak tam bir ilişkisizlik şeklinde ortaya çıkmaktadır. Objektif aklın doğrularıyla ele alınmayan iman ve bilginin alanları ayrıdır. Kierkegaard'ın, "Eğer Tanrı'yı objektif açıdan kavramaya muktedir olabilseydim, O'na inanmazdım; fakat tam da böyle yapamamam sebebiyle inanmamalıyım" (68) demesi, onun bu iki alanı birbirinden ayrı ele almasının açık bir göstergesidir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Kierkegaard'da inanç bir bilgi türü değildir. İman, yaşanması gereken insanın iradesi ile hür olarak seçmesi fiilidir. Yine ona göre Tanrı objektif akıl kriterlerine göre bilinemez. Bu şekilde bilinmeyen Tanrı, akli olarak bilinmesi mümkün olmayan anlamını da içerir. Çünkü bu bilinmeyen aklın bir sınırıdır. Hristiyanlık da bir bilgi konusu değildir, başka bir ifadeyle imanın alanı, akıl-üstü olandır. Görüldüğü gibi Kierkegaard subjektif bir tarzda imanı bilginin ölçütleriyle ele almayı reddetmektedir. Böylece iman bilgisel bir karşıtlık değil, kişisel bir teslimiyet ve güveni ifade etmektedir.

Kierkegaard açısından baktığımızda imanın neden bilgi temelinde ele alındığında paradoksa yol açtığını ve neden akıl-üstü bir şekilde güven, teslimiyet olarak anlaşılması gerektiği de açıklığa kavuşmuş olur. (Akıl-üstü, imanın sadece akılla temellendirilemeyeceği anlamına gelmeyip aynı zamanda aklın ve bilginin otoritesiyle değerlendirilemez ve eleştirilemez olduğu anlamına gelir.)(69)

Burada şu şekilde bir soru gündeme gelebilir. Kierkegaard her türden akli reddetmekte midir? Şüphesiz ki Kierkegaard tutkudan yoksun ve kibirli bir akli reddetmektedir. Yoksa onun reddettiği akıl iman ve tutkuyla işbirliği içinde olan bir akıl değildir. Bu da onun Pascal'da olduğu gibi iman alanını akıl alanından ayrı görmesiyle ilişkilidir. Böylece görmüş olduk ki Kierkegaard açısından iman tamamıyla kişisel bir tavidir. İman kişinin yaşamında dinî evreyi temsil eden bir varoluş yoludur. Yani din elde edilen bilgiler yığını değildir. Roger Verneaux'un yorumuyla Kierkegaard'un imanla akıl arasında gördüğü karşıtlığın temelinde akıl ile varoluş arasındaki gördüğü karşıtlık yatmaktadır. (70)

Kierkegaard'a göre sistem felsefesi kavramlara ve akıl yürütmeye dayalı bir felsefedir. Ona göre gerçekliğin subjektif olması, tek tek bireylerin gerçek olduğu anlamına gelmesidir. Bu sebeple onun gerçeklikten kastettiği ile kavramsal düşünce arasında büyük bir karşıtlık vardır. Daha önceden de belirttiğimiz gibi Hegel kavramsal düşünerek soyut düşünceyi doruğa ulaştırmış fakat tek bir bireyin varoluşunu unutmuştur.

Kierkegaard'un üzerinde durduğu subjektif doğruluk "kişinin kendisi için doğruluk"

68) Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, trans:Howard V.Hong and Edna H.Hong, Princeton University Press, Oxford, 1992, cilt II, s. 181

69) Uslu, Ferit, İmanı Temellendirme Sorunu, Basılmamış Doktora Tezi, Ank. 2002, s. 86

70) Reneaux, Roger, Egzistansiyalizm Üzere Dersler, çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Ün. Yay., Kayseri, 1994, s. 14

anlamındadır. O bununla kişinin içsel tecrübesiyle, tutkusuyla bağlanışını ve inancını ifade etmektedir. Gerçek ve doğrunun ölçütü bu şekilde subjektivite olmaktadır. Onun kiliseyi eleştirilmesindeki espri de burada yatmaktadır. Çünkü kilise objektif doğrularla Tanrı'yı anlamaya, bilmeye çalışırken Kierkegaard, subjektif tarzda Tanrı'ya bağlanması gerektiği ile, düşüncenin objektif değil içten olmasıyla ilgilenmiştir. Onun bilgiye yaklaşımı da bu şekilde tutkulu olan bir doğru anlayışı olmaktadır. Böylece ele alınan mesele donuklaştırılmadan şekli ve ruhsuz olmaktan ziyade her an aşkla tutkuyla canlı bir halde kalmaktadır. Görüldüğü gibi Kierkegaard açısından bilgi, objektif kesinliklerle ilgili iken iman subjektif açıdan bir kesinlik taşımaktadır.

Ona göre, her absürdlük, absürd ya da paradoks değildir. Aklın eylemi negatif bir tarzda paradoksu ayırtırmaktır, daha ötesi değil. Absürdün ya da paradoksun kendisinin meydana geliş biçimi, aklın her ikisini ayırtırmaktan acizdir ve anlamsız olduğunu ispat edemez. Aklın kendisi, paradoksun negatif değerlendirmesinin içine dahil olarak inancı övmek için uygun bir biçimde belirlenmiştir. Kierkegaard'a göre, insan aklının kendisi sınırlara sahiptir ve bu sınırlar negatif kavramların bulunacağı yerdir. Sınır tartışmaları negatif ve sınır layıcıdır. Çağımızda, özellikle insan aklı konusunda yeterince bilgiye sahip olmayan fare kafalı kişiler, saf bir aklın olduğuna dair kanaat sahibidirler, saf aklın kendisi fantastiktir. (71)

Hegel'in bilinç olarak nitelendirdiği şey, genellikle refleksif olarak nitelendirilir. Hegel'in bilinç tanımlaması şu şekildedir: Refleksiyon ilişkinin olasılıklardır; bilinç ilişkidir, bilinç ilk formu çelişki olan ilişkidir, bilinç, refleksiyonun kategorisidir. Refleksiyonda bu tezat sal kategoriler öyle bir biçimde birbirleriyle ilişkiye girerler ki bir ilişki olasılığı ortaya çıkar. Ancak bilinç kategorileri dilin gösterdiği gibi üçlüdür. Bilinç aynı zamanda zihindir ve dikkat edilmeli ki bir tek insan zihin dünyasında bölündüğünde hiç bir zaman iki değil üç ortaya varolur. Dolayısıyla bilinç refleksiyonu önceden varsayar. Eğer durum böyle değilse şüpheyi açıklamak imkânsızdır. (72)

Sonuçta varoluşa akıl yürütmem (Çünkü bu durumda bildiğine akıl yürütmek isteyen bir deli durumuna düşmüş olurum) fakat sonuçta varoluştan aklederim ve genel kabul edilen görüşü benimseyerek bu akıl biçimini tanıtlayıcı görüş olarak nitelendiririm. (73)

Kierkegaard, objektif realiteyi yani akli eleştirirken, karakteristik bir hikaye kullanır: "Timarhaneden kaçan bir adam, akılcı konuşarak, insanları akıllı olduğuna inandırmaya karar verir. Yerde bulduğu bir topu ceketinin arka cebine koyar. Yürürken topun arkasına her çarpışında "Şaak dünya yuvarlaktır" der. Deli objektif gerçeği söylemekle beraber, akıllı olduğunu gösteremiyor. Kierkegaard, deli dünyanın düz olduğunu söylese daha iyi etmez-

71) Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, trans:Howard V.Hong and Edna H.Hong,Princeton University Press, Oxford,1992.cilt II, s. 99

72) Kierkegaard, Philosophical Fragments, trans: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Oxford, 1987, s. 168-169

73) a.g.e. s. 190

di der. Fakat ikisinden de daha önemli olan subjektif gerçektir, yani realiteye doğru şekilde bağlanmış bir sujenin (bir kişinin) gerçeğidir." (74) Görüldüğü gibi Kierkegaard'ın sık sık tekrarladığı gerçeklik subjektifliktir ve gerçek ise doğrudur, cümlelerinin anlamı bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kierkegaard, felsefeyi içinde bulunduğu felsefi düşünüşten farklı şekilde yorumlamaktadır, bu felsefe ona olabilirlik olarak görünür, ama bu olabilirlik, gelişimin bazı noktalarında yalnızca reddedilmek için ileri sürülen bir olabilirliktir. "Benim için doğru olan gerçeği bulmak için uğruna yaşayabileceğim ve ölebileceğim düşünceyi bulabilmek için nesnel bir gerçeklik yoktur." (75) Burada incelemeye değer olan Kierkegaard'ın hangi felsefeyi reddettiği ve değersiz gördüğüdür. Bu felsefe, objektif sistematik felsefedir.

Kierkegaard'ın problemi, objektif gerçeklerin varolup olmadığı değildir, kendisi için gerçek olabilecek, hayatı için kesin olacak gerçek bir öznel problemdir. Burada, Kierkegaard'ın bütün felsefesini varoluşçu temele oturttuğunu görüyoruz. Kierkegaard'ın Hegel felsefesindeki akıllı genel çerçevede eleştirisini verdikten sonra şimdi de aklın, diyalektik, tarih, estetik, ahlâk, din ve devlet alanlarındaki görünümelerini eleştirmeye geçebiliriz.

Hegel'de diyalektik tez ve antitez arasındaki çelişkileri aşarak senteze ulaşmak ve bu şekilde hem dünyadaki hem de düşüncemizdeki hareketleri açıklamamız anlamına gelir. Kierkegaard'da ise diyalektik estetik, ahlâk ve dinî evrelerde somut bir şekilde yaşanarak ortaya çıkar. Ondaki diyalektik, yaşam kategorilerinin birbirini aşması ve sıçraması ile olur. Diyalektik süreçleri tez ve antitez arasındaki çelişkiler Hegel'deki gibi bir zorunlulukla değil, ya/ya da şeklinde seçilmesiyle açıklanır.

Hegel'de diyalektik üçlemesi aklın evrensel biçimi olarak kabul edilirken, Kierkegaard'da diyalektik akıl yoluyla değil bireysel seçimlerle ortaya çıkar. Hegel'de evren diyalektik bir şekilde mutlak aklın doğada kültür de ve tarihte olup biten bütün olayların gerçekleşmesini, çeşitli amalarda bize sunarken, Kierkegaard'ın diyalektiğinde ise insanın tüm yaşamının değil varoluş anlarını kapsar.

Hegel'in tarih anlayışındaki dünya tarihi akla uygun bir gelişme göstermektedir. Akıl dünyaya egemendir ve her şey akla uygun olarak gerçekleşmektedir. Hegel'e göre birey bu dünya tarihinde aklın içeriğine uygun davranarak amacı olan özgürlüğe ulaşır. Kierkegaard'da ise bireyler dünya tarihinin gerçekleşme araçları olarak ele alınamaz. Çünkü Kierkegaard'a göre tarihsel olma, olmuş bitmiş olmakla eş anlamlıdır ve tarih anlamını soyut bir aklın gerçekleşmesi olarak değil, bireyin subjektifliğinde bulur.

Hegel'de estetik Mutlak Tın'ın kendini gerçekleştirmesinde en üst aşamalarından bi-

74) Shinn, Roger L., Egzistansiyalizmin Durumu, çev: Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İst., 1963. s. 34

75) Thulstrup Niels, Kierkegaard's Relation to Hegel, Princeton University Press, Oxford, 1980. s. 61

ridir. Estetik mutlak olanın sezgisel biçimde ve Tin'in duygular alanında somutluk kazanmasıdır. Hegel'de estetik hakikat ile bağı ölçüsünde bilincin salt nesnesi olarak Tin'in mutlak alanına ait olmaktadır. Böylece sanat hakikatin sürekli hizmetine adanmış olmaktadır. Kierkegaard'da ise estetik evre, Tanrısal olmaya ve kişinin özgürlüğü anlamına gelmez. Kierkegaard'ın estetiğinde kişi tamamen maddî zevklere yönelmiştir, bu yüzden de kişi sorumluluk duygusundan yoksundur.

Hegel'de estetik yaşam aklın gerçekleşme alanı olurken, Kierkegaard'da estetik yaşam bireyin can sıkıntısının ve dünyevî zevklerin göstergesidir.

İnsanın varoluşunun gerçekleştirilmesinde estetik evre Kierkegaard'da ilk aşama iken, Hegel'de estetik, Mutlak Aklın en üst aşamalarından biri olarak ele alınmaktadır.

Hegel'de ahlâkî bir varlık olan insan, objektif ahlâklılıkla özgürlüğe ulaşır. Ahlâkî irade doğal eğilimleri göz ardı etmenin ya da bastırmanın sonucu olmaktan çok rasyonelleşmenin, toplumsallaşmanın sonucudur.

Hegel'e göre kişi eylemde bulunurken hangi şeyin iyi olduğunu bilmelidir. Bununda yeri devletin yasa ve törelerinde belirtilmiştir. Kierkegaard'da ise ahlâkî evrede önemli olan kişinin, toplumun kurallarına ve devletin yasalarına uyması değil, karar vermesi ve seçmesidir. Seçme ise akıl ile değil tutku ve duygu ile olmalıdır. Kierkegaard'da ahlâkî eylemlerin seçilmesi soyut aklın zorunlulukları içerisinde değil seçimde aranmaktadır. Çünkü bireyin özgürlüğü Kierkegaard'a göre devletin yasalarına boyun eğmekle ortaya çıkmaz. Çünkü soyut aklın belirlenmişliği içerisinde insan özgürlüğünü yitirmektedir. Ona göre birey özgürlüğünü kayıtsız şartsız seçim yaparak elde eder ve bu sayede ahlâkî birey haline gelir.

Hegel'e göre din şuur ve aklın en yüksek derecesine aittir. Hegel'e göre her dinin kendi içerisinde aklî ve mantıksal düzeni vardır. Kierkegaard'da ise dinde aklın yeri yoktur. Ona göre iman demek, kişinin Tanrı'yı kazanması için aklını yitirmesi demektir. Tanrı özü gereği aklın egemenliğine girmez. Kierkegaard imana, Hegel'de olduğu gibi akıl ile değil aşkla sevgiyle ulaşır.

Hegel Tanrı'ya inanmayı aklî olarak temellendirir ve din tümüyle bireysel bir davranış gibi düşünülmemelidir. Din sadece aklî temele dayandırıldığında anlamlı hale gelir. Ama Kierkegaard'da inanma aklî değil paradoksaldır.

Hegel'e göre devlet, ahlâkî idenin gerçeklik kazanmasının son aşamasıdır. Devlet, aile ve sivil toplumun bir sentezi olarak ortaya çıkar. Hegel'e göre devlet, raslantılarla meydana gelebilecek kadar aklî bir oluşumdur. Devlet bireylerin amaçlarından daha yüksek amaçlara sahiptir. Hegel'e göre birey de ahlâklılığını ve özgürlüğünü nesnel Tin'in bu en yüksek gerçekleşmesinde bulur. Hegel insanın özgürlüğünü ve akliliğini devletin bir üyesi olmasına bağlamaktadır. İnsan aklının temel içeriği olan özgürlük, evrensel akıl ile bütünleşerek devlette özgürlüğüne kavuşturulmaktadır.

Kierkegaard ise bireyin özgürleşmesini Hegel gibi devlette görmez. Çünkü devlet ve toplum yasaları bireyi kendi somutluğundan alıkoyar. Kierkegaard'da düzenli bir topluluğun meydana gelmesinin yolu Hegel'de olduğu gibi aile kurmakta değildir. Ama bu Kierkegaard'ın aile ve toplum gibi kurumlara karşı olması anlamına gelmemelidir. Kierkegaard'a göre gerçek toplum, ancak varoluşunu tamamlamış bireylerle kurulabilir. Ona göre toplumdaki düzensizlikleri gerçek varoluşunu tamamlayan bireyler önleyebilirler. Bu da Kierkegaard'ın toplum ve devleti soyut olarak kabul ettiği, asıl somut olanın ise din ve bireyin özneliği olduğu anlamına gelmektedir.





## SONUÇ

Akıl, hem belirleyen olarak (özne) hem de kendi üzerine incelemelerin yapıldığı bir faktör olarak (nesne) felsefe tarihinin en temel konularından biri olagelmıştır. Aklın görünümüleri çeşitli dönemlerde, o dönemin kendi tarihselliği ve toplumsal belirlenmişliğinin de etkisiyle, farklılık göstermiştir. İlkçağ akıl anlayışlarıyla, Aydınlanma felsefesinin akıl anlayışı ve günümüzdeki post-modern akıl anlayışları, inceledikleri alanın çözümlemesinden kullandıkları metodolojiye kadar farklılık arz ederler. Bu çalışmamızda; Hegel ve Kierkegaard öncesi akıl anlayışlarını gözden geçirdikten sonra, tezimizin merkezini oluşturan bu iki filozofun akla yaklaşımları ve Hegel'in akıl anlayışına Kierkegaard'ın getirdiği eleştiriler ele alınmıştır.

Filozoflar, genellikle bütün zamanlar için geçerli bir gerçek bulmak ve oluşumun ötesine geçmek isterler. Bunun uç noktasında Hegel'i görmekteyiz. Mesela Spinoza, Tanrı ve doğadan söz ederken; Hegel, mutlak Ruh'tan (tin) bahseder ve bunu sonsuz bir kendini gerçekleştirme sürecine girmiş olarak ileri sürer. Hegel felsefesinde kişilikler bir tarih içinde, belli bir durumda, evrensel düşünce evriminin belirli bir döneminde yer aldığı için önemlidir. Kierkegaard ve Hegel'in temel zıtlasma noktası burada aranmalıdır. 'Gerçek', Kierkegaard'a göre Hegel'de olduğu gibi bütünsellik içerisinde değil, öznelliktir ve gerçek varoluşa ulaşabilmenin yolu bireysel duygu yoğunluğundan geçmektedir. Bu merkezi ayrışma, onların insan-evren ve akıl anlayışlarındaki bakış açılarında belirleyici bir nokta olmuştur. Öyle ki, belirlenmişlik düzleminde Hegel, sistem dışı bir durum kabullenmezken Kierkegaard, tam da bu algılamayı reddeden bir anlayışın sahibi olarak; bütünün, dünyevi bir düzlemin küçük bir parçası olmayı kabul etmekle, hiçleşmenin kabul edilmiş olduğunu savunur.

Hegel'e göre diyalektik, düşüncenin yöntemi ve kendisidir. Çünkü, düşüncenin yasaları ile diyalektiğin yasaları bir ve aynıdır. Diyalektiğin ödevi, aklı olanın zorunlu gelişmelerini dile getirmektir. Hegel'in sistem felsefesinin ortaya çıkmasında öncü düşüncülerin etkisi bulunur. Hegel'de diyalektik düşüncenin (tez-antitez-sentez) gelişmesinde, Hrakletios'un 'oluş' yaklaşımı, Eleacılar'ın 'varlık' fikri, Platon'un evrenselin bilgisinin akıldan geldiği düşüncesi, Fichte'nin varlık, dönüşüm ve tümel diyalektiğin üçleme uğraklarından geçerek oluştuğu fikri etkili olmuştur.

Kierkegaard, Hegel'in diyalektik yöntemindeki tez ve antitezin kavramsal bir sentez ile aşılmasına karşı çıkar. Diyalektiğin daha yüksek bir düzeyine geçiş, alternatifler arasındaki bir seçimle ve niteliksel sıçrama ile mümkün olur. Hegel diyalektiğinin aşamalarının (tez-antitez-sentez) aralarındaki geçişler bir zorunluluk içerirken, Kierkegaard'ın diyalektiğinde aşamalar arasında geçiş bir zorunluluk içermez; geçişler daima bireyin ya/ya da (nitel diyalektik) şeklindeki seçmesiyle oluş halinde meydana gelir. Hegel, olmuş bitmiş doğrular üzerine diyalektik yöntemi uygularken; Kierkegaard diyalektiği, oluş halini devam ettiren varoluşsal durumları dolaylı yoldan, sorular üzerinde düşündürerek ele alır.

Kierkegaard'ın varoluş felsefesinin arka planını, geleneksel felsefenin problemlerini değişik bağlamlarda ele alan Sokrates, Augustinus ve Pascal oluşturmaktadır. Geleneksel rasyonalist felsefenin mutluluğu ve gerçekliği akılda aramasının tersine, bu öncü varoluşçular gibi Kierkegaard da gerçekliği, seçme özgürlüğünde, bireysellikte aramaktadır. Modern varoluşçuluğun temellerini atan Kierkegaard'ın, kendisinden sonra gelen varoluşçulara da etkileri olmuştur. Onun din anlayışı, Jaspers'ın hiçbir öğretiyeye bağlanamayacak dindarlığında; boğuntu ve endişe anlayışı, Heidegger'in kaygı ve bireysellik anlayışında belirleyici olmuştur. Görülüyor ki varoluşçu felsefenin kurucusu Kierkegaard, felsefe tarihinden aldığı etkilerle, düşünce geleneğinde büyük dönüşümler gerçekleştirmiş ve çığır açarak felsefeye orijinal bir bakış açısı kazandırmıştır.

Klasik felsefede sonlu ve sonsuz, zorunlu ve mümkün dünyalar birbirinden ayrı olarak ele alınmaktadır. 'Ben' olarak yaşanan gerçekliğin, temelde üç evrede yaşanan gerçeklik olduğunu ve bunların ayırlamayacağını söylemek Kierkegaard'ın bir başarısıdır. İnsan ruh ve beden bir bileşimdir. İnsan özgürlüğüne engel olan şey insanın içindedir; geçerli olan zorunluluk, insanın kendi aklının, kendi düşüncesinin zorunluluğudur. Böylece Kierkegaard, Hegel'de 'Mutsuz Bilinç'te aşılması gereken bireyi düşünce hayatımıza bir kategori olarak katmıştır. Bu şekilde Kierkegaard, Eski Yunan düşüncesinden Hegel'e dek uzanan akla duyulan saygının karşısına, bireye duyulan saygıyı gerekli bir şekilde gözler önüne sermiştir.

Hegel'de asıl gerçeğe spekülâtif olarak yani deneye hiç başvurmadan, salt düşünmenin sınırları içinde kalınarak varılmaya çalışır. Çünkü Hegel'e göre felsefe objelerin düşünce ile görülmesidir. Objenin kendisi suje gibi rasyoneldir ve aynı aklın değişik görünüşleridir. Düşünce yöntemli bir şekilde ilerleyerek objelerin kavramlarını birbirinden türete türete sonunda kavramlar zincirini ortaya koyar. Hegel'e göre felsefenin ödevi de varlığın özünü düşünce ile kavramaktır. Kierkegaard'a göre ise akıl yürütme, öznellik ile nesnellik arasındaki farkın kaldırılmasının bir sonucudur. Akıl yürütme, soyut düşünce biçimi olarak bireyselin diyalektiğinden yoksundur. Kierkegaard her ne kadar akıl ile gerçekliğin öğrenilmesine karşı çıksa da aslında onun karşı çıktığı heyecansız ve tutkusuz bir akıldır. O, ancak tutkulu bir akılla, soyut aklın eylem planlarından kurtulanabileceğine inanmaktadır.

Kierkegaard'ın akıl anlayışında, duygu ve deneyimlerin işin içine yerleştirilmesi, aslında geleneksel metafizik ile çarpışmasının bir ürünüdür. Bu yüzden de onun akıl anlayışı; tutkulu, arzulu ve bunlara eklenmiş şekildedir. 'Tutku', berraklaştırılması kolay bir kavram değildir ama Kierkegaard'ın akıl anlayışını, onun varoluş felsefesinin içerisinde açıklamamız için de gerekli bir kavramdır. Bireysel varoluşumuzu belirlememiz ve tercih etmemiz özsel bir ilgi ve tutkuyla ilgilidir ve nihaî olarak bu tercihe bağlıdır. Evreler arası farklılıkların idraki, birey için tutkulu veya öznel bir yargının sonucunda ortaya çıkar.

Kierkegaard da akliliğin doğası; genelde metafizikçilerin, özelde de Hegel'in aklı soyut bir şekilde ortaya koymasının tersine, onun bireysel olanın ve farklı düşünme düzeyle-

rinin varolduğunu temele almasıyla ilgilidir. İnsanlar için farklı düşünme düzeylerinin olması doğaldır ve bazı insanlar için hayatı bütünüyle düşünmeden yaşamak mümkündür. Kierkegaard'ın en önemli yönü, deneyimin ona eklenen çeşitli yorumlardan farklılaşmasıdır. Kierkegaard'a göre bu tür yorumların aracı idealite iken, deneyimin aracı *aktüalitedir*. Yani bir dizi kavramla bütünü, evreni açıklama çabası soyuttur, bunun karşısında ise deneyimlerimiz bize somut olanı verir.

Kierkegaard ile Hegel'in gerçekliğe yaklaşımlarındaki fark, Kierkegaard'ın evrensel ve soyut problemleri bir tarafa atması, bunun yerine subjektifliğe önem vermesidir. Bu ise, varlığın özden önce geldiği fikrinden kaynaklanmaktadır. Gerçekliği aklın gösterdiği doğrularla değil; bilinmeyene doğru yapılan nitel sıçramalarla elde ederiz. Gerçek olanı akılla elde etmek imkânsızdır. Halbuki, Hegel'de durum bunun tam tersidir. O, gerçek ve akıl ilişkisini birbirinden ayırmaz olarak görür. Kierkegaard bu anlayışa, hayattaki her şeyin zıtlık içerisinde olduğunu ve bu zıtlıkların akıl ile aşılabilmek için mümkün olmadığını söyleyerek karşı çıkar. Ona göre zıtlıklar aklın yol göstericiliğiyle değil, Tanrı'ya iman etmekle aşılabılır. Felsefe, Eski Yunan'dan bu tarafa hakikat olarak eşyanın özünü araştırmaktadır. Öz; duyularla tanınmayan, bir olan, hiçbir zaman değişmediği halde, değişen ve duyularla tanınan varlıkların esası olan ve onları var kılan şey olarak bilinir. Kierkegaard ise, akıl ile özü araştırmanın yerine, varolan bilinenden yola çıkarak varlığın özden önce geldiği fikrini ön plana çıkarmıştır. Buradan hareketle Kierkegaard, "gerçeklik öznelliktir ve öznellik gerçekliktedir" diyerek, varoluşu akıldan ayrılan ve akla karşı olan duygunun içerisinde görmektedir.

Kierkegaard'ın aklın ölçülü bir eleştirisini yapmak yerine, daha çok, saldırgan ve ironik bir tutumla, Hegel sistemindeki akli eleştirdiğini de çalışmamızın bir sonucu olarak söyleyebiliriz. Kierkegaard spekülâtif felsefeyi tümünden reddetmiş ve Hegelci felsefe tarihini kendi deneyimleriyle açıklamaya çalışmıştır. Kierkegaard insanı psikolojik yönüne ait ayrıntıları geliştirerek bireysel olana vurgu yapmıştır. Hegel eleştirilerinde yeni bir görüş getirmedigi gibi spekülâtif felsefenin açıklarını kapatma eğilimi de göstermemiştir.

Kierkegaard'a göre çağın asıl sorunu düşüncede değil, tutkunun eksik olmasındadır. Yaygın görüş her ne kadar Aydınlanma felsefesinin etkisiyle akli merkeze alan açıklamalar yapıyor olsa da; gerçekte 'akıl', birey hayatındaki olayları tamamen açıklayamaz.

Hegel'in felsefe sistemi, evreni mantıksal kategorilerin gerçekleşmesi olarak ele alan bir felsefedir. Bu kategoriler, mutlak ideanın akli olarak kendini gerçekleştirme aşamalarını temsil eder. Görünüşte akla meydan okuyan bireyler bile, 'aklın hilesi' yoluyla 'aklın amaçları'na hizmet ederler. Kierkegaard içinse, böyle bir felsefi yaklaşım imkânsızdır; çünkü bütün bunları söyleyen sistem filozofu, hakkında konuştuğu bu gerçekliğin içinde oturmaktadır. Böyle bir filozof, hem bir özne olarak konuştuğu evrenin içinde bulunup, hem de olup bitenleri dışardan bir gözlemci gibi izleyemez. Evrenin bir parçası olduğumuzu ve ancak evrene bağlı bir şekilde anlam kazandığımızı söylemek, amaçsallık iddiasını bütünüy-

le çürütmektedir.

Hegel için tinsel dünya, tam anlamıyla ancak kültür tarihinde gelişip ilerleyen Tin'e yükseldiğinde kendisi için, kendinde olan bir dünya olur. Başka bir deyişle ide, kültürel alandaki gelişmesinde tek insanda değil de, birey üstü oluşumlarda (sanat, din, felsefe) kendisini bulur ve özgürlüğüne kavuşur. Kierkegaard'ın aksine Hegel, sanatın sonsuz bir gelişme gösterdiğine inanır. Kierkegaard felsefesinde ise böyle bir sonsuzluktan bahsedilemez; çünkü onun estetik varoluş anlayışının, ebedilik iddiası gelip geçicidir. Estetik evrede birey, boş ve gagesizce sürüklenen, bağlantısız ve son çözümlemede anlamsız hazlarla ruh hallerinin belirlediği bir hayat sürmektedir.

Hegel asıl gerçekliğin bilgisine deneye hiç başvurmadan sadece düşünmenin sınırları içerisinde kalarak ulaşmaya çalışmıştır. Onda felsefe varlığın kendi kendisini düşünmesi olduğuna göre felsefenin görevi de varlığın özünü kavramaktır. Varlığın özünü kavramayı da ancak düşünme başarabilir, çünkü objenin kendisi suje gibi rasyoneldir. Suje ve obje aynı aklın başka başka şekillenmeleridir. Hegel, Kant'ın numen ve fonemen alanındaki kesin sınırlar çizmesine karşılık, düşünce ve varlığın yasalarının bir ve aynı olduğunu söyleyerek buradaki mutlak aşılmazlığı ortadan kaldırmıştır. Böylece Hegel'de asıl gerçekliğin bilgisine ulaşmak mümkündür. Bunun yolu da diyalektik yöntemden geçmektedir. Diyalektik yöntemle oluşturacağımız bilgi sistemi sayesinde de düşünmeyle kavramın öz bilgisine ulaşmış oluruz. Kavram ise, bilginin upuygun formu ve rasyonel bir ögesidir. Diyalektik Hegel'de evrensel bir yöntem olarak varlıktaki karşıtlıkları uzlaştırmak suretiyle düşüncenin varlığı bir bütün olarak kavramasını sağlamaktadır. Bu aynı zamanda varlığın gelişme biçimidir. Böylece düşünce varlığın da bilincine erişip özgürlüğünü elde etmiş olmaktadır. Buradan anlaşıldığı gibi Hegel'de düşünce varlığın bilgisini elde etmiş, varlığı bir bütün olarak kavramış ve özgürlüğe ulaşmış olmaktadır.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Hegel asıl gerçekliğe ulaşmada (Geist'in bilgisi) soyut düşünceye önem vermiştir. Buna rağmen Kierkegaard'da söz konusu soyut düşüncenin yerini somut düşüncenin aldığını görmekteyiz. Nitekim Kierkegaard, düşünceyi nesnel ve öznel düşünce olarak ikiye ayırmış ve Hegel'i nesnel düşünür olarak nitelendirmiştir. Kierkegaard, Hegel'in soyut fikirlerine karşılık bir tek bireyin öznel, insanî yanlarını ön plana çıkarmıştır. Kierkegaard'a göre aslolan soyut düşünceyle elde edilen bilgiye ulaşmak değil; somut düşünceye dayalı olan bilgiye ulaşmaktır. Bunun yolu da öznel yaşamdan geçmektedir. Bu bir anlamda dolaylı diyalektik ile insanın varoluşunu gerçekleştirmesidir. Kısacası Kierkegaard'da bilgi salt bir akıl ile değil, bir yaşam tecrübesiyle ortaya konmaktadır. Bu tarzdaki varoluşsal tecrübeye dayalı bilgi, öznel alandaki yaşantıyla ortaya çıkar ve başkasına aktarılmaz. Ancak bu dolaylı bir şekilde başkalarına bildirilebilen bir iç yaşantıdır. Görüldüğü gibi onda gerçeklik Hegel'de olduğu gibi bütün bir varlığa yönelmekle elde edilmemektedir; gerçeklik bir tek bireyle ilişkisi içinde ele alınmaktadır. Nesnel hiçbir gerçek yoktur. Bilgiyi elde



etmede gerçeğin bu şekilde öznellik ile ilişkilendirilmesi, Hegel felsefesinde bireyin unutulmuşluğuna da bir eleştiri getirmiştir. Bu eleştiri aynı zamanda asıl problemin nesnel bilgiyi elde etmek değil somut canlı bir hayatın tutkuyla yaşanması gerektiği anlamına gelmektedir.

Hegel, estetiği; güzelin ve sanatın felsefî kuramı olarak tanımlar. Hegel sisteminde Tin, yaşamın en üst aşamasında bulunan mutlak ruhun üç biçimi olan sanat, din ve felsefe aracılığıyla, gerçek anlamda Tanrısal olana yükselir ve onun hakkındaki bilgilere bu yollardan ulaşır. Sanat; Mutlak olanın, sezgisel olarak pür şekil içerisinde, somutluk kazanarak gerçekleşmesidir. Hegel düşüncesinde sanatın amacına ulaşabilmesi; ruhun en üst hakikatlerini, insanın derin ilgilerini, Tanrısal olanın bilgilerini kavrayarak bunu açıklamasına bağlıdır. Sanat, Hegel'de bir taklit olarak değil; bilakis kaynağını duyu alanından alarak idenin etkinlik kazanmasını sağlayan duyusal formlarla, kendine özgü bir uyum ve ruh kazandıran ideal dünya olarak anlaşılmalıdır. Bu şekliyle gerçeklik ve ideal olan, sanat içerisinde bulunur.

Hegel'de sanat, mutlak ideanın gerçekleştirilmesinde din ve felsefe gibi en son aşamalardan biridir. O'na göre estetik, güzelin bilimidir ve güzel hem tabiatta hem de sanatta vardır. Güzellik biliminin başlıca konusu, sanattır. Hegel, estetiğin konusunu 'güzel' olarak belirtmektedir. Hegel, sanatta evrensel ruhun en özgür ve en ahenkli biçimde kendini bulacağı sonucuna varmıştır. Kierkegaard'da estetik, insan varoluşunun ilk aşamasına karşılık gelir. Hegel, estetik ile ruha özgürlük kazandırırken Kierkegaard, estetiği cinsel yeti ve müzikle somutlaştırmıştır. Hegel'de estetik anlayışın soyutluğuna karşılık, Kierkegaard'ın estetik anlayışı somuttur. Hegel, bir kurgu ve yükleme içerisinde estetiğe anlam katarken Kierkegaard, daha kendiliğinden olan ve yalın bir biçimde varlığın estetize edilmiş olduğuna ve varlıkta estetiğin somutlaşmasının insanın haz boyutunu coşturacağına inanır.

Hegel için ahlâkî hayat, yalnızca var olan bir cemaatin kültürüne, onun değerlerine, pratiklerine katılım yoluyla ortaya çıkar. Hakiki özgürlük, bir cemaatin ahlâkî hayatında temellendirilir ama daha üst bir birlik olan devlette değerini bulur.

Hegel'in ahlâkî hayatın somut özneler arasılığına ilişkin görüşü, ahlâkî ve rasyonel arzularımıza da cevap verir. Birey, toplumsal düzenin bir öncülü olmaktan ziyade bir üründür. Bireyin toplumsal kuruluşu, aynı zamanda ahlâkî ya da rasyonel iradenin doğal eğilime mutlak bir biçimde karşıt olmadığı anlamına gelir. Ahlâkî irade, rasyonelleşmenin ya da toplumsallaşmanın bir sonucudur.

Bireylerin subjektif olarak özgürlüğe erişme hakları, ancak bir objektif ahlâkî realiteye mensup olmalarıyla onları tatmine ulaştırır. Hegel, ahlâk felsefesinin vazife teorisinin, subjektif ahlâklılığın boş prensiplerine indirgenemeyeceğini, tutarlı bir vazife teorisinin ancak devlet tarafından gerçekleştirilebileceğini söyler.

Kierkegaard ahlâkının temelini oluşturan 'karar verme' özelliği, bir anlamda özgürlük ile determinizm arasındaki ilişkiye eleştirel bir yaklaşımdır. İnsanın özü, Tanrısal belirlenmiş-



likler doğrultusunda değil; acı, sıkıntı, endişe içinde kendi seçtikleriyle özgürlüğünü ortaya çıkarır. Bu seçme edimi, insanı evrendeki tüm varlıklardan ayırmaktadır. Dünyevî eğilimlerin altında ezilen birey, özgürlüğü çatışma ve korku olarak yaşar. Bireyin en temeldeki seçimi, özgürlüklerini tasdik etme ya da ondan kaçınma teşebbüsü arasında yapılacak olan seçimdir. Hegel'de birey, içinde bulunduğu/ait olduğu cemaat içerisinde özgürlüğe erişme imkânı bulurken; Kierkegaard'da birey, umutsuzluğunun farkına vararak özgürlüğü tanır.

Hegel, en pozitif dinin Hristiyanlık olduğuna inanmaktadır. Bunu gösterebilmek için tarihteki bütün dinlerin diyalektik gelişimlerini, en ilkelinden en gelişmişine kadar incelemiştir. Din, Hegel'e göre aklın en yüksek aşamasına aittir. Dinden felsefeye geçiş, aynı zamanda mutlak bilgiye geçiş anlamına gelir. Hegel'de din, iman ve duyguyla değil akıl ile anlam kazanır. Hegel'e göre felsefe nihai olarak hakikati aradığından sadece dünyaya ait bilgileri değil, imana ait bilgileri de konu edinir. Hegel'de felsefe ve din, aralarında zıtlık bulunmayan alanlardır. Hegel'in genel felsefesinde dinin en yüce içeriği, mutlağın mantıksal kavramı olarak adlandırılırken; din felsefesinde Mutlak Ruh, 'Tanrı' olarak adlandırılır. Kierkegaard'a göre ise, insanın içine düşmüş olduğu sıkıntı ve umutsuzluktan kurtulup Tanrı'ya ulaşmasını ne estetik evredeki haz, ne de ahlâkî evredeki seçme sağlayabilir. İnsan bu sıkıntılardan dinî varoluş evresine ancak Tanrısal olana inancı seçerek yükselir. Tanrı kendisini, mevcut olan aşkla kendini sevenlere gösterir. İnsan içine düştüğü umutsuzluktan, yalnızca Tanrı'yla olan kişisel ilişkisi sayesinde kurtulur.

Hristiyan olmak Kierkegaard'a göre; toplumların değil kişilerin tercihidir. Onlar, kendiliğinden anlaşılır bir şey olmayan paradoksa dayandığı için bir inanca içten sarılırlar. Kierkegaard, Tanrı'ya ancak içsel deneyim yoluyla varılabileceğini söyler. Kierkegaard Hegel'in, diğer konularda olduğu gibi akli öne çıkartan dinî yaklaşımını yadsıyarak; fideizme varan bir din anlayışı ortaya koymuştur. Kierkegaard, inancın akılla uzlaştıramayacağını ve her ikisi arasında tam bir ayrılık olduğunu ileri sürmektedir. O, dini insan aklına indirgemenin dini güçlendirmek yerine zayıflatacağına inanmaktadır. "İnsan aklının ulaşabileceği en yüksek nokta, kendi sınırlarının bilincinde olmaktır" şeklinde fideist bir tutumu benimseyen Kierkegaard, dinin doğruluğunu mucizelerde görür. Böylece, inancın tüm akli temellerini dışlamış olur. İman, aklın iflas ettiği yerde başladığı için, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı bir paradoks olarak ortaya çıkmaktadır.

Hegel'in hukuk felsefesi genel olarak üç aşamada gerçekleşir: Soyut hukuk, subjektif ahlâklılık ve objektif ahlâklılık. Yegâne somut ahlâklılık, objektif ahlâkta ortaya çıkar. Ahlâklılık burada ideal bütünlüğüne kavuşmuş olduğu için, pozitif ahlâkın bir halkın hayatından başka bir şey olmadığını söyler. Objektif ahlâklılık, (Devlet) Hegel'in hukuk felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Devlette, kavram gerçekleşmiş durumdadır. Yani devlette, ideyi ve amprik realite ile kavramın bağdaşmasını buluruz. Suje, ilk iki aşamada cevherden ayrı olarak sadece iyiliği keşfedebilirken; devlette, artık sosyal cevherin sujesi durumuna gel-

miştir. Suje, rasyonel devletin vatandaşı olduğu zaman gerçek anlamda özgür olur. Devlet objektif tin olduğuna göre, bireyin kendisi ancak onun bir üyesi olarak gerçek bireyliğe ve ahlâklılığa sahip olabilir. Birey, ancak devleti bilinçli şekilde isteyerek özgürlüğe ulaşabilir.

Kierkegaard'da varoluş, her zaman yalnız ve tek bir defalıktır. Kişi, Hegel'de olduğu gibi devlete ya da topluma değil, sadece Tanrı'ya karşı sorumludur. Kişinin yaşamı topluluk içinde değil, yalnızlık içinde devam eder. Çünkü ona göre kitle, Hegel yaklaşımının aksine ahlâklılığın temelini oluşturmaz ve kişinin ahlâkî boyutunun oluşumuna katkıda bulunmaz. Görüldüğü gibi Hegel, devlet idesini mutlaklaştırırken; Kierkegaard, birey üzerinde hiçbir tahakküm ve tasarruf kabul etmeyerek bireyi mutlaklaştırmıştır. Kierkegaard'da gerçek topluluk, ancak gerçek bireylerin uzun bir yalnızlıktan geçtikten sonra, kendileri gibi kişilikleri gelişmiş bireylerle bir arada bulunmalarıyla sağlanabilir.

Hegel'de önemli olan unsurlardan biri; soyut bir aklın, diyalektik bir yöntemle varlık sahalarına inmesidir. Bu şekilde ondaki gaye; aklın, tinin, gelişerek "*Mutlak Tin*" haline gelmesidir. Kierkegaard'da ise, insanın biricik somut, öznel, seçen bir varlık haline gelebilmesi; onun, Hegel'in tez, antitez ve sentez üçlemesine benzer bir şekilde estetik, etik ve dinî varoluş alanlarında her bir evrede kendine özgü karakterler sergileyen varoluşunu ortaya koymasıdır. Bununla beraber Hegel'i sistemcilikle eleştiren Kierkegaard; 'üçleme' ve Hegel'in kullandığı 'yabancılaşma', 'kendinde şey', 'kendisi için' gibi kavramlarını kullanarak - her ne kadar Tanrı sevgisiyle bütünleşmeyen bir sisteme karşı çıksa da- kendisi de benzer bir sistem geliştirmiştir.

Kierkegaard, bütüncül yargı ve sistemleri, birey üzerinde kurulan ve onu belirlemeye çalışan, 'özne'lik durumunu zedeleyen, varoluşçu bireyin seçme ve sorumluluk anlayışını gerçekleştirmesini sınırlandıran rasyonalist felsefe geleneğini eleştirmektedir. Böylece, onun varoluşçu felsefesinde, soyut akıl yerine somut bireye öncelik verilmektedir.

Kierkegaard ve Hegel, düşünce tarzları ve ulaştıkları sonuçlar açısından iki ayrı akımın temsilcisi olarak bulunsalar da, her ikisinde de ortak olarak gördüğümüz özellikler, almış oldukları dinî eğitim ve çevrelerinin onların sonraki düşüncelerinde direkt belirleyici olduğudur. Her ikisinin de felsefeleri, dinî içeriklidir ve yaklaşımları dinî bakışla anlamlı hale gelmektedir.

Son olarak, felsefe tarihinde etkileri ve yaklaşımları itibarıyla müstesna yerlere sahip olan Hegel ve Kierkegaard; düşünce, derinlik ve yaklaşım tarzları ile kendi zamanlarını çoktan aşarak günümüzde de geçerliliklerini sürdürmektedirler. İnancımız odur ki; bu iki düşünürü, kendi müstakil bağlamlarının yanı sıra birbirleriyle olan ilişkileri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ele almak, düşünce tarihini zenginleştirecektir.

## KAYNAKÇA

### KİTAPLAR

Hegel, G.W.F., Encyclopedia Of The Philosophical Sciances In Outline, Edited By: Ernst Behler, The Continuum Publishing Conpany, New York, 1990.

\_\_\_\_\_ The Phenomonology Of Mind, Translated by: J. B. Baillie, London, George Allen&Unwin Ltd., 1966.

\_\_\_\_\_ Hegel's Science of Logic, Translated by: A. V. Miller, George Al-len&Unwin Ltd., New York, 1969.

\_\_\_\_\_ Hegel's Lectures On the History of Phiolosophy Vol. I, Translated by: E. S. Haldane and Frances E. Simson, M. A., The Humanities Press, New York, 1974.

\_\_\_\_\_ Tarihte Akıl, Çev: Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995.

\_\_\_\_\_ Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yayın-ları, İstanbul, 1991.

\_\_\_\_\_ Estetik Cilt-I, Çev: T. Altuğ & H. Hünler, İstanbul, 1994.

Kierkegaard Søren A., The Sickness Unto Death, Translated by: Alaistair Hannay, Pen-guin Books, London, 1989.

\_\_\_\_\_ Philosophical Fragments, Translated by: Howard V.Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Oxford,1987.

\_\_\_\_\_ Fear And Trembling, Translated by: Alaistair Hannay, Penguin Bo-oks, New York, 1985.

\_\_\_\_\_ Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Trans-lated by:Howard V.Hong and Edna H.Hong,Princeton University Press,Oxford,1992.

\_\_\_\_\_ Either/Or, Translated by: Alaistair Hannay, Penguin Books, Lon-don, 1992.

Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1994.

Aristoteles, Metafizik, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İst. 1996.

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev: Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara, 1997.

Aristoteles, Ruh Üzerine, çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İst. 2001.

Bahadırılı, Ayşe Serpil, Kierkegaard'ın Felsefesinde "Estetik Varoluşun" Anlamı, Basılmamış Doktora Tezi,İstanbul,1987.

Bayraktar, Mehmet, Din Felsefesine Giriş, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997.

Billington, Ray, Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Felsefesine Giriş, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrın-tı Yayınları, İstanbul, 1997.

Bozkurt, Nejat, Hegel Seçilmiş Parçalar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

- Büyükdüvenci, Sabri, Varoluşçuluk ve Eğitim, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001.
- Cottingham, John, Akılcılık, Çev: Bülent Gözken, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995.
- Descartes, Aklın İdaresi için Kurallar, Çev: Mehmet Karasan, MEB Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev: Mehmet Karasan, MEB Yayınevi, İst., 1997.
- Descartes, Metod Üzerine Konuşma, Çev: Mehmet Karasan, MEB Yayınevi, Ankara 1997.
- Gardiner, Patrick, Kierkegaard , Oxford University Press, New York, 1988.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.
- Gusdorf, Georges, İnsan ve Tanrı, Çev: Doç. Dr. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- Hızır, Nusret, Felsefe Yazıları, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1981.
- Huisman, Denis, Estetik, Çev: Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, Çev: Hüseyin Batu, MEB Yayınevi, İstanbul, 1986.
- Leibniz, Monadoloji, Çev: Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Lowrie, Walter, Short Life of Kierkegaard, New Jersey, Princeton University Press, 1970.
- Kant, Critique of Pure Reason trans: Norman K. Smith, Palgrave Press, New York, 1988.
- Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, Çev: İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, TFK Yayınları, Ankara, 1999.
- Kant, Prolegomena, Çev: İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, TFK Yayınları, Ankara, 1995.
- Kaufmann, Walter, Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk, Çev: Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- MacIntyre, Alastair, Varoluşçuluk, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- MacIntyre, Alastair, Erdem Peşinde, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Magill, Frank N., Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, Çev: Vahap Mutal, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.
- Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1998.
- Pieper, Annemarie, Etiğe Giriş, Çev: V. Atayman & G. Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

- Platon, Diyaloglar, Çev: Tansu Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Platon, Diyaloglar, Çev: Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.
- Pool, R. & Stengerup, H., Kahkaha Benden Yana, Çev: Nedim Çatlı, İstanbul, 2000.
- Ramazanoğlu, Necla Kötümserlik ve Hiççilik Sorunu, Ankara Üniversitesi D.T.C. F. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1983.
- Reneaux, Roger, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, Çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.
- Ritter, Joachim Varoluş Felsefesi Üzerine, Çev: Hüseyin Batuhan, İstanbul, 1954.
- Sahakian, William, Felsefe Tarihi, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996.
- Sarlemijn Andries, Hegel's Dialectic, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975
- Shinn, Roger L., Egzistansiyalizmin Durumu, Çev: Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İstanbul, 1963.
- Soykan, Ömer Naci, Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.
- Spinoza, Ethics, Edited by: James Gutmann, Hafner Press, New York, 1949.
- Stace, W.T., Hegel Üzerine, Çev: Murat Belge, V Yayınları, Ankara, 1986.
- Suner, Saffet, Düşüncenin Tarihteki Evrimi, Fatih Matbaası, İstanbul, 1967.
- Şahin, Naim, Hegel'in Tanrısı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001.
- Thulstrup, Niels, Kierkegaard's Relation to Hegel, Translated by: George L. Stengren, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Timuçin, Afşar, Estetik, Bos Yayınları, İstanbul, 1993.
- Topaloğlu, Aydın, Teizm ya da Ateizm, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.
- Uslu, Ferit, İmanı Temellendirme Sorunu, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002.
- Vancourt, Raymond, Din Felsefesi Yazıları I, Çev: Der: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- Wahl, Jean, Varoluşçuluğun Tarihçesi, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1999.
- Weischedel, Wilhelm, Felsefenin Arka Merdiveni, Çev: Sedat Umran, İz Yayınları, İstanbul, 1993.
- West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- Yenişehirlioğlu, Şahin, Felsefe ve Diyalektik, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1996.
- Yetkin, Suut Kemal, Estetik Doktrinler, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.



### MAKALELER

- Kierkegaard, İç Daralması, E Dergisi, Çev:Kenan Sarıalioğlu, Sayı:38,İstanbul, 2002.
- Berdiaeff, Ferdinand, Korku, A.Dergisi, Çev: Refik Cabi, Sayı: 19, İstanbul, 1959.
- Birand, Kamuran, Existencialisme Üzerine, A.Ü.İ.F. Dergisi, Cilt X, Ankara, 1962.
- Bolay, Süleyman Hayri, Hegel'in İnsana Bakışı Felsefe Dünyası, Sayı: 30, Ankara, 1999.
- Hızır, Nusret, Varoluşçuluğun Habercilerinden Pascal, Değişim Dergisi, Sayı: 5, İstanbul, 1962.
- Piety, Marilyn Gaye, Kierkegaard on Rationality, Faith and Philosophy, Vol.10, No. 3, 1993
- Steigerwald, Robert, Diyalektik Eleştirileri, Çev: Haşmet Atasoy, Felsefe Dergisi Sayı 2, İstanbul, 1988.
- Vige, Ferdinand, Kierkegaard ve Günümüzün Kaygısı, Değişim Dergisi, Çev: Sevgi Nutku, Sayı:12, İstanbul, 1962.
- Wahl, Jean, Şu Birey, A Dergisi, Çev: S.Akşin & Ö.Sözer, Sayı:16, İstanbul, 1959.

### SÖZLÜKLER

- Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996.
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, Ankara, 1999.
- T.D.K. Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
- Inwood, Michael, A Hegel Dictionary, Blackwell Publishers, Oxford, 1992

ard'ın subjektif problemi, ferdin Hristiyanlıkla bağlantısına aittir. Kierkegaard için bu noktada önemli olan, dinin gelişim süreçleri ve akliliği değil; Hristiyanlığın vaadettiği mutluluktan nasıl pay alabileceğidir. Kierkegaard kendi zamanındaki kiliseyi ve Hristiyanlık anlayışını eleştirirken bunu Hristiyanlığın akılsal olarak haklı çıkarılamayacağını temele alarak yapmaktadır. Ona göre Hristiyan olma bir sonuca varmak değil, bir seçim yapmış olmaktır. Kierkegaard bu şekilde nasıl Hristiyan olabileceği ve içten bir tarzda dini yaşamının yolunu aramaktadır. (60)

Hegel ve Kierkegaard'ın felsefelerini, belirli noktalarda akli temele alarak karşılaştırtıktan sonra, şunları söyleyebiliriz: Hegel ve Kierkegaard'ın bir bütün içinde düşünce dünyalarının asgari seviyede ortak bir şeye sahip olup olmadığı gibi temel bir soruyu, farklı tarzlar da cevapladıkları görülür. Kierkegaard'a göre önemli olan bir çok problem, Hegel'in eserlerini ve görüşlerini okuyarak bunları ele almasıyla ortaya konmuştur.

### 3.7. Akıl Yönünden

Hegel'in "*Mantık*"ında belirtildiği şekliyle en temelde akıl; deneyimde bulunan koşullanmış bilginin doğasını keşfeden akıldır, koşullanmamış bir yetenektir. Bu nedenle aklın nesnesi olarak adlandırılan, sonsuz veya koşullanmamış, öz aynılıktan başka bir şey değildir. Düşüncedeki 'Ego'nun öncelikli özdeşliğidir. Aklın kendisi, bu saf özdeşliği kendi amacı ve nesnesi yapan soyut 'Ego' veya düşünceye verilen addır. (61) Aklın temel amacı, çeşitli anlama kavrayışlarına birlik vermektir. Anlamanın verdiği birlik mümkün deneyimlerin birliği iken, aklın aradığı bu birliği tamamlayan koşullanmamışın keşfidir veya verili bir koşullanmıştaki koşulların toplamıdır. (62)

Akl, insanın içinde yaşadığı tabiat alemini, kültür ve toplum hayatını yani tarihî varlık sahasını oluşturur, gerçekleştirir. Hegel varlığın bütün alanlarının bilgisine ulaşmak ve varlığını kavramak için akla kendi kendine düşünme vasfını yüklemiştir. Zaten Hegel, insanı diğer varlıklardan ayıran vasfın akıl olduğunu söylemektedir. Hegel'in sisteminde varlık ve düşüncenin yasaları aynı kabul edilmektedir. Bundan dolayı tabiat ile ruh alemi arasında varlık bakımından bir fark yoktur. Çünkü maddî olan manevî olandan çıkar ve manevî olan maddî olanı yönetir. Hegel, bunun özlü bir şekilde "aklı olan gerçektir, gerçek olan akıldır" sözüyle açıklamaktadır.

Kierkegaard, tutkulu ve ilgili bir akıl resmetmeye çalışır. Bu akıl, bir çerçeveden diğer bir çerçeveye, rasyonel olarak bir tercihin sonunda nasıl geçilebileceğini gösterir. Bu durum gerçekleştiği sürece, çok daha makul aklın, daha geleneksel metafiziğin önerdiğinden daha tutarlı bir aklın anlatımıdır. Kierkegaard'ın akıl anlayışına bakıldığında akıl ve duygu temelin-

60) MacIntyre, Alasdair, Varoluşçuluk, çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yay. İst., 2001, s. 21

61) Hegel, Hegel's Logic, trans: William Wallace, Oxford University Press, London, 1975, s. 72

62) a.g.e. s.310

de tutkuyu refleksif olanın tam tersine yerleştirir, dolayısıyla ona göre bireysel bağlanmanın kendisi tamamıyla duygusaldır ve entellektüel unsurdan yoksundur.

Her büyük felsefe kendisinden önce gelen felsefeleri eleştirir. Egzistansiyalizm de objektif bilginin ve aklın eleştirisi üzerine kurulmuştur. Egzistansiyalizmde ortak eleştirel konu, soyut ve mantıkî düşünceden kaçmaktır. O halde o düşünülemez, saçma veya en azından sınırlıdır. Varoluş ancak somut bir tecrübe ile veya duygunun bazı çeşitleri ile elde edilebilir. Akıl ve tecrübe arasındaki çatışkı (antinomi) öz ve existence çatışmasına paraleldir. Eğer varoluşta düşünülebilir olanın ana dayanağını oluşturan öz (essence) kabul edilmezse, bizim için herşey, duyu ve etkinin kaosunda yoktur. Fakat eğer varlıklara bir öz atfedersek anladığımız şey, varolan şeyden başka bir şey, en azından aynı existence'den ve bireylilikten başka bir şeydir. Varlığı bize aydınlatan tecrübeden ayrılır da, aklın aydınlığını artırırsak somut gerçekliği kaybederiz.

Varoluşçuluğun en büyük özelliklerinden biri, Hegel ve rasyonalizmin her çeşidine karşı gelmektir. Kierkegaard, Hegel'in "gerçek olan aklı, aklı olan da gerçektir" sözünü eleştirirken diyalektik ile evreni ve tarihi kurmanın ancak kavramlar sisteminde, idealde kalacağını dolayısıyla bu şekilde bunun realiteye uygulanamayacağını söylüyordu.

Kavramın soyut olması, sujenin birçok belirsizliğinde gerçekleşmeye potansiyel bir obje sunar. Bu yüzden de şeylerin existence'ini ve bireyliliğini ihmal eder. Platon ile Aristoteles arasındaki, öz ve bireylerin varlığı sorununu Kierkegaard, düşünce ile existence arasında savaş olarak görmektedir. (63)

Kierkegaard, Hegel'in sistem felsefesini olmuş bitmiş ve blok oluşturan bir sistem olarak görmektedir. Herşey tıpa tıp birbirine benzer ve tezler karşılıklı olarak birbirlerine benzerler. Oraya girmek, sistemden önce ve ona aşkın olan hür bir kararla mümkündür. O halde bu hiçbir zarurete sahip olmayan ve mantığa bağlanmayan bir akt, bir seçim gereğince ancak başlayabilir. Bilindiği gibi Hegel'de yöntem diyalektiktir. Hegel, diyalektik ile herşeyi uzlaştırmayı, görünen bütün zıtlıkların üstün bir sentezle üstesinden geleceğini, kısacası herşeyin ruhta kendiliğinden varoluşu gösterdiği iddia ediyor. Fakat Kierkegaard, farklı fikirleri barıştırmayı, birleştirmeyi istemeye işaret ediyor. Bütün kavramlar eritilir ve sonunda hiçbir şey düşünülemez, o zaman hir harç elde edilir. Eğer belli bir noktaya kadar herşey hakikat ise, o zaman hiçbir şeyin hakikat olmadığı ortaya çıkar. Hakikat, derece ihtiva etmeyen basit bir zihin oyunuyla, zıttına dönüşemeyen bir mutlaktır. Kierkegaard, mantıkî ideallerin sisteminin oluşturulması mümkün olsa bile, bunun değerinin hiçbir şey olduğunu söyler. Kierkegaard'ın önemle üzerinde durduğu nokta, varoluşun ayıran şey olduğudur. Bu bazı kavramların iyi uyuşturulabileceğine işaret eder. Fakat, gerçek burada kavramlardan oluşmaz. Existant bireylerden oluşur ve onların varoluşu, her birinin "en soi" (kendinden) yani

63) Reneaux, Roger, Egzistansiyalizm Üzere Dersler, çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Ün. Yay., Kayseri, 1994, s. 136

başkalarının dışında, düşüncenin dışındaki şeyden oluşur. O halde sistemin, gerçeği anlamak bahanesiyle tabii olarak onu yok ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Yani varoluşun sistemi kuramaz.

Düşüncenin konusu özler veya imkânlar olup gerçek ve existant değildir. Kierkegaard, düşünceyle varoluş arasında bir savaş olduğunu söyler. Gerçeği düşünmek onu imkânlar alanına nakletmek demektir, bu da fiilen onu kaldırmaktadır (64).

Hegel, gerçeği mantığa bağlayarak açıkladığını söylüyordu. Ancak bu mümkün değildir. Çünkü mantık bir taraftan zamana sığmaz, yargılarını geliştirir, hakikatlerini ortaya koyar. Fakat gerçek durmadan değişir, onun varoluşu akışkan ve zamana bağlıdır. Diğer taraftan ise mantık zaruridir. Mantığın özel görevi, ilkelere dayandırarak sonuçların zorunluluğunu kesin olarak göstermektir. Fakat varoluşta bireyler kontenjandırlar. Onlar tasvir edilebilirler, ama mantıkta olduğu gibi kavramlar sonucunda önermelerden çıkarılamazlar. Böylece mantıkî düşünceyle gerçeklik arasında bir uzlaşmamazlık vardır. (65)

Kierkegaard için, Hegel'in varlıkla ilişkili bir sistem ortaya koyması Kierkegaard'a göre önemsiz bir şeydir. Çünkü Hegel, varolan bir insanı görememektedir. Hegelci felsefe, şimdi ve burada olan varolanla bağlantıyı göstermediği gibi, varoluş konusunda da çok karmaşık bir hal almaktadır. Çünkü varoluş rasyonel değil, irrasyonel bir olgudur; hiçbir lojik forma sığmayan asıl gerçekliktir. Saf lojik bir sistem olabilir, ama varoluşun sistemi olamaz. (66) İnsanın varoluşundaki acıları, aşkları, tutkuları ortaya çıkartan subjektif duygulardır ve Kierkegaard'a göre bu canlı duyguları hiçbir matikî kategori ve rasyonel ilke açıklayamamaktadır.

Kierkegaard'a göre bireyin kavramı yoktur ve bireyin varoluşunu düşündüğümüz zaman, varoluş elimizden kaymaktadır. Bu noktada Kierkegaard'da soyut düşüncenin, varoluşu ancak soyutlayarak yaklaştığını, bu soyutlamanın da gerçeğin çevirisi olduğunu, hiçbir zaman gerçeğin kendisi olmadığını söyleyebiliriz.

Kierkegaard'ın, Hegel felsefesinin aklî yönünün eleştirisini verdikten sonra, onun dinî anlamdaki akıl-vahiy ilişkisi daha doğrusu dinin aklîleştirilmesi eleştirisine geçebiliriz. Hristiyan teolojisi ve Hristiyan coğrafyada ortaya konan felsefenin amacı; imanı aklîleştirmek, imanın sebeplerini beslemek ve vahyedilmiş olanı anlaşılır kılmaya yöneliktir. Oysa ki Kierkegaard'ın gözünde bu, ancak imanı inkar etmeye yönelir, tabii ve basit bir şekilde imanı yıkar. İmanın aklî, soyut, objektif ve nesnel bir nazariye ile hiçbir ortaklığı yoktur ve iman bunların tamamına zıttır.

İman, Kierkegaard'a göre, varoluşsal bir düzendir. O, bir düşünceden veya bir bilgi-

64) a.g.e. s.12

65) a.g.e. s.12

66) Bahadırlı, Ayşe Serpil, Kierkegaard'ın Felsefesinde "Estetik Varoluşun" Anlamı, Basılmamış Doktora Tezi, İst.,1987, s. 120

den değil, aksine somut bir ilişkiden, iki varolan arasındaki bir ilişkiden oluşur. İnanan için Tanrı, bir nesne veya bir varlık değildir. Tanrı bir şahıs, bir mutlak süjedir. (67)

Diğer taraftan insanda düşünülmüş olan iman, tutkulu bir hareket, varlığın tüm gerilimidir. Gerçekten iman, ahiretin ebedî mutluluğunu, insanın son derece ilgilendiği şeyi amaçlar. Bu hareket de dinî hayatın özüdür. Önemli olan şey nasıl inanıldığıdır.

İmanın objesi bir bakıma, iç gerilimden, tutkudan fışkırır. O sonsuz bir şekilde sonsuzu istemektedir. Ahiretin ebedî mutluluğu bir eşya değildir. O elde edilen bir hayat biçimidir. İman, paradoksal ve saçmadır. Burada onun objektif görünümü sözkonusudur. Oysa anlaşılabilir şey; bilir, görülür, ona inanılmaz. O halde iman; nesnel hiçbir belirlilik takdim etmez, üstelik yine en azından o, aklın tam olarak kurban edilmesiyle ancak mümkündür. Kierkegaard, Tertullien gibi saçma olduğu için inanıyorum, hatta saçma olduğu için inandım, saçma olduğu için, diyor. Kant da şöyle diyordu, imana yer bulmak için bilgiyi unutmak mecburiyetindeydim. Kierkegaard'ın iman anlayışını şu şekilde açıklığa kavuşturabiliriz belki, "Tanrı'yı kazanmak için akıllı kaybetmek, inanma akdinin kendisi budur veya düşünce-den vazgeçmek, saçmalık hakkındaki sabitleşmiş ruhunu devam ettirmek."

Kierkegaard'ın akıl ile iman, akıl ile varoluş arasına koyduğu muhalefet aynı kesinliktedir.

Kierkegaard'a göre, Hegel'in sistemi başta olmak üzere bütün rasyonalist felsefeler varlığa, varlığın bütününe yönelmişlerdir. Bu felsefeler akıl yoluyla nedensellik, mantıkî form ve ilkelerle varlığın özünü kavramaya çalışmışlardır. Bu konuda Hegel'in, varlık ile düşünmenin yasalarını özdeş kabul ettiğini daha önce belirtmiştik. Yani Hegel sistemine göre düşünme ve varlık birdir, özdeştir.

Varlığın özüne yönelen bütün felsefe sistemleri, spekülasyon yaparak varlığı mantıkî bir yapıda, mantık form ve ilkeleri içinde dondurmuşlar; bu alanda büyük sistemler ortaya koymuşlardır.

Ama burada, özü kavrama uğruna varoluş feda edilmiş; canlı, somut bireysel gerçeklik bir kenara itilmiştir. Kierkegaard'a göre Hegel, varoluşu öldürmüştür. Çünkü bu sistem; soyut düşünce, objektif düşünme demektir. Soyut düşünce, şimdi ve burada olan varoluş problemini içermektedir, çünkü soyut düşünce, somut olanı, zamansallığı varoluşun oluşumunu, insanın acısını soyutlamaktadır. Buna rağmen soyut düşünmenin en mükemmel düşünce olduğu ileri sürülürse, böyle düşünenlerin varoluştan kesin bir şekilde uzaklaşmalarını kabul etmek lazımdır. Bu, Kierkegaard için saf lojik bir sistem olabilir ama varoluşun sistemi olamaz.

Oysa Kierkegaard için varoluş gerçekliktir; gerçeklik, subjektivitedir. Gerçek bilgi, öz ile değil, tek bir bireyin somut varoluşu ile ilgilenmelidir. Bütün gerçek bilgi varoluşla ilgili-

67) Reneaux, Roger, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Ün. Yay., Kayseri, 1994, s. 13



dir.

Kierkegaard'ın doğruluk ve gerçekliği subjektivite olarak ele alması, iman ve bilgi ile ilgili olarak tam bir ilişkisizlik şeklinde ortaya çıkmaktadır. Objektif aklın doğrularıyla ele alınmayan iman ve bilginin alanları ayrıdır. Kierkegaard'ın, "Eğer Tanrı'yı objektif açıdan kavramaya muktedir olabilseydim, O'na inanmazdım; fakat tam da böyle yapamamam sebebiyle inanmamalıyım" (68) demesi, onun bu iki alanı birbirinden ayrı ele almasının açık bir göstergesidir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Kierkegaard'da inanç bir bilgi türü değildir. İman, yaşanması gereken insanın iradesi ile hür olarak seçmesi fiilidir. Yine ona göre Tanrı objektif akıl kriterlerine göre bilinemez. Bu şekilde bilinmeyen Tanrı, aklı olarak bilinmesi mümkün olmayan anlamını da içerir. Çünkü bu bilinmeyen aklın bir sınırıdır. Hristiyanlık da bir bilgi konusu değildir, başka bir ifadeyle imanın alanı, akıl-üstü olandır. Görüldüğü gibi Kierkegaard subjektif bir tarzda imanı bilginin ölçütleriyle ele almayı reddetmektedir. Böylece iman bilgisel bir karşıtlık değil, kişisel bir teslimiyet ve güveni ifade etmektedir.

Kierkegaard açısından baktığımızda imanın neden bilgi temelinde ele alındığında paradoksa yol açtığını ve neden akıl-üstü bir şekilde güven, teslimiyet olarak anlaşılması gerektiği de açıklığa kavuşmuş olur. (Akıl-üstü, imanın sadece akılla temellendirilemeyeceği anlamına gelmeyip aynı zamanda aklın ve bilginin otoritesiyle değerlendirilemez ve eleştirilemez olduğu anlamına gelir.)(69)

Burada şu şekilde bir soru gündeme gelebilir. Kierkegaard her türden akli reddetmekte midir? Şüphesiz ki Kierkegaard tutkudan yoksun ve kibirli bir akli reddetmektedir. Yoksa onun reddettiği akıl iman ve tutkuyla işbirliği içinde olan bir akıl değildir. Bu da onun Pascal'da olduğu gibi iman alanını akıl alanından ayrı görmesiyle ilişkilidir. Böylece görmüş olduk ki Kierkegaard açısından iman tamamıyla kişisel bir tavidir. İman kişinin yaşamında dinî evreyi temsil eden bir varoluş yoludur. Yani din elde edilen bilgiler yığını değildir. Roger Verneaux'un yorumuyla Kierkegaard'un imanla akıl arasında gördüğü karşıtlığın temelinde akıl ile varoluş arasındaki gördüğü karşıtlık yatmaktadır. (70)

Kierkegaard'a göre sistem felsefesi kavramlara ve akıl yürütmeye dayalı bir felsefedir. Ona göre gerçekliğin subjektif olması, tek tek bireylerin gerçek olduğu anlamına gelmesidir. Bu sebeple onun gerçeklikten kastettiği ile kavramsal düşünce arasında büyük bir karşıtlık vardır. Daha önceden de belirttiğimiz gibi Hegel kavramsal düşünerek soyut düşünceyi doruğa ulaştırmış fakat tek bir bireyin varoluşunu unutmuştur.

Kierkegaard'un üzerinde durduğu subjektif doğruluk "kişinin kendisi için doğruluk"

68) Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, trans:Howard V.Hong and Edna H.Hong, Princeton University Press, Oxford, 1992. cilt II, s. 181

69) Uslu, Ferit, İmanı Temellendirme Sorunu, Basılmamış Doktora Tezi, Ank. 2002, s. 86

70) Reneaux, Roger, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Ün. Yay., Kayseri, 1994, s. 14

anlamındadır. O bununla kişinin içsel tecrübesiyle, tutkusuyla bağlanışını ve inancını ifade etmektedir. Gerçek ve doğrunun ölçütü bu şekilde subjektivite olmaktadır. Onun kiliseyi eleştirilmesindeki espri de burada yatmaktadır. Çünkü kilise objektif doğrularla Tanrı'yı anlamaya, bilmeye çalışırken Kierkegaard, subjektif tarzda Tanrı'ya bağlanması gerektiği ile, düşüncenin objektif değil içten olmasıyla ilgilenmiştir. Onun bilgiye yaklaşımı da bu şekilde tutkulu olan bir doğru anlayışı olmaktadır. Böylece ele alınan mesele donuklaştırılmadan şekli ve ruhsuz olmaktan ziyade her an aşkla tutkuyla canlı bir halde kalmaktadır. Görüldüğü gibi Kierkegaard açısından bilgi, objektif kesinliklerle ilgili iken iman subjektif açıdan bir kesinlik taşımaktadır.

Ona göre, her absürdlük, absürd ya da paradoks değildir. Aklın eylemi negatif bir tarzda paradoksu ayırtırmaktır, daha ötesi değil. Absürdün ya da paradoksun kendisinin meydana geliş biçimi, aklın her ikisini ayırtırmaktan acizdir ve anlamsız olduğunu ispat edemez. Aklın kendisi, paradoksun negatif değerlendirmesinin içine dahil olarak inancı övmek için uygun bir biçimde belirlenmiştir. Kierkegaard'a göre, insan aklının kendisi sınırlara sahiptir ve bu sınırlar negatif kavramların bulunacağı yerdir. Sınır tartışmaları negatif ve sınır layıcıdır. Çağımızda, özellikle insan aklı konusunda yeterince bilgiye sahip olmayan fare kafalı kişiler, saf bir aklın olduğuna dair kanaat sahibidirler, saf aklın kendisi fantastiktir. (71)

Hegel'in bilinç olarak nitelendirdiği şey, genellikle refleksif olarak nitelendirilir. Hegel'in bilinç tanımlaması şu şekildedir: Refleksiyon ilişkinin olasılıklarıdır; bilinç ilişkidir, bilinç ilk formu çelişki olan ilişkidir, bilinç, refleksiyonun kategorisidir. Refleksiyonda bu tezat-sal kategoriler öyle bir biçimde birbirleriyle ilişkiye girerler ki bir ilişki olasılığı ortaya çıkar. Ancak bilinç kategorileri dilin gösterdiği gibi üçlüdür. Bilinç aynı zamanda zihindir ve dikkat edilmeli ki bir tek insan zihin dünyasında bölündüğünde hiç bir zaman iki değil üç ortaya varolur. Dolayısıyla bilinç refleksiyonu önceden varsayar. Eğer durum böyle değilse şüpheyi açıklamak imkânsızdır. (72)

Sonuçta varoluşa akıl yürütmem (Çünkü bu durumda bildiğine akıl yürütmek isteyen bir deli durumuna düşmüş olurum) fakat sonuçta varoluştan aklederim ve genel kabul edilen görüşü benimseyerek bu akıl biçimini tanıtlayıcı görüş olarak nitelendiririm. (73)

Kierkegaard, objektif realiteyi yani akli eleştirirken, karakteristik bir hikaye kullanır: "Tımarhaneden kaçan bir adam, akıllıca konuşarak, insanları akıllı olduğuna inandırmağa karar verir. Yerde bulduğu bir topu ceketinin arka cebine koyar. Yürürken topun arkasına her çarpışında "Şaak dünya yuvarlaktır" der. Deli objektif gerçeği söylemekle beraber, akıllı olduğunu gösteremiyor. Kierkegaard, deli dünyanın düz olduğunu söylese daha iyi etmez-

71) Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, trans:Howard V.Hong and Edna H.Hong,Princeton University Press, Oxford,1992.cilt II, s. 99

72) Kierkegaard, Philosophical Fragments, trans: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Oxford, 1987, s. 168-169

73) a.g.e. s. 190

di der. Fakat ikisinden de daha önemli olan subjektif gerçektir, yani realiteye doğru şekilde bağlanmış bir sujenin (bir kişinin) gerçeğidir." (74) Görüldüğü gibi Kierkegaard'ın sık sık tekrarladığı gerçeklik subjektifliktir ve gerçek ise doğrudur, cümlelerinin anlamı bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kierkegaard, felsefeyi içinde bulunduğu felsefi düşünüşten farklı şekilde yorumlamaktadır, bu felsefe ona olabilirlik olarak görünür, ama bu olabilirlik, gelişimin bazı noktalarında yalnızca reddedilmek için ileri sürülen bir olabilirliktir. "Benim için doğru olan gerçeği bulmak için uğruna yaşayabileceğim ve ölebileceğim düşünceyi bulabilmek için nesnel bir gerçeklik yoktur." (75) Burada incelemeye değer olan Kierkegaard'ın hangi felsefeyi reddettiği ve değersiz gördüğüdür. Bu felsefe, objektif sistematik felsefedir.

Kierkegaard'ın problemi, objektif gerçeklerin varolup olmadığı değildir, kendisi için gerçek olabilecek, hayatı için kesin olacak gerçek bir öznel problemidir. Burada, Kierkegaard'ın bütün felsefesini varoluşçu temele oturttuğunu görüyoruz. Kierkegaard'ın Hegel felsefesindeki akli genel çerçevede eleştirisini verdikten sonra şimdi de aklın, diyalektik, tarih, estetik, ahlâk, din ve devlet alanlarındaki görünümünü eleştirmeye geçebiliriz.

Hegel'de diyalektik tez ve antitez arasındaki çelişkileri aşarak senteze ulaşmak ve bu şekilde hem dünyadaki hem de düşüncemizdeki hareketleri açıklamamız anlamına gelir. Kierkegaard'da ise diyalektik estetik, ahlâk ve dinî evrelerde somut bir şekilde yaşanarak ortaya çıkar. Ondaki diyalektik, yaşam kategorilerinin birbirini aşması ve sıçraması ile olur. Diyalektik süreçleri tez ve antitez arasındaki çelişkiler Hegel'deki gibi bir zorunlulukla değil, ya/ya da şeklinde seçilmesiyle açıklanır.

Hegel'de diyalektik üçlemesi aklın evrensel biçimi olarak kabul edilirken, Kierkegaard'da diyalektik akıl yoluyla değil bireysel seçimlerle ortaya çıkar. Hegel'de evren diyalektik bir şekilde mutlak aklın doğada kültür de ve tarihte olup biten bütün olayların gerçekleşmesini, çeşitli amalarda bize sunarken, Kierkegaard'ın diyalektiğinde ise insanın tüm yaşamının değil varoluş anlarını kapsar.

Hegel'in tarih anlayışındaki dünya tarihi akla uygun bir gelişme göstermektedir. Akıl dünyaya egemendir ve her şey akla uygun olarak gerçekleşmektedir. Hegel'e göre birey bu dünya tarihinde aklın içeriğine uygun davranarak amacı olan özgürlüğe ulaşır. Kierkegaard'da ise bireyler dünya tarihinin gerçekleşme araçları olarak ele alınamaz. Çünkü Kierkegaard'a göre tarihsel olma, olmuş bitmiş olmakla eş anlamlıdır ve tarih anlamını soyut bir aklın gerçekleşmesi olarak değil, bireyin subjektifliğinde bulur.

Hegel'de estetik Mutlak Tın'ın kendini gerçekleştirmesinde en üst aşamalarından bi-

74) Shinn, Roger L., Egzistansiyalizmin Durumu, çev: Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İst., 1963. s. 34

75) Thulstrup Niels, Kierkegaard's Relation to Hegel, Princeton University Press, Oxford, 1980. s. 61

ridir. Estetik mutlak olanın sezgisel biçimde ve Tin'in duygular alanında somutluk kazanmasıdır. Hegel'de estetik hakikat ile bağı ölçüsünde bilincin salt nesnesi olarak Tin'in mutlak alanına ait olmaktadır. Böylece sanat hakikatin sürekli hizmetine adanmış olmaktadır. Kierkegaard'da ise estetik evre, Tanrısal olmaya ve kişinin özgürlüğü anlamına gelmez. Kierkegaard'ın estetiğinde kişi tamamen maddî zevklere yönelmiştir, bu yüzden de kişi sorumluluk duygusundan yoksundur.

Hegel'de estetik yaşam aklın gerçekleşme alanı olurken, Kierkegaard'da estetik yaşam bireyin can sıkıntısının ve dünyevî zevklerin göstergesidir.

İnsanın varoluşunun gerçekleştirilmesinde estetik evre Kierkegaard'da ilk aşama iken, Hegel'de estetik, Mutlak Aklın en üst aşamalarından biri olarak ele alınmaktadır.

Hegel'de ahlâkî bir varlık olan insan, objektif ahlâklılıkla özgürlüğe ulaşır. Ahlâkî irade doğal eğilimleri göz ardı etmenin ya da bastırmanın sonucu olmaktan çok rasyonelleşmenin, toplumsallaşmanın sonucudur.

Hegel'e göre kişi eylemde bulunurken hangi şeyin iyi olduğunu bilmelidir. Bununda yeri devletin yasa ve törelerinde belirtilmiştir. Kierkegaard'da ise ahlâkî evrede önemli olan kişinin, toplumun kurallarına ve devletin yasalarına uyması değil, karar vermesi ve seçmesidir. Seçme ise akıl ile değil tutku ve duygu ile olmalıdır. Kierkegaard'da ahlâkî eylemlerin seçilmesi soyut aklın zorunlulukları içerisinde değil seçimde aranmaktadır. Çünkü bireyin özgürlüğü Kierkegaard'a göre devletin yasalarına boyun eğmekle ortaya çıkmaz. Çünkü soyut aklın belirlenmişliği içerisinde insan özgürlüğünü yitirmektedir. Ona göre birey özgürlüğünü kayıtsız şartsız seçim yaparak elde eder ve bu sayede ahlâklılık birey haline gelir.

Hegel'e göre din şuur ve aklın en yüksek derecesine aittir. Hegel'e göre her dinin kendi içerisinde aklî ve mantıksal düzeni vardır. Kierkegaard'da ise dinde aklın yeri yoktur. Ona göre iman demek, kişinin Tanrı'yı kazanması için aklını yitirmesi demektir. Tanrı özü gereği aklın eğemenliğine girmez. Kierkegaard imana, Hegel'de olduğu gibi akıl ile değil aşkla sevgiyle ulaşır.

Hegel Tanrı'ya inanmayı aklî olarak temellendirir ve din tümüyle bireysel bir davranış gibi düşünülmemelidir. Din sadece aklî temele dayandırıldığında anlamlı hale gelir. Ama Kierkegaard'da inanma aklî değil paradoksaldır.

Hegel'e göre devlet, ahlâkî idenin gerçeklik kazanmasının son aşamasıdır. Devlet, aile ve sivil toplumun bir sentezi olarak ortaya çıkar. Hegel'e göre devlet, raslantılarla meydana gelebilecek kadar aklî bir oluşumdur. Devlet bireylerin amaçlarından daha yüksek amaçlara sahiptir. Hegel'e göre birey de ahlâklılığını ve özgürlüğünü nesnel Tin'in bu en yüksek gerçekleşmesinde bulur. Hegel insanın özgürlüğünü ve akliliğini devletin bir üyesi olmasına bağlamaktadır. İnsan aklının temel içeriği olan özgürlük, evrensel akıl ile bütünleşerek devlette özgürlüğüne kavuşturulmaktadır.

Kierkegaard ise bireyin özgürleşmesini Hegel gibi devlette görmez. Çünkü devlet ve toplum yasaları bireyi kendi somutluğundan alıkoyar. Kierkegaard'da düzenli bir topluluğun meydana gelmesinin yolu Hegel'de olduğu gibi aile kurmakta değildir. Ama bu Kierkegaard'ın aile ve toplum gibi kurumlara karşı olması anlamına gelmemelidir. Kierkegaard'a göre gerçek toplum, ancak varoluşunu tamamlamış bireylerle kurulabilir. Ona göre toplumdaki düzensizlikleri gerçek varoluşunu tamamlayan bireyler önleyebilirler. Bu da Kierkegaard'ın toplum ve devleti soyut olarak kabul ettiği, asıl somut olanın ise din ve bireyin öznelliği olduğu anlamına gelmektedir.





## SONUÇ

Akıl, hem belirleyen olarak (özne) hem de kendi üzerine incelemelerin yapıldığı bir faktör olarak (nesne) felsefe tarihinin en temel konularından biri olagelmıştır. Aklın görünümle-ri çeşitli dönemlerde, o dönemin kendi tarihselliği ve toplumsal belirlenmişliğinin de etkisiyle, farklılık göstermiştir. İlkçağ akıl anlayışlarıyla, Aydınlanma felsefesinin akıl anlayışı ve günümüzdeki post-modern akıl anlayışları, inceledikleri alanın çözümlemesinden kullandıkları metodolojiye kadar farklılık arz ederler. Bu çalışmamızda; Hegel ve Kierkegaard öncesi akıl anlayışlarını gözden geçirdikten sonra, tezimizin merkezini oluşturan bu iki filozofun akla yaklaşımları ve Hegel'in akıl anlayışına Kierkegaard'ın getirdiği eleştiriler ele alınmıştır.

Filozoflar, genellikle bütün zamanlar için geçerli bir gerçek bulmak ve oluşumun ötesine geçmek isterler. Bunun uç noktasında Hegel'i görmekteyiz. Mesela Spinoza, Tanrı ve doğadan söz ederken; Hegel, mutlak Ruh'tan (tin) bahseder ve bunu sonsuz bir kendini gerçekleştirme sürecine girmiş olarak ileri sürer. Hegel felsefesinde kişilikler bir tarih içinde, belli bir durumda, evrensel düşünce evriminin belirli bir döneminde yer aldığı için önemlidir. Kierkegaard ve Hegel'in temel zıtlasma noktası burada aranmalıdır. 'Gerçek', Kierkegaard'a göre Hegel'de olduğu gibi bütünsellik içerisinde değil, öznelliktedir ve gerçek varoluşa ulaşabilmenin yolu bireysel duygu yoğunluğundan geçmektedir. Bu merkezi ayrışma, onların insan-evren ve akıl anlayışlarındaki bakış açılarında belirleyici bir nokta olmuştur. Öyle ki, belirlenmişlik düzleminde Hegel, sistem dışı bir durum kabullenmezken Kierkegaard, tam da bu algılamayı reddeden bir anlayışın sahibi olarak; bütünün, dünyevi bir düzlemin küçük bir parçası olmayı kabul etmekle, hiçleşmenin kabul edilmiş olduğunu savunur.

Hegel'e göre diyalektik, düşüncenin yöntemi ve kendisidir. Çünkü, düşüncenin yasaları ile diyalektiğin yasaları bir ve aynıdır. Diyalektiğin ödevi, akli olanın zorunlu gelişmelerini dile getirmektir. Hegel'in sistem felsefesinin ortaya çıkmasında öncü düşünürlerin etkisi bulunur. Hegel'de diyalektik düşüncenin (tez-antitez-sentez) gelişmesinde, Harakletios'un 'oluş' yaklaşımı, Eleacılar'ın 'varlık' fikri, Platon'un evrenselin bilgisinin akıldan geldiği düşüncesi, Fichte'nin varlık, dönüşüm ve tümel diyalektiğin üçleme uğraklarından geçerek oluştuğu fikri etkili olmuştur.

Kierkegaard, Hegel'in diyalektik yöntemindeki tez ve antitezin kavramsal bir sentez ile aşılmasına karşı çıkar. Diyalektiğin daha yüksek bir düzeyine geçiş, alternatifler arasındaki bir seçimle ve niteliksel sıçrama ile mümkün olur. Hegel diyalektiğinin aşamalarının (tez-antitez-sentez) aralarındaki geçişler bir zorunluluk içerirken, Kierkegaard'ın diyalektiğinde aşamalar arasında geçiş bir zorunluluk içermez; geçişler daima bireyin ya/ya da (nitel diyalektik) şeklindeki seçmesiyle oluş halinde meydana gelir. Hegel, olmuş bitmiş doğrular üzerine diyalektik yöntemi uygularken; Kierkegaard diyalektiği, oluş halini devam ettiren varoluşsal durumları dolaylı yoldan, sorular üzerinde düşündürerek ele alır.

Kierkegaard'ın varoluş felsefesinin arka planını, geleneksel felsefenin problemlerini değişik bağlamlarda ele alan Sokrates, Augustinus ve Pascal oluşturmaktadır. Geleneksel rasyonalist felsefenin mutluluğu ve gerçekliği akılda aramasının tersine, bu öncü varoluşçular gibi Kierkegaard da gerçekliği, seçme özgürlüğünde, bireysellikte aramaktadır. Modern varoluşçuluğun temellerini atan Kierkegaard'ın, kendisinden sonra gelen varoluşçulara da etkileri olmuştur. Onun din anlayışı, Jaspers'in hiçbir öğretiyeye bağlanamayacak dindarlığında; boğuntu ve endişe anlayışı, Heidegger'in kaygı ve bireysellik anlayışında belirleyici olmuştur. Görülüyor ki varoluşçu felsefenin kurucusu Kierkegaard, felsefe tarihinden aldığı etkilerle, düşünce geleneğinde büyük dönüşümler gerçekleştirmiş ve çığır açarak felsefeye orijinal bir bakış açısı kazandırmıştır.

Klasik felsefede sonlu ve sonsuz, zorunlu ve mümkün dünyalar birbirinden ayrı olarak ele alınmaktadır. 'Ben' olarak yaşanan gerçekliğin, temelde üç evrede yaşanan gerçeklik olduğunu ve bunların ayırlamayacağını söylemek Kierkegaard'ın bir başarısıdır. İnsan ruh ve beden bir bileşimdir. İnsan özgürlüğüne engel olan şey insanın içindedir; geçerli olan zorunluluk, insanın kendi aklının, kendi düşüncesinin zorunluluğudur. Böylece Kierkegaard, Hegel'de 'Mutsuz Bilinç'te aşılması gereken bireyi düşünce hayatımıza bir kategori olarak katmıştır. Bu şekilde Kierkegaard, Eski Yunan düşüncesinden Hegel'e dek uzanan akla duyulan saygının karşısına, bireye duyulan saygıyı gerekli bir şekilde gözler önüne sermiştir.

Hegel'de asıl gerçeğe spekülâtif olarak yani deneye hiç başvurmadan, salt düşünmenin sınırları içinde kalınarak varılmaya çalışır. Çünkü Hegel'e göre felsefe objelerin düşünce ile görülmesidir. Objenin kendisi suje gibi rasyoneldir ve aynı aklın değişik görünüşleridir. Düşünce yöntemli bir şekilde ilerleyerek objelerin kavramlarını birbirinden türete türete sonunda kavramlar zincirini ortaya koyar. Hegel'e göre felsefenin ödevi de varlığın özünü düşünce ile kavramaktır. Kierkegaard'a göre ise akıl yürütme, öznellik ile nesnellik arasındaki farkın kaldırılmasının bir sonucudur. Akıl yürütme, soyut düşünce biçimi olarak bireyselin diyalektiğinden yoksundur. Kierkegaard her ne kadar akıl ile gerçekliğin öğrenilmesine karşı çıksa da aslında onun karşı çıktığı heyecansız ve tutkusuz bir akıldır. O, ancak tutkulu bir akılla, soyut aklın eylem planlarından kurtulanabileceğine inanmaktadır.

Kierkegaard'ın akıl anlayışında, duygu ve deneyimlerin işin içine yerleştirilmesi, aslında geleneksel metafizik ile çarpışmasının bir ürünüdür. Bu yüzden de onun akıl anlayışı; tutkulu, arzulu ve bunlara eklenmiş şekildedir. 'Tutku', berraklaştırılması kolay bir kavram değildir ama Kierkegaard'ın akıl anlayışını, onun varoluş felsefesinin içerisinde açıklamamız için de gerekli bir kavramdır. Bireysel varoluşumuzu belirlememiz ve tercih etmemiz özsel bir ilgi ve tutkuyla ilgilidir ve nihai olarak bu tercihe bağlıdır. Evreler arası farklılıkların idraki, birey için tutkulu veya öznel bir yargının sonucunda ortaya çıkar.

Kierkegaard da aklılığın doğası; genelde metafizikçilerin, özelde de Hegel'in akli soyut bir şekilde ortaya koymasının tersine, onun bireysel olanın ve farklı düşünme düzeyle-

rinin varolduğunu temele almasıyla ilgilidir. İnsanlar için farklı düşünme düzeylerinin olması doğaldır ve bazı insanlar için hayatı bütünüyle düşünmeden yaşamak mümkündür. Kierkegaard'ın en önemli yönü, deneyimin ona eklenen çeşitli yorumlardan farklılaşmasıdır. Kierkegaard'a göre bu tür yorumların aracı idealite iken, deneyimin aracı *aktüalitedir*. Yani bir dizi kavramla bütünü, evreni açıklama çabası soyuttur, bunun karşısında ise deneyimlerimiz bize somut olanı verir.

Kierkegaard ile Hegel'in gerçekliğe yaklaşımlarındaki fark, Kierkegaard'ın evrensel ve soyut problemleri bir tarafa atması, bunun yerine subjektifliğe önem vermesidir. Bu ise, varlığın özden önce geldiği fikrinden kaynaklanmaktadır. Gerçekliği aklın gösterdiği doğrularla değil; bilinmeyene doğru yapılan nitel sıçramalarla elde ederiz. Gerçek olanı akılla elde etmek imkânsızdır. Halbuki, Hegel'de durum bunun tam tersidir. O, gerçek ve akıl ilişkisini birbirinden ayırmaz olarak görür. Kierkegaard bu anlayışa, hayattaki her şeyin zıtlık içerisinde olduğunu ve bu zıtlıkların akıl ile aşılabilemesinin mümkün olmadığını söyleyerek karşı çıkar. Ona göre zıtlıklar aklın yol göstericiliğiyle değil, Tanrı'ya iman etmekle aşılabılır. Felsefe, Eski Yunan'dan bu tarafa hakikat olarak eşyanın özünü araştırmaktadır. Öz; duyularla tanınmayan, bir olan, hiçbir zaman değişmediği halde, değişen ve duyularla tanınan varlıkların esası olan ve onları var kılan şey olarak bilinir. Kierkegaard ise, akıl ile özü araştırmanın yerine, varolan bilinenden yola çıkarak varlığın özden önce geldiği fikrini ön plana çıkarmıştır. Buradan hareketle Kierkegaard, "gerçeklik öznelliktir ve öznellik gerçekliktedir" diyerek, varoluşu akıldan ayrılan ve akla karşı olan duygunun içerisinde görmektedir.

Kierkegaard'ın aklın ölçülü bir eleştirisini yapmak yerine, daha çok, saldırgan ve ironik bir tutumla, Hegel sistemindeki akli eleştirdiğini de çalışmamızın bir sonucu olarak söyleyebiliriz. Kierkegaard spekülative felsefeyi tümünden reddetmiş ve Hegelci felsefe tarihini kendi deneyimleriyle açıklamaya çalışmıştır. Kierkegaard insanı psikolojik yönüne ait ayrıntıların geliştirerek bireysel olana vurgu yapmıştır. Hegel eleştirilerinde yeni bir görüş getirmedigi gibi spekülative felsefenin açıklarını kapatma eğilimi de göstermemiştir.

Kierkegaard'a göre çağın asıl sorunu düşüncede değil, tutkunun eksik olmasındadır. Yaygın görüş her ne kadar Aydınlanma felsefesinin etkisiyle akli merkeze alan açıklamalar yapıyor olsa da; gerçekte 'akıl', birey hayatındaki olayları tamamen açıklayamaz.

Hegel'in felsefe sistemi, evreni mantıksal kategorilerin gerçekleşmesi olarak ele alan bir felsefedir. Bu kategoriler, mutlak ideanın akli olarak kendini gerçekleştirme aşamalarını temsil eder. Görünüşte akla meydan okuyan bireyler bile, 'aklın hilesi' yoluyla 'aklın amaçları'na hizmet ederler. Kierkegaard içinse, böyle bir felsefi yaklaşım imkânsızdır; çünkü bütün bunları söyleyen sistem filozofu, hakkında konuştuğu bu gerçekliğin içinde oturmaktadır. Böyle bir filozof, hem bir özne olarak konuştuğu evrenin içinde bulunup, hem de olup bitenleri dışardan bir gözlemci gibi izleyemez. Evrenin bir parçası olduğumuzu ve ancak evrene bağlı bir şekilde anlam kazandığımızı söylemek, amaçsallık iddiasını bütünü-

le çürütmektedir.

Hegel için tinsel dünya, tam anlamıyla ancak kültür tarihinde gelişip ilerleyen Tin'e yükseldiğinde kendisi için, kendinde olan bir dünya olur. Başka bir deyişle ide, kültürel alandaki gelişmesinde tek insanda değil de, birey üstü oluşumlarda (sanat, din, felsefe) kendisini bulur ve özgürlüğüne kavuşur. Kierkegaard'ın aksine Hegel, sanatın sonsuz bir gelişme gösterdiğine inanır. Kierkegaard felsefesinde ise böyle bir sonsuzluktan bahsedilemez; çünkü onun estetik varoluş anlayışının, ebedilik iddiası gelip geçicidir. Estetik evrede birey, boş ve gayesizce sürüklenen, bağlantısız ve son çözümlemede anlamsız hazlarla ruh hallerinin belirlediği bir hayat sürmektedir.

Hegel asıl gerçekliğin bilgisine deneye hiç başvurmadan sadece düşünmenin sınırları içerisinde kalarak ulaşmaya çalışmıştır. Onda felsefe varlığın kendi kendisini düşünmesi olduğuna göre felsefenin görevi de varlığın özünü kavramaktır. Varlığın özünü kavramayı da ancak düşünme başarabilir, çünkü objenin kendisi suje gibi rasyoneldir. Suje ve obje aynı aklın başka başka şekillenmeleridir. Hegel, Kant'ın numen ve fonemen alanındaki kesin sınırlar çizmesine karşılık, düşünce ve varlığın yasalarının bir ve aynı olduğunu söyleyerek buradaki mutlak aşılmağı ortadan kaldırmıştır. Böylece Hegel'de asıl gerçekliğin bilgisine ulaşmak mümkündür. Bunun yolu da diyalektik yöntemden geçmektedir. Diyalektik yöntemle oluşturacağımız bilgi sistemi sayesinde de düşünmeyle kavramın öz bilgisine ulaşmış oluruz. Kavram ise, bilginin uygun formu ve rasyonel bir ögesidir. Diyalektik Hegel'de evrensel bir yöntem olarak varlıktaki karşıtlıkları uzlaştırmak suretiyle düşüncenin varlığı bir bütün olarak kavramasını sağlamaktadır. Bu aynı zamanda varlığın gelişme biçimidir. Böylece düşünce varlığın da bilincine erişip özgürlüğünü elde etmiş olmaktadır. Buradan anlaşıldığı gibi Hegel'de düşünce varlığın bilgisini elde etmiş, varlığı bir bütün olarak kavramış ve özgürlüğe ulaşmış olmaktadır.

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Hegel asıl gerçekliğe ulaşmada (Geist'in bilgisi) soyut düşünceye önem vermiştir. Buna rağmen Kierkegaard'da söz konusu soyut düşüncenin yerini somut düşüncenin aldığını görmekteyiz. Nitekim Kierkegaard, düşünceyi nesnel ve öznel düşünce olarak ikiye ayırmış ve Hegel'i nesnel düşünür olarak nitelendirmiştir. Kierkegaard, Hegel'in soyut fikirlerine karşılık bir tek bireyin öznel, insanî yanlarını ön plana çıkarmıştır. Kierkegaard'a göre aslolan soyut düşünceyle elde edilen bilgiye ulaşmak değil; somut düşünceye dayalı olan bilgiye ulaşmaktır. Bunun yolu da öznel yaşamdan geçmektedir. Bu bir anlamda dolaylı diyalektik ile insanın varoluşunu gerçekleştirmesidir. Kısacası Kierkegaard'da bilgi salt bir akıl ile değil, bir yaşam tecrübesiyle ortaya konmaktadır. Bu tarzdaki varoluşsal tecrübeye dayalı bilgi, öznel alandaki yaşantıyla ortaya çıkar ve başkasına aktarılmaz. Ancak bu dolaylı bir şekilde başkalarına bildirilebilen bir iç yaşantıdır. Görüldüğü gibi onda gerçeklik Hegel'de olduğu gibi bütün bir varlığa yönelmekle elde edilmemektedir; gerçeklik bir tek bireyle ilişkisi içinde ele alınmaktadır. Nesnel hiçbir gerçek yoktur. Bilgiyi elde



etmede gerçeğin bu şekilde öznellik ile ilişkilendirilmesi, Hegel felsefesinde bireyin unutulmuşluğuna da bir eleştiri getirmiştir. Bu eleştiri aynı zamanda asıl problemin nesnel bilgiyi elde etmek değil somut canlı bir hayatın tutkuyla yaşanması gerektiği anlamına gelmektedir.

Hegel, estetiği; güzelin ve sanatın felsefi kuramı olarak tanımlar. Hegel sisteminde Tin, yaşamın en üst aşamasında bulunan mutlak ruhun üç biçimi olan sanat, din ve felsefe aracılığıyla, gerçek anlamda Tanrısal olana yükselir ve onun hakkındaki bilgilere bu yollardan ulaşır. Sanat; Mutlak olanın, sezgisel olarak pür şekil içerisinde, somutluk kazanarak gerçekleşmesidir. Hegel düşüncesinde sanatın amacına ulaşabilmesi; ruhun en üst hakikatlerini, insanın derin ilgilerini, Tanrısal olanın bilgilerini kavrayarak bunu açıklamasına bağlıdır. Sanat, Hegel’de bir taklit olarak değil; bilakis kaynağını duyu alanından alarak idenin etkinlik kazanmasını sağlayan duyusal formlarla, kendine özgü bir uyum ve ruh kazandıran ideal dünya olarak anlaşılmalıdır. Bu şekliyle gerçeklik ve ideal olan, sanat içerisinde bulunur.

Hegel’de sanat, mutlak ideanın gerçekleştirilmesinde din ve felsefe gibi en son aşamalardan biridir. O’na göre estetik, güzelin bilimidir ve güzel hem tabiatta hem de sanatta vardır. Güzellik biliminin başlıca konusu, sanattır. Hegel, estetiğin konusunu ‘güzel’ olarak belirtmektedir. Hegel, sanatta evrensel ruhun en özgür ve en ahenkli biçimde kendini bulacağı sonucuna varmıştır. Kierkegaard’da estetik, insan varoluşunun ilk aşamasına karşılık gelir. Hegel, estetik ile ruha özgürlük kazandırırken Kierkegaard, estetiği cinsel yeti ve müzikle somutlaştırmıştır. Hegel’de estetik anlayışın soyutluğuna karşılık, Kierkegaard’ın estetik anlayışı somuttur. Hegel, bir kurgu ve yükleme içerisinde estetiğe anlam katarken Kierkegaard, daha kendiliğinden olan ve yalın bir biçimde varlığın estetize edilmiş olduğuna ve varlıkta estetiğin somutlaşmasının insanın haz boyutunu coşturacağına inanır.

Hegel için ahlâkî hayat, yalnızca var olan bir cemaatin kültürüne, onun değerlerine, pratiklerine katılım yoluyla ortaya çıkar. Hakiki özgürlük, bir cemaatin ahlâkî hayatında temellendirilir ama daha üst bir birlik olan devlette değerini bulur.

Hegel’in ahlâkî hayatın somut öznelere arasılığına ilişkin görüşü, ahlâkî ve rasyonel arzularımıza da cevap verir. Birey, toplumsal düzenin bir öncülü olmaktan ziyade bir üründür. Bireyin toplumsal kuruluşu, aynı zamanda ahlâkî ya da rasyonel iradenin doğal eğilime mutlak bir biçimde karşıt olmadığı anlamına gelir. Ahlâkî irade, rasyonelleşmenin ya da toplumsallaşmanın bir sonucudur.

Bireylerin subjektif olarak özgürlüğe erişme hakları, ancak bir objektif ahlâkî realiteye mensup olmalarıyla onları tatmine ulaştırır. Hegel, ahlâk felsefesinin vazife teorisinin, subjektif ahlâklılığın boş prensiplerine indirgenemeyeceğini, tutarlı bir vazife teorisinin ancak devlet tarafından gerçekleştirilebileceğini söyler.

Kierkegaard ahlâkının temelini oluşturan ‘karar verme’ özelliği, bir anlamda özgürlük ile determinizm arasındaki ilişkiye eleştirel bir yaklaşımdır. İnsanın özü, Tanrısal belirlenmiş-



likler doğrultusunda değil; acı, sıkıntı, endişe içinde kendi seçtikleriyle özgürlüğünü ortaya çıkartır. Bu seçme edimi, insanı evrendeki tüm varlıklardan ayırmaktadır. Dünyevî eğilimlerin altında ezilen birey, özgürlüğü çatışma ve korku olarak yaşar. Bireyin en temeldeki seçimi, özgürlüklerini tasdik etme ya da ondan kaçınma teşebbüsü arasında yapılacak olan seçimdir. Hegel’de birey, içinde bulunduğu/ait olduğu cemaat içerisinde özgürlüğe erişme imkânı bulurken; Kierkegaard’da birey, umutsuzluğunun farkına vararak özgürlüğü tanır.

Hegel, en pozitif dinin Hristiyanlık olduğuna inanmaktadır. Bunu gösterebilmek için tarihteki bütün dinlerin diyalektik gelişmelerini, en ilkelinden en gelişmişine kadar incelemiştir. Din, Hegel’e göre aklın en yüksek aşamasına aittir. Dinden felsefeye geçiş, aynı zamanda mutlak bilgiye geçiş anlamına gelir. Hegel’de din, iman ve duyguyla değil akıl ile anlam kazanır. Hegel’e göre felsefe nihai olarak hakikati aradığından sadece dünyaya ait bilgileri değil, imana ait bilgileri de konu edinir. Hegel’de felsefe ve din, aralarında zıtlık bulunmayan alanlardır. Hegel’in genel felsefesinde dinin en yüce içeriği, mutlağın mantıksal kavramı olarak adlandırılırken; din felsefesinde Mutlak Ruh, ‘Tanrı’ olarak adlandırılır. Kierkegaard’a göre ise, insanın içine düşmüş olduğu sıkıntı ve umutsuzluktan kurtulup Tanrı’ya ulaşmasını ne estetik evredeki haz, ne de ahlâkî evredeki seçme sağlayabilir. İnsan bu sıkıntılardan dinî varoluş evresine ancak Tanrısal olana inancı seçerek yükselir. Tanrı kendisini, mevcut olan aşkla kendini sevenlere gösterir. İnsan içine düştüğü umutsuzluktan, yalnızca Tanrı’yla olan kişisel ilişkisi sayesinde kurtulur.

Hristiyan olmak Kierkegaard’a göre; toplumların değil kişilerin tercihidir. Onlar, kendiliğinden anlaşılır bir şey olmayan paradoksa dayandığı için bir inanca içten sarılırlar. Kierkegaard, Tanrı’ya ancak içsel deneyim yoluyla varılabileceğini söyler. Kierkegaard Hegel’in, diğer konularda olduğu gibi akli öne çıkartan dinî yaklaşımını yadsıyarak; fideizme varan bir din anlayışı ortaya koymuştur. Kierkegaard, inancın akılla uzlaştıramayacağını ve her ikisi arasında tam bir ayrılık olduğunu ileri sürmektedir. O, dini insan aklına indirgemenin dini güçlendirmek yerine zayıflatacağına inanmaktadır. "İnsan aklının ulaşabileceği en yüksek nokta, kendi sınırlarının bilincinde olmaktır" şeklinde fideist bir tutumu benimseyen Kierkegaard, dinin doğruluğunu mucizelerde görür. Böylece, inancın tüm akli temellerini dışlamış olur. İman, aklın iflas ettiği yerde başladığı için, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı bir paradoks olarak ortaya çıkmaktadır.

Hegel’in hukuk felsefesi genel olarak üç aşamada gerçekleşir: Soyut hukuk, subjektif ahlâklılık ve objektif ahlâklılık. Yegâne somut ahlâklılık, objektif ahlâkta ortaya çıkar. Ahlâklılık burada ideal bütünlüğüne kavuşmuş olduğu için, pozitif ahlâkın bir halkın hayatından başka bir şey olmadığını söyler. Objektif ahlâklılık, (Devlet) Hegel’in hukuk felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Devlette, kavram gerçekleşmiş durumdadır. Yani devlette, ideyi ve ampirik realite ile kavramın bağdaşmasını buluruz. Suje, ilk iki aşamada cevherden ayrı olarak sadece iyiliği keşfedebilirken; devlette, artık sosyal cevherin sujesi durumuna gel-

miştir. Suje, rasyonel devletin vatandaşı olduğu zaman gerçek anlamda özgür olur. Devlet objektif tin olduğuna göre, bireyin kendisi ancak onun bir üyesi olarak gerçek bireyliğe ve ahlâklılığa sahip olabilir. Birey, ancak devleti bilinçli şekilde isteyerek özgürlüğe ulaşabilir.

Kierkegaard'da varoluş, her zaman yalnız ve tek bir defalıktır. Kişi, Hegel'de olduğu gibi devlete ya da topluma değil, sadece Tanrı'ya karşı sorumludur. Kişinin yaşamı topluluk içinde değil, yalnızlık içinde devam eder. Çünkü ona göre kitle, Hegel yaklaşımının aksine ahlâklılığın temelini oluşturmaz ve kişinin ahlâkî boyutunun oluşumuna katkıda bulunmaz. Görüldüğü gibi Hegel, devlet idesini mutlaklaştırırken; Kierkegaard, birey üzerinde hiçbir tahküm ve tasarruf kabul etmeyerek bireyi mutlaklaştırmıştır. Kierkegaard'da gerçek topluluk, ancak gerçek bireylerin uzun bir yalnızlıktan geçtikten sonra, kendileri gibi kişilikleri gelişmiş bireylerle bir arada bulunmalarıyla sağlanabilir.

Hegel'de önemli olan unsurlardan biri; soyut bir aklın, diyalektik bir yöntemle varlık sahalarına inmesidir. Bu şekilde ondaki gaye; aklın, tinin, gelişerek "*Mutlak Tin*" haline gelmesidir. Kierkegaard'da ise, insanın biricik somut, öznel, seçen bir varlık haline gelebilmesi; onun, Hegel'in tez, antitez ve sentez üçlemesine benzer bir şekilde estetik, etik ve dinî varoluş alanlarında her bir evrede kendine özgü karakterler sergileyen varoluşunu ortaya koymasındır. Bununla beraber Hegel'i sistemcilikle eleştiren Kierkegaard; 'üçleme' ve Hegel'in kullandığı 'yabancılaşma', 'kendinde şey', 'kendisi için' gibi kavramlarını kullanarak - her ne kadar Tanrı sevgisiyle bütünleşmeyen bir sisteme karşı çıksa da- kendisi de benzer bir sistem geliştirmiştir.

Kierkegaard, bütüncül yargı ve sistemleri, birey üzerinde kurulan ve onu belirlemeye çalışan, 'özne'lik durumunu zedeleyen, varoluşçu bireyin seçme ve sorumluluk anlayışını gerçekleştirmesini sınırlandıran rasyonalist felsefe geleneğini eleştirmektedir. Böylece, onun varoluşçu felsefesinde, soyut akıl yerine somut bireye öncelik verilmektedir.

Kierkegaard ve Hegel, düşünce tarzları ve ulaştıkları sonuçlar açısından iki ayrı akımın temsilcisi olarak bulunsalar da, her ikisinde de ortak olarak gördüğümüz özellikler, almış oldukları dinî eğitim ve çevrelerinin onların sonraki düşüncelerinde direkt belirleyici olduğudur. Her ikisinin de felsefeleri, dinî içeriklidir ve yaklaşımları dinî bakışla anlamlı hale gelmektedir.

Son olarak, felsefe tarihinde etkileri ve yaklaşımları itibarıyla müstesna yerlere sahip olan Hegel ve Kierkegaard; düşünce, derinlik ve yaklaşım tarzları ile kendi zamanlarını çoktan aşarak günümüzde de geçerliliklerini sürdürmektedirler. İnancımız odur ki; bu iki düşünürü, kendi müstakil bağlamlarının yanı sıra birbirleriyle olan ilişkileri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ele almak, düşünce tarihini zenginleştirecektir.

## KAYNAKÇA

### KİTAPLAR

Hegel, G.W.F., Encyclopedia Of The Philosophical Sciances In Outline, Edited By: Ernst Behler, The Continuum Publishing Conpany, New York, 1990.

\_\_\_\_\_ The Phenomonology Of Mind, Translated by: J. B. Baillie, London, George Allen&Unwin Ltd., 1966.

\_\_\_\_\_ Hegel's Science of Logic, Translated by: A. V. Miller, George Allen&Unwin Ltd., New York, 1969.

\_\_\_\_\_ Hegel's Lectures On the History of Phiolosophy Vol. I, Translated by: E. S. Haldane and Frances E. Simson, M. A., The Humanities Press, New York, 1974.

\_\_\_\_\_ Tarihte Akıl, Çev: Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995.

\_\_\_\_\_ Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.

\_\_\_\_\_ Estetik Cilt-I, Çev: T. Altuğ & H. Hünler, İstanbul, 1994.

Kierkegaard Søren A., The Sickness Unto Death, Translated by: Alaistair Hannay, Penguin Books, London, 1989.

\_\_\_\_\_ Philosophical Fragments, Translated by: Howard V.Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Oxford,1987.

\_\_\_\_\_ Fear And Trembling, Translated by: Alaistair Hannay, Penguin Books, New York, 1985.

\_\_\_\_\_ Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Translated by:Howard V.Hong and Edna H.Hong,Princeton University Press,Oxford,1992.

\_\_\_\_\_ Either/Or, Translated by: Alaistair Hannay, Penguin Books, London, 1992.

Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1994.

Aristoteles, Metafizik, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İst. 1996.

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev: Saffet Babür, Ayraç Yay. Ankara, 1997.

Aristoteles, Ruh Üzerine, çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İst. 2001.

Bahadırılı, Ayşe Serpil, Kierkegaard'ın Felsefesinde "Estetik Varoluşun" Anlamı, Basılmamış Doktora Tezi,İstanbul,1987.

Bayraktar, Mehmet, Din Felsefesine Giriş, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997.

Billington, Ray, Felsefeyi Yaşamak, Ahlâk Felsefesine Giriş, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Bozkurt, Nejat, Hegel Seçilmiş Parçalar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

- Büyükdövençi, Sabri, Varoluşçuluk ve Eğitim, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2001.
- Cottingham, John, Akılcılık, Çev: Bülent Gözken, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995.
- Descartes, Aklın İdaresi için Kurallar, Çev: Mehmet Karasan, MEB Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev: Mehmet Karasan, MEB Yayınevi, İst., 1997.
- Descartes, Metod Üzerine Konuşma, Çev: Mehmet Karasan, MEB Yayınevi, Ankara 1997.
- Gardiner, Patrick, Kierkegaard , Oxford University Press, New York, 1988.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.
- Gusdorf, Georges, İnsan ve Tanrı, Çev: Doç. Dr. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- Hızır, Nusret, Felsefe Yazıları, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1981.
- Huisman, Denis, Estetik, Çev: Cem Muhtaroglu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Leibniz, İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma, Çev: Hüseyin Batu, MEB Yayınevi, İstanbul, 1986.
- Leibniz, Monadoloji, Çev: Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Lowrie, Walter, Short Life of Kierkegaard, New Jersey, Princeton University Press, 1970.
- Kant, Critique of Pure Reason trans: Norman K. Smith, Palgrave Press, New York, 1988.
- Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, Çev: İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, TFK Yayınları, Ankara, 1999.
- Kant, Prolegomena, Çev: İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek, TFK Yayınları, Ankara, 1995.
- Kaufmann, Walter, Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk, Çev: Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- MacIntyre, Alastair, Varoluşçuluk, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- MacIntyre, Alastair, Erdem Peşinde, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Magill, Frank N., Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasik, Çev: Vahap Mutal, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.
- Özlem, Doğan, Tarih Felsefesi, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 1998.
- Pieper, Annemarie, Etiğe Giriş, Çev: V. Atayman & G. Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

- Platon, Diyaloglar, Çev: Tansu Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Platon, Diyaloglar, Çev: Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989.
- Pool, R. & Stengerup, H., Kalkkaha Benden Yana, Çev: Nedim Çatlı, İstanbul, 2000.
- Ramazanoğlu, Necla Kötümserlik ve Hiççilik Sorunu, Ankara Üniversitesi D.T.C. F. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1983.
- Reneaux, Roger, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, Çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.
- Ritter, Joachim Varoluş Felsefesi Üzerine, Çev: Hüseyin Batuhan, İstanbul, 1954.
- Sahakian, William, Felsefe Tarihi, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996.
- Sarlemijn Andries, Hegel's Dialectic, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1975
- Shinn, Roger L., Egzistansiyalizmin Durumu, Çev: Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat Dairesi, İstanbul, 1963.
- Soykan, Ömer Naci, Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.
- Spinoza, Ethics, Edited by: James Gutmann, Hafner Press, New York, 1949.
- Stace, W.T., Hegel Üzerine, Çev: Murat Belge, V Yayınları, Ankara, 1986.
- Suner, Saffet, Düşüncenin Tarihindeki Evrimi, Fatih Matbaası, İstanbul, 1967.
- Şahin, Naim, Hegel'in Tanrısı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2001.
- Thulstrup, Niels, Kierkegaard's Relation to Hegel, Translated by: George L. Stengren, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Timuçin, Afşar, Estetik, Bos Yayınları, İstanbul, 1993.
- Topaloğlu, Aydın, Teizm ya da Ateizm, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.
- Uslu, Ferit, İmanı Temellendirme Sorunu, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002.
- Vancourt, Raymond, Din Felsefesi Yazıları I, Çev: Der: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- Wahl, Jean, Varoluşçuluğun Tarihçesi, Çev: Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1999.
- Weischedel, Wilhelm, Felsefenin Arka Merdiveni, Çev: Sedat Umran, İz Yayınları, İstanbul, 1993.
- West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
- Yenişehirlioğlu, Şahin, Felsefe ve Diyalektik, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1996.
- Yetkin, Suut Kemal, Estetik Doktrinler, Bilgi Yayınları, Ankara, 1972.



## MAKALELER

- Kierkegaard, İç Daralması, E Dergisi, Çev:Kenan Sarıalioğlu, Sayı:38,İstanbul, 2002.
- Berdiaeff, Ferdinand, Korku, A.Dergisi, Çev: Refik Cabi, Sayı: 19, İstanbul, 1959.
- Birand, Kamuran, Existencialisme Üzerine, A.Ü.İ.F. Dergisi, Cilt X, Ankara, 1962.
- Bolay, Süleyman Hayri, Hegel'in İnsana Bakışı Felsefe Dünyası, Sayı: 30, Ankara, 1999.
- Hızır, Nusret, Varoluşçuluğun Habercilerinden Pascal, Değişim Dergisi, Sayı: 5, İstanbul, 1962.
- Piety, Marilyn Gaye, Kierkegaard on Rationality, Faith and Philosophy,Vol.10, No. 3, 1993
- Steigerwald, Robert, Diyalektik Eleştirileri, Çev: Haşmet Atasoy, Felsefe Dergisi Sayı 2, İstanbul, 1988.
- Vige, Ferdinand, Kierkegaard ve Günümüzün Kaygısı, Değişim Dergisi, Çev: Sevgi Nutku, Sayı:12, İstanbul, 1962.
- Wahl, Jean, Şu Birey, A Dergisi, Çev: S.Akşin & Ö.Sözer, Sayı:16, İstanbul, 1959.

## SÖZLÜKLER

- Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara, 1996.
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, Ankara, 1999.
- T.D.K. Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
- Inwood, Michael, A Hegel Dictionary, Blackwell Publishers, Oxford, 1992