

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI**

SØREN KIERKEGAARD'DA RASYONALİTE SORUŞTURMASI

Nilüfer YILMAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM

OCAK - 2023

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**SØREN KIERKEGAARD'DA RASYONALİTE
SORUŞTURMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nilüfer YILMAZ

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe

“Bu tez 26/01/2023 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN	Başarılı
Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM	Başarılı
Doç. Dr. Tufan ÇÖTOK	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Nilüfer YILMAZ

26/01/2023

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın nihayete ermesinde sabır ve ilgileriyle her zaman yanımda olan, kıymetini kelimelerle ifade etmekte zorlandığım çok değerli dostlarım Furkan YANMAZ ve Abdurrahim KARAKURT'a çok teşekkür ederim. Tezin her safhasında desteğini esirgemeyen kıymetli arkadaşım Salih CANBAZ'a özel olarak müteşekkirim. Manevi desteklerini her an hissettiğim çalışma arkadaşlarım İlknur TEKERCİ ve Rana YARDIMCIOĞLU'na ayrıca teşekkür ederim. Hayatım boyunca bana güvenen ve her zaman arkamda olan biricik aileme sabır ve destekleri için ömür boyu minnettarım.

Eğitim hayatımın en güzel derslerini alma şansı edindiğim, entelektüel birikimleriyle yolumu aydınlatan, motivasyonumu hiç düşürmeyen, aklına ve insaniyetine çok değer verdiği saygıdeğer danışmanım Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM'a ve Dr. Öğr. Üyesi Elif ERGÜN'e sonsuz teşekkürü borç bilirim.

Nilüfer YILMAZ

26/01/2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET

ABSTRACT

GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: AYDINLANMA SONRASI DÖNEMDE RASYONALİTE	
KAVRAM.....	4
1.1. Descartes’ın Rasyonalitesi.....	4
1.2. Kant’ın Rasyonalitesi.....	11
1.3. Hegel’in Rasyonalitesi.....	19
BÖLÜM 2: KIERKEGAARD FELSEFESİNDE RASYONALİTE	
SORUŞTURMASI.....	29
2.1. Kierkegaard Felsefesinin Kavramları.....	29
2.1.1. İroni Kavramı.....	29
2.1.2. Kaygı Kavramı.....	38
2.1.3. Umutsuzluk Kavramı.....	52
2.1.4. İman Kavramı.....	69
2.2. Bireysel Varoluş Alanları.....	78
2.2.1. Estetik Alan.....	78
2.2.2. Etik Alan.....	82
2.2.3. Dini Alan.....	85
2.2.4. Varoluş Alanları ve Rasyonalite Soruşturması.....	86
BÖLÜM 3: KIERKEGAARD’DA RASYONALİTE ELEŞTİRİSİ.....	90
3.1. Nesnellik İdeali Eleştirisi.....	90
3.2. Kierkegaard’ın Doğa Bilimlerine Bakışı.....	92
3.3. Felsefi Hakikat Olarak Öznellik Önerisi.....	94
3.4. Paradoksal Rasyonalite.....	97
SONUÇ.....	100
KAYNAKÇA.....	109
ÖZGEÇMİŞ.....	114

ÖZET	
Başlık: Søren Kierkegaard’da Rasyonalite Soruşturması	
Yazar: Nilüfer YILMAZ	
Danışman: Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM	
Kabul Tarihi: 26/01/2023	Sayfa Sayısı: iii (ön kısım) + 114 (tez)
Bu çalışma, Danimarkalı düşünür Søren Kierkegaard’ın varoluş felsefesi kapsamında rasyonalite meselesini soruşturmayı amaçlamaktadır. Kierkegaard’ın felsefesinin temel gayesi olan bireyin varoluşu bu tezin temel dayanağıdır. Hakikatin rasyonellikle bağdaştırıldığı 19. yüzyılda Kierkegaard’ın “hakikat öznelliktir” iddiası ve paradoksal akıl anlayışı felsefe camiası tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur. Bu eleştiriler ağırlıklı olarak Kierkegaard’ın ve felsefesinin irrasyonel veya rasyonellik karşıtı olduğu iddiasını içerir. Bu tezin amacı bu eleştirilerin ima ettiği gibi Kierkegaard felsefesinin bir misoloji içerip içermediğini soruşturmadır. Bu ima, Kierkegaard’ın Hegel’e yönelik eleştirilerinden ve felsefesinde aklın paradoksu olarak işaret ettiği iman kavramını ele almasından kaynaklanır. Oysa Kierkegaard’ın felsefesi salt bir imancılık eğilimden öteye geçer. Kierkegaard’ın asıl amacı rasyonel fanatizmin bireyin öznelliğini ihmal ettiğini göstermektir. Bu anlamda aklın kendisine değil, aklın tanrısallaştırılmasına karşı çıkan Kierkegaard’ın eleştirilerine bu bağlamda dikkat çekmeye çalıştık. İlk bölümde 17. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıla dek rasyonalitenin düşünce tarihindeki serüvenini genel hatlarıyla özetlemeye çalıştık. Bu bölümde kendi dönemlerinin rasyonalizm temsilcileri olarak gördüğümüz Descartes, Kant ve Hegel’in felsefelerine dikkatimizi vererek bu filozofların rasyonalite anlayışlarını ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde Kierkegaard’ın felsefesinin önemli kavramları olan ironi, kaygı, umutsuzluk ve iman anlayışını serimleyerek, bireyin varoluş alanlarını detaylıca ele aldık. Üçüncü bölümde ise, Kierkegaard’ın rasyonalite eleştirilerini göz önünde bulundurarak Kierkegaard felsefesinin bütününe irrasyonel veya rasyonellik karşıtı saymanın sağlam bir temeli olmadığı ve böyle bir ayrımın esasen yapay bir ayırmadan ibaret olduğu kanısına varmış olduk.	
Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Rasyonalite, Varoluş, Öznellik, Paradoks	

ABSTRACT	
Title of Thesis: The Investigation of Rationality in Søren Kierkegaard	
Author of Thesis: Nilüfer YILMAZ	
Supervisor: Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM	
Accepted Date: 26/01/2023	Number of Pages: iii (pre text) + 113(main body)
This study aims to investigate Danish philosopher Søren Kierkegaard's thoughts on rationality in the context of existentialism. Individual's existence as the main purpose of Kierkegaard's philosophy forms the base of this thesis. Kierkegaard's approaches of "truth is subjective" and paradoxical ratio was criticized in the 19th century when truth was considered in rational manner. These criticisms consist of the claims that Kierkegaard's philosophy is irrational or anti-rationality. Thus, the aim of this study is to investigate whether Kierkegaard's thought contains misology or not. This allusion is based on Kierkegaard's criticisms on Hegel and the way he uses the term faith as a paradox of the ratio. However, Kierkegaard is far from the very intention of faith. His main purpose is to show that the fanaticism of rationality neglects individual's subjectivity. In this manner, Kierkegaard's object not to the ratio itself but to the sanctifying of the ratio was discussed. In the first chapter, starting from the 17th century to 19th century we summarized the process of the rationality during the history of thought. In this section, we tried to reveal the conception of rationality of these philosophers by giving the attention to the approaches of Descartes, Kant, and Hegel, whom we see as the representatives of rationalism of their time. In the second part, we discussed the existence areas of the individual in detail by exposing the important concepts of Kierkegaard's philosophy, namely, irony, anxiety, hopelessness and faith. In the third chapter, considering Kierkegaard's criticisms of rationality, we came to the conclusion that there is no solid basis for considering the whole of Kierkegaard's philosophy as irrational or anti-rational, and that such a distinction is essentially an artificial one.	
Keywords: Kierkegaard, Rationality, Existence, Subjectivity, Paradox	

GİRİŞ

Rönesans ile birlikte bilim ve keşiflerin hızla ivme kazanması insan aklına duyulan güveni artırırken, hakikat arayışını sürdüren felsefe bu rasyonel güvenceye kayıtsız kalmamıştır. İnsan aklının bilimde elde ettiği kesin ve doğru sonuçlar göstermiştir ki insan, aklı ile her şeyi bilme imkânına sahiptir. 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başları aklın tek gerçeklik olarak kabul edildiği dönemlerdir. İnsan aklı her şeyin ölçütü haline gelirken bu zaman dilimi akıl çağı olarak nitelendirilmiştir. Düşünce tarihinin seyri Descartes'ın *cogito*'su ile değişerek, Kant'ın insanın bilme becerisi üzerine geliştirdiği düşüncelerle başka bir boyuta taşınmış oldu. Son kertede Hegel, rasyonel olanın tek gerçeklik olduğunu ve tersini savunurken sadece kendi dönemini değil, bütün bir dünya tarihini aklın kendini gerçekleştirmesi olarak gördü. Aklın kendini gerçekleştirmesinde bir araç haline gelen insan, tek başına bir anlam ifade etmemeye başladı. Öznelliği ancak nesnel olana katıldığı ölçüde önemli gören Hegel, bireyin varoluşunu, inançlarını, duygularını da ancak bu doğrultuda dikkate almıştır.

Kierkegaard'ın felsefi görüşlerini böylesi bir bilim ve ideoloji çağında yeşertmiş olması oldukça dikkat çekicidir. Kendi döneminde oldukça sert eleştirilere maruz kalan Kierkegaard, aslında ne insan aklını değersiz gördü ne de aklın yerine duyguları koymayı tavsiye etti. Kierkegaard, kendisine Sokrates'i örnek alarak çoğu zaman ironi ile çağının yozlaşan akıl fanatizmini alaya almayı tercih etti. Öznel bireyin savunuculuğunu yapan Kierkegaard, her bireyin varoluşunun biricik olduğunu savunurken bu varoluşun rasyonel olanı içerdiği kadar duyguları, inançları ve en önemlisi absürt seçimleri de içerdiğini hatırlatmak istedi.

Çalışmanın Konusu

Kierkegaard'ın felsefi görüşlerini bir bilim ve ideoloji çağında yeşertmiş olması, her şeyin nesnel ve soyut kavramlarla izah edildiği bu dönemin beklentilerinin aksine bir görüş ortaya koyması dikkat çekici olmuştur. Hakikatin tümünü salt düşünceye sıkıştıran rasyonalist sistemler, her şeyin akla indirgenmesinin sonucu olarak insanın öznel bir yanı olduğunu yadsıma yoluna girmiştir. Kierkegaard'a göreyse, bireyin özne olarak kendisinin bilincine vardığı anları yadsımak tehlikelidir. Bu tehlike, her bireyin kendine özgü olarak inşa ettiği varoluşunun görmezden gelinmesi ve tekil bireyin

önemsizleşmesi demektir. Bu bağlamda Hegel'e muhalif görünen Kierkegaard, Hegel'in şeyleri açıklamak üzere kurduğu sistem düşüncesine karşı sistematik hale gelmesi mümkün olmayan varoluş düşüncesini ortaya koyarak, kendilik bilincinin, varoluşun yaşanması ve deneyimlenmesini savunmuştur. Aynı zamanda akıl çağının temsilcileri sayılan Descartes ve Kant ile karşı karşıya gelen Kierkegaard bu düşünürlerle kimi zaman ortak noktalarda buluşmuştur. Bu ortak noktalar ve eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, Kierkegaard felsefesinin bütünüyle irrasyonel veya rasyonellik karşıtı olduğunu iddia etmek birtakım güçlükler ortaya çıkarmıştır. Bu tez birçok farklı cepheden Kierkegaard felsefesinde rasyonalite soruşturması yapmanın olası sonuçlarını konu edinir.

Çalışmanın Önemi

Varoluşçu felsefenin 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında yarattığı derin etkiyi günümüzde devam ettirememesi, felsefe tarihi için önemli bir eksiklik olarak nitelendirilmelidir. Varoluşçu felsefenin kurucusu olan Kierkegaard'ın günümüzde de ele alınması, filozofun güncelliğini korumasını sağlayacak önemli bir girişimdir. Daha önce yapılan çalışmalarda Kierkegaard'da hakikatin öznellik olarak tanımlanması, ironi, kaygı, umutsuzluk, kaygı, iman ve bireysel varoluş alanları gibi önemli kavramlar ele alınmış olsa da bu çalışmalar az sayıda olup, Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncesinde oldukça özgün bir tavırla rasyonalizme saplanıp kalmamış olmasının nedenleri ve sonuçları soruşturulmamış bir konu olmuştur. Tezin içeriği bu bakımından özgünlük taşımakta ve Kierkegaard'ın kavramlarını ve felsefesini anlamamız açısından önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Çalışmanın Amacı

Kierkegaard'ın varoluş düşüncesinde rasyonalite soruşturması yapmak bu tezin yegâne amacıdır. Bu soruşturma dahilinde rasyonalist düşünürlerin ortaya koyduğu düşünceleri ele almak ve incelemek, daha sonra bu düşünceler ile Kierkegaard'ın düşünceleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları değerlendirmek yine amaç kapsamındadır. Nihai olarak Kierkegaard'ın asıl ilgisinin aklın değersiz olduğunu savunmak veya Hristiyan fanatizmi yapmak değil, bireyin varoluşunu inşa etmek ve yine buna bağlı olarak müminin konumuna işaret etmek olduğunu saptamaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Araştırmada nitel bir yöntem izlenmiştir. Nitel yöntem, genellemeden uzak kalarak, kavram ve kuramları serimlemeye yönelik bir yol izlenmesine yardımcı olmuştur. “Niçin?”, “Nasıl?”, “Ne şekilde?” gibi sorular ile filozofun düşünsel seyrinin olabildiğince geniş bir tasvirine ulaşmak hedeflenmiştir. Søren Kierkegaard’ın eserleri, Kierkegaard’ın yorumcuları, eserlerinin üzerine yazılan kitaplar, makale, kavram çalışmaları ve yabancı dillerden çevirileri merkeze alarak çalışma yürütülmüştür. Bu malzemenin analizi ile tez daha tutarlı, sınanmış ve doğru sonuçlara ulaştırılmıştır.



BÖLÜM 1: AYDINLANMA SONRASI DÖNEMDE RASYONALİTE KAVRAMI

1.1. Descartes'ın Rasyonalitesi

17. yüzyıl, özellikle de ilk çeyreği felsefe tarihi için yeni bir dönemin başlangıcıdır. Rönesans ile birlikte değişmeye başlayan felsefi düşüncenin içeriği ve ortaya çıkan yeni kavramlar 17. yüzyılın önde gelen düşünürleri tarafından sistemli bir şekilde ele alınıp pekiştirilmiştir. 17. yüzyıl felsefesi, hem yeni bir tarih felsefesi hem de Antikiteden bu yana, Orta Çağ düşüncesinde ikinci plana atılan rasyonalitenin yeniden doğuşunun felsefesidir. Modern dönem olarak ifade edilen bu çağda, her alana sirayet eden rasyonalitenin felsefi düşüncedeki yansıması, akli temel alan özerk bir felsefenin inşa edilmesiyle açığa çıkmıştır (Cevizci, 2017 s.438).

17. yüzyılın en büyük rasyonalist temsilcisi René Descartes'tır (1596-1650). Descartes'ın felsefesi, Modern çağın başlangıcını ifade eder. Söz konusu başlangıç rasyonalitenin düşüncedeki hâkimiyetidir. Descartes'ın felsefesi akli izafi konumdan çıkarıp özerk bir otorite olarak konumlandırma yoluna girmiş olsa da, Descartes düşüncesinin geri planında teolojinin etkisi görülmektedir. Bu anlamda Descartes, bilimi ve teolojiyi düşüncelerinde aynı ağırlık merkezine koymuştur. Fakat, Descartes'ın dini yorumları sağlam bir zemine dayanmaz. Onun felsefesi daha ziyade rasyonalite ile beraber, düşünen özü ön plana çıkarma eğilimindedir.

Descartes'ın eserleri, insanın akıyla doğru ve sağlam bilgiye ulaşması adına, aklın ehliştirmesine kılavuzluk eder. Descartes'ın *Aklın Yönetimi İçin Kurallar* adlı eseri, aklın işlevini keskinleştirmeye ve düşüncemize konu ettiğimiz şeylerin kesin ve doğru bilgisine ulaşmaya yönelik 21 kural içerir. Akla sağlam ve doğru yargılara ulaşabileceği bir yönetim vermek, konunun aklın yetilerine uygun olması gerekliliği, sezgi ve tümdengelim ile açık ve seçik bilgiye ulaşmayı amaçlamak Descartes'ın ilk üç kuralıdır (Descartes, 1996, s.63-67). Descartes bu eserde salt düşünmeden ziyade sistemli düşünme üzerinde durur.

Yöntem Üzerine Söylem adlı eseri meditasyonların bir anlamda önsözüdür. Yöntemi, Aristoteles ve Skolastik düşüncenin felsefedeki hâkimiyetine son vermeye yöneliktir.

Descartes, Tanrı ve insan ruhu üstüne sorulacak olan sorular için, öncelikle akli doğru olarak yönetebilmeyi ve gerçeğin bilimlerde aranması gerektiğini, bu eserinde yazdığını ifade eder (Descartes, 1996, s.135). Aklın, yeryüzündeki herkese eşit pay edildiği vurgusuyla Descartes, herkesi aklını kendi çabasıyla kullanmaya davet etmektedir (Descartes, 1996, s.13). Bunun için acelecilikten ve önyargıdan kaçınmak, konuyu parçalarına ayırmak ve sistemli bir şekilde ilerleme kaydetmek gereklidir. Bu anlamıyla, Descartes'ın düşünme yöntemi, bilimsel bir deneyin süreçleri gibidir.

Descartes'ın önceki eserlerinin aksine, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* adlı eseri aklın yönetim ve kuralları ile gerçeğe ulaşmanın adeta pratik karşılığını içerir. Descartes, özellikle matematik ve geometri gibi bilimlerin ulaştıkları açık ve seçik bilgilerden esinlenerek, gerçekliğe zihinsel olarak da ulaşabilmenin mümkün olduğunu düşünür. Gerçeğin göreceli olduğunu ve bu yüzden mutlak bir gerçeklikten söz edilemeyeceğini savunan şüphecilerin aksine, Descartes yöntemsel şüphecilik ile şüphe edilemeyecek bir hakikate ulaşır, ki bu da *Cogito ergo sum*'dur.

Descartes'ın rasyonalitesi, bu şüphe ile başlar. *Meditasyonlar*'ın birinci kısmında, kendi yaşamında ulaştığı gerçeklikleri duyular vasıtasıyla edindiğini, halbuki duyuların yanıltıcı olduğunu savunur. Öte yandan duyularımız vasıtasıyla bir gerçeklik atfettiğimiz yaşamımız, bize oldukça gerçekçi gelen bir rüya deneyimi ile benzerlik taşır. Fakat rüyamızda bile 2+3'ün toplamının 5 ettiğini bilir, bu konuda bir yanılsama yaşamayız. Matematik'in *a priori* doğruları, duyularımızla ulaştığımız bir gerçeklik olmadığı için bizi rüyalarımızda bile yanıltmaz. Yöntemsel şüpheciliğini devam ettirebilmek adına, Descartes, kötü bir cin tarafından manipüle edildiğini varsayarak düşünmeye devam eder.

Descartes yöntemsel şüpheyi kullanarak akıyla ulaşabileceği bir gerçeklik ararken, Tanrı'nın onu manipüle ettiğine dair bir varsayım geliştirmez. Bunun yerine onu manipüle eden aldatıcı, kötü bir cin kurgular (Descartes, 1996, s.145). Descartes, tüm meditasyon boyunca daha yüce bir gerçekliğe ulaşmak için her şeyden şüphe duymaya teşebbüs ederken, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olarak tasavvur ettiği Tanrı inancını askıya almaz. "Gene de, her şeyi yapabilen ve beni böyle olduğum gibi yaratan bir Tanrının olduğu biçimindeki eski görüşü kafamda taşıdım." (Descartes, 1996, s.143)

Descartes, dünyaya dair inandığı tüm doğruların aslında kötü bir cinin aldatması olduğunu varsayarken, şüphe götürmeyecek bir doğruya ulaşmaya çabalar. Duyularını ve bedenini yadsıyan Descartes, beslenme, yürüme, duyumsama yetilerini bedene atfeder, düşünme ise ruha ait bir yeti olarak belirlenir. Bu beden ve ruh düalizminin yolunu açar.

“Ama ruha yüklediklerim açısından durum nedir? Ya da beslenme ve yürüme açısından? Ama eğer bedenimin olmadığı doğruysa, yürüyemeyeceğim ve beslenemeyeceğim de doğru değil midir? Duyumsama? Beden olmaksızın bu da olamaz, ama sık sık düşlerimde daha sonra uyanırken hiç algılanmamış olduklarını kabul ettiğim birçok şeyi algıladığımı düşünmüşümdür. Düşünme? Burada yanıtı bulurum: Düşünme bana ait bir yüklemidir; yalnızca o benden ayrılamaz. Varım, Ego sum, ego existo; bu pekindir.” (Descartes, 1996, s.148)

Zihne ait bir yeti olan düşünme eylemi Descartes’a göre benliğine içkin, ondan ayrılamaz bir yüklemidir. Descartes kötü cin tarafından aldatıldığını düşündüğünde bile, “düşünüyor” olduğu gerçeği aldatılmaya gelmez tek gerçek olarak kalır. Varlığı, düşünmenin yadsınamaz gerçekliği ile özdeş bir biçimde ortaya çıkar. Var olan burada bedenden ziyade, zihindir. Descartes “var olduğu” gerçeğine ulaştıktan sonra, bu varlığın özünü sorgular: “Ama öyleyse neyim? Düşünen bir şey. Bu nedir? Kuşku duyan, anlayan, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeleyen ve duyumsayan bir şey.” (Descartes, 1996, s.149) Descartes’ın öznesi, düşünen özne olarak belirlenir. O halde kuşku duyan, duyumsayan, imgeleyen de kendisidir. İmgelenen şeyin gerçekliği olmasa bile, imgeleme gücü zihnin bir yetisidir (Descartes, 1996, s.150).

Descartes, bu bağlamda zihnin bedenden daha kolay bilinebilir olduğu savını destekler. Balmumu örneğinde olduğu gibi, balmumuna ait koku, renk, biçim gibi özellikler ortadan kalktığında bile bunun balmumu olduğu zihin tarafından bilinir. Bu bilme zihnin yargı yetisiyle mümkün kılınmaktadır. “Gözlerimle gördüğüme inandığımı yalnızca anlığında bulunan yargı yetisi yoluyla kavrarım.” (Descartes, 1996, s.152) O halde cisim ya da bedene dair bildiklerimiz duyum tarafından değil zihin tarafından verilir.

Descartes, açık ve seçik bir biçimde düşünen öz olduğu bilgisine ulaştıktan sonra, algıladığı her şeyi açık ve seçik olması koşuluyla gerçek olarak kabul edeceğini üçüncü meditasyonda kurallaştırır (Descartes, 1996, s.154). Açık ve seçik idealar sayesinde

başka şeylerin bilgisi de mümkün hale gelmiş olur. Descartes'ın daha önce gerçek olduğuna inandığı idealara ilişkin yanılgıları ise ideaların açık ve seçik oluşundan bağımsız bir şekilde, kendisinin bunlar hakkında aceleci bir yargıda bulunmasından kaynaklanmıştır (Langton, 2006)

Descartes düşüncesinde Tanrı'nın kanıtlanması gerekliliği, Ben dışında şeylerin açık ve seçik bilgisine ulaşmada şüphenin ortadan kalkması için önkoşul olarak görülür. Descartes Tanrı'yı, zihnindeki Tanrı ideasına bağlı olarak düşünürken, onu sonsuz nitelikte bir varlık olarak tasavvur eder. Bununla birlikte, zihnindeki sonsuz Tanrı ideasının, kendi zihninden bağımsız şekilde var olmasını zorunlu kılar: “Kendimin varolduğu ve en mükemmel varlığın, yani Tanrı'nın fikrinin bende bulunduğu gerçeği, zorunlu olarak Tanrı'nın da varolduğunu hiç tartışmasız kanıtlıyor.” (Descartes, 1996, s.72)

Descartes, mükemmel olarak nitelendirdiği Tanrı'nın kendisini aldatmayacağından emin olur. “Aldatma”nın, bir eksiklik ve kusur olarak, mükemmel olan Tanrı'da bulunması bir çelişkidir. Eğer Tanrı, aldatma amacı gütmüyorsa, doğru kullanıldığı takdirde yanılmayı mümkün kılacak bir yetiyi de insana vermemiş olsa gerektir. Aldatma amacı gütmeyen bir Tanrı'dan, doğru kullanıldığı takdirde yanılmayı mümkün kılacak bir yetiyi vermesi de beklenemez. Peki ama gerçekten böyleyse, o halde zannetme, başka bir deyişle “hata” nasıl ortaya çıkar? Descartes bu sorunun cevabını dördüncü meditasyonda arar. Sonlu bir varlık olan insanın hata yapması zihin ve irade kavramlarına dayanır. Descartes için zihin sınırlı, irade ise sınırsızdır (Descartes, 1996, s.80). İradenin sınırsız alanı, zihnin sınırlı alanını aştığı için irade zihni sınırlandırmakta zorluk çeker. Bu sınırlandıramama sebebiyle zihin açık ve seçik olarak bilinmeyen şeylere inanmakta özgür kalır (Descartes, 1996, s.82). Hata bu kapsam eksikliğinden ortaya çıkar. O halde, hata ve yanılgıya düşmemek adına, iradeyi kontrol altına alarak sadece zihne açık ve seçik görünen konular hakkında yargıda bulunmalıdır.

Descartes, beşinci meditasyonda her türlü bilginin kesinliğini Tanrı'nın zorunlu olduğu bilgisine dayandırır (Descartes, 2020, s.100). Zihnindeki Tanrı ideasından yola çıkarak Tanrı'nın hem özünü hem de varlığını düşünür. Matematiğin açık ve seçik gerçeklikleri gibi, Tanrı'nın varlığı da açık ve seçiktir. Çünkü Tanrı hakkında zihinde oluşan ide,

dışardan bir bilgi değildir, bu anlamda zihne içkin haldedir. Tanrı'nın varoluşu bu sebeple düşünceden ayrı da değildir.

Maddi şeylerin varlığı ve zihin beden düalizmi altıncı meditasyonun konusunu oluşturur. Descartes, hayal gücü ile salt anlama arasında ayrım yaparak; hayal gücünün bedene, anlama gücünün ise zihne ait bir yeti olduğuna kanaat getirir. “Zihin bir şeyi anlarken bir şekilde kendisine döner ve kendisinde zaten mevcut olan fikirlerden birine tekrar bakar. Ama bir şeyi hayal ederken bedene döner ve bedendeki bir şeye, yani kendiliğinden anlamış olduğu ya da duyularla algıladığı bir fikre karşılık gelen şeye dikkat eder.” (Descartes, 2020, s.103) Zihin ve beden ise Descartes’a göre birbirinden farklı yapılara sahiptir. Beden veya madde, cismani ve uzamlı olması sebebiyle parçalanabilir. Beden bölünebilir yapıdayken, zihin bölünemez ve bütünlüklü bir yapıya sahiptir. Zihin ve beden birbirinde içkin olarak görülse de, bedene ait bir uzvun kesilmesi zihinde bir kesintiye yol açmaz. Öte yandan isteme, hissetme, anlama gibi yetiler zihnin birer uzvu yani parçası değildir. Bunların tamamı zihinde bölünemez bir biçimde gerçekleşir (Descartes, 2020, s.121). Descartes, beden ve zihin düalizmi ile epistemolojiden yola çıkarak ontolojisini kurmaya çalışır. Aynı zamanda beden ve zihni iki ayrı töz olarak ele almasıyla bugünkü manada zihin-beden problemini ilk ortaya koyan düşünür olmuştur.

O halde Descartes’a göre bilmelerimizde ortaya çıkan olası hatalar, hafıza ve aklın doğru işleyişi ile bertaraf edilebilir. Rüya argümanı da bu şekilde aşılmış olur, çünkü uyanıkken sahip olduğumuz hafızaya rüyada sahip olamayız. Hafıza, algıların yaşamın geri kalanı ile kesintisiz bir biçimde ilişki kurması imkânını verir (Descartes, 2020, s.116). Bu sayede kesinliğe de ulaşmak mümkün olur. Descartes'ın son vurgusu, Tanrı'nın aldatıcı olmaması sebebiyle kendisinin de aldatılmayacağı sonucunu verir. Kötü cin ortadan kalkmıştır. Yine de düşünen öz olan insanın yanıltılması mümkündür, çünkü akıl birtakım sınırlamalara sahiptir.

a) Descartes ve Kierkegaard

Descartes *cogito* kavramı ile Modern çağın temsilcisi olarak anılırken, Kierkegaard öznellik kavramıyla varoluşçuluğun kurucusu olarak anılır. Bu iki büyük filozof felsefeye yeni birer bakış açısı kazandırmaları açısından özgün düşünürlerdir. Descartes

ve Kierkegaard'ın felsefedeki konumlarının iki farklı ucu temsil ettiği düşünülse de, aslında bu iki filozof pek çok ortak fikre sahiptir.

Descartes ve Kierkegaard, her ne kadar şüphelerini farklı alanlara yöneltmiş olsalar da, şüpheci zihne sahip inançlı düşünürlerdir. Bu şüphe vesilesiyle Descartes rasyonel bir düşünür, Kierkegaard irrasyonel bir düşünür olarak anılmıştır.

Descartes şüpheyi yöntem olarak kullanarak, rasyonalitesi sayesinde gerçek bilginin imkânına ulaşır. Bu, insan aklının, aracısız olarak bilgi edinmede otorite olması yönündeki ilk adımdır. Öte yandan Descartes'ın yöntemsel şüphesi Tanrı'yı dışarıda bırakan bir soruşturmayı esas alır; bilim kadar Tanrı da açık ve seçik olarak yorumlanır. Bu sebepten Descartes şüpheciliğine rağmen aynı zamanda şüphesiz bir inanç sahibi olarak da ön plana çıkar.

Descartes ve Kierkegaard'ın bu anlamda ortak noktası, şüphe içermeyen bir Tanrı düşüncesine sahip olmalarıdır. Descartes'ın şüphesi, Tanrı dışında her şeyin varlığına dair epistemolojik bir kaygı taşır. Descartes bu şüphe ile zihnin, dolayısıyla aklın tek gerçeklik olduğu sonucuna ulaşırken, Kierkegaard'ın şüphesinin pek çok cephesi olmasına rağmen, esas olarak iman kavramı içerisinde aklın sınırlarına yöneliktir.

Descartes ve Kierkegaard için Tanrı sonsuz yapıdadır ve her şeye gücü yetmesiyle beraber sonsuz iyiliğe sahip olduğu için aldatıcı değildir. Descartes bu görüşünü şu şekilde ifade eder: “Tanrı adı ile sonsuz, bengi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve benim kendimi ve eğer var oldukları doğruysa benim dışımda var olan başka her şeyi yaratmış olan bir tözü anlarım.” (Descartes,1996, s.162) Tanrı, Descartes'a göre sahip olduğu bu sıfatlar sebebiyle aldatıcı değildir. “İlk olarak Tanrının beni aldatmasının hiçbir zaman olanaklı olmadığını bilirim; (...) aldatma isteği hiç kuşkusuz kötülük ya da zayıflığa tanıklık eder ve dolayısıyla Tanrıda bulunamaz.” (Descartes, 1996, s.169)

Kierkegaard için de Tanrı sonsuz yapıdadır. Sonlu olan insan, diyalektik yapısıyla ve imanı sayesinde Tanrı ile ilişki kurmanın bir olanağını elde eder. İman, paradoksu ve absürdü içerdiği gibi, Tanrı'nın her şeye gücünün yettiğine ve aldatıcı olmadığına dair sonsuz bir inancı da içerir. *Korku ve Titreme*'de İbrahim üzerinden Tanrı'nın aldatıcı olmadığı söylenir. Bu sebepten İbrahim, oğlunu kurban etmek üzereyken bile Tanrı'nın vaadini yerine getireceğine inanır. Bu absürde olan inançtır. Dolayısıyla Tanrı'nın

aldatıcı olmadığına inanmak, Kierkegaard için, Descartes'ın aksine, paradoksa ve absürde inanmayı da gerektirir. Bu inanç Kierkegaard için aklın "sınırlarına" dair bir şüpheyi içermediği sürece mümkün değildir. Tanrı'ya iman, aklın sınırlarına dair inancı zorunlulukla içerir (Maybee, 1996).

Descartes da aklın sınırlı yapısını kabul eder. "Uğraşmamız gereken konular, yalnızca, aklımızın kesin ve açık bir bilgi edinmeye yeteceğini kestirdiklerimiz olmalıdır." (Descartes, 1986, s.10) Aynı zamanda Tanrı'nın sonsuzluğuna ve aldatıcı olmadığına da inanır. Fakat bu noktada çok oyalanmaz, akli keskinleştirmenin ve ulaşabileceği açık ve seçik bilgilerin peşine düşer. Çünkü Tanrı'ya olan inancı, akla karşı güveninin önkoşulu haline gelir. "Ancak bir Tanrı'nın var olduğunu öğrendikten sonra, aynı zamanda her şeyin ona bağlı olduğunu ve onun hiçbir zaman aldatıcı olmadığını da öğrendiğim için bunun sonunda, açık ve seçik olarak kavradığım her şeyin doğru olmaktan geri kalmadığına inanmıştım (...)" (Descartes, 2007, s.69) Kierkegaard ise aksine, Tanrı'ya olan imanı, aklın sınırlarına karşı şüphesinin ön koşulu haline getirir. Kierkegaard, aklın sınırlı yapısına epistemolojik bir kaygıyla yaklaşmaz, bireyin varoluşuna odaklanır.

Kierkegaard, *Korku ve Titreme* adlı eserinde Descartes'tan övgüyle söz eder. Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde aklın açık ve seçik bilgisine karşın Tanrı'nın vahyine daha çok güvenilmesinin zorunluluk olduğunu ifade ettiği 28. ve 76. maddelerine ithafen şöyle der: "Descartes, böğüren bir meydan saati değil, sessiz ve yalnız bir düşünür olduğu için 'Ateş!' diye bağırmadı ve kuşkulanmayı herkese görev haline getirdi." (Kierkegaard, 2013a, s.50)

Kierkegaard'ın işaret ettiği görev bilinci, kendi yaşamında en çok önem verdiği düşüncedir. Descartes ve Kierkegaard'ın Ben bilinci onlar için temel bir meseledir. Descartes, çağının gelişmelerinin bilincinde olarak kendi aklını ehliileştirmek isterken "düşünen özne"yi inşa eder. Kierkegaard ise, rasyonalitenin nesnelliği altında kaybolan "özel birey"in var olması için çaba sarf eder. Kierkegaard "Benim açıklığa kavuşturmam gereken şey, neyi bilmem gerektiği değil, ne yapmam gerektiğidir (...) Asıl mesele kendimi anlamak. (...) benim için doğru olan bir hakikati bulmak, uğrunda yaşayıp öleceğim fikri bulmak" (Kierkegaard, 2013b, s.167) derken, Descartes'a hem

eleştirel bir gönderme yapar hem de onunla ortak bir tutum sergiler: “(...) en önemli şey (...) hayatta neye rehberlik etmem gerektiğini bulmak (...)” (Descartes vd., 1996, s.137)

Descartes’ın düşünen öznesi, kendi zihninde Tanrı’ya bir zorunluluk olarak ulaşır. Sonsuz yapıdaki Tanrı, eksik yani sonlu yapıdaki düşünen öznenin zorunlulukla daha kapsayıcı konumdadır. Descartes, sonsuz olan Tanrı ile düşünen özne arasındaki ilişkiyi iradenin sonsuzluğu ile ortaya koymaya çalışır. Düşünen özne hata yapar, çünkü aklın yapısı sınırlıdır.

Kierkegaard’ın bireysel öznesi, beden ile ruhun, sonlu ile sonsuzun, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezidir. Bu sentezin Ben olabilmesi için, hem kendiyle hem de Tanrı ile ilişki kurması gerekir. İnsanın sonsuz olan Tanrı ile ilişki kurabilmesi için iradesiyle seçimler yaparak bir sıçrayış gerçekleştirmesi gerekir. Bir sıçrama hamlesi olan iman ise, aklın sınırlı yapısına işaret eden paradoksu içerir. Çünkü iman, bireyin en öznel içeriğidir. İmanda açığa çıkan bilgi değil, varoluşun asıl gayesi olan insan iradesidir (Schaff & Gaidenko, 1966, s.38). Kierkegaard, bireyi beden ya da zihin olarak değil, her an eylemde bulunan “her ikisi de” olarak, varoluşu içerisinde ele alır. Kierkegaard, bu bağlamda Descartes’ın düşüncesini ileriye taşımış olur.

1.2. Kant’ın Rasyonalitesi

Immanuel Kant (1724-1804), 18. yüzyıl Alman Aydınlanması’nın en önemli temsilcisidir. Kant’ın modern felsefeye yaptığı katkılar 19. yüzyılın düşünce yapısını önemli ölçüde şekillendirdi. Kant, öncelikle bir Aydınlanma filozofudur. Bu anlamda bilimi felsefi alanda temellendirmeyi amaç edinmiştir. Kant’ın felsefesi “eleştirel felsefe” olarak insan aklının sınırlı yapısını ortaya koyarken kapsamlı bir metafizik eleştirisi sunar. Kant düşüncede rasyonaliteyi otorite haline getirmeyi amaçlarken, bunu salt epistemolojik alanla sınırlamaz. Ahlaki alanın da sınırlarını belirlemede rasyonalite yegâne kaynak haline gelir (Cevizci, 2017, s.708).

Kant’ın rasyonalite anlayışı ve eleştirel felsefesi temel olarak *Saf Aklın Eleştirisi* (1781), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790) adlı üç önemli eserinde açığa çıkar. Biz, tezin başlığı dahilinde kalmak için yalnızca ilk iki eser çerçevesinde aklın teorik ve pratik yönünü inceleyerek filozofun rasyonalite anlayışını anlamaya çalışacağız.

Kant'ın eleştirel felsefesi, rasyonalizmin ve ampirizmin bir sentezini ifade eder. Bilginin kaynağını ve sınırlarını ifade etmede rasyonalistler matematik ve mantık ilkelerinden hareketle bilgiyi *a priori* olarak karakterize ederken, ampiristler bilgiyi duyu ve deneylere bağlı olarak *a posteriori* olarak karakterize eder. Kant ise rasyonalistlerin ve ampiristlerin bilgiyi belirleme tarzında, sahip oldukları tek yönlü bakış açısını eleştirir. Kendi bilgi görüşünü bu iki düşüncenin sentezi üzerine inşa eder (West, 1998, s.33).

Kant'ın “transandantal” felsefesi *Saf Aklın Eleştirisi*'nde geleneksel metafiziğin eleştirisini içerir. Bu eser temelde, “Metafizik bir bilim olarak olanaklı mıdır?” sorusuna cevap aramaktadır. Kant, metafizik bilginin kaynağını ve kapsamını çizmeye gayret ederken, metafizik ve rasyonalite arasındaki bağı da ortaya koyar. Bu anlamda aklın yetileri üzerine detaylı bir inceleme geliştirir. Kant'ın bilimin felsefi analizini yapma iddiası, aklın analizini yapma girişimini doğurur.

Kant bütün bilgilerin deneyim ile başladığını kabul eder. Fakat bu deneyimden bağımsız bilgilerimizin olmadığı anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda deneyimden bağımsız bilgilerimiz de vardır. Bu bilgi türü ise *a priori* bilgidir. *A priori* bilgiler evrensel karakterde olup, açık ve kesin bir yapıya sahiptir (Kant, 1993, s.37).

Kant öncelikle iki tür yargıdan söz eder; algı ve deneyimden bağımsız yargılar *a priori*, deneyim yoluyla kazanılan bilgiler ise *a posteriori* yargılardır (Kant, 1993, s.15). Bunlara ek olarak *Prolegomena* adlı eserinde iki tür yargıdan daha söz eder. Bunlar ise ‘analitik’ ve ‘sentetik’ yargılardır. Analitik yargılar, bilgi edinmeye katkı sağlamayan, sadece açıklama işlevi bulunan yargılarken; sentetik yargılar bilgiyi artıran ve genişleten yargılardır (Kant, 2002a, s.33). Analitik yargılar, deneysel olmayan, yapıları gereği *a priori* yargılardır ve çelişmezlik ilkesine dayanırlar. Kant “*a priori* sentetik yargılar”ı, yani hem bilgimize katkı sağlayacak hem de zorunlu yapıda olacak yargıların imkânını araştırır. *Saf Aklın Eleştirisi* böylesi bir yargı türünü ortaya koymaya çalışır.

Kant'ın bilginin olanağı ve ortaya çıkışını incelediği *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, Transandantal Estetik, Transandantal Mantık ve Transandantal Diyalektik kısımları yer almaktadır.

Transandantal Estetik, bilginin duyusallıktan kaynaklanan koşullarını inceler. Bu bağlamda bilgimizin nasıl meydana geldiğinin cevabını verir. *A priori* bilgi ilkelerinin iki duyusal sezgi/görü formu bulunur. Bunlar uzay ve zamandır.

Kant, bilginin nesnelerle dolaysız ilişki kurmasını sezgi aracılığıyla gerçekleştirdiğini savunur. Sezginin oluşabilmesi için, nesnelerin duyarlık (duyularla alma yetisi) yoluyla iletilmesi gerekir. O halde duyarlık bize nesneleri verir ve sezgiyi sağlar. Anlama yetimiz (anlak) sayesinde ise bu malzeme düşünülür hale gelerek buradan kavramları meydana getirir (Kant, 1993, s.51). Demek ki kavramların meydana gelmesinde, duyarlık ve sezgi bir ön koşuldur. Anlama bu ön koşul sayesinde mümkün hale gelir.

Nesnenin tasarımından anlak ve duyumun işleyişini mümkün kılan nitelikler soyutlandığında ampirik sezgiden geriye kalan uzay ve zamandır. “Bunlar, zihinde yalnızca bir duyarlılık biçimi olarak *a priori* var olan saf sezgiye aittir.” (Kant, 1993, s.51) Kant, duyarlığın *a posteriori* kaynağında *a priori* unsurların olduğunu ortaya çıkarmıştır. Matematik ve fiziğin de uzay ve zaman formundan yola çıkılarak birer bilim olarak temellendirebileceğini savunur (Kovanlıkaya, 2014).

Uzay ve zaman zihinde *a priori* olarak bulunur. Buna göre uzay ve zaman bizim algılama yeteneğimizin formu olarak, bizim dışımızda var olan şeyler değildir. Kant Transandantal Estetik kısmında bilgiyi mümkün kılan şartların uzay, zaman ve nedensellik olduğunu, bilginin bunlar aracılığıyla mümkün olabileceğini savunur (Taşkın & Becermen, 2013, s. 278).

Kant, bilginin anlama yetisi üzerinden mümkün olmasının koşullarını Transandantal Mantık kısmında ele alır. Transandantal Mantık, düşünmeyi konu alarak düşünme ile temsil edilme ilişkisinin *a priori* tarafını araştırır (Gözkan, 2020, s.44). Bu bölümün “analitik” ve “diyalektik” olmak üzere iki ayrı kısmı bulunur.

Transandantal Analitik, kavramlar ve salt anlak ile ilgilenir. Anlak yetisini inceleyerek *a priori* kavramların olanağını araştırır. Kavramların meydana gelmesinde duyuların etkisini ortaya koyan Kant için anlağın kendisi duyusal bir yeti değildir. Anlakta bilgi, kavramlar yoluyla meydana gelir. Anlak düşünümü temel alır, bu sebepten onu düşünme yetimiz olarak ifade edebiliriz. Düşünme, duyarlıktan gelen verileri bir anlamda işlemekte ve düzenlemektedir. Kant bu noktada kategorilerden söz eder. Bu düzenleme, bir araya getirme işlemi kategoriler sayesinde mümkün olur.

Duyum yetisine ait *a priori* yargılar, uzay ve zaman formlarıyla görüyü mümkün kılarken, kategoriler de nesnelerin kavranmasını mümkün hale getiren *a priori* yargıların düşünmeyi nasıl mümkün kıldığını ifade etmektedir (Çitil, 2021, s.6). “Sezgi

nesneleri üzerine a priori uygulanan arı anlak kavramları” (Kant, 1993, s.77) olarak ifade edilen kategoriler 12 çeşittir. Bu kategoriler sayesinde anlak ile akıl arasındaki ayrım da ortaya konulmuş olur. Bu kategorilerin detayı tezin kapsamı dışında olduğu için onları sadece anmak daha doğru olacaktır. Kategoriler *a priori* olarak, salt anlağın temel kavramları olarak düşünülmelidir.

Kategorilerin, deney yoluyla gelen verileri birleştirme ve düzenleme görevi sentez olarak ifade edilir. Fakat bu sentezin mümkün olması için üçüncü bir yeti olarak muhayyile/hayal gücü gereklidir (Kant, 1993, s.94). Muhayyile ayrı bir yeti olarak hem duyum hem düşünmeyle ilişki içindedir. Bu anlamda muhayyile duyumdan elde ettiği şeylerin tezahürleri/temsillerini idrak edilecek hale getirir (Kovanlıkaya, 2014, s.20).

Kant’ın duyum, düşünme ve tahayyül etme yetilerini inceleyerek cevabını vermeye çalıştığı “neyi bilebiliriz?” sorusu bizi *fenomen* ve *numen* alanların ayrımına götürür. “Görüngüler, kategorilerin birliğine göre nesneler olarak düşünüldükleri sürece, fenomenler olarak adlandırılırlar. Ama yalnızca anlağın nesneleri olan ve böyle olarak gene de bir sezgiye, ama duysal olmayan bir sezgiye verilebilen şeyleri varsayarsam, bu tür şeyler numenler olarak adlandırılabilir.” (Kant, 1993, s.159)

Kant’a göre biz duyumlar aracılığıyla bilgi edinme sürecini başlattığımız için, matematik ve doğa bilimindeki sentetik *a priori* ilkeler doğrultusunda sadece fenomen alanını bilebiliriz. Kategoriler de bize ancak deneysel olanın bilgisini sunabildiği için, numen alanının bilgisine erişemezler. O halde biz yalnızca duyulur alanın bilgisini haiz olabiliriz ve numen alanı bizim için bilinemez bir alandır.

Transandantal Diyalektik’e gelirse, Kant bu bölümde akıl ve ilkelerini incelemeyi amaçlar. Aklın kavramları kavrama işlemini yürütür. Kant saf aklın bu kavramlarına ‘ideler’ adını verir. “Anlama yetisi deney için kategorilere ihtiyaç duyduğu gibi, akıl da idelere a priori sahiptir. İde ile kast ettiğim, nesneleri hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramlardır. Bu kavramlar aklın doğal yapısında, kategoriler ise anlama yetisinin doğal yapısında bulunurlar.” (Kant, 2002a, s.81) Deneyimle elde edilebilecek bir nesnesi bulunmadığı için, ideler deneyimi aşan kavramlardır. İdeler, aklın kendi doğasından öznel bir türetim vasıtasıyla oluşmuşlardır, bu sebepten nesnel çıkarsama söz konusu değildir.

Kant’a göre bu transandantal ideler üç sınıfa ayrılır. “(...) bunlardan birincisi düşünen öznenin saltık (koşulsuz) birliğini, ikincisi görüngünün koşullarının dizisinin saltık birliğini, üçüncüsü genel olarak düşüncenin tüm nesnelerinin koşulunun saltık birliğini kapsar.” (Kant, 1993, s.190) Bunlardan ilki ruhbilimin, ikincisi evrenbilimin, üçüncüsü tanrıbilimin nesnesi olarak ifade edilir. Bu bağlamda Ruh, Evren ve Tanrı görüde temsil edilemeyen nesnelerdir. Bu sebepten bunlar saf akla ait transandantal idelerdir.

Transandantal ideler kendi aralarında bağlantılıdır. Saf akıl, bu ideler sayesinde tüm bilişlerini tek bir sistemde toplar. Buraya kadar, ruhun bilgisinden dünyanın bilgisine ve bunlar aracılığıyla yüce varlığa giden doğal bir süreç ifade edilmiş olur. Fakat ideler “hiçbir biçimde nesnel olarak geçerli değildir” (Kant, 1993, s.111). Saf aklın ideleri mevcuttur fakat bunlar ispat edilemezler. Bu sebepten bu ideleri duyumla gelen deneyin sınırları içerisinde düşünmek doğru değildir. Bu, aklın diyalektiğe düşmesine sebep olur. “Ama us nesneler üzerine birşeyi a priori belirleme ve bilgiyi olanaklı deneyimin sınırları ötesine genişletme çabalarında bütünüyle eytişimseldir ve yanılsamalı öne sürümleri hiçbir biçimde çözümlemin kapsamı gereken türde bir kanona uyarlanamazlar.” (Kant, 1993, s.111)

Buraya değin, Kant’ın rasyonalitesinin ilk kanadı olan teorik aklın sınırlarını ortaya koymaya çalıştık. Kant’ta, teorik aklın sınırı numen alanının başladığı yerdir. Çünkü teorik akıl, deneyimle mümkün olanı yani yalnızca fenomenler alanını bilebilir. Kant’ın saf aklın kaçınılmaz sorunları olarak gördüğü Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük problemleri de bu anlamda aklın deney sınırlarını aştığı için teorik aklın değil, pratik aklın konusudur. Bunların nesnel gerçekliği ahlaki eylemin imkânı çerçevesinde açığa çıkacaktır.

Saf Aklın Eleştirisi’nde özellikle özgürlük kavramı yarattığı antinomi sebebiyle bir problem olarak ortaya çıkarken, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde bu kavram rasyonel ahlakın kurucu ögesi olarak oldukça önemli bir kavrama dönüşür. Kant’ın rasyonalite anlayışı aklın teorik ve pratik yönü ortaya konulduğunda bir bütün haline gelecektir.

Kant’ın pratik aklı kendi nedenselliğini oluşturabilen bir yetidir. Pratik akıl istemeyi belirlemesi söz konusu olunca nesnel gerçekliğe sahip olur. Bu da özgürlük kavramına yönelir. İrade ve özgürlük birbiriyle ilişkilidir.

Pratik akıl, her akıl sahibi insanın onu geçerli olarak tanıdığı ölçüde nesneldir. Kant için ahlaki davranışın ölçütü bireysel haz ve doyum değildir, bu nesnelliğin ölçütü yasalara bağlıdır. Öznel olarak haz ve mutluluğu ölçüt almayı yasa edinirsek, nesnel açıdan rastlantısal bir ilkeye sahip oluruz (Kant, 1999, s.29).

Kant’a göre “iyi isteme”, eylemin ortaya çıkaracağı sonuçların hesaplanmasından bağımsız, bireysel bir çıkar amacı gütmeyen, yalnızca isteme olarak “kendi başına iyi” anlamına gelir. Kendi başına iyi, kişisel amaçlar olmadan herkes için ortak olan “iyi”dir (Kant, 2002b, s.9). Akıl, istemeyi etkileyen pratik bir yeti olarak, bu kendi başına iyi’yi mutluluk isteminin, dolayısıyla iradenin amacı haline getirmelidir.

Kant, eylemlerimizin ahlaki değerini veren bu iyi isteme ile ödev kavramının ilişkisini açıklar. İyi isteme/iyi irade ile ödev arasındaki ilişki, ödevde uygun ve ödevden dolayı yapılan eylemlerin arasındaki farkta açığa çıkar. Kant’ın “ödev”i, “yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu”na karşılık gelir (Kant, 2002b, s.15). Buradaki anlamıyla saygı, isteme ya da iradenin yasa tarafından belirlendiğine dair bilinci ve ilgiyi ifade eder. İradenin ahlak yasasını tanıması, eylemleri “ödevden dolayı” yapmayı gerektirir. Buna göre eylemin, ödevle ilgisi bakımından ahlaki değeri, o eylemi yapmamızın arkasında bulunan maksim/niyetle ilgilidir. Maksimin iyiliği, iradenin iyiliği ölçüsündedir. Kant’a göre insan rasyonel bir varlık olduğu için, öznel iradesini ve eylemlerini bu ölçüde yönlendirebilir. “Öyle eylemde bulun ki, o, senin maksiminde aynı zamanda kendisi amaç olarak bulunsun.” (Kant, 2002b, s.55)

Kant’a göre maksimler insanın öznel iradesini ifade ettiği için, insan eylemlerinde nesnel bir itici güce yani nesnel buyruklara ihtiyaç vardır. Kant buyrukları koşullu ve koşulsuz olarak ikiye ayırır. Bir eylemin belirli bir amaç doğrultusunda iyiyi araç olarak alması koşullu, kendiliğinden iyi olan bir istemenin ilkesi olarak koşul gütmemesi koşulsuz buyruktur. Kant’a göre koşulsuz buyruklar iradeye uygulanabilecek ve eylemleri ödev haline getiren pratik yasalar sağlayabilecek tek ilke olarak görülür (Kant, 1999, s.48). Akılsal olan koşulsuz buyruktur ve ahlak yasasını verir.

Kant’a göre, pratik aklın nesnel bir yasayı ortaya çıkarması nihayetinde özgürlük problemi çözüme ulaşmış olur. *Özgürlük, Saf Aklın Eleştirisi*’nde olanaklılığı açısından *a priori* olarak bildiğimiz tek ide olarak varsayılmıştı. Çünkü özgürlük numen alanına ait bir kavram olarak, deney yoluyla elde edemeyeceğimiz, doğada gerçek bir karşılığı

olmayan bir kavramdı. Pratik akılda özgürlük, ahlak yasası yoluyla kanıtlandığında, Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin de olanaklılığı kanıtlanmış olur. Ama yine de bu ideler, ahlakça belirlenmiş istemenin, kendisine *a priori* verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullarıdır (Kant, 1999, s.9). Tanrı ve ölümsüzlük ideleri bu anlamda sadece olanaklı olarak varsayılmış olur.

Kant'ın rasyonalitesi teorik ve pratik aklın belirlenmesi ile kuşatılmış olur. Teorik akıl, nesneleri uzay ve zaman formları dahilinde, nesnelerden duyum yoluyla aldığı verileri, düşünüm yoluyla kavram haline getirebilen yetilerin toplamıdır. Akıl bu yetilerle hüküm verme işlevi görür. Teorik akıl fenomen alanını bilmesi doğrultusunda sınırlıdır. Pratik akıl ise numen alanına ait olan ideler hakkında duyu ve deneyimden bağımsız bir düşünme gerçekleştirir. Bu anlamda teorik aklın ötesine geçer.

a) Kant ve Kierkegaard

Kierkegaard'ın varoluş alanları içerisinde etik alan, Kant'ın pratik akıl görüşleriyle bağlantılı bir yorum geliştirmemize olanak tanır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Kant'ın pratik akıl doğrultusunda ifade ettiği etik yasalar, kaynağını nihai olarak akıldan alır. Buyruklar da bu sebepten soyut ve evrensel olarak nitelenmektedir. Öte yandan Kant'ın görüşleri seçimleri belirlemede, seçimleri önceleyen herhangi bir tutkudan söz etmez. Fakat öznel bir saygı duygusundan söz edilir. Bu saygı da nihayetinde akıl tarafından oluşturulur.

Kant “ne bilebilirim? sorusunu saf aklın sınırlarında cevaplamaya çalışırken, pratik akıl ile ahlakın sınırları içerisinde kalmayı öngörür. Kierkegaard ise “Gerçekten açıklığa kavuşturmaya ihtiyacım olan şey; bütün eylemlerin öncesinde mutlaka bilginin gelmesinin gerekmesi hâric, neyi bilmem gerektiği değil, ne yapacağım”dır (Kierkegaard, 2005, s.51) derken, yalnızca “ne yapabilirim?” sorusuna odaklanır. Bütün eylemlerin öncesinde bilginin gelmesi gerektiğini söylerken buna karşı çıkmadığı için, ne bilebilirim sorusu ile açıkça ilgilenmediğini ifade eder. Kierkegaard bu anlamda Kant'la aynı soruya cevap arasa da, Kant eylemlerin ahlaki değerine yönelirken Kierkegaard, seçim eyleminin varoluşsal değerine yönelir. Bu sebepten yanıtı sadece etik alanda aramaz, varoluş alanlarının tamamında arar.

Kierkegaard'ın etik alandaki yaşamı toplumdaki bireyin yaşamıdır. Kişisel çıkarlarını bir kenara bırakan ve sorumluluk almaktan kaçınmayan, ahlaki ödevlere sahip birey bu

alandan tasavvur edilir. Bu açıdan Kierkegaard'ın etiği Kant'ın etiği ile benzerlik gösterir. Kierkegaard etik alanın evrenselliğini kabul eder. Etik yaşamın evrensel yapısı bu anlamda rasyoneldir. Fakat etik zemininde evrensel gereklilik yatsa da “bir ahlak ilkesinin rasyonelliğini göstermek onu gerekçelendirmek için yeterli değildir” (Solomon, 2020, s. 177). Bu görüş birtakım soruları beraberinde getirir. Varoluş alanları arasında geçişin rasyonel bir gerekçesi yok mudur? Eğer yoksa, varoluş alanlarında yapılan bu seçimler keyfi ve irrasyonel midir? Bu soruları gündeme getiren en önemli düşünürlerden biri Alasdair MacIntyre olmuştur. MacIntyre, etik aşamada ifade edilen yükümlülüklerin aslında otoriteden yoksun, belirli bir kritere bağlı olmayan keyfi seçimler olduğunu ifade ederek Kierkegaard'ı irrasyonel olmakla eleştirmiştir. Kierkegaard ise etik alandaki eylemleri keyfi bir ölçüte dayandırmaz. Birey etik alanda eylemlerini, keyfi bir ölçütte göre değil, öznel dünyası dışında, toplumsallığın nesnel dünyasında hali hazırda olan ölçütlere göre gerçekleştirir (Taşdelen, 2017, s.220). Aynı zamanda Kierkegaard, kendi içsel bilincine varmış bireyin, evrensel olana ulaşarak, iyinin ve kötünün belirlenimlerinden kendi kendine etkilenen bir birey haline geleceğini de tasavvur eder.

Charles Taylor, MacIntyre'a karşıt bir biçimde, alanlar arası geçişleri rasyonel bulur. Ona göre bireyin varoluşunu gerçekleştirdiği alanda, eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan tutarsızlıkları fark etmesi ve hatalarını azaltma isteği duyması, diğer alanlara sıçrayış için rasyonel gerekçeleri oluşturur (Marilyn, 1993).

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklın kendi sınırlarını aşmaya doğal bir eğilimi olduğundan söz eder. “İnsan usu bilgisinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, bunları gözardı edemez, çünkü ona kendi doğası tarafından verilirler; ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan usunun tüm yeteneğini aşarlar.” (Kant, 1993, s.13) İnsanın, aklının yeteneğini aşan ama ilgisiz kalamadığı metafiziğe dair sorular, sonlu varoluşun kendini güvenceye alma isteğinden doğar. Bu soruların kaynağı olan ideler, Kant'ın düşüncesinde saf akılla değil pratik akılla anlaşılır hale gelebilir. Çünkü bunlar, saf akıl içerisinde çözümsüz bir çelişkiye yani çatışmaya sebep olur. Kant bunları ahlaki inançla aşmayı öngörür.

Kierkegaard ise düşüncenin bu eğilimini, düşüncenin tutkusu diye ifade ettiği paradoks olarak görür. Akıl, paradoksu üreterek en yüksek düşünme işlevini zaten gerçekleştirmiş

olur. Bu paradoksun niteliği, bilgi üretmeye yönelik bir düşünce içinde görülmemesidir. “Paradoks bir ödün değil, bir kategori, mevcut bilişçi ruhla ebedi hakikat arasındaki ilişkiyi ifade eden ontolojik bir niteliktir.” (Kierkegaard, 2005, s.311)

Kierkegaard, Kant’ın fenomen alanına dair bilişçi çabasına karşı çıkmaz. Fakat numen alanında metafizik bir Tanrı kavramına sahip olmasını ve bunu etik zeminde temellendirmesini eleştirir. Tanrı’nın Kantçı düşüncedeki pasif konumu, mümini de ortadan kaldırır. “Filozoflar bir elleriyle verirken diğer elleriyle geri alma eğilimindedirler. Bu nedenle örneğin Kant bize kategorilerin benzerliği hakkında gerçek doğru olan bir şeyler öğretirken (noumena), bu benzerliği sonsuzlaştırarak hepsini geri aldı.” (Kierkegaard, 2005, s. 108)

Diyebiliriz ki Kierkegaard, Tanrı, ruh, özgürlük gibi kavramları birer bilme nesnesi olarak düşüncesine konu etmez. Kant’ın da ifade ettiği gibi bu kavramların gerçekliğine ve bilgisine doğrudan erişmek aklın yeteneğini aşmaktadır. Kant buna rağmen, bu kavramlara pratik akıl ile rasyonel bir dayanak oluşturur. Aksi halde bu kavramların bulanıklaşacağından endişe eder. Kierkegaard’a göreyse asıl bulanıklık, “usun tüm yeteneğini aşar” denilen bu kavramları rasyonelleştirme çabasının sonucunda meydana gelir. Bu sebepten Kierkegaard bu kavramlara salt rasyonel akıl ile değil, tutkulu bir akılla yaklaşır.

1.3. Hegel’in Rasyonalitesi

19. yüzyıldan günümüze felsefe tarihinin en etkili düşünürlerinden biri olan Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Alman idealizminin en önemli temsilcisidir. Hegel’in felsefesi son derece kapsamlıdır. Sistematik düşüncüyü hedefleyen Hegel, felsefenin temel sorunlarına sistem düşüncesinin getirdiği bütünsellikle yönelmiştir. Hegel’in sistemi tamamıyla rasyonel bir zeminde hareket eder. Hegel’in sistem felsefesi oldukça kapsamlı olmakla beraber temel olarak üç ana bölümden oluşur: Mantık, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi.

Hegel’de felsefenin konusu Mutlak’tır. Bir bütün olarak Mutlak’ın sonsuz yaşamı ve öz gelişim sürecidir (Copleston, 1996, s.17). Mutlak, evrensel akıl olarak, kendisinden başlayarak, doğanın dolayımından geçen ve insanın bilincinde ya da tinde en üst

noktasına ulaşan ereksel bir gelişme sürecinin içindedir (Cevizci, 2017, s.827). Bu gelişme rasyoneldir. Mutlak'ın yaşamı ancak düşünce aracılığıyla anlaşılabilir. İnsanın bu düşünceye, bilince ulaşmadaki gelişim süreci ise tarihseldir. Bu tarihsel gelişim esasında bir özgürlük bilincini de içerir. İnsanın özgürlük bilinci, buna paralel olarak tarihsel süreç içerisinde gelişim göstermektedir.

Hegel'in sistem felsefesi içerisinde mantık ile temellendirilmemiş hiçbir şey yoktur. Bu rasyonel sistemin parolası “gerçek olan rasyonel ve rasyonel olan gerçektir” önermesidir. Bu parola, Hegel'in felsefesinin her alanı için farklı biçimlerde yorumlanmaya açıktır. Öyle ki Hegel'in felsefesine dair bu parola Tanrı'nın akıl ve aklın Tanrı olduğuna dair bir çözümlemeye kadar varabilir.

Hegel'in felsefesi az önce bahsettiğimiz gibi son derece detaylı ve kapsamlı olduğu için Hegel'in bahsi geçen rasyonel gerçekliğini tarih, devlet ve din başlıklarıyla sınırlandırmayı uygun gördük.

a) Tarih ve Akıl

Hegel dünya tarihi hakkındaki genel düşüncelerle değil dünya tarihinin kendi içeriğiyle ilgilenir. Bu ayrımı ortaya koymak için yaygın tarih anlayışını bir tarafa bırakır. Asıl ortaya koymak istediği tarih anlayışı, felsefi tarih ya da tarih felsefesidir. Hegel felsefi tarihi, “düşünme tarafından ele alınan” tarih olarak ifade eder (Hegel, 1995, s.29). İnsanın rasyonel bir varlık olması ve bu rasyonelliği sayesinde dünyaya hükmetmesi sebebiyle, Hegel'e göre tarihsel süreç rasyonellikle gelişmektedir. Tarih ve akıl bu anlamda birbirinden ayrı düşünemeyeceğimiz bir bütünlüğü ifade eder. Bunun kanıtı aklın töz olmasıdır. Akıl, töz olarak “tüm gerçekliğin onun sayesinde ve onun içinde varlığını kazandığı şey” demektir (Hegel, 1995, s.32). Akıl töz olarak, hakikat, sonsuz güç, sonsuz içerik, gereklilik gibi nitelikleri de içine alır. Hegel, dünya tarihinin ana ilkesinin akıl olduğunu savunur.

Hegel, tarih ve akıl arasındaki ilişkiyi dünyaya hâkim olan tanrısal istençle açıklar. Bu istenç mutlak akılla özdeştir. Felsefi tarihin amacı bu rasyonel istencin anlaşılması olmalıdır. Akıl, tarihsel süreçte, tikel olarak insanların değil, tür olarak insanın sosyal yaşamı içerisinde gelişim göstermektedir. Bu anlamda felsefi tarihin anlamı, insanın tarihinin bir bütün olarak mutlağın öz açılımı olmasıdır (Özlem, 1999, s.65).

Tarihsel süreç hareket ve gelişme içerisindedir, diyalektik olarak ele alınması gerekir. Bu hareketliliği ve gelişmeyi Hegel “değişme” olarak ifade eder. Tarihte olaylar birbirinin peşi sıra gelir ve çeşitli halk, devlet ve birey oluşumları karşımıza çıkar (Hegel, 1995, s.37). Daha sonra bunların yıkımı ve yeniden inşası meydana gelir. Tin için değişme, varlığının kabuğu kırması, inceliğe yükselmesi, daha salt bir tin olarak meydana gelmesi demektir. Hegel bunu, tinin “kendini düzeltme ve kendi kendini işlemesi” (Hegel, 1995, s.38) olarak ifade etmektedir. İnsan bu noktada Tanrısal bir planın gerçekleştiricisi konumundadır. İnsanın araç olmaktan çıkması ve Tanrısal öze katılması ancak tarihin sonunda ve mutlak özgürlük anında mümkün olacaktır (Taşkın & Becermen, 2013, s. 352). Töz olarak akıl, bu anlamda kendi kendisinin koşulu ve amacıdır. Hegel bunu “mutlak son erektir” olarak ifade eder. Bu anlamıyla akıl hem doğal hem de tinsel evrenden çıkıp görünür hale gelir. Bu görünür olma tarihin içinde gerçekleşmektedir.

Hegel, tinin dünyada, insanlığın tarih içindeki gelişimsel evrelerini kendine malzeme edinerek rasyonel özgürlüğüne ulaşmaya çalıştığını ifade eder. Hegel dünya tarihinin tinsel bir zeminde geliştiğini savunur. İnsan tinsel dünyanın yaratıcısı konumundadır. İnsan burada tinin kendini dünyada açmasının aracıdır, tinin ilerleyişi açısından araçsaldır. İnsanın çıkarları ve tutkularının öznel bir yapısı vardır (Hegel, 1995, s.80). Tin, insanın öznel yönünün araçsallığıyla, kendisinin bilincine varmasına izin vermiş olur.

Hegel’in tarih anlayışı özgürlük bilincinde ilerlemeyi de konu edinir. Çünkü tinin tözü özgürlüktür. Tarihin genel seyrinde Doğu’da özgürlük kavramı, despotizmle, tek kişide ortaya çıktığı yerdir. Yunan-Roma dünyasında ise kısmi özgürlük söz konusudur. Yunan-Roma dünyasında herkes değil belirli bir kesim özgürdür. Öte yandan Hristiyanlığın da etkisiyle, Germen uluslarında herkes özgürdür, çünkü tinin özgürlüğüne dair bilince sahip olmuşlardır (Hegel, 1995, s.64).

Hegel, tinin kendi bilincine varmasını dünya tarihi açısından basamaklı bir yol olarak tasavvur eder. Bu basamaklar, tarihte meydana gelen halk-tinleridir. “Dünya-tarihi, tinin tanrısal, saltık sürecinin en yüksek oluşumlarına göre serimidir: orada tinin doğruya, kendi üzerinden kendisinin-bilincine varmasının basamaklı yolu gösterilir.” (Hegel, 1995, s.76) Halk tininin ereği düşünmedir, bu düşünme sayesinde kendisini kavrar.

“Onların törel yaşamının, anayasalarının, sanat, din ve bilimlerinin belirlenimleridir.” (Hegel, 1995, s.77) Halkların ilerlemesi bu halk tininin düşünüm ve ilerlemesiyle mümkün olur. Halk tinleri aynı zamanda, tinin kendine dair özgürlük bilgisini edinme sürecini de ifade eder. Halk tinleri halka biçiminde devamlılık gösterirken, kendilerini yok etmez, devindirir. Çünkü halk tinleri özünde nesnel tine aittir. Bireylerin kendi ereklarının peşine düşmesiyle, düşünme özel bir gerçekliğe erişir. Bu kendi içine çekilme halkın çöküşünü meydana getirir. Hegel bu hususta, bireylerin öznel istencini, genel istenç ile yani halk tini ile uzlaştıran ögeyi devlet olarak ifade eder (Bravo, 2004). Öznel tinin nesnel tine devinmesi nihayetinde mutlak tine ulaşma imkânı verir. Nesnel tin, Hegel’in ahlak ve devlet anlayışı üzerinden açılır.

Hegel geist/tin/ide’den dünya tini olarak söz ederken bu tinsellik toplumda kültür aracılığıyla; din, sanat ve felsefe yoluyla açığa çıkar. Tarih anlayışı da özünde, tinin kendi bilincine ulaşmasının evrimini ifade etmektedir. Hegel’in ifade ettiği basamaklı yapı, tinin tarihsel olarak halklar üzerinden somut hale gelmesidir. Bu basamaklı yapı diyalektik bir ilerleyiş olarak anlaşılmalıdır. Felsefi tarih açısından bu ilerleme, aynı zamanda özgürlük bilincine dair bir gelişmeyi de ifade etmektedir. Dolayısıyla rasyoneldir.

b) Devlet ve Akıl

Hegel felsefesinde devlet kavramı, sosyal ve politik düşüncelerin kapsamlı bir açılımını verir. Bu düşüncenin özünde akıl, özbilinç, özgürlük ve tanınma gibi önemli kavramlar bulunmaktadır. Bu kavramlar toplumsal ve tarihsel bağlamlarda ele alınarak somut bir görünüm kazanır.

Hegel’de “devlet”, aile ve sivil toplumdan geçerek gelişen ahlaki yaşamın son evresidir. Ahlaki yaşam hem nesnel hem öznel olanı kapsamaktadır. İrade kavramı bu sayede kurumsal yaşamda somut hale gelir. Hegel, soyut hak ve ahlak kavramlarının daha yüksek bir düzey olan törel yaşam kavramında birleştirilmesini savunmaktadır. Bireyin ödevlerinin belirlenimi, toplumdaki konumu sayesinde mümkün olur. Özgür irade idesinin “kendiliğinde ve kendisi için” ortaya çıkmasında Hegel iradenin gelişiminin üç aşamasından söz eder.

İlk olarak irade, aslında bir kavramdır. Bu haliyle soyut ve dolaysız haldedir. İradenin bu biçiminde, herhangi bir sınırlama söz konusu değildir (Hegel, 1991, s.41). Hegel, iradenin bu soyut ve dolaysız biçimini “negatif özgürlük” olarak nitelendirir. Bu irade kendisini tabiatın güdüler, arzular ve eğilimler tarafından belirlenmiş olarak bulur (Hegel, 1991, s.45). İstemenin saf biçimidir bu. İrade, kendi varlığını dışardaki nesneler dolayısıyla belirlemektedir. Aynı zamanda sonlu bir irade olduğu için, aklilik formundan da yoksundur. İstencin özgür doğası gereği, istemenin bu saf biçimi aslında onun soyut hakkıdır. Hegel, mülkiyeti, insan tabiatının gereği olarak ötsel, soyut hukuki bir kavram olarak görür (Hegel, 1991, s.50). Mülkiyet, bireyin kendisine ait olarak gördüğü her şeydir. Dolaysız olması, ahlaki ve törel belirlenimlerden bağımsız hareket etmesi sebebiyledir.

İkinci aşamada irade, evrenselin karşısında öznel bir yapıya ulaşır. İde “kendiliğinde”, sübjektif ahlaklılık alanında açığa çıkar. Kendi üzerine dönüş söz konusudur. Özgür irade bu biçiminde “kendisi için” olarak belirlenir. Fakat aynı zamanda objektif ahlaka geçişin imkânını içerir. Bu imkân sübjektif iradenin “kendisi için” olan belirlenimini aşmasıyla mümkün olur (Hegel, 1991, s.103). Hegel için insanın kendi özerkliğini istemesi olağandır. Sübjektif ahlak içerisinde, bireyin kendisi için iyi olanı istemesi her ne kadar olağan olsa da herkes için iyiyi isteme biçimine dönmediği sürece ahlaki olarak eksik, hukuki olarak soyut kalır.

Üçüncü aşama ise iki momentin birliğini içerir. İde kendiliğinde ve kendisi için evrensel varlığına ulaşır. Hegel bunu objektif ahlaklılık olarak ifade eder (Hegel, 1991, s.55). Objektif ahlak, doğal yapıda aile, bölünmüş yapıda sivil toplum ve özgür yapıda devlet olarak meydana gelir.

Toplumsal birliğin ilk formu ve objektif ahlakın ilk uğrağı ailedir. Sübjektif istem objektif hale gelerek, kendisine, kendi rızasıyla birtakım sınırlar getirir (Bumin, 2013, s.155). Aile, hem birlik bilincini hem de bireysellik bilincini içine alır. Ailenin dağılmasına dek bu birlik ve etik bağ devam eder. Ahlaki bir kurum olmanın dışında, aile aynı zamanda törel bir kurumdur. Hegel’in ilgisi ailenin törel bir kurum olmasına yöneliktir. Çünkü objektif ahlaklılık, aile kurumu içerisinde muğlak bir görünümündedir. Ailenin objektif gerçekliği çocuk aracılığıyla gerçekleşir (Gökberk, 2012). Çocukların

yetişip dağılması ve ebeveynlerin ölmesi ile birlikte aile dağılmış olur. Sivil toplumun ve devletin yapıtaşısı olması sebebiyle aile kurumu önemli bir konuma sahiptir.

Sivil toplum, aile ve devlet arasındaki aşama olarak, aile birliği dışında ortaya çıkan bağımsız bireylerden oluşur. Bu bireylerin birbiriyle ilişkisi derin olmayıp, bireysel çıkar ilişkisini temel alır (Gökberk, 2012). Sivil toplum, bireysel çıkarların çatışma alanı olmasına rağmen, karşılıklı bir etkileşimi beraberinde getirir. Evrensellik burada dışsal olup, ihtiyaçların farklılaşmasında gizlidir. Devlet, bireysel çıkarların meydana getirdiği bu çatışmaları kapsayan, düzenleyen ve daha yüksek bir ahlaki düzeye taşıyan sentez olarak ortaya çıkar (Bezci, 2006).

Hegel için devlet, objektif ahlak idesinin eylemsel gerçekliğini içerir. “Devlet, rf ve detlerde dolaysız olarak; bireyin kendilik bilincinde, bilgisinde ve faaliyetinde dolaylı olarak mevcuttur. Buna karşılık, birey de devlete, kendi öz mahiyetine, gayesine ve faaliyetinin bir ürününe bağlanır gibi bağlanarak, onda kendi cevhersel özgürlüğünü bulur.” (Hegel, 1991 s.199) Buna göre bireylerin vatandaş olarak, gerçek özgürlüğün devlet ve onun nesnel yasa ve kurumları aracılığıyla elde edilebileceğini kabul etmesi gerekir. Çünkü devlet yasalar aracılığıyla, bireyin özgürlüğünün teminatını vermiş olur. Bu teminata yönelik inanç “vatanseverlik” olarak da ifade edilebilir. Hegel vatanseverliği, bireyin, kendi özel menfaatinin devletin menfaati içinde korunacağına dair sahip olduğu inanç olarak görür (Hegel, 1991, s.209). Bu basit anlamda bir menfaatilik olmayıp, birey ve devletin dayanışma içerisinde olmasıdır. Hegel, insanın hakiki varlığını eylem olarak tanımlarken, onu devletin bir vatandaşı olarak tasarlar. Devletin himayesinde bireyin eylemi, varlığının tamlığına eşlik eden doyuma ulaşır (Kojve, 2001, s.20).

Hegel düşüncesinde devlet rasyonel olanın ifadesi demektir. Hegel’e göre makul olan her şey devlet kavramının himayesinde, somut görünümüne ulaşır (Gökberk, 2012). Öznenin gerçek anlamda özgürlüğü, devletin rasyonel yapısı altında vatandaş olmasıyla mümkündür. Özgürlüğün bu yüksek biçimini ne aile ne de sivil toplum ifa edebilmektedir. Çünkü devlet, kendiliğinde rasyonel olandır.

c) Din ve Akıl

Hegel’in felsefi sisteminde, gençlik eserlerinden itibaren, genel olarak din ve özel olarak Hristiyanlık önemli bir yer kaplar. Hegel, dinin içeriğinin mutlak hakikat

olduğunu belirtirken, aynı zaman dini duyguyu da en yüce duygu olarak nitelendirir (Hegel, 1991 s.211). Dinin ne olduğu sorusu ise bizi Hegel'in din felsefesi hakkındaki görüşlerine götürür. Bu konudaki görüşlerinin temeli, sübjektif bilincin mutlak ruh ve onun özüne dair bilinci taşıdığı düşüncesidir.

Hegel Tanrıyı öznel bilinçte bulunan içerik olarak görür. Bilimle yani düşünce ile ele alınmadığı sürece Tanrı soyut bir kavram olarak kalır. Bu sebepten Tanrı, insan bilincinde ele alınması gereken bir kavramdır. Tanrı'nın ne olduğuna dair bilgi edinmek de ancak din felsefesi ile mümkündür (Hegel, 2016, s.141).

Hegel, Tanrı'yı "kendinde ve kendi için öncesiz-sonrası varlık" olarak tanımlar (Hegel, 1995, s.46). Bu tanım gereği Tanrı, aslında düşüncenin konusudur. Tanrı, kendini bildiren bir varlık olarak, düşünen insana kendini açar. Dünyanın yaratılması böylesi bir açığa vurmanın ifadesidir. Hegel, Tanrı'yı aşkın bir düşünce olarak nitelemediği için, Tanrı'yı bilmenin mümkün olduğunu savunur. "Anlama seviyesindeki bilinç için ya da duysal bilgi için o bir sırdır, oysa akıl için apaçık bir şeydir." (Hegel, 2016, s.152)

Tanrı'ya dair bilgimizde yegâne kaynak olarak duygu formu ele alındığında, bu bizi olumsuz anlamda öznelliğe götürür. İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak hayvanlardan ayrı bir nitelik taşır. Duygular ise hayvanlarla paylaştığımız ortak bir formdur. Duyguların ortak bir form olmasına rağmen hayvanların bir dininin olmaması, onların akıl yetisine sahip olmamasından kaynaklanır. Duygular, bu sebepten ilk uğraşımızdır fakat Tanrı'yı bilmenin yegâne kaynağı haline gelemeyiz (Hegel, 1995, s.46). Çünkü duyguların öznel yapısı çelişkilere sebep olabilir. Duygunun özünde kavramın bizatihi kendisi sunulmaz.

Tasavvurlar ise duyguların nesnel yönü olarak kesinliğin içeriğiyle ilgilidir. "Tasavvur, insanın kendi karşısında nesnel bir şey olarak sahip olduğu bir şeyin bilincidir." (Hegel, 2016, s.162) Din, metaforlar ve imgeler vasıtasıyla asli içeriğe göndermede bulunur. Tanrı'nın oğulda vücuda geldiğini söylemek, düşüş miti, Tanrı'nın öfkesi böylesi imgelere örnektir. Felsefe ise bu tasavvurları, içerik aynı kalacak şekilde kavramlara dönüştürmek bakımından daha yüksek bir iş görür. Yani tasavvurları içerdikleri metaforlardan, imgelerden ve mecazlardan arındırıp bunların hakikatini ortaya koymaya çalışır.

İnsan düşünen varlık olarak, kendinde ve kendi için mutlak evrensel Tanrı'yı; düşünme kendinde ve kendi için evrenseli, kendi nesnesi haline getirebilir (Hegel, 2016, s.153). Tasavvurda her şey yan yana bulunabilirken düşüncede karşılıklı ilişkiler söz konusudur. Tasavvur özünde dolaysız duyuşal duyular içerdiği için düşünce ile duyumun arasındadır. Düşünce, kavrayışı gerektirdiği için onda bu dolaysızlık bulunmaz. Bu kavrayış spekülâtif felsefe ile elde edilebilir.

Hegel, Tanrı'yı yalnızca kendinde olan değil zorunlu olarak kendi için olan varlık olarak tanımlarken O'nu mutlak Ruh olarak belirler. Bu sebepten Tanrı'yı sadece düşüncede bir varlık değil aynı zamanda kendini ifşa eden bir varlık olarak görür (Hegel, 2016, s.18).

Hegel, din kavramını din felsefesi içerisinde ifade edebilmek için, dinlerin tarihsel gelişim sürecini göz önünde bulundurur. Dinlerin tarihsel süreçteki gelişimi üç aşamalıdır. Bunlar sırasıyla, doğal dinler, manevi bireysellik dini, mutlak pozitif dindir (Hegel, 2016, s.45). Tarihsel gelişim içerisinde dinlerin gelişiminin son kertesini "mutlak pozitif din" olarak Hristiyanlıktır. Din aynı zamanda sonsuz mutlak içeriği kapsadığı için, Hristiyanlık öncesi dinler sonludur. Tamamlanmamış din ise Hristiyanlıktır.

Hristiyanlıkta hem Tanrı'nın ne olduğunu bilme imkânı vardır hem de Tanrı tanımının doğasını ve özünü gösterir. Bu bilginin içeriği duygularımıza da tesir eder. Tanrı ve insan arasındaki bölünmüşlük böylece ortadan kaldırılmış olur. Bu sebepten Hristiyanlık hem duygularımıza hem de düşüncelerimize tinsel bir duygu olarak sirayet eder (Hegel, 1995, s.48).

Hristiyanlık, Hegel'de mutlak pozitif bir din olarak, rasyonel bir din olarak ifade edilmiştir. Böylece gerçeğin ve sevginin dini olarak nitelendirilir. Hristiyanlıkta ortadan kalkan bölünme sayesinde insan, kendi gerçek doğasını, özünü ve Tanrı ile birliğini idrak etmiş olur.

a) Hegel ve Kierkegaard

Kierkegaard metinlerinde en çok eleştirilen filozof şüphesiz Hegel'dir. Bunun sebebi, Hegel'in inşa ettiği sistemin, bireyin öznel ve biricik yapısını görmezden gelmesidir. Kierkegaard, Hegel'i anlamak için yeterli vakti ayırdığını ve bir zamanlar ona hayranlık duyduğunu ifade etse de, bireyin varoluşu, değeri ve Hristiyanlık söz konusu olduğunda

Hegel felsefesinden hiç de tatmin edici bulmaz. Kierkegaard'a göre, birey ve Hristiyanlık, sistemin içerisinde rasyonel bir çaba uğruna içi boşaltılmış soyut kavramlar haline gelmiştir. Hegel'in sisteminde insan merkezi değildir, bu sistemin ancak bir parçasıdır. Hegel'in tarihsellik anlayışında bir birey olarak insanın değeri ve tarihe etkisi gayet tartışmalıdır. Hegel tarihe bütünsellikle bakar. Bu bütün, bir gelişimin ifadesi olup, tinin açılımını içerir. Tarih böylesi bir tinsel gelişimi ifade ettiği için de, rastlantısallığına dair genel görüş Hegel tarafından bertaraf edilmeye çalışılır. Çünkü Hegel'e göre "dünya tarihi dünya tininin usa uygun zorunlu gidişi olmuştur" (Hegel, 1995, s.34). O halde dünya tarihinde usa uygun olmayan bir şey yoktur.

Hegel, tinin gelişimini diyalektik bir anlayışla serimlemeye çalışırken, insan birey olarak değil halk-tini olarak bu gelişime katkı sağlar. İnsanın tutkularının da bu süreçte öznel bir değeri olmayıp, bu tutku, ilgi ve istekler "dünya-tininin, kendi ereğine erişmek, onu bilinç düzeyine çıkarmak ve gerçekleştirmek için kullandığı aletler ve araçlardır" (Hegel, 1995, s.88). Hegel bunu 'usun hilesi' olarak adlandırır (Hegel, 1995, s.105). Kierkegaard, bu düşüncenin tamamının karşısında yer alır. İnsan "geçmiş"te, bir amacı gerçekleştirmede, halkın veya devlet kurumunun altında bir araç değildir. Her insan, tekil birey olarak özel ve önemlidir. Kierkegaard'a göre hayat geriye doğru anlaşılmalı da ileriye doğru yaşanır.

Kierkegaard Hegel'in nesnel tin düşüncesine karşılık öznel bir tinden söz eder. "İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin ben'dir. Ama ben nedir? Ben, kendine bağlı olan bir ilişkidir. Daha doğrusu ben, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimidir. Ben, ilişki olmayıp ilişkinin kendine dönüşüdür." (Kierkegaard, 2010a, s.18) Kierkegaard, Hegel'in sistemin bir anlamda dışında bıraktığı en önemli şeyi merkeze alır: bireyin varoluşunu. Bireyin varoluşu, özgürlük, tutku ve seçimlerle ifade edilir. Tinin ereğine katkı sağlamadığı ölçüde önemsiz hale gelen bireyin tutkusu, ilgi ve istekleri Kierkegaard düşüncesinde araç değil amaçtır. Bu öznel kavramlar bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirme sürecine eşlik eder.

Bireyin varoluş alanları olan estetik, etik ve dini alanlar Hegel'in gelişim basamaklarının aksine bir zorunluluk içermez. Kierkegaard'ın felsefesinin içerdiği akıl eleştirisi bu bağlamda anlaşılmalıdır. Kierkegaard'ın felsefesi özünde genel olarak rasyonellik karşıtı bir düşünce ortaya koymayı amaçlamaz. Daha ziyade Hegel'in sahip

olduğu biçimde, belirli bir akıl anlayışına karşıdır. “Hakikat orada, tam karşımda soğuk ve çıplak bir şekilde dursa, benim onu kabul edip etmediğimi umursamasa ve güvene dayalı sadâkatten çok kaygılı bir ürpermeye neden olsa, ne yararı olacaktır? Kesinlikle inkâr etmeyecek ve yine de bilginin üstünlüğünü kabul edeceğim ve insan bilgiden etkilenecektir de. Ama sonra bu bilginin özümsevenek içimde yaşaması gerekir ve şimdi temel husus olarak gördüğüm şey budur.” (Kierkegaard, 2005, s.51)

Hegel, hakikatin bütünlük olduğunu söylerken (Hegel, 1986, s.13), aynı zamanda hakikatin rasyonel ve rasyonel olanın hakikat olduğunu ifade eder (Hegel, 1991, s.29). Kierkegaard’a göreyse hakikat öznelliktir ve öznel olan hakikattir. “İşte hakikatin böyle bir tanımı: En tutkulu içsellikte temellük yoluyla sürdürülen nesnel belirsizlik hakikattir, var olan biri için var olan en yüksek hakikat.” (Kierkegaard, 2009, s.171) Bu anlamda öznellik düşüncesi, bütüne değil tekil bireyin kendisine yönelir.

Hegel bireysel anlamda özgürlüğü tanısa da, bu özgürlüğü negatif addeder. Seçimlerimizi akla dayandırdığımız ve duygularımızı ön planda tutmadığımız ölçüde pozitif özgürlüğe erişebileceğini tasavvur eder (Bezci, 2006). Rasyonel olarak düzenlenmiş bir toplum içerisinde tasavvur edilen özgürlük, devlete bağlanır. Hegel özgeci bir anlayışı savunur.

Kierkegaard’da ise özgürlük, olanakların olanaklı olmasıdır. Birey olanakları olduğu sürece özgürdür. Seçimler, bireyin Ben’liğini inşa etmesi, bireysel bir kimlik kazanması demektir. İnsan, zorunluluğun ve özgürlüğün sentezi olarak bu karşıtlıklar arasında dengeyi sağlayabilir. Varoluş bir edim olarak, özgürlüğün “olabilir”ini gerçek bir oluşa dönüştürmede etkinlik gösterir. Son kertede özgürlük, devlete değil, her şeyin sonsuz olanağına sahip olan Tanrı’ya bağlanır.

Hegel dine nesnel hakikat olarak yaklaşır. Özeldir Hristiyanlığın mutlak hakikat haline gelebilmesi için kavramsal hale gelmesi gerektiğini düşünür (Solomon, 2020, s.113). Hegel’e göre insan Tanrı’yı sadece aklıyla bilebilir, duygularıyla değil; çünkü Tanrı kendini insana düşüncede açar. Kierkegaard bu görüşe katılmaz. Tanrı, Hegel düşüncesindeki rasyonelleşme çabası içinde insandan ayırt edilemez hale gelmiştir. Oysa günah mefhumu Tanrı ile insan arasındaki önemli farkı ortaya serer. Günah, insanın Tanrı ile kurduğu oldukça özel bir bağıdır. İnsanın günahı vardır ve her günah Tanrı karşısında işlenir. İnsan bu günah bilinci sayesinde umutsuzluktan kurtulmanın

yolunu bulur. Dini içerikler bu sebepten rasyonel olarak belirlenemez. İbrahim örneğinde olduğu gibi absürdü ve paradoksu içerir. Çünkü bunlar bilgi içerikleri değil inanç içerikleridir. İnanç ise özü gereği öznelidir. Kierkegaard Tanrı kanıtlamalarının peşine düşmez, aslında o sistem tarafından dışarda bırakılan müminin durumunu önemser. İman paradoksu içerdiği için, insan aklı açısından bir pürüz teşkil eder. Bunu aşmaya çalışmak ise Kierkegaard için alaya alınacak bir şeydir. Çünkü asıl rasyonel olmayan, paradoksu rasyonelleştirmektir.

“Gerçek düşünür dâima meselenin özünü sunar; onun yüceliği tam olarak buradan kaynaklanır —yalnızca birkaç kişi onu izler. Sonra profesör öne çıkar; 'paradoks'u ortadan kaldırır— önemli sayıda bir kalabalık onu anlayabilir ve böylece hakikatin daha gerçek hâle geldiği düşünülür!” (Kierkegaard, 2005, s.484) Kierkegaard’a göre her şeyin özü ne bildiğim değil, ne yapacağım sorusuna cevap aramaktır. Bilmek önemsiz değildir fakat geline nokta insan, kendini bilmek dışında her şeyi bilmenin aşırılığına ulaşmıştır. Oysa insan öncelikle, var olan bir bireydir. Kierkegaard’a göre Hegel’in bu ayrıntılı ve kapsamlı düşüncesinde en büyük eksikliği, bu sistemde Hegel’in kendisinin olmayışıdır.

BÖLÜM 2: KIERKEGAARD FELSEFESİNDE RASYONALİTE SORUŞTURMASI

2.1. Kierkegaard Felsefesinin Kavramları

Kierkegaard düşüncesinin üzerine kurulu olduğu temel kavramları, “ironi” “kaygı”, “umutsuzluk” ve “iman”ı, birbirleriyle ilişkileri çerçevesinde ele almak, filozofun hem temel düşüncesini hem de varoluş alanları çözümlemesini kavramak için gereklidir. Aşağıda bu kavramlar, filozofun düşüncesinde tuttukları yer serimlenerek incelenecektir.

2.1.1. İroni Kavramı

2.1.1.1. Kierkegaard ve Sokrates

Grek ya da Antik Yunan felsefesi temel olarak Sokrates öncesi ve sonrası dönem olarak ikiye ayrılır. Sokrates öncesi dönemde felsefenin temel ilgisi doğa üzerine yoğunlaşır. Bu dönemin filozoflarının ortak gayesi, doğadaki birlik ve çokluğun, oluş ve bozuluşun kökeninde bulunan, değişmez bir yasanın (*arkhé*) rasyonel bir yöntemle aranmasıydı. Rasyonel bir biçimde doğayı anlama çabası Anaksimandros’tan Demokritos’a kadar etkili bir şekilde devam ettiyse de bu çabanın insanın kendini anlama, insana ait problemleri felsefenin konusu haline getirme hususunda yetersiz kaldığı fark edildi (Versényi, 2007, s.11). Felsefe her ne kadar Sofistlerin önderliğinde yüzünü doğadan insana çevirmişse de tam anlamıyla insan yaşamının, ahlakın, toplum içinde yaşayan insanın problemlerini konu edinmesi Sokrates sayesinde mümkün olmuştur (Cornford, 2019, s.4).

Yeni bir anlayışın tezahürü olarak Sokrates’in felsefesi, Antik Yunan’daki hâkim felsefi eğilimi değiştirdi. Sokrates öncesi dönemde evreni anlama ve evrensel ilkelere rasyonel olarak ulaşma çalışmaları ivme kazandıkça, düşünürlerin yeni bir şey söyleme şansı azaldı. Doğa filozoflarının, mevcut imkânlar dahilinde söylenebilecek her şeyi söylemiş olması, varlıkla ilgili yeni kavram ve düşüncelere ihtiyaç doğurdu (Cevizci, 2017, s.64). Buradan hareketle, Sokrates’in bu uygunluk sebebiyle felsefesine doğayı konu etmeyerek, evrensel yasaların izini sürmeyi gerekli görmediği; felsefesinin merkezine ağırlıklı olarak insanı ve toplumsal meseleleri yerleştirmeyi gaye edindiği düşünülebilir.

Dış dünyaya akılcı gözlerle bakan düşünürlerin aksine, Sokrates gözlerini insanın iç dünyasına çeviren ilk filozof oldu (Cornford, 2019, s.5). Sokrates bu iç bakışı, sadece teoride değil pratikte de ömrünün son anına dek sürdürmeye devam etti.

Antik Yunan'da yaşanan doğadan insana dönüşün bir benzeri, Aydınlanma sonrası dönemde aklın evrenselliğinden bireye ve öznelliğe dönüş şeklinde yaşandı. Kierkegaard'ın varoluş felsefesi, düşüncesinin merkezine dönemin yaygın felsefi teması olan rasyonalite yerine bireyi yerleştirdi. Bu sayede Kierkegaard, tıpkı Sokrates gibi yeni bir anlayışın öncüsü oldu. Kierkegaard'ın Sokrates'e olan yoğun ilgisinin bu benzer felsefi duruştan kaynaklandığını söylemek yerinde olacaktır. Kierkegaard tam da kurduğu bu benzerlikten ötürü kendisini “modern çağın Sokrates'i” olarak tanımlar (Manav, 2013, s.18).

Antik çağ ile Modern çağ arasında 11 yüzyıllık bir süreci kapsayan Orta Çağ felsefesi, Agustinus ile birlikte başlayıp Rönesans felsefesine dek etkisini sürdürdü. Dogmanın hâkim olduğu bu anlayış içerisinde, felsefenin tartışmaları Tanrı, inanç gibi kavramlar ekseninde ilerledi. Rasyonalite burada geri planda kalırken, düşüncenin içeriğini din merkezli kavrayış oluşturdu. Ta ki, Galileo'nun bilim tarihinde çığır açan çalışmaları ortaya çıkana dek. Bu çalışmalarla birlikte rasyonalite bir kez daha felsefenin konusu haline geldi. Bilhassa Hegel'in her şeyi aklın ekseninde açıklama çabası, Kierkegaard tarafından özne kavramının içinin boşaltılması ve bireyin kaybedilmesi olarak eleştirildi. Otorite haline gelen rasyonalite karşısında bireyin öznel yapısının göz ardı edilmesi, akıl çağında yaşayan öznenin gelecekte yaşayacağı varoluşsal problemlerin de göz ardı edilmesi anlamına geliyordu. Kierkegaard için nesnelliğin bir hakikat parolası haline gelmesi, öznelliğin kendi gerçekliğini ortadan kaldırmaktaydı. Birey, bu nedenle felsefenin konusu haline gelmeliydi.

Kierkegaard'ın Sokrates'le olan özel bağı, gerek felsefe tarihi içinde ortaya çıkışlarındaki benzer konumları, gerekse felsefelerini bir yaşam biçimi haline getirmiş olmalarının ötesine geçer. Kierkegaard'ın öznellik düşüncesi üzerine kurduğu varoluş felsefesinde tali öneme sahip olan ironi kavramı, Sokrates'in ironisini temel alır (Barrett, 2003, s.161). Sokrates'i tarihsel olarak inceleyen Kierkegaard, Sokratik ironiyi bu tarihsel bağlam içerisinde Ksenophon, Platon ve Aristophanes'in tanıklıkları ile beraber inşa etmeye çalışır.

2.1.1.2 Kierkegaard ve Sokratik İroni

Kierkegaard'ın doktora tezi olarak kaleme aldığı, *İroni Kavramı* başlıklı çalışması, ironi kavramının bir araştırması niteliğindedir. Kierkegaard ironi kavramını ilk kez burada araştırma ve açıklama teşebbüsüne girer. Bu eser dışında diğer eserlerinde ironi, açıklanması gereken bir kavram olarak değil, bir araç, bir yöntem olarak karşımıza çıkacaktır. Eserin büyük bir kısmı Sokratik ironiyi açıklama üzerinedir. Kierkegaard, bu açıklamayı Ksenophon, Platon ve Aristophanes'in eserlerinde geçen Sokrates karakterinin açıklanmasıyla yapar. Eserin kalan kısmında, Alman Romantiklerinin ironiye bakış açısını ortaya koyarken, metnin tamamında Hegel'i eleştirilerinin odağında tutar. Kierkegaard ironiyi özneliliğin başlangıcı olarak görür. Bu konuda Hegel de Sokrates ve ironi hakkında benzer yorumlarda bulunmuştur; ancak Kierkegaard onu aşmayı öngörmektedir.

Kierkegaard'a göre ironi Sokrates ile ortaya çıkan bir kavram olsa da Antik Yunan'da Anaksimenes ve Aristoteles'te de '*eiron*' ifadesine rastlamak mümkündür. Anaksimenes için ironi, bir şeyi söylerken onu aslında söylemiyormuş gibi konuşmayı ifade eder. İroni, bilhassa övgü ve yerginin tezat bir biçimde kullanılması durumunda kendini açığa çıkarır (Cebeci, 2017, s.261). İroni Anaksimenes'te, retorik'in bir özelliği olarak, bir şeyin eksik ifade edilmesidir ki bu haliyle ironiye olumsuz bir anlam yüklendiği de görülür.

Aristoteles'te ironi, '*eiron*' ile '*alazon*' ayrımına dayanarak görece daha olumlu bir anlam kazanır. Şarlatanlığı '*alazoneia*', istihzayı '*eironeia*' ile ifade eden Aristoteles'te ironi, aldatmaktan ziyade alaysılamak anlamıyla karşımıza çıkar. "Kendini başka türlü gösterme aşırıya doğru olursa şarlatanlık, buna sahip olana da şarlatan; eksikliğe doğru olursa istihza, buna sahip olana da müstehzi diyelim." (Aristoteles, 1997, s.84)

İroninin tiyatroda, sanatta ve edebiyatta yaygın bir kullanıma sahip olması, kavramın anlam sınırlarını genişletmiştir. Günümüzde ironinin yaygın anlamı istihza, alaysılama olarak benimsenmiştir (Akarsu, 1994, s. 20). Alay, kinaye gibi yerleşik anlamlarıyla bilinen ironinin özünü "zıtlık" meydana getirmektedir. İroninin kullanım amacına bağlı olarak farklı dönemlerde farklı yüzleri ortaya konulmuş olsa da işlevsel olarak söylenen ve söylenmek istenen arasındaki zıtlığın ifade edilmesi öne çıkmaktadır.

Kierkegaard'ın ilgilendiği ironi ise Sokratik ironi olarak bilinen, Sokrates'in diyaloglarında kullandığı bir yöntemdir. Kierkegaard ironiyi Sokrates'ten bağımsız bir kavram olarak düşünemez; çünkü ironi Sokrates ile birlikte dünyaya gelmiş bir kavramdır (Kierkegaard, 2020a, s.12). Makaleler ve günlüklerinden derlenen notlara göre Kierkegaard ironiyi şöyle tanımlar: “İroni, içe doğruluğun sonsuz derecede kişinin kendi benini vurguladığı etik tutku ile dışsal olarak (kişinin kişisel ilişkilerinde) sonsuz derecede kişinin kendi benini soyutladığı eğitimin kombinasyonudur.” (Kierkegaard, 2005, s.232) Kierkegaard için bu tanımın somut örneği Sokrates'in kendisidir.

Kierkegaard'ın Sokrates'i incelemesindeki en temel motivasyon, ironiyi öznenin başlangıcı olarak kabul etmesine dayanmaktadır. Kierkegaard'ın düşünce sisteminde üç aşama şeklinde ifade edilen varoluş alanları içerisinde ironi, bireyin öznenin inşa etme sürecinde önemli bir uğrak noktasıdır. Kierkegaard için Sokrates, bu gerekçe ile ironinin ilk temsilcisi sayılır. Watts'ın yorumuyla Kierkegaard, bir yandan Sokrates'i ironi için bir temsilci olarak örnek göstermeyi amaçlarken, öte yandan ironinin bir temsilcisi olarak Sokrates'in temsil edilemeyeceğini savunur. (Watts, 2017) İroninin zıtlık içermesi, söylenenle söylenmek istenen arasında karşıtlık oluşturması, ironist özneyi de maskeli biri haline getirir. İroninin doğası, ironist öznenin maskesini çıkarmasına izin vermez (Kierkegaard, 2020, s.57). Kierkegaard, bu maskenin farkında olarak, Sokrates'i tarihsel bağlamı içerisinde inceler. Ksenophon, Platon ve Aristophanes'in tanıklığına başvurması bu savı destekler niteliktedir. Bu üç kişinin metinlerindeki Sokrates temsili, bir ironist özne olarak Sokrates'in farklı tezahürlerini ortaya çıkarır.

Kierkegaard'ın Sokrates'e dair tarihsel tanıklığına başvurduğu ilk isim Ksenophon'dur. Ksenophon Sokrates'in çağdaşıdır. Sokrates'in öğrencisi olduğu bilinen Ksenophon, Sokrates'in gerçekte var olduğuna dair geçerli bir tanık olsa da Sokratik olanı anlayamadığı gerekçesi ile Kierkegaard nezdinde iyi bir tanık değildir. Kierkegaard'a göre Ksenophon'un Sokrates tasviri oldukça sığ ve gelişmemiştir; Sokrates'in her zaman yakınında olmasına rağmen Sokratik olana en uzak isimdir (Kierkegaard, 2020, s.22). Sokrates'in diyaloglarının özünü anlayamadığı için, Ksenophon'un Sokrates tasvirinde Sokratik ironinin izini sürmek mümkün değildir. “Sokrates varoluşun derinliklerine ne kadar indiyse, her sözün, ruhani açıdan dipsiz, görünmez ve bölünmez olan ironik gerçekliğin merkezine çekilmesi o kadar gerekli olmuştur. Ancak

Ksenophon bu sırrı kavrayamaz.” (Kierkegaard, 2020, s.25) Kierkegaard nezdinde Ksenophon’un bu sırrı kavrayamamasının sebebi kendisinin ironiden nasibini alamamış olmasıdır. Kierkegaard eserin henüz giriş kısmında “Herkes ‘ironi’ sözcüğünün geleneksel olarak Sokrates ile bağdaştırıldığını bilir, ama bu demek değildir ki herkes ironinin anlamını bilir” (Kierkegaard, 2020a, s.15) derken işaret ettiği kişilerden biri şüphesiz ki Ksenophon’un kendisidir.

Sokrates ardında yazılı bir eser bırakmadığı için, kendisiyle ilgili doğrudan bir kaynağa başvurmak mümkün değildir. Sokrates ile ilgili başvurulabilecek en geniş kaynak Platon’un yazdığı diyaloglardır. Kierkegaard Platon’un özellikle erken dönem diyaloglarına yönelir. Sokrates bu diyaloglarda soru sorma yöntemini kullanır. Bu yöntem Sokratik ironinin açığa çıkarılması hususunda önemlidir. Çünkü soru sormak, bilinene değil bilinmeyene yönelir. Hiçbir şey bilmediğini savlayan Sokrates’in, diyalogları boyunca soru sorarak iletişim kurması bu savı destekler niteliktedir. Kierkegaard, bu özelliğe daha fazla dikkat çekmek için Sofistleri örnek verir. Sokrates’in sanatı soru sormak iken, Sofistlerin sanatı bilirkişi olarak cevap vermektir (Kierkegaard, 2020a, s.39).

Soru sormak, cevap almak ya da içeriğin içini boşaltmak olarak iki işleve sahiptir. İkinci işlevin yöntemi ironik olandır (Kierkegaard, 2020a, s.43). Sokrates’in soruları, bilinmeyenine ortaya çıkarılmasına yönelik değil, bilindiği varsayılan bir içeriğin bilinmeyen yanlarını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Sorulan sorular, içeriğin içini boşaltma amacı taşıdığı için bu anlamda Sokrates’in soru sorma yöntemi ironiktir. Sokrates’in sorularının bilinmeyene yönelik olan kısmı, verilen cevabın içeriğiyle değil, cevabı verenin bilgeliğiyle ilgilidir. Çünkü Sokrates’in girdiği diyalogların nihai amacı, kendisini bilge sananların bilgeliğini sınamaktır. Bu amaç çerçevesinde Sokrates, diyalogları boyunca muhatabının dediklerine katılıyormuş gibi yüreklendirici bir tutum sergileyerek muhatabını olumladığı izlenimi verse de tüm süreçte içerik yoksunluğunun farkındadır. Sokrates’in niyeti olumsuzlamadır (Kierkegaard, 2020a, s.271). Bu olumsuzlama ile amaç, kişinin kendi hakikatine yönelik içe bakış sağlaması, yerleşik olan düşüncelerinin dışına çıkmasıdır. Sokrates’in, soru-cevap yönteminde ironi ile muhatabı üzerinde bıraktığı tesir, öznel hayatın başlamasına yöneliktir. Diyaloglarda rastlanan ironinin işlevi, “Soru sorulan kişinin kendisinin hakikate sahip olması ve ona kendi başına ulaşmasıdır” (Kierkegaard, 2013c, s.5).

İroninin yaygın anlamı kandırma ve alaysılamadır. İronist, akıllıysa akılsız, güçlüyse güçsüz, kibirliyse alçakgönüllü görünme gibi bir tezatlığa başvurarak muhatabını kandırma ve nihayetinde komik duruma düşürme amacı taşıyabilir. Genel ironinin aksine Sokratik ironinin muhatabını kandırmak ve güldürü ögesi haline getirmek gibi bir amacı yoktur. Sokrates'in maskeli söylemleri bir yetişkin ile çocuk arasında geçen diyaloga benzetilebilir. Yetişkin, çocuğun sorularına her zaman apaçık bir doğrulukla cevap vermez. Bunun sebebi çocuğu kandırmak değildir. Henüz olgunlaşmamış bir zihne karşı gerçeği olduğu gibi söylemek çocuk için faydasız, hatta zararlı bir tutum olacaktır. Bu sebepten anlayışını geliştirmeye katkı sağlayacak cevaplar verir ve bunu yaparken belirsiz bir dil kullanır (Johannesson, t.y., s. 5). Kierkegaard, ironinin maskesine sahtekârlık, iki yüzlülük, şarlatanlık gibi ahlaki anlamlar yüklemekten bu sebepten kaçınır; çünkü bu tarz ahlaki belirlemeler ironi için fazla soyuttur. “İronist kendisini olduğundan farklı gösterdiğinde, amacının insanları buna inandırmak olduğu düşünülebilir. Ancak asıl amacı kendisini özgür hissetmektir ve bunu ironiyle elde eder. Bu yüzden ironinin dışsal bir amacı yoktur, amaç kendi içindedir.” (Kierkegaard, 2020a, s.281)

Kierkegaard ironist öznenin özgür olduğunu savlar. Esasen bu özgürlük olumsuz anlamda bir özgürlüktür. Şayet öznenin söylediği sözlerin anlamı açıksa ve muhatabının da söylenileni tam olarak kavradığını biliyorsa, özne bu anlamda olumlu bir özgürlüğe sahiptir. Fakat burada ironi yoktur. Söylenen ve söylenmek istenen arasında örtük bir anlam kayması olmadığı için bu sözlerin söyleyenin üzerinde bağlayıcı etkisi vardır. Her şey açık ve nettir. Olumlu özgürlük, ironinin temel özelliklerinden birini yok eder (Çeşmeli, 2018). İronist ile muhatabın arasında oluşan sis perdesi ironist özneyi olumsuz olarak özgür kılar. Söylenen ile söylenmek istenen arasında bir karşıtlık veya başka olasılıklar söz konusu olduğundan, söz ile sahibi arasında bağlayıcılık yoktur. İroninin, gerçek olanın karşıtını sunması bir anlamda kendi gerçeğini gizlemesi, ironist öznenin fenomenal benliğini nötrlemesidir. Bu sayede ironist özsel bir benlik inşa etme imkânına erişir (Lauer, 2009, s.127). Kierkegaard'ın “öz” olarak ifade ettiği “düşünce” veya “anlam”, “fenomen” olarak ifade ettiği “sözcük” ironinin her türü için bir karşıtlık halindeyken, öz ile fenomen bu süreçte özdeş hale gelir.

Platon'a geri dönersek, Kierkegaard'a göre Platon'un eserlerinde ortaya konan Sokrates şiirsel bir yaratılışa sahiptir. Bunun gerekçesi Sokrates'in dolaysız varoluşunun

tamamen olumsuz olmasında yatar (Kierkegaard, 2020a, s.19). Kierkegaard, bu şiirsel yapıyı da bir anlamda ironist öznenin özgürlük alanı içerisinde değerlendirir. Kierkegaard’a göre ironinin özünü karşıtlık oluşturduğu için, ironist öznenin söylemi sonsuz olasılık barındırır. “Aslında ironi, karmaşık olasılık kipliğinin bir ifadesidir. İdeal (varsayımsal da olsa) ile gerçek arasındaki karşıtlık ironinin gerilimini yaratır. Ironinin şüpheciliği, çelişkilerin uzlaşmazlığının kabulü, sonsuz olasılık duygusu, bireyi kendine geri çevirir ve onu en önemli olanaklarla, kendi olanaklarıyla karşı karşıya getirir.” (Stack, G. J., 1969) Bu “sonsuz olasılık”, Kierkegaard’ın işaret ettiği anlamda bağlayıcılığın ortadan kalkmasıdır. Bu anlamda ironist özne, bu sonsuz olasılık alanında herhangi bir etkinin ya da nesnenin onun üstüne çıkmasını, onu aşmasını engellemiş olur. Bu sayede ironi bireyin kendi içine dönmesine imkân sağlar. Bireyin geleneksel olarak kabul ettiği kendi hakikatlerine karşı bir farkındalık yaratmasını ve böylece konfor alanından çıkmasını amaçlar. Bu, tam da Sokrates’in “at sineği” olarak anılmasının sebebini açıklar niteliktedir.

Öte yandan, Kierkegaard, Sokratik ironinin kişinin inanç sistemini baltalarken yerine hiçbir şey koymadığının da altını çizmektedir (Kirkpatrick, M. D., 2015). Elbette ki bu Sokrates’in “Bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir” bilgeliğine uygun bir davranıştır. Öte yandan Sokratik ironi, sonsuz olasılığın yaratımında her şeyi olasılığa indirgerken bunu olumsuz olarak yapar. Kierkegaard bu durumu “sonsuz olumsuzluk” olarak tanımlar. “Sokrates de bireyi gerçek -olumsuzlama yoluyla- hiçlikten ideallığa taşır ve ideal sonsuzluk, sonsuz olumsuzluk olarak, içinde tüm gerçekliğin yok edildiği hiçlik haline gelir.” (Kierkegaard, 2020a, s. 260)

İroni ile içi boşaltılan gerçekliğin ardında kalan şey, hiçliktir. Burada işaret edilen hiçlik, içerisinde kesinlik barındırmayan olasılıkların hâkim olduğu, mutlak ya da nesnel bir hakikatten yoksunluğa işaret eder. Fakat bu hiçlik insanı kendi içine döndürmek gibi bir işleve sahip olması bakımından aynı zamanda olumludur. “Nihilizm deneyimi, bireyi kendine döndürdüğü ve kendi varoluşuna dair yüksek bir algı ürettiği için yaşamın diyalektiğinde önemli bir andır.” (Stack, G. J., 1969) Bu bağlamda Kierkegaard’ın ironiye maruz kalan bireyden beklentisi, son kertede bireyin kendi içine dönmesi ve varoluşuna dair daha yüksek bir algıya sahip olmasıyken, ironist öznenin beklentisi ise, ironiyi bir atlama taşı olarak kullanarak varoluşunun diğer aşamasına sıçramasıdır. Kierkegaard, Sokrates’i bu anlamda eleştiriye tabi tutar. Çünkü Sokrates, varoluşunda

diğer aşamaya sıçramak yerine kendi içine sıçramıştır. “Onun ironisi tam bir ‘içe kapanma’ idi. Önce kendini öteki insanlardan yalıtı, sonra ilahi olana yayılabilmek için içine kapandı...” (Kierkegaard, 2003 s.145)

Kierkegaard Sokrates’e tanıklık eden son kişi olarak Aristophanes’i ele alır. Aristophanes’in tanıklığı da tıpkı Ksenophon’un tanıklığı gibi, Kierkegaard için yeterli değildir. Ksenophon’un Sokrates tasviri ne kadar renksiz, zararsız, tekdüze, uyumlu bir adam tasviriyse, Aristophanes’in Sokrates tasviri de Sofistlere benzer karakterde, site için tehlike arz eden, Sokrates’e atfettiğimiz yüce değerleri içerisinde barındırmayan bir insan tasvirdir (Manav, 2013 s.27). Ksenophon’da Sokrates’in ironisine rastlanmazken Aristophanes’in *Bulutlar* adlı komedisinde Sokratik ironiden çok Sokrates’in ironik bir görüntüsüne rastlanmaktadır. Konumuz için önem arz eden kısmı, Aristophanes’in *Bulutlar* adlı komedisinde, Sokrates’ten para karşılığı retorik öğrenmek için Felsefe Evi’ne giden Strepsiades’in Sokrates’i tavana asılı bir zembil içerisinde bulmasıdır. Sokrates’in asılı kalması tasviri, Kierkegaard’a göre Sokrates’in kendini dünyanın çekim alanından kurtarmasıyla ilişkilidir. Sokrates’in zembil içerisinde oluşu onun site içerisindeki belirsiz yerine de işaret eder (Laurer, 2009). Kierkegaard’ın ifadesiyle: “En betimleyici olan da bu asılı durma halidir. Cennet katına çıkma arzusunun, idealin bütün dünyasının ucundan görülebileceği bir noktaya yükselerek tatmin edilmesidir. İnsanın kendi içine bakması, ‘Ben’in bütün içeriğiyle birlikte saf düşünceden oluşan Tümel ‘Ben’e yayılmasını sağlar. İronist kuşkusuz dünyadan daha hafiftir, ama yine de dünyaya aittir, Muhammed’in tabutu gibi iki mıknaş arasında asılı durur.” (Kierkegaard, 2020a, s.167) Sokrates’in havada asılı kalması tasviri, onun ironiyle ortaya koyduğu öznelliğinin çağdaşları üzerindeki bir yansımasını içerir.

Sokrates’in tüm ilgisini, döneminin akılcı gözlerle doğa bilimlerine yönelen düşünürlerinin aksine, insana yöneltmesi, her şeyin yasalarla belirlendiği ve sınırlandırıldığı sitede tekil birey olarak bir hayat sürmesi, öznel yaşamın ilk örneğini teşkil eder. Kierkegaard, Hegel’in Sokrates yorumundan alıntı yaparak bu görüşü destekler.

“İnsanın kendi içinde karar vermesi, Sokrates ile gelişmeye başlamıştır; çünkü Yunanlar için bu bilinçsiz bir belirlemeydi. Sokrates ile karar veren akıl, insanın öznel bilinçselliğinin içine yerleştirilir ve şu soru önem kazanır: Bu öznel Sokrates'in kendisinde nasıl görülmektedir? Kararı veren bir kişi, bir birey olduğu

için, Sokrates'in kişiliğine geri döner ve kişisel ilişkilerini tartışmaya başlarız.”
(Kierkegaard, 2020a, s.248)

Bu öznellik canlı ve özgürdür. Sokrates'in bu özgürlüğü olumsuzdur ve bunu ironi aracılığıyla elde eder.

Kierkegaard, Sokrates'in öznelliğinin en dolu ifadesi sayılabilecek “kendini bil” sözünü, “kendini ötekinden ayır” olarak yorumlar. Sokrates'in Helenizmin tözcü anlayışına karşı öznellik düşüncesi, sitedeki yasa ve yönetime karşı uyumsuzluğu ve bu uyumsuzluğu ironi ile sitedekilere aktarması bu ayırmanın bir sonucudur (Yıldırım, 2021, s.112).

Sokrates, ironi ile öznel hayatın başlangıcının bir temsili olması bakımından konumuz için önemlidir. İroni bir uğraktır; fakat Sokrates bu uğrakta kalmaktan öteye geçememiştir. Sokrates, ironinin doruğunu oluşturur. Çünkü Sokratik ironi, hiçbir olumlama emaresi göstermeyen bir olumsuzluk olarak kendini var eder (Kierkegaard, 2020a, s.217). Ömrü tükenmiş olan Klasik Helenizm'de yeni bir prensibin ortaya çıkmasında etkin rol oynamıştır. Kierkegaard, yozlaşmış olanın ortadan kaldırılması ve yeni prensibin edimsel olarak değil, potansiyel olarak ortaya çıkmasında ironiyi hem dönemsel hem bireysel bir geçişin anahtarı olarak görür.

2.1.1.3. İroni Kavramı ve Rasyonalite Soruşturması

Kierkegaard, kendi çağında Sokrates'inkine benzer bir savaşçılık rolü üstlenerek, kendisini çağının Sokrates'i olarak konumlandırır. Hegelci rasyonalist düşünce tarzına karşılık nesnelliğe karşı öznelliği savunurken, yozlaşmış kiliseye karşı getirdiği özgün Hristiyanlık düşüncesiyle, aklın her alanda belirleyici rolüne karşı varoluşun biricikliğine yer açmak için adeta bir savaş vermiştir. Kierkegaard'da ironi, varoluşa ait bir kavram olarak incelenir. Ruhun yetiştirilmesi olarak gördüğü ironi bu anlamda dolaysızlıktan sonra gelerek, ahlakçıyı, mizahçıyı ve dindarı dahi önceler (Kierkegaard, 2009, s.422).

İroninin Kierkegaard düşüncesindeki önemi, ironinin varoluş düşüncesinde tikel fenomenlere değil, varoluşun tamamına yönelik olmasından kaynaklanır. Kierkegaard, varoluşu etkin kılan etkenlerle sürekli farkındalığa vurgu yaparken, ironist özne çağın farkındalığına erişmiş bireyin adeta kişileşmiş halidir. Yozlaşmış olanı görüp yeniyi çağıran ve bu uğurda ötekileşmeyi göze alan özneyi simgeler. Çağının “hiçbir şey bilmeyeni” olarak hor görülür. Çünkü ironist özne, yozlaşmış, değersizleşmiş olana

karşılık ortaya yeni bir şey koymaz. Çağının ötesinde olması onu aynı zamanda çağına yabancılaştırır. İronist özne sonsuz mutlak olumsuzu içerir; çünkü kendini bu olumsuzlama dolayısıyla ortaya koyar. Bu olumsuzlama aynı zamanda ironist öznenin özgürlüğü demektir.

Kierkegaard çağına hâkim olan rasyonalite sempatizanlığına karşı bireyin öznelliğini ve biricikliğini savunurken, kendisi ironist özne gibi davranır. Kierkegaard ironiyi bir yöntem olarak kullanırken, bu anlamda Sokrates'in rolünü üstlenir. Yozlaşmış olan rasyonalitenin otoritesidir. Kierkegaard felsefesini bu düşüncenin karşısında konumlandırarak, paradoksu felsefesinin en önemli kavramlarından biri haline getirir. Paradoks aklın düşünemeyeceği bir düşüncüyü üretmesi anlamına gelir ki, belki de bu anlamıyla paradoks aklın özünü oluşturur. Kierkegaard'ın eserlerindeki en büyük ironinin burada yatıyor olması muhtemeldir.

Kierkegaard, inşa ettiği felsefe bir sistem felsefesi olmadığı için eserlerini müstear adla yazmıştır. Sokrates gibi, bireyin inanç sistemini baltalarken yerine bir şey koymamayı amaçlamaktadır. Kierkegaard'ın yöntemsel ironisi Sokrates'inkine benzer bir uyarıcılığı hedefler.

İroni, aynı zamanda bireyin varoluşu açısından da önemli bir kavramdır. İroninin varoluş düşüncesi içerisindeki etkisi, varoluşun tikel fenomenlerine değil, tamamına yönelik olmasından kaynaklanır. Birey, tekil olarak genel kabulden ayrılıp kendine özgü varoluş serüvenini bu farkındalık sayesinde yaşayabilir. Varoluş felsefesi, içine dönmeyi gerekli kılar. Bireyin içine dönmesi, bilinçli bir eylemdir. Bu bilincin etkin hale gelmesinde ironinin katkısı yadsınamaz.

2.1.2. Kaygı Kavramı

2.1.2.1. Kaygı ve Korku

Düşünce tarihine bakıldığında, insan ile hayvan arasında en büyük ayrıma dair yaygın görüş, insanın akıl sahibi bir varlık olmasıdır. Aklın sırf insana ait bir nitelik olması, insanın kendini ve evreni tanımlamasında akli temel dayanağı haline getirmiştir. Batı felsefesinde ortaya çıkan rasyonel evren tasavvuru da bunun doğal bir yansımasıdır. Bu geleneğin başlatıcılarından olan Parmenides “Düşünülebilen ile var olabilen aynı şeydir.” diyerek düşünilemeyen şeylerin gerçekliğini reddetmiştir (Barrett, 2003,

s.162). Descartes da bu düşüncenin takipçisi olarak insanı “düşünen öz” olarak tasarlamıştır. Bir geleneğe dönüşen bu anlayış içerisinde, insan sadece aklıyla ve aklın niteliklerine işaret eden kavramlarla sistematize edilmeye başlanmıştır. İnsanın öznelliği, duyguları ve inançları bu düşünce içerisinde itibarını kaybetmiştir.

Kierkegaard varoluş felsefesini yukarıda bahsedilen sistem düşüncesinin karşısında konumlandırarak insanı, duyguları, inançları olan “özel birey” olarak inşa etmeye çalışmıştır. Kierkegaard için varoluş sistemleştirilemeyen, seçimlerin olduğu, aktüel bir oluş alanıdır.

Kierkegaard’ın ‘*angst*’ kelimesini kullanarak ele aldığı kaygı kavramı, bireyin varoluşunu açılmakken kullandığı özgün bir kavramdır. Aslında *angst* bir duygudur. Kierkegaard, öznel ekseninde ortaya koyduğu varoluş düşüncesini, aklın kavramlarıyla değil, insana özgü duygularla ifade eder.

Kaygı, insanın tin’ine ait bir nitelik olarak insana özgüdür. Pek çok kavramla ilintili şekilde ifade edilen *angst*’ı Cevizci “Tasa, endişe, ruhsal acı, kaygılı korku” (Cevizci, 2005, s. 109) diye açılmakken; Akarsu kavramı iç daralması ile eşanlamlı alır ve “Belirli bir neden olmadan duyulan, belirli bir nedene bağlanamayan, başlıca niteliği belirsizlik olan korku, daralma duygusu” olarak ifade etmiştir (Akarsu, 1994, s.90). Burada dikkat çekmek istediğimiz husus “kaygı”nın “korku” ile birlikte anılmasıdır.

Kierkegaard için ise “kaygı” ile “korku” arasında bir ayrım bulunmaktadır.

“Kaygı kavramına psikolojide hemen hemen hiç değinilmemiştir. Bu terimin “korku”dan ve korkuya bağlı, belirli bir nesnesi olan benzer kavramlardan tümüyle farklı olduğunu belirtmeliyim. Kaygı bu nedenle hayvanda bulunmaz; çünkü tin, hayvana yüklenmiş bir nitelik değildir.” (Kierkegaard, 2003, s.56)

Kierkegaard, bu ifadesinde, kaygının belirli bir nesnesi olmadığı için korkudan ayrı bir anlam taşıdığını söylemektedir. Öte yandan, yalnızca insana özgü bir nitelik olarak kaygı, insan ile hayvan arasındaki ayrımın da belirleyicisidir. İnsan ve hayvan türleri arasında ortak temel duygular da vardır, korku bu ortak duygularımızdan biridir. Kaygı ise insana özgüdür, çünkü kaygı varoluşla ilgilidir. Kierkegaard’ın varoluşa ait bir kavram, bir duygu durumu ile insan ve hayvan arasındaki ayrımı gitmesi, aynı zamanda rasyonalist geleneğe bir göndermedir. Kaygının bir nesne sahip olmaması, korkuyla arasındaki en büyük farkı tanımlar. Korku, belirli bir şeye yöneliktir. Korkuyu ortaya

çıkaran nesnenin ortadan kaldırılması, korkunun da ortadan kaldırılması anlamına gelir (Akış, 2021, s.25). Belirli bir nesneden yoksun olması sebebiyle, kaygının nesnesi hiçliktir. Hiçlik, kaygının ortaya çıkmasını sağlayan şey olarak kaygıyla daima karşılıklılık ilişkisi içerisinde bulunur (Kierkegaard, 2003, s.108). Kaygı ile korku arasındaki ayrım Heidegger’de de Kierkegaard’ın düşüncesiyle özdeş şekilde işlenir. Heidegger, korkunun kaynağını içinde yaşadığımız dünyanın nesneleriyle ilişkilendirirken, kaygıyı dünyadaki nesnelerle değil, dünyada, bir sonluluk içerisinde olduğunun farkına varan bireyin kendisiyle bağlantılandırır (Heidegger, 2008, s.365). Sartre da kaygıyı, bireyin ben karşısında yaşadığı iç daralması olarak tanımlar. Korkuyu ise, dünyanın varlıklarından ortaya çıkan, dünyadaki nesnelere ilişkin bir belirleme olarak ayrıca ele alır (Sartre, 2010, s.80). Diyebiliriz ki, korku bireyin dışında bulunan, dünyanın içindeki şeylere yönelik bir duygu iken, kaygı bireyin dünyanın içinde olma haliyle ve kendi içine yönelik olarak ortaya çıkan ruhsal bir durumdur.

Kaygı ile korku arasındaki ayrıma Antik düşüncede rastlamak ise pek mümkün değildir. Antik metinlerde kaygıdan ziyade korkuya rastlarız. Kaygı, bu dönemin sonuna kadar şimdiki görünümüne sahip değildir (Ditfurth, 1991, s.10). Antik düşüncede korkuya ilişkin kavramlar genelde tanrı, ölüm ve kaderle ilişkili haldedir. Ağırlıklı olarak cesaret erdemiyile ilintili şekilde ele alınan korkuya ilişkin belirlemeler, korkunun varoluşçu düşünce içerisindeki anlamından uzak, ahlaki bir belirleme şeklinde kendini göstermektedir (Yıldız, 2012).

Kaygı kavramının anlaşılması kaygı ve korku arasındaki ayrımı iyi bilmeyi gerektirir. Bu ayrım sayesinde suç ve günah kavramları daha iyi anlaşılabilir. Unutulmamalıdır ki Kierkegaard kaygı kavramını, günah kavramıyla bağlantılı bir şekilde sunarken, özgürlük kavramı ile birlikte ele almaktadır.

Kaygı, Kierkegaard düşüncesinde “günah” ile birlikte ortaya çıkan bir kavramdır. Paganlıkta günah ve suç kavramlarının olmadığını düşünen Kierkegaard, Antik düşüncede kaygının derin bir anlama sahip olmayışını bu sebebe bağlamaktadır. Çünkü günah ve suç kavramları *tekil birey* tarafından ortaya konulur. Tekil bireyin özgürlüğüne ilişkin bir *olanaklılık* içerisinde ortaya çıkan günah ve suç kavramlarının, paganlıkta bir karşılığı yoktur. Günah ve suça ilişkin yakın anlamlar, Antik Yunan düşüncesinde “yazgı” kavramı ile bağlantılı olarak düşünülmelidir (Kierkegaard, 2003 s.108).

Antik Yunan düşüncesinde “yazgı”ya tragedyalarda rastlamaktayız. Bir yazgı sorunu olan tragedyalarda, insanın kaderinin tanrılara bağlı olduğuna dair kuvvetli bir inanç görülür (Portakal, 2018 s.7). Tragedyalarda tanrıların iradesi, insanların iradesinin üstünde yer alır. İnsan, geleceğe dair ön bilgiye sahip olmadığı için bu bilinemezlik tanrıların bahsettiği yazgıyı kabullenmeyi gerektirir. Dolayısıyla insanın özgür iradesi bu belirlemede sınırlı ve zayıftır. Tragedyalarda suça dair belirleme, kahramanı trajik olana ulaştıran, “trajik hata” olarak adlandırılan *hamartia* kavramıyla yapılmaktadır. *Hamartia*, suç, kabahat ve günah anlamlarına gelmektedir (Yorgun, 2018, s.2).

Hamartia aslında, kahramanın özgür eyleminin, isteyerek tercih ettiği bir seçimin, öngörülemeyen bir sonucudur. Fakat Antik Yunan’da yazgı önceden belirlenmiş olanı ifade ettiği için aslında özgür irade tam olarak söz konusu değildir. Kierkegaard, Antik Yunan tragedyasından bahsederken bu ayrıma dikkat çekerek, kahramanın düşüşünün, yalnızca hatalı davranışla ilişkilendirilmesine katılmaz; çünkü suçun ya da günahın ortaya çıkmasında yazgının da belirleyiciliği söz konusudur (Karabulut, 2020). Aristoteles, tragedyalardaki *hamartia*’nın, seyircinin üzerinde korku ve merhamet duygusunu ortaya çıkarmaya yönelik bir işleve sahip olduğunu dile getirir (Aristoteles, 1987, s.22). Hegel ise Aristoteles’inkine benzer bir bakış açısıyla, mağdura yönelik bir duygudaşlığı “gerçek trajik merhamet” olarak ifade eder. Kierkegaard, Hegel’e bir göndermede bulunarak, merhametin (*medlidenhed*) etimolojisinden yola çıkarak, kavramın cefayı (*lindenhed*) içerdiğine dikkat çeker (Kierkegaard, 2020b, s.213). Böylelikle hem *hamartia* kavramına yeni bir yorum getirir hem de trajik suça dair farklı bir görüşü ortaya koymayı amaçlar.

Kierkegaard Antik Yunan tragedyasında seyircinin, trajik hatası yüzünden cefa çeken suçlu kahramanı izlerken duyduğu şeyin derin bir keder olduğunu savunur. Acı ise daha az hissedilir. Acının az, kederin derin hissedilmesinin sebebi, kahramanın suçunun estetik belirsizliğe sahip olmasıdır. Öte yandan modern tragedyada, acı daha derindir; çünkü etik bir gerçekliğe sahip olan pişmanlık da görülmektedir (Kierkegaard, 2020b, s.214). Buna ilave olarak, daha sonra ele alacağımız dini alanda bir de ıstırap ortaya çıkacaktır.

Kaygı, insanın kederle olan ilişkisinde bir işleve sahiptir. Keder, kaygı sayesinde özneye gerçek anlamda nüfuz eder ve ancak bu şekilde özne kederi özümseyebilir. Kaygının

kederle olan ilişkisinde hem sevgi hem korku mevcuttur (Kierkegaard, 2020b, s.221). Ancak kaygının bu çifte özelliği paganlıkta ve dolasıyla Antik Yunan insanında yoktur; çünkü tragedyalardan anlaşıldığı gibi kaygının nesnesi olan hiçlik paganlıkta yazgıya karşılık gelir ve Antik Yunan insanı yazgısına karşı kaygıya değil yalnızca korkuya sahiptir.

Günahın, Yeni Ahit'te '*hamartia*' olarak geçmesi meselenin derinliğine dair yeni bir bakışı ortaya koyar. Burada günah, ilahi yasanın ihlali ya da Tanrı'ya karşı işlenen suça işaret eder. Âdem ve Havva'nın hayır ve şerri bilme ağacının meyvesinden yiyerek cennetten kovulmaları böylesi bir ilahi yasanın ihlali durumudur (Robert, 2014). Kierkegaard'ın günaha veya suça ilişkin geliştirdiği anlayışın kaynağı bu bağlamdan doğar.

Kierkegaard'ın kaygıyla ilişkili olarak tanımladığı diğer bir terim 'suç'tur. Bu anlamda Yahudilik, suç anlayışı ile Kierkegaard için Antik kültürün ötesine geçmiştir. Kaygının hiçlik olan nesnesi, Yahudilik inancında kendini suç olarak gösterir. Suç olanaklılıktan çıkıp kendini ortaya koyduğu zaman kaygı ortadan kalkmaktadır. Bu anlamda kaygı ile suçun arasındaki ilişki muğlaktır. Çünkü kaygı ortadan kalktığında yerini tövbekârlığa bırakmış olur (Kierkegaard, 2003, s.115). Suç, Yahudilikte daha somut bir anlayış olsa da suça dair yaşanan şey, esasen yazgıdaki gibi korkudur. Fakat "yazgı"da suçlu olarak düşünölmekten doğan bir korku mevcutken, Yahudilikte kişi suçlu olmaktan korkmaktadır (Kierkegaard, 2003, s.118). Bu korkunun karşıladığı şey aslında özgür olmanın yitimidir. Kişi özgürlüğünü suç ile kaybettiği zaman, özgürlük pişmanlığa (nedamet) dönüşmüş olur. "Kaygı, Özgürlük ile Suç arasındaki ilişkidir; çünkü her ikisi de halen olasılık dahilindedir. Özgürlük, kendisine tutkuyla bakıp Suç ile arasına mesafe koyduğunda, suçun hiçbir parçasının üzerine değmemesini sağlayabilir; ancak yine de Suç'a bakmaktan kendini alıkoyamaz. Bu bakış, Kaygının bakışıdır." (Kierkegaard, 2003, s.109) Kaygının bakışı her zaman için, sempatik bir antipati ve antipatik bir sempatiyi imler (Kierkegaard, 2003, s.56). Özgürlüğün suça bakışında da benzer bir pathos ortaklığı mevcuttur. Yahudilik bu pathos ortaklığını bir anlamda içerdiği için, Kierkegaard nezdinde Yahudilik "suç" anlayışıyla Antik Yunan'ın "yazgı"sının ötesine geçmiştir (Kierkegaard, 2003, s.115).

Yahudilikte Yom Kippur (Kefaret Günü) böylesi suç ve pişmanlıkların giderilmesine adanmış bir dini gündür. Kişinin gerek kendi vicdanı gerek Tanrı ile hesaplaşması sonucunda kendini yenileyip temize çıkarmasını amaçlar (Kaya, 2019, s.30). Bu temize çıkmayla hedeflenen suçluluktan arınarak masumiyete ulaşmaktır. Kierkegaard için, masumiyet suç ile yitirilir ve kişinin yeniden kazanmak isteyeceği bir mükemmellik söz konusu değildir. Masumiyet, derinliklerinde kaygının nesnesi olan hiçliği barındırır. Suçlu kişi masumiyetini bu kaygı aracılığıyla korur (Kierkegaard, 2003, s.57).

Hristiyan inancı, insanoğlunun dünyadaki varlığının gerekçesinin bir günah olduğu kabulüne dayanırken, nelerin günah olduğuna ve günahı nasıl uzak durulacağına dair belirlemeler ile tekrar Tanrı'nın takdirini kazanmayı amaçlamaktadır. Kierkegaard ise günahın da birey gibi öznel bir yanı olduğunu vurgular. Hristiyanlık bu öznelliği görme konusunda eksik bir bakış açısına sahiptir. Âdem ile birlikte yeryüzüne inen günahkârlığın¹ kendisi değil, günahkârlık mefhumudur.

Dünyaya düşen insan dünyanın yabancıları konumundadır. Hristiyanlık inancının içerdiği şekilde İsa dünyayı aşmayı başarmıştır. Yunan düşüncesindeki kozmik düzen anlayışının Hristiyan düşüncesine şekil vermesi sonucunda dünyaya dair yeni bir algı ortaya konulmuştur. Dünya, görünmeyen Tanrının kendini görünür kıldığı bir dünyadır (Ditfurth, 1991, s.9). Hristiyan düşüncesi de dünyayı aşmayı başaran İsa'yı örnek alarak dünyaya dair kaygılarını aşabileceği inancını içerir. Diyebiliriz ki, Kierkegaard'ın ifade ettiği anlamda günah ilk kez Hristiyanlık düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Âdem'in günahının *İlk Günah* olarak kabul edilmesi, Kierkegaard için yalnızca kaygı ile kurduğu ilişki sayesinde.

¹ Günah, Kierkegaard için ilk kez Hristiyanlıkta ortaya konulmuş bir kavramdır. Hristiyan inancında insan dünyaya “düşmüş” bir varlıktır. İnsan işlediği günah neticesinde cennetten kovularak dünyaya düşmüştür. İlk insan olarak yaratılan Âdem'e, cennetteyken, iyiliği ve kötülüğü bilme ağacının meyvesinden yemek Tanrı tarafından yasaklanmıştır. Âdem ile Havva bu meyveyi yemeleri, yarıtanrısal yasayı ihlal etmeleri sebebiyle cennetten kovulup dünyaya indirilmişlerdir. İşlenen bu ilk günah (mevrus günah) sebebiyle Âdem ile Havva'nın dünyadaki nesli, kalıtsal olarak bu günahı taşıyacaktır. Bu ilk günah, mevrus yani miras alınan günah olarak adlandırılmaktadır. Mevrus günah sebebiyle günahkâr doğan insanoğlunun kurtuluşu İsa sayesinde gerçekleşmiştir. İsa, bu günahın kefareti için çarmıha gerilmiştir. İnsanoğlu mevrus günahı kurtulmuş olsa da günah ortadan kalkmamıştır. Dolayısıyla günah potansiyel olarak hâlâ mevcuttur ve insanoğlu günah ile mücadele etmelidir (TDV İslam Ansiklopedisi, Kefâret, erişim tarihi 05/01/2023).

2.1.2.2 Mevrus Günah Bağlamında Kaygının Konumlandırılması

Kierkegaard günahı kaygı ile ilişkisi içerisinde açıklarken, Hristiyanlıkta *mevrus günah* olarak adlandırılan günahkârlık anlayışına da itiraz eder. Günâhkârlık baştan bir belirleme olduğunda insanın özgür iradesi ortadan kalkmış olur. Bu aynı zamanda tragedyalardaki *hamartia* ile İncil'deki *hamartia*'nın aynı anlama gelmesi demektir. Kierkegaard, bu sonucu öngörerek, kaygıyı açım larken günaha dair yeni bir yorum getirir. Her ne kadar günahı psikolojik açıdan incelemeyi amaçladığını söylese de, bu düşüncesine “mevrus günah” kavramının da eşlik ettiğini ifade eder (Kierkegaard, 2003, s.28).

Kierkegaard düşüncesinde her insanın varoluşu biricik ve kendine özgüdür; öte yandan insan aynı zamanda bir türdür ve kendi tarihi vardır. “Hiçbir bireyin türün tarihine kayıtsız kalamayacağı gibi, tür de kimsenin tarihine kayıtsız kalmaz. Türün tarihi ilerledikçe, birey de sürekli yeniden başlar; çünkü aynı anda hem kendi hem türün kendisi hem de türün tarihidir.” (Kierkegaard, 2003, s.43) Bu düşünce doğrultusunda Kierkegaard, insanın günahla olan ilişkisini Âdem üzerinden ifade eder. Kierkegaard'ın Âdem ile günah üzerinden ilişki kurmasının sebebi, Hristiyanlığı gerekçelendirmek değil, Âdem ile düşünsel bir dolayım kurmaktır. Kierkegaard nezdinde Âdem hem birey hem de türün kendisi olarak alınabileceği için, Âdem üzerinden yapılacak her belirleme insan türüne ve varoluşuna dair açıklamayı da içermiş olur.

Âdem'in günahı, ilk olması açısından özel konumdadır. Bu ilk olma niteliği özeldir, çünkü sıçramayı içerir. Kierkegaard, Hristiyanlığın Yaratılış mitindeki günah kavrayışına, yeryüzüne bir günah ile inildiği görüşüne bu noktada katılmaktadır (Kierkegaard, 2003, s.46). Çünkü o zamana dek yeryüzünde günah yoktur. Bu sebeple ilk günah bir sıçrama olarak anlaşılmalıdır. Bu sıçrama, aklın kavramlarıyla açıklanamaz olandır. Günahın, kendisini öngörerek inmesi, sıçramanın niteliğini ortaya koymaktadır. Ancak bu durum, günahın kalıtsal olarak her bireyde bir kabulünün oluşması gerektiği fikrini ortaya çıkarmaz. İlk günahın yeryüzüne indirdiği şey, o halde günahkârlık değil, günahkârlık mefhumudur. Yeryüzüne inen aslında günahın olanağıdır. Hristiyan dogmasında, günah kalıtsal olarak her insanda halihazırda bulunduğu için, insan masumiyetini yitirmiştir. Bu sebepten Hristiyanlıkta bireyin kaygısı, bu masumiyete tekrar ulaşma çabasına ilişkindir. Kierkegaard için günaha

ilişkin yanlış kavrayışın temeli bu anlayıştır. Kierkegaard'a göre günah bireyin özgürlüğüne işaret eden bir kavramdır.

Kierkegaard düşüncesinde insan, ruh ve beden sentezinden meydana gelmektedir. Sentezi meydana getiren ise insanın tinidir (Kierkegaard, 2003, s.57) Kierkegaard düşüncesinde tin, insanın varoluşunun etkin olmasını demektir. Tin etkin olma niteliğini kaygı ile elde eder. Günah, kaygıyı ortaya çıkarması açısından tine ait bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Âdem'in suç ile masumiyetini yitirmediği o âna geri döndüğünde ise Adem'in tini etkin değildir. "Âdem, masumiyette düş gören bir tindi." (Kierkegaard, 2003, s.62)

Psikolojinin yaklaşımına göre ise Âdem'i günah işlemeye iten şey, yasağın içeriğidir. İnsan, yasak olana karşı aşırı bir istek (*concupiscentia*) duyar. Böyle düşünüldüğünde, yasak, düşüşü önceler. Âdem'in yasak olana karşı arzu duyduğu varsayıldığında, Âdem'in arzuya dair bilgisi olduğunu da varsaymak gerekecektir (Kierkegaard, 2003, s.58). Bu da aynı zamanda özgürlüğe dair bilginin varlığına işaret eder. Bu durumda da Âdem'de kaygı ortaya çıkacaktır. Özgürlüğün olanağı içerisinde olmak Âdem'de kaygıyı uyandırırken, bu kaygı, özgürlüğün olanağı ile yasak arasındaki ilişkiden doğmaktadır. Masumiyet, bu durumda kaygının hiçliği olarak kaybedilir, yapabilmenin kaygısına dair hiçlik ise Âdem'in içindedir. Masumiyet cehalet olmasaydı, Âdem bu olanak içerisinde ne yapacağına dair bilgiye de sahip olurdu. Çünkü, yasak meyveyi yemeden önce de iyiliği ve kötülüğü bilmenin Âdem'de mevcut olması gerekirdi. Oysa Âdem'de olan tek şey cehaletin yüksek bir biçimi olan yapabiliyor olmanın olanağıdır (Kierkegaard, 2003, s.58-59). Bu aynı zamanda kaygının da yüksek bir ifadesidir, Âdem ise kaygıya "sempatik bir antipati ve antipatik bir sempati" duyar. Psikolojinin "yasak" ile "düşüş" arasında kurduğu ilişkinin neticesinde Âdem'in özgürlüğü bir zorunluluğu ortaya çıkarmış olmaktadır. Kierkegaard için psikolojinin bu yorumu eksik olsa da kaygı burada muğlak bir konumdadır. Âdem'i günaha iten her türlü belirlemede niteliksel sıçramayı ortadan kaldırmaktadır (Akış, 2014, s.79).

Âdem'in sıçraması kaygı ile anlaşılabilir. Yasak ile, "mantıksal" sistemde Tin, olanaktan etkinliğe geçişi sağlasa da Kierkegaard için üçüncü bir terime ihtiyaç vardır, bu da kaygıdır (Kierkegaard, 2003, s.63). Sıçrama, Âdem'in seçimini içerir, bu seçim sonucunda da Âdem cennetten dünyaya düşmüştür. Dolayısıyla, Âdem'in günahı

kendine ait bir sorumluluğu imler. Bu sorumluluğun Âdem'e ait olması sebebiyle günah, kalıtsal olarak diğer bireylerde doğuştan değildir. Âdem'den sonra her birey kendi günahı açısından sorumlu olacaktır.

Âdem'in günah ile nitelik sıçramasını gerçekleştirmesine karşılık, Âdem'den sonra gelen, türdeki her tekil bireyin günahı niceliksel olanı ifade eder. Âdem, ilk günahı işleyerek mevrus günahı ortaya koymuştur, daha sonra gelen her bireyin mevrus günahla bağlantısı, mevrus günahın miras olarak aktarılmasından dolayı değil, türün başlatıcısı olan Âdem ile olan ilişkisi sebebiyledir. Âdem'den sonra her birey kendi günahını ortaya koymak bakımından günahla ilişkilidir. "Fakat günahın yeryüzüne nasıl indiğini herkes kendi başına anlar." (Kierkegaard, 2003, s.65) Nihai olarak, Âdem'in günahıyla kaygının iki anlamı ortaya çıkar: Âdem'in nitel sıçramasını içeren günahta bulunan kaygı, her bireyin kendi günah işleyişi ile yeryüzüne inmeye devam eden kaygı (Kierkegaard, 2003, s.68).

Kierkegaard düşüncesinde, kaygı bu anlamlarıyla iki belirlenime daha ulaşır: Öznel kaygı ve nesnel kaygı. Öznel kaygı, masumiyetteki bireyin ve Âdem'in kaygısına ilişkin olana karşılık gelir. Âdem'den sonra gelen bireylerin günahında nicel olarak ortaya çıkan kaygı da bu belirlenim dahilindedir. Bireyin, işlediği günahın neticesinde ortaya çıkan kaygısına işaret eder (Kierkegaard, 2003, s.70). Kaygının buradaki belirlenimini anlamaya çalışırken, kaygının günahı ortaya çıkarmasında bir zorunluluk ilişkisi olduğu düşünülmemelidir. Bu anlamda kaygının özgürlükle ilgisini de aklımızda tutmamız gerekir. Kierkegaard'ın kaygıyla ilgili belirlenimleri aslında özgürlük kavramının anlaşılmasına da ilişkindir.

"Kaygı, baş dönmesiyle karşılaştırılabilir. Aşağıya, cehennemin ağzını açmış çukuruna bakan herkesin başı döner. Peki ama neden? Cehennem çukurundan olduğu kadar, gözleri yüzünden de. Varsayın ki aşağıya bakmadı: Kaygı, sentez tin tarafından gerçekleştirdiğinde oluşan özgürlüğün baş dönmesidir. Özgürlük aşağıya, kendi olanağına bakar, düşmemek için de sonlu oluşuna tutunur. Özgürlük bu baş dönmesine boyun eğer." (Kierkegaard, 2003, s.74)

Bireyin olanaklarının olması, özgürlüğüne ilişkindir. Bu olanaklar karşısında bireyin tinini etkin kılan güç ise kaygıdır. Kaygı hem pay almak istediğimiz hem de karşısında durduğumuz bir duyguyu, yani hem çeken hem iten bir gücü içerir. Düşüş ile birlikte yeryüzüne inen günahın (günahkârlık mefhumunun), bireyin, kendi dışındaki

varoluşuna dair etkisini içeren kaygısı nesnel kaygı olarak adlandırılır (Kierkegaard, 2003, s.70).

İnsanı ruh ve bedenın sentezi olarak niteleyen Kierkegaard, insanı zamansal ve sonsuzla kurduğu ilişki açısından sonlu ve sonsuzun da sentezi olarak görür (Kierkegaard, 2003, s.97). Ruh ve bedenın sentezi olan insan, tin sayesinde etkin hale gelirken, tinin ebedi olması sebebiyle zamansal ile sonsuzun birleştiği ölçüde tin, ruh ve bedenın sentezi olarak insanda ortaya konulur. Özgürlük, olanakların imkânı olarak ifade edildiğinde olanaklar geleceğe dair bir şeyi imler. Sonlu olan insanın sonsuzla ilişki kurmasında ortaya çıkan kaygı, geleceğe ilişkindir.

Kierkegaard, günahı önceleyen kaygının belirlenimlerini ele aldıktan sonra, bireyin günah işledikten sonra yaşadığı kaygı durumlarını da inceler. Kierkegaard düşüncesinde günah bir sıçramayı ifade eder. Bu sıçrama bir etkinliktir ve bu etkinlik teminatı olmayan bir etkinlik olarak nitelendirilir. Sıçrama Kierkegaard düşüncesinde akıldışı bir biçimde gerçekleşir.

Kierkegaard için özgürlük sonsuzdur, bu yüzden iyi ve kötü kavramlarını özgürlüğün nesneleri olarak tasavvur etmek hatalıdır. Özgürlük, olanağın olanağıdır. İyinin ya da kötünün tercih edilmesi demek değildir. Öyle anlaşılırsa iyi ve kötü, özgürlüğü belirlemiş olur. Oysa özgürlük kendi kendinin önkoşulu olarak anlaşılmalıdır (Kierkegaard, 2003, s.123). Bireyin bir durum karşısındaki olanaklarının sayısı kaygıyla doğru orantılıdır.

Günah sıçramayı etkin kılarken, bu etkinlik kendini güvenceye almamıştır. Kaygı bu sebepten ortadan kalkmış değildir, bu kez gelecekteki olanaklarla tekrar ilişki içerisinde bulunur. Günah ortaya konulduktan sonra *kötüye dair kaygıyla* üç şekilde ilişki içerisine girebilir. Burada birey, aslında “*iyi*”nin içindedir ve *kötüye dair kaygı* duyar. Günah, güvence altına alınmamış bir etkinlik olduğu için değillemesini kaygı ile mümkün kılar. Çünkü bireyin gelecekte tekrar aynı günahı işleyip işlemeyeceğinin garantisi yoktur. Günah, ortaya çıktığında doğal olarak olanağını yok etmiştir; fakat içinde bulunduğu yeni durumun gelecekteki görüntüsünde kaygı tekrar kendini ortaya çıkarır. Burada, bireyin günaha batmaya karşı duyduğu kaygı söz konusudur. Kaygının nesnesi burada muktedir olmayı içerir. Bireyde bu kaygının azaldığı görülürse, günahın bireyde kanıksanmış olana dönüştüğü de görülür. Son olarak, günah güvenceye alınmamış bir

etkinlik durumunda olduğunda diğer bir etken görünür hale gelir ki bu da pişmanlıktır (Kierkegaard, 2003, s.125-126). Günah ortaya çıktığında, pişmanlık bir olanak durumundadır. Birey pişmanlığın ortaya çıkmasıyla acı ve ıstırap duymaya başlar. Günahın doğacak olan sonuçlarına dair birey kaygı içerisindedir.

Günahın *iyiye karşı duyduğu kaygıda* kişinin içinde bulunduğu durum aslında “*kötü*”dür ve kişi iyi olana dair kaygılanmaktadır. Kierkegaard’ın *demonik* olan olarak adlandırdığı bu kaygı biçiminde birey, insan özü itibarıyla kötüdür düşüncesini içermemektedir. Kierkegaard için, masumiyet durumunda etkin olmayan özgürlük bireyde kaygı halinde ortaya çıkmaktayken, demonik durumda özgürlük, yitirilmiş bir özgürlük olarak özgür-olmayan anlamını ortaya çıkarır. Kaygı burada, özgürlükle yine ilişki içerisindedir; fakat bu kez özgürlüğün olanağına dair bir farklılık vardır. Bu olanak *özgürlük-olmayan* bir olanak halidir (Kierkegaard, 2003, s.134). Bu durum içerisinde olan bireyde *içe kapanma* hali görünür, demonik olan kendi içine kapandığında içe kapanma yaşanır, bununla kendini mahkûm etmiş olur. İyi ile temas etmekten kaçınır.

Günah yeryüzüne indikten sonra, günahkarlık artık birey için özgürlüğüne ilişkin bir anlam kazanmıştır. Bu anlam içerisinde günahla kaygı arasındaki bağlantı kendini çeşitli durumlarda çeşitli ilişkiler içerisinde açığa çıkarır. Kierkegaard için bireyin günahla ilgili yaşadığı kaygı durumlarının üstesinden gelebilmesini mümkün kılacak tek yol, “inanç sahibi” olmaktır.

“Kaygıdan, kaygı duymaksızın vazgeçmek cesarettir; bu da ancak inanç ile başarılabilir. Sonsuza dek genç kalan inanç, kaygıyı yok etmez, kendisini kaygının ölüm ânından sıyrır. Sadece inanç bunu yapabilir, çünkü olanaklı her ânın ebedi sentezi ancak inanç dahilinde gerçekleşebilir. Bu aşamada kaygı, inanç yolu ile gelen bir kurtarıcı durumundadır.” (Kierkegaard, 2003, s.128)

Bireyin yapısını oluşturan sentez, kaygı duyan ve bu kaygısı derinleştikçe yücelen bir insanı imler.

Kaygı, insana özgüdür ve Kierkegaard’ın kaygıyla ortaya koymaya çalıştığı şey insanın özgürlüğüne ilişkin yeni bakış açısıdır. Sonlu ile sonsuzun sentezi olan tin, insanın varoluşuna dair formülizasyonu içerir. Kierkegaard, kaygıyı sentezin bir anlamda hareket ettirici gücü olarak alır. Fakat insanın kaygısı dünyaya dair sonlu şeylere ilişkin olmamalıdır. Bu noktada Kierkegaard, İncil’de geçen, insanın sonlu şeylere dair

kaygısının nafileliğiyle paralel bir görüş ortaya koyar. Yeni Ahit'te geçen Hz. İsa'nın Dağ Vaazına (Matta İncili 6:24-34) ilişkin yazısında bu görüşe genişçe yer vermektedir. Kırdaki zambak ve gökteki kuş, insanlara, dünyaya ilişkin sonlu kaygılara kapılmamaları gerektiği yolunda örnek olur. “‘Ne yiyip ne içeceğiz?’ diye canınız için ‘Ne giyeceğiz?’ diye bedeniniz için kaygılanmayın. (...) Gökteki kuşları seyredin! Onlar ekmez, biçmez ve ambarlara istiflemez. (...) O halde yarın için kaygılanmayın. Yarının kaygısı yarının olsun.” (Kierkegaard, 2020c, s.13)

O halde insana özgü bir durum olan kaygı, sonlu şeylere ilişkin olmamalıdır. İnsan kaygı dahilinde kalarak, özgürlüğüne ilişkin olanaklılık kaygısını eğitmelidir. Çünkü insan sayısız günah işler; fakat kaygısını eğitmesi sayesinde günahlar onu ele geçiremez. Birey, olanakların olanağına her daim inanmalıdır. Bu sayede ileride ele alacağımız “umutsuzluk içerisine düşmekten kaçınarak” varoluşunu inşa edebilir.

2.1.2.3. Kaygı Kavramı ve Rasyonalite Soruşturması

Kierkegaard felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan kaygı kavramını yukarıda detaylı bir biçimde açıklamaya çalıştık. Kaygı ile korku arasındaki fark bizlere gösterdi ki korku nesnesi olan bir duygu olarak, ilkel duygularımızdan biridir. Bu sebepten korku, kaygı ile aynı anlama gelmemektedir. Belirli bir nesneye sahip olan korkuyu ortadan kaldırmak mümkün iken, kaygının nesnesi hiçlik olduğu için onu iptal etmek mümkün değildir. Kaygı, insan varoluşuna özgü, nitelikli bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaygının korkuyla olan bağı tutku ile birlikte düşünülmelidir. Kaygı, bir pathos ortaklığı olarak hem korkuyu hem tutkuyu içerir. Âdem'in Düşüşü mitinden yola çıkan Kierkegaard'ın nezdinde kaygı, insanın yaratılışından itibaren değil, varoluşunun farkına vardığı andan itibaren ortaya çıkmıştır. Bu nedenle kaygı, korku gibi genellenemeyen öznel bir duygu durumudur.

Kierkegaard'a göre bireyin seçimleriyle öznel yaşamını inşa etme sürecinde sorumluluk kendisine aittir. Bu inşa etme içsellliği içerdiği için, kaygıyı rasyonel olarak düşünmek mümkün değildir.

Kierkegaard'ın kaygı, korku, tutku ve umutsuzluk gibi duygu durumlarından yola çıkarak bireyin öznelliğini inşa etme çabası dikkate değerdir. Bu duygu durumları

çoğunlukla negatif bir görünüme sahiptir. Dikkatli bir Kierkegaard okuyucusu, Kierkegaard'ın negatif çağrışımlı duygular seçtiğini hemen fark edecektir. Öte yandan bu duyguların olumsuz görüntüsüne rağmen, bireyin varoluşuna olumlu bir katkısı olduğunu da rahatça gözlemleyebilir. Kaygı, umutsuzluk gibi duygular bu düşüncede evrenseldir. Kierkegaard duyguların nesnelliğine rağmen bunların öznel yorumunun bireye ait olduğunu düşünür. Bireyin duygu durumlarını nasıl yönettiği bu konuda önemlidir. Kaygının bir pathos ortaklığı olarak ifade edilmesi bu öznel yorumu mümkün kılar. Her birey kaygıya sahiptir fakat kaygının içerdiği korku ve tutku öğeleri arasında kurulan denge öznelidir. Korku öğesini ön plana çıkaran bireyin kaygısı, dünyaya yönelik bir endişe ve umutsuzluğa yol açabilir. Korku ve tutkunun dengeli beraberliği ise inancın yolunu açarak, bireyin sonsuzla bağ kurmasının imkânını verebilmektedir.

Duyguların nasıl yönetileceğine dair bir çıkarımda bulunmak ise zordur. Kierkegaard, insan yaşamında duyguların tali olduğunu inceleme ve gözlemler aracılığıyla iddia ederken bunların gerekçelerine dair rasyonel bir açıklama sunmamaktadır.

Âdem'in Düşüş mitinden referansla kaygıya dair yapabileceğimiz bir başka belirleme ise seçimlerimize bir duygu durumunun eşlik ettiğidir. Fakat seçimlerimizi tamamen duyguların yönettiğini söylemek zayıf bir iddiadır. Kaygının özgürlük ile birlikte ortaya çıkması, olanaklar arasında yapacağımız seçimde belirleyici olduğu anlamına gelir. Âdem örneği göz önüne alındığında, onun seçim eylemi aklın iradesinden ziyade bir duygu iradesi tarafından gerçekleşir. Âdem, ilk insan olarak tasavvur edildiği için özel bir konumdadır. Âdem'de iyinin ya da kötünün ön bilgisi mevcut değildir. Dolayısıyla seçiminde nesnel ilkelere başvurusu beklenemez. Kierkegaard, bu hususta Âdem'i özel bir örnek olarak seçmiştir. Âdem'in eylemi nesnel bir zorunluluğu içermemekle beraber, bazı seçimlerin rasyonel düzlemde olamayacağına işaret eder (Solomon, 2020, s.158). Yine de Âdem'in seçiminin rasyonel olmaması bir keyfiyet nihayetinde ortaya çıktığı anlamına gelmez. Korku ve tutku gerilimi bizlere bir keyfiyet emaresi sunmamaktadır.

Kierkegaard, insanı seçim yapan özgür bir varlık olarak tasarlar. İnsana dair özgürlük, bu düşüncede neyi seçtiğimiz fikriyle ilgilenmez. Özgürlük, iyi ya da kötünün seçiminden ziyade, olanakların olanaklı olması anlamına gelir. Kierkegaard'a göre özgürlüğün iyiyi ya da kötüyü içermesi, özgürlüğü sınırlamak anlamına gelir.

Kierkegaard'ın özgürlük anlayışı ise bir “sonsuz olanaklar ağı” olarak tasarlanır. Kaygı bu olanakların ortaya çıktığı anda kendini gösterir ve geleceğe yöneliktir.

Kierkegaard düşüncesinde insan, seçim yapan özne olarak karşımıza çıkar. Çünkü her seçim, insan varoluşunun sürekliliğini ifade etmektedir. Günahın kalıtsal olduğuna dair benimsenen görüş, seçimi ortadan kaldırarak varoluşu kesintiye uğratar. Günah kalıtsal olduğunda insan günahkâr olarak doğar. Kierkegaard, günahı her insan için öznel kılmayı amaçlar. Günah bu sebepten genellenemez, çünkü herkes kendi seçiminin sorumluluğunu almalıdır. Hristiyanlık kalıtsal günah anlayışıyla bu “öznel günah bilinci”ni ortadan kaldırdığı için Kierkegaard tarafından eleştirilir. Kierkegaard'ın mevrus günah eleştirisi aslında mantıksal bir sınamayı içerir. Günahın kalıtsallığı, Hristiyanlığın “kurtuluş” düşüncesiyle çelişmiş olur. Kierkegaard günlüklerinde bu konuya bir gönderme yapar: “Hiç kimsenin aklına masum bir deney yapmak gelmiyor: kendi kapısını kapatıp, kendi başına konuşması ve kendisine şöyle demesi: ‘şimdi bu söz gerçekten doğru mu?’” (Kierkegaard, 2005, s.629) Kierkegaard, inancın yapısını her ne kadar absürt ve paradoks olarak nitelese de onun kendi inanç içeriğinde kendine özgü bir mantık ve tutarlılık koşulu aradığı söylenebilir.

Orta Çağ'da bilhassa rahiplerin Acedia adlı bir hastalığa tutulduğu bilinmektedir. Umutsuzluk, eylemsizlik olarak bilinen bu hastalık özünde, günahkâr olma fikrinin yarattığı kaygıdan kaynaklanır. Rahiplerin, günahkâr olmaktan ötürü içine düştükleri umutsuzluk, melankoli sebebiyle herhangi bir eylemde bulunamaz hale gelmiştir. Orta Çağ'da bu hastalığın sebebinin şeytani güçler olarak yorumlanması, Orta Çağ'ın karanlık güçlere duyduğu inancın bir yansımasıdır. (Ditfurth, 1991, s.9). Rönesans sonrası insan aklına duyulan güven, Orta Çağ zihniyetinden bir sıyrılma niteliğindedir. Bu düşünce doğrultusunda Kierkegaard'ın kaygı ve özgürlük kavramlarını birlikte açıklaması ve umutsuzluktan ölümcül bir hastalık olarak söz etmesi dikkat çekici ölçüde Orta Çağ zihniyetine rasyonel bir düzeltme olarak yorumlanabilir. Kierkegaard bu düşünceyle paralel olarak günah ve günahkârlık kavramını öznel olarak ifade eder.

Âdem'in ilk günahı her bireyin ilk günahı kadar özeldir. Kaygı, Kierkegaard düşüncesinde günahın yalnızca bir önkoşulunu verir. Âdem'in günahı, rasyonalite ile analizini yapamayacağımız türden bir sıçrama anını içerir. Sıçramalar, varoluş alanlarımızdaki geçişi ifade eder. Tesadüfen gerçekleşmez, yüksek bir bilinç hamlesidir.

Varoluş alanları nesnel doğrular üzerine kurulu değildir; absürtü, paradoksu, tanımlanamaz olanı merkeze alır. Yine de bu alanların mantıksız ve önemsiz olduğu sonucu çıkarılamaz. Kendi iç tutarlığı ve kendine özgü bir mantığı vardır. Kısmi doğrular söz konusudur, çünkü varoluş tekdüze bir yaşam formu değildir, o oluşun tüm değişimlerini içerir (Taşdelen, 2017, s.175). Varoluş alanlarını tamamıyla duygusal ya da rasyonel alanlar olarak değerlendirmek doğru değildir. “Varoluş ne kadar rasyonel ise o kadar da irrasyonel ya da tersinden ne kadar irrasyonel ise o kadar da rasyoneldir. Bu iki yaklaşımdan birinin doğru olması, diğerinin zorunlu olarak yanlış olmasını gerektirmez.” (Bakış, 2016)

Kierkegaard’ın insan tasavvurunun en önemli özelliği tek yönlü olmamasıdır. Sentez ürünü olan insan iki karşıt ögenin uyumlu birlikteliğinden meydana gelir. Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserinde insanı, ruh ve bedenin sentezi olduğu gibi, zamansal ve sonsuzun da sentezi olarak niteler. Sentez düşüncesi, her zaman için iki “karşıt öge”nin uyumu anlamına gelir. İnsan, sınırlı ve sonlu yapıda tasavvur edildiğinde insanın sonsuzla olan ilişkisinde kaygı mevcuttur. Özgürlük olası olan olanaklarsa, özgürlüğün son kertesini insanın sonsuzluğu elde etme olanağıdır. Kierkegaard özgürlüğün en son aşamasını ifade ettiğinde, kaygının bir tür psikopatolojiye dönüşmesini engellemek adına inancı telkin eder.

2.1.3. Umutsuzluk Kavramı

2.1.3.1. Sentez Olarak Benlik

Kierkegaard varoluş felsefesinde özneyi “Ben” kavramı üzerine inşa etmiştir. İnsanı sentez biçiminde ortaya koyan Kierkegaard, bu sentezin öğelerini “Ben” kavramıyla bütünlüğe kavuşturur. Kaygı kavramında birey ruh ile bedenin sentezi olarak ifade edilirken, filozofun *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde iki yeni senteze ulaşılır. İnsan sonlu ile sonsuzun, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. Bu sentezlerin öğeleri üçüncü bir terim ile ilişki içerisine girmedikçe diyalektiğine kavuşmamaktadır. Üçüncü öge sayesinde sentez etkin hale gelmektedir. Üçüncü ögenin yokluğu durumunda sentez yalın bir ilişki olarak kalmış olur (Kierkegaard, 2010a, s.19). Bu ilişkinin etkinliği sayesinde de insanın varoluşu yani özgün Ben’i meydana gelir.

“İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin ben’dir. Ama ben nedir? Ben, kendine bağlı olan bir ilişkidir. Daha doğrusu ben, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimidir. Ben, ilişki olmayıp ilişkinin kendine dönüşüdür.” (Kierkegaard, 2010a, s.18) Ben, basit anlamda iki şey arasındaki bağ olarak anlaşılmamalıdır. Ben, kendinden yola çıkan ve kendine içsel yönelimle bağ kuranın “kendi üzerindeki düşünümüdür” (Cauly, 2006, s.98). Potansiyel durumdaki sentez Ben’den yoksun haldedir. Ben’in mevcudiyeti kendi üzerine düşünümü sayesinde edimselleşmektedir.

Ben kavramı Kierkegaard düşüncesinde, kendi üzerine düşünümü veren bir bağ olarak ifade edildiği gibi, bu bağ kendini ortaya koyan güçle de bir ilişki kurmaktadır. Varoluş kavramı burada bireyin kendisiyle kurduğu bilinçli bir birliktelik olmakla beraber, Tanrı’yla da kurulan bütünsel bir bağı ifade eder. Kierkegaard düşüncesinde umutsuzluk bu ögeler arasındaki dengenin bozulması ile ortaya çıkan bir kavram olarak görülür. Ben kavramının ve umutsuzluğun anlaşılır olması için Kierkegaard’ın ifade ettiği üç sentez grubunun anlaşılması gerekmektedir.

a) Beden ve Ruhun Sentezi

İnsanın doğasına özgü bir kavram olan varoluşun anlaşılması, insanın ne olduğuna ilişkin bir soruşturmayı zorunlu kılmaktadır. Kierkegaard’ın sentez olarak ifade ettiği ögeler, aslında “insan nedir?” sorusunun cevabı niteliğindedir. Kierkegaard’ın eserlerinde insan, beden ile ruhun, sonluyla sonsuzun, özgürlük ile zorunluluğun sentezi olarak belirlenir. Filozofun Vigilius Haufniensis müstear adıyla yazdığı *Kaygı Kavramı* adlı eserinde insan *ruh (Sjel) ile bedenin bir sentezi* olarak tanımlanmaktadır. Bu sentezin taşıyıcı ögesi ise *Tin*’dir (*Aand*).² Tin birleştirici öge olarak ebedi/sonsuz

² Her ne kadar ruh ile tinin birbirlerinin karşılığı olarak ele alınması söz konusu olabilse de burada söz konusu olan farklılığı şu şekilde ifade etmek mümkündür: Kierkegaard’ın kullandığı ‘*Aand*’ ve ‘*Sjel*’ kelimeleri, İngilizceye ‘*spirit*’ ve ‘*soul*’ olarak çevrilmektedir. ‘*Spirit*’in dilimizdeki tam karşılığı tin olarak, ‘*soul*’unki ise ruh olarak verilmektedir. Her ikisinin de çeşitli felsefi görüşlerden hareketle değişik biçimlerde açıklanması söz konusu olsa da bazı açıklama biçimleri göz önüne alınarak, farklarını şu şekilde belirtebiliriz: Ruh bir yönüyle, “Bedeni etkin kılan canlılık ilkesi, bedenin yaşama gücü, yaşama soluğu” (Akarsu, 1994, s. 152) ve “Bedeni harekete geçiren aktif ilke, pasif ve cansız olan beden üzerinde etkide bulunan güç. Can ile bir tutulan, tinden ayrı yaşam ilkesi” (Cevizci, 2005, s. 892) olarak tanımlanmaktadır. Tin ise “İnsan varlığında, zihnin yüksek düzeyden yetilerini oluşturan bilişsel güç, bilinçli öz” (Cevizci, 2002, s. 1029) ve “Yaşamdan ayrı olarak düşünme ve bilinç ilkesi” (Akarsu, 1994, s. 176) şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla, ruh ile tinin farklılığını, ruhun tüm canlı varlıklarda bulunan canlılığı sağlayan bir yaşama ilkesi, tinin ise insanın bilişsel ve düşünsel yönünü sağlayan bir güç olduğu şeklinde belirtebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Kierkegaard’ın, masumiyet halindeki insanın bir tin olarak değil de bir ruh olarak nitelendiğini belirtmesi açıklık kazanacaktır. Çünkü, masumiyetin cehalet olması ve hiçliği barındırması bakımından, masumiyet halinde insanın bilişsel bir yönü olmayacak ve bir

niteliktedir. Kierkegaard, tinin, sentezi ayakta tutan bir nitelik olarak insana yüklendiğini ifade etmektedir (Kierkegaard, 2003, s.58). Kierkegaard düşüncesindeki her temel kavram, kendi kendisiyle de belirli bir ilişki içerisinde ortaya konulur, bu sayede soyut birer kavram olmaktan çıkar. Çünkü varoluş ilişkiler ağından meydana gelir.

Sentezin taşıyıcısı olan tin kendisiyle bir çeşit ilişki içerisinde bulunur. Tin kendisiyle olan ilişkisini kaygı aracılığıyla kurmaktadır (Kierkegaard, 2003, s.58). Kendisine kaygı aracılığıyla bağlanan tin, bu şekilde etkinliğini kazanır. Kierkegaard bu sebepten Âdem'in ilk günahı işleyip dünyaya düşmeden önceki durumunu “Masumiyette düş gören bir tin” (Kierkegaard, 2003, s.62) olarak tasvir etmektedir. Tin, masumiyette kaygının yokluğu sebebiyle pasif durumdadır, Âdem'in ilk günahı işlerken düştüğü kaygı sayesinde tin'i de nitelik kazanmıştır.

Beden ve ruhun sentezi olan insan, bedensel yanıyla bir organizma olarak doğanın bir parçası halindedir. Beden, insanın maddi yönünü ve somut görünümünü vermesi sebebiyle sentezin ana unsurlarından biridir (Taşdelen, 2017, s.104). Kierkegaard bedene aşağı nitelikler yükleyerek değersizleştirme yoluna gitmez. Platon'da beden ruhun hapishanesi olarak tasvir edilirken, bedenın yadsınması Antik Yunan'da yaygın bir görüş haline gelmiştir. Modern düşüncede de Descartes düalizminde olduğu gibi ruh ve beden iki ayrı töz olarak birbirine karşı konumdadır. Kierkegaard ise bedeni, ruhun ve tinin bir organı olarak yorumlamaktadır (Kierkegaard, 2003, s.147). Sentezin öğeleri olan beden ve ruh bu anlamda birbirleriyle ilişki içerisinde düşünülüp, insan için iki gerekli unsur olarak görülmektedir.

Sentezin diğer ögesi olan ruh, bedene canlılık vermesinin yanı sıra insanın zihinsel, duygusal ve akılsal özelliklerini de içine alan bir kavram olarak belirlenir (Taşdelen, 2017, s.103). Sentezin birleştirici ögesi olan tin ise, Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı* adlı eserinde “Yapabiliyor olmanın, yani farklı olasılıkları etkinleştirebilmenin gücü” (Akış, 2014, s.54) olarak ifade edilirken, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde ise “Bireyin sonsuzla ilişkisini kuran, birey ve Tanrı ilişkisini olanaklı kılan dinsel içerikli bir kavram” (Taşdelen, 2017, s.102) şeklinde tanımlanmaktadır.

tin olarak nitelenemeyecektir.

Kaygı Kavramı adlı eserin ilerleyen kısımlarında Kierkegaard, insanın ruh ve beden öğeleriyle oluşturduğu sentezine ek olarak, zamansallığın ve ebediliğin de bir sentezi olduğunu söyler. Bu yönüyle zamansallık ve ebedilik yeni bir sentezin öğeleri değildir, ilk sentezin ilaveleridir. “Tin vaz edildiğinde, an da oradadır” (Kierkegaard, 2003, s.100) ve “Kaygı, bireysel yaşamda an’ın kendisidir” (Kierkegaard, 2003, s.93). Masumiyette düş gören tin, kaygı sayesinde etkinlik kazanırken, Kierkegaard’ın an’ı bu düşüncede konumlandırması yeterince açık değildir. Oliever’in yorumuna göre “Bu birliğin içinde, ebedi olan ile zamanın ilişkisi fiilen ortaya konmuş değildir ve tıpkı gökyüzü ile yeryüzünün birbirini yansıtmaları gibi bunlar da birbiri içinde yansır. Düşle gerçeğin birbirine karıştığı bu masumiyet durumunda, ruh, zamanı paradoksal biçimde zaman dışı hissetse de zamana tamamen yabancı değildir” (Cauly, 2006, s.91).

An, zaman ve ebediliğin birbiriyle temasında ortaya çıkan bir belirsizliği ifade eder. Bu temasın sürekliliğinde, ebediliğin mütemadiyen zamanın alanına nüfuz etmesinde “zamansallık” ortaya çıkmış olur (Kierkegaard, 2003, s.102). Geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman kipleri içerisinde an tek başına ne geçmiş zamana ne de gelecek zamana aittir. Ebedilik olarak an, zamanın mükemmelliği anlamına gelir. Kierkegaard düşüncesinde “an” özgün bir yoruma kavuşmaktadır. Bu özgün yorum kaynağını Hristiyanlıktan almaktadır.

Tin ebedi olduğundan, ruh ve beden sentezini ortaya koyabilmek için, zamansallık ve ebediliğin de sentezini mecburi kılar. Bu sayede an ortaya çıkarak, masumiyette düş gören tin etkinliğine kavuşur.

b) Sonlu ile Sonsuzun Sentezi

Kierkegaard, yeni bir sentez olarak insanı sonlu ile sonsuzun bir sentezi olarak niteler. Bu, insanın iki karşıt öge arasında bir varlık olması demek değildir. Sıkça ifade edildiği şekliyle, bir sentez yani ilişkidir. İnsan hem sonlu hem sonsuz olanla ilişki içerisinde bir varlıktır. İnsanın sonluluğu, Hristiyan düşüncesinin içerdiği şekliyle beden sınırlılıklarını yani ölümlü olmasını içerir. Öte yandan dünyada var olan insanın sonluluğu aynı zamanda dünyada olmakla da ilgilidir.

Hristiyanlık öğretisinde ölümlü insanın sonluluğu bir zayıflığı, hatta günahkârlığın nedeni ve sonucunu içermektedir. İnsan, Tanrı kayrası sayesinde sonsuz olana ulaşabilmenin imkânını edinir. Yazgısal bir başarısızlık içerisinde ölüme giden insan

için sonlu olmak aşılması gereken bir engeldir (Mounier, 2019, s.91). Sonluluk, zamanın da bir niteliği olarak, insanda bunalının tetikleyicisidir. Ancak Kierkegaard bu düşünceleri felsefesinin merkezine koymamaktadır. Kierkegaard'ın felsefesi ölüm, intihar, bunalı gibi kavramlar yerine sonsuzluk, olanaklılık, özgürlük gibi kavramları merkeze alır. Bu sebepten zaman anlayışı bile an'ın ve geleceğin bütünleştiği bir formda ön plana çıkar. Filozof, bu düşüncenin kaynağını da Hristiyanlıktan almaktadır. Hristiyanlıkta ebedi yaşam sonsuz bir gelecektir ve bu geleceğe şimdiki zaman içerisinde de ulaşılabilir. Yuhanna'da geçen bir ifade bu düşünce için bir örnek teşkil etmektedir: “Size doğrusunu söyleyeyim, sözümü işitip beni gönderene iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Böyle biri yargılanmaz, ölümden yaşama geçmiştir.” (Yuhanna, 24:5)

Kierkegaard, ölümü bir geçiş olarak algılar ve sonsuzluğa inanç yoluyla erişen bireye odaklanır. “Hristiyan terminolojisinde olduğu gibi ölüm, kurtuluş için ölmek, dünyada ölmek olmasına rağmen en korkunç tinsel rezaleti ifade eder.” (Kierkegaard, 2010a, s.14) Kierkegaard *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde sonlu olan bireyin sonsuzla olan ilişkisini ön plana çıkarır. Kierkegaard'ın bu yorumlarının arka planında tamamıyla teoloji olduğu görülür.

Varoluş açısından insan, sonsuza -diğer bir ifade ile ebedi olana- Benliği aracılığıyla ve Tanrı ile kurduğu ilişki sayesinde erişebilmektedir. Bu açıdan sonsuzluk, ruha atfedilen bir nitelik olarak ölümden sonra yaşam imkânı fikrini içerdiği gibi, dünyada olan insanın da kendi benliği sayesinde Tanrı ile kurduğu ilişki ölçüsünde, varoluşunun bir imkânı şeklinde de düşünülmelidir. Kierkegaard, umutsuzluk kavramını da bu düşünce üzerine inşa eder. Benliğin sonsuzla kurduğu ilişkinin kesintiye uğraması ve sonluluğun içinde bunalması umutsuzluğu meydana getirir (Taşdelen, 2017, s.74). Öte yandan sonluluktan sonsuzluğa geçişin anahtarı yine umutsuzluktur. İnsan sentez bir varlık olduğu için insanın umutsuzluğa düşmesi kaçınılmazdır. Bu yönüyle umutsuzluk evrenseldir. Çünkü diyalektik bir varlık olan insanın, sentezin öğelerini dengede tutması gerekmektedir. Kierkegaard bu zorluğun farkındadır. Umutsuzluk her ne kadar olumsuz bir anlama sahip olsa da aynı zamanda insanın sonsuzluğa ulaşması imkânını da içerir.

Kierkegaard'ın eserlerinden çıkarılabilecek bir yorumla sonlu ile sonsuzun sentezinin, sentez olabilmesi için ihtiyaç duyduğu üçüncü öğenin “an” olduğunu söyleyebiliriz

(Taşdelen, 2017, s.108). Bu yorum, Kierkegaard’ın insanın zamansal ve sonsuzun bir sentezi olduğu ifadesine dayanmaktadır. “Tin ancak zamansallık ile ebediliği birleştiren ikinci sentezi var ettiğinde gerçekleşir. Ebedilik dahil edilmezse, ‘an’ da yoktur.” (Kierkegaard, 2003, s.102) Kierkegaard düşüncesinde insan, seçim yapan insandır. Seçim, olanaklılığın imkânı olarak özgürlüğü, özgürlük söz konusu olduğunda da kaygıyı ortaya çıkarır. Kaygı an’da meydana gelirken, yüzü geleceğe dönüktür. Gelecek, Kierkegaard düşüncesinde an ve ebediyet kavramlarıyla birlikte düşünülür. Bu düşünce çerçevesinde, sonlu ile sonsuzun sentezi olan insan an ile kurduğu ilişki sayesinde sentezi mümkün kılmaktadır.

c) Zorunluluğun ve Özgürlüğün Sentezi

Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde insanı zorunluluğun ve özgürlüğün sentezi olarak ifade eder. Zorunluluk ögesi, temel anlamda insanın varlığa gelmesidir. Varlığa gelmek açısından insan zorunludur. İnsanın müdahale edemediği ve olanağının olmadığı her türlü durum zorunluluk olarak anlaşılmaktadır.

İnsanın içine doğduğu toplum, yetiştirildiği aile, sahip olduğu genleri, yaşadığı tarih gibi örneklerini çoğaltabileceğimiz tarihsel, kalıtsal ve çevresel unsurların tümü bu zorunluluk içerisinde düşünülebilir (Taşdelen, 2017, s.117). Bireyin bu unsurlarda seçim olanağı yoktur. Zorunluluğa dair belirlemeler, insan yaşamında “yazgı” düşüncesini doğurur. Yaşamın tamamının yazgı ile belirlendiği düşüncesi Kierkegaard’da “özgürlük” kavramı ile bertaraf edilmeye çalışılır. Bu sebepten zorunluluk, özgürlük ile beraber sentezin ögesi olur. Çünkü insan zorunlu olduğu kadar özgür de bir varlıktır. Gereklilikle sınırlandırılmış olsa da olanaklılık tarafından özgürleştirilir.

Kierkegaard’ın özgürlük anlayışı kaygı ve umutsuzluk kavramları ile açığa çıkmaktadır. Özgürlük, Kierkegaard düşüncesinde iyiyi ya da kötüyü seçme iradesinin ötesinde, olanağın olanaklı olması biçiminde anlaşılmaktadır. Olanaklılık, zorunluluğun karşısında yer alır. Kierkegaard bu sebepten seçimin ne olduğu ile değil, seçimin kendisi ile ilgilenir. *Kaygı Kavramı* adlı eserinde ele aldığımız gibi özgürlük, kaygı ile olan

ilişkisi içerisinde açığa çıkmaktadır. Özgürlük, tin tarafından ortaya konulacağı sırada kaygı da orada hazır bulunur. Kaygı geleceğe yöneliktir, bu nedenle özgürlük söz konusu olduğunda geleceğe dair olasılıkları içeren olanaklılığı ifade etmektedir. Bu sebepten özgürlüğün imkânı kaygıdır.

Bireyin özgürlüğünün farkına varması, kendisiyle ve Tanrıyla kurduğu ilişki ölçüsünde mümkün hale gelir (Akış, 2021). Bu yönüyle, özgürlüğün inançla da doğrudan bir bağlantısı vardır.

2.1.3.2. Ölümçül Hastalık: Umutsuzluk

Umutsuzluk kavramını felsefenin konusu haline getiren ilk filozof Kierkegaard'dır. Kierkegaard'ın özgün yorumlarıyla varoluş felsefesinin önemli bir kavramı haline gelen “umutsuzluk”, daha sonra Gabriel Marcel, Ernst Bloch ve Albert Camus'nün düşüncelerini de etkilemiştir.

Kierkegaard umutsuzluk kavramını psikoloji ve teoloji alanında derinlikli bir incelemeye tabi tutmuş olsa da umutsuzluğun panzehiri teolojidedir. Kierkegaard, umutsuzluğu ölümçül bir hastalık olarak nitelendirirken, Hristiyanları bu hastalıktan kurtulmayı en iyi bilen kişiler olarak gösterip onlara ayrıcalıklı bir konum atfeder. “Çünkü tam olarak Hristiyan olunmadıkça insanın içinde her zaman bir umutsuzluk tohumu kalır.” (Kierkegaard, 2010a, s.28) Doğal insan, yaşamın getirdiği sıkıntılardan ve ölümün nihai bir son olduğu düşüncesinden dolayı dünyada olmaya dair bir umutsuzluk hastalığına yakalanırken, sonsuz yaşama olan inancı ve Tanrı'nın her şeyi olanaklı kılan gücüne karşı beslediği umut sayesinde Hristiyan, umutsuzluğu aşma gücüne erişebilmiştir. Kierkegaard, öldükten sonra İsa tarafından diriltiilen Lazarus'un öyküsüne değinirken “Hristiyan, ölümçül hastalığı bilen tek kişidir” diye ekler (Kierkegaard, 2010a, s.19). Kierkegaard Hristiyanlığın ölümsüzlük vahyine ve sonsuz yaşam inancına vurgu yapar. “Ölümçül hastalık, ölümsüzlük inancının yitirilmesi durumudur ve bu gerçek umutsuzluktur.” (Taşdelen, 2017, s.105)

Ölümçül bir hastalık olarak umutsuzluk, bedensel bir ölümle nihayete eren bir hastalık değildir. “Bir hastalıktan ölme gibi umutsuzluktan ölünmesi için, bu hastalığın vücutta yaptığının, içimizde oluşması, ‘ben’ deki ebediliğin ölmesi gerekir. Bu sadece bir kuruntudur. Umutsuzluktaki ölüm sürekli yaşama döner.” (Kierkegaard, 2010a, s.23) Kierkegaard'ın işaret ettiği yaşam, olumsuz bir niteliğe sahip, umudu yok eden

türdendir. Oysa umutsuzluk kendi dayanağını oluşturan Ben'in sonsuzluğunu yok edemeyeceği için bu çelişki bir işkence halini alarak Ben'in kurtulamayacağı bir hastalığa dönüşür. Bu sebepten umutsuzluk, bedene değil, Ben'e ilişkin bir hastalıktır. Ve umutsuzluğun görünürdeki her türü, özünde insanın kendi için düştüğü umutsuzluğa dair bir içerikten meydana gelmektedir.

Kierkegaard, umutsuzluğu hem avantaj hem de bir kusur olarak yorumlar. Umutsuzluk, Ben'in kendisi ve Tanrı ile kurduğu ilişkisi söz konusu olduğunda bir avantajdır. Umutsuzluk, bireyin olabildiren gerçeğe ulaşmasında bir yükseliş imkânını içerir (Kierkegaard, 2010a, s.23). Öte yandan kendinden umutsuzluğa düşmek söz konusu olduğunda, umutsuzluk burada ölümcül bir hastalık olarak Ben'liğin güçsüzlüğüne sebebiyet verir ve bu durumda umutsuzluk bir kusur demektir.

Kierkegaard için umutsuzluk evrenseldir (Kierkegaard, 2010a, s.35). Her insan umutsuzluğu deneyimler. Umutsuz olmadığını düşünen bir birey, umutsuz olmanın bilincinde olmadığı için gerçekte umutsuzdur. Umutsuzluk bilinçli ya da bilinçsizce yaşanabilir. Bir sebepten umutsuz olduğunu düşünen bireyin umutsuzluğu ise gerçek bir umutsuzluk olmayabilir. Kierkegaard, umutsuzluğun çeşitlerine dair geniş bir soruşturma yapar. Umutsuzluğu özellikle bilinç kategorisinde değerlendirmektedir. Çünkü bilincimiz, Ben'in ölçüsünü vermesi açısından belirleyici bir etken konumundadır (Kierkegaard, 2010a, s.39).

Kierkegaard, insanın Ben'ini kendi kendisine bağlanan, bu sayede yaratıcısına bağlanan bir ilişki olarak düşünmektedir. Bu bağ bilinçli bir şekilde kurulurken, *Ben'in sentezinin etkenleri açısından ele alınan umutsuzluk ve bilinç kategorisi altında ele alınan umutsuzluk* başlıklarıyla ifade ettiği umutsuzluğun kişileştirilmelerinde bu ilişkinin bütünlüğüne odaklanır. Bu ilişkinin dengeli ve doğru bir biçimde kurulması, umutsuzluğu ortadan kaldırır. Kierkegaard bu durumda umutsuzluğu yok etmiş Ben'in formülünü şu şekilde verir: “Ben, kendine yönelerek, kendi olmak isteyerek, kendi saydamlığı içinde onu ortaya koyan gücün içine dalar.” (Kierkegaard, 2010a, s.23)

A) Ben'in Sentezleri Açısından Umutsuzluk

Kierkegaard, Ben'i kendisine bağlı bir ilişki, içsel bir yönelim olarak tasarlar (Kierkegaard, 2010a, s.21). Bu kendisine bağlanma sayesinde kişi Ben olma bilincine erişebilmektedir. Ben'in inşasının ön koşulu olan kendi olma istenci, tek başına kendi

içine yönelirse kendini umutsuzluğa düşmekten alıkoyamaz. Ben'in kendisiyle olan bağı, aynı zamanda ilişkinin tamamını ortaya koyan Tanrı'ya da bağlanmayı gerektirir. Bu haliyle “Ben” *sonlu ile sonsuzun sentezi* olur.

Sonlu sınırlandıran ve sonsuz sınırsızlaştıran bir etkiye sahiptir. “Ben, sınırlandıran sonlunun ve sınırsızlaştıran sonsuzun bir sentezidir.” (Kierkegaard, 2010a, s.40) Sentezin mümkün kılınması umutsuzluğun da olmayışı demektir. Söz konusu öğeler sonlu ve sonsuzken, sonlunun sınırlandıran, sonsuzun sınırsızlaştıran etkisini göz önünde tutmak gereklidir. Öğeler arasındaki dengenin bozulması umutsuzluğu ortaya çıkarır. Sonsuzlaştırmanın etmeni hayal gücü/imelemdir. Hayal gücü Kierkegaard düşüncesinde kapsayıcı bir kavram olarak görülür. İnsanın duygularının, bilgilerinin ve istençlerinin bir anlamda yatağını ifade etmektedir (Kierkegaard, 2010a, s.46). Kierkegaard tüm zihin ve duygu ürünlerinin imkânını hayal gücü ile ilişkilendirir. Kısacası hayal gücü olmaksızın diğer yetilerin ortaya çıkması mümkün değildir. Düş gücünün duyguya, bilgiye, istence dokunması bunları sonsuz ve gerçekmiş gibi var kılabilir.

Hayal gücünün soyutla olan ilişkisi, insanı sonsuzluğa taşır. Duyguların, bilgilerin ve istençlerin yatağını ifade eden hayal gücü Ben'in “olabilir” alanını besler. İnsanın hayal gücüne sahip olması bu açıdan oldukça önemlidir. Öte yandan hayal gücü bireyin Ben'ini beslemek yerine bireyi ele geçirirse, sentezdeki sonsuzluk ögesi bozulur. Bu durumda *sonsuzluğun umutsuzluğu* meydana gelir (Kierkegaard, 2010a, s.42).

Benzer şekilde, *sonludaki umutsuzluk* da *sonsuzluğun eksikliğinden* meydana gelmektedir. Sonluluk burada insanın dünya içerisindeki olanakları ve edimlerinin sınırlarıdır. “Dünyasal tüm amaçların ele geçirilmesi” ile birey umutsuz bir görünüm değil, aksine toplum için ideal bireyin görüntüsünü sunabilir. Birey, dünyaya dair bilgi ve becerileri sayesinde toplum tarafından saygı gördükçe motive olur, dünyanın içinde ve akışında yaşamayı amaç edinir. Dünyaya dair salt bilgi ve becerileri elde etmeyi kendine amaç edinen birey, ahlaksal yoksulluk içinde olmasıyla umutsuzdur aslında (Kierkegaard, 2010a, s.43).

İnsanın varlığa gelmesi kendi olanaklarının haricinde gerçekleştiği için, insan *zorunluluk* ögesine sahip olur. Aynı zamanda varlığa geldikten sonra kendi varoluşunu inşa edebilmesi mümkün kılındığı için “olabilir”e de sahip demektir. Kierkegaard

düşüncesinde “olmak” sadece başlangıcı ifade eder (Kierkegaard, 2010a, s.46). Varoluş ise bu başlangıcın devamındaki bir süreç olarak oluşur. İnsanı diğer türlerden üstün kılan en önemli özelliği varoluşa sahip olmasıdır. Bu sebepten insan, insan olma niteliğine uygun olarak varoluşunu inşa etmek zorundadır. Bu zorunluluk, olabilirin imkânları çerçevesinde gerçekleşir. “Ben, zorunluluktur, çünkü kendisidir ve olabilirdir, çünkü kendisi haline gelmek zorundadır.” (Kierkegaard, 2010a, s.47)

Bu sentezin umutsuzluk biçimleri, *olabilirin umutsuzluğu ve zorunluluğun umutsuzluğu* olarak belirtilir. Olabilirin umutsuzluğunda, birey olabilirin alanındayken, olasılıkların genişlemesine seyirci kalarak ondan bir gerçeklik ortaya çıkaramadığında umutsuzluğa düşer (Kierkegaard, 2010a, s.46). Kierkegaard, bu sebepten *Ya / Ya Da* adlı eserinde seçim anının kısa tutulması gerektiğini vurgular. Olabilirin alanında birey, olasılıkların genişlediğini gördükçe seçim yapmazsa ortaya bir gerçeklik çıkaramaz hale gelir. “İnsan seçim yapmadan evvel seçime ilgi duyar ve insan seçimi ertelerse, kişilik ya bilinçsizce seçer ya da içindeki karanlık güçler seçimi yapar” (Kierkegaard, 2020b, s.748).

Seçim yapan birey ile olanaklar arasındaki ilişki, içsel sınırlarımız dahilinde bir zorunluluk çizgisine dayanmaktadır. Bu zorunluluk, kendini seçmek anlamında bir seçimin zorunluluğudur. Aksi halde içsel sınırlarını oluşturamamış birey, olanaklar karşısında bir gerçeklik meydana getiremez. Foulquie’nin yorumuyla:

“Varoluş bir durum değil, bir edimdir. Olabilirden gerçeğe geçiş etkenliğidir. Sözcüğün kendi yapısının da gösterdiği gibi, varolmak “exister” bir andaki durumumuzun dışında (ex), daha önce sadece olabilir olanın bulunduğu alana geçip yerleşmek (sistere) demektir. Ancak, var olmak için bir durumdan ötekine geçmek yetmez. (...) Gerçek oluş ve varoluş, özgürlüğü gerektirir.” (Foulquie, 1998, s.44-45)

Kierkegaard’ın kaderci ya da gerekirci olarak tasvir ettiği tiplerin yaşadığı umutsuzluk da *olabilirin yoksunluğu* dahilindedir (Kierkegaard, 2010a, s.47). Kaderci için, insanın gelecekte yaşayacağı her durum önceden belirlenmiş bir yazgının dahilindedir. Bu yüzden kendi geleceğine bir etki ya da belirlemede bulunması olanaksızdır. Benzer biçimde determinist de evrenin işleyişini bilimsel yasalara dayandırırken, bireyin müdahalesinin mümkün olamayacağına inanmaktadır. Kierkegaard, kadercinin veya

deterministin bu düşünce tarzına şiddetle karşı çıkar. İnsanın başına hiç ummadığı olaylar geldiğinde, insan müdahale edemediği şeylerin olduğunu kavrar. Fakat bu müdahalenin olanaksızlığına rağmen, Tanrı'nın müdahale edebilme gücüne inanmak, olabilire inanmaktır. "Kaybın insansal gerçekliğine rağmen yine de Tanrı'da olabiliği görmek bir paradokstur." (Kierkegaard, 2010a, s.50) İnanç, tam da bu paradoksu içerdiği için inançtır. Kierkegaard'ın bu paradoksa rağmen, insan yaşamında ortaya çıkan her durum için Tanrı'nın insana yeni bir olanağı mümkün kılabileceğine inanması, umutsuzluğu ortadan kaldırmanın başlıca yolu olarak belirlenir.

B) Bilinç Kategorisine Dair Umutsuzluk

Kierkegaard, umutsuzluk kavramını bilincin bir içeriği olarak ayrıca ele alır. Ben'le doğrudan bir beraberlik içerisinde olan özbilinç, kendimize yönelik oluşturduğumuz özsel duyumu ifade etmektedir. Umutsuzluğun bilince ait bir kavram olması, bireyin her zaman için umutsuzluğunun bilincinde olduğu anlamına gelmemektedir. Bilinç genel anlamda her insanda bulunurken, özbilinç her insanda aktif halde değildir. Ben'e sahip olmayan insanın, özbilinci yerine istençsizliği etkindir (Kierkegaard, 2010a, s.36).

Özbilincin etkin olduğu bireylerde ise, bilinç düzeyindeki artış ile umutsuzluğun yoğunluğuna dair artış bir paralellik gösterir. Bu demektir ki esas anlamıyla umutsuzluk, birey varoluşunu inşa ettikçe artmaktadır. Kierkegaard, bilincin kategorisi olarak incelediği umutsuzluk kavramında, ben bilincinin eksikliği ve ben bilincinin farkındalığı ile ortaya çıkan umutsuzluğun iki farklı yönünü ele alır.

Duyularının merkezinde yaşayan, bedensel hazlarına esir düşen, varoluşunu dış dünyanın öğeleriyle inşa eden ve bunların tesiri altında yaşayan insanın umutsuzluğu, kişinin *ben bilincinde olmaması* kaynaklıdır. Umutsuzluğun bu biçimdeki hali umutsuzluk çeşitleri içerisinde en niteliksiz olana denk gelir. "Bilgisizlik, umutsuzluğu yok etmekten veya onu umuda çevirmekten o kadar uzaktadır ki tehlikelerin en büyüğünün biçimi bu bilgisizlik olabilir." (Kierkegaard, 2010a, s.55) Burada hem ben olmanın bilincine hem de umutsuzluğun "ne" liğine dair bir bilgisizlik söz konusudur. Özünü etik-dinsel alandan alan umutsuzluk, estetik alanda görünmez haldedir. Paganizm ve Hristiyanlıktaki doğal insanın yaşamı estetiğin sınırlarında olduğu için, bu insan, özünü etik-dini evreden alan umutsuzluğa dair bilgisizdir (Kierkegaard, 2010a, s.56). "Paganın umutsuzluğu dünyada Tanrısız olarak var olmaktır." (Taşdelen, 2017,

s.128) Ben, bir taraftan bireyin kendisiyle kurduğu ilişkinin ifadesiyken öte yandan bu ilişkinin Yaratıcıyla bağlantılı yönünü ifade ettiği için, umutsuzluğun bu türü zihnin Tanrı ile bağlantısızlığından kaynaklanmaktadır.

Umutsuzluk bilinç kategorisinde ele alındığında, yalnızca benliğin bilinçsizliğinden doğmaz. Aksine bu umutsuzluk, çoğu zaman gerçek anlamda bir umutsuzluk bile değildir. Birey, sonsuz bir Ben'e sahip olduğunun bilincindeyken umutsuzluk daha derin ve nitelikli bir görünüme ulaşır. Bireyin yaşadığı bu umutsuzluğu Kierkegaard '*bilinçli umutsuzluk*' olarak adlandırır (Kierkegaard, 2010a, s.55).

Bilinçli umutsuzluğun iki farklı biçimi vardır. Zayıflığın hâkim olduğu, bireyin kendi olmak istemediği biçimiyle umutsuzluk ve meydan okumanın hâkim olduğu, bireyin kendi olmak istediği biçimiyle umutsuzluk.

Kendi olmak istememeye dair umutsuzlukta, birey sonlu ve geçici şeylerden ötürü umutsuzluğa düşer. Dış dünyanın etkilerine açık olan bu birey, yaşamındaki değişimlerden oldukça etkilenir. Umutsuzluğa düştüğünde ise acı çekmeye başlar. Bu umutsuzluğun ortadan kalkması yine dış dünyadaki gelişmelere bağlıdır (Kierkegaard, 2010a, s.61). Umutsuzluğun bu düzeyinde bireyin benliğinin Tanrı ile kurduğu ilişki açısından zayıflık bulunmaktadır. Bu anlamda birey kendi olmayı istememektedir; çünkü benlik bir yönüyle de Tanrısal bir ilişki içinde meydana gelir ve umutsuzluğu tam da bu ilişkinin henüz ortaya çıkmamasından kaynaklanmaktadır.

Kendi olmamayı istememe durumu bile bir seçim içerdiği için umutsuzluğun bu türünde bile bir meydan okuma söz konusudur. Fakat bu meydan okuma zayıftır. Güçsüzlük bu umutsuzluk türünün en temel özelliğidir. Bilinçli umutsuz bireyin eksikliği, kendi hakkında bir düşünce içeriğine sahip olmayışından ileri gelir (Kierkegaard, 2010a, s.63). Bu sebepten, umutsuzluğun gerçek anlamından uzaklaşır, onun umutsuzluk olarak adlandırdığı aslında mutluluk-mutsuzluk gibi duygu içerikleridir. Umutsuzluğu inşa edici bir etken niteliğinde olmadığı için edilgen karakterdedir. Birey kendi benliğini inşa etmek yerine başka biri olma istenci taşımaktadır. Bu yüzden geçici olan şeylerin getirdiği umutsuzluğu yaşarken, özünde kendi olmaya dair daha büyük bir umutsuzluk içinde olduğunu göremez hale gelir.

Kendi olmayı istemeyen bireyin umutsuzluğu sonlu ve geçici şeylere yönelik olabildiği gibi bu kez de sonlu ve geçici şeylerden umutsuzluğa düştüğü için *kendi benliğine* dair yeni bir umutsuzluğa da düşebilmektedir.

Kendi olmayı isteyen birey, geçici olan şeylerden umutsuzluğa düşmenin aslında güçsüzlük olduğunun bilincindedir. Bu güçsüzlüğün bilincinde olması sebebiyle, kendi olmayı istese bile kendi hakkında umutsuzluğa sürüklenir. Güçsüzlüğüne odaklanması onu olanakların alanından uzaklaştırır. Daha büyük çerçevede bu umutsuzluğun sürdürülmesi Ben'ini kaybedişine sebep olur (Kierkegaard, 2010a, s.71). Burada yine inanca dair bir zayıflık görülmektedir. Yine de bu umutsuzluk türü edilgen yapıda olmaması açısından önem taşır. Nihayetinde bireyin kendi özbilincinin farkındalığıyla ulaştığı bir umutsuzluk söz konusudur. Bu bağlamda birey, uzak da olsa kurtuluşa erişebilme olasılığının da içerisinde bulunur (Kierkegaard, 2010a, s.76).

Birey, kendi benliğinden umudunu kesmezse ve kendi benliği konusunda düştüğü umutsuzluğun kaynağı hakkında tefekkür ederse, bu durumu tersine döndürebilir. Bu sayede ben olmaya karşı istenç meydana getirir. “İnanca götüren bu umutsuzluk, sonsuzluğun yardımı olmadan var olamazdı. Sonsuzluk sayesinde ben kendini tekrar bulmak için kaybolma yürekliliğini yeniden bulur.” (Kierkegaard, 2010a, s.80) Umutsuzluğun ortadan kalkması, kendi olma yolundaki cesareti içerir. Kaybolma yürekliliği, kendi varoluşunu inşa eden birey için risk almak anlamına gelir. Kierkegaard düşüncesinde bireyin varoluş serüveni emin değil, çetin yollardan geçmektedir. Bu çetin yolda bireye kılavuzluk edecek olan ise Tanrı inancıdır.

Kierkegaard düşüncesinde, kendi olmayı isteyen bireyin yolu Ben'in Tanrı ile ilişki kurabilmesiyle açılır. Bu ilişki esasen umutsuz kişinin Tanrısal ele tutunması anlamına gelir. Birey kendi olmayı istemesine rağmen, kendi olma umutsuzluğuna düşüyorsa bunun sebebi benliğini tekrar bulmak adına kaybolma yürekliliğini göstermek istememesidir. Bu umutsuzluk türünü, Kierkegaard *kendi olunmanın istendiği umutsuzluk* olarak adlandırır.

Kendi olma istencinin getirdiği umutsuzluk, Kierkegaard düşüncesinde en yoğun ve en şeytani umutsuzluk olarak nitelendirilir (Kierkegaard, 2010a, s.83). Kişi umutsuzluğu sebebiyle kurtuluştan uzaklaşmıştır. Umutsuz birey umutsuzluğunun Tanrı tarafından iyileştirilebilme olanağını reddetmektedir. “Geçici bir sefaletin, ölümlü dünyanın bir

cefasının bizden çekilip alınabileceğini umut etmenin reddedilmesi, başka tür bir umutsuzluk değil midir? Bu, umudu içinde kendi olmak isteyen bu umutsuzun reddettiği şeydir.” (Kierkegaard, 2010a, s.80)

Bu türdeki umutsuz birey, kadercinin umutsuzluğundan farklı bir umutsuzluğu yaşamaktadır. Kaderci yazgısına boyun eğme eğilimindeyken, kendi olmayı isteyen umutsuz birey yaşadığı sıkıntılardan dolayı Tanrı’dan umudu kesmiştir. “Daha önce bu işkenceden kurtulmak için her şeyini seve seve verirdi ama bekletildi. Şimdi çok geç, şimdi herkese karşı öfkelenmeyi, insanların ve yaşamın haksızlığa uğramış kurbanı olmayı, ondan bu işkenceyi almamaları için işkencesini elinin altında iyi korumaya çalışan biri olarak kalmayı tercih eder.” (Kierkegaard, 2010a, s.81)

Kendi olmanın istendiği umutsuzluk Tanrı’ya yöneltilmiş bir öfke ve meydan okuma içerdiği için, birey kendi kendinin kurtarıcısı olma eğilimindedir. Bu eğilimi sebebiyle umutsuz olarak nitelendirilir.

2.1.3.3. Umutsuzluk ve Günah

Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk adlı eserinin ilk bölümünde umutsuzluğa dair psikolojik gözlemlerde bulunurken, ikinci bölümünde umutsuzluk ile günah arasında dini bir bağ kurar. Diğer bir ifadeyle ilk bölüm ölümçül hastalığın semptomlarını içerirken ikinci bölüm hastalığın sağaltımını vermektedir.

Kierkegaard ilk bölümde kendi olmak istemeyen ve kendi olmak isteyen insanın umutsuzluğunu irdelerken, umutsuzluk ve günahkârlık aynı şey haline gelir. Kendi benliğini inşa etmek ve Tanrı’nın huzuruna kendi benliği ile çıkmak cesaret gerektirir. Umutsuzluğa düşen birey bu cesareten yoksundur. Kierkegaard aksine her günahın Tanrı huzurunda işlendiğini savunur. Her günahın Tanrı huzurunda işlenmesi içsel bir Tanrı anlayışına işaret eder. Tanrı’nın içsel olarak her an bilincinde olma düşüncesi imana özgü bir bilinçliliktir. “Ben’in Tanrı fikri vardır ama bu fikir, onu Tanrı’nın istediğini istememekten ve ona karşı gelmekten alıkoymaz. Tanrı karşısında sadece bazen günah işlenmez; çünkü her günah Tanrı’nın önündedir veya daha doğrusu, insansal bir yanlışlığı günah yapan şey, suçlunun Tanrı karşısında olduğunun bilincidir.” (Kierkegaard, 2010a, s.91).

Kierkegaard, günah kavramını da böylesi içsel bir bilinçlilik düzeyi içerisinde anlar. Hristiyanlığın ifade ettiği biçimde günah, Tanrısal yasanın ihlal edilmesi anlamına gelirken, günah Tanrı'ya karşı işlenir. Kierkegaard ise günahın Tanrı'ya karşı olmasının yanı sıra Tanrı'nın karşısında da işlendiğini savunmaktadır. Kierkegaard'ın düşüncesindeki özgünlük günahın bireysel yanına olan vurgusundadır. Her günahın Tanrı karşısında işlenmesi, her bireyin Tanrı karşısında özel bir konuma sahip olması da demektir.

Ben'in kendisi ile kurduğu ilişki söz konusu günah olduğunda, Ben ruhun günaha eğilimli olduğuna dair bir anlayış geliştirir. Ben'in Tanrı ile kurduğu ilişki söz konusu olduğunda ise günaha eğilimi olmasına rağmen Tanrı'ya karşı inanç geliştirir (Kierkegaard, 2010a, s.106). Bu açıdan anlamak ve inanmak arasında temel bir ayrım gözetilmektedir. Kierkegaard, Hristiyanlığın günah anlayışını, ruhun günaha eğilimli olduğuna dair bir anlayışın ötesine geçemediği için eleştirir. Kierkegaard, ruhun günaha olan eğilimini Tanrısal bir esin olarak görür. Anlamak ve inanmak arasında böylesi bir ayrım yaptıktan sonra Kierkegaard günahın yeni bir tanımını verir: "Tanrı'nın bir esininin doğasını bize açıklamasından sonra günah, Tanrı önünde kendi olunmanın istenmediği veya kendi olunmanın istendiği umutsuzluktur." (Kierkegaard, 2010a, s.107)

Günah kavramına sahip olan her din, günahı özü itibariyle olumsuz bir kavram olarak ifade eder. İnançlı insan için günah her zaman kaçınılması gereken durumların içeriğidir. Bu sebepten günah her zaman bir ceza veya yaptırım ile birlikte anılır. Günahın bu yaygın olumsuz anlamına rağmen Kierkegaard günahın olumlu bir anlamının da olduğunu savunur. Günah ortaya konulduğunda Tanrı karşısında olan birey, Ben'liği sayesinde kurduğu ilişki ile "kurtuluş"a erebilmenin de imkânına ulaşabilir (Kierkegaard, 2010a, s.111). Bu imkân, bireyin sonsuzla kurduğu samimi ilişkinin olanağı olarak günaha olumluluk atfeder. Günahın bu paradoksal yapısı, Kierkegaard için günahı, aklın sınırlarında anlaşılması güç bir kavram haline getirir. Bu sebepten günahın olumlu yapısı anlamının değil, inanmanın sınırlarında açığa çıkmaktadır.

Kierkegaard, inançtan kaynaklanmayan her düşünce ya da eylemi günahın sınırları içerisine alır. Günah işlendikten sonra pişmanlık duymamak, günahın içinde kalmayı

devam ettirmektir (Kierkegaard, 2010a, s.117). Kierkegaard düşüncesinde günah, ortaya çıktığı an olmuş bitmiş bir eylem değildir. Günah ortaya çıktıktan sonra bireyin günahına karşı aldığı sorumluluk, günahı içselleştirme tutumu Kierkegaard'a daha önemli bir mesele olarak görünür.

Günah, insanın iyilikle olan bağında bir kopma sonucu ortaya çıkar. İnsan, bu kopmanın bilincinde olmadığında dolayısıyla pişmanlıkla olan bağı da koparmış olur (Kierkegaard, 2010a, s.119). İnançlı birey için yaşam iyilikle olan bağlarımızın bir toplamı anlamına gelir. Kierkegaard bilincin, içsel bir süreklilikte yaşamın bütünlüğüne dair bir farkındalığı içermesi gerektiğini sıklıkla vurgular.

Kaygı Kavramı adlı eserinde Kierkegaard, günaha karşılık gelen halin “ciddiyet” olduğunu ifade eder (Kierkegaard, 2003, s.28). Günah, son kertede Tanrı ile insanın iyilik ve sonsuzlukla kurduğu bağın kopması sonucuna varır. Bu Ben’liğin yitirilmesi ile aynı anlama gelmektedir. Kierkegaard, umutsuzluğu ve günahı bu sebepten bilinç kategorisinde ele alır. Bireyin, işlediği günahın sonuçlarının da bilincinde olması gerekmektedir. Ortaya çıktığı andan itibaren günahın seyri, neyi içselleştirdiğimizi ortaya çıkarır. Bu ise ciddi bir durumdur.

Tini olduğunun bilincinde olan birey, bilinçli olarak içe kapanma ve içe yönelme etkinliğinde bulunur. Bu ayrım Kierkegaard’ın daha önce *Kaygı Kavramı* adlı eserinde *İyiye İlişkin Kaygı*’yı incelerken ele aldığı bir ayrımdır. Umutsuzluk ile günah arasındaki bağlantı bireyi yine bu ayrıma götürür.

Günahın sürekliliği, bireyin günahı işledikten sonra içinde olmaya devam etmesi, bireyin günahından umutsuzluğa düşmesine yol açar. Bu, Ben’in kendi ile kurduğu ilişkide sınırlı kalması anlamına gelir. Kaygı kavramında “içe kapanma”, “kötü”nün etkisi kişide ortaya çıktığında kullanılan etik ifadedir. Durum, “Demonik olan, başka bir şey ile değil, kendisi ile, kendi içine kapanır” (Kierkegaard, 2003, s.135) şeklinde ifade edilir. Bu anlamda içe kapanma, Ben’in kendi içine dönerken umutsuzca kötüye tutunmasıdır. İçe kapanan birey, iyiliğe dair olasılıklara karşı umutsuzluk yaşarken, Ben’liğinden ve bağışlanmayı umut eden pişmanlığın yitimi ile Tanrı’dan da uzaklaşmaktadır.

Hristiyanlığın insan ile Tanrı arasında yakınlaşmayı içermesi, her günahı Tanrı karşısında konumlandırır. Ben’in Tanrı fikrini geliştirdiği ölçüde kendini geliştirmesi,

İsa fikrini de geliştirmesi demektir. İsa, Kierkegaard için bir varoluş örneğidir. Tanrısallık ile insan olmayı bir araya getiren kişi olarak İsa, sonsuzun varoluş içindeki halidir (Taşdelen, 2017, s.126). Bağışlanmaya karşı umutsuzluk, Tanrı'nın bağışlamasına olan güvensizlik içerisinde açığa çıkar. İsa'nın kurtarıcılığına olan inanç Kierkegaard için bireyin umutsuzluğunu aşması için bir yoldur.

Son kertede umutsuzluk, inanç ile karşıt bir biçimde ortaya çıkar. Umutsuzluk ve inanç doğallıkla birbirini dışlar. İkisi aynı anda var olamazlar. Kendine ve kendisini ortaya koyan güce bağlanan Ben, sonsuza bu inancı ile dalabilir. “Ben, kendisi ile ilişkisi içinde, kendisi olmak isterken, kendi saydamlığı içinde, onu ortaya koyan gücün içine dalmaktadır. Ve birçok kez anımsattığımız gibi bu formül inancın tanımıdır.” (Kierkegaard, 2010a, s.144)

2.1.3.4. Umutsuzluk Kavramı ve Rasyonalite Soruşturması

Kierkegaard'ın umutsuzluk kavramının en detaylı ifadesine *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* eserinde rastlarız. Kierkegaard, umutsuzluğu bir duygudan ziyade hastalık olarak tanımlar. Umutsuzluk bir beden hastalığı değildir. Ben'liğe ilişkin bir hastalıktır. Birey'in yaşadığı umutsuzluk devam ettikçe, Ben'liğinin hasar görmesi anlamına gelir.

Ben'lik insanın kendi ile ilişkisi kadar Tanrı ile de ilişki kurmasını zorunlu kılar. Umutsuzluk, insanın sentezindeki öğelerin arasında bozulan dengenin sonucu olarak ortaya çıktığı gibi, esasen Ben'liğin Tanrı ile ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Umutsuzluk bir hastalıksa, bu hastalık ancak Ben'liğin kaynağının Tanrı olduğuna inanmakla sağaltılabilir. Bu sağaltım, ampirik ya da rasyonel bilginin yokluğunda, bireyin kendi varoluşunda bu inancı tekrar tekrar yaşaması olarak anlaşılmalıdır. Çünkü umutsuzluk, bireyin kendi Ben'liğini tekrar tekrar üretememenin umutsuzluğu anlamına gelir.

Kierkegaard, kaygı, umutsuzluk gibi duygu durumlarını, sonsuz'la ve Tanrı ile bağı içerisinde düşünür. Kierkegaard'ın odaklandığı her duygu ve kavramın, hem bireyin kendisiyle hem de Tanrı ile kurduğu çift yönlü bir ilişkisi vardır. Kaygının veya umutsuzluğun panzehiri bu nedenle inanç olarak belirlenir. Duyguların, bireyin kendisiyle tek yönlü bir ilişki içerisinde bulunduğu “aldatıcı” olabildiği açıkça görülebilir. O halde, Kierkegaard'ın felsefesi ne salt bir rasyonalizm ile ne de salt bir duyusal irrasyonalizmle hareket eder. “Dolayısıyla ister duyusal açıklık dünyasında,

ister düşünce dünyasında hareket edeyim, akıl yürütmem varoluşla sonuçlanmaz, varoluştan yola çıkar.” (Kierkegaard, 2013c, s.37)

Kierkegaard’ın umutsuzluk kategorisi temelde ikiye ayrılır. Ben’liğin kendisiyle kurduğu ilişkiye dair umutsuzluk ve Tanrı ile kurduğu ilişkiye yönelik umutsuzluk. İlkinde, filozofun çağının hâkim anlayışı olan rasyonelliğin, tekil bireyi görmezden gelmesine dair bir eleştiri içerilir. Kierkegaard, kendi çağını sıklıkla “düşünceli fakat tutkusuz” diye eleştirir (Kierkegaard, 2013b, s.243). “Çağımızın ve on dokuzuncu yüzyılın tüm coşkusunun ortasında, insan olmaya yönelik üstü örtülü bir küçümseme sesi duyuluyor; kuşağın kendine verdiği önemin ortasında, insan olma konusunda bir umutsuzluk var.” (Kierkegaard, 2009, s.298) Tutku, Kierkegaard düşüncesinde bir tür bilinç ve varoluş ifadesidir. Bu çağın insanını umutsuz kılan şey, tutku yoksunluğudur. Her şeyi bilen ve anlamaya çalışan birey, Ben’liğini inşa edememenin umutsuzluğu içerisinde. “Kierkegaard’ın insan rasyonalitesine ilişkin yorumu bize, çıkar gözetmeyen ve tutkusuz olan geleneksel akıl anlayışına karşı olumlu bir ‘alternatif’ sunar.” (Piety, M. G., 1993)

Ben’liğin Tanrı ile olan ilişkisindeki umutsuzluk, aslında Kierkegaard’ın çağının Hristiyanlığının umutsuzluğudur. “Bugünün Hristiyanlarının esas umutsuzluğunun nedeni, Hristiyanlığın, insan-tanrı dogmasının vazedilme ve yerinden vazedilme zorunluluğuyla dinsizleştirilmesidir ve panteist bir karışıklığın Tanrı ile insan arasındaki farklılığın yerine geçmesidir.” (Kierkegaard, 2010a, s.129) Spekülatif düşüncenin akıl yorumu, Tanrı ile insan arasındaki ayrımı muğlaklaştırmıştır. Kierkegaard bu eleştirileri, en net hatlarıyla, ‘günah’ kavramı ile ortaya koyar. İnsan ve Tanrı arasında rasyonelleştirilemeyecek bir farkın bulunur. O fark günahıdır. Rasyonelleştirilemez çünkü günah yapısı gereği paradoksu içerir. Günah kavramı Tanrı ile insan arasında kurulan öznel bir ilişkiyi de ifade eder. Hristiyanlığın günahı nesnel bir anlama bağlaması, bu öznel bağı ortadan kaldırdığı gerekçesiyle eleştirilir. Kierkegaard’ın günah kavramı, akıl ile evrensel hakikat iddiaları arasına bir mesafe koyar (Maybee, J. E. 1996). Tanrı ile Ben’lik arasında kurulan sağlıklı ilişki nihayetinde ortaya çıktığı için, bireyin günahlarının affedileceğine dair inancı sürdürmesiyle umutsuzluk ortadan kalkar.

2.1.4. İman Kavramı

2.1.4.1. İbrahim'in Sınanması

Kierkegaard, İncil'de *İbrahim'in Sınanması* olarak geçen İbrahim'in hikâyesini Johannes de Silentio müstear adıyla yazdığı *Korku ve Titreme* adlı eserinde, iman, paradoks, absürt gibi kavramlar ekseninde ele alır. İbrahim kıssası esasen İncil'de on üç cümle ile anlatılan bir hadiseyken, Kierkegaard için yaşamını ve düşüncelerini tesiri altına alan, insanlığın en önemli varoluş hikâyesidir.

Kierkegaard, yaşlandıkça bu hikâyenin zihnini daha çok meşgul etmesine rağmen, aynı oranda hikâyeyi anlama kudretinin de azaldığını itiraf eder. “Sonunda başka her şeyi zihninden attı, ruhunun yalnızca bir dileği vardı. İbrahim'i gerçekten görmek ve bir arzusu, bu olaylara tanıklık etmek.” (Kierkegaard, 2013a, s.52) Kierkegaard, İbrahim'in imanını aklıyla kuşatamadığı için, yaşamın içinde, o ana tanıklık ederek bu imanı anlamak ister.

İbrahim'in sınanması hikâyesi, İbrahim'in çok sevdiği biricik oğlunu, Tanrı'nın emri üzerine tereddüt etmeden O'na kurban edişini anlatır. İncil'de yer alan biçimiyle hikâyede yalnızca “sevgi” ve “korku” ya dair iki duygu ifadesi bulunur. İbrahim çok sevdiği biricik oğlunu Tanrı'ya kurban edeceği sırada Tanrı isteğini geri çeker. “Melek, ‘Çocuğa dokunma,’ dedi, ‘Ona hiçbir şey yapma! Şimdi Tanrı'dan korktuğunu anladım. Biricik oğlunu benden esirgemedin.’” (Yaratılış, 22:12) Tanrı İbrahim'e oğlu yerine ona gönderdiği koçu kurban ettirir. Tanrı'nın önce İshak'ı kurban olarak istemesi, sonra bu talebini geri çekmesi, paradoksu meydana getirir.

Yaşamı bir seçimler alanı olarak anlayan Kierkegaard, İbrahim'in oğluna karşı duyduğu sevgi ile Tanrı'ya karşı duyduğu korkuyu merkeze alarak sınanmayı dört farklı olasılıkla yeniden düşünmeye teşebbüs eder. Kierkegaard, İbrahim'i anlamadaki güçlüğü, bu farklı olasılıklar çerçevesinde aşmaya çalışır.

İlk varsayımda, İbrahim, oğlu İshak'ı Tanrı'nın emriyle Moria dağına götürürken, yol boyu sevecen bir tavır içerisinde tahayyül edilir. Dağa çıktıklarında İbrahim, İshak'ın kendisinin bir canavar olduğunu düşünmesini sağlayarak Tanrı'ya olan inancını kaybetmemesi için, Tanrı'nın emrini kendi isteğiymiş gibi çarpıtır. Dehşet veren bir ifadeyle “Aptal çocuk, benim senin baban olduğuma inanıyor musun? Ben bir

putperestim. Bunun Tanrı'nın emri olduğuna mı inanıyorsun? Hayır, bu benim arzum" diyerek bıçağına sarılır (Kierkegaard, 2013a, s.57). Korku ve sevgi İshak'ta açığa çıkar. Babası İbrahim'den korkan İshak, asıl babası olan Tanrı'nın sevgisine sığırır.

İkinci varsayımda, İbrahim, İshak'ı Moria dağına götürürken umutsuzluğa düşer. Bu umutsuzluğun sükûneti içerisinde İshak'ı kurban etmeye niyetlenirken, Tanrı'nın gönderdiği koçu görür ve onu kurban eder. Birlikte eve dönerler. İbrahim bu olaydan sonra hayata dair ilgisini ve neşesini kaybeder. Tanrı'nın bunu istemiş olmasını İbrahim unutamaz (Kierkegaard, 2013a, s.58). İbrahim'in Tanrı'ya olan korkusu ve sevgisi umutsuzluğa düştüğü için Ben'liğini yitirir. İbrahim'in umutsuzluğu sürer ve sonunda imanını da kaybeder.

Üçüncü varsayımda, İbrahim Tanrı'nın emri üzerine İshak'ı Moria dağına götürüp bıçağı çeker. Fakat eve döndükten sonra İbrahim, baba olma görevini unutup Tanrı'ya oğlunu kurban etmeyi istemiş olmasından dolayı günah işlediğini düşünüp Tanrı'dan af diler. İbrahim'in oğluna olan sevgisi Tanrı korkusunu aştığı için daha büyük bir günah işlediğini anlayamaz (Kierkegaard, 2013a, s.58). İbrahim etiği askıya alamadığı için sıçramayı gerçekleştiremez. Tanrı'ya olan korkusunu kaybeder.

Dördüncü varsayımda, İbrahim, Tanrı'nın emri üzerine İshak'ı Moria dağına götürüp bıçağı çekeceği anda kendinden umutsuzluğa düşer. İshak, İbrahim'in kararsızlığını ve korkudan titremesini fark eder. İbrahim yine de emri yerine getirir. İbrahim sevdiği oğlunu kaybetmemiştir. Fakat bu kez İshak, tanık olduğu kararsızlık ve korkudan dolayı Tanrı'ya olan imanını yitirmiştir (Kierkegaard, 2013a, s.59).

Bu olası senaryolar dahilinde Kierkegaard, İbrahim'in İshak'a olan sevgisini ve Tanrı'ya olan korkusunu, kısacası onun imanını aklıyla ölçemez. İbrahim'i anlamaya dair her türlü çabası anlayışını daha da güçsüz kılar (Kierkegaard, 2013a, s.74). İbrahim'i düşüncesiyle kuşatmaya çalışan sadece hikâyeyi anlamış olur. "Onun yüceliği, Tanrı'yı sevmesi ve ona sahip olduğunun en iyisini teklif etmeye istekli olmasıdır." (Kierkegaard, 2013a, s.75) İbrahim'i bu şekilde anmak, doğru olduğu kadar eksiktir de. İbrahim Tanrı'yı sever ve sahip olduğu en iyi şey de şüphesiz İshak'tır. Fakat İbrahim'in Tanrı'ya oğlunu kurban etme isteğinde, Tanrı'nın oğlunu ondan almayacağına dair kesintisiz bir inanç vardır. Absürt burada açığa çıkar. Absürt, Tanrı'nın İshak'ı istemesine rağmen, İbrahim'in tüm insani hesaplamalardan uzak bir

biçimde Tanrı'nın onu İshak'tan mahrum etmeyeceğine inanmasıdır. Öte yandan Tanrı'nın bu isteği Kierkegaard tarafından “akıl dışı” olarak değerlendirilir. Tanrı, İbrahim'e İshak'ı vermeden önce de onu sınamıştır. İbrahim'e soyunu devam ettireceği ve ona bir çocuk verileceği vaat edilmiştir. Bu vaadin gerçekleşmesi oldukça uzun sürmüştür. İshak doğduğunda İbrahim de karısı da oldukça yaşlıdır. Fakat İbrahim, vaadin gerçekleşeceğine dair ne umutsuzluğa ne şüpheye kapılmıştır. İbrahim'e mucizevi bir şekilde İshak'ı veren Tanrı, şimdi İbrahim'e onu kendi eliyle geri vermesini emrediyordur. Paradoksal olan da budur. İbrahim'in iman hamlesinin dayanağı, paradoksa rağmen absürde olan inancında ortaya çıkar.

İbrahim'in oğlunu Tanrı'ya kurban etme “isteği” aynı zamanda bir çelişkiyi ortaya çıkarır. Ahlaki açıdan bakıldığında İbrahim'i oğul katili yapacak eylem, dini açıdan, Tanrı yolunda kutsal bir eyleme, O'na kurban vermeye dönüşmektedir (Kierkegaard, 2013a, s.77). Yaşamın gerçekliği içerisinde bu hadise, içerdiği çelişki sebebiyle zorlayıcıdır. İbrahim'in son kerte de İshak yerine koçu kurban ettiği sonucunu bilmek, bu hikâyeyi değerlendirmenin asıl güçlüğüdür. İbrahim'in oğlunu gerçekten öldürme ihtimali, İshak'ı kaybetme ihtimali, Tanrı'nın İshak'ı gerçekten kurban ettirme ihtimali: İstenenin gerçek ihtimallerinin bunlar olmasına rağmen İbrahim tüm bu insani hesaplamaları düşünce dışı bırakmıştır. Tutkunun ve imanın diyalektik mücadelesi içerisinde insanın aklıyla İbrahim'i anlaması da zordur (Kierkegaard, 2003, s.80).

Kierkegaard, İbrahim örneğini kutsal bağlamından çıkararak yaşamın içerisine çeker. İbrahim, sonsuzluk hamlesini sonlu dünya içerisinde gerçekleştirdiği için iman şövalyesidir. Kierkegaard, yaşamın içinde iman şövalyesi ile karşılaştığını tahayyül ettiğinde, onda sonsuzluğa dair bir işaret arasa da bulamaz. Bilakis o sıradan bir insan görünümündedir. Yaşama karşı ilgisi ve hazları vardır. Aynı zamanda o sonsuzluğun saadetini de bilir ve mutlak teslimiyeti sayesinde yaşamın üzüntülerinden ve geçici hazlarından sıyrılarak sonsuzluk hareketini sürekli yapabilmektedir (Kierkegaard, 2013a, s.89). Çünkü sonsuzluk hamlesi sürekli ve hassastır. İbrahim'in faniliği ruhunun bütün sonsuzluğuyla yaptığı iman hamlesinin içinden doğar ve diğerlerinden varoluşundaki bu özgünlük sebebiyle ayrılır (Kierkegaard, 2013a, s.90).

İmanın hamlelerini tanımlamak veya bilmek bu hamlelerin kolaylıkla gerçekleştirilebileceği anlamına gelmez. Bilmek, yaşamın gerçekliği içerisinde eyleme

geçmek demek değildir. Teorik bilgi ile yaşamın pratiği her zaman birbiriyle örtüşmemektedir. İman, böylesi bir paradoksun en yüksek ifadesini verir. İbrahim, bu paradoksa ve absürdün gücüne inandığı için Kierkegaard'ın metninde *iman şövalyesi* olarak anılır. İman şövalyesinin sonsuzluk hamlesini doğru yapabilmesi iki koşula bağlıdır: İman şövalyesi yaşamın tüm içeriklerini, yaşamın gerçekliği ile beraber bütün olarak anlar. Bu benliğinin kendisiyle ve onu ortaya koyan sonsuz güçle kurduğu bütünlüklü bağlıdır. İkincisi, düşüncelerinin ve eylemlerinin sonuçlarını bir bilinç hamlesi olarak yoğunlaştırma gücüne sahiptir (Kierkegaard, 2013a, s.92). Bu ikisinin mümkün kılınmasıyla iman şövalyesi, sonsuzluk hamlesini bir sıçramaya dönüştürme gücünü elde etmiş olur.

Kierkegaard için iman, teslimiyetin veya tevekkülün ötesindedir. İmanın hamleleri ile teslimiyetin hamleleri bu yüzden farklıdır. Teslimiyette birey, ebedi bilince kavuşur. Bireyin imkânsıza dair inancı vardır; fakat bunu kendi gücü ve anlama yetisiyle kazanmıştır. Birey, teslimiyette ebedi bilinçliliğe, geçici olan şeylerden feragat ederek huzura, barışa ve dinginliğe erişir. Teslimiyet için insani bir cesaret yeterlidir. Sonsuz teslimiyet hareketini yapabilmek için ruhun gücü ve özgürlüğü gereklidir (Kierkegaard, 2013a, s.97).

Kierkegaard'da sonsuz teslimiyet, imanın bir gereği olarak varsayılır. Teslimiyet, iman söz konusu olduğunda hamlesinde adeta kısa kalır; sıçrayamaz. Absürdün inayeti ile tutkuyu bütün olarak kavramak ve elde etmek, talimle mümkün değildir (Kierkegaard, 2013a, s.98). İbrahim içinde bulunduğu imkânsız durumdan absürtle kurtulabileceğine iman eder. İmanın cesareti burada korkuyu öncül hale getirir. Korkunun yarattığı bu cesaretle imanın hamlesi bir sıçramaya dönüşür. Bu sebepten iman şövalyesi aklı askıya alır. Çünkü akıl, paradoksu içeren absürdü anlama noktasında adeta felce uğramıştır.

2.1.4.2 Üç Etik Problem

Kierkegaard, İbrahim okumasında, merkeze koyduğu imanı, korkuyu, tutkuyu ve paradoksu esas alır. Kierkegaard'ın metin üzerine bir düşünce geliştirme çabasına girdiğinde, kendini yetersiz hissettiği görülür. Metindeki korku, tutku ve paradoks öğeleri ortaya çıkarıldığında ise İbrahim'e karşı hayranlığını gizleyememektedir.

İbrahim'in eylemi daha önce de belirttiğimiz gibi ahlaki açıdan bakıldığında İbrahim'i oğul katili yapacak bir eylem iken, dini açıdan bakıldığında Tanrı için kutsal bir eyleme

dönüşür. Kierkegaard, ortaya çıkan bu problemi aşmaya r. İbrahim'in eylemindeki seçim, Kierkegaard için etik evreden dini evreye geçişi ifade eden bir seçimle sıçrama örneğidir.

İbrahim'in seçimi, ahlaki sınırları ihlal eder. İbrahim seçimini etiği askıya alma (*suspension*) suretiyle gerçekleştirir (Akış, 2014, s.22). Kierkegaard, bu problemi çözmek için şu soruyu sorar: “Etik daha yüce bir amaç için askıya alınabilir mi?” (Kierkegaard, 2013a, s.107)

Kierkegaard'da “etiğin askıya alınması” tikel-tümel veya birey-evrensel karşıtlığı içerisinde açıklanır. Etik, tümeldir. Etiğin kuralları herkes için geçerlidir ve tikel olanın özel durumuyla ilgilenmez. Etik kendini bireye göre düzenlemez, birey kendini etiğe göre düzenler. Bu sebeple etik kendisi dışında herkesin ortak amacı (telos) haline gelir (Kierkegaard, 2013a, s.107). Etik tikelde değil, tümelde açığa çıkar.

Birey yerine evrensel olanın geçerli olduğu etik için “askıya alma” iptal etme anlamına gelir ki İbrahim o halde ahlaki olana başkaldırdığı için “cani” olmalıdır. Fakat imandaki paradoks burada açığa çıkmaktadır. İmanda tekil birey evrenselin üstünde konumlanır. “Ancak bu öylesine dikkat çekici bir yolla yapılır ki, özel olarak evrensele ait olan tekil birey, şimdi evrenselin aracılığıyla, özel olarak, mutlak ile mutlak bir ilişkiye dayanan birey haline gelmektedir.” (Kierkegaard, 2013a, s.110) Bireyin, evrenselin üstünde bu şekilde konumlanması yine imanın rasyonel olmayan yapısı sebebiyledir.

Kierkegaard, İbrahim'in etikle olan bağının “bir baba oğlunu kendisinden daha çok sevmeli” şeklindeki bir buyrukla ilişkili olabileceğini ifade eder (Kierkegaard, 2013a, s.111). İbrahim, çok sevdiği biricik oğlunu kurban etme isteği sebebiyle etiği askıya alır. İbrahim oğlunu başkası için ya da başkası uğruna değil, Tanrı isteği için, Tanrı uğruna kurban etmek ister. Fakat İbrahim'in imanı, oğlunu kurban etmeye istekli oluşunda değil, Tanrı'nın İshak'ı ondan almayacağına emin oluşunda anlaşılmalıdır. Tanrı, İshak'ı ona vaat etmişti ve şimdi onu geri istiyor. Bu absürttür. İbrahim, Tanrı'nın vaadini gerçekleştireceğinden emin haldedir; çünkü o absürdün gücüne inanır. İbrahim'in iman sınaması, Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi ve İshak'ı alsa bile ona geri vereceğini umut etmesi ile değil, emin olması ile kazanılır. Çünkü Tanrı'nın İbrahim'i sınadığı nokta tam burasıdır. Çok sevdiği oğlunu Tanrı'nın vaadine güvenerek, ona kendi eliyle geri verebilecek midir? Bu eylemi harekete geçiren, İbrahim'in Tanrı

korkusu ve bu korkudan kesintisiz bir biçimde çıkan cesarettir. Bu cesaretin asıl dayanağı ise absürttür.

Kierkegaard, etiğin kendi içinde derecelere sahip olmasını göz önünde bulundurarak, İbrahim'in daha yüce bir amaç için etiği askıya almasının mümkün olup olmadığını araştırmak üzere, İbrahim'e örnek teşkil edebilecek trajik kahramanları inceler (Kierkegaard, 2013a, s.111).

Agamemnon'un halkının selameti için kızı İphigenia'yı kurban etme isteği, Jeptha'nın halkının selameti için Tanrı'ya verdiği söz neticesinde kızını kurban etmek zorunda kalması, Brutus'un yasalara karşı olan sorumluluğu sebebiyle suçlu oğlunu kurban vermesi, eylem olarak İbrahim'in durumu ile benzerlik içerir (Kierkegaard, 2013a, s.112). Bu örnek-kişilerin kendi evlatlarını halklarının selameti için kurban vermeleri hem trajiktir hem de kahramanlıktır. Evlatlarına karşı sorumluluklarını, daha yüce bir amaç için feda etmişlerdir. Etik burada askıya alınmamıştır, eylemleri etiğin daha yüce bir amacını gözetmektedir. Trajik kahraman bu amaç çerçevesinde haklılandırılmış olur.

Trajik kahraman ile İbrahim arasındaki benzerlik, farklılığına oranla daha azdır. Trajik kahraman, eylemini kişisel çıkarı için değil toplum için gerçekleştirirken, eylemi bir suça değil, kahramanlığa dönüşür. Oysa İbrahim'in eylemi tamamen kişisel bir dayanağa sahiptir. İbrahim Tanrı'ya olan imanını ispatlamak üzere sınanmıştır. Dolayısıyla Tanrı'ya karşı bir görev olarak bu eylemi gerçekleştirir. Etik, bu görevin engellenmesini içerdiği için Tanrı'nın iradesi karşısında askıya alınır (Kierkegaard, 2013a, s.115). İbrahim'in yaşadığı, bu sebepten aktarılması güç bir durumu içerir. Tümüli önceleyen tikelin bu paradoksal durumu için yeni bir kategoriye ihtiyaç vardır.

İbrahim'in eylemi, Tanrı'ya karşı bir görev olduğu için etiği askıya alıyorsa, bu görev nasıl anlaşılmalıdır? Aksi halde, Tanrı'dan emir aldığına inanan herkes, eylemlerini bu emre dayandırarak kendini haklılandırma girişiminde bulunabilir. Tanrısal emrin etiğin yerini alması durumunda, ahlaki problemlerin yerini dini aşırılıkların alması ahlaki ciddiyeti ortadan kaldıracaktır (Whittaker, 1988). Kierkegaard'ın düşüncesinde bu problem oldukça sık kalır. "İman şövalyesi olup olmadığına, yalnızca birey kendisi karar verebilir. (...) Hakiki iman şövalyesi daima mutlak bir yalnızlığın, sahtesi ise tarikatçılığın peşindedir. Yani paradoksun dar yolundan kendisini kurtarıp, ucuz yoldan trajik kahraman olma çabası içerisinde." (Kierkegaard, 2017, s.105)

Kierkegaard, Tanrı'ya karşı görevin anlaşılması için “Tanrı'ya karşı mutlak bir görev var mıdır?” sorusunu sorar (Kierkegaard, 2013a, s.125). Etiğin tümel olması onu aynı zamanda Tanrısal kılmaktadır. Etik alanda bireyin görevi, içsel olana dışsal bir gözle bakabilmesidir. Böylelikle kişi etiğin yani tümelin içerisinde kalır. İmanın paradoksu ise dışsal olanla ölçülemeyen bir içselliğin öncelenmesidir. İman, bireyin tümel ile olan bağlantısını mutlakla olan bağlantısı ile belirlemesidir (Kierkegaard, 2017, s.96). İbrahim, bu yüzden sınanmaktadır. İbrahim'in görevi Tanrı'ya imanını ispat etmektir. İshak'ı sınanmanın nesnesi haline getiren şey, İbrahim'in İshak'a olan sevgisidir. İbrahim'in İshak'ı kurban etmesindeki paradoks ve aktarılamaz olan, bu sevginin varlığındandır. İbrahim'in sınanmasında İbrahim'in İshak ile olan etik bağı “baba oğlunu sevmelidir” biçimindedir (Kierkegaard, 2017, s.96). İbrahim oğlunu kurban ederken, Tanrı sevgisi için yapılanla kendi sevgisi (İshak) için yapılan bir bütün haline gelir. Bireyin Tanrı karşısındaki mutlak görevi bu paradoksu içerir. Tümelden daha üstün hale gelen birey aynı zamanda mutlak olanla mutlak bir bağ içerisinde bulunur (Kierkegaard, 2017, s.107).

Trajik kahramanla iman şövalyesi arasındaki fark burada tekrar açığa çıkar. İman şövalyesinin yolu yalnız ve tek kişiliktir, izah edilemez olanı yaşadığı için sessiz ve yalnız betimlenir. Trajik kahraman herkes için olanı yaptığı için yola ona eşlik edenlerle beraber yürümeye devam eder. İman şövalyesi paradoksal olanı aktaramadığı için olayların tanığı olarak kalmaktadır (Kierkegaard, 2017, s.106).

İbrahim'in Tanrı'nın sınamasını İshak'tan, Sara'dan ve Eliezer'den saklamış olması etik açıdan mazur görülüp görülmeyeceği sorusunu doğurur. Kierkegaard, bunu, “Bireyin tümelin üzerinde olmasında yatan bir gizlilik” (Kierkegaard, 2017, s.109) içermesiyle açıklar. İbrahim'in sınanması paradokstur ve İbrahim absürde inanmıştır. Bir şeyin anlatılması izah etmek, haklı çıkmak ve anlaşılır olmak amaçlarını güderken, İbrahim paradoksu izah etmekten âciz kalacağı için susar, haklı çıkmak için bir gerekçe sunamaz; çünkü kendisi de bir gerekçe ile değil, absürdün gücüyle eylemini gerçekleştirmiştir. Anlaşılmaq için konuşamaz; çünkü sınamadaki ayartı unsurunun etik olduğunu anlatamaz (Kierkegaard, 2017, s.146). İbrahim, arzusu (İshak) ile sorumluluğunu (oğluna karşı) birbirine denk tutarken, ikisinden de vazgeçmek durumunda kalmıştır. Fakat hemen ardından iman hareketlerini yaparak, Tanrı'nın İshak'ı ona geri vereceğinden de emin olmayı sürdürmüştür. İbrahim akıl dışı olanı

yaşarken absürde olan inancı ile korku ve titreme içerisinde sınımayı geçmiştir. Bu nedenle İbrahim Tanrı'dan korktuğu gibi İshak'a olan sevgisinden de vazgeçmemiştir. Kierkegaard'a göre bunun anlatılamaz yükseklikte oluşu sebebiyle İbrahim kimseye bunu anlatamamış, kimse de İbrahim'i anlayamamıştır.

Kierkegaard tüm bu soruşturmalar eşliğinde İbrahim'in hakikatini bir ya/ya da olarak sunmaktadır: “Ya bireyin birey olarak mutlakla mutlak ilişkide olduğu bir paradoks mevcuttur, ya da İbrahim yitirilmiştir.” (Kierkegaard, 2017, s.151)

2.1.4.3 İman Kavramı ve Rasyonalite Soruşturması

Kierkegaard'ın iman anlayışının en yüksek ifadesi İbrahim'in sınanmasında yer alır. İbrahim'in iman tasviri paradoksu, absürdü ve tutkuyu içerir. İman, anlaşılmaz ve ifade edilemez bir niteliğe sahiptir. Kierkegaard'ın sınanmayı dört farklı şekilde yeniden sunma çabası bir mantıksal uyarılma girişimidir. Bu olası senaryolar İbrahim'in hikâyesini anlaşılır kıldığı ölçüde onu iman şövalyesi olmaktan da uzaklaştırır. İbrahim, iman şövalyesi olarak anılır. Çünkü onda korku ve cesaret, absürt ve inanç karşıtlığının mükemmel diyalektiği vardır.

Akıl ve inanç gerilimi, bu karşıtlıklar içerisinde anlaşılmalıdır. Kierkegaard'ın iman anlayışının rasyonel bir zeminde ilerlemediği çok açıktır. İman, rasyonelleştirilmesi gereken bir kavram olarak görülmediği için onun karşısında da yer almaz. Fakat, iman paradoksu içerdiği için, aklın en son sınırına dayanır. “Bu nedenle, iman bu yaşam için umutlar taşır; ama dikkat edilmelidir ki, insan bu umutları anlayışının gücünden değil, absürdün gücünden alır. Aksi hâlde yalnızca akıllılık olacaktır, imân değil.” (Kierkegaard, 2005, s.198)

Akıl ve iman arasında bir taahhüt farkı bulunur. Akıl taahhüt isterken, iman taahhüt olmadan hareket edebilir. İman'ın taahhütü absürdün gücüdür. “İman kişiyi her şeyi riske etme bilinci içinde tutan bu sonsuz öz-kaygıdır.” (Kierkegaard, 2005, s.372) Kierkegaard, imanin nesnesi olarak Tanrı'yı absürt olarak nitelendirmez, imanin dinamiğini absürt addeder. İmanın absürdü içermesi, onun absürtlük olduğu anlamına gelmemektedir. Absürt ‘imkânsız’ olanı içerdiği için saçmadır ve imanin formülü tüm olanakların Tanrı nezdinde mümkün olduğuna dair kesintisiz bir inançtır.

Kierkegaard paradoksu aklın en son sınırı olarak, aklın içinde düşünmesi oldukça dikkat çekicidir.

Çünkü insan bilişinin görevi anlayamayacağı bir şey bulunduğunu ve onun ne olduğunu anlamaktır. Genel olarak insan bilişi anlamak ve yine anlamakla meşguldür; ama kendisini anlama sorununu da üstelenecek olursa, o zaman hemen paradoksu kurmalıdır. Paradoks bir ödün değil, bir kategori, mevcut bilişi ruhla ebedi hakikat arasındaki ilişkiyi ifade eden ontolojik bir niteliktir. (Kierkegaard, 2005, s.311)

Paradoks negatif bir karaktere sahip olduğu için, pozitif aklın içerisinde “anlayış” tarafından kuşatılamaz. Akıl, paradoksu anlamak yerine onun negatif yapısını yalnızca kabul etmeli, diğer bir deyişle özümsemelidir (Kierkegaard, 2005, s.554). Kierkegaard, bu anlamda imanı rasyonelleştirme çabasının kendisine karşı çıkar. Bu noktada keskin bir biçimde rasyonalite karşıtıdır. Ona göre iman, “kavranılamayacak olan şey” olarak kavranmalıdır.

Kierkegaard’a göre paradoks ortaya çıktığında akıl, onu kuşatamayacağı için kendi çöküşünü talep eder. Aslında bu akıl ve paradoksun iş birliğidir. Akıl, paradoksa bir yandan itiraz etse de aynı zamanda paradoksal bir tutkuya sahiptir. Nihayetinde paradoks “aklın düşünemeyeceği bir düşünceyi üretmesi” anlamına geldiğinde aklın özünü verir. “(...) anlayış, paradoksal tutkusuyla gerçekten de kendi çöküşünü ister. Ama paradoks da anlayışın bu çöküşünü ister, böylece ikisi karşılıklı anlayış içindedir, ama bu anlayış yalnızca tutku anında vardır.” (Kierkegaard, 2013c, s.45) Bu tutku imanın ta kendisidir.

Kierkegaard’ın iman kavramının öncesinde, özgürlük, seçim, kaygı, umutsuzluk gibi kavramların olduğu unutulmamalıdır. Kierkegaard’ın özellikle özgürlük ve seçim kavramları, bireyin kendi yaşam yolunu ve inançlarını seçmesini ifade eder. Hangi yolun doğru olduğu birey tarafından belirlenir. Kierkegaard, Tanrı’ya inancın nesnel bir zorunluluğa dayandırılmayacağını savunurken, her seçimin rasyonel bir biçimde yapılmadığını da vurgular (Solomon, 2020, s.156). Tanrı’ya inanmak bu anlamda bir zorunluluk değil öznel bir seçimdir.

2.2. Bireysel Varoluş Alanları

2.2.1. Estetik Alan

Kierkegaard'ın, diyalektik olarak gördüğü insanın sentezini *tin* meydana getirir. İnsan, ruh ile beden, sonluyla sonsuzun, özgürlükle zorunluluğun bir sentezi olarak ifade edildiğinde, estetik alanda ruh ve beden arasındaki dengenin bozulması söz konusudur. Estetik alanda bireyin ruhu bir anlamda bedenin emrindedir. Beden ögesi baskın olan birey, bedensel doyum ve hazları varoluşunun koşulu haline getirir. Bu sebepten estetik alan, haz ve çöküntü uçları arasında bir alan olarak tasvir edilmektedir (Taşdelen, 2017, s.166).

Estetik alanda bireyler, gerçek anlamda bir seçim yapmaktan kaçındıkları için onların yaşamdaki seçimleri, seçimsiz bir ya/ya da'dır. Estetik alan bu sebepten eylemlerin alanı değil, arzuların alanıdır. Kierkegaard'ın estetik karakterleri “baştan çıkarıcı” olarak nitelendirilse de aslında, baştan çıkarılmış olan estetik karakterlerdir. Estetik karakterlerin etik ve dini alanlara sığmayamamalarının nedeni baştan çıkmalarıdır.

Estetik alan, etik ve dini alanın içeriklerinden yoksundur. Estetik alanda birey, etiğin rasyonel evrensel yasalarından ve dinin paradokslarından habersizdir. Kierkegaard'ın alanları sıralı bir yapıda olmamasına rağmen, alanların birbirini yadsıdığı da bir gerçektir. Estetik alan bu anlamda, gayri ahlaki ve dindışı bir alandır. Estetik karakterler üzerinden görebileceğimiz gibi bu alandaki bireylerin, ötekine karşı bir sorumluluk ya da ödev bilinci yoktur.

Kierkegaard'ın estetik, etik ve dini alanlarında, estetik alan rasyonaliteden yoksun alandır. Birey, haz ve arzularının etkisinde hareket ederken duyularını esas alır. Etik alanda birey tensel olan öğeleri yadsırken, evrensel aklın yasalarını esas alır. Dini alanda ise rasyonalite yadsınır. Bu alanın irrasyonelliği estetik alaninkinden farklıdır. Dini alan paradoks ve absürdü içermesi sebebiyle aklın eşlik edemeyeceği bir alan olarak tasvir edilmektedir.

Estetik alanda birey, bedensel hazların hâkimiyeti altında olduğu için kendi varoluşunu belirleyen bir özne konumunda değildir. Arzu ve imgelem tarafından belirlenmiş bir varoluşa sahiptir. Bu alanın estetik olarak adlandırılmasının sebebi, arzu ve imgelemin yarattığı çok yönlü olasılıkların sanatta karşılığının olmasıdır (Caully, 2006, s.106).

Kierkegaard, estetik figürlerini müzikal, tiyatral, şiirsel bağlamlarda konumlandırarak tasvir etmektedir.

2.2.1.1 Estetik Karakterler

Kierkegaard'ın Don Juan, Faust ve Johannes karakterleriyle somutlaştırdığı estetik alanın atmosferi haz ve doyumlardan meydana gelir. Kierkegaard'ın, Dolaylımsız Erotik adını verdiği kısımda, Mozart'ın *Don Giovanni* operasıyla, Molière'in komedi türünde yazılmış *Don Juan* oyununun bir karşılaştırması yer almaktadır. Don Juan, arzularının peşinde koşan, genç kızları evlilik vaadiyle kandıran, efsane haline gelmiş bir tip olarak bilinir. Molière'de Don Juan, efsaneye uygun olarak arzu düşkünü bir tip olarak komedi nesnesi haline getirilirken, *Don Giovanni*'de müziğin saf ve dolaysız tininde kendini ortaya çıkarır. Bu anlamda Don Juan, duyumsal olanın idealini yansıtır ki bu ideal, yaşamın estetik idealidir (Kurtar, 2012). Don Juan'ın dolaysız erotiğinin en güzel yansıması müzikle açığa çıkar. Bu sebepten *Don Giovanni* operası Kierkegaard tarafından yüceltilir. Çünkü müzik söz içermediği için dolaysızdır. Bedensel hazların, içsel devinimlerin gerçek doğası tiyatrodan değil, müzikte kendini açığa çıkarır. Tiyatro veya yazı gibi sözsöz ifadeler düşünceye büründürücülüklerinden ötürü gerçek doğaya yabancılaştırır (Taşdelen, 2017, s.56).

Don Juan karakterinin kadınlara olan düşkünlüğü ve gerçek anlamda bir ilişki kurmayışı, kadınlara bağlanmaktan kaçınması anlamına gelir; çünkü bu bir seçimi gerektirir. Don Juan esasen seçim yapmak ve karar vermek istemez. Duyusal olana düşkün olan ve dolayısıyla dışsal koşulların kölesi haline gelen dolaysız erotik kahramanın, karar verme ve seçim yapma eylemleri eksiktir (Çüçen, 2018, s.87). Kierkegaard düşüncesinde seçimler, bireyin varoluşunu inşa eder. Seçim yapmamayı seçen birey, özgürlüğün olanağı olarak özgür-olmayanı içerir. Bu anlamda dolaysız erotik kahraman, kaygıdan da yoksundur. Kaygısız, kayıtsız estetik bireyin hazların ve heyecanların peşinde koşması sebebiyle yaşadığı en büyük korku da can sıkıntısına kapılmaktır.

Kierkegaard'ın birçok eserinde can sıkıntısının tüm kötülüklerin kökeni olduğu savunulur. “Can sıkıntısı şeytani panteizmdir.” (Kierkegaard, 2020b, s.379) Panteizmin sahip olduğu tokluk, can sıkıntısındaki boşluğa tekabül eder. Kierkegaard'ın kötüye ilişkin olarak kullandığı “demonik” kavramı, içeriksiz ve sıkıcı olarak betimlenir

(Kierkegaard, 2003, s.143). *Kaygı Kavramı*'nda demoniğin ileriye yönelik devinimi “bir andalık” olarak ifade edilir. Çünkü “bir andalık” süreklilik karşısındaki soyutlama anlamına gelir. Demonik bu sayede “özgürlük olmayan” bir kaygının da ortaya çıkmasına sebep olur (Kierkegaard, 2003, s.143).

Estet bireyin buradaki durumu, seçim yapma ve sorumluluk almadan kaçınması bakımından demoniktir. Estet, anda yaşar ve bu anlamda can sıkıntısı yaratmayacak her türlü seçimi iyi sayar. Kierkegaard, Bournonville'in *Faust* balesinden hareketle Mephistopheles'in aniliğine, süreksizliğine dikkat çeker. Mephistopheles, mimiksel estetiğin kahramanı olarak karşımıza çıkar (Taşdelen, 2017, s.192). Bununla beraber Faust, Don Juan'un yeni bir versiyonu gibidir. Don Juan'da birden fazla kadına arzu ön plandayken Faust tek bir kadına arzu duyar. Ortak noktaları arzu olan bu iki karakterden Faust daha üstünü olarak anılır. Faust, umutsuzluk içerisinde bir karakter olarak Don Juan'ın neşesinden de ayrılmaktadır (Kierkegaard, 2020b, s.281). Faust'un aradığı şey Don Juan'ın duyuşsal zevklerinin aksine, ruhun dolaysızlığına işaret eder.

Baştan Çıkarıcının Günlüğü bölümünde, Johannes ve Cordelia'nın ilişkisi üzerinden Johannes adlı estet karakter ön plana çıkarılır. Estetik alandaki bireylerin yaşamları daha önce müzik ve bale aracılığıyla sunulurken, Johannes karakteri günlükler ve şiirler aracılığıyla okuyucuya sunulmaktadır. Johannes diğer estet karakterlerden farklı olarak düşünsel etkinliği ön planda bir karakterdir.

Kierkegaard, Johannes karakterini tinsel erotizmden hoşlanan ve baştan çıkarıcılığını zihinsel yeteneklerine borçlu olan biri olarak tasvir eder. Bu sebepten, Johannes'in erotizmi de bedensel hazlara değil, tinsel hazlara yöneliktir. Johannes Cordelia'ya fiziksel olarak sahip olmak istemediğini sıkça dile getirir. “Ondan sanatsal anlamda tat almakla ilgiliyim.” (Kierkegaard, 2010a, s.77) Özünde estet bir birey olan Johannes'in yaşam motivasyonu yine de zevk üzerine kuruludur. Estetik alandaki bireylerin dürtülerini harekete geçiren farklı durumlar olsa da nihayetinde bu dürtüler varoluşlarının içeriğini oluşturmaktadır.

Johannes'te erotiği uyandıran unsur, Cordelia'nın dişiliğinden ziyade entelektüel bir kaynaktır. Aralarındaki ilişkinin de bu sayede ortaya çıktığı görülür. “İlişkimiz beni bir sevgili olarak görmenin çok ötesinde, güçlü iki zekâ arasındaki bir ilişki gibi.” (Kierkegaard, 2010b, s.68) Cordelia'yı etkilemek için Johannes her adımında hazırlıklı

davranır, hiçbir hareketi ve sözü ilişkinin olağan akışı içerisinde doğal olarak ortaya çıkmaz ve her hareketi hazzın niceliğini artırmaya yöneliktir. “İşin tüm sırrı keyfilikte yatar. (...) Ancak yine de insanın işi azıtmadan, zevkini ala ala keyfi olabilmesi için yoğun bir çalışma gerekir.” (Kierkegaard, 2020b, s.390) Johannes, hazzın tüm olanaklarına erişmek için Cordelia ile kurduğu ilişkide soğukkanlı ve kontrollüdür. Bu kontrolün kaynağı, alınacak hazzın kaybolmaması düşüncesidir. Johannes’in kaygı duyduğu tek an buna dairdir. “Yaşanan anı erotikleştirmek, bir sonraki anın belirleyici olması ve dolayısıyla gelecek sahnelerin gidişatını etkileyebilmesi açısından kaygı vericidir.” (Kierkegaard, 2020b, s.473)

İstikrarlı ve tutarlı giden her şey, estet bireyde can sıkıntısı uyandırır. Johannes’in sinsi, yanıltıcı ve istikrarsız yapısı ona muğlak bir görünüm kazandırır. Estetik olarak uyuşturucu güce sahip olan Johannes, Cordelia’nın gözünde kendini belirsiz kılmayı amaçlar.

Tesadüfleri, olasılıkları ve entelektüel gerilimi ilişkinin motivasyonu haline getiren Johannes, can sıkıntısını bu sayede gidermeyi başarır. Johannes’in, estet bireyin yaşadığı tarzda, “şiirsel olarak yaşama”nın içerisinde olduğu görülür. Burada ciddi olan her şeye karşı kaçınma söz konusudur (Taşdelen, 2017, s.189). Johannes için yaşanan ilişki bir deneyim olarak değerlidir. Deneyimler bir sonraki süreçte hazzın olanakları ve süreleri için estet bireye bilgi vermektedir. Can sıkıntısının içeriğini “hiçlik” oluşturduğundan, hazza yönelmiş birey için yoğunluk önemli bir etken durumundadır.

Estet sonlu olanın dünyasında yaşadığı için sonsuza dair beklentisi hazza yöneliktir. Evlilik, bu anlamda bir teslimiyeti gerektirir ki bu Johannes için fazla ciddi bir durumdur; çünkü teslimiyet tine aittir (Kierkegaard, 2010b, s.41). Kadın teslim olduğunda ise, baştan çıkarıcının işi tamamen bitmiş olur. Olasılıklar, tesadüfler ve bunların yarattığı dürtüler ortadan kalktığı için erotik olan da ortadan kalkmış olur. Haz duyumlarına kendini teslim eden estet bireyin yaşamı dürtüsel içeriklerden oluştuğu için, rasyonaliteden yoksun bir yaşam formundadır. Evlilik, getirdiği sorumluluklar sebebiyle, etik alana aittir (Cevizci, 2017, s.550).

2.2.2. Etik Alan

Kierkegaard düşüncesinde “etik alan”, hem estetik alanla hem de dini alanla bağlantılı şekilde kendini açığa çıkarır. Etik alan, estetik ve dini alanla çatışma içerisindedir. Etik alan, estetik alanın bedensel hazlara, arzu ve imgeye olan düşkünlüğünü yadsırken, dini alanın etiği askıya almasını eleştirir (Taşdelen, 2017, s.334).

Ya/Ya da’nın ikinci bölümü olan B’nin A’ya mektupları, Yargıç William adlı karakterin, baştan çıkarıcı karakterlere getirdiği eleştirileri içermektedir. Yargıç William etik alandaki bireyin temsilcisidir. William eleştirileriyle, estet bireyi seçim yapmaya ve sorumluluk almaya çağırırken, kendi yaşamındaki örneklerle etik dünyanın kapılarını açmaktadır. Kierkegaard’ın etik alanın karakterini Yargıç William üzerinden ifade etmesi, bir yaşam örneği sunma çabasının devamıdır. Varoluş, yaşamın kendisidir. Dolayısıyla varoluşun kavramları “kavram” olarak açıklanmanın ötesinde, tikel bir yaşam formunda kendini göstermezse, bir sisteme dönüşmüş olur.

Yargıç William, estet bireyin hazlara yönelik yaşama amacını özünde yaşama zahmetinden kaçınmak olarak görür (Kierkegaard, 2020b, s.568). Çünkü ortada bir seçim yoktur. Seçimin olmayışı iyi ve kötüye dair bir sorumluluktan da yoksunluğu gerektirir ki, baştan çıkarıcı için eylemlerin sonucunun ahlaki bir anlamı da yoktur. Estet birey kaçınılmaz olarak umutsuzluğa yakalanır. Yargıç William, evliliğin estetik önemini göstermeyi ve evliliğin karşısına çıkacak engellere rağmen estetik olanın nasıl korunabileceğini, baştan çıkarıcıya göstermeyi amaçlar (Kierkegaard, 2013d, s.14). Bu sebepten evlilik hakkındaki düşüncelerini, bir teori biçiminde değil, kendi evliliğinden yola çıkarak deneyim ile temellendirir.

Estetik alanda bireysel durumlar söz konusuysa, etik alanda birey toplumla ilişki içerisindedir. Estetin yaşadığı ilişki fantezi dünyasının dışına çıkmaz, bu anlamda bireyseldir. Fakat içsel bir derinliğe sahip değildir. İçsel olan, sahip olmayı ve aidiyeti gerektirir. Etik bireyin evlilikle kurduğu ilişki ise sorumluluk bilincini ve beraberlik duygusunu ortaya çıkarır ki bu anlamda toplumsal bir niteliğe sahiptir. Ama aynı zamanda içseldir. Yargıç William, ilk aşk ve evlilikteki aşk ayrımını sunar. “İlk aşk gerçek dışı bir an-sich’tir³, hiçbir zaman içsel öz kazanmaz; zira yalnızca dışsal ortamda hareket eder. Evlilikteki aşk etik ve dinsel niyetle içsel tarih imkânına sahiptir ve

³ kendi içinde

kendisini tarihsel olanın olmayandan ayırt ettiği gibi ilk aşktan ayırt eder.” (Kierkegaard, 2013d, s.74)

Evlilikteki aşk, bu içsel öz kazanımı sayesinde ilk aşkın şehvetinden ayrılır. Bu sayede ebedi olana dönüşür; çünkü şehvet an’lıktır. Evlilikteki aşk ise an’lık olanın ötesine geçmeyi başarır. Evlilikteki aşkın ebedi olanla temasından, seçim yapmayan estetik birey mahrum kalır. “Seçimin tamamen içe dönük bir kişilikle gerçekleştirilmesi ölçüsünde, kişinin mizacı arınır ve kişi aşkınlığı tüm varoluşa nüfuz eden ebedî güçle hemen ilişki kurar. Bu başkalaşım, bu yüksek kabul, yalnızca estetik bir seçim yapan kişi tarafından asla keşfedilemez.” (Kierkegaard, 2013e, s.16) Kierkegaard düşüncesinde seçim, etik alanın en temel unsurudur. Estetik alanda, seçmemeye yönelik içeriksiz bir seçim söz konusuysa, etik alanda seçim iradenin ortaya çıkması açısından önemlidir.

“Bu durumda seçme iradesi göstermek, iyi ya da kötü arasında seçmekten daha önemlidir; ancak seçme iradesinde de yine iyi ve kötü öne çıkmaktadır. Etiği seçen iyiyi seçer, ama buradaki iyi tamamen soyuttur. Etiği seçmek yalnızca iyiyi öne çıkarır ve bundan seçenin şimdi iyiyi seçmiş olmasına rağmen, tekrar kötüyü seçmeyeceği anlamı çıkmaz.”(Kierkegaard, 2013e, s.17)

İrade göstermek, bireyin özgürlüğü anlamına gelir ki bu da tinin etkinliğini gösterir. Bireyin etik alandaki seçimi, kendini seçmek anlamına gelir. Varoluşun her birey için biricik olması, bireyin kendini inşa etme sürecindeki seçimlerini kapsamaktadır.

Kierkegaard, etik alandaki bireyin ruh hallerine esir olarak an’da yaşamadığı için bir yaşam hafızasına sahip olduğunu ifade eder (Kierkegaard, 2013e, s.71). Ruh hallerinin bireyde uyandırdığı anlık dürtülerin kölesi olmamasıyla bu gelgitlerden kurtulmuş olur.

Kierkegaard, kendi seçme eyleminin kişiyi mükemmel yaşam idealine götürecektir diye bir düşünce biçimine dönüşmesinden kaçınır. Çünkü yaşam, ideal olanı değil, gerçeği içerir. Bu sebepten etik alan, estetiği dışlamak yerine onu dönüştürmeyi amaçlar (Kierkegaard, 2013e, s.93). Etik burada bireyi başkasına dönüştürmeyi değil, bireyin kendini gerçekleştirebilmesini istemektedir. İdeal olana talep, sadece bireyin kendi idealine ulaşmasını içerir.

Kendi idealine ulaşmada Sokrates başarılı bir örnektir. *İroni Kavramı* adlı eserinde, Kierkegaard, Sokrates’in bu yönünü açığa çıkarmak için Sokrates’in hangi anlamda

ahlakın kurucusu olduğu sorusunu sorar. “Sokrates, düşünceinin kendinde ve kendi için olması noktasına ulaşmıştır. Bu ilk uğraktır, ikinci uğrak ise bu iyiliğin, evrensellik tarafından bilinmesidir.” (Kierkegaard, 2020a, s.251)

Kierkegaard, Sokrates’in felsefesinin özü itibarıyla “bireysel bir eylem” olarak anılmasına dikkat çeker. Daha önceki bölümlerde, Sokrates’in “olumsuzlama” ile kendini ironi aracılığıyla nasıl özgür kıldığına değinmiştik. Sokrates’in olumsuz özgürlüğü, öteki ile ilişkisinde ortaya çıkardığı bir niteliktir. Sokrates, öteki ile girdiği ilişkide hem kendisi için kendinde olanı derinleştirirken hem de öteki için kendinde olana bir çağrıda bulunur. “Kendinde ve kendi için varlığın, düşünce için kendinde ve kendi için varlık olduğu noktaya erişti. Bireyi o ana kadar yaşadığı dolaysızlığa yabancılaştıran bilgi belirlenimine ulaştı. Birey artık yasalardan korktuğu için değil, eyleminin bilincine vardığı için hareket etmeliydi.” (Kierkegaard, 2020a, s.252)

Kierkegaard için, Sokrates’in evrensel olanı “iyi” olarak belirlediği düşünce içeriğine, kendi bilinci ile ulaşmış olması oldukça önemlidir. Kierkegaard’ın kendini seçmek olarak adlandırdığı seçimin içeriği bu açıdan Sokratiktir. Sokrates, kendinde ve kendi için varlığın bu anlamda ilk temsilidir. Sokrates kendi içinde barındırdığı bilinçsellik aracılığıyla evrensel olanı görebilmiştir (Kierkegaard, 2020a, s.254).

Kierkegaard, Sokrates’in varoluşunu etik-dini alanda değil, estetik-etik alan sınırında konumlandırır. Sokrates’in kendi iç bilincinden yola çıkarak “iyi”ye yönelmesi ve ötekilerde de bu “iyi”yi görünür kılma çabası Sokrates’in etik alandaki karakterini ifade eder. Bu yönelme aynı zamanda “iyiye ulaşma çabası” anlamına da gelir ve Sokrates’in kendisi için ve ötekiler için sürekli bu çabanın içerisinde olması Sokrates’i ahlakın kurucusu kılmaktadır. Kierkegaard, “Bilimdisi Sonsöz”ünde aynı fikri kendi etik düşüncesi için de savunur. “Etik anlamda, sürekli çabalama, var olan biri olma bilinci ve sürekli çabalamadır.” (Kierkegaard, 2009, s.103).

Kendi varoluşunu inşa eden bireyde de durum böyledir. Kierkegaard’ın alanları, bireyin tamamlamak üzere harekete geçmesi gereken belirli seviyeler değildir. Seçim yapan, sürekli çabalayan ve bu sayede yineleme ve karar verme eşliğinde olan bireyin etkinliğidir (Cauly, 2006, s.70). Yineleme bu anlamda etik alanın önemli bir özelliği olarak görülür.

Son kertede, Kierkegaard, dışsal alanın olanaklarıyla kendini var eden estetik birey yerine, içsel olana dñnen ve kendini evrensel olanın vasıtasıyla var eden etik bireyin farklılıklarını serimlemiştir. Kierkegaard'ın etiği nesnel olduğu kadar öznele bir içeriğe de sahiptir. Fakat kendini seçen etik bireyden beklentisi, seçiminin sorumluluğu dolayısıyla aile ve sosyal alanlarda ötekine karşı ödevleri olduğuna dair farkındalığını da içerir. Bu düşünceyi evlilikle ilgili yazılarında sıklıkla vurgular. Kendi içsel bilincine varmış bireyin, evrensel olana ulaşarak, iyinin ve kötünün belirlenimlerinden kendi kendine etkilenen bir birey haline geleceği inancına sahiptir (Alastair, 2013, s.220). Kierkegaard etik alanda bireylerin bireysel özelliklerini ön plana çıkarırken, Hegel'in aksine, etiği ulus ya da devlet düşüncesi altında topluluğa atfetmeyip, bireyin nitelikli yaşamının imkânı olarak görerek özgün bir yoruma kavuşturur.

2.2.3. Dini Alan

Kierkegaard, dini varoluş alanında bireyi Tanrı ile ilişki içerisinde ele alır. Dini alanda mutlak bireyselliğin ön plana çıkmasıyla, birey etik alanın üstünde bir konuma sahip olur. Etik alandan dini alana geğiş, imanın sıçrama hamlesi ile geręekleřir. Salt öznelliği ile birey Tanrı'nın önünde bir konuma yükselme yolunu bulur (Cevizci, 2017, s.551). Dini alan, bireyselliğin alanıdır. Birey işselliği ile kurduğu bağı, onu ortaya koyan güce yani Tanrı'ya açar. Bu şekilde bütünlüğüne kavuşur.

Dini alan, öznelliğin en yüksek ifadesi olarak, nesnellikle çatışır. Dini varoluş alanı, paradoks, absürt, anlaşılmazlık gibi rasyonel olmayan bir kavram ağına sahiptir. Dini alanda, estetik alana hâkim olan haz öğeleri dışlanarak tutku ve ıstırap ön plana çıkarken, evrensel aklın ifadesi olan etiğin yasaları da askıya alınarak iman ve paradoks dini alanın içeriğini oluşturur.

Sonlu yapısının farkında olan insan, yalnızca kendini dayanak olarak varoluşunu mevcut kılamaz. Birey, kendine dayanak olarak öteki ile ilişki kurduğunda hazzı, evrensel ile ilişki kurduğunda ahlâkı, Tanrı ile ilişki kurduğunda imanı varoluşunun dayanağı haline getirir. Kierkegaard'a göre, olası tüm bu dayanaklar içerisinde birey varoluşundaki bütünlüğün olanağını ancak Tanrı ile elde edebilir (Oxenbergl, 2018).

Dini alan birey-Tanrı ilişkisini konu edinirken, birey Tanrı'nın huzurundadır. Hatırlanacağı üzere Kierkegaard, her günahın Tanrı huzurunda işlendiğini

savunmaktaydı. Bireyi dini alanda Tanrı huzurunda konumlandıran, günah ve kurtuluş bilincidir. Bu bilinç etik ile dini alanı birbirinden ayıran sınırdır. Yapısı itibariyle günah, etiğin yasalarına göre irrasyonel yapıdadır. Günahın bireyde uyandırdığı pişmanlık ve ıstırap sebebiyle, birey sürekli olarak Tanrı huzurunda olma bilincine ulaşır (Solomon, 2020, s.189).

Dinsel alanı diğer alanlardan ayıran en önemli özellik sonsuzluk kavramıdır. Birey dini alanda sonsuz olanla ilişki içerisinde olarak Tanrı huzurunda bulunur. Dini alanın en önemli karakteri İbrahim'dir. İbrahim'in sınanması etik alan ile dini alan arasındaki farkın en güzel örneğini teşkil eder. İbrahim'in absürde inanarak oğlunu kurban etmeyi seçmesi etik alandan dini alana sıçramanın bir örneğidir. Etiği askıya alan İbrahim, aslında etiği iptal etmiş değildir, daha yüce bir amaç uğruna etiği rafa kaldırmıştır. Birey, Tanrı önünde olması sebebiyle evrensel olanın üstüne yükselmiştir (Solomon, 2020, s.189). İbrahim bu yükselmeyi içsel tutkusu sayesinde gerçekleştirirken aynı zamanda mutlak olan ile mutlak bir bağ içerisinde dir.

Dini alanda iman kavramını merkeze alırken Kierkegaard'ın temel motivasyonu "Nasıl Hristiyan olunur?" sorusunun cevabını vermektir (Taşdelen, 2017, s.248). Öte yandan Kierkegaard'ın Hristiyanlığı merkeze alarak ortaya koymak istediği düşünce Tanrı'nın ispatı değildir. Kierkegaard, çağının rasyonel Hristiyan bilincini eleştirirken inancın rasyonel olmayan yapısını vurgulamak niyetindedir. Çünkü inanç, biricik ve öznel dir. Bireyin Tanrı ile kurduğu bağ, kendi başına öznellik taşır. İbrahim de bu özgünlüğün örneğidir. İbrahim'in hikâyesi, paradoksun dışavurumu açısından iman ın en yüksek ifadesini verir. Biricikliği sebebiyle de izah edilemez olanı içerir. İbrahim'in hikâyesi aracılığıyla Kierkegaard, dini alanı, iman, absürt, paradoks, ıstırap, sessizlik, öznellik, mutlak görev, askıya alma gibi kavramlarla inşa etme olanağını bulur.

2.2.4. Varoluş Alanları ve Rasyonalite Soruşturması

Kierkegaard'ın felsefesinde en çok sözü edilen konulardan biri varoluş alanlarıdır. Yukarıda ele aldığımız biçimiyle varoluşun üç alanı vardır. Estetik, etik ve dini olarak adlandırılan bu alanlar, öznel yaşamın farklı tezahürlerini içerir. Bu alanlar Kierkegaard'ın gözlem ve incelemelerini içerdiği gibi, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ne de bir eleştiri niteliğindedir.

Kierkegaard, öznel bireyi seçim yapan birey olarak nitelerken, varoluş alanları içerisinde konumlandırır. Evreler arasındaki geçiş, bireyim seçimleriyle bağlantılıdır.

Estetik alanda bireyin varoluşu haz ve doyum ilkesine bağlıdır. Dolaysız bir yaşam formunu “seçen” birey haz güdülerini tatmin etmeye yönelik bir yaşam içerisinde. Estet bireyin yaşamı, genellikle ilkesiz bir yaşam biçimi olarak yorumlanır. Esasen yoksun olduğu şeyler, ödev bilinci, sorumluluk, tutarlılık ve bunlar için gerekli olan rasyonel düşünme ilkeleridir (Solomon, 2020, s.173).

Estet bireyin seçimleri rasyonel düşünmeden yoksun, keyfi seçimlerdir. Bireyin nihai amacı can sıkıntısından kaçınmaktır. Bu yüzden onun tüm dikkati, rastlantısal olana yöneliktir. “Kendi içindeki keyfiliğe, dışarıdaki rastlantısallık karşılık gelir. Bu nedenle, kişi her zaman tesadüfe karşı gözünü açık tutmalı.” (Eremita, 2004, s.198) Kierkegaard’ın keyfilik olarak adlandırdığı seçim, aslında seçimsizliktir. Çünkü bireyin seçimlerinin nihai bir değerlendirme kriteri yoktur. Etik alanda seçimin değerlendirme kriteri evrensel aklın yasalarına bağlı olarak iyi ya da kötü ile belirlenebilirken, dini alanda seçimlerin değerlendirme kriteri Tanrısal görevlere dayanır. Estetik alanda birey seçime karşı kayıtsızdır, estet bireyin seçimleri bu sebepten birer seçimsizliktir (Eremita, 2004, s.23). Kierkegaard öznel yaşam seçiminin nesnel bir zorunluluğa dayanması gerekmediğini savunurken, her seçimin rasyonel bir biçimde gerçekleşmediğini ifade etmektedir. Fakat bu, öznel yaşam seçiminin keyfiyet esasına dayandırıldığı anlamına gelmemektedir.

Estet karakterler, estetik yaşamın farklı tezahürlerini içerir. Fakat bu karakterlerin hepsinde an’da yaşama arzusu ortaktır. Estet birey, içsellikten yoksundur. Bu sebepten kendi başına varoluşunu inşa etmekten kaçınır ve adeta kalabalık içerisinde kaybolur. Kierkegaard estet bireyin yaşamını dolaysızlık olarak betimler. Bireyin yaşamında zamanla oluşan anlam boşluğu onu umutsuzluğa sürükler. Bu umutsuzluğun ortadan kalkması, bireyin kendi hakkında düşünmesi ve kendini seçmesi gerekir.

Etik alan, bireyin kendini seçtiği ve Ben’liğini inşa etmeye karar verdiği alandır (Manav, 2013, s.80). Etik alana geçiş, rasyonel bir seçimden kaynaklanabileceği gibi, haz ve çöküntü arasında kalan bireyin psikolojik eğiliminden de kaynaklanabilir. Varoluş alanlarındaki seçimin, rasyonel bir zorunluluğu yoktur. Bu sebepten seçim, sıçrama olarak nitelendirilir. Varoluş alanları, bireyin yaşam tarzlarıdır. Kierkegaard

için varoluş alanlarının rasyonel bir gerekçeye dayandırılması, birey için tek bir ideal yaşamı zorunlu kılacaktır. Bu zorunluluk, bireyin özgür seçimlerini ve seçimlerinin ortaya çıkardığı sorumluluğu da ortadan kaldırır (Solomon, 2020, s.170).

Etik, yapısı gereği evrensel olduğu için aynı zamanda rasyoneldir. Etiğin kuralları herkes için geçerli olup, birey bu evrensel olanın kurallarını tanımak zorundadır. Kierkegaard için evrenseli gerçekleştirme etik ile ilişki kurmayı başarmak anlamına gelir. Bireyin nesnel yasalara uyması, ödev ve sorumluluk bilinci edinmesi demektir. Etik alandaki birey, toplum içindeki bireydir. “Etik, bireyin evrensele, benliğin ötekine kurban edilmesidir.” (Kulak, 2021) Birey, estetik alanın aksine burada Ben’liğin sonlu yanını keşfeder ve evrensel olana bağlanarak kendi varoluşunu inşa eder.

Kierkegaard’ın öznel bireyi, toplumdan bağımsız bir benlik inşası değildir. Toplum içerisindeki bireyi de temsil eder. “Bu herkesin kendi öznel dünyasının dışında en yüksek ahlaksal formun nesnel ve evrensel olarak bulunduğu bir dünyanın var olduğu anlamına gelir. Bu dünya, bir ‘ödevler’, bir ‘iyiler’ ve ‘kötüler’ dünyasıdır.” (Taşdelen, 2017, s.219) Bu bireyin seçimlerine dair keyfi ölçütün sınırını verir. Kierkegaard için, evrensel yasaya tabi olmaktan daha önemlisi bunu içselleştirebilmektir.

Etik yaşamda birey, evrenselin ölçütünü içselleştirdiği ölçüde varoluşuna dair özbilinç elde eder. Estetik alanda birey eylemlerini haz ve doyuma ulaştırdığı ölçüde değerli görülürken, etik alanda birey eylemlerini ahlaki yasalara göre değerlendirir (Solomon, 2020, s.178). Etik alanda birey, eylemlerin değerlendirme kriteri olarak iyinin ya da kötünün sınırlarındadır. Kötüye dair eylemler “hata” olmaktan çıktığında birey suçun bilincine varır. “Günah anlamında suç, artık yeni bir diyalektik unsur ya da antitez olarak ortaya çıkmıştır. Onlar ya etik düzeyde kalıp ahlak yasasını hayata geçirme mücadelesi vereceklerdir ya da sonluluklarının ve Tanrıya yabancılaşmışlıklarının bilincine vararak, dini alana geçeceklerdir.” (Cevizci, 2017, s.550) Bireyin suça dair bilinci, etik alanda rasyonel bir tefekkür nihayetinde ortaya çıkar. Bu soruna getirilen öznel çözüm isteği doğrultusunda dini alana geçiş söz konusudur.

Dini varoluş alanı ile etik alan arasındaki temel farklılık günah kavramı ile ortaya çıkar. Günah rasyonel değildir. Kierkegaard’a göre her günahın Tanrı karşısında işlenmesi aynı zamanda Tanrı ve birey arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bireyin Tanrı’ya imanı,

günahlarının affedilmesi de dahil olmak üzere, tüm olanakların Tanrı nezdinde mümkün olduğuna inancıdır.

Kierkegaard'a göre, imanın paradoksu içermesi, aklın sınırlarına dayanması demektir. Bu sebepten akıl imana eşlik edememektedir. Öte yandan, imanın aklın sınırlarını aşmasını “bir tür aklın mükemmelleşmesi” olarak yorumlayanlar da bulunur (McCombs, 2013, s.30). Kierkegaard'ın eserlerinde bu yorumun net bir karşılığı yoktur. Kierkegaard'ın Hristiyanlığın ilkelerini rasyonelleştirmek gibi bir amacı yoktur. Bilhassa, Hristiyanlığın rasyonelleştirilme çabasının bizzat karşısında bulunur.



BÖLÜM 3: KIERKEGAARD'DA RASYONALİTE ELEŞTİRİSİ

3.1. Nesnellik İdeali Eleştirisi

Kierkegaard, içinde bulunduğu çağın toplumunu düşünceli fakat tutkusuz olmakla eleştirirken, öznenin ve öznel bilincin yitirildiğini düşünür. Çok düşünen ama hiç sorgulamayan, çok bilen ama hiç anlam yüklemeyen insanların yaptığı tek seçim, çeşitleri olguları seçip alabilmektir. Öyle ki ‘nesnel bir şey’ söylemek, deliyi bile akıllı olarak görmemiz için yeterli bir delildir (Kierkegaard, 2013b, s.214).

Bilimsel gelişmelerle birlikte bilimin yaygın hale getirdiği nesnel yöntem, zamanla nesnellik idealine dönüştü. Bireyin duygu, düşünce, zevk ve kişisel kanaatlerini yadsıyan bu yöntem “salt soğuk ve katışıksız (saf) akıl yolunu izleyerek, nesneleri olduğu gibi ve herkese görüldüğü biçimi ile ele geçiren, çıkar gözetmeyen bilginin değeri olduğu söylendi.” (Foulquie, 1998, s.25) Nesnellik kavramı, dünyadaki her şeyin sadece akıl ile anlaşılabilir olduğu düşüncesine dayanır. Dünyaya anlama yetisi ile yönelen insan, kişisel olanı dışarda bıraktığı ölçüde nesnel kesinliği elinde tutmuş olur (Cevizci, 2017, s.934). Bilimsel sürece sadece bir gözlemci olarak dahil olabilen birey, kendi yaşamında da benzer bir ‘gözlemci’ olma görevi üstlenmeye başladı.

Aydınlanma, rasyonaliteye ve bilgiye olan bakış açısını, kendisine örnek aldığı Doğa bilimlerine göre şekillendirdi. Nesnellik epistemolojide, bilginin bir özelliği olarak ortaya çıktı. (Üner, 2014, s.57). Teorik kullanımda doğru bilgi, nesnesine uygun bilgi anlamına gelirken, pratik kullanımda ise bir konu üzerinde kişisel çıkar ve zevklerden, duygu içeriklerinden arındırılmış, evrensel ilkeler çerçevesinde düşünme ve eyleme anlamına geldi (Özlem, 2008, s. 187). Düşünürler bu sayede de somut ve tikelin yerine soyut ve nesnel olan ile ilgilenmeye başladılar.

Modern bilimin nesnel bakış açısı, insanı olayların bir gözlemcisi olmaya teşvik ederken, kendisini bu nesnellik idealinin hakimiyetine bırakan insan, kendi hayatına bu yolla yabancılaşmış olur (Cevizci, 2017, s. 934). Kierkegaard hem modern bilimin bir dayatmasına dönüşen bu bakış açısını, hem de spekülatif felsefeyi insanı kendi özüne yabancılaştırdığı için eleştirir. İnsan yaşamı söz konusu olduğunda nesnellik ortaya bir hakikat koyamaz. Nesnel hakikat her şeyin ölçütü değil, kısmi olarak birtakım doğruların ölçütü olabilir.

“Akıl yürütme nedir? Öznellik ile nesnellik arasındaki hayati farkın kaldırılmasının sonucudur. Akıl yürütme, bir soyut düşünce biçimi olarak tam diyalektik sayılmaz: bir görüş ve kanaat olarak katışıksız bireylikten yoksundur. Fakat sadece kapsamın söz konusu olduğu yerde, akıl yürütme görünüşte bütün üstünlüklere sahiptir: zira bir düşünür bilimini kuşatabilir, bir insan belli bir konuda bir görüşe ve belli bir hayat görüşü sonucunda bir kanaate sahip olabilir, fakat insan her şey hakkında akıl yürütebilir.” (Kierkegaard, 2013b, s.265)

Kierkegaard’ın nesnellığe getirdiği eleştirilerin odağında Hegel’in nesnel idealizmi vardır. Hegel kendinden önceki düşünürleri gerçek nesnelligine ulaşması noktasında sonlu ve tek taraflı görürken, ayrıca düşünce ve varlığın dolayimsal birliğini kavrayamamış olmaları bakımından da eleştirir (Özçınar, 2017, s.27).

Hegel kendi sistem düşüncesinde, nesnelligi düşünce ve kavramın ilişkisinde konumlandırıp, anlığı da içine dahil edecek biçimde nesnelligi daha üst bir ussallık düşüncesine taşıdı (Anlı, 2009, s.14). Nesnel ile öznel arasındaki oluşan boşluğu kapatmanın çözüm yolunu, öznel olanı içine alan bir nesnellik düşüncesinde bulan Hegel, düşünce ve varlığı özdeş hale getirmiş oldu. Hegel’in sistem düşüncesi, hakikatin soyut bir ifadesini içermektedir. Soyut ve nesnel olan somut ve tikelden üstün hale geldi. Kierkegaard bunu kabul etmez. Birey, soyut bir kavram ya da tarihsel duraklarda bir an olarak değil, sürekli oluş içinde olan, somut bir yaşama sahip olan bir varlıktır (Cevizci, 2017, s.935). Kierkegaard, Hegel’in nesnel idealini sadece özneliğin değil varoluş, özgürlük ve Tanrı gibi kavramların da muğlak hale gelmesine sebep olarak görür.

Sistemin nesnelleştirmeye çalıştığı birey, özgürlük ve inanç gibi kavramlar yapısı gereği öznelidir. Hegel bireysel özgürlüğü, ilkel bir irade olarak algılayıp, ona negatif bir değer biçer. Öte yandan özgürlüğün pozitif değere sahip olması için nesnel olana bağlanmasını zorunlu kılar. Kierkegaard için, birey, özgürlüğünü sahip olduğu biricik özneliğinden alır. Yaşam, seçimler alanıdır. Her birey, tek başına biricik ve değerlidir. “Çünkü her bir bireyin muazzam bir varlık olduğunu, binlercesinin değil birinin bile israf edilmemesi gerektiğini düşünüyorum.” (Kierkegaard, 2005, s.415)

Kierkegaard, sanılanın aksine nesnel ve rasyonel olan her şeyin karşısında yer almaz. Fakat gerçekliğin yalnızca nesnellik tarafından elde edilebilir olmasına ve rasyonelliğin her şeyin ölçütü haline gelmesine karşı çıkar. Nesnel tutum, tek yanlı bir görüş

içermekle beraber tekil bireyin varoluşunu da ortadan kaldırır. Her şeyi anlama ve açıklamanın yarattığı bir tür dayatma söz konusudur. Bilginin çokluğu arttıkça, insan özgürleşmek yerine belirli bir zorunluluğun tahakkümü altına girmiş ve bireysel özgürlüğünü yitirmiştir. Oysa yaşamak, bilmekten daha önce gelen bir eylemdir. Nasıl yaşayacağım sorusuna bu bilgi çokluğu içerisinde tek bir yanıt gelmemektedir.

Sonuç olarak bireyin ve dinin hakikatlerini, teorik hale getirme çabası, bu hakikatlerin tahrip olmasına sebebiyet verir. Bu hakikatler, varoluşun alanına ait olarak görülmedikçe anlamlı olması mümkün değildir. Öznel içerikler, teorik bilgi tarafından kuşatılamaz (West, 1998, s.16). Nesnellik ideali ile soyut kategorilere dahil edilen bu hakikatlerin kavranabilme imkanı varoluşun şartları altında mümkün hale gelebilir.

3.2. Kierkegaard’ın Doğa Bilimlerine Bakışı

Bilim insanının, kendini bir gözlemci olarak görmesi ve kişisel düşüncelerini dışarda bırakması nesnel bilgiye ulaşmanın önkoşulu olarak görülür. Kierkegaard bu sebepten doğa bilimlerine karşı mesafeli bir duruş sergiler. “Doğa bilimlerine karışmak hiç iyi değildir. Orada savunmasız ve hiçbir kontrole sâhip olmaksızın durursunuz.” (Kierkegaard, 2005, s.296) Birey olmak ise çabalamayı, mücadele etmeyi ve eylemeyi gerektirir.

“Resmi olarak ona itiraz, doğa bilimlerine yönelik bütün itiraz, basitçe ve eksiksiz olarak şöyle ifâde edilebilir: kendi hakkında sonsuz derecede düşünmüş bir insanoğlunun aklına, kendi çabasına amaç olarak (ampirik materyali ile birlikte) fen bilimlerini seçmenin gelmiş olması düşünülemez bir şeydir. Fenomenleri gözlemleyen bir fizikçinin mutlaka ya yetenekli ve içgüdü sâhibi (derin bir biçimde diyalektik olmamak, eşyayı yalnızca bulmak, mâhir olmak, ama kendisini anlamamak; yetenek ve içgüdünün karakteristiğidir) olmalı; ya da gençliğinin başından itibaren yarı bilinçsiz bir fizikçi olmak ve sonra bunun bir yaşam biçimi olarak alışkanlık hâline dönüşmesi —burada en korkunç olan şey; bütün dünyayı keşifleri ve mahâreti ile tutsak edip hayretlere düşürürken, fizikçinin kendisini anlamamasıdır!” (Kierkegaard, 2005, s.297)

Kierkegaard günlüklerinde, doğa bilimi ve teolojiiyi iki yol olarak gördüğünü söylese de daha sonra kendini düzelterek, bu iki yol yerine tek bir soruya odaklandığını söyler. Onun için asıl mesele her zaman yaşama dair bir hakikat aramaktır. “Ne yapacağım?

[...] Söz konusu olan bir hakikat bulmak; ama benim için olan hakikati bulmak, uğrunda yaşamayı ve ölmeyi arzulayacağım fikri bulmaktır.” (Kierkegaard, 2005, s.50) Kierkegaard bu sorunun, bir bilgi eksikliğinden dolayı ortaya çıkmadığı için, cevabı dışarda değil içerde araması gerektiğini düşünür. Doğa bilimlerinin bu sorulara kayıtsız kalmayı tercih etmesinden dolayı, Kierkegaard’ı çoğu zaman, doğa bilimlerini faydasız olmakla suçlarken görürüz. “Bütün bilimler içinde doğa bilimleri en yavandır ve bir zamanlar hayrete neden olan şeylerin zamanın geçmesiyle nasıl sıradanlaştığı üzerinde düşünmeyi eğlendirici buluyorum.” (Kierkegaard, 2005, s.293)

Kierkegaard, bir zamanlar doğa bilimlerine ilgi duymuşsa da, Sokrates’e benzer bir tavırla yönünü değiştirmiş ve insana dair meseleleri düşünmeyi daha önemli görmüştür. Sokrates, "insanın işinin doğayı incelemek olmadığına kani olmuş, böylece işliklerde ve pazar yerinde etik üstüne felsefe yapmaya başlamış ama kiminle konuşursa konuşsun aynı mutlulukla felsefe yapmıştır." (Kierkegaard, 2013c, s.3) Kierkegaard da benzer şekilde etik ve dini alana yönelerek tek kesinliğin etik-dini olduğuna kanaat getirmiştir (Kierkegaard, 2005, s.292). Bireysel yaşam, ruh, ölümsüzlük, sonsuzluk gibi kavramlar doğa bilimlerinde değil dini-etik alanda karşılık bulabilir. “Eğer doğa bilimleri aracılığıyla ruhun tanımlanması yolunda kaydedilen bir ilerleme olsaydı, bir mikroskoba ilk sarılacak olan ben olurum ve herkes gibi bunda sebât etmeyi umardım.” (Kierkegaard, 2005, s.294)

Kierkegaard aslında doğa bilimlerinin ruh, mucize, tanrı gibi kavramları ele almasını da tehlikeli ve yozlaştırıcı bulur. “Bırakalım onlar bitkileri, hayvanları ve yıldızları bu şekilde ele alsınlar. Ama insan ruhunu bu şekilde ele almak yalnızca etik ve dini tutkusunu zayıflatan bir küfürden ibarettir.” (Kierkegaard, 2005, s.291) Kierkegaard’ın yaşadığı dönemde doğa biliminin, din biliminin tesiri altına girerek insan ruhunu araştırma konusu etmiş, bilgin olmak da ‘bilim’ olarak nitelendirilmiştir (Yıldırım, 2017, s.41). Bu bir anlamıyla bilim insanı, din adamı ve filozofun hakikat arayışında ortak bir zemini paylaştığını göstermektedir.

Doğa bilimlerinden çıkan bir diğer problem, insanın bilme ve anlama çabasının insana hizmet etmekten çıkarak, bilime hizmet etmeye dönüşmesidir. Bu tutum insan aklının, bilim yoluyla her şeyin bilinir hale geleceği inancını taşır. Aynı zamanda insan aklının sınırı olmadığına dair bir kabulü de içerir. “Şunu ya da bunu anlamadığımızı söylemek,

kavramada ısrar eden bilimi tatmin etmiyor. Hata burada yatıyor. Tam tersini söylemeliyiz: eğer insan bilimin anlayamayacağı ya da daha doğrusu anlayamayacağını açıkça anladığı bir şey bulunduğunu kabul etmezse, o zaman her şey karışır.” (Kierkegaard, 2005, s.311) Kierkegaard, nesnel bilginin peşinde olmayı çoğu zaman ‘kurnazlık’ olarak ifade eder. Gösterilmesi, sunulması mümkün bilgidir. Birey bu sayede toplumda itibar elde eder, alkış görür. İnsan yaşamında, bilim tarafından çözülemeyecek meselelerin de olduğunu bilimin kabul etmesi gereklidir.

Bu eleştirilere rağmen bilinmelidir ki Kierkegaard, mantık ve doğa bilimlerinde bulunan zorunluluk kurallarını ve dolayımın geçerliliğini kabul etmektedir. (McCombs, 2013, s.35) Bir başka eserde doğa yasasının gücünü yitirmesini ve her şeyin kaos içinde çözülmesinin korkunçluğundan söz eder (Kierkegaard, 2020b, s.972). Kierkegaard’ın aslında neyi eleştirdiğini fark etmemiz açısından bunlar önemlidir. Eleştirilerini her ne kadar doğa bilimlerine yöneltiyor gibi görünse de, aslında evrensel ve rasyonel gerekliliğin, bir zorunluluğa dönüştürülmesini eleştirir.

Kierkegaard, rasyonel bilgiye karşı olmamakla beraber, matematiği ve bilimsel bilgiyi de reddetmez. Kendi alanlarında oldukça değerli bulur (Cevizci, 2017, s.548). Fakat bireyin varoluşu daha önemlidir. Bu alan öznel yaşamın hakikatleriyle bezeli bir oluş alanıdır. Sadece bilimin değil etik ve dini alanın da çözebileceği problemler vardır. İnsanın tek talebi bilmek değildir. Yaşamak ve varolmak insanın öncelikli talebidir.

3.3. Felsefi Hakikat Olarak Öznellik Önerisi

Orta Çağ’dan kopuş ile birlikte “felsefe yapmanın, kusursuz ve tercihen yeni bir teorik söylem inşa etmek olduğunu düşünmeye yönelik bir eğilim”in baş göstermesi, Hegel’in sistem düşüncesiyle en yüksek ifadesine kavuşur. (Hadot, 2012, s.10) Bu eğilimin sonucunda insan yaşamına değecek bir sonuç elde edilememiş olması Kierkegaard tarafından büyük bir eksiklik olarak görülür.

“Her şeyden önce modern felsefenin, en muhteşem biçimiyle bile, hâlâ yalnızca felsefe yapmayı mümkün kılmaya bir girişten ibaret olduğu söylenmelidir. Hegel’in bir sonuç olduğu kesindir; ancak yalnızca Kant’la başlayan ve biliş yönelen gelişmenin sonucudur. Hegel yoluyla, daha derin bir biçimde, daha önceki filozofların yakın çıkış noktası olarak kabul ettikleri sonuca, yani düşünmede bir öz bulunduğuna vardık. Ancak bütün düşüncenin bu yakın çıkış noktasından (ya da

şimdi olduğu gibi bu sonuçtan memnun olarak) düzenli antropolojik tefekküre girmesi henüz başlamamış bir gelişmedir.” (Kierkegaard, 2005, s.162)

Kierkegaard, felsefesine öznel olanı konu edinir. Öznel olanın düşünceye konu edilmemesinin başlıca sebebi ortaya bir hakikat çıkarılamayacağı düşüncesidir. Bu düşünceye sahip olan düşünürler, sadece öznellik ile elde edilebilecekleri varoluşu yitirmiş oldular. Kierkegaard süregelen bu düşünce biçimini bireyin kendi olmak yerine başka biri olmaya heves etmesi olarak görür. Kendisini tanımaya isteksiz olan insanın durumunu, kendini sadece giysilerinden tanıyan köylünün hikayesi kadar komik bulur.⁴

Kierkegaard’ın amacı nesnelliğin tüm alanına nüfuz ederek, yerine öznel olanı koymak ve her şeyi ‘göreceli’ hale getirmek değildir. Nesnellik bilimsel bir yöntem olarak gerekli olup, bilimin pek çok alanında uygulanabilir. Fakat nesnellik hakikatin güvencesi haline geldiğinde Kierkegaard bu hakikati öznellik ile iptal eder. “Öznel hakikat, soyut aklın veya kişisel olmayan ve nesnel bir felsefi söylemin kategorileriyle ifade edilemez.”(West, 1998, s.167) Sebebi, nesnel olarak nüfuz edilemeyen içsellik ve tutkuya sahip olmasıdır.

Varoluş nesnel bir ‘kavram’ olarak düşünülemez çünkü oluşu ve eylemi içerir. Bireyin yaşamı, seçimi, inançları söz konusu olduğunda; kaygı, umutsuzluk, tutku gibi duygularla karşılaşırız. Birey varoluşunu inşa ederken bu duygu ve kavramları görmezden gelemeyiz.

Birey, öznellik yoluyla önemli bir hakikate erişebilir; bu hakikat bireyin kendi varoluşudur. Bu dışardan elde edilen bir bilgi değil, sahip olunan bir hakikattir (Barret, 2003, s.174). ‘Sahip olma’ şüphesiz ki ‘kendini gerçekleştirme’ yoluyla elde edilir. Bu anlamda öznel hakikat arayışı, kendini gerçekleştirme çabası olarak, nesnellik kaygısına düşmeden kişisel dışavurum anlamına gelir (Solomon, 2020, s.128).

Varoluş, tutku ve seçimleri içeren oluşturdur (Cevizci, 2017, s. 938). Tutku ve seçimler ise her birey için öznel. Aynı zamanda öznel bir çaba gerektirir, çünkü seçimler önceden oluşturulmuş hazır hakikatlere dayanmaz (Cevizci, 2017, s.940). Başkasının yerine

⁴ Başkente çıplak ayakla gelen bir köylünün burada çok para kazandığı anlatılır. Bu köylü kazandığı paralarla çorap ve ayakkabı alabildiği gibi geriye sarhoş olabilmeye yetecek kadar parası kalır. Böylece sarhoş olan köylü, köyüne geri dönmek ister ama yolun ortasına düşer ve sızar. Yoldan bir araba geçmektedir ve arabacı köylüye ayaklarının ezilmesini istemiyorsa ayağa kalkmasının gerektiğini bağırarak söyler. Böylece uyanan sarhoşumuz ayaklarına bakar, yeni çoraplar ve ayakkabı nedeniyle onları tanıyamaz ve bağırır: “Geç üstünden, onlar benim ayaklarım değil.” (Kierkegaard, 2010a, s.65)

seçim yapılamaz, seçim kendini seçmektir. Diğer bir ifadeyle kendine uygun olanı seçmektir. Bu sebepten varoluşta sorular ‘ne bileceğim’ yerine ‘nasıl yaşayacağım’a dönüşür. Seçim bireyin özgürlüğü anlamına gelir. Bu özgürlük sayesinde birey seçimlerinin sorumluluğunu alabilir ve kendi yaşamına sahip olabilir. Seçimlerin nesnel bir ölçütü olmayışı öznel bir düşünümü gerektirir. Öznel düşünme, özneli ve ona ait özneliği derinden araştırarak, hakikati içsellik olarak sahiplenir (Kierkegaard, 2009, s.62).

Kierkegaard yaşadığı çağın, öznel olandan bile isteye uzak durmasının temelinde ‘eylemsizlik gücü’ olduğunu söyler (Kierkegaard,2013, s.234). Bu tavrın sebebi tutkudan yoksun olmalarıdır. Özneliğe içkin tutku; bireyin eylem gücü, varoluşuna dair farkındalığı ve buna ilişkin ilgisi toplamıdır. Nesnel belirsizliğe karşı öznel kesinliğin ifadesidir.

Tanrı kanıtlamaları söz konusu olduğunda ortaya nesnel belirsizlik çıkar. Din ve dinin hakikatleri nesnel olarak ortaya konulamaz. Tanrı’nın varlığına dair inanç, bir paradoksla ortaya çıkar. Bu nesnel belirsizliğe rağmen, iman bu belirsizliği öznel bir kesinlik ile aşar. İman paradoksu içerdiği için, tutku ve özneliğin en yüksek ifadesini içerir. “Paradoks düşüncenin tutkusudur.” (Kierkegaard, 2005, s.201)

Kierkegaard, Hristiyanlığı bir yaşam tarzı olarak gördüğü için varoluş alanlarından biri olarak sayar. Hristiyanlık rasyonelleştirilmeye çalışıldığı için çağın Hristiyanları dini duygu ve tutkudan yoksundur (Solomon, 2020, s.138). Ona göre gerçek anlamda Hristiyan olmak, bağlılık ve içsellik gerektirdiği için inanç öğrenilecek bir şey değildir. Bu haliyle özeldir. Gerçek Hristiyanlık, makul hale getirilmeye çalışılmamış, devlete ait olmayan Hristiyanlıktır. Kierkegaard’ın asıl ilgisini yönelttiği kavram ise imandır. İman gücünü anlayıştan değil, absürttten alır (Kierkegaard, 2005, s.198).

Hristiyanlık iki sebepten rasyonelleştirilemez: Birincisi, rasyonelleştiği anda makul olur ki o zaman bu inanma değil bilme meselesine dönüşür. “Güzel havada bir gemide sakince oturmak imanının bir görüntüsü değildir; ama gemi bir sızıntı yaptığında, pompaları çalıştırarak onu ayakta tutmak için hevesle ancak liman aramadan çabalamak: görüntü budur.” (Kierkegaard, 2009, s.189) İkincisi, Hristiyanlık paradoksu ve absürtü içerdiği için zaten rasyonel değildir. “Filozofun kavramı aracılıktır. Hristiyanlığın kavramı ise paradokstur.” (Kierkegaard, 2005, s.174)

Kierkegaard'ın öznellik anlayışı, nesnellik tarafından yadsınmış kaygı, umutsuzluk, içsellik, tutku, absürt, paradoks, özgürlük gibi kavramların her birini rasyonel olma zorunluluğu gözetmeden, bireyin varoluşu ve seçimlerinin içeriği olarak değerli kabul eder.

3.4. Paradoksal Rasyonalite

Kierkegaard'ın rasyonalitesini tanımlama girişimi birtakım zorluklar taşır. Bunun başlıca sebebi, ironiyi yöntem olarak kullanmasıdır. Kierkegaard'ın ironisi metinlerinde sadece alaysılama olarak değil, kimi zaman söylenenin aksini ima etme amacı da görür. İroninin gücüyle, söylemlerinde kimi zaman aşırı uçlara gider ve daha sonra bunlara yönelik genelde örtük halde, düzeltmelerde de bulunur. Tutarsız gibi görünen bu davranışları, aslında felsefi görüşüne uygun bir hareket olarak değerlendirilmelidir. Kierkegaard, bireyin kendi hakikatini ortaya koyabilmesi için hazır hakikatler sunma girişimlerinden kaçınır.

Kierkegaard'ın akla ilişkin söylemlerinde genelde iki kavramla daha karşılaşırız. Paradoks ve tutku. Kierkegaard'ın felsefesinde tutku her şeyden önce insani bir nitelik, varoluşa içkin bir kavram olarak karşımıza çıkar. “Tutku (passion)’nun bölünmüş bir yapısı, karanlık bir doğası vardır. Bir yandan şehvet gibi ileri derecede kösnül bir duyguyu, öte yandan Hz. İsa’nın çarmıhı Golgotha’ya taşıırken çektiği derin acıyı ifade etmek için kullanılır.” (Taşdelen, 2020, s.3) Tutkunun bölünmüş haldeki yapısı Kierkegaard'ın metinlerinde çok yönlü bir kullanımda fark edilir.

Kierkegaard, tutkuyu bir mantık kategorisinde ifade etmez. Fakat tutkuyu salt bir duygu anlamında da kullanılmadığı görülür. Tutkunun, varoluşa ilişkin bir bilinç olduğunu söylemek mümkündür. (Taşdelen, 2020, s.2) Kierkegaard, bireyi sentez olarak ifade ederken onu beden ile ruhun, sonluyla sonsuzun, zorunluluk ve özgürlüğün sentezi olarak görür. İnsan, beden ve ruhun sentezi olarak ifade edildiğinde, beden sonluluğun ifadesidir.

Tutkunun estetik alandaki karşılığı bedene ait tutkulara denk gelir. Kösnül bir duygu olarak tutku, estet bireyin yaşama bağlanma biçiminde ortaya çıkar. Estet bireyin tutku ve haz odaklı varoluşu, tutkunun bilinçsiz düzeyine tekabül eder. Bireyin ilgisi, doğrudan kendisine yöneliktir. Tutku burada kösnüllük olduğu kadar bencillik halini de

alır. Bencillik haline gelen tutku, bireyin Ben'liğini yitirmesine sebep olur (Kierkegaard, 2010a, s.122).

Tutkunun bölünmüş yapısı, kendisini en yüksek biçimde estetik ve dini alanlarda gösterir. Etik alan, toplumsal yaşamın ifadesi olarak evrensel ve rasyonel olarak tasavvur edilir (Solomon, 2020, s.176). Tutkunun bu alanda ortaya çıkışı muğlak bir görünümdeydir. Bunun gerekçesi etiğin rasyonel bir alan olması ve tutkuyu tahakkümü altına alması olabilir. Aynı zamanda tutkunun burada bir ödev bilincine de dönüşmüş olduğu söylenebilir. “Estetikçi, bütün olanaklarını yitirir, etikçi ise sosyal dünyada bir olanaktan gerçeğe dönüşür. Ahlakçı çabalar, estetikçinin ayartıcı yetilerine karşı savaşım verir; bunu ahlaksal bir tutkuyla yapar.” (Taşdelen, 2017, s. 220).

Dini alanda tutku, sonsuzluğun tutkusudur (Taşdelen, 2017, s.287). Birey, kendisine veya topluma bağlanmak yerine Tanrı'ya bağlanır. Bu teslim olmaktır. Bağlanma ve teslimiyet tutkunun eylemidir. Birey teslimiyet sayesinde her şeyin olanağının Tanrı'da olduğuna iman eder ve umutsuzluğundan kurtulmuş olur. “Bu nedenle dini tutku, iman, umut ve sevgi her şeydir.” (Kierkegaard, 2005, s.219)

Düşüncenin tutkusu ise paradokstur. “Parolası da onun bütünüyle yönetilemeyen bir tutku meselesi olduğunu göstermektedir.” (Kierkegaard, 2005, s.201) Paradoks, düşüncenin son kertesidir. Düşünce, paradoks ile düşünemeyeceği bir şeyi üretmiş olur. Bu haliyle paradoks, basit bir çelişki ifadesi değildir. Düşüncenin en üst ürünüdür. Kierkegaard, paradokssuz düşünürü bu sebepten tutkusuz aşığa benzetir (Kierkegaard, 2005, s.33).

Kierkegaard, kutsalla ilişkili her şeyde paradoksun olduğunu söyler (Kierkegaard, 2005, s.488). Hristiyanlıkta günahların affedileceğine inanmak, Tanrı'nın İbrahim'i sınaması ve enkarnasyon özünde paradoks, absürttür. Absürt, “tam olarak kavranamayan ya da kavranması kast edilmeyen anlayış”tır. (Kierkegaard, 2005, s.554) Kierkegaard, absürtün bu anlamıyla çağının her şeyi rasyonel olarak bilme ve açıklama anlayışına gönderme yapar.

“Bu negatif kavramsal tanımlama, pozitif tanımlama kadar diyalektiktir. Paradoks bir bileşiktir. Bu nedenledir ki; akıl onu kendi içinde saçmalığa dönüştüremez ve saçmalık olduğunu gösteremez. Absürd; hakkında aklın şöyle demek zorunda olduğu bir işaret, bir muamma, bir kompozisyon muammasıdır: ben onu çözemem,

bu anlaşılamaz; yine de benim anlamamam onun saçmalık olduğu anlamına gelmez. Ama elbette, eğer bir kimse 'iman'ı tamamen yok ederse, eğer imanın bütün alanının yok olmasına izin verirse, o zaman akıl aşırı kibirli hâle gelir ve sonra paradoksun saçmalık olduğu sonucuna varır.” (Kierkegaard, 2005, s.554)

Tanrının bilgisi ve Hristiyanlığa ait kavramlar rasyonel olarak bilinemez. Bunlar bilgi nesnesi haline geldiğinde akıl için paradoks ve absürt yapıdadır. Bu paradoksa rağmen onu kabul etmek ve teslim olmak sadece iman ile mümkün olabilir. Paradoksa dair ‘bilgisi’ olan imandır. Paradoks, aklın sınırında olduğu için negatif kavramlardır (Kierkegaard, 2005, s.555). Akıl, paradoksu kendi aracılığıyla özümseyerek imana teslim olur. İman, nesnel belirsizliğe rağmen öznel kesinliğin imkanını verir.

Diyebiliriz ki Kierkegaard’un rasyonalitesi, Aydınlanma’nın rasyonalite anlayışından farklıdır. Onun rasyonalitesi hem nesnel hem öznel hakikatleri tanır. Aklın sınırlı yapısını kabul eder. Akıl, sınırına dayandığında paradoksu kurar ve geri çekilir. Bu sınırı aşabilecek olan imanla gerilim yaşar ama çatışmaz. Tutkulu bir akıldır, rasyonel olmayı bir kenara atmaz fakat rasyonel olmayan bazı düşünceleri de tutkuyla taşımaya izin verir. Bu irrasyonel öğelere rağmen, salt duygularla veya keyfi bir irade ile yönetilmez. Öz farkındalıkla bunları kontrol altında tutar. Kierkegaard’ın rasyonalitesi, en yüksek bilinç içeriği olarak varoluşla doludur. Bu bilinç eğitilmiş bir kişilik olarak nesnelliğin dayatması ile öznelliğin keyfiliğine karşı tavır alır.

SONUÇ

Kierkegaard felsefesi bir varoluş felsefesi olarak temel ilgisini tekil bireyin durumuna yöneltmiştir. Modern çağın düşünürleri, ağırlıkla, insanı akıl sahibi bir varlık olarak değerli görürken, insanın bilme ve anlama sınırlarının genişletmesini amaç edinir. Bu düşüncenin geldiği son nokta Hegel ile birlikte insan aklının, daha yüce bir aklın ifadesi için araç olması fikrine ulaşır.

Tezimizin ilk bölümü Descartes, Kant ve Hegel'in rasyonalite anlayışını ele alarak, modern rasyonalitenin rasyonellik anlayışını kavramaya çalıştık. Kierkegaard, Descartes'ın düşünen öznesine karşılık seçim yapan özneyi koyar. Descartes'ın aklın sınırlı yapısını kabul etmesi noktasında Kierkegaard ile ortak bir paydada buluşur. Her iki düşünürün Tanrı'yı şüphe edilemez olarak görmesi bir başka benzerliktir. Fakat Kierkegaard Tanrı'yı bir bilgi nesnesi değil iman nesnesi olarak görür.

Kant'ın saf akıl anlayışı, sentetik a priori bilgilerini kanıtlamaya çalışır. Fenomen ve numen alanın ayrımını yapan Kant, saf aklın deneyim alanının ötesinde olan numen alanı bilemeyeceğini savunur. Kierkegaard, numen alanın bilinmeyeceği noktasında Kant'a katılsa da pratik akıl ile çözülmeye çalışan çatışmaları reddeder. Kierkegaard, özgürlük, ruh ve Tanrı kavramlarının bilginin konusu olamayacağını savunur. Bunlar varoluşun alanına ait kavramlardır. Kierkegaard'ın etik varoluş alanı, Kant'ın evrensel ahlakına benzerlikler taşır. Kierkegaard, etik alanı özerk ve rasyonel bir alan olarak tasavvur etse de ahlak ilkelerini gerekçelendirmek için rasyonel sebepler aramayı zorunlu görmemektedir.

Hegel'in rasyonalite anlayışı sistem düşüncesine dayanır. Tarihsel akıl düşüncesinde birey, Tin'in kendini gerçekleştirme bakımından bir araç olarak görülür. Birey, devlet içerisinde objektif olana bağlanıp, devletle uzlaştığı sürece pozitif anlamda özgür olarak tanımlanır. Kierkegaard, Hegel'in felsefesini soyut ve tutkusuz olmakla eleştirir. Hakikatin rasyonellik olduğunu savunan Hegel'e karşı hakikatin öznellik olduğunu savunur. Nesnellik ideali içerisinde soyut bir kavram haline gelen bireyin varoluşu yok edilmiştir. Tekil bireyin varoluşu öznel ve biriciktir. Varoluş, bir düşünce değil eylemlerin, seçimlerin olduğu somut bir alandır. Kierkegaard, düşüncede gedik açmak için yaygın olana karşı özel olanın peşine düşer. Kierkegaard'ın rasyonalite

eleştirilerinin hedefinde genellikle Hegel bulunur. Kierkegaard'ın akıl eleştirisi nesnellik idealine yönelik olarak, belirli bir akıl anlayışına yöneliktir.

Tezimizin ikinci bölümünde Kierkegaard'ın felsefesinde tali olan kavramlarına yöneldik. Kierkegaard'ın felsefesini anlamak için öncelikle anlaşılması gereken ilk kavram olarak ironiyi ele aldık. İroni, Sokrates ile Kierkegaard'ın kullandığı ortak bir yöntem ve iki düşünür arasındaki özel bir bağın sembolüdür.

Kierkegaard ironiyi, dolaylı bir iletişim yolu olarak kullanarak okuyucularına unuttukları bir hakikati hatırlatmayı amaçlar; kendi varoluşlarını. Bu öğretilmesi gereken yeni bir şey değil bir hatırlatmadır. Bu sebepten Kierkegaard'ın üslubu didaktik değildir. Felsefesi de bilgiye değil, varoluşa yönelir.

Kierkegaard'a göre, insan aklının sadece dış dünyanın nesnelerini bilen ve anlayan bir yeti olarak belirlenmesi tek başına değerli değildir. İnsan aklı aynı zamanda kendini bilmek ve anlamak bakımından da aynı çabayı sarf etmelidir. Çünkü akıl nesnelliğin ölçütü haline gelirken, öznellik küçümsenen, önemsenmeyen bir kavrama dönüşmüştür. Bu, bireyin kalabalıklar içerisinde kaybolup gitmesi gibidir. Kierkegaard, şeyleri bilmenin kendini bilmekten daha önemli bir düşünce haline gelmesini ironi ile alaya alır. Bu noktada Sokrates'le aynı çizgide durarak “kendini bil” sözüne kulak verir.

Sokrates ve ironi, Kierkegaard'ın felsefesi için başlangıç noktasını oluşturur. Tekil bireyin, kalabalık içerisinde kaybolduğunun farkına varması için ironi önemli bir araç olarak görülür. İroni, tarihsel bağlamında Sokrates ile beraber ortaya çıkmıştır. Sokrates muhataplarına ironi yoluyla yönelerek, bildiğini iddia eden kişilerin bilgilerinin altını oymaya çalışır, onların şüpheyne düşmelerini sağlar. Emin olduğumuz şeyler, aslında yozlaşmış birtakım fikirler olabilir. Sokrates'in ironi yöntemi her nasıl muhataplarını dürtme, tedirgin etme ve nihayetinde bilgisizliklerini fark ettirmeyi amaçladıysa; Kierkegaard'ın ironisi de aynı amaca yönelik olarak kullanılır. Bu öncelikle yeniden düşünmeye bir davettir. Kierkegaard, düşünceli fakat tutkusuz diye tarif ettiği çağının insanını, düşünürlerini ve Hristiyanlarını yeniden düşünmeye davet eder. Yeniden düşünülmesi gereken şey nedir? Bir ideoloji haline gelmiş rasyonellik ve bunun sonucu olarak yitirilmiş olan varoluşun değeridir. Kierkegaard, Sokratik ironiyi başarıyla uygulamıştır ki kendi adından “Danimarka'nın at sineği” olarak söz ettirir.

Kierkegaard'ın ironisi aynı zamanda bir alaysılama olarak da karşımıza çıkar. Alaya aldığı şey genellikle spekülatif felsefenin sistem düşüncesidir. Kierkegaard insanın soyut bir kavram haline gelmesini, aklın tanrısal bir biçim kazanmasını, düşünen insanın kendi varoluşu dışında her şeyi düşünmüş olmasını genellikle alaylı bir dille eleştirilir.

Son olarak, Kierkegaard ironiyi bir tezatlık ortaya çıkarma niyetiyle de kullanılır. Bu tezatlık, aşırı uçta görülebilecek söylemlerinde açığa çıkar. Akla yönelik ifadelerinde ve özellikle ilgili yorumlarında bu anlamda bir ironi kullanımına başvurur. Nesnelliğe karşı öznelliği savunurken, akla karşı duygulardan, imandan coşkuyla söz ederken bunu sıklıkla görürüz. Bu coşkulu sayılabilecek söylemler, aslında nesnelliğin ve saf aklın fanatik savunuculuğuna karşı bir tepki içerir. Bu kimi zaman Kierkegaard'ın evrensel olanın yerine, keyfi ve göreceli bir anlayış sunduğunu ya da aklın yerine duyguları ve imanı koyduğunu düşünmemize sebep olur. Kierkegaard felsefesinin rasyonel-mantıksal düşüncenin reddi veya akla karşı nefret olarak misoloji içerdiğini ima edenlerin gözden kaçırdıkları nokta budur.

Tezimizde, ironi kavramından sonra bir diğer önemli kavram olan kaygı kavramını ele aldık. İnsanı hayvanla duygu yönüyle ortak, akıl yoluyla özel kılan spekülatif düşünceye karşı, Kierkegaard kaygıyı, hayvanlarda bulunmayan insana özgü bir duygu olarak ortaya koyar. İnsan duygularını olumsuz ve değersiz gören bu düşünceye, Kierkegaard'ın olumsuz çağrışımlı bir duyguyla cevap vermesi oldukça ilginçtir. Bu duygu aynı zamanda insanın özgürlüğüyle bağlantılı olarak ifade edilir.

O halde, insanı özel kılan tek şey akli değil aynı zamanda duyguları da olmasıdır. Kaygı, nesnesi olmayan, insana özgü nitelikli bir duygudur. Kierkegaard kaygıyı, korku ve tutku duygularıyla açımlar ve özgürlük, günah gibi diğer öznel kavramlarla ilişkisini kurar. Kaygı, hem spekülatif felsefeye bir cevap hem de bu düşüncenin tesiri altında olan, çağının Hristiyanlık bilincine bir eleştiridir.

Kaygı aslında öznel değil, evrensel bir duygudur. Tüm insanlarda bulunur. Kaygı içerisinde korku ve tutkuyu da barındırır. Korku ve tutku, antipati ve sempati olarak bir yönelim anlamı taşır. Diğer bir deyişle, kaçınma ve bağlanma yönelimi içerir. Bu yönüyle bilinçtir. Kierkegaard'ın kaygıyı Adem'in düşüş mitiyle açıklaması pek çok anlam taşır. Âdem, öncelikle ilk insandır. Bu yönüyle insan türünün başlangıcı olma özelliğini taşır. İyiyi ve kötüyü bilme ağacının meyvesinden yemeden önce günahsız ve

masumdur. Âdem beden ve ruhun sentezine sahiptir, fakat bu sentezin kurucu ögesi olan tını etkin değildir. Adem'in tını, ancak seçim yapmaya yöneldiğinde etkin hale gelir. Tını, insanın bilişsel ve düşünsel yönünü sağlayan bir gücüdür. O halde kaygı, insanın yaratılışıyla değil, varoluşunun bilincine vardığı anda ortaya çıkmıştır. Varoluş bu sebepten bilgi değil, oluş meselesidir.

Kierkegaard düşüncesinde seçim, özgürlükle ilgili bir kavramdır. Özgürlük ise, iyi ve kötüyü seçme keyfiliği değil, insanın seçim yapabileceği olanakları olmasıdır. Kierkegaard, özgürlüğe orijinal bir bakış açısı getirir. Özgürlük, kendi kendisinin önkoşuludur. Âdem'in iyiye ve kötüye dair bilgisi yoktur. Seçim anında kaygı ortaya çıkar, korkunun ve tutkunun yarattığı gerilim seçim yapmasına eşlik eder.

Kierkegaard, varoluşu özgürlük ve seçim kavramlarıyla inşa eder. Bireyin seçim anında kaygı ortaya çıkar, birey korku ve tutku gerilimi yaşar. Seçimlerin bu anlamıyla öznel bir yanı bulunur. Öznelliğin içerdiği bu gerilim insan varoluşuna ilişkin bir bilinci, bir yönelimi ifade eder.

Âdem'in seçiminin sonucu, Tanrı'nın yasağını ihlal ettiği için günahıdır. Âdem bu günah neticesinde dünyaya düşer. Kierkegaard'dan sonraki düşünürler de Dünyada olmayı kaygıyla ilişkili olarak düşünür.

Hristiyanlık inancında günahın kalıtsal olduğuna inanılır. Kierkegaard, bu günahın kalıtsal olmadığını iddia eder. Çünkü Adem'in günahı bir seçimdir. Her bireyin seçimi ise özeldir ve sorumluluğu bu yüzden kendisine aittir. Kierkegaard'ın özgürlük, seçim ve sorumluluk arasında kurduğu ilişki, seçimlerin keyfi bir iradeyle yapıldığını söylememizi engeller. Seçimlerin bir sorumluluk gerektirdiğini bilen birey, yönelimlerini buna göre düzenler.

Adem'in dünyaya düşüşü ile dünyaya günahkarlık mefhumu iner. Her birey, kendi seçimleriyle günahı vaz eder. Kierkegaard'ın bu düşüncesi Hristiyanlara da bir göndermedir. Ona göre asıl günah, sadece Tanrısal bir yasanın ihlali değildir. Günahın sürekliliğidir. Bu sebepten eylemlerimiz keyfi değil, bilinçli olmalıdır. Günahından sorumlu olmaya dair bilinç, yüksek bir çaba ve farkındalığı beraberinde getirir. Bu varoluşa içkin bir farkındalık düzeyidir.

Kierkegaard Düşüş mitinden yola çıkarak kaygıyı ve özgürlüğü ifade etmesi, bu kavramların rasyonel bir zemini olmadığını düşündürse de, Hristiyanların her insanın

doğuştan günahkâr olduğu inancına yönelik önemli bir bakış açısını düzeltir. İnsanın doğuştan günahkâr olduğuna dair inanç, Orta Çağ'da rahipler arasında 'acedia' adlı bir hastalığın sebebi olmuştur. Rahiplerin günah işlemeye yönelik duyduğu kaygı, psikopatolojik bir duruma dönüşerek onları melankoliye sürüklemiştir. Bu hastalık eylemsizlik hastalığı olarak bilinmektedir. Rahipler, bu hastalık neticesinde herhangi bir eylemde bulunmak istemeyecek raddeye gelmiştir. Orta Çağ'da bu hastalığın sebebinin şeytani (demonik) güçler olduğuna inanılmıştır. Rahipler, dünyada sonlu ve günahkâr olmaktan ümitsizliğe kapılmışlardır. Bu hastalığın şeytani bir temeli olduğuna inanç, Orta Çağ'ın karanlık güçlere duyduğu inancın yansımasıdır. Dünyada günahkâr ve sonlu olmak, dünyaya yönelik bir güvensizlik duygusunu beraberinde getirdi. Orta Çağ insanı bu sebepten, kendi aklı yerine dini dogmalara yönelik sarsılmaz bir güven duygusu geliştirdi. Rönesans'la beraber insanın kendi aklına güven duyması ve dünyayı kendi aklıyla bilmeye yönelmesi, Orta Çağ'ın dünyaya ve kendine yönelik güvensizlik ve ümitsizliğinin bir sonucudur. *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş* adlı eseri, dünyaya ilişkin kaygıyı ele alır. İnsan kaygısıyla özgür bir varlıktır. Bu sebepten, dünyada sonlu olmaya yönelik kaygılar taşımamalıdır.

Kierkegaard'ın günahkarlığın kalıtsal olamayacağına yönelik düşüncesi, aslında Orta Çağ'ın irrasyonel düşünce yapısına yönelik, oldukça önemli bir rasyonel düzeltmedir. Kierkegaard'ın bahsi geçen hastalıktan haberi olduğu gerçektir. Tezimizde incelediğimiz umutsuzluk kavramı bunu doğrular niteliktedir. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde umutsuzluğu, bu hastalığa işaret edercesine 'ölümcül bir hastalık' olarak tasvir eder. Umutsuzluğun kaynağı, insanın sonlu yapısından kaynaklanır. Birey, bilinçli ya da bilinçsiz olarak umutsuzluğa düşer. Umutsuzluk duygusu, tıpkı kaygı gibi insana özgü, evrensel ve negatif bir duygudur. Fakat Kierkegaard'ın felsefesi bu olumsuz duygu durumlarına rağmen ölüm, intihar, bunaltı gibi kavramlar yerine sonsuzluk, olanaklılık ve özgürlük gibi kavramları merkeze alır. Bu duygular, bireyin tutku eğilimi birlikte varoluşunda olumlu nitelikler kazanır.

Kierkegaard insanı sentez bir varlık olarak tasavvur eder. İnsan beden ile ruhun, sonlu ile sonsuzun, zorunluluk ve özgürlüğün bir sentezidir. Sentezin öğeleri arasındaki dengenin bozulması bireyde umutsuzluğu meydana getirir. Varoluş, bireyin kendi olma isteğiyle ilgilidir. Birey içsel bir yönelimle Benliğini inşa eder. Kierkegaard Ben'i bir ilişki olarak ifade eder. Ben, insanın kendisiyle ve onu ortaya koyan Tanrı'yla kurduğu

ilişkidir. Ben'in tek başına kendiyle ilişki kurması, bireyi umutsuzluğa sürükler, çünkü Ben sonlu ögeyle ilişki kurmuş olur. Ben'in Tanrıyla kurduğu ilişki aynı zamanda sonsuzla ilişki kurmasıdır. Ben, böylece umutsuzluğa düşmekten kurtulur.

Kierkegaard, insana dair üç sentez kümesi verir. Bu kümelerin içinde yer alan, ikili ögeler arasında bir denge vardır. Dengenin bozulması durumunda her bir öge bireyde umutsuzluğa sebep olur. Bu Ben'liğin kendisiyle kurduğu ilişkinin bozulmasıdır. Kierkegaard'ın ifade etmek istediği şey, insanın sadece akıldan ibaret olmayıp daha kompleks bir yapıdan meydana geldiğini ifade etmektir. Akıl bu ögelerin içinde yer alan tek bir özelliğidir.

Ben olmanın farkında olmak ve olmamak ise umutsuzluğun diğer kategorileridir. Kierkegaard'ın Ben'i seçim yapan bireydir. Seçim yapmayan birey ya umutsuz olduğunu dahi anlamadığı bir umutsuzluğa saplanır ya da bu umutsuzluğun bilincine vardığı halde zamanla kendinden umutsuzluğa düşer. Ben'lik, kendi kendine bağlanma ve Tanrı'ya bağlanma olarak iki türlü bağlanmayı içerir. Bireyin kendine bağlanması seçim yapmayı gerektirir, Tanrı'ya bağlanması ise Ben'liğin tekrar tekrar üretilmesi ve bundan umutsuzluğa düşmemesini gerektirir. Kendine bağlanmadan Tanrı'ya bağlanmak mümkün değildir. Kierkegaard, umutsuzluk kavramını psikolojik analizlerle, tutarlı bir bütünlük içerisinde ortaya koyar. Tanrı ile ilişki kurabilmenin imkânı bireyin varoluşu ile mümkün kılınır. Kierkegaard, Tanrı bilgisinden veya Tanrı kanıtlamalarından pek söz etmez. Tanrıyı kanıtlamaya çalışmak, absürtü içerdiği için rasyonel olarak mümkün değildir. Tanrı bu yüzden bir bilgi meselesi değil, inanç meselesidir. Onunla ilişki kurabilmenin mümkün olan tek yolu iman etmektir.

İman, dini varoluş alanına ait bir kavramdır. Kierkegaard felsefesinin en önemli düşüncesi varoluş alanlarıdır. Bu alanlar estetik, etik ve dini yaşam alanlarıdır. Birey hangi alanda yaşayacağını sadece kendisi seçebilir. Bu düşüncenin temel savı, kendi yaşamımızı seçme irademizin olduğudur. Diğer bir deyişle, seçtiğimiz hayatları yaşıyor oluşumuzdur. Dolayısıyla, seçtiğimiz hayatın sorumluluğu tamamen bize aittir. Varoluş alanları arasında geçiş için rasyonel gerekçeler sunulamaz. Varoluş alanlarının öznel yapısı, determinist anlayışı aşmaya çalışır.

Estetik alandaki birey seçim yapmayan, haz ve doyum güdüsüyle yaşayan bireydir. Birey kösnül duyguların ve dürtülerin etkisiyle yaşar. Bu sebepten gerçek bir seçim

gerçekleştiremez. Bireyin ilgisi, doğrudan kendisine yöneliktir. Tutku burada kösnüllük olduğu kadar bencillik halini de alır. Bencillik haline gelen tutku, bireyin Ben'liğini yitirmesine sebep olur. Bireyin gerçek bir seçimde bulunmamasının sebebi, can sıkıntısına dair korkusudur. Sorumluluk almayı gerektirecek her türlü seçimden kaçır. Bu sebepten olasılıkların ve anlık zevklerin peşinde koşır. Kierkegaard bu alandaki bireyi, rasyonel olmayan, duygularının esiri olmuş birey olarak karakterize eder. Kierkegaard'ın felsefesinde sıkça geçen tutku kimi okurlarca keyfi istek, ölçütsüz bir duygu olarak yorumlanır. Estetik alan gösteriyor ki tutkunun bayağı ifadesi kösnüllüğe denk gelmektedir. Estet, zayıf bir irade ve bilinç düzeyindedir. Estetik yaşam saf dolayimsız yaşam olarak nitelendirilir. Estet, doyum yoluyla yaşamını şekillendirmenin boşluğunu gördüğünde şüpheyne kapılır. Bu şüpheyne yüzleşmek istemeyen birey yeni hazların peşine düşecektir, şüpheyne yüzleşmeyi seçen birey ise etik alan sıçramanın olanağını elde edecektir.

Etik alan içerisindeki birey seçim yapan, sorumluluk alan, kendi benliğini öteki için kurban eden bireydir. Birey sonlu olmanın bilincine varır. Ahlakın evrensel yasalarını tanır ve ona göre eylemde bulunur. Bu yönüyle evrenseldir. Estetik alanın sınırlarını ve değer ölçütünü aslında etik alan verir. Etik alan iyiyi ve kötüyü ahlaki ölçüt olarak alır. Birey öznel bir bilinçle evrensel olana ulaşmıştır. Bireyin tutkusu etik alanda ödev bilincine, ahlaki bir adanmışlığa yönelir. Birey, kötüyü suç olarak görmeye başladığında günaha dair bilinç ortaya çıkar. Bu ayrım ortaya çıktığında birey ya etik düzeyde kalmaya devam edecektir ya da dini alana sıçrayacaktır. Kierkegaard, dini alana sıçramak için hiçbir rasyonel gerekçe sunmaz. Kierkegaard'ın etiği ulus ya da devlet düşüncesine değil öznel bilincin evrensel olana ulaşması olarak ifade edilebilir. Kierkegaard'a göre rasyonel bir yaşam varsa o ancak etik alandır. Nesnel olabilecek tek şey etikdir. Fakat bu öznel bir bilinçle gerçekleşir.

Kierkegaard, burada çağının nesnellik anlayışına gönderme yapar. Kierkegaard, nesnellik idealinin peşinde koşanların yaşamını ahlaki olarak eksik bulur. Çünkü ahlaki alanda birey, öteki bireyi gözetir. Dolayısıyla öteki de kalabalığın içinde yitip gitmemiş olur. Fakat nesnellik için bunun bir önemi yoktur. Sistemin önemi vardır.

İman, aklın sınırına dayanır. Çünkü iman paradoksu ve absürtü içerir. Kierkegaard'a göre din rasyonelleştirilemez çünkü paradoksu içerir. İman içerdiği paradoks sebebiyle

negatif bir kavramdır. Aklın pozitif yapısı, imanın negatif yapısını kuşatamaz. Sadece özümser. Bu aslında Aydınlanmanın saf akıl anlayışına aslında olumlu bir alternatif üretir.

Tezimizin son bölümü Kierkegaard'ın rasyonalite eleştirilerini içerir. Bu sayede Kierkegaard'ın felsefesinde rasyonalite soruşturması tamamlanmış olur.

Kierkegaard, rasyonel bilgiye karşı değildir, bilimsel bilgiyi de reddetmez. Bunları kendi alanlarında değerli bulur. Din, Hristiyanlık, Tanrı gibi konular bilimsel alana ait değil, etik dini alana ait kavramlardır. Bir şeyi açıklayacak olan şey neyse, doğasının da ona uygun olması gerektiğini düşünür. Kierkegaard, doğa bilimlerinin yöntem olarak benimsediği nesnellik anlayışını eleştirir. Modern bilim, insanın hakikate yalnızca saf akıyla ulaşabileceğini savunur. Bu hakikate ulaşabilmesi için doğa bilimleri öznel olanı yadsır. İnsan, bilimsel süreçlere ancak bir gözlemci olarak dahil olur. Doğa bilimlerinin her şeyi akli olarak bilmeye yönelik çabası, aklın sınırlı yapısını kabul etmeme düşüncesinden doğmaktadır. Özellikle ruh, mucize, Tanrı gibi kavramları bilimsel olarak ele almaya çalışan Doğa bilimlerinin, bu kavramları nesnel olarak açıklama çabasını Kierkegaard tehlikeli bulur.

Aydınlanma doğa bilimlerini kendisine örnek alırken, felsefe de nesnelliği doğru bilginin ölçütü olarak kabul eder. Soyut kavramlarla nesnel bir hakikatin izin süren düşünürler, spekülative felsefe ile düşünce ve varlığı özdeş hale getirir. Kierkegaard, nesnelliğin hakikat olarak ifade edildiği çağda, hakikatin öznellik olduğunu savunur. Varoluş sistem haline getirilebilecek, nesnel bir hakikat değildir. Birey duyguları, tutkuları, seçimleri olan, oluş halinde bir varlıktır. Varoluş doğası gereği özeldir.

Son kerte Kierkegaard'ın rasyonalite anlayışı, Aydınlanmanın rasyonalite anlayışına bir eleştiri olarak, rasyonalite kavramının yeniden inşa edilmesi fikrini taşır. Kierkegaard'ın felsefesinin bir misoloji içerdiğini söylemenin doğru olmadığını söylemek gerekir. Varoluş felsefesi, bireyin dışarıda bırakıldığı sistem düşüncesinin karşısında durur. Kierkegaard'ın imanı negatif bir kavram olarak aklın sınırlarında ifade edilir. Paradoks, düşüncenin 'düşünemeyeceği bir düşünce' üretmesi bakımından, aklın en yüksek düşüncesini üretmiş olur.

Kierkegaard'ın rasyonalite anlayışı, iman söz konusu olduğunda onu anlamak yerine tanır. Kierkegaard'a göre iman yapısı gereği rasyonel bir kavram değildir. Bu sebepten

rasyonelleştirilemez. İmanı rasyonelleştirmeye çalışmak, Kierkegaard'a göre asıl rasyonel olmayan budur. Aydınlanmanın rasyonalite anlayışını merkeze aldığımızda Kierkegaard'ın rasyonalitesi, irrasyonel olarak tanımlanır. Kierkegaard'ın varoluş felsefesi rasyonel olmayan öğeleri içermesine rağmen, felsefî kavramlarının açılımı, varoluş alanları ve spekülatif felsefeye getirdiği eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda böylesi bir ayırım Kierkegaard için yapay kalır.



KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1994). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. (5. baskı). İnkılâp Kitabevi.
- Akış, Y. (2014). Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı. [Doktora tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi].
- Akış, Y. (2021). *Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*. (2. basım). Ayrıntı Yayınları.
- Alastair, H. (2013). *Kierkegaard*. (N. Nirven, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristoteles. (1987). *Poetika*. (İ. Tunalı, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.). Ayraç Yayınevi.
- Bakış, R. (2016). Varoluş İrrasyonel midir? *Bilimname xxx, 1*, 297-323.
- Barrett, W. (2003). *İrrasyonel İnsan*. (S. Özer, Çev.). Hece Yayınları.
- Bezci, B. (2006). Hegel'in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 21(2)*. 235-251.
- Bravo, H. (2004). *Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme*. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 21(1). 152-164.
- Bumin, T. (2013). *Hegel*. (5. baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard*. (I. Ergüden, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Cebeci, O. (2017). *Komik Edebi Türler: Parodi, Satir ve İroni*. (2. baskı). İthaki Yayınevi.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. (6. baskı). Paradigma Yayıncılık.
- Cevizci, A. (2017). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. (7. baskı). Say Yayınları.
- Conford, F. M. (2019). *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. (5.basım). (A. M. C. Şengör., & S. Onan, Çev.). Kültür Yayınları.
- Copleston, F. (1996). *Hegel*. (A. Yardımlı, Çev.). (3. basım). İdea Yayınevi.
- Çeşmeli, I. (2018). Kierkegaard's Concept of Irony and His Critiques on Romantik Irony. *Dergipark, 1(1)*, 141-157.
- Çitil, A. (2021). *Kant Okumaları: Birinci Kritik*. Dergâh Yayınları.
- Çüçen, A. K. (Ed.) (2018). *Varoluş Filozofları*. (2. basım). Sentez Yayıncılık.
- Descartes, R. (1986). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. (M. Ökmen, Çev.). Sosyal Yayınlar.

- Descartes, R. (1996). *Söylem Kurallar Meditasyonlar*. (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Descartes, R. (2007). *Felsefenin İlkeleri*. (M. Akın, Çev.). (10. baskı). Say Yayınları.
- Descartes, R. (2020). *Meditasyonlar*. (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınevi.
- Descartes, R., Adam, C., & Tannery, P. (1996). *Oeuvres de Descartes*. J. Vrin.
- Ditfurth, V. H. (1991). *Korku ve Kaygı*. (N. Barın, Çev.). Metis Yayınları.
- Eremita, V. (Ed.) (2004). *Either/Or: A Fragment of Life*. Penguin Books.
- Foulquie, P. (1998). *Varoluşçunun Varoluşu*. (Y. Şahan, Çev.). (3. baskı). Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Gökberk, M. (2012). Hegel'in Devlet Felsefesi. *Felsefe Arkivi*, 1(2-3). 99-129.
- Gözkan, H. B. (2020). *Kant'ın Şemsiyesi*. (2. baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. (C. Karakaya, Çev.). Sosyal Yayınlar.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Tarihte Akıl*. (Ö. Sözer, Çev.). (3. basım). Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2016). *Din Felsefesi Dersleri*. (D. N. Kadioğlu, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Johannesson, A. D. (t.y.), *Socratic Irony: What Is It?* <https://www.academia.edu/16868322> adresi erişim tarihi 05/01/2023.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, & F. Akatlı, Çev.). (3. baskı). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2002a). *Prolegomena*. (I. Kuçuradi & Y.Örnek, Çev.). (3. baskı). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2002b). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (I. Kuçuradi, Çev.). (3. baskı). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Karabulut, T. (2020). Aristotelesyen Tragedya Çerçevesinde David Mamet'in "Olienna" Oyununun İncelenmesi. *Dergipark*, 31(1), 22. <https://doi.org/10.26650/jtcd.772910>
- Kaya, Ş. F. (2019). *İstanbul Yahudilerinin Kimlik Tanımları Üzerine Bir Araştırma*. İksad Yayınevi.

- Kierkegaard, S. (2003). *Kaygı Kavramı*. (T. Armaner, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2005). *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.). Anka Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript the Philosophical Crumbs*. (A. Hannay. Ed. and Trans.). Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (2010a). *Ölümcülük Hastalık Umutsuzluk*. (M. Yakupoğlu, Çev.). (5. basım). Doğu Batı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2010b). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*. (S. Sertabiboğlu, Çev.). (4. basım). Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013a). *Korku ve Titreme*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.). (8. baskı). Araf Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013b). *Kahkaha Benden Yana*. (N. Çatlı, Çev.). (3. basım). Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013c). *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. (D. Şahiner, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013d). *Evliliğin Estetik Geçerliliği*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.). (3. baskı). Araf Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2013e). *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.). Araf Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2017). *Korku ve Titreme*. (N. Beier, Çev.). (3. basım). Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2020a). *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*. (4. baskı). (S. Okur, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2020b). *Ya / Ya da*. (N. Beier, Çev.). Alfa Yayınevi.
- Kierkegaard, S. (2020c). *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş: Üç Dini Sohbet*. (2. basım). (N. Beier. Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Kirkpatrick, M. D. (2015). Irony, Subjectivity, and the Life-view of Faith. *Søren Kierkegaard Society of the UK Study Day*.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. (S. Hilav, Çev.). (2. baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Kovanlıkaya, A. K. (2014). Tezahürleri Sahiden Bilebilir miyiz? *Akademik Felsefe Dergisi*, 3.

- Kulak, A. (2021). Between Kierkegaard and Descartes. *Inscriptions*, 4(2).
- Kurtar, S. (2012). Ölümcül Umutsuzluk: Caligula ve Anti Climacus'u Çıldıratan Paradoks. *İstanbul Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*.
- Langton, R. (2006). *Decartes'ın Meditasyonlar'ına Bir Çalışma Rehberi*. <https://acikders.tuba.gov.tr/file.php/110/calismamateriyalleri.pdf> adresinden 12 Ağustos 2022 tarihinde alınmıştır.
- Laurer, C. (2009). Kierkegaard and Aristophanes on the Suspension of Irony. *Idealistic Studies*, 39(1-3), 125-136.
- Manav, F., & Gürdal, G. (2013). *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*. Sentez Yayıncılık.
- Maybee, J. E. (1996). Kierkegaard on the Madness of Reason. *Kluwer Academic Publishers*, 29, 387-406.
- McCombs, R. (2013). *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*. Indiana University Press.
- Mounier, E. (2019). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.). Fol Yayınevi.
- Oxenber, R. (2018). The Teleological Suspension of the Ethical: Abraham, Isaac and the Challenge of Faith. *Philosophy of Religion and Spirituality*.
- Özlem, D. (1999). *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*. İnkılâp Kitabevi.
- Piety, M. G. (1993). Kierkegaard on Rationality. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 10(5), 365-379.
- Portakal, H. (2018). *Yunan Kültüründe Tragedya*. Cem Yayınevi.
- Roberts, E. (2014). Reconsidering Hamartia as "Sin" in 1 Corinthians. *Method and Theory in the Study of Religion*, 26, 340-364.
- Sartre, J. P. (2010). *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. (3. baskı). (T. Ilgaz, & G. Çankaya Eksen, Çev.). İthaki Yayınları.
- Schaff, A., Gaidenko, P. P. (1966). *Marxizm, Varoluşçuluk ve Birey*. (E. Dinçer, Çev.). De Yayınevi.
- Solomon, R. C. (2020). *Akılcılıktan Varoluşçuluğa* (R. Kuldaşlı, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Stack, G. S. (1969). Kierkegaard's Ironic Stage of Existence. *Laval Théologique et Philosophique*, 25(2), 192-207. <https://doi.org/10.7202/1020143ar>
- Taşdelen, V. (2017). *Benlik ve Varoluş: Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*. (2. basım). Hece Yayınları.

- Taşkın, Ali., & Becermen, M. (2013). *Felsefe Tarihi II & Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Sentez Yayıncılık.
- TDV *İslam Ansiklopedisi* (t.y.), Kefâret, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kefarete> Erişim Tarihi 05/01/2023.
- Versényi, L. (2007). *Sokratik Hımanizm*. (A. Cevizci, Çev.). Sentez Yayıncılık.
- Watts, D. (2017). The Problem of Kierkegaard's Socrates. *Res Philosophica*, 94(4), 555-579.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupa'sı Felsefesine Giriş*. (Ahmet, C. Çev.). Paradigma Yayınları.
- Whittaker, J. H. (1988). Suspension of the Ethical in *Fear and Trembling*. *Kierkegaardiana*, 14, 101-13.
- Yıldırım, Ş. (2021). *Søren Kierkegaard Hayatı ve Felsefesi: Özgün Bir Filozofun Öznelliğini Anlamak*. Hece Yayınları.
- Yıldız, M. (2012). Platon'un Felsefesinde Bir Erdem Olarak Cesaret. *Kutadgubilig / Felsefe-Bilim Araştırmaları*, (22), 223-238.
- Yorgun, F. (2018). Antik Yunan Tragedyalarında Tanrı ve Kader Kavramları. [Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi].

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Nilüfer YILMAZ	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Anadolu Üniversitesi
Fakülte	Edebiyat Fakültesi
Bölümü	Felsefe
Makale ve Bildiriler	
1. Nilüfer YILMAZ, Volkan TATAR, “Romantizmin Nasyonal Sosyalizme Etkileri”, 4. <i>Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu. 14-18 Nisan 2021 Sempozyum Bildirileri</i> , Muğla Sıtkı Kocaman Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi.	