

**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**SÖREN KIERKEGAARD'DA
TEKİL BİREY ve VAROLUŞ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)


Gökhan GÜRDAL

**Danışman
Prof. Dr. A.Kadir ÇÜÇEN**

BURSA 2010

TEZ ONAY SAYFASI
T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda 700643001 numaralı Gökhan GÜRDAL'ın hazırladığı "**Seren Kierkegaard'da Tekil Birey ve Varoluş**" konulu Yüksek Lisans Tezi Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 07/06/2010 Pazartesi günü 13:30 - 15:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.


Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN
Uludağ Üniversitesi


Üye

Yard. Doç. Dr. Muhsin YILMAZ
Uludağ Üniversitesi


Üye

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN
Uludağ Üniversitesi

ÖZET

Yazar	: Gökhan GÜRDAL
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Felsefe
Bilim Dalı	: Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: vii + 93
Mezuniyet Tarihi	: /.... / 2010
Tez Danışman(lar)ı	: Prof.Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

KIERKEGAARD'DA TEKİL BİREY VE VAROLUŞ

Batı düşüncesi içerisinde, Aydınlanma düşüncesinin ve Hegel felsefesinin karşıtı olarak Kierkegaard "tekil birey" ve "varoluş"un kavramlarının önemini vurgulamaya çalışmıştır. Bunu yaparken Antik Çağ'ın belki de en önemli filozofu olan Sokrates'i, Hristiyanlığın bir ifadesi olarak İncil'i ve Hristiyanlığın bir tezahürü olarak da İsa'yı temel almıştır. Modern rasyonalizm ve Aydınlanma düşüncesinin kuşatıcı *Zeitgeisf*ına, klasik ifadesiyle, tekilin tümel içerisinde eritilmesine, kökenini Sokrates'te bulduğu "tekil birey" anlayışı üzerinden son derece yoğun eleştirel getirir. "Varoluş"un anlamının unutulduğu bir çağda, bir yandan bu unutuluşun zeminine ilişkin keskin bir eleştiri sunmuş, diğer yandan da, Hristiyanlık üzerine olan çalışmaları ekseninde, *sentez olarak insan/varoluş* fikrini bir çözüm üretmiştir. Bu açıdan, varoluşun mahiyetine ilişkin evresel bir bakış geliştirerek, insanın/bireyin içerisinde bulunabileceği varoluş evrelerini estetik, etik ve dini evreler olarak ortaya koymuştur. Bu çalışmada Kierkegaard'ın; irrasyonalist, varoluşsal, sistem karşıtı, öznelci ve tekile vurgu yapan felsefesi, "tekil birey" ve "varoluş" kavramları açısından irdelenmekte ve Kierkegaard'ın Hristiyan imanını temellendirme çabasına da gönderme yaparak sorgulanmaya çalışılmaktadır.

ANAHTAR SÖZCÜKLER

Aydınlanma; Sokrates; Tekil Birey; Varoluş; Doğabilimleri; Varoluşun Evreleri; Sentez Olarak İnsan; Hristiyanlık; İman

ABSTRACT

Yazar	GÖKHAN GÜRDAL
Üniversite	Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	Felsefe
Bilim Dalı	Sistemik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği	Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	vii + 93
Mezuniyet Tarihi	... /... / 2010
Tez Danışman(lar)ı	: Prof.Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

SINGLE INDIVIDUAL AND EXISTENCE IN KIERKEGAARD

Kierkegaard; who had arisen in Western thought, as a contrary to Enlightenment thought and Hegel's philosophy, had tried to emphasize the importance of "single individual" and "existence" concepts. While doing this, he bases on Socrates who is maybe the most important philosopher of Ancient Age, Bible as an expression of Christianity and Jesus Christ as an appearance of Christianity. He criticizes Modern rationalism and surrounding *Zeitgeist* of Enlightenment thought, with its classical expression, dissolving the singular in universal, using the comprehension of "single individual" its roots he obtains in Socrates, very sharply. In the age which had forgotten the meaning of "existence", he had presented a very sharp criticism to ground of this forgetting, on the other side he had offered the comprehension of "human/existence as synthesis" as a solution. From this point of view he develops the idea of stages which human/individual might be in, and he put them forth as the aesthetical, the ethical and the religious stages. In this work it is tried to scrutinize and investigate Kierkegaard's irrationalist, existential, nonsystematic, subjective and emphasizing the individual philosophy from the point of "single individual" and "existence, with referring to his effort to establish the Christian faith.

KEY WORDS

Enlightenment; Socrates; Single Individual; Existence; Natural Sciences; Stages of Existence; Human as a Synthesis; Christianity; Faith

ÖNSÖZ

Batı Düşünce tarihi içerisinde ortaya çıkan ve Danimarka'nın belki de en fazla ilgi gösterilen filozofu olarak Kierkegaard'ı akademik bir tez çalışmasının konusu yapmaya çalışmak oldukça zahmetli bir iştir. Böylesi bir çaba içerisinde giren birinin karşısına çıkabilecek en büyük engel herhalde dil problemidir. Öyle ki; Danca yazmasına karşın en az Danca kadar iyi bir Latinceye sahip olan Kierkegaard'ın Türkçeye tercüme edilmiş olan metinleri oldukça azdır ve Kierkegaard konusunda hali-hazırda elimizde bulunan literatür yeterince geniş değildir. Kierkegaard'ı orijinal dilinden okuyamadığımızdan ötürü, Türkçesi bulunmayan kaynakların taranması konusunda İngilizce kaynaklara güvenmek zorundayız. Bu durum herhalde kavramların net bir şekilde açıklanması konusunda açık bir güçlük yaratmaktadır. Kişinin Kierkegaard felsefesinin tüm kavramlarını analize tabii tutmaya çalışması ise pek üstesinden gelinebilecek bir şey değildir.

Karşılaşılan ikinci bir güçlük de Kierkegaard'ın felsefesinin doğası gereği kavramsallaştırmaya ve sistemli bir açıklamaya pek de elverişli olmamasıdır. Bu sebepten ötürü Kierkegaard üzerine yapılan bir çalışmanın bu güçlüğü bilincinde olmak kaydıyla ihtiyatlı bir tavır ile konuya yaklaşması gerekmektedir. Kierkegaard'ın da belirttiği üzere bu felsefenin asli özelliği onun "öğretilemez" oluşudur. Ancak, bu durum kişinin, Kierkegaard'ın bıraktığı eserlere karşı sessiz kalınmasını gerektirmediğini düşünmekteyiz. Dolayısıyla bu güçlükleri felsefenin günümüzde çok daha fazla değiştiğini ve Kierkegaard gibi filozofları da içerisinde katarak belirli bir anlam zenginliği yaratabileceğini de hesaba katılmasını talep ederek göğüsleyebiliriz. Türkçede Kierkegaard felsefesi üzerine oluşturulmaya başlanmış ve yeni çalışmalarla desteklenen bu çabaya küçük de olsa bir katkı sunabilmesini diliyoruz.

Bu yorucu ve zahmetli süreç içerisinde ismini burada sayamayacağımız kadar çok kişinin yardımına ihtiyaç duyduk. Öncelikle, Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü'ndeki tüm akademisyen kadrosuna, getirdikleri eleştiriler yoluyla zihnimin açılmasını ve konuya daha farklı bakmamı sağladıkları için teşekkür etmek istiyorum. Tez çalışmam süresince desteğini bir an olsun esirgemeyen ve sürecin zorluğuna karşın her zaman geçerli çözümler bularak bana katkıda bulunan değerli hocam Prof.Dr. Kadir ÇÜÇEN'e teşekkürü bir borç biliyoruz.

Bu çalışma, bazı İngilizce kaynakları tedarik etmemi sağlayan ve anlam konusunda yardımını esirgemeyen değerli arkadaşım Slavka KARAKUSHEVA'ya ve bana maddi manevi her türlü desteğini sonuna değin sunan kadim dostum Tayfun FİDAN'a ithaf edilmiştir.

BURSA, 2010

Gökhan GÜRDAL

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1

I.BÖLÜM

KIERKEGAARD'IN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI

I. Aydınlanma Düşüncesinin Eleştirisi.....	11
II. Sokrates ve Kierkegaard.....	19
A. Sokrates Problemi.....	21
B. Sokrates ve Bireyin Devletten Kopuşu.....	31
III. Kierkegaard'ın Doğa Bilimlerine Bakışı.....	39

II. BÖLÜM

VAROLUŞUN EVRELERİ ve TEKİL BİREY

I. Kierkegaard'da Tekil Birey Kavramı.....	49
II. Varoluşun Evreleri.....	56
A. Estetik Evre.....	62
B. Etik Evre.....	68

III. BÖLÜM

KIERKEGAARD VE HRİSTİYANLIK

I. Hristiyanlık ve Kierkegaard.....	72
II. Sentez Olarak İnsan Fikri.....	79
SONUÇ.....	85
KAYNAKLAR.....	90

KISALTMALAR

Bu tez çalışmasında, okuyucunun kaynakları daha kolay bir şekilde görebilmesi için, dipnot sistemi kullanılmıştır. Kierkegaard'ın kendi eserleri ise aşağıdaki şekilde kısaltılmıştır. Aksi belirtilmediği sürece, atıflar aşağıdaki kısaltmalara göre yapılacaktır. Her eserin kaynakça bilgisinin sonunda hangi şekilde kısaltıldığı gösterilmektedir.

Either/Or, Volume I, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc, Garden City, Trans. David F. Swenson and Lilian Marvin Swenson, New York, 1959, EO I

Either/Or, Volume II, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc, Garden City, Trans. David F. Swenson and Lilian Marvin Swenson, New York, 1959, EO II

Stages On Life's Way, Princeton University Press London: Humphrey Miliford Oxford University Press, Trans. Walter Lowrie, D. D. New Jersey, 1940, SLW

Concluding Unscientific Postscript, Princeton University Press, Trans. David F. Swenson and Ed. By Walter Lowrie, Princeton, 1968, CUP

Purity of Heart is to Will One Thing, Harper, Trans. Douglas V. Steere, 1938, PHW

Point Of View for My Work As An Author, Harper & Row, Publishers, Incorporated, Trans. Walter Lowrie, U.S.A., 1962, POV

Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, Anka Yayınları, Çev. İbrahim Kaplıkaya, İstanbul, 2005, GMS

İroni Kavramı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. Sıla Okur, İstanbul, 2003, İK

Baştan Çıkarıcının Günlüğü, Ayrıntı Yayınları, 2.Basım, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul, 1997, BÇG

Kahkaha Benden Yana, Ayrıntı Yayınları, Çev. Nedim Çatlı, İstanbul, 2005, KBY

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, Doğubatı Yayınları, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, 2004, ÖHU

Kaygı Kavramı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. Türker Armaner, İstanbul, 2006, KK

Korku ve Titreme, Ağaç Kitabevi Yayınları, Çev. İbrahim Kaplıkaya, İstanbul, 2008, KT

Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. Doğan Şahiner, İstanbul, 2005, FP

GİRİŞ

Yirmi beş yüzyıllık felsefe tarihine genel olarak baktığımızda, felsefenin üç ana yaklaşım altında toplanabileceğini görürüz. 'Bu üç ana yaklaşım sırasıyla "özcü yaklaşım", "empirik yaklaşım" ve "insan merkezci yaklaşım"dır. Özcü yaklaşım, tüm metafizik ve sistemci yaklaşımları, empirik yaklaşım tüm deneyci yaklaşımları, insan merkezci yaklaşım ise tüm hermeneutik ve varoluşçu yaklaşımları ifade eder. Özcü yaklaşım, pratik ile teorik olan arasında ayrım yapar ve teorik olana, yani soyut ve genel olan birtakım ilkelere ulaşmayı amaçlar. Özetle, günlük yaşamın diliyle değil de kendine has kavramsal ve soyut diliyle konuşur ve en üst biçimde saf düşünme etkinliğini ifade eder. Empirik yaklaşımda ise temel amaç, deney ve gözlemin rehberliğinde evrene yaklaşmak ve ona bu felsefi bilgi yoluyla egemen olmaktır. Bu yaklaşıma göre evren bilinebilir ve anlaşılabilir bir evrendir ve deney ve gözlem yoluyla insan onu bilebilir. Özcü ve empirik yaklaşımların insanı ve dünyayı anlama girişimlerindeki yetersizliğe bir tepki olarak ortaya çıkan insan merkezci yaklaşımın temel amacı; insanı, yaşamı, varoluşun anlamını ve insanın nasıl ve hangi değerler ile yaşadığını ortaya koymaktır.¹ Bu temel tutumdan da anlaşılacağı üzere insan merkezci yaklaşım için esas olan, insanı ve onun pratik yaşamını soyut genellemeler yoluyla değil, bizzat somut insan yaşamının kavramlarıyla anlamak ve açıklamaya çalışmaktır. Bu sebepten ötürü genel anlamda varoluşçu felsefeler; tümele değil tekile, genele değil, yerel olana, soyuta değil, somuta ve nihayetinde topluma ya da kamuoyuna değil, insana veya bireye vurgu yaparlar. Sokrates'in tarihsel önemi tam da bu noktada açığa çıkmaktadır. Çünkü Sokrates genel anlamda felsefenin yüzünün ilk kez ve etkili bir biçimde insana dönmesini sağlayan filozoftur. Bu tez çalışması içerisinde de görüleceği üzere Sokrates'in hem genel anlamda felsefe tarihinde hem de Kierkegaard'ın felsefesinde oldukça kritik bir önemi vardır.

Thales'le başladığını varsaydığımız felsefe ediminin Sokrates'e değin genel seyrini göz attığımızda, sorgulanan şeyin ya da felsefenin kendisine problem olarak aldığı konuların çoğunlukla ontolojiye ya da epistemolojiye ait olduğunu görürüz. Felsefi problemlerin az ya da çok iç içe geçmiş bir yumak gibi birçok alanı birden

¹ Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, 2004, Ankara, s:22-23

kapsayabileceğini de aklımızdan çıkarmayarak şunu diyebiliriz ki; Sokrates'e değin hiçbir filozof ya da felsefe ekolü insanın yaşayan bir varlık olarak kendisini problem edinmemiştir.

Aslında tüm bu soruların kaynağında yer alan temel hususu felsefenin ilk ortaya çıkış şekli ile Sokrates'ten sonraki yaşadığı büyük dönüşümü ortaya koyarak anlayabilir ve kolaylıkla Kierkegaard'ın bakış açısını daha da netleştirebiliriz. Öncelikle felsefenin Thales'le birlikte başlayan bir mitos'tan *logos'a* geçiş süreci olduğunu aklımızda tutarak, Pre-Sokratik felsefenin temel karakterini serimleyerek başlayalım. Bilindiği üzere Pre-Sokratik filozoflara "doğa filozofları" ve yaptıkları felsefeye de "doğa felsefesi" denmektedir ve bu oldukça yerinde bir tanımdır. Çünkü Pre-Sokratik felsefenin temel sorunu doğayı anlamak ve *arkhe* problemi olarak da bildiğimiz varlığın ilk ilkesi, başlangıç ilkesi ya da tözü nedir? sorusuna aranan yanıtlardan ibarettir. Burada bizi ilgilendiren husus ise doğa filozofları'nın insanı ve yaşamı herhangi bir şekilde kendilerine problem edinmemeleri; yaşayan, eyleyen, hisleri olan, ahlaki bir özne olarak insanı gözden kaçırmalarıdır. "Beşeri bilginin mümküniyetine yönelik hiçbir sorgulamada bulunmaksızın doğrudan doğruya evrenin kökenine ilişkin nihai problemlere saldırmışlardır... Öncelikle, üç Miletlinin üçünün de farklı cevaplar verdiği herşeyin temelini teşkil eden temel cevher(töz) meselesini ortaya attılar. Bu tek tip temel cevher varsayımından doğal olarak, değişim problemi ve bununla birlikte varlık ve yokluk, oluş ve bozuluş, hareket ve sükûnet meselesi ortaya çıktı... "2 Özetle insana dair olan bilginin hiç de Pre-Sokratiklerce irdelenmediğini, onların daha çok bilim-adamları gibi davrandıkları açıktır. Hatta günümüzde doğa filozoflarının cevaplandırmaya çalıştıkları *arkhe* probleminin, neredeyse aynısı diyebileceğimiz, maddenin temel yapıtaşının ne olduğuna dair problemi parçacık fiziği ile uğraşan bilim adamlarının çözmeye çalışıyor olmaları da ironiktir. İnsana dair sorgunun imkânı ve gerekliliği için Sokrates'e değin beklemek gerekmiş, ilk kez Sokrates'le birlikte felsefenin yönü büyük ölçüde doğadan, insana dönmüştür. Kierkegaard; Sokrates'in felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indirip, evlerine getirdiğine dair olan Cicero'nun yorumunu tersyüz etmek suretiyle, Sokrates'in Antik Çağ'daki anlamını daha da

nitelikli bir konuma yükseltir. Sokrates aslında insanları içinde yaşadıkları mağaralardan yeryüzüne çıkarmıştır.³

Kierkegaard'ın Aydınlanma Dönemi'nin bilimsel ve objektif yaklaşımına karşı öne sürdüğü düşünce modeli ise Antik Çağ'da Sokrates'ten gelmektedir. Aydınlanma'nın tüm yönelimlerine karşı Sokratesçi tavır Kierkegaard'ın öne sürdüğü farklı bir bakış açısı olarak nitelendirilebilir. Çünkü Sokrates ironi'nin sayesinde kendi somut varoluşunun bilincinde olan bir filozoftu ve yaşamının sonuna değin devletle ve çağının içerisinde bulunduğu sayısallaşmaya karşı tekil bireyi öne çıkaran bir tavır sergilemişti.

Felsefenin şu ana değin yapılmış/yapılmaya çalışılmış birçok tanımı vardır. Kierkegaard'ın dilinde "felsefe" çoğunlukla Hegelci felsefeyi ve ardıllarını imlemek için kullanılmıştır ve aslında "spekülatif felsefe" olarak düşünülmelidir. Bize göre felsefenin mutlak bir tanımının yapılamamış olması, aslında onu tam da ne ise o yapan şeydir. Biz de herhangi bir tanıma veya kurala uymadan yalnızca felsefenin bazı edimlerinden yola çıkarak Kierkegaard'ı anlamaya çalışacağız. Öncelikle felsefenin en önemli görevlerinden/edimlerinden biri de sınıflandırma yapmasıdır. Bunu yaparken kavramların anlamlarını, içlerinin doldurulmuş tarzlarını kendince irdeleyerek, olası kavram kargaşalarını ve yapılagelen hataları düzeltmeye çalışır. Yani, felsefenin bir görevi de, dilin yol açtığı bazı sorunların çözülmesi ve bu eylemin sonucunda yer alan sınıflandırma edimidir. Felsefenin kendisinin sınıflandırılmasına gelince, bunun birçok farklı ölçütün göz önüne alarak yapılageldiğini görebiliriz. Felsefeyi; temel kavramlar ve düşünüş biçimleri, belirli bir akımın veya filozofun etkili düşünce sistemi ve bağlı bulunulan ortak coğrafyanın karakteristik özelliklerine vurgu yapacak şekilde yere özgü yapılabilir. Kierkegaard'ın kendi felsefesinin de içinde bulunduğu sınıfın/kategorinin belli başlı bazı genel özelliklerinin ortaya konulması, yine bu felsefenin beslendiği temel kaynakların ve karşı olunan bazı temel düşünce sistemlerinin daha net bir şekilde anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Bu sebepten dolayı, Kierkegaard'ın da içinde bulunduğu Kıta Avrupası Felsefesi veya Kıta Felsefesi geleneğini biraz daha yakından inceleyerek konuya giriş yapmanın uygun olacağını düşünmekteyiz.

³ İK, s.167

"Kıta Avrupa felsefesi, Batı Avrupa felsefesinin önemli ve sürekli bir koludur. O, Moderniteyle aydınlanmaya gösterilen bir dizi tepkiye kadar geri götürülebilir. ...ekonomik ve kültürel gelişmeler, göreceğimiz gibi, hem de daha uzun vadeli 'modernleşme' süreçleri ve hem de Batı'nın, 'modern' diye tanımlanan özbilincinin doğusuyla içiçe geçmiş durumdaydı... Batı, kendini artık modern Batı olarak görmeye başlamıştı."⁴ Kierkegaard'ın felsefi düşüncesindeki en önemli kısımlardan biri, onun modernizm eleştirisi olarak anlaşılabilir olan kısımdır. Özellikle; *Yaşadığımız Çağ, Kahkaha Benden Yana* ve *Günlüklerinin* birçok yerinde modernizm yarattığı olumsuz durumlar ortaya konulmakta ve çoğunlukla ironik bir dille eleştirilmektedir. Çünkü modernizmin bireyi "tekil birey" olmaktan ziyade kendisini "kalabalık"ta yitirmiş ve sadece "kamuoyu"nun bir üyesi haline gelmişti.

Kierkegaard'a göre "kamuoyu", "kalabalık" ve "toplum" kavramları tamamıyla farklı durumları resmeden kavramlardır ve birbirlerinin yerine kullanıldıklarında, en azından Kierkegaardçı öneriye uyarak, daha dikkatli davranmamız gerekmektedir. Çünkü konu tekil birey açısından da belirleyici bir konuma sahiptir. Kalabalık ve kamuoyu ile toplum arasındaki fark tekil bireyin de yalnızca yalıtılmış ve yalnız bir şahsiyet mi olduğunu sorununun yanıtı olabilecek türden bir farktır. Toplum ile kamuoyu veya kalabalık arasındaki belirleyici farkın bize göre kaynağı, topluluğu oluşturan bireylerin birbirlerine tutunma şeklinden ibarettir ve yine hâlihazırda oluşmuş olan bir kitlenin ya da yığının toplum mu yoksa kalabalık veya kamuoyu mu olduğuna karar vermek için de aynı hususa bakılmalıdır. Birbirinden çokça farklı bireylerin bir araya gelerek bir toplum oluşturmaları mümkünken birbirine çokça benzer toplulukların yine de bir toplum olamamaları olasıdır.

"Kamuoyu ve benzerlerinde birey bir hiçtir, birey yoktur; sayı ve *generatio aequivoca* (yoktan var etme) haline gelme prensibi esastır. Burada kamuoyu dışında bir birey bir hiçtir ve kamuoyu içinde de, herhangi bir derinlik bağlamında hiçbir anlamı yoktur. Toplumda ise; birey diyalektik olarak bir toplumun oluşmasının ön şartı olarak hayati bir önem taşır ve toplum içinde nitel olarak birey esastır ve herhangi bir anda 'toplum'un üzerine yükselebilir. Yani 'ötekiler' fikri

⁴ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayıncılık, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2005, s:25

terk ettiğinde, (fikri terk etmemiş birey) toplumun üzerine yükselebilir. Toplumu bir arada tutan her birinin birer birey olması ve sonra fikri benimsemesidir. Kamuoyunun kaynaşmışlığı ya da gevşekliği, sayının her şey olmasından kaynaklanır. Toplumdaki her birey toplumun teminatıdır; kamuoyu ise bir mozaiktir. Toplumda tekil birey nitel olarak makrokozmosu tekrarlayan bir mikrokozmostur. Burada iyi anlamda bir *unum noris omnes* (Birini bilen, her şeyi bilir) oluşturur. Kamuoyunda tekil birey yoktur; bütün ise hiçbir şeydir. Burada *unum noris omnes* demek imkânsızdır; çünkü Tek yoktur. 'Toplum' kuşkusuz bir toplamdan daha fazlasıdır; ama gerçekte hala birimlerin toplamıdır. Kamuoyu saçmalaktır; birimlerin bir toplamı olma yerine; negatif birimlerin, birim olmayan, toplam içinde birimler haline gelen birimlerin toplamıdır."⁵

Bu günlük kaydında, tekil bireyin neden kamuoyu içerisinde var olmadığını ve kalabalığın neden bir toplum olarak adlandırılmayacağı hayli açık bir şekilde özetlenmektedir. Çünkü kalabalık veya kamuoyu her ne kadar birer toplam gibi görünseler de aslında onu oluşturan birimlerin yani bireylerin varlığı meçhuldür. Her bir kişi ya da her bir tek önce birey yani birim haline gelebilmelidirler ki bu toplamada hesaba katılabilsinler. Oysa kamuoyunda ve kalabalıkta böylesi bir önceden birim haline dönüşerek toplama katılma ve yine bu yüzden toplamın bir teminatı olma durumu söz konusu değildir. Zaten kamuoyunun belirgin özelliği, içerisindeki hiçlerin ya da negatif birimlerin yine kamuoyunun kendisi vasıtasıyla birim haline dönüşmelerinden dolaydır. Tabii ki burada, kamuoyundaki birim haline geliş, sanal bir birim haline geliştir. Toplum içerisindeki bireylerin toplamından oluşur. Eğer içerisinde herhangi bir birey yoksa toplam da bir hiç olmak durumunda kalacaktır ki, Kierkegaard'ın da ifade etmeye çalıştığı şey budur. Buna yakın bir düşünceyi Nietzsche'nin *Güç İstenci* adlı eserinde de bulmak mümkündür.

"...Toplamın ne anlama geldiği, birimlerin, ünitelerin(bireylerin) değerine bağlıdır... Bütün sosyolojimiz sürü hayvanlarının, yani toplanmış olan sıfırlarının içgüdüsünden başka bir içgüdüü tanımamaktadır. Her sıfırın 'eşit haklarına' malik olduğu yerde sıfır olmak erdemli olmaktır."⁶

⁵GMS, s.557

⁶Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*, Birey Yayıncılık, Ağustos, 2002, Çev. Sedat Umran, s.46

Dikkat edilecek olursa her iki filozof da bireyin değersizliğinden ve toplumun potasında erimesinden dert yanmaktadırlar. Topluluk artık bireylerinin bir araya gelerek oluşturduğu bir yekûn olmaktan ziyade toplulukların kendilerine göre şekillendirdikleri ve tekil bireyi yok ettikleri bir kavram haline dönüşmektedir. Topluluk bireylerin değerleri ile değil topluluğun değerleri ile var olmaktadır ve bireyin bu aşağıdan yukarıya doğru olan gidişinde yön artık tersine dönmüş gibi durmaktadır. Artık bireyin bireyliği kendisinden değil toplum tarafından belirlenmekte ve yine bireye bu şekilde geri döndürülmektedir.

Yukarıda bahsi geçen "birini bilen her şeyi bilir" düşüncesinin ne kadar zararlı bir düşünce olduğu ve nasıl insanların-yani tekil bireylerin- bu şekilde anlaşılmasını gerektiğinin başka bir örneğini de *Kaygı Kavramı'nda* bulabiliriz. Burada da benzer biçimde günah kavramının sorgusu yapılırken söz dönüp dolaşp, bencillik kavramına gelmektedir. Ancak bencillik kavramı yalnızca tekil bireyleri ilgilendirdiği için, bu kavramdan evrensel olarak bahsetmek aslında hiçbir şeyi imlememesine yol açacaktır.

Herhangi bir düşünceyi, felsefi akımı ve nihayetinde bir filozofu anlamaya çalışırken öncelikle dikkat edilmesi gereken husus anakronizme düşmemek olmalıdır. Çünkü düşünce akımlarını ve onları üreten düşünürleri, tarihsel bağlamından kopuk bir şekilde değerlendirmek şüphesiz daha ilk adımda hataya sebebiyet verecektir. Kierkegaard'ın yaşadığı çağı, içinde bulunduğu düşünsel iklimi ve kökleri daha da eskide olan bazı temel felsefi ve teolojik problemleri serimlemek faydalı olacaktır. Bu sebepten dolayı Kierkegaard'ın felsefesini anlama çabamıza girişmeden önce yeterli miktarda tarihsel arka-planın ortaya koyulması gerekmektedir. Ancak, bu Kierkegaard'ın felsefesi için yalnızca tarihsel nedenleri göstererek bir yorumlama çabasına girişme işi değildir. Çünkü böylesi bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde düşünmek Kierkegaard'ın felsefesinin özgünlüğünü gözden kaçırmamıza yol açacaktır. Ayrıca böylesi bir tarihsel arka-plan oluşturma çabası hiçbir zaman sonlanabilecek bir durum değildir. Dolayısıyla burada yapılacak olan tarihsel arka-plan verme çabası yalnızca bir tür konunun daha net şekilde tartışılmasını sağlamaya çalışmaktan ibarettir.

Burada yalnızca Kierkegaard'ın felsefesi içerisinde ortaya çıkan bazı başat düşüncelerin hangi yolla algılandığını ve bunlara kaynaklık eden düşüncelerin ve filozofların bir tür özet görünümünü vermeye çalışmaktayız. Varoluşçuluk akımının Kierkegaard'ın felsefesinde "birey" veya "tekil birey", "varoluş" , "din" veya "gerçek Hristiyanlık" kavramlarının anlam bakımından yaşadıkları en büyük dönüşüm Reformasyon Dönemi'nin bitişi ve Aydınlanma Çağı'nın yarattığı düşünce farklılığıyla olmuştur. Bilindiği üzere; Reformasyon dönemi daha çok din ile alakalı iken Aydınlanma siyasi ve düşünsel alanda gerçekleşen değişikliklere vurgu yapar ve bizim için de şu an için önemli olan kısım; Aydınlanma'nın "birey"lerinin kendileri ortaya koyma, kendilerini toplum içinde var etme ve daha da ötesinde bir "benlik" sahibi olmak konusunda attıkları adımlardır.

Aydınlanma döneminin bireyin toplum içerisindeki konumu hususunda ne denli belirleyici olduğunu biliyoruz. Hatta Aydınlanma'nın belirli türden bir bireyciliğe işaret eder nitelikte de kullanılabildiğini görmekteyiz. Bu sebepten ötürü "birey" kavramı ile kastedilmeye çalışılanın ne olduğu ile "tekil birey" kavramının ne demek olduğunu karşıtlarını göstermek yoluyla daha da açık ve anlaşılır kılmayı umuyoruz. Doğa bilimsel yükselişin meyveleri olarak, birçok filozofun, "bireyi" tanımlarken doğa bilimlerini kullanmaya çalıştığını ve onları hazzı yönelen ve acıdan kaçan birer mutluluk makineleri haline dönüştürmek yoluyla tanımlamaya çalıştıklarını görmekteyiz. Örneğin; Aydınlanma Dönemi içerisinde yer alan düşünürlerden Helvetius'un "birey"i yalnızca haz ve acı ekseninde tanımlamaya çalışması Kierkegaard açısından kabul edilmezdir.

Bir başka yönelim de insanı yalnızca iktisadi bir varlık olarak tanımlamak yoluyla ihtiyaçlarının kölesi durumundaki bir "birey" tanımı ortaya çıkmaktadır. Liberalizmin "bireyin özgürlüğü"nden kastı yalnızca piyasa koşullarında satın alan ve üreten bireyler olarak özgürlükleridir. Ahlaki anlamda özgürlük, iyi ve kötü arasında seçim yapabilen ve iyiyi tercih eden birey ise daha fazla Aydınlanma ile zaten otomatikman oluşacaktır⁷. Önemli olan teosentrik düşünceden kurtulmak ve akıl ve

⁷ Skirbekk, Gunnar & Gilje, Nils, *Felsefe Tarihi*, Üniversite Kitabevi Yayınları, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, ts., s.316

bilim sayesinde ilerleyen bir toplum oluşturmaktır. Eğer toplum kütle halinde[en *masse*] ilerlerse onun bir üyesi olarak birey de kendiliğinden gelişmiş ve ilerlemiş sayılacaktır. Burada bireyleri homojen, bir-örnek saymak yerinde bir davranış olarak görünmekte ve bireysel farklılıkların varlığı görmezden gelinmektedir. Daha sonra Hegel'de somut örneğini görebileceğimiz bu genelleyici tavrın zararlı ve bireyleri etik ve dini görevlerinden azad edici, çözücü tavrı da Kierkegaard'ın karşı durduğu noktalardan birisidir. Genel anlamda bunu toplumun, topluluğun, kamuoyunun, çoğunun, sayının içerisinde kaybolmak ve var olduğunu unutmak olarak tanımlayabiliriz. Eğer tek bir birey kendisini içerisinde yaşadığı topluma ve toplumunun uygarlık seviyesine ve kültürünün geldiği noktaya göre tanımlıyorsa, bireysel olarak kendisini etik ve dini ödevlerinden muaf hissetmesi oldukça doğal bir tutumdur.

Aydınlanma'nın genel karakterine bakıldığında karşımıza çıkan bir başka tutum da cennetin dünyada kazanılabileceği ve insanın bilgisi yoluyla doğaya egemen olabileceği fikridir. İnsan bilim sayesinde elde ettiği bilgi ile doğaya egemen olursa eğer, günlük hayatı kolaylaşacak ve o anki konumuna nazaran çok daha mutlu yaşayacaktır. Aslında bir varsayımdan yola çıkılarak elde edilen bu düşünce neredeyse tüm Aydınlanmacı düşünürlerin zihnine işlemiş ve insanlığın toplu halde "ilerleyeceği" düşüncesi hâkim olmuştur. Bu noktada yardımına en fazla ihtiyaç duyulan alan felsefe değil doğa bilimleridir. Bacon'un "bilgi, güçtür"⁸ sözünün ne denli önemli açılımlar taşıdığını da bilgiye yüklenen anlam ile açıklamak mümkündür. Çünkü bilgi artık dünyevi olanın yani yalnızca bu dünyanın bilgisidir ve insanın ihtiyaç duyduğu bilgi türü de bu dünyevi bilgiden ibarettir. Geri kalan bilgi türleri az ya da çok horlanmak durumunda kalmıştır. Doğa bilimlerindeki muazzam yükselişten ve dünyevi saadetin peşinde koşma ediminden belki de en büyük yarayı teoloji almıştır. Çünkü teoloji ve teolojik bilgi artık metafizik olarak yaftalanıp değersiz bir konuma itilmiştir, denilebilir. Ancak Aydınlanma'nın üzerinden geçen onca zamana karşın doğa bilimlerindeki yükseliş ve bilimsel bilginin artışı insana mutluluğu getirmemiş aksine daha büyük felaket ve acıların kaynağı olarak görülmüştür. Bu noktada insanın ihtiyaç duymaktan hiç vazgeçemediği/vazgeçmediği bir şey varsa o da "inancı" ve "dini" olmuştur. Ayrıca

dinin bireysel bir olgu oluşu ve genellemeye tabi tutulamayacak olması ayrı bir güçlüğü de varlığının farkına varmamızı sağlamaktadır. Kierkegaard dinin, inancın ve imanın bireysel, içsel durumlar oluşundan yola çıkarak felsefesini temellendirmeye çalışmaktadır ve bu sayede tümelci, toplumcu düşüncelerin karşısında yer almaktadır.

Aydınlanma'nın ortaya koyduğu Tanrı kavramı Orta Çağ'a nazaran oldukça farklıdır. Bu noktada Pascal'ın "filozofların Tanrısı" olarak nitelediği Tanrı anlayışı rağbet görmeye başlamıştır. Hatta teizmden kopuş, deistik düşünceler ve ateizm moda haline gelmiştir. Aydınlanma'nın şu ya da bu şekilde Hristiyanlığın sosyal hayattaki etkisini azalttığı, Kilise'nin yetkilerini sınırladığını söyleyebiliriz. Bu durum insanların Hristiyanlığı daha çok kendi içlerinde yaşamalarına olanak tanımıştır. Ancak, insanlar Hristiyanlığı Tanrı ile olan şahsi münasebetlerinde aramak ve bireysel olarak yaşamak yerine bunu daha çok toplumsal bir olgu gibi algılamışlar ve Aydınlanma'nın kısıtlamaları daha çok Hristiyanlığın unutulmasına yol açmıştır, denilebilir. Kierkegaard'ın karşı çıktığı Tanrı kavramı bu tarz anlayışlardan kaynaklanmaktadır.

Descartes, insanı düşünen ve yer kaplayan iki töz olarak tasarlar ve bu iki tözü birbirinin karşısına yerleştirir. Tanrı'nın kanıtlanması ise öznenin kanıtlanmasından sonra gerçekleştirilebilecek bir şeydir. Özne kendi varlığının bilincine varduktan sonra Tanrı'yı arayabilir ve içerisindeki mükemmellik fikrinin başka bir kaynağı da olamayacağına göre varlığın kanıtlanmış olur⁹. Ancak Kierkegaard'ın birçok noktada Descartes ile uyuşmadığını özellikle de insanı yalnızca düşünen, akıl sahibi varlık olarak görme hususunda ayrılırlar.

Kierkegaard'ın düşünceleri katı birer fideist olarak en fazla Blaise Pascal ile benzerlik arz etmektedir. İnsanın durumuna dair Pascal'ın kötümser düşünceleri aslında Kierkegaard'ın da melankolisi ile fazlaca benzerdir. İnsanın Tanrı'yı görememesine rağmen yaşamının her anında hissettiği sorumluluk ve her an izlendiği bilinci bile varoluşun acı-dolu bir durum olduğunu gösterir niteliktedir. Bu sebepten ötürü de Pascal sık sık Varoluşçuluğun Hristiyan kanadındaki diğer filozoflarla birlikte

⁹ Descartes, Rene, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, İdea Yayınevi, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996, 3.Meditasyon, s.163

anılmaktadır.¹⁰ Pascal'ın filozofların Tanrı'sı ile dinin Tanrı'sı ayrımı gerçekten de dikkate değerdir. Böyle bir ayrımın yaratacağı fikir, Aydınlanmacı eğilimlerin aksine bir tutumdur. Ancak Kierkegaard için de sentez olarak insan sonlu ile sonsuzun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezi şeklinde tasarlanmıştır.¹¹ Dolayısıyla insanın, Tanrı'nın ona verdikleri ile ilgili olarak ancak şükran duygusuna sahip olması gerekir ve İncil'deki imana nasıl sahip olunabileceğinin ardından gidilmesi gereklidir. Oysa Aydınlanma bunun tam aksine Tanrı'yı bireyin sosyal hayatından sürgün etmeye çalışır ve önemli olanın doğa bilimsel bilgi ile evrene hâkim olmaktır. Kierkegaard içinse durum bunun tam aksine kişinin nasıl gerçek bir Hristiyan haline dönüşebileceğidir. İnsan yapısındaki sonluluk ve sonsuzluğun hangisine meyletmelidir? İnsanın hangi yönü daha ağır basmalıdır? Bu soruya herhalde en kısa cevap, sonsuzluğun olumlanması olacaktır. Dolayısıyla sonlu olan, gelip geçici olan yani bu dünya (fiziksel dünya) ve onun bilgisi ile onun bilgisini elde etme yöntemi (doğa bilimleri) kısmi olarak değersiz olacaktır.

Kierkegaard insanın yapısı konusunda Pascal'ın izinden gitmektedir. Pascal'ın yaptığı ayrımları ve bu ayrımın getirdiği kavramları kullanır. Pascal'ın insan anlayışına göre akıl ile tutkular sürekli bir savaş, karşıtlık içerisindedir.¹² Kierkegaard da bu ayrımı kullanır ve imanın ne olduğunu açıklarken hep "tutku" kavramını "paradoks" ve "mucize" gibi kavramlarla ilişkilendirerek "akıl"ın karşısına yerleştirir.

Borchert, Donald M., Ed., *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Reference USA, p.134

ÖHU, s.21 Ayrıca Bkz. CUP, p.198

Pascal, Blaise, *Düşünceler*, Say Yayınları, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul, 2005, 4.bs., s.47

I.BÖLÜM

KIERKEGAARD'IN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI

I. Aydınlanma Düşüncesinin Eleştirisi

Şimdi, Kierkegaard'ın *Günlükler'inde* Aydınlanma ile ilgili bir tespitine bakarak, aslında dönemin hiç de Kierkegaard'ın temel düşüncesi ile ilişkisiz olmadığını, aksine Aydınlanma'nın yarattığı dönüşümün konumuzla çok büyük ölçüde örtüştüğünü belirlemek, önemli olsa gerektir. Kierkegaard *Günlükler'inde* şöyle der:"Eleştirel dönem tıpkı külçeler basıp onları sirkülasyona sokan bankanın bir altın madeniyle ilişkili olması gibi, şimdiki dönemle ilişkilidir."¹³ Bize göre de, Kierkegaard'ın yaşadığı çağ göz önüne alınacak olursa, felsefenin uğraştığı problemler ve özelinde Kierkegaard'ın felsefesi birçok problemini Aydınlanma'nın yarattığı düşünsel değişimden almış gibi görünür. Kierkegaard'ın felsefesinin temel amaçlarından biri de, kişinin nasıl iman sıçramasını gerçekleştirebileceği veya nasıl bir iman şövalyesi haline gelebileceğidir. Ancak, problem tam da burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü iman sıçramasını (veya hamlesini) gerçekleştirebilmek için öncelikle tekil birey olunması gerekmektedir. Çünkü Tanrı toplumları değil tek tek bireyleri yargılayacaktır ve Tanrı önünde her tekil birey kendi yapıp-etmelerinden sorumlu olacaktır.

Maksadımız Aydınlanma Dönemi'nin Kierkegaard felsefesi ile olan içsel bağlarını ortaya koymak ve aydınlanmacı fikirlerin Kierkegaard açısından ne denli önemli eleştiri odakları olduğunu göstermeye çalışmaktır. Aydınlanma Dönemi'nin Avrupa'nın düşünsel dünyasında yarattığı muazzam dönüşüme, Kierkegaard da kayıtsız kalamamıştır. Ayrıca, Aydınlanma'nın temel motivasyonlarını serimlemek yoluyla doğa-bilimsel düşüncenin gelişimi, Kilise'nin etkisinin zayıflaması ve insanlığı tanımlarken neden genel, soyut kavramlardan uzaklaşmamız gerektiği ve nihayetinde dünya tarihinde neden bir ilerleme veya akılsal bir plan aramamız gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktayız.

"...Aydınlanma terimi Avrupa Uygarlığı'nın tarihinde onyedinci yüzyılın son çeyreğinde başlayıp, on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir döneme işaret etmek veya gönderme yapmak için kullanılmıştır. Gelgelelim bu kullanımın kendisi de belirsizliklerden başışık, tartışmalardan muaf olmamıştır. Her şeyden önce Aydınlanma on sekizinci yüzyılda, bireylerin bir şekilde yaşadıkları veya hayata geçirdikleri bir sürece, gerçekleştirdikleri birtakım faaliyetler kümesine gönderme yapmaktaydı. Bu etkinlikler ise akli ve eleştirel bir sorgulama ve araştırma olarak felsefenin, önce bir eleştiri ve reddiye şeklinde hurafelere, batıl inanç, din ve metafiziğe ve bunun ardından da bir inşa faaliyeti çerçevesi içinde, sonradan doğa bilimleri, beşeri bilimler ve toplum bilimleri diye adlandırılacak olan bilimler bütününe uygulanmasından oluşan etkinlikler olarak değerlendirilmiştir."¹⁴

Aydınlanma Çağı'nın tam manasıyla başlangıcı ve bitişi kesin olmamakla birlikte, birçoğuna göre modern dönemin başlangıcı sayılabilecek olan Fransız Devrimi, Aydınlanma'nın son aşaması olarak kabul edilir. Daha önce de söylendiği üzere Kierkegaard'ın felsefesinin temel motiflerinden biri de modernizm eleştirisidir. Çünkü modern toplumun ortaya çıkardığı birey- daha doğrusu tam anlamıyla tekil birey olamamış birey- hiç de Kierkegaard'ın insan tekine yüklediği anlamı karşılar nitelikte değildir. Dahası Aydınlanma sadece birey üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olup da, toplumu dönüştürmemelik de etmemiştir. Tek başına veyahut toplum içindeki insan, kavramsal anlamıyla da bu köklü değişimden nasibini almıştır. Aydınlanma Çağı'nın birey üzerindeki etkisini tam bir şekilde ortaya koymaya çalışmak herhalde altından kalkılamayacak büyüklükte bir uğraş gerektirir. Bizim burada yapmaya çalıştığımızı şey Aydınlanmacı fikirlerin genel bir tasvirini vermek suretiyle Kierkegaard felsefesi ile olan temel bağlantılı noktalarını ve bazı çatışma durumlarını ortaya koymaktan ibaret olacaktır. Bu yalnızca Aydınlanma'nın Kierkegaard üzerinde etkili olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü temelde Kierkegaard'ın kendine problem edindiği konu ve fikirler Ortaçağ felsefesine aitmiş gibi görünmektedir. Aydınlanma'nın önemi ise "tekil birey" kavramının/kategorisinin hangi fikirlere karşı ve hangi başlangıç noktalarından

¹⁴ J. Schmidt, "Enlightenment", *Encyclopedia of Philosophy* (gen. Ed. D. M. Borchert), vol. 3 MacMillan Reference, USA, 2006, s.242'den aktaran, Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2007, s:12

hareketle ortaya çıktığını ve hangi amaçlarla kullanıldığını göstermesi bakımından öneme sahiptir.

İlk olarak aydınlanma'nın belki de en özlü ve en çok kullanılan tanımını Kant'ın "*Aydınlanma Nedir?*"¹⁵ başlıklı makalesinde yaptığını ve yine bu tanımın daha sonraki düşünürlerin ve filozofların bu çağı tanımlarken başvurulan temel bir metin olduğunu vurgulamakta fayda var. Kant Aydınlanmayı, "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması" olarak görür ve "bu ergin olmayış durumunu kendi aklını başkalarının kılavuzluğu olmaksızın kullanamayışı" olarak tanımlar ve hemen akabinde "*Sapere Aude*" yani "aklını kendin kullanma cesaretini göster" biçiminde Aydınlanma'nın parolasını ortaya koyar. Burada Kant'ın akla yüklediği anlam diğer Aydınlanmacı düşünürler tarafından da kullanılacak ve insanın asli niteliği olarak sürekli gündemde tutulacaktır. Çünkü Aydınlanmacı düşünürlerin hemen hepsi akla ve rasyonaliteye temellendirilmemiş bir iman beslemektedirler. Önemli olan batıl itikatlardan, efsane ve korkulardan kurtulmak yoluyla insanlığın ilerleyeceği ve gelişeceği fikridir.¹⁶

Aydınlanma'nın genel karakterine bakıldığı vakit, bazı temel doktrinlerin bu dönemi özetlediğini görmekteyiz. Bu temel doktrinleri tartışmak ve sorgulamak "Aydınlanma karşıtı bir düşünür"¹⁷ olarak Kierkegaard'ın felsefi duruş noktasına ışık tutacaktır. Bu doktrinleri aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür.

1. Akıl insanın temel kapasitesidir/yetisidir ve onun yalnızca düşünmesini sağlamaz, doğru hareket etmesini de sağlar.
2. İnsan doğası gereği akılsal ve iyidir.
3. Tek bir birey ve tüm insanlık mükemmele doğru ilerleyebilir.
4. Tüm insanlık, akılsallıklarına duyulması gereken saygı açısından eşittir ve bu yasa önündeki eşitlikten önce gelmeli, bireyin özgürlüğünü de sağlamalıdır.

Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir?", *Felsefelogos*, Yıl:5, Sayı:17-18, Mart/Haziran, 2002, ss.171-76
Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2008, s.21
O'Hara, Shelley, *Kierkegaard, Within Your Grasp*, Wiley Publishing, Inc., 2004, Canada, p.9

5. Hoşgörü, diğer yaratılmış canlılara ve farklı yaşam şekillerine değin genişletilmelidir.
6. İnançlar; ne papazların otoritesine dayanılarak, ne kutsal metinlere bakılarak, ne de gelenek yoluyla kabul edilebilirlerdir. İnançlar yalnızca akla uygunluk temelinde kabul edilebilirlerdir. Bu sebepten ötürü aydınlanma düşünürleri ateizme meyillidirler ya da dinin içerisindeki doğa-üstü ve mucizevî öğelerin kırılarak, aydınlanmış bir ahlaki kodu desteklemesi ve bazı durumlarda da evrenin tamamen akılsal bir sistem olması dolayısıyla insan aklının ona erişebileceğini imlemesi açısından deizmi savunmuşlardır.
7. Aydınlanma, töreleri ve önyargıları değersiz olarak görür. Tüm bu yaklaşımlar akla göre değerlendirilmelidir. Tüm bireyler paylaştıkları akıl yetisi sebebiyle kardeşlik duygusu içerisinde birdirler.
8. Genel olarak Aydınlanma, insan doğasının akli-olamayan yönünü önemsizleştirir. Örneğin sanat çalışmaları bir dehanın bakış açısı yerine, eğitici ve düzenli olmalıdır.¹⁸

Yukarıda sekiz madde halinde özetlenen her temel doktrinin/düsturun, hoşgörü ile ilgili olanı hariç tutmak kaydıyla, Kierkegaard'ın felsefi düşüncesiyle uyuşmadığını, az ya da çok çatıştığını söyleyebiliriz. Hoşgörü ile ilgili olan kısım ise muğlâktır. Çünkü Kierkegaard yalnızca Hristiyanlık Âlemi için yazdığı söyler. Bu sebepten dolayı dinler arası veya kültürlerarası farklılıklar yalnızca belli başlı bazı noktaları daha belirgin hale getirilmesi için karşılaştırma amaçlı kullanılır. Hoşgörü ile ilgili temel fikriyat bize göre Kierkegaard düşünce sistemi içerisinde bu tez çerçevesinde ilgisiz durmaktadır. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere Aydınlanma'nın önemli bir düşüncesi olarak hoşgörünün yayılması, ortak bir "insanlık" kavramının inşa edilmesinin gerekliliğidir. Bundan dolayı Aydınlanma'nın genel karakterine baktığımızda Avrupa'nın adeta kendini dışsal biçimlerle karşılaştırmak suretiyle adeta kendi konumunu haklılandırma ve kendi içerisindeki istenmeyen öğelerle yüzleşme çabasının hâkim olduğu görülebilir. Bunun

Honerich, Ted, Editor, *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford University Press, NewYork, 1995, p.236

doğadaki örneğini *Robinson Crusoe* oluştururken, dini anlamda özeleştirme ve hoşgörünün evrenselleştirilmesi adına da *Bilge Nathan* eseri örnek teşkil eder. Fakat gözden kaçırılan nokta ise- ki bu daha sonra büyük bir eleştiri alanı haline de dönüşecektir- Aydınlanma'nın Avrupa'ya ait oluşudur ve Avrupa, Hristiyanlık ile yoğrulmuştur. Rönesans'taki Antikiteye dönme isteği, Paganist eğilimler ve dışsal olan kültür ve kurumların hoşgörü ve akıl çerçevesinde kabulü ortak bir düşüncedir.¹⁹ Kierkegaard açısından da bu tarz eğilimlerin yarattığı durumlar Hristiyanlık için ve yine birey için oldukça tehlikeli durumlardır.

"...O çağ bir parçalanma, estetik ve kadınsı bir parçalanma çağıydı; bu nedenle diniyi tanıma sorunu bile söz konusu olabilirdi... Sistematiğin kendileri de şimdi tamamlanmanın başarıldığını, ama bunun tıpkı aşırı olgunlaşmış bir meyve gibi yıkılışa işaret ettiğini rahatlıkla söylüyorlar. O çağ bir parçalanma çağıydı- ve politikacıların kendilerinden emin bir şekilde sandıkları gibi kötü olan 'hükümet' değildi. Böyle bir varsayım 'tekil birey' bakış açısından merak uyandırıcı bir çelişki olabilirdi. Kötü olan 'kalabalık', 'kamuoyu' vs. idi. Bu varsayım ise 'tekil bireyin' konumu bakımından tutarlıdır. O çağ parçalanma çağıydı-tekil birey'le ilişkili olarak teşvik edilmesi gereken milliyetler değil Hristiyanlık olmalıydı; söz konusu olan özgün sınıf ya da grup değil 'kalabalık' olmalıydı ve görevin ise bu kalabalığı 'tekil bireylere' çevirmek olması gerekiyordu."²⁰

Kierkegaard'a göre Aydınlanma dönemi tekil bireyi kalabalık içerisinde eriten, onun tekilliğini ve insan oluşunu kamuoyunda ve tümelde yok eden bir çağdı. Masum düşüncelerle başlamış gibi görünse de, yaklaşan felaketin kaynağındaki düşüncelerin toplamından ibaret olarak görülebilirdi.

Tekil birey, Kierkegaard'ın Aydınlanma Çağı'na karşı takındığı tavrın bir yansıması olarak görülebilecek nitelikte bir kavram olmakla birlikte Hristiyanlığın da insanlık için anlamlı hale gelebilmesinin olmazsa olmaz şartı olarak da sunulmaktadır. Tarihin evrimsel süreci içerisindeki belirli aşamayı temsil eder nitelikte tanımladığı çağını Aydınlanma Dönemi üzerinden eleştirir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta,

¹⁹ Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, Hürriyet Vakfı Yayınları, Çev. Jale Parla, ts, s.79

²⁰ GMS, s.421-2

Kierkegaard'ın Hegelci tarih anlayışının yılmaz bir eleştirmeni olarak görünse de aslında Hegel'den bazı noktalarda etkilenmiş olmasındandır. Çünkü tarihsel süreç evrimsel bir bakış açısı altında değerlendirilmekte ve tam da bu evrimsel düşünce Kierkegaard'ın varoluş alanları fikrine de yansımaktadır. Fakat şimdilik bu konuyu tartışmayı bir kenara bırakıyoruz.

Aydınlanma'nın bir diğer çarpıcı ve tüm dünyayı hem düşünsel alanda hem de pratik yaşamda derinden etkileyen bir başka önemli hadise de doğa bilimlerinde yaşanan süratli gelişmelerdir. Bu doğa bilimsel çabanın kişinin kendisini bir problem olarak ortaya koyuşunu ve kendi yaşamının anlamını sorgulaması fikrini baskılamaktadır. Bu sebepten ötürü, Kierkegaard için doğa bilimsel yaklaşım yalnızca kendi içerisinde düşünülmesi ve anlaşılması gereken bir olgudur. İnsanlar, doğa bilimlerinden "doğa" hakkında bir şeyler öğrenirken, kendi varoluşları hakkında neredeyse hiçbir şey öğrenmezler. Çünkü ilk adımda aranılan şey kişinin yaşamı ve varoluşu değil, doğa bilimsel bilgidir. Kierkegaard, Aydınlanma Dönemi'nin bu tutumunu yaygaracılık, gürültücülük olarak tanımlar. Çünkü insan kendisini unutmuştur ve bunun en önemli denelerinden birisi de bu doğa bilimsel, objektif yaklaşımlardır. Varolan bir birey olduğunu unutan ise hiçbir zaman yaşamı ve varoluşu açıklayamaz, anlamlandıramaz, kendisini komik bir duruma düşürür.²¹

Kierkegaard'ın Aydınlanma Çağı hakkındaki olumsuz fikirleri ve bir karşı düşünür olarak eleştirdiği, yanlışladığı tüm hareket ve fikirler "dünyevileşme" kavramının altında toplanabilir. Kierkegaard'ın bu kavramdan kastı sentez olarak insan fikri bağlamındaki öğelerden birine yapılan vurgudan kaynaklanır. İnsan bir sentezdir ve dünyevi (temporal) olan ile ebedi (eternal) olanın sentezinden ibarettir. Bu anlamda varoluşa katılan ve somut bir şekilde varolan birey aslında dünyeviliğin alanında iken, öte yandan kendi içerisinde sonsuzluğu, ebediliği de taşır. Kierkegaard'ın kendisinin de sıklıkla tanımladığı diyalektikçiliği çerçevesinde bu kavramın önemi Aydınlanma dönemi ile daha da anlamlı hale gelir. Dünyevi olan; bu dünyaya ait olan, gelip geçici olan, sonsuzlukla ilişkisi bulunmayan olarak ele alınabilir. Tam da bu noktada Aydınlanma Çağı'nın yarattığı çözücü, parçalayıcı, dağıtıcı etki sorgulanmalıdır.

²¹ CUP, s.84

Aydınlanmacı düşüncelerin din üzerindeki zayıflatıcı etkisi ve insanı tanımlarken artık dinin bir referans noktası olarak kullanılmaması, dünyeviliğin de artışı olarak görülebilir²². Toplumu oluşturan bireyler, suni bir şekilde önce atomize edilir ve yeniden bir araya getirildiklerinde artık bir-örnek haline getirilmişlerdir.

Aydınlanma Çağı, felsefenin bugüne miras kalan birçok problemini kıyasıya dönüştürmüş ve farklı bir bakış açısı getirilerek, öncelikle dinin- ve dolayısıyla inancın- sosyal ve düşünsel yaşamdaki etkisini azaltmıştır. Bu konuda felsefenin en çok yardım aldığı alan ise doğa bilimleri olmuş ve daha sonra Kant'la birlikte metafiziğin köklü ve derin bir reddi haline dönüşmüştür. Şöyle ki: felsefe artık sırtını dine, dogmaya, metafiziğe v.b. sübjektif sayılabilecek kavramlara yaslamak yerine bilime, akla, objektifliğe yaslayarak geçerlilik iddiasında bulunacaktır. Ancak Kierkegaard açısından akıl ve ilerleme fikirleri baştan düşünülmesi gereken fikirlerdir. Çünkü aklın yalnızca belirli bir sınıra kadar güvenilirliği söz konusu iken, Hristiyanlığın anlaşılması ve iman sıçramasının gerçekleştirilebilmesi açısından aklın rehberliğine güvenilmemektedir. Bu anlamda Kierkegaard akılcı düşüncenin egemenliğine ve dünya tarihinde var olduğu iddia edilen gelişme/ilerleme fikrine karşı sonuna değin eleştirel yaklaşır. Çünkü eğer tarihte bir ilerleme varsa ve dünya tarihi önceden belirlenmiş bir plana göre hareket ediyorsa, özgürlük kavramı ortadan kalkacaktır. Çünkü tüm tek tek bireyler, bu önceden belirli planın birer aktörleri olmaktan öteye gidemeyeceklerdir ve kendi özgür iradeleri ile yaptıklarını düşündükleri seçimler aslında bir zorunluluğun sonucu olarak görülecektir.

Sonuç olarak Kierkegaard Aydınlanma içerisinde oluşmuş genel fikirlerin ve akılcılığın bir eleştiricisi olarak görünmektedir. Kierkegaard'ın Hegelci felsefeye dair yaptığı eleştirilerin de büyük bir bölümü yine bu dünya tarihinde bir yön, plan arama girişiminden kaynaklanmaktadır. Tarihte bir ilerleme ve aklın bulunduğu fikirlerini detaylı bir şekilde Hegel'in *Tarih Felsefesi*²³ eseri içerisinde bulmak mümkündür. Ancak, kendisine has özellikleriyle öne çıkan bir uygarlığın belirli bütün oluşturacak

Watkin, Julia, *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, The Scarecrow Press, Oxford, 2001, pp.76-77

²³ Hegel, G.W.F, *Tarih Felsefesi*, İdeaYayınevi, Çev. AzizYardımlı, İstanbul, 2006

şekilde düzenlenmiş olması ve aklın her şartta bu tarihsel sürece egemen oluşu Kierkegaard tarafından keskin bir eleştiri süzgecinden geçirilir.

Hegel'e göre birey hiçbir şekilde içerisinde bulunduğu halk-tinini (Volksgeist) aşamaz. Her birey diğer başka bir bireyden ayırt edilebilmesine rağmen halk-tininden ayırt edilemez ve dünya tarihinin zorunlu (aklın egemenliğinde ilerleyen) akışına karşı koyamaz.²⁴ Birey, Hegelci felsefe içerisinde değerlendirildiğinde; dünya tarihinin seyrinin gerçekleşmesi için küçük bir araçtan başka, hiçbir öneme ve değere sahip değildir. Bu ürkütücü durum içerisinde bile Hegel'in bakış açısına göre insanın aklına, yaşamının anlamı ya da sonsuz mutluluğu kazanıp kazanamayacağı gibi sorular takılmak yerine herhangi bir son ereğin var olup olmadığı sorusu takılmalıdır ki;²⁵ bu Kierkegaard açısından kabul edilemezdir.

Kierkegaard'a göre Hegel tam bir Hristiyanlık düşmanıdır. Ancak o kadar sinsidir ki; herhangi bir kişinin, onun Hristiyanlığa karşı düşmanlığını sezmesi çok zordur. Hegel'in Hristiyanlığa karşı düşmanlığının temelinde Aydınlanma'nın en büyük mirası akıl kavramıdır. Deyim yerindeyse; akıl krallığını, Aydınlanma Çağı'nda ilan eder ve belirli süre sonra da bir zorbaya, tirana dönüşür. Varoluşun akıl-dışı yönleri dahi aklın hükmü altına girer. Hegel rasyonalist felsefenin en büyük temsilcisi ve son büyük sistemin kurucusu olarak, aslında Hristiyanlığın içerisindeki mucize, paradoks, akılla anlaşılmayan fakat ancak iman yoluyla elde edilebilen tüm düşünceleri ve durumları, kendi felsefesine uyarlayarak ortadan kaldırır. Bu anlamda Hegel, Hristiyanlığın dâhili bedhahıdır, onunla uzlaşmamasına rağmen uzlaşıyormuş gibi görünerek özünü bozar.²⁶

Hegel, G.W.F, *Tarihte Akıl*, Kabalcı Yayınevi, Çev. Önay Sözer, İstanbul, 2003, ss.64-65
A.g.e., s.84
GMS, s.638

II. Sokrates ve Kierkegaard

Felsefenin, Antik Yunan'da ortaya çıkışından bu yana birçok farklı problemi veya alanı sorguladığını, tarihsel süreçte yapısının sürekli olarak değiştiğini görmekteyiz. Ancak, yine de felsefenin kendisine has, çözümlenmemiş olarak kalan bazı problemlerinin olduğunu/olması gerektiğini aklımızdan çıkarmamız gerektiğinin de bilincinde olarak denilebilir ki, "yaşam"a dair yapılan sorgu, felsefenin temel problemlerinden birisidir. Şöyle ki: felsefenin tarihsel kategorilere ayrılmasında kullanılan "Pre-Sokratik" veya " Sokrates-öncesi" felsefe terimi aslında felsefenin kendi içerisindeki büyük bir anlayış farkına işaret eder. Bu anlayış farkının ne olduğunun ortaya konulması, Aydınlanma sonrası felsefenin genel durumu ve özelinde Kierkegaard'ın felsefi duruşunun ve yine onun Sokrates ile olan içsel bağlarının ortaya çıkarılması açısından oldukça önemlidir. Rahatlıkla görülebileceği üzere Kierkegaard'ın felsefesini besleyen temel kaynaklardan birisi Sokrates'tir ve Kierkegaard'ın bazen "modern çağın Sokrates'i"²⁷ olarak adlandırıldığını görebiliriz. Şüphesiz bu yakıştırma yalnızca Kierkegaard'ın doktora tezinin *Sokrates'e Sürekli Atıflarla İroni Kavramı* olması dolayısıyla değildir. Çünkü Kierkegaard'ın felsefesindeki birçok motif, birçok eğilim Sokrates kaynaklıdır.

Sokrates figürünün Kierkegaard felsefesinde temel bir yeri vardır. Hatta Kierkegaard felsefesinin en başat ögesi Sokrates'tir, diyebiliriz. Çünkü Sokrates'in öncelikle felsefenin yönünü büyük oranda insana, etiğe ve varoluşsal problemlere döndürmesi ve felsefeye miras bıraktığı birçok problem Kierkegaard için çok önemlidir. Conford, Ksenophanes'e de dayanarak, Sokrates'teki yön değişimini aşağıdaki gibi özetliyor:

"Bilim adamları insanları çok iyi anladıkları için mi insanın dışındaki ve doğruyu keşfetme gücünün ötesindeki şeyleri çalışmak adına ihmal edebiliyorlardı? Kendi aralarında bile anlayamıyorlar, temel noktalar üzerinde zıtlaşıyorlardı. Gökyüzünün araştırarak havayı mı kontrol etmeyi umuyorlardı; ya da rüzgârın

²⁷ Sarf, Harold, "Reflections on Socrates", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 44, No. 2 (Apr - June., 1983), pp.255-276

nasıl estiğini ve yağmurun nasıl yağdığını bilmeye razı mıydılar? Ksenophanes, Sokrates'in yalnızca insanla ilgili konuları -insanları birey ve vatandaş olarak iyi yapan şeyleri- ele aldığını söylemektedir. Bu alandaki bilgi özgür ve soylu bir karakterin özelliğidir; cehalet insanı köle gibi bırakır."²⁸

Ayrıca, Sokratesçi tavır, Kierkegaard için bir duruş noktası veya bakış açısı olarak oldukça önemli bir konuma sahiptir. Şöyle ki: Sokrates ile Kierkegaard, aralarındaki yirmi ikiden fazla yüzyıla rağmen, nerdeyse aynı amaçlar uğruna ve aynı şekilde ortaya çıkmış iki felsefe tutkunu olarak tanımlanabilir. Sokrates ile Kierkegaard'ın ortak amaçları olarak söylenebilecek üç ana eğilimden bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi felsefenin neyi kendisine konu edinmesi gerektiğine dair olan problemdir. Her iki filozof için de "insan" "etik" ve "varoluşsal problemler" en önemli hatta hayati derecede önemli problemlerdir. Her ikisi de yaşamlarını bu bahsi geçen problem yumağı uğruna harcamakta herhangi bir sakınca görmez. Bu sebepten dolayı, ikisin de birer "felsefe şehidi"²⁹ olarak adlandırılmalarına sıkça tanık oluruz. İkinci temel benzerlik olarak kabul edebileceğimiz temel eğilim ise, her ikisin de yaptıkları felsefe sonucunda insanları birer birey olma yönünde değiştirmeye, etkilemeye çalışmaları ve yaşamlarını nasıl yaşamaları konusunda bazı tavsiyelere sahip olmalarıdır. Konuyu daha da açacak olursak, her iki düşünürün de temel amacı insanların hem fikirlerini hem de yaşam tarzlarını felsefi sorgulamalar sonucunda olduğu gibi kabul etmeyip değiştirmeye, soru sormaya yönlendirmesidir. Bu spekülasyon olarak felsefenin yaşamdan kopukluğunun da giderilmesi açısından önemli bir husus olarak görünmektedir. Üçüncü ortak eğilim ise kullanılan yöntemlerin benzer olmasıdır. Sokrates için "ironi"nin ifade ettiği anlam ne kadar önemliyse Kierkegaard için de o kadar önemlidir.

Şimdi, yukarıda bahsedilen temel eğilimler ışığında Sokrates'in, Kierkegaard için ne denli önemli bir kaynak olduğunu ve bunun da "birey" açısından ne denli önemli

²⁸ Conford, F. MacDonald, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, Ayraç Yayınevi, Çev. Ufuk Can Akın, Ankara, 2003, s.6

²⁹ Her ne kadar Kierkegaard devlet tarafından ölüme mahkûm edilmemişse de, toplum tarafından aleni bir şekilde dışlanmış bir birey olarak görünür. Yaşamının sonlarına doğru, *Corsaille* giriştiği polemik yüzünden yaşadığı aşağılanmalar, horlanmalar ve tüm bunlara ek olarak sırf felsefi kaygılarından ötürü evlenmemiş olması dolayısıyla yaşamı boyunca çektiği acılar, bize göre Kierkegaard'ı Sokrates'ten daha çilekeş bir felsefe şehidi yapmaya rahatlıkla yetecek niteliktedir.

olduğunu daha açık kılmaya başlayalım. Öncelikle önemli olduğunu düşündüğümüz bir noktaya değinmeden Sokrates ile Kierkegaard arasındaki içsel bağları açmaya geçmiyoruz. Bize göre Kierkegaard üzerindeki Sokratik etkiyi en açık ve doğrudan gözlemleyebileceğimiz eser *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe'dir*. Bu eserdeki neredeyse tüm felsefi ve dinsel problemler Sokrates kaynaklıdır. Hatta sık sık eserin içerisinde "Sokratik olana geri dönmekle" tehdit ediliyormuş hissine bile kapılabilir. Çünkü eserin tartışmaya açtığı felsefi problemlerin iki ucu vardır. Ya Kierkegaard'ın ortaya koyduğu şekliyle bu problemlerin çözümü kabul edilecek ya da Sokratik olana geri döneceğizdir. Ancak bize göre, bu eserin tartışılması ve açılması gereken bölüm tezimizin üçüncü bölümünü oluşturan Kierkegaard'da inancın veya Hristiyanlığın ne anlama geldiğini tartıştığımız bölümdür. Bu sebepten ötürü, şimdilik bu eseri olabildiğince bir kenara bırakmak ve soruşturmamızı, asıl amacımız olan "tekil birey" kavramı açısından devam ettirmek yoluyla, uygun bir şekilde sınırlandırmış olmalıdır.

A. Sokrates Problemi

Konu Sokrates olduğunda ilk önce bahsedilmesi gereken problem, Sokrates herhangi yazılı bir eser bırakmaması dolayısıyla ortaya çıkan ve O'nu sadece tanıklar aracılığıyla bilebiliyor olmamızın yarattığı bir tür geçerlilik problemi olarak da adlandırabileceğimiz, "Sokrates Problemi"dir. Sokrates'e ait bir kaynak yoktur ancak onu Batı felsefesi tarihinde bu denli önemli yapan şey nedir? Hiç şüphesiz, felsefenin, Sokrates'ten önce ve Sokrates'ten sonra sınıflandırılması Sokrates'in felsefede ne denli büyük bir değişim yarattığının apaçık kanıtıdır. Felsefenin doğaya bakan gözlerini Sokrates insana, etiğe ve varoluşa döndürmüştür. Edindiğimiz sınırlı bilgilere göre, kendisi de felsefeye başlarken önce doğa felsefesine merak salmış ancak aradığını bulamayınca, yönünü daha çok insani meselelere veya kavramlara döndürmüştür. Gökyüzünü ve evreni gözlemlemeyi bırakıp kendisini yalnızca insani meselelere adayan Sokrates'in bu tutumu, Kierkegaard tarafından sıklıkla vurgulanır ve örnek teşkil eder. Bu sebeple Sokrates aslında felsefi düşüncenin de bir çeşit gelişim aşaması olarak görülebilir. Hatta Sokrates ile Kierkegaard arasında şöyle bir benzerlik de bulunduğu söylenebilir ki, her iki düşünür de doğa bilimlerine gençlik dönemlerinde biraz olsun meyilli iken saha sonra bu tavrı tamamen terk etmişlerdir ve bilimsel bilginin ya da

doğaya ilişkin bilginin çok da değerli olmadığına kanaat getirmişlerdir. Burada doğa bilimleri sanki bir tür gelişim aşamalarının ilk evresi olarak görülebilir. Ayrıca Kierkegaard'ın evreler düşüncesinde ilk aşama olarak gördüğü estetik evre de bu türlü bilgiyi ve yaşamı temsil etmesi açısından dikkate değerdir.

"M.Ö. 469 ve 399 yılları arasında yaşamış, Sokrates adlı istisnai bir adamın varolduğu kesindir; bunu, apaçık bir olgu olarak benimsiyoruz. İşte bu Sokrates'in hayatını birtakım önemli felsefi fikirleri özellikle gençlerle tartışarak geçirdiği, görüşlerinin Yunan dünyası için çok kalıcı ve ihtilalci sonuçları olduğu ve özellikle dönemin politik önderliği tarafından kabul edilemez bulunan eylemleri ve fikirleri nedeniyle yargılanarak ölüme mahkûm edildiği de aynı ölçüde kesindir. Her şeyden önce, bu bilginin Sokrates'in varoluşuyla ilgili kısmı bize 'tarihsel Sokrates'i verir; sözkonusu bilginin, sonraki kuşaklar tarafından alınıp ifade edilen fikir ve teorilerle ilgili kısmını ise 'Sokratik miras' olarak tanımlayabiliriz... bu Sokratik mirası tarihsel Sokrates'ten gerçekten ya da fiilen savunmuş olduğu düşünce ve görüşlerle bire bir örtüştürme veya bağdaştırma probleminde de 'Sokrates problemi' adı verilir."³⁰

Kierkegaard, *İroni Kavramı* adlı eserinin neredeyse yarısını Sokrates probleminin çözümüne ayırmıştır. Şöyle ki: *İroni Kavramının* birinci bölümünün adı *Yorumun Mümkün Kılınması* başlığını taşır. Bununla Kierkegaard'ın belirtmeye çalıştığı şey, Sokrates'te ironi kavramını aramadan ve onun içeriğini doldurmadan önce böylesi bir yorumun ne denli geçerli bir yorum olabileceği üzerindeki itirazları göğüslemektir. Hiçbir yazılı eser bırakmayan ve yalnızca dolaylı olarak bilinen bir düşünürün üzerine yapılacak her türlü yorum için eleştiri mekanizması daha ilk aşamada başlayacak ve geçerlilik sorunu hemen su yüzüne çıkacaktır. Bunun daha ilk adımda bilincinde olan Kierkegaard kendi özgün Sokrates yorumunu ortaya koyabilmek adına, bu probleme dokunmamazlık edemez. *İroni Kavramı*, Kierkegaard için aslında tam anlamıyla bir eser sayılamayacak niteliktedir. Çünkü akademik dille yazılmıştır ve ortaya konulan problemler yine akademik yolla incelenmiş ve oldukça uzun soluklu bir savunmanın ardından kabul edilmiştir. Yine de, Kierkegaard açısından bu eserin çok da önemli bir yeri yoktur ki, özellikle *Concluding Unscientific Postscript'te* müstear adla ve kendi

³⁰ Cevizci, Ahmet, *Sokrates*, SayYayınları, İstanbul, 2006, s.14

adıyla yazdığı eserleri tartışırken veya tartıştırırken- çünkü bu eserin de yazarı yine bir takma addır- *İroni Kavramı*'na değinmeden geçer. Bu açıdan *İroni Kavramı* ve Sokrates'in nasıl yorumlanacağına ilişkin problem yalnızca Kierkegaard'ın asli amaçlarına yardımcı nitelikte çıkarımları ortaya koyar. Bu eserden daha fazlasını beklemek, Kierkegaard'ın kullandığı yöntem dolayısıyla oluşturulmuş müstear adların kullanılma amaçlarını görmezden gelmek veya onlara gereken değeri vermemek olacaktır. Buna karşın *İroni Kavramı* adlı eser her ne kadar akademik dille yazılmış olsa da ve Kierkegaard'ın felsefesi açısından tali bir önem taşısa da, hem ironi kavramının varoluş evreleri açısından yerini tespit etmek açısından hem de Sokrates'in tekil birey kavramı ile olan doğrudan ilişkisini ortaya koymak açısından dikkate değerdir. Şimdi Kierkegaard'ın problemi ortaya koyuş şekline ve Sokrates hakkında yorumu nasıl mümkün kıldığına bakalım.

"Kendisinden sonra onu yargılamamız için bize hiçbir şey bırakmamıştır. Hatta eğer kendimi onun çağdaşı olarak göreceğim olsam, yine de onu anlamakta zorluk çekerdim... Sokrates'in söylediği herşeyin aslında başka bir anlamı vardı. Dışı ve içi uyumlu bir bütünlük oluşturmuyordu, çünkü dışı içiyle zıtlasma halindeydi ve insan onu ancak bu çarpık açıdan kavrayabiliyordu. Bu nedenle Sokrates hakkında yorum yapmak, diğer insanlar hakkında yorum yapmaktan farklıdır."³¹

Burada, asıl meseleye geçmeden önce ek bir bilgi olarak şunu belirtmeliyiz ki, bir kişinin anlaşılabilmesi için tarihsellik veya o kişiyle çağdaş olma olgusu, Kierkegaard'ın zihnini sürekli meşgul eden bir konudur. Yani, bir kişi eğer tarihsel bir kişilik ile aynı zamanı paylaşmışsa onu anlamış sayabilir miyiz? Ya da, herhangi bir tarihsel çağdan önce yaşamış olan bir kişinin anlaşılmasında o kişiyle aynı zamanı paylaşmış olan kişi, o kişilikten daha sonra yaşayan kişiye göre görece olarak avantajlı bir konumda mıdır? Soruları Kierkegaard'ın aslında kendisine temel problem olarak edindiği iman sorununun da çıkış noktaları olarak görülebilirler. Bu sebepten ötürü Kierkegaard, Sokrates için "ancak integral hesaplamalardan sonra kavranabileceği

olgusunun zorunluluğundan"³² bahseder. Ancak, daha da önemlisi Sokrates'le aynı çağda yaşasa bile onu anlayamayacağını ileri sürerken Kierkegaard neyi kastetmek istemiştir? Şöyle genel bir bakışla Kierkegaard'ın kullandığı sembolik, mitolojik ve dinsel kişilikleri taradığımızda aynı durumun diğer temel kişilikler için de geçerli olduğunu görebiliriz. Örneğin, İsa'nın dahi havarileri tarafından anlaşılammaması veya kendisi için İbrahim'in kurban eylemini gerçekleştirirken nereye dayandığı ve bu konuda yine hiç kimse tarafından anlaşılammayacağını bilmesi, Kierkegaard'ın Sokrates yorumu hakkında daha da aydınlatıcı olacaktır. Sokrates, İsa ve İbrahim'in benzer kişilikler oluşu daha sonrası için Kierkegaard'ın tüm felsefi çabasında önemli rol oynar. Deyim yerindeyse, bu sembol kişilikler- İsa için sembol kişilik kavramını kullanmak oldukça tutarsız olsa da şimdilik konunun aydınlanması bakımından bu şekilde bırakıyoruz- Kierkegaard'a karşılaştırma fırsatı yaratıyor oluşundan ötürü aslında bir tür felsefe ve Hristiyanlık karşılaştırması da yapılmak istenmektedir. Bu felsefe ve Hristiyanlık karşılaştırmasında tezlerden birini Sokrates oluştururken, diğerini İsa oluşturmaktadır. Konunun daha fazla dağılmasına izin vermeden Sokrates'in tanıklarına ve hangi tanığın daha güvenilir bir uğrak noktası olarak alınması gerektiğine dair problemin Kierkegaard tarafından yorumlanışına geçmek uygundur.

Öncelikle Kierkegaard Sokrates'i dolaylı olarak kendi çağına ve günümüze taşıyan Ksenophon'u inceleyerek Sokrates problemine çözüm arar. Kierkegaard'ın Ksenophon yorumu hakkında söylenebilecek tek şey, her ne kadar konu tartışılmış gibi görünse de Ksenophon'un Sokrates'i Sokrates yapan özellikleri ondan sıyırmak yoluyla onu savunmak istemesinden ötürü, aslında Sokrates'e nitelikli bir tanık olamayacağıdır. Bu sebepten ötürü daha ilk cümlede Kierkegaard Ksenophon'un neden tanık olarak geçerli bir konumda bulunamayacağını serimlemeye başlar. Bunun bir işgüzarlık olarak bile addedilebileceğini söyleyerek, Ksenophon'un maksatlı bir şekilde Sokrates'i sırf ölüm cezasından kurtarabilmek adına ve ona olan güvensizliğinden ötürü Sokrates'i masum göstermeye çalışmıştır. Ancak bu, aslında Sokrates'in anlamsızlaştırılmasına hizmet etmekten başka bir işe yaramaz ve yine Ksenophon'da Atinalıların neden bu kadar masum ve zararsız bir ihtiyarı ölüme mahkûm etmek

suretiyle ölümsüzleştirdikleri gerekçelendirilemezdir. Kierkegaard'ın bu husus hakkında yaptığı oldukça yerinde tespitine bakacak olursak, durum Sokrates'in başkalarına yaptığı şeyin kendi başına gelmesinden ibaret görünmektedir.

"Hani bazı tartışmalarda konu iyice alevlenip ilginç olmaya başladığında, iyi niyetli bir üçüncü şahıs tarafları uzlaştırmayı kendine iş edinir ve olayı ilk baştaki değersiz haline geri döndürür ya; Ksenophon'un azimli çarpıtmaları sonunda Platon ve Atinalılar da işte bu duruma düşmüşlerdir. Hatta Ksenophon, Sokrates'teki tüm tehlikeli kısımları çıkarıp atarak onu düpedüz anlamsızlaştırmıştır. Bu da herhalde Sokrates'in bu işi sık sık başkalarına yapmasının bedeli olmuştur."³³

Kierkegaard'a göre, Ksenophon'un Sokrates'i doğru bir biçimde aktaramayacak olmasının başlıca nedeni tamamıyla Ksenophon'un onu anlayacak konumda olmaması ile ilgili bir durumdur. Ksenophon her ne kadar safiyane niyetlerle donanmış da olsa Sokrates'i tam olarak anlayamamıştır ve onu eksik bir şekilde tanımlamıştır. Bunun en önemli örneğini ise, Sokrates'le birlikte varolan ve insanlığın onunla birlikte aşına olduğu kavram olan ironinin Ksenophon'da "izin bile" bulunmayışıdır. Dahası "idea"nın Sokrates için hayati olan anlamını Ksenophon anlamak yerine onu çarpıtarak, içeriksiz bir konuma düşürmüştür.³⁴ Bize göre Kierkegaard Sokrates problemine karşı tavrını belirlerken, aslında problemin bir tür gündeme getiricisi olan, Schleiermacher'den etkilenmiştir. Kierkegaard'ın Sokrates problemi dışında da Schleiermacher'den bazı etkiler sergilediğini söyleyebiliriz. Özellikle iradenin özgürlüğü ve *predestination* fikirlerinin yarattığı güçlüklerin aşılması konusunda Schleiermacher, Kierkegaard için bir tür referans noktası oluşturmuştur, denilebilir. Lakin bunun konumuzla şimdilik dolaylı ilgisi olduğundan ötürü yalnızca bu etkinin varlığını dillendirmekle yetiniyoruz. Louis-Andre Dorion'a göre Schleiermacher'in 1818 tarihli makalesi ancak yüzyıl sonra meyvelerini vermiş ve İngiliz, Alman ve Fransız düşünürler Sokrates problemine dair düşüncelerini belirtmeye başlamışlardır.³⁵ Tüm bunlara ek olarak, Schleiermacher'in makalesinden ötürü, tıpkı Kierkegaard'da olduğu gibi Ksenophon'un

³³ İK, s.17-18

³⁴ İK, s.26-27

³⁵ Dorion, Louis-Andre, *Sokrates*, Dost Yayınevi, Çev. M. Nedim Demirtaş, Ankara, 2005, s.23-24

tanıklığı gözden düşmüştür. Schleiermacher'in Ksenophon'un tanıklığına yönelik getirdiği iki temel eleştiri ile Kierkegaard'ın eleştirilerinin de aynı düzlemde olmasından dolayı yukarıdaki bahsedildiği gibi bir etkiden söz etmek olanaklıdır. Schleiermacher'in eleştirilerini, Dorion şu şekilde özetler:

"1/ Öncelikle, Ksenophon bir filozof değildir, asker ve politikacı olarak ün yapmıştır; dolayısıyla Sokrates felsefesine ilişkin en nitelikli tanık olamayacağı açıktır. 2/ Ksenophon, ustasının bozguncu eğitim yaptığına ilişkin suçlama karşısında giriştiği savunmada, ustasını en geleneksel değerlerin savunucusu olarak gösterir; bu yönde yazılar bırakır. Yani Ksenophon'un Sokrates'i o kadar tutucu ve uzlaşımçı bir tavır sergiler ki, adeta sıradan ve dikkat çekmekten kaçınan bir adam ortaya çıkar; böyle bir filozofun Platon ve Eukleides gibi düşünürleri nasıl etkileyeceği; megarik okulu nasıl kuracağı anlaşılır gibi değildir."³⁶

Bize göre de Kierkegaard'ın bu doğrultuda görüş bildirmesi oldukça manidardır. Çünkü Sokrates'in hem Grek felsefesinin doruk noktası olarak gösterilmesi hem de ironi ve devletten kopuş olarak ortaya koyduğu büyük bir farklılığın oluşu başka türlü açıklanamazdı. Ancak, her ne kadar Ksenophon'un tanıklığı gözden düşmüşse de geriye kalan tanıklar hakkındaki tartışma alevlenerek devam etmiştir. Ksenophon'dan başka Sokrates için tanık olabilecek iki isim daha tartışmanın yönünü belirlemiştir. Bu tanıklar Platon ve Aristophanes'tir ve her ikisi de kendi özel koşulları içerisinde bazı avantajlara ve dezavantajlara sahiptirler.

Aristophanes'in Sokrates felsefesine yeterli ya da yansız bir tanık olup olmadığına geçmeden önce vurgulamamız gereken nokta, Aristophanes'in bir filozof değil de bir tiyatro yazarı olması dolayısıyla felsefeye yabancı oluşunun yarattığı güçlüktür. Bu güçlüğün aynısını Ksenophon'da da görmüştük. Ancak, yine de Aristophanes Sokrates'in durumuna pek yabancı olmadığı için ve yine tiyatro yazarlığının felsefeye pek de uzak bir alan olmayışından ötürü mazur görülebilecek bir durum olarak algılanabilir. Ancak bu alanların birbirlerine olan yakınlığı Aristophanes'in Sokrates'i tam olarak anlayabileceğini ve aktarabileceğini söyleyemez. Çünkü Sokrates gerçekten de Yunan dünyası için oldukça büyük bir dönüşüm

³⁶ A.g.e. s.22

yaratmıştır ve şüphesiz çağdaşlarından büyük ölçüde farklıdır. Bu da kavramsal zeminde ikincil tanıkların bazı tutarsızlıklar sergilemesine olanak tanımaktadır. Bu sebepten ötürü, Sokrates'in felsefesine dolaylı bir tanık olarak Aristophanes de hem nesnel hem de tam donanımlı bir tanık olarak gösterilemez. Şimdi bunun gerekçelerini hem ikincil kaynaklardan hem de Kierkegaard'ın *İroni Kavramındaki* Aristophanes incelemesinden yola çıkarak vermeye çalışalım.

Aristophanes, Sokrates ile ilgili, bizim burada incelediğimiz diğer iki tanığa nazaran, en eski tanıktır. Sokrates'e en yüklenen komedi yazarıdır ve *Bulutlar* isimli oyununun başkahramanı Sokrates'tir. Günümüze sağ salim ulaşmış olan bu eser Sokrates'in kendi çağında yarattığı imajı gözler önüne serecek nitelikte bir eser olarak görülebilir. Ancak Aristophanes'in maksadı Sokrates'i ve felsefeyi hicvetmektir ve bu sebeple günümüzde Sokrates'e ilişkin oluşturulmuş olan birçok soylu ve yüce değer Aristophanes'in *Bulutlar*'ında bulunmaz. *Bulutlar* Sokrates'in neden suçlandığını ve Atina tarafından ölüme mahkûm edildiğine dair hem bir ön uyarı hem de önemli bir dayanak olarak karşımıza çıkar. Bu sayede Sokrates'e karşı oluşturulan kamuoyunun hangi sebeplerle ve ne kadar uzun bir döneme yayıldığını kestirebiliriz. Her ne kadar diğer tanıklarla bazı çelişkili durumlar arz etse de, *Bulutlar* adlı komedi oyunu Sokrates'in hem öğrencisi olmamış hem de karşısında duran bir tanık olarak Aristophanes'i hayli değerli kılıyor. Sokrates problemine ilişkin çözüm denemelerinden bir ucunun da yine *Bulutlar* ve Aristophanes'e dayanarak, Sokrates'in aslında Platon'un Sokrates'i olduğu yönünde yapılan yorumlar da tartışmanın diğer bir ucunu oluşturur.³⁷

Aristophanes hakkında kısaca bir özet giriş yaptıktan sonra Kierkegaard'ın Aristophanes'i neden gerçek bir Sokrates tanığı olarak almadığını açıklayabiliriz. Ancak hemen belirtmekte fayda var ki; Kierkegaard bazı noktaların inceleme dışında tutulması gerektiğini ve bunların asla ve asla *İroni Kavramı*'nda yapılmaya çalışılan sorgulamaya dayanak olamayacağına belirterek, deyim yerindeyse, bazı magazinsel konuların dışarıda bırakılmasını ister. Çünkü bu tarz sorular ile herhangi bir noktaya ulaşmak şöyle dursun, yaratılan kafa-karışıklığı daha da artacaktır. Bu magazinsel konunun esasını Aristophanes'teki zararlı Sokrates imajının nereden kaynaklandığı ile ilişkili

³⁷ Dorion, Louis-Andre, a.g.e., s.30-33

sorudur. Bu soru "Sokrates'i suçlayanlardan rüşvet alıp almadığı, Sokrates'in Euripides ile olan arkadaşlığına öfke duyup duymadığı, Sokrates yoluyla: Anaksagoras'ın doğa üstüne spekülasyonlarıyla savaşmak isteyip istemediği, onu sofistlerle özdeşleştirip özdeşleştirmedeği, bu konuda Aristophanes'i belirleyen dünyevi bir neden olup olmadığı"³⁸ şeklinde genişletilerek daha da içinden çıkılmaz bir hal almaması için konu dışında bırakılmıştır. Dolayısıyla bunun konu dışında bırakılmaya çalışılması oldukça mantıklı görünmektedir. Bizim için de Sokrates'in *Bulutlar*'da yer alış şekliyle ilgili olarak, Kierkegaard'ın uyarısını dikkate alarak öncelikle *Bulutlardın* bir komedi oyunu olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız. Çünkü Kierkegaard *İroni Kavramı* 'nda Sokrates problemi ile ilgilenirken bir yandan da dolaylı tanıkların içlerinde ne kadar ironi bulunduğu da bakmak suretiyle değerlendirme yapar ve dolayısıyla *Bulutlar* aslında, Sokrates'teki bir kısım ironinin bulunması ve gözler önüne serilmesinde yine yardımcı bir kaynak olarak kullanılabilirdiğini görmekteyiz. Kierkegaard burada kesinlikle meseleyi tarihselliğinden sıyırmayı teklif ederek Sokrates probleminin çözümsüzlüğüne hem dikkat çekiyor hem de tanıklar ile arasına mesafe koyarak- ki bunu kendisinin yazım tekniği için de söyleyebiliriz- tezinin akademik geçerliliğini de güvence altına alıyor. Hâlihazırda elimizde bulunan komedi oyunu için Sokrates'in tavrını örnek göstermek yoluyla bulutlar üzerine "sanal bir gerçeklik" yaratarak ironiyi koşullu bir şekilde ayıklıyor. "...çünkü *Bulutlar* oyununun temsiline, konuyla ilgili en sert eleştirmen, yani Sokrates'in kendisi katılmış ve oyun sırasında ayağa kalkarak, izleyiciyi benzerliğe ikna etmeye çalışmıştır."³⁹

Her ne kadar Sokrates'in kendisi bile bu tavrı gösterse de, hem Sokrates'in kendisi daha sonra Savunma'daki sözleriyle, hem de dolaylı olarak Kierkegaard Aristophanes'in tanıklığını geçerli saymazlar. Burada Platon kanalıyla bize ulaşan metinden alıntı yapmak çok da meselenin özüne uygun düşmese bile, önemli sayılabilecek bir noktanın açığa çıkarılması açısından mazur görülmesi gerekmektedir. O da *Savunmada* Sokrates'in sözlerine başlamadan önce kendisini suçlayanları ikiye ayırarak onlar hakkında da bazı belirlenimleri gündeme getirmiş olmasıdır. "Öyleyse, demin de dediğim gibi, beni suçlayanların iki türlü olduğunu görüyorsunuz: bir şimdi

³⁸ İK, s.121

beni suçlayanlar, bir de eskiden suçlamış olanlar"⁴⁰ burada eskiden Sokrates'i suçlayanların belki de en önemli temsilcisi Aristophanes'tir ve halkın gözünde Sokrates'in çarpık imajının cisimleştirilmiş hali olarak görülebilir. Ayrıca *Bulutlar*, Sokrates'i suçlamak için gerekli zeminin de yaratılması açısından bir göz boyama olarak görülebilir. Bunu açık bir dille Sokrates, *Savunmamda* Atinalıların takdirine sunar. "Aristophanes'in güldürüsünde kendi gözlerinizle gördüğünüz gibi ortalarda Sokrates adlı bir adam dolaştırılıyor, başı havalarda gezdiğinden, benim hiç, ama hiç anlamadığım şeylerden dem vurularak bir sürü saçmasapan sözler sıralanıyor."⁴¹ Bu da Aristophanes'in tanıklığının geçerli sayılmaması ya da en azından içerdiği güçlüklerinde bilincinde olmak koşuluyla okunması için erken bir uyarı olarak görülmelidir. Çünkü Aristophanes aslında Sokrates'e tanıklık bakımından hem taraflı hem de tarafsız olabilecek konumdadır. Tarafsız olabilir, çünkü felsefeci değildir ve Sokrates'in öğrencisi olmamıştır. Dolayısıyla, Platon'da olduğu gibi, Sokrates'in etkisi altında değildir. Bu da Aristophanes'in bağımsız bir tanık olarak kabul edilmesini kolaylaştırır. Taraflı olabilir, çünkü Sokrates'e yaklaşımındaki maksatlılık rahatlıkla sezilebilir ve Sokrates bir sembol gibi kullanılmak istenmiştir. *Bulutlar* adlı oyunun kısaca özeti şu şekildedir:

"Strepsiades adlı köylü, Phidippides adlı oğlunun at tutkusu yüzünden altından kalkamayacağı kadar borçlanmış, beli bükülmüştür. Alacaklıların elinden kurtulabilmek için, Sokrates'in başka şeyler yanında güzel konuşma sanatının esneklik ve laf ebeliğiyle düştüğü kötü durumdan kurtulmasını öğrettiği 'Felsefe Evi' (phrontisterion) adlı okula yazılmaya karar verir. Strepsiades kaydolmak için okula geldiğinde Sokrates tavana asılı bir sepetten sarkmış göksel olayları incelemektedir. Strepsiades, hem kötü bir öğrenci olması, hem de okulda verilen eğitime yakışmadığını görmesi sonucu yerine oğlunu göndererek, edineceği güzel konuşma sanatıyla alacaklıların elinden kurtulacağını umut eder. Babasından daha yetenekli Phidippides, Sokrates'in eğitimini başarıyla tamamlar, babasını alacaklıların elinden kurtarır. Kurtarır kurtarmasına ama durum hemen

⁴⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*, Remzi Kitabevi, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul, 1993, 18e. Metnin bu bölümünden sonra *Sokrates'in Savunması* olarak anılacaktır ve atıflar özgün metindeki numaralandırma sistemine göre devam edecektir.

⁴¹ *Sokrates'in Savunması*, 19c

Strepsiades'in aleyhine döner; aldığı eğitimle güçlenen Phidippides haksız kanıtlamalarla babasını dağıtır; üstelik bu şekilde davranmaya kendisini haklı görür; üstüne üstlük hiç utanmadan annesine de aynen böyle davranacağını ilan eder. Sokrates eğitiminin oğlunun yüzsüzlüğünün doğrudan nedeni olduğunu gören Strepsiades, Felsefe Evi'ni ateşe verip bu yeni eğitimin işini kökten bitirmeye karar verir."⁴²

Burada ilk dikkatimizi çeken şey; Sokrates'in, eğitimini para karşılığında yapan Sofistlerle ve yine doğa olaylarını inceleyen Pre-Sokratik filozoflarla (özellikle de Anaksagoras'ın öğretileriyle) sanki aynı düzlemde yer aldığını resmeden bir tablo ile karşı karşıya olduğumuzdur. Ancak *Sokrates'in Savunması'na* göz attığımızda Sokrates'in hiçbir şekilde felsefe karşılığı bir para almadığını ve kendisinin para edecek bir şey bile bilmediğini söyleyebiliriz.

Buraya kadar Sokrates algısının nasıl şekillendiğine ve Kierkegaard'ın ironi kavramı doğrultusunda Sokrates'in ne şekilde algılandığının haklılandırılmasına dair açıklamalar ve gerekçeler sunduk. Ancak bizim için önemli olan kısım Sokrates probleminin geçerli bir çözümünü aramak değil, Sokrates'in felsefesinin Kierkegaard üzerinde bıraktığı etkiyi gözlemleyebilmek ve yine bu etkinin tekil birey açısından nasıl yorumlanabileceğini göstermektir. Bu açıdan da yukarıda bahsi geçen tüm yorumlar, Platon'un tanıklığının geçerli bir tanıklık olduğunu Kierkegaard üzerinden haklılandırmak yoluyla temel metin olan *Savunma'nın* Kierkegaard üzerindeki silinemez etkisini ve bu metnin- ki metin aslında varoluşsal bir durumun tasviridir ve Sokrates tarafından kaleme alınmadığı için bile oldukça değerlidir- Sokrates'in yaşamına ve Antik Yunan'da yarattığı/yaratması gereken dönüşüme geçmek için bir art alan oluşturmak masadıyla verilmiştir. Tıpkı Kierkegaard gibi biz de "yorumumuzu mümkün" kıldıktan sonra *Savunma'nın* tekil birey kavramı ile ilgili olan bağını ve Sokrates'in nasıl devletten bir kopuş olarak yorumlanabileceğini göstermeyi amaçlamaktayız.

B. Sokrates ve Bireyin Devletten Kopuşu

Sokrates Batı düşünce tarihinin temel figürlerinden birisi olarak birçok farklı açıdan yorumlanabileceği gibi, bir anlamda da bireyin yaşama karşı nasıl bir tavır takınması gerektiği konusunda ve kişinin nasıl kendisi olabileceğine dair ipuçları içermektedir. Kierkegaard'ın Sokrates'e bu denli tutkun olması ve onu hiçbir zaman çağındaki spekülâtif felsefe ile bir tutmak bir yana, sanki modern çağın tüm dertlerine çare olarak göstermesinin nedenini arayacağız.

"Sokrates! Sokrates! Sokrates! Eğer bunun bir yararı olacaksa bu üçlü çağrışı on defaya çıkarabiliriz. Dünyanın bir cumhuriyete gereksinimi olduğunu zannediyoruz, yeni bir sosyal düzene, yeni bir dine gereksinimimiz olduğunu zannediyoruz; ama bu tüm bu bilimle karışmış bu dünyanın bir Sokrates'e gereksinimi olduğunu kim düşünüyor!"⁴³

Sokrates hem ironinin en yüksek temsilcisi olması dolayısıyla hem de varoluşunun felsefe açısından örnek teşkil etmesiyle diğer Antik Çağ filozoflarından belirgin bir şekilde ayrılır. Yazılı bir eser bırakmadığından ötürü onu ancak tanıklar aracılığıyla bilebiliyoruz. Ancak yazılı bir eserin olmayışı bizi Sokrates'in yaşamı konusunda çok da güç durumda bırakmamış, çünkü şu veya bu şekilde Sokrates figürü hep canlı kalmak yoluyla günümüze değin gelebilmiştir. Bize göre Sokrates'in diyalogları her ne kadar temel metinler olsa da ve yaşamı hakkında bize bazı bilgiler veriyorsa da, Sokrates'in yaşamını en net şekilde anlayabileceğimiz yegâne metin *Savunmandır*. Bu sebepten ötürü diğer diyaloglar burada çizilmeye çalışılacak Sokrates portresinde ayrı düşünülmelidir. Cevap aradığımız soru şu: "Sokrates, Kierkegaard felsefesine göre hangi anlamda tekil bireyin bir temsilcisi olabilir ve devletten kopuş olarak nasıl yorumlanabilir?" *Günlükler* 'inde Kierkegaard Sokrates ile Faust'un benzer olduğunu yazmıştır. Çünkü her iki şahsiyet de devletten kopuşun birer örneğini temsil etmektedir. Faust kilisenin onu reddetmesiyle rehberlikten yoksun bırakılmıştır ve bu haliyle kendi başına bırakılışını simgelemektedir.⁴⁴ Sokrates için de durum aynı şekilde bir devletten kopuş olarak tasarlanabilir. Çünkü Sokrates'te de "devlet fikrinin yok

ÖHU, s.106

GMS, s.110

olmaya başlaması"⁴⁵ olgusu söz konusudur ve bunun dayanakları *Savunmamda* bulunabilir. Kierkegaard bu fikri hem kendisinin hareket noktası olarak görür hem de Hegelci felsefeye karşı itirazlarını bu kavram üzerinden sıralayacağını ve haklılandıracağını da tevazu sahibi bir üslupla belirtir. *İroni Kavramı*'nda sık sık Hegel'in Sokrates yorumu irdelenerek bazen eleştirilir bazen de haklılığı teslim edilerek dayanakmış gibi kullanılır.

"Hegel'in kendisinin de bir yerlerde dediği gibi, Sokrates için önemli olan spekülasyon değil, bireysel hayattır. Ben de giriştiğim işteki yöntemim açısından, bu düşünceden yola çıkarak haklılık bulmaya çalışacağım; ama kendi eksiklerim nedeniyle bazı kusurlarım olabileceğini de saklamak istemem."⁴⁶

Savunma'daki devletten kopuşa geçmeden önce, Kierkegaard'ın kendisinin de tıpkı Sokrates gibi "farklı" bir hayat yaşadığını, sosyal değerler ve genel ilkelerin aksine "tuhaf" olarak algılandığını belirtmekte fayda var. Bu tuhafılık olarak addedilen durum aslında Sokrates'in kendisini toplumdan ve diğerleri nasılsa öyle olmaktan ayırdığı için olsa gerektir. Öteki türlü iyi bir yurttaş iyi bir vatandaş olmak konusunda hiç problemi olmaksızın nasıl devletle karşı karşıya gelindiğinin hesabını vermek güç olacaktır.

Devlet fikri, Kierkegaard için hiçbir zaman bir referans noktası ya da bireyin kendisini gerçekleştirebileceği bir kurum olmamıştır. "Hristiyanca bakış açısından devletin Hegel'in öğrettiği gibi- yani ahlaki bir öneme sahip olmalı, bu gerçek erdem yalnızca devlette görünmeli... devletin hedefi insanları geliştirmektir vs.- görülmesi gerektiği doğal olarak saçmalıktır."⁴⁷ Bu düşünce üzerinden Sokrates'in Hegel ile kıyaslanması daha doğrusu Hegel'in karşısına dikilmesi kaçınılmazdır. Çünkü Sokrates özellikle bu devlet fikrine karşı ilk ciddi "ayrılma" eylemini gerçekleştiren kişidir. Öte yandan, Sokrates ahlakın kurucusudur ve Hegelci sistemde ise ahlakın bulunması mümkün değildir. Bunu *Concluding Unscientific Postscript*te Hegelci düşüncenin, sistemin hiçbir şekilde varoluşa ait olmadığına, yalnızca soyut düşünceye ait oluşuyla

ve etiğin de yalnızca varoluşa ait olabileceğini vurgulayarak belirtir.⁴⁸ Burada apaçık bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Çünkü hiçbir şekilde varoluşa ve ahlakla ilgisi bulunmayan bir sistemin ve devletin, erdemlerin taşıyıcısı ve insanların kendilerini geliştirmesi bakımından kaynak olarak gösterilmesi problemlidir.

Ancak, devletin Hegelci felsefede nasıl bir rolünün olduğu ve etiğin Hegel'in sistemci düşüncesinde içerisinde nasıl yer alabileceği konusu şimdilik bir kenara bırakıyoruz. Kierkegaard'ın her zaman varoluşa ve pratik yaşamla bağını koparmadığı ve onu yalnızca yaşamsal kaygıların motive ettiği düşünülecek olursa önemli olan devlet kurumuna karşı kişinin nasıl bir yol izleyerek "kendi"sine ulaşacağı sorunudur. Kierkegaard'ın bu noktada Hegel ile uyuşmamasının yegâne nedeni "kişinin kendisine bu soruyu bile sormasının ne denli haklı bir eylem olduğu" düşüncesidir. Kişi devletin yapısı hakkında ve de kendisinin devlet içerisindeki konumu hakkında soru sormak yerine, içerisinde bulunduğu verili düzeni kabul edip kendi içselliğine, yani dine dönmelidir.⁴⁹ Bu açıdan bakıldığında da "devlet şeytandan daha kötüdür"⁵⁰ Sokrates'in farklılığı ise tam anlamıyla burada yatmaktadır. Her fırsatta devlet işlerinden anlamadığını, kendi özel konumu yüzünden hem fakir düştüğünü hem de yurttaşlık görevlerini dahi tam manasıyla yerine getiremediğini belirten Sokrates için de devlet, yanında yer alınan ya da bireysel erdemlerin geliştirilebildiği bir kurum olmaktan ziyade "başına bela olunması" gereken bir kurum olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan bakıldığında Sokrates için nerdeyse her zaman kullanılan "atsineği" tabiri daha anlamlı hale gelmektedir. *Savunmada* Sokrates şöyle diyor:

"...büyük ve yiğit ama büyüklüğünden dolayı ağır, yavaş olan ve dürtülmesi gereken bir atı andıran devleti yerinden oynatmak için tanrının tebelleştiği benim gibi bir atsineğini kolay kolay bulamazsınız. Ben tanrının devletin başına tebelleştiği bir atsineğiyim; her gün her yerde dürtüyor, uyarıyor, azarlıyorum, ardınızı bırakmıyorum."⁵¹

CUP, p.110

A.g.e., s.624

A.g.e., s.742

Sokrates'in Savunması, 30e

Sokrates burada kendisini bir atsineği olarak tanımlarken, bunun kesinlikle kendi iradesi dışında gerçekleştiğini söyleyerek, bunun ilahi bir mesaj olarak yorumlanması gerektiğine işaret ediyor. Yani devletten bağımsızlaşma, kopma süreci, bireyin kendi arzusuyla oluşan bir durum olmaktan ziyade tanrıların isteğiyle gerçekleşen bir durumdur. Ancak tanrıların neden sırf büyük olduğu için ağırlaşan bir devleti hareket ettirmek istediği pek de açık değildir. Dahası büyük ve ağır kavramlarından ne anlayacağız? Yani büyüklük ve ağırlık Atinalıların bir araya gelerek oluşturduğu topluma bir atıf ise Sokrates tekil bireyin ilk temsilcisi olarak görülebilir. Bu konuda Delphoi Tapınağının girişindeki "*Kendini bil*" sözü de, Kierkegaard tarafından tekil birey kavramına kaynaklık edecek şekilde yorumlanabilir. Çünkü "*Kendini bil*" sözünün içerdiği mesaj aslen "kendini ötekilerden ayır"⁵²dir. Sokrates bu sözü ilk kez anlayan ve yaşamına uygulayan kişidir. Dolayısıyla tekil birey'e kaynaklık etmesi bakımından en önemli tarihsel figürdür.

Sokrates'in bir atsineği oluşu ve tanrıların onu devletin başına tebelleşmesi Kierkegaard açısından oldukça verimli bir düşünce toprağıdır. Aynı itkiyle bireyin kendi toplumuna ve içerisinde yaşadığı halka karşı takınacağı tavır söz konusu edilmek istenmektedir. Dikkatten kaçmaması gereken durum ise Sokrates'in kendi bilgeliği hakkında konuşurken, kendisini tam olarak bilge değil de "az-buçuk"⁵³ bilge olarak tanımlamasıdır. Toplumun üzerine yükselmiş ve tıpkı bir lider gibi onlara ne yapmalarını, nasıl yaşamaları gerektiğini öğütleyen bir devlet büyüğü gibi değil de daha çok mütevazı bir bilge olarak karşımıza çıkmaktadır. Sokrates hiçbir şekilde insan ayırımı yapmaz. Atina sokaklarında her kiminle olursa olsun konuşup tartışabilir ve bugünkü anlamında dahi üst bir dil kullanmak yerine sıradan ve herkesin anlayabileceği bir dil kullanır. Teknik terimlerle, bilimsel önermelerle karşısındakinin kafasını karıştırmak bir yana, sorularıyla o kişinin düşüncesini hem öğrenmeye hem de üretmeye çalışır. Bu anlamda Sokrates'in öğretmenliği gerçek bir öğretmenlik gibidir. Çünkü konuştuğu ve tartıştığı insanların kendi kendilerine bir şeyleri bulmasını sağlamaya çalışır. Kendi kafasındaki düşünceleri ve bilgiyi-ki böyle bir bilgi yoktur- empoze etmeye çalışmaz. Deyim yerindeyse, Sokrates tıpkı Kierkegaard'ın tekil birey kavramı

⁵² İK, s.164

⁵³ *Sokrates'in Savunması*, 20a

ile yapmaya çalıştığı şeyin bir benzerini Antik Çağ'da yapmaya çalışır. Kişiyi kendi kendisiyle baş başa bırakmak yoluyla kendi kendisinin farkına varmasını sağlamaya çalışır. Sokrates burada yalnızca itici bir güç, bir hareket ettiricidir.

"Sokrates neden kendisini bir atsineği ile karşılaştırıyordu? Çünkü etkisinin yalnızca etik olmasını istiyordu. Geri kalanlardan sıyrılmış bir deha, "evet, onun için her şey çok kolay, o bir deha deme fırsatı vererek, yaşamı onlar için kolaylaştıran birisi olmak istemedi. Hayır, yalnızca herkesin yapabileceğini yaptı; yalnızca herkesin anlayabileceğini anladı. İşte incelik buradadır. Dışlerini bireye sert bir biçimde geçirmiş, onu sürekli olarak sıradanlıklarla zorlamakta ve eğlenmektedir. Bu nedenle o, bireyin kendi duyguları yoluyla rahatsızlık veren, bireyin kolayca ve zayıfça imrenmesine izin vermeyen, ondan kendi benliğini talep eden bir atsineğiydi."⁵⁴

Yukarıdaki kayıttan da anlaşılabilir olduğu üzere, Kierkegaard'ın deha kavramıyla uzlaşmaz bir tavrı söz konusudur ve eğer bir kişi deha ilan edilecek olursa bu toplumun, kalabalığın vs. işine gelecektir. Çünkü bu yolla üzerine düşen tekil birey olma ödevini savsaklayacak ve sırf deha olmadığından dolayı kendisini buna inandıracaktır. Etik ödevin evrensel bir ödev olduğu ve toplumdaki her bireyi ilgilendirdiği, bunun bir elit işi olmak bir yana buna en çok ihtiyaç duyanların halk diye tabir edebileceğimiz sıradan insanların ulaşmaya çalışması gerekmektedir.

Sokrates çoğunlukla, "devlet" ve "Atinalılar" derken aslında birbirinin aynı olan iki şeyden bahsediyor, yani kamuoyundan ve toplumdaki her bireyden. Kierkegaard'ın da Vigilius Haufniensis⁵⁵ takma adı hangi motivasyonla seçtiğinin bir göstergesi olabilir. Çünkü Sokrates'in Atinalılar için oluşturduğu anlam, Kierkegaard'ın Kopenhaglılar için oluşturduğu anlam ile benzerlik arz etmektedir. Kierkegaard kendisini burada Tanrı tarafından seçilmiş bir casus olarak görmekte ve tıpkı Antik Çağ'da Sokrates'in Paganizm içerisinde gördüğü işlevi bu kez modern çağda Hristiyanlık adına

GMS, s. 261

⁵⁵ Kaygı Kavramı adlı eserin yazarı olarak kullanılmıştır. Kopenhag'ın Bekçisi veya Gözcüsü gibi bir anlamı vardır.

görmektedir. Sokrates nasıl Atinalıların koruyucusu ve kollayıcısı ise (entelektüel anlamda) Kierkegaard da aynı görevi Kopenhaglılar için yerine getirmektedir.⁵⁶

Savunmamda Sokrates'in devlet ile olan ilişkisini Kierkegaardçı felsefe açısından hangi anlamda devletten kopuşu ve tekil bireyin Antik Yunan'daki örneği olabileceğini tartışmaya geçiyoruz. Sokrates'in bilgeliğinin nereden kaynaklandığına ve neden arkasında bir eser bırakmadığına, Sokratik cehalet kavramının ne gibi anlamlar taşıyabileceğine dair bir sorgulama edimi olarak görülmelidir.

Sokrates Antik Yunan felsefesinin en fazla ileri çıkan figürüdür ve Platon'un Sokrates'in öğrencisi olması, birçok temel fikri Sokrates'ten aldığını belirtmesiyle de "felsefi düşüncenin" bir kaynağı gibi görülebilir. Ancak Sokrates'in yaşamının trajik bir tarafı da mevcuttur ki, Atinalılar Sokrates'i ilerlemiş yaşına rağmen bazı suçlamaların odağı haline getirmiş ve ölümüne mahkûm etmişlerdir. Kierkegaard, Sokrates'i bu anlamda "sayısal'ın şehidi" olarak görür. Çünkü Sokrates yalnızca tek bir kişi, tekil bir birey olmasına karşın onu suçlayanlar ve aleyhinde oy kullanalar kalabalıktır. *Savunmamda* Meletos ve Anytos gibi bazı isimler öne çıkartılmış olmasına karşın bunlar genel anlamda bir temsilden ibarettirler. Sanki Sokrates tek başına devlete ve kamuoyuna karşı kendini savunuyormuş gibi görünmektedir.⁵⁷

Şimdi Sokrates'in neden suçlandığına ve suçunun onu kamuoyu, kalabalık, halk vs. ile neden karşı karşıya getirdiğine göz atalım. Sokrates kendisine yapılan suçlamaları özet bir şekilde *Savunmamda* verir ve sırasıyla bunları sınamak yoluyla kendisini savunur. Suçlamaların aşağı yukarı özü şu şekildedir: "...Yer altında gök yüzünde olup bitenleri araştırıyor açıkça; eğriyi doğru diye gösteriyor, başkalarının da kendisi gibi olmalarını öğretiyor."⁵⁸ Tanrı ile ilgili olan suçlamaların da özeti şu şekilde veriliyor: "Sokrates, diyor suçlama edimi, devletin tanrılarına inanmamakla, bunların yerine yenilerini koymakla suçlanıyor."⁵⁹ Gençlerin baştan çıkarılması, siyasi

⁵⁶ Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, İz Yayıncılık, Çev. Sedat Umrhan, İstanbul, 2004, ss.305-14

⁵⁷ Meletos ozanların, Anytos el işçileriyle siyasa adamlarının, Lykon da söylevcilerin hınçlarını dile getiriyorlar.Sokratesin *Savunması*, 23e

⁵⁸ *Sokrates'in Savunması*, 19b

⁵⁹ *Sokrates'in Savunması*, 24b, 24c

bozgunculuk, genel teamüllerin aksine davranışlar sergilemek v.s. gibi suçlamaların odağında aslında Sokrates'in yaşam tarzının ve bilgeliğe bakış açısının toplum tarafından kabullenilmek bir yana anlamadıklarını dahi söyleyebiliriz. Ancak Sokrates'in kendisini toplum yaşamından ve siyasi işlerden uzak tutması ve bu açıdan kendisini suçsuz görmesi bile onu ölüme mahkûm etmekten kurtaramamıştır. Çünkü kamuoyu ve kalabalık, tekil bireyin karşısında her zaman tekil bireyi kamuoyunun içerisinde eritmeye, farklıklarını törpülemeye, onu kendisinin bir üyesi yapmaya yani bir sayı haline dönüşmeye eğilimlidir.

Burada gözden kaçırılmaması gereken benzerliklerden birisi de Sokrates'in siyasi bir suçlu olarak addedilmesi ve bunun İsa ile olan benzerliğidir. Çünkü İsa da siyasi bir suçlu olarak çarmıha gerilmiştir. Üzerindeki haçta "Bu Yahudilerin Kralı İsa'dır"⁶⁰ yazılmıştır. İsa'nın suçu siyasi bozgunculuk ve insanları siyasi otoriteye karşı galeyana getirmek gibi yorumlanabilir. Sokrates ile İsa'nın ölümleri oldukça benzer suçlardan gerçekleşmiştir ve bu benzerlik Kierkegaard açısından oldukça zengin düşüncelerin kaynağını oluşturmaktadır. Yalnızca *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*'deki karşılaştırmalı durum bile bu benzerliğin Kierkegaard açısından ne denli carpıcı bir düşünce kaynağı olduğunun bir açıklaması olarak görülebilir.

Sokrates'in Kierkegaard felsefesi içerisindeki anlamı ve yine Sokratesçi düşüncenin hem Modern Çağ hem de tekil birey için anlamı Sokratik cehalette yatar. Şöyle ki; Sokratik cehalet bireye kendi yaşamını oluşturan kavramları ve düşünce tarzları açıklaması ve yine bunun sonucunda bir tür eyleme geçiş sağlaması açısından önemlidir. Sokrates, bilgi için negatif ilke konumundadır. Bu negatiflik ise aslında kişiye hareket alanı sağlayan ya da onu sorgulama edimine girmeye sevk eden bir negatifliktir. Sokrates'in en temel düsturu "hiçbir şey bilmediğidir". İşte bu yüzden artık soru sorma ve anlama noktasında yolun başlangıcındaki ilk ilke temin edilmiş durumdadır. Kişi eğer bir şey bilmiyorsa, öğrenmesi, sorgulaması ve anlaması gereken şeyleri sorgulamaya ve anlamaya başlayabilir.

Sonuç olarak Sokrates, Kierkegaard'ın gözünde ironi yoluyla tekil birey kavramına ulaşabildiğimiz bir kaynak ve yine tekil bireyin kendisini devlet fikrinden sıyırdığı, azad ettiği pratik bir filozof olarak görülmelidir. Ancak ortada çözülmesi gereken başka bir problem daha vardır. Bu da paganist bir filozofun Hristiyanlıkla nasıl uzlaştırılacağı sorunudur. Kierkegaard bu hususta sonuna değin gitmez. Yani Sokrates'i "bir yere kadar" olurlar. Sokrates her ne kadar hem ironi kavramının hem de tekil birey'in kaynağı ise de, son kertede Hristiyanlık ile uyuşturulamaz. Ancak bu durum Sokrates'in değerini de ortadan kaldırmaz. Paganizm içerisinde nihai noktaya ulaşmış bir filozof olarak Sokrates, Kierkegaard'ın kendi çağında kendisini Hristiyan sayan, addeden birçok düşünürden, kişiden hatta birçok azizden bile daha yüksek bir mertebeye sahiptir.

"Clairvux'lu Aziz Bernard haçlı seferini açık gökyüzünün altında [...] toplanmış binlerce insanın önünde vaaz eder. Henüz sözlerini bitirmeden kalabalıktan haykırırlar yükselir: Haç, Haç -gördüğünüz gibi, bu hayvan kategorisi yönünde çalışmaktır, insanları bir araya toplayıp kitleye çevirmektir. Ah Sokrat, asil bilge! Kalabalığın ortasında, binlerce insanla çevrilmiş halde, sen 'kitle'yi ayırmak ve 'tekil birey'i bulmak için-bu insan kategorisidir- çalışıyorsun. Bernard bir Hristiyandır ve bunlar Hristiyanlık âleminde olupbitti. Sokrat ise bir pagandır. Buna rağmen Sokrat'ın yönteminde Aziz Bernard'inkinden daha fazla Hristiyanlık vardır."⁶¹

Kierkegaard *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* isimli eserinin sonuna doğru Sokrates ile olan düşünsel ilişkisini yukarıda bahsettiğimiz şekilde tanımlamaktadır. Kierkegaard'ın iki temel kategorisi olarak Hristiyanlık ve paganizm birbirine zıt durumlar arz etmektedir. Sokrates de paganizmin en yüce temsilcisidir ve paganizmin içerdiği kavramsallık, düşünce ve yaşam biçimleri içerisinde ancak Sokrates kadar ileri gidilebilmektedir ve Sokrates bu yolu sonuna değin yürümüştür. Lakin Kierkegaard'ın Sokrates'i aşmaya çalışması da gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur. Kierkegaard'ın Hristiyanlığın mahiyetine ve mutlaka paradoksun ne şekilde kabul edilebilecek bir yapı içerisinde olduğuna dair yapılan sorgulama iki yönlüdür. Bir

⁶¹GMS, s.666

yönü Sokrates yani paganizm oluştururken, diğer tarafı da İsa yani Hristiyanlık oluşturmaktadır. Eserin sonunda Kierkegaard şöyle der: "Bu proje, her noktasında görüldüğü gibi, açıkça Sokrates'in ötesine gider. Böylece Sokratik olandan daha doğru olup olmadığı tamamen farklı bir sorudur. Ama onun kadar iyi söyleyemesem de onunla özünde aynı şeyi söylerken Sokrates'in ötesine geçmek-en azından bu, Sokratik değildir."⁶²

III. Kierkegaard'ın Doğa Bilimlerine Bakışı

Amacımız Kierkegaard'ın felsefesinin, bilimin felsefe ile olan ilişkisine bakışını irdelemek ve Kierkegaard felsefesi doğrultusunda bilime ne tür bir değer verilebileceğini tayin etmektir. Felsefe tarihinde birçok filozofun felsefeyi bilim haline dönüştürmek istemesi veya bilimsel yöntemin felsefeye tatbik edilmesi suretiyle felsefi bilgiyi de tıpkı bilimsel bilgi gibi tartışılmaz, kesin sonuçlar veren bir bilgi haline dönüştürmek arzusuna tanık olmuşuzdur. Modern bilimin doğuşundan bu yana bilim her daim belirli türden bir değere sahip olmuştur. Her ne kadar ilk ortaya çıktığı ve ilk hissedilir başarılarını kazandığı andaki kadar fazla olmasa da günümüzde dahi bilime duyulan güven ve atfedilen önem azımsanamayacak ölçüdedir. Bu durum aynı zamanda bilime felsefeye kıyasla belirli bir üstünlük kazandırmıştır ve felsefe de bu etkiden nasibini almıştır. Orta Çağ'da teolojinin güdümünde olan felsefe Yeni Çağ'da da bilimin güdümüne girmiştir, diyebiliriz. Çünkü baş döndürücü bir hızla gelişen bilim ve onun pratik yaşamdaki yansıması olan teknoloji, dünyayı ve toplumları büyük bir hızla değiştirmiş ve elde edilen gelişmelerin sosyal yaşamda kolayca hissedilir olması sebebiyle de doğa bilimlerinin güvenilirliği ve değeri insanlar tarafından daha üst seviyelere taşınmıştır. Ancak konu Hristiyanlık ve varoluş olunca doğabilimsel yöntem işe yaramaz hale gelmektedir. Bunun temellerini ise Kierkegaard'ın yaşamın anlamına dair yaptığı sorgulamadan çıkarmak mümkündür. Çünkü söz konusu olan eğer kişinin nasıl yaşayacağı ise bilimselliğin buradaki rolü ne olacaktır?

Ancak felsefenin de bu etkiden kendini soyutlaması şansı nerdeyse yok gibidir. Ne var ki; bilimin değeri, salt bir insan etkinliği olarak kapsadığı alan ve en önemlisi insanın merkezde bulunduğu felsefi bakış açısından işgal ettiği yer gerektiği kadar eleştirilmemiş veyahut katı bir sorgulamaya tabi tutulmamıştır. Bize göre bilimin ve bilimsel bilginin insan ve birey açısından taşıdığı kısmi bir önem vardır. Bilimsel bilgi kendi faaliyet alanında-yani doğa ya da fiziksel dünyada- objektif, evrensel ve zaman-üstü bilgilere ulaşabilir, kendisini amaçladığı doğrultuda bir takım yasalara ve değişmez kanunlara göre kurabilir. Bunun sonucunda pratik birtakım faydalar elde edilebilir, toplumların tek tek bireylerin refah seviyesi yükselir vs. fakat bu insanın kendisini keşfetmesi sürecinde ya da tekil birey oluş sürecinde insana herhangi bir katkı yapmakta mıdır? Eğer herhangi bir katkı söz konusu değilse, bilimin ve bilimsel yöntemin insanın kendi kendisini anlaması, varoluşsal sorunlarının üzerine eğilmesi ve nihayetinde felsefi düşüncesini kendi üzerine döndürmesi bağlamında bilimin ketleyici yanları var mıdır? Eğer varsa bilimi ne tür bir felsefi sorguya tabi tutmamız gerekmektedir?

Öncelikle Kierkegaard'ın, akıl ve beden arasında oluşmuş daha doğrusu oluştuğuna kanaat getirilen Kartezyen sonuca hiç de itibar etmediğini belirterek başlayalım. Descartes ruha sadece düşünme niteliğini ve maddeye veya bedene de yalnızca yer kaplama niteliğini mutlak bir şekilde yükledikten sonra bu ikisinin nasıl insanda birbirleriyle ilişki halinde olabileceğine dair önemli bir felsefi problem ortaya çıkmıştır. Aslında bu sorun Kierkegaard felsefesine göre sahte bir problem olarak görülmelidir. Çünkü Descartes ile insanın somut varoluşu, bir daha bir araya getirilemezcesine ikiye ayrılmış ve beden hor görülerek akla büyük bir değer atfedilmiştir. Daha sonra Hegel ile rasyonalizm doruğuna çıkmış ve her türlü gerçekliğin akılla anlaşılacağı ilkesi gündeme gelmiştir. Bu akılsallaştırma ediminden Hristiyanlık da payını almış ve etiğin ve dinin değeri ya görmezden gelinmiştir ya da akılsal, objektif olanın içerisinde konumlandırılmaya çalışılmıştır.

"Tek kesinlik etik-dinidir (orijinal metinde de italik). Der ki: "İnan, inanacaksın". Akıl ve beden nasıl birbirinin zıddı olmadığını ve bu nedenle ilişkinin bir In-einander (karşılıklı olarak içsel) olduğunu gözlem yoluyla (ve her

şeyin dinlenmede olduğu hayal ortamında) açıklamak çok iyi olabilir. Peki, gerçek yaşamda nereden başlanacaktır."⁶³

Bu durum, bizim burada incelemeye çalıştığımız "doğa bilimlerinin değeri" problemini de kısmen belirlemiştir. Çünkü madde bu şekliyle tamamen düşünen bir töz olarak akla sahip olan ve salt bu özelliğiyle doğadan, fiziksel dünyadan ayrılan insanı doğanın tam da karşısına yerleştirmiştir. Sorun şu dur ki, insan hem bir bedene hem de bir ruha sahip bir varlık olarak doğanın hem bir parçası hem de onun karşısında yer alan bir varlık mıdır? Doğa dediğimiz şey insanın kendisini de içermek suretiyle tüm varlığı içerir mi yoksa yalnızca insan dışında kalan tüm varlığı mı doğa olarak adlandırmalıyız? Felsefe tarihindeki yanıtlar çok da belirgin olmamak suretiyle Skolâstik düşüncenin çöküşü ve Modern döneme değin geçen sürede hâkim eğilim, insanı doğanın karşısına yerleştirmek yoluyla insana bir görev biçmiştir. Bu görev insanın akli melekesi ve bu meleke yoluyla elde ettiği bilgisi yoluyla doğaya egemen olması gerektiği düşüncesidir. Bu görevi en basit şekliyle ortaya koyan söylem Bacon'un artık neredeyse temel bir düstur haline gelmiş olan "Bilgi güçtür." anlayışıdır ve bu doğrultuda modern Batı felsefesi'nin özellikle doğa bilimleri ile ilgili olan bölümü bu temel düsturun izinde olmuştur.

Doğa bilimsel yöntemin uygulanma ve bu yöntemle elde edilen bilgiye verilen değer az ya da çok yukarıda bahsi geçen çizgi dolayısıyla edinilmiş bazı metafiziksel diye de adlandırabileceğimiz ön-kabuller dolayısıyladır. Günümüze değin gelen süreçte rahatlıkla görebileceğimiz gibi deneyci felsefeler bu hat üzerinde ilerlemiş Büyük Britanya ve Birleşik Devletler'de hâkim felsefi eğilim olmayı sürdürmüştür. Buna karşılık Kıta Avrupası bu tutumun tam da karşısında yer almasına rağmen pek de etkili olamamıştır. "Gerçekten de Kıta Avrupası felsefesi hayata, bir dışlama kategorisi olarak adım atmıştır. Birleşik Devletler, Britanya, Avustralya ve Yeni Zelanda dâhil, Batı'nın İngilizce konuşulan ülkelerinde hâkim olan analitik felsefe, Avrupa kıtasında Kant'tan beri yaratılmış olan felsefi düşünceyi -ya da başka bir deyişle Kıta Avrupası felsefesini- yakın zamanlara kadar hemen hiç dikkate almadı. 1970'ler gibi yakın bir tarihte, felsefede Hegel ya da Nietzsche, Husserl, Heidegger veya Sartre'dan söz etmeyen bir

ders eksik olarak dahi görülmezdi."⁶⁴ Kierkegaard'ın da içinde bulunduğu bir felsefi ekol olarak Kıta Avupası felsefesinin temel eleştiri noktalarından biri de bu doğa bilimlerine duyulan aşırı güvendir.

Şimdi, doğa bilimlerini kısaca tanımlayarak ne tür özelliklere sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Görülecektir ki, doğa bilimleri ve onun sayesinde insanın elde ettiği bilgi Kierkegaard için değerli olmak bir yana dursun, engelleyici hatta yozlaştırıcıdır. Doğa bilimlerinin ne olduğuna ilişkin birçok farklı tanım mevcuttur ve bu tanımların her birisi de doğa bilimlerinin olmazsa olmaz bir yönüne işaret ederken başka herhangi bir hayati noktayı eksik bırakabilmektedir. Bu sebepten dolayı diğer tanımları da içerecek şekilde Cemal Yıldırım'ın yapmış olduğu tanımı oldukça yeterli ve açıklayıcı buluyoruz. "Bilim, denetimli gözlem ve gözlem sonuçlarına dayalı mantıksal düşünme yolundan giderek olguları açıklama gücü taşıyan hipotezler (açıklayıcı genellemeler) bulma ve bunları doğrulama yöntemidir."⁶⁵

Yine bu tanımdan yola çıkarak konuyu daha da genişletecek olursak bilimi niteleyen temel özelliklere bakmamız gerekmektedir. Çünkü amacımız doğrultusunda söyleyeceğimiz her şey bilimin ve bilimsel bilginin temel özellikleri ile doğrudan veya dolaylı olarak ilintili olacaktır. Bilimin temel özellikleri onun faaliyet alanını ve elde ettiği bilgi türünü belirler. Bu özelliklerden ilki onun olgusal oluşudur yani bilimin her türlü önermesi doğrudan ya da dolaylı olarak gözlenebilir olguları ifade etmektedir.⁶⁶ Ancak bilimin yalnızca olgularla çalıştığı ve kişiye kendi varoluşu ve yaşamı hakkında herhangi bir bilgi vermediği göz önünde tutulacak olursa doğa bilimlerinin de Kierkegaardçı felsefe açısından değeri ortaya çıkacaktır. Kierkegaard için kişinin yaşamından bağımsız yalnızca objektifliğe dayanan bilgi sanılanın aksine kişi için yararlı değildir. Doğanın ve maddenin bilimsel bilgisi yalnızca kendi alanında değerli olmakla birlikte varoluşsal meselelere dair en ufak bir bilgi kısıntısı bile içermemektedir. Burada önemli olan nokta kişinin yaşamında neyi aradığı ile ilgilidir. Kierkegaard bu konuda doğa bilimci, empirik yaklaşımın tam aksine gerçekliğin öznellikte, içsellikte saklı olduğunu söyleyecektir. Kierkegaard için nihai amaç sıklıkla

⁶⁴ West, David, s: 18

⁶⁵ Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, Kasım, 2005, İstanbul, s:19

vurguladığımız üzere nasıl Hristiyan olunacağıdır ve Hristiyan olmak için de öncelikle objektif olandan kurtulunmalıdır.

"Gerçekten açıklığa kavuşturmaya ihtiyacım olan şey; bütün eylemlerin öncesinde mutlaka bilginin gelmesi hariç, neyi bilmem gerektiği değil, ne yapacağım. Bu kendi kaderimi anlama, Tanrı'nın benim gerçekten ne yapmamı istediğini bilme sorunudur. Sözkonusu olan hakikati bulmak; ama benim için olan hakikati bulmak, uğrunda yaşamayı ve ölmeyi arzulayacağım fikri bulmaktır. Ve burada sözümona objektif hakikati bulmanın ne yararı olacak?...eğer kendim için ve benim yaşamım için daha derin bir anlama sahip değilse, Hristiyanlığın anlamını ortaya koyabilmenin, birçok ayrı ayrı gerçeği açıklamanın ne yararı olacak?...Kesinlikle inkar etmeyecek ve yine de bilginin üstünlüğünü kabul edeceğim ve insan bilgiden etkilenecektir de. Ama sonra bu bilginin özüm senerek içimde yaşaması gerekir ve şimdi temel husus olarak gördüğüm şey budur. Tam bir insani yaşam sürmek için eksikliğini duyduğum şey buydu; ve bu yalnızca bir ilim yaşamı değildi; aynı zamanda zihnimin gelişimini hiçbir şekilde benim olmayan bir şeye- evet insanların objektif olarak adlandırdığı bir şeye- dayandırmadan kaçınma ve onu benim varoluşumun en derin köklerine bağlı bir şeye; aracılığıyla sanki kutsala uzanıyormuş gibi, bütün dünya parçalansa bile hızla tutunabileceğim bir şeye dayandırmalıyım."⁶⁷

Ancak yine de bu bilimsel bilginin doğruluğunu ya da geçerliliğini sorgulamak değildir. Kierkegaard için doğa bilimlerinin nesnel geçerliliği pek de önemli değildir, önemli olan bu bilimlerin verdiği bilginin değeridir. Kierkegaard için de objektif, bilimsel bilgi doğrudur. Kierkegaard yalnızca bilimsel bilginin değerini sorgulamakta ve bilimsel bilginin birey açısından yalnızca kısmi bir değeri olabileceğini söylemektedir. Öteki türlü kişinin kendisi için tüm dünyayı dahi yerinden oynatabileceği bir "Arşimet Noktası" olarak doğa bilimlerinin verdiği bilgiyi kabul etmek naiflik olacaktır.

Birçok bilim felsefesinin nihai sonucu olarak karşımıza çıkan bilim sınıflamaları ki bilim üzerine felsefe yapıldığı vakit genellikle bilimlerin hangi kategoriye ait oldukları ve yani sınırları oldukça geniş bir sorgu alanını ifade eder ve bu tarz bir sınıflama Kierkegaard tarafından da yapılmıştır. Ancak Kierkegaard bilim üzerine enine

⁶⁷ GMS, s.51-52

boyuna düşünmek yerine bilimsel düşüncenin kişiye en değerli olarak gördüğü şeyleri veremeyeceğinden ötürü vakit kaybı gibi görünmektedir. Ancak unutulmaması gereken nokta, Kierkegaard'ın doğa bilimleri hususunda modern felsefenin kabul ettiği gibi onları kesin ve mutlak olarak kabul etmektedir.

" Çeşitli bilimler, içinde Varlığı vurguladıkları farklı yollara ve Varlıkla ilişkinin nasıl karşılıklı bir avantaj sağladığına göre sınıflandırılmalıdır.

Ontoloji	Bunların kesinliği
Matematik	burada düşünce ve Varlık birdir, buna karşılık bu bilimsel hipotezlerden ibarettir.

Varoluşsal bilim"⁶⁸

Yukarıda da görülebileceği üzere Kierkegaard için kendi yaptığı felsefe bir tür "varoluşsal bilim" olarak adlandırılmaktadır ve bu diğer doğa bilimleri ile alakalı değildir. Ancak doğa bilimlerinin alanı çizilmeye çalışılmış ve asıl önemli olan şeyin "vurgunun" nerede olması gerektiğinin belirtilmeye çalışılmasıdır. Aksi halde doğa bilimleri ve onun pratik faydaları ne inkâr edilir ne de olumsuzlanmak yoluyla bir tür doğa bilimlerinden kurtulmaya çalışma çabası gözlemlenir. Kierkegaard'ın doğa bilimlerine bakışının temelinde doğa bilimlerinin doğru araç olmayışı yatar. Yani insanlar ve tek tek bireyler doğa bilimlerinden yalnızca yaşamının kolaylaşması açısından kısmi bir fayda sağlayabilir. Oysa ebedi anlamda sonsuz mutluluğun kazanılması için doğa bilimleri yalnızca vakit kaybettiren ve insanın kendi varoluşunun farkına varması ve varoluşunun anlamını sorgulamaya başlamak yoluyla bir "ben" haline dönüşmeye çabalaması gerekirken, vaktini ve çabasını onun bu "ben" olma çabasını hiçbir şekilde yardımcı dokunmayacak bir uğraşa hasretmesinden ibarettir. Bu anlamda doğa bilimleri, kişinin ben olma serüveni içerisinde içerisine bırakıldığı labirentte yanlış bir yol olarak algılanabilir.

Kierkegaard'ın kendisi de yaşamının erken dönemlerinde doğa bilimleri üzerinde çalışmayı düşünmüştür ve doğa bilimlerine gereğinden fazla değer veren biri olmuştur. Bunu günlüklerinin ilk dönemlerindeki kayıtlarından sezme mümkündür.

⁶⁸ GMS, s.220

Ancak, yaşamının ilerleyen dönemlerinde uğruna yaşayıp öleceği fikri bulmak adına, sonsuz ve ebedi mutluluğu kazanmak adına ve yine bu doğrultuda bir "ben" olmak adına doğa bilimleri ile uğraşmaktan vazgeçmiş ve bunun insanı kendisi olmaktan alıkoyan bir durum olduğuna inanmıştır.

Kierkegaard için doğa bilimleri insanın kendisini tekil bir birey olarak konumlandırmasının önünde engelmış gibi durmaktadır. Bu yolla Kierkegaard aslında üstü kapalı bir şekilde hem doğa bilimlerine belirli bir sınır çizer ve oradan öteye geçmelerine izin vermez hem de üstü-kapalı bir şekilde bilimlerin değerini tartışmak yoluyla aslında insanın kendi kendisini anlaması ve incelemesi gerekirken neden yıldızlara, doğaya ya da maddeye baktığını eleştirir. *Concluding Unscientific Postscript* başlığı bile maksatlı seçilmiştir ve tümüyle objektifliğe ve bilimselliğe karşı bir polemik olarak okunabilir. Bu eserde temel tez "gerçekliğin öznellik (truth is subjectivity)" olduğu tezidir. Gerçeklik öznellik ise objektiflik de tam anlamıyla bir soyutlama ve kavramsallaştırma edimidir. Öznel olanın değeri ile nesnel/objektif olanın değeri tartışılır ve imanın kazanılmasında ve daha iyi bir Hristiyan olmak yolunda özneliğin yardımına başvurulur.

Aslında tüm bu soruların kaynağında yer alan temel hususu felsefenin ilk ortaya çıkış şekli ile Sokrates'ten sonraki yaşadığı büyük dönüşümü ortaya koyarak anlayabilir ve kolaylıkla Kierkegaard'ın bakış açısını daha da netleştirebiliriz. Öncelikle felsefenin Thales'le birlikte başlayan bir witos'tan *logos'a* geçiş süreci olduğunu aklımızda tutarak, Pre-Sokratik felsefenin temel karakterini serimleyerek başlayalım. Bilindiği üzere Pre-Sokratik filozoflara "doğa filozofları" ve yaptıkları felsefeye de "doğa felsefesi" denmektedir ve bu oldukça yerinde bir tanımdır. Çünkü Pre-Sokratik felsefenin temel sorunu doğayı anlamak ve *arkhe* problemi olarak da bildiğimiz varlığın ilk ilkesi, başlangıç ilkesi ya da tözü nedir? Sorusuna aranan yanıtlardan ibarettir. Burada bizi ilgilendiren husus ise Doğa Filozofları'nın insanı ve yaşamı herhangi bir şekilde kendilerine problem edinmemeleri; yaşayan, eyleyen, hisleri olan, ahlaki bir özne olarak insanı es geçmeleridir. "Beşeri bilginin mümküniyetine yönelik hiçbir sorgulamada bulunmaksızın doğrudan doğruya evrenin kökenine ilişkin nihai problemlere saldırmışlardır... Öncelikle, üç Miletlinin üçünün de farklı cevaplar verdiği

herşeyin temelini teşkil eden temel cevher (töz) meselesini ortaya attılar. Bu tek tip temel cevher varsayımından doğal olarak, değişim problemi ve bununla birlikte varlık ve yokluk, oluş ve bozuluş, hareket ve sükûnet meselesi ortaya çıktı..."⁶⁹ Özetle insana dair olan bilginin hiç de Pre-Sokratiklerce irdelenmediğini, onların daha çok bilim-adamları gibi davrandıkları açıktır. Hatta günümüzde doğa filozoflarının cevaplandırmaya çalıştıkları *arkhe* probleminin, neredeyse aynısı diyebileceğimiz, maddenin temel yapıtaşının ne olduğuna dair problemi parçacık fiziği ile uğraşan bilim adamlarının çözmeye çalışıyor olmaları da ironiktir. İnsana dair sorgunun imkânı ve gerekliliği için Sokrates'e değin beklemek gerekmiş, ilk kez Sokrates'le birlikte felsefenin yönü büyük ölçüde doğadan, insana dönmüştür.

Kierkegaard için de doğa bilimlerinin değeri ve sınırları Sokrates'in felsefeye verdiği yön anlamında etkilenmiştir. Çünkü Sokrates yaşamının erken dönemlerinde doğa bilimleri ile ilgilenmiş olmasına karşın çok geçmeden insanın işinin doğayı incelemek olmadığına kani olmuş ve pazar yerinde etik üstüne felsefe yapmaya başlamıştır.⁷⁰ Sokrates'in doğa bilimlerinin bilgisini tali bir sorun olarak addedip kendisini "kendisini bulmaya"⁷¹ adaması Kierkegaard'daki etik ve dini olana yapılan vurgunun da bir nevi kaynağını oluşturur.

Kierkegaard kendi çağındaki doğa bilimsel yönelimin olası tehlikelerinden bahseder ve Sokrates'i sürekli olarak bu bilimsel yönelim karşısında örnek gösterir. Özellikle Astronomi bilimine duyulan yoğun ilgi ve insanların artık doğa bilimlerinden medet umar hale gelip bir nevi doğa bilimlerinin putlaştırması eleştirinin odak noktasını oluşturur.

"...ilerleme şovu yapan astronomiye gösterilen ilgiyi bile yalnızca bir merak ve ahmaklık olarak nitelemek de etik bir dar görüşlülük olarak nitelenebilir. Yine de burada astronomiyi terk eden ve gökyüzüne ilişkin konuları araştırmamanın

⁶⁹ Zeller, Eduard, a.g.e., s:51

⁷⁰ FP, s. 15

⁷¹ A.g.y.

insanı ilgilendiren bir şey olmadığını düşünen' Sokrat'ı anımsamaktan mutluluk duyuyorum."⁷²

Kierkegaard'ın doğa bilimleriyle uğraşanlar hakkında da pek olumlu fikirleri yoktur. Çünkü doğa bilimleri yalnızca soyut ve teorik bir dil kullanarak insanların kafalarını karıştırır ve kişiyi hiçbir şey anlamaz hale getirir. Zaten bu soyut, dil ve kavramsal aygıt yüzünden kafası karışmıştır ve insan da karşısındakinin gerçek anlamda kendisine bir şeyler verebileceğini düşünmüştür. Ancak durum bundan farklıdır. Çünkü, doğa bilimleriyle haşır neşir olanlar doğa hakkında çok şey bilmelerine rağmen kendileri hakkında çok az şey öğrenirler ya da hiç öğrenmezler⁷³. Çünkü doğa bilimlerinin alanına dalan bir kişi yalnızca bir gözlemci olmalı ve yine Kierkegaard'ın deyişiyle "var olmayı durdurmalıdır."

Bunu sık sık belirttiği eseri *Concluding Unscientific Postscript*'te kişinin bilimsel bir gözlemci olmak yerine hangi tarz soruları sorması gerektiğine dair bazı örnekler verir. Bu sorular, çoğunlukla varoluşunun ve hayatın anlamını sorgulayan türde sorulardır. "Örneğin, ölmek ne demektir? Ölümsüz olmak ne demektir? Tanrı'nın bana verdiği iyilikler için ona şükran borçlu olmam ne demektir? Evlenmek ne demektir?"⁷⁴ İşte bu şekilde, doğa bilimlerinin sadık gözlemcileri kendilerine böylesi soruları sormak yerine, kendilerini bilimsel gözlemlere ve doğanın bilgisine yöneltmişlerdir. Bu tarz soruları sormaları ise onları içerisinde buldukları durumdan kurtarabilmekte ve varoluşlarının ve yaşamlarının farkına varabilmektedirler.

Doğa bilimlerinin Hristiyanlık ile ilgili olan kısmı ise dine bir tür bilimsellik katanlar/katmaya çalışanlarla ilgilidir. Hristiyanlığın doğa bilimleri ile uzaktan veya yakından herhangi bir ilişkisi yoktur. Tamamıyla dinsel bir evrede bulunması gereken birey kavramından söz ederken doğa bilimlerine tek cümle etme hakkı bile tanınmaz. Bunun nedenini, Tanrı'yı veya imanı sanki bilimsel nesnelere gibiymiş gösterme ve anlama yanılıdır. Tekil bireyden beklenen iman sıçramasını gerçekleştirmek ve gerçek anlamıyla bir Hristiyan olmak için bireyin öncelikle kendi varoluşunun farkına

varmasıdır, tıpkı Sokrates'in doğa bilimlerine karşı takındığı tavrı takınarak bunların gereksiz ve yön-saptırıcı olduğunun farkına varması gerektiğidir. İsa ne bir profesör, ne bir doğa bilimcisi ne de bir bilgedir. İsa mutlak paradoksun yani Tanrı'nın kendisidir. Bu da apaçık bir paradokstur, bir mucizedir. Kişinin Hristiyan olabilmesi için yalnızca inanması, iman sahibi olması gereklidir. Bir profesör ile sıradan bir insanın arasında Hristiyanlığa inanmak bakımından herhangi bir fark yoktur. Çünkü Hristiyanlık herkes için aynı şeyi zorunlu kılar, herkesten aynı şeyi talep eder. O da iman'dır.

Doğa bilimlerinin içerisinde değerlendirilemeyecek bir kavram olarak mucize doğa bilimlerinin yürürlükten kaldırdığı, anladığı/anlamaya çalıştığı, akılsallaştırdığı bir kavramdır. Doğa bilimleri ile Hristiyanlık birbirlerine zıt iki yönelim içerisindedirler. Hristiyanlık yalnızca iman ile elde edilebilecek bir durum iken, doğa bilimleri yalnızca aklın ve objektifliğin içerisinde kalmak durumundadır. Bu sebeplerden ötürü, doğa bilimleri mucizeyi açıklamaktan acizdir.⁷⁵

Sonuç olarak, Kierkegaard için doğa bilimleri insanı kendi varoluşunun farkına varması, somut var olan bir birey olarak kurmasının önünde bir engeldir. Kierkegaard'ın geleceğe yönelik öngörüsü bütün çürümenin doğa bilimlerinden geleceğine ve artan objektiflik talebinin hem bireylerin kendilerini anlamalarına hem de Hristiyanlığa gerçek anlamda iman etmelerinin yollarını kapattığı yönündedir. Kendi çağının bilimsel ve objektif yönelimi sonuna değin eleştiriyor ve doğa bilimi ile uğraşanların aslında Tanrı'dan ne kadar uzaklaştığını ve yapılanın ikiyüzlülük olduğunu oldukça nükteli bir biçimde özetliyor ve diyor ki:

"Eğer Tanrı elinde bir sopayla etrafta dolaşsaydı, mikroskopun yardımıyla keşif yapan o ağırbaşlı insanların işi bayağı zorlaşırdı. Tanrı onlardan ve doğabilimcilerinden ikiyüzlülüklerinin acısını döve döve çıkarırdı. Çünkü ikiyüzlülük doğabiliminin insanı Tanrı'ya götürdüğü söylenerek yapılıyor. Elbette Tanrı'ya götürür- daha üstün bir biçimde, o da haddini bilmezliktir."⁷⁶

⁷⁵ KBY, s. 217

A.g.y.

II. BÖLÜM

VAROLUŞUN EVRELERİ ve TEKİL BİREY

I. Kierkegaard'da Tekil Birey Kavramı

Kierkegaard felsefesinde tekil birey kavramının önemi nedir? Nihai amacını Hristiyanlıkta bir tür revizyon yapmak suretiyle nasıl " Hristiyan" olunacağını bulmaya çalışmak olarak açıklayan bir filozof için tekil birey kavramı neden bu kadar önemlidir? Tarihsel bağlamdan bağımsız düşünüldüğünde tam anlamıyla bir Hristiyan olmanın tekil birey olmakla ilişkisi nedir? Dahası Kierkegaard'ın yaşadığı çağ açısından düşünüldüğünde onu tekil bireyi bu denli kuvvetli bir şekilde vurgulamaya iten temel motivasyonlar nelerdir? Bu tarz sorular çok daha fazla genişletilebilir. Ancak bize göre Kierkegaard gibi derin ve ardında birçok edebi ve felsefi eser bırakmış bir filozofun incelenmesi felsefi anlamda ne tür bir değişim yarattığının ortaya konulabilmesi için bazı sınırlandırmaları gözetmek zorundayız. Bu sebepten ötürü öncelikli olarak yanıt aranan soru, Kierkegaard'da tekil bireyin önemi ve açılımları olacaktır. Bu problem aslında tıpkı diğer felsefi problemler gibi temel sayılabilecek bazı felsefi problemlerle sıkı ilişki içerisindedir. Şöyle ki: Nasıl din felsefesine adımınızı attığınızda karşınıza kolaylıkla çıkabilecek problemlerden birisi özgür irade problemi ise, tekil bireyin Kierkegaard'daki yeri ve önemini soruşturmaya başladığınızda da, karşımıza yine bu tarz temel nitelikli bazı felsefi problemler çıkmaktadır. Bizim için önemli olan Kierkegaard'ın bu felsefi meselelerle yani felsefe tarihinin kendisini ilgilendiren kısmıyla ve bunun akabinde kendi çağıyla ne şekilde hesaplaştığını ortaya koymaktır. Bu şekilde O'nun felsefi duruşunu, felsefeye kazandırdığı yeni bakış açılarını ve çözüm önerilerini daha net bir şekilde anlayabilmektir.

"Tekil Birey dini açıdan, bu çağın tarihin ve insan ırkının mutlaka içinden geçmesi gereken bir kategoridir. Ve Thermopylae'de durmuş ve düşmüş kişi, benim bu dar geçitte, 'tekil birey'de durduğum tarzda güvende değildir. Onun görevi bu kalabalıkların bu dar geçitten geçmesini önlemektir; eğer zorla geçerlerse o kaybedecektir. Benimki ise; en azından ilk bakışta, çok daha kolaydır ve ayaklar altında ezilme tehlikesine beni daha az maruz bırakmaktadır. Çünkü benim

görevim aciz bir kul olarak kalabalıkların bu boğazdan, 'tekil birey'den geçmesine yardım etmektir. Bu geçitten kimse 'tekil birey' haline gelmeden geçemez. Yine de eğer mezar taşıma ne yazacaklarını soracak olurlarsa, 'o tekil birey' sözünden başka bir şey yazmalarını istemezdim. Bunun anlamı henüz anlaşılmamışsa da, kesinlikle anlaşılacaktır. Bir zamanlar bu kategoriyi, 'tekil birey'i Sistemdeki polemik hedef olarak seçtim. O zamanlar burada yurdumuzda herşey Sistemdi... Bu kategori benim sahip olduğum tarihsel önemle kayıtsız şartsız ilişkilendirilebilir."⁷⁷

Kierkegaard'ın kendi felsefi çabasının tümünü tekil birey kategorisine indirgemesi ve tüm yazarlık faaliyetinin bu kavram ekseninde anlaşılması isteği, aslında ölümünde sonra pek de uyulmuş bir uyarı olarak görünmemektedir. Çünkü genel eğilim, Kierkegaard'ı ya Varoluşçuluk ile ilişkilendirmek yoluyla onu bir tür Varoluşçuluğun kurucusu, başlatıcısı saymak ya da içerdiği dinsel vurgunun aşırılığı sebebiyle daha çok Hristiyanlık çerçevesinde değerlendirmek olmuştur. Bir başka eğilim ise yukarıdaki kayıta da görülebileceği üzere Hegelci felsefeye girdiği polemik de Kierkegaard'ı anlama çabasının bir kanadını oluşturmaktadır. Ancak tüm bu tartışmaların içerisinde 'tekil birey' kavramı neredeyse unutulmaya yüz tutmuş gibi görünmektedir.

Kierkegaard'ın "tekil birey"den sürekli olarak kategori olarak bahsetmesi kategori kavramının Kant'ın felsefesi ile olan içsel bağı düşünüldüğünde pek açıklayıcı değildir. Hatta tekil birey de bazen kategori bazen de bakış açısı olarak bahseder. Burada kavramın Kierkegaard'ın kendi felsefesinin gelişim süreci içerisinde birkaç farklı açıdan tanımlandığını ve bazı değişimlere de uğradığını belirtmekte fayda var.

Öncelikle Kierkegaard'ın neden "tekil birey" kavramına ihtiyaç duyduğunu açıklamak adına dönemin içerisinde bulunduğu siyasi ve düşünsel atmosferi özetlemeye çalışacağız. Dolayısıyla "tekil birey" kavramının doğuşunun arkasında yatması olası tarihsel nedenleri de göstermiş olmayı arzulamaktayız. Ancak Kierkegaard gibi bir filozofu çalışmanın en büyük güçlüklerinden birisi de tarihsel bilginin yalnızca bir yakınlaşma bilgisinden ibaret olması dolayısıyla alanının sonsuzca

genişletilebileceğinin ayırında olunması gerektiğidir.⁷⁸ Bu "tarihsel neden arayışı" hiçbir anlamda tüketici olamayacaktır. Eğer böyle bir çabaya girişilse bile bu Kierkegaard'ın kendi felsefi tutumu açısından bile mantıksızlık, düşüncesizlik arz edecektir. Dolayısıyla yalnızca bir tanıtım çabası olarak görülebilecek olan bu tarihsel arka-plan yaratma eylemi, tarihsel bilginin hiçbir şekilde mutlak anlamda Kierkegaard'ı tekil birey kavramını oluşturmaya ve üzerine basa basa kullanmaya iten nedenleri betimlemekte eksik kalacağıının bilincinde olunması gereklidir. Burada bahsi geçecek nedensel arayış çabası bazı tarihsel motivasyonların Kierkegaard felsefesine yansıyışını ve Kierkegaard'ın buna tepkisini içermektedir.

Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde; Danimarka etkilerini kuvvetli bir şekilde hissettiği 1848 Devrimleri'ne tanıklık etmiştir. Bu devrimlerin en büyük etkisi ise toplumda sınıfsal bölümlenmenin değiştirilmeye çalışılması ve halkın artık her alanda siyasi güç haline dönüşme isteği olarak anlaşılabilir. Öte yandan Hegelcilięin Danimarka'daki gittikçe artan etkisi ve Danimarka'nın düşünsel çevrelerinde felsefede bir moda haline dönüşmesiyle birlikte "objektiflik", "dünya tarihi bilgisi" gibi kavramlar hızla yayılmaya başlamış ve bunun çağın bir gerekliliği olduğu inancının doğmasına yol açmıştır. Böylesi bir düşünce ikliminde Kierkegaard'ın gözlemlediği yegane eğilim ise, Hristiyanlığın ve ruhban sınıfı da dâhil olmak üzere tüm bu gelişmelerden nasibini alması ve çağın aslında Hristiyanlığın anlamını unutmaya yüz tutmuş olmasıdır. İnsanlar artık kendilerini sosyal bir sınıfın ya da kalabalığın içerisinde tanımlamaya başlamışlar ve düşüncelerinde de "tekil bir birey" olduklarını unutmuşlardır.

Hegelci felsefenin-özellikle de Hegel'in tarih felsefesinin- tekil olanı değil de tümeli vurgulaması ve tekilin kendisini gerçekleştirmek için tümele ihtiyaç duyması fikri "birey" kavramı açısından yıkıcı bir etkiye sahiptir. Hegelci düşüncenin yarattığı büyük etkinin izlerinin silinebilmesi, insanların yeniden Hristiyan olmanın anlamını sorguladıkları ve gerçekten Hristiyan olmaya çalıştıkları şartların oluşturulabilmesi açısından "tekil birey" kavramının gündeme gelmesi gerekmektedir. Çünkü Tanrı her zaman tekleri yargılayacaktır ve her bir insan teki tanrıya karşı hem ahlaki hem de dini

⁷⁸ CUP, p.75

açından sorumluluğa sahip olmasına karşın. Bu sorumluluk, cemaatler, kamuoyu, topluluklar, ırklar aracılığıyla temellendirilemez. Kişinin kendisini yalnızca Tanrı'ya sorumlu hissetmesinin olanağına da yine tekil birey sağlayacaktır. "Birey ilk olarak Tanrı'yla ilişki kurar ve sonra da cemiyetle. Ama önceki ilişki, sonrakini küçültmediği ölçüde en yüksek ilişkidir."⁷⁹ Bu açıdan bakıldığında insanın toplumsallığı aşağı türden bir ilişkiyi temsil edecek türdendir. Ancak burada yanlış anlaşılması gereken nokta "tekil birey" haline gelme çabasının kişinin kendisini toplumundan sıyırması ve tıpkı Orta Çağ'daki "manastır hareketi" gibi kendisini yalıtması değildir. Kişi tekil birey olmanın ne demek olduğunu anladığı vakit toplumsallık ve kamuoyu gibi dışsal kavramlar artık ona zarar vermeyecek, bakışını döndürdüğü yönü değiştiremeyecektir. Nasıl bir toplumsal yaşam içerisinde bulunursa bulunsun toplumun, cemaatin, derneklerin, vs. kendi yaşamındaki rolünü ikincil bir öneme sahip olarak algılamayı öğrenecektir. Böylelikle kişi sorumluluklarının da farkına varabilecektir.

"Birey, kendi dışındaki yaşamda kendisini bulmak için, kendi etrafıyla bağlantılı olarak gösterdiği bütün çabaları terk ettiğinde, artık bu gemi enkazını en yükseğe çevirir. Sonra bu boşluğun ardından yalnızca mutlak bütün azametiyle karşısına dikilmekle kalmaz, aynı zamanda kendisine ait olduğu sorumluluk da yükselir."⁸⁰

Kierkegaard mevcut sosyal biçimler ('şimdiki çağın' sosyal biçimleri) ve genel olarak insan davranışı kalıplarında, canlı sorunları kendi uygun canlı biçimlerinde karşılamaya karşı yaygın bir soğukluk saptamaktadır. 'Seviyesizleştirmeye-insanlardaki nitel farklılıklarda ve ayrıca siyasal rollerinde azalma ya da odaklanma kaybı ve bireysel otoriteyi küçümseme- ve buna karşılık gelen gruplaşma, dernekleşme ve benzerlerine kaçış eğilimi görülmektedir.'⁸¹ Kierkegaard'ın yaşadığı çağın aksine tekil bireyi bu denli önemli bir kategori ya da bakış açısı olarak tanımlamasının temel motivasyonu kendi çağıyla düşüncelerinin uyuşmaması olarak gösterilebilir. Çağın eleştirisi aslında tekil bireyin ortaya çıkmasında en büyük payın sahibidir. Kierkegaard'ın neredeyse her eseri birer eleştiri olarak okunabilir. Ancak direkt bir saldırı olarak tasarlanan çağ eleştirisi

⁷⁹ GMS, s.254

⁸⁰ GMS, s. 166

⁸¹ GMS, s.344 Alastair Hannay'ın giriş yazısı.

kalabalığın, toplumun ve sayının ne anlama geldiğini ve insanı bu şekilde tasarlamının ne denli yanlış olabileceğini göstermesi açısından hayati önem taşımaktadır. Özellikle *Two Ages (İki Çağ)* isimli eserinde Kierkegaard yaşadığı çağın içerisinde bulunduğu bilinçsizliği, anonimleşmeyi, bir-hizaya gelmişliği, aynılığı vs. gözler önüne sermeyi denemiştir. Buradaki tepki aslında Fransız Devrimi ile başlayan süreçle birlikte modernizme giden tarihsel sürecin aslında hiç de istenilen bir durum yaratmadığını, insanların kendilerini bu "halk hareketlerinin" içerisinde yitirdiğini ve var olmanın dahi ne demek olduğunu unuttuklarını göstermeye çalışır.

"Yaşadığımız çağ esasen akıl ve tefekkür çağıdır; tutkudan yoksun, bir heyecanla parlayıp sonra uslu uslu tekrar istirahata çekilen bir çağ."⁸² Kierkegaard kendi çağını eleştirirken sıklıkla başvurduğu bir tanımlama olarak "tutkunun yoksunluğunu" kullanır. Aklın artık tahakkümü altına girmiş, içerisinde tutkudan eser bırakılmamış bir çağda yaşadığından yakındır. Bu yolla hem doğa bilimlerine verilen aşırı değere hem de varoluşun yalnızca akılsal olmadığı, bireyin aklının dışında da başka yetileri ve nitelikleri olduğunu belirtmeye çalışır. Kierkegaard'ın yaşadığı dönemdeki devrimci fikirlere olumsuz bir bakış açısı vardır. Çünkü kalabalığın ve sayının aslında kuvvetlenişine tanık oluyordur ve çağın gidişatı bunun devam edeceği yönündedir. İşte bu noktada Kierkegaard'ın tekil birey kavramı bu yitmişliğin bir alternatifi olarak görülebilir. Amacının hiçbir zaman yerleşik düzeni sarsmak olmadığını, asıl görevinin düzene sürekli içsellik aşılama olduğunu söyleyerek politik olaylar karşısında aldığı tavrın ana hatlarını çizmektedir.⁸³

Kierkegaard'ın düşüncesinde çağının içerisinde yaşadığı hayli problematiktir, "sahtekâr"⁸⁴ bir çağdır. Çünkü artık insanlar -tıpkı günümüzde olduğu gibi- buldukları zamanda yaşamayı büyük bir nimetmiş gibi algılama eğiliminde olmakla kendilerini de çağın gerektirdiklerini yapmaya ve deyim yerindeyse modern olmaya adanmış gibi görünmektedirler. Modernizmin Kierkegaard'ın dilindeki en yalın anlamı kişinin kendisini yaşadığı zamanda yitirmesi ve kendisini ait olduğu sınıf, topluluk, dernek, millet vs. gibi tanımlamalara dayanarak var etmeye çalışmasından ibarettir.

⁸² KBY, s.233

⁸³ GMS, s.529

⁸⁴ GMS, s.341

Kierkegaard'ın neden Aydınlanmacı ve modernist fikirlerin karşısında yer aldığını anlamak pek de zor değildir. Çünkü artık insanlar kendi tekilliklerinin farkında olmaktan çok kalabalığın, çoğunluğun, halkın arasında olmak yoluyla ona karışmayı yeğlemektedirler. Kierkegaard zamanındaki her şeyin artık bir politika haline dönüşmüş olmasından yakınır ve en dürüst ve insanları gerçek anlamda seven bir politikacının bile dini pratiğe dönüştürülemez denli ideal kabul ettiğinden yakınır⁸⁵ ve politikanın "sonsuz gerçeklikle" yani Hristiyanlıkla hiçbir ilgisinin bulunamayacağından bahseder.⁸⁶

Kierkegaard'ın felsefesinde gözden kaçırılmaması gereken bir diğer kavramsal öbek de sıkıntı, bıkkınlık, bezginlik ve anlamsızlık gibi insana özgü durumların oluşturduğu kaynaktan çıkar. Varoluşun evreler halinde tasarlandığı ve estetik evre olarak adlandırılan birinci evrede can sıkıntısının bütün kötülüklerin anası, şeytan (evil) olarak sunulduğunu görmekteyiz. Can sıkıntısı ile ilgili kavramsal düzenleme aslında tekil bireyin kendisini kurtarması gereken bir varoluş biçimi olarak da görülebilir. Can sıkıntısı, bezginlik vs. gibi psikolojik durumların çözümlenmesi, Kierkegaard'a felsefi anlamda bir kıyas noktası yaratmaktadır. Bu türden durumların tasviri kişinin kendisini ne şekilde anlayacağı ve tanımlayacağı hakkında bir soruşturma arzusundan kaynaklanmaktadır.

Kierkegaard'ın tekil birey kavramı konusundaki temel tezlerinden birisi "kalabalığın yalan" olduğu ve "gerçekliğin tekil birey olduğu" tezidir. 1847 yılında *Edifying Discourses for Various Spirits* içinde basılan ve daha sonra yeniden gözden geçirilen bu bölüm, *The Point Of View For My Work As An Author* adlı eserin içerisinde bağımsız bir bölüm olarak sona eklenmiştir. Tekil birey kavramı için temel dayanak noktası olarak görülebilir. Kalabalığın yalan olduğu ve gerçekliğin tekil birey olduğu tezi burada en yalın haliyle işlenmiştir. Ancak tekil birey kavramının tam anlamıyla bir tanımını yapmadığı için, yapılması gereken, bu metinden seçilerek bulunacak parçaların birleştirilmesi yoluyla elde edilecek bilgidir. Öteki türlü tam bir kavramsal tanım Kierkegaard'ın kendi felsefesiyle de çelişir.

İlk olarak Aziz Paul'ün "yalnız bir kişi amaca ulaşır" sözünün karşılaştırmalı olarak anlaşılması gerektiğini, bunun anlamının ebedi mutluluğa ulaşacak kişilerin- ya da gerçek anlamıyla Hristiyanlığın ne demek olduğunu anlayanların- yalnızca tekil bireylerden ibaret olması gerektiğini kastediyordu, der. "Büyük Sınavcı" olarak tanımladığı Tanrı'nın bireyleri tek tek bildiğini ve onları ancak tek tek yargılamasının mümkün olduğunu ekler.⁸⁷

Çalışmamızın ilerleyen bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde değinilen insan ile hayvanın hangi ayrıma göre tanımlanacağı hususunda Kierkegaard kaygı kavramını öne sürer. Ancak kişinin bir ruh haline gelebilmesi de sentez olarak insan fikri içerisinden çıkarılmalıdır. Çünkü tinin ve bedenin bir sentezi olarak insanda eksik olan öge ruh'tur. Kişinin bir ruh haline gelebilmesi için de önce kendisi sayısal olandan ayırması gerekmektedir, bu Hristiyanlığın da kategorisidir.

"Ruhun kategorisi tekil bireydir. Hayvani yön ise sayıdır. Hristiyanlık ruhtur; ruh kategorisine göre tarif eder."⁸⁸ Ancak insanlar birleşir, zira bir olmaya dayanamazlar... sosyalite insanın hayvani yönüne aittir ve cemiyetleşmenin(her halükarda içgüdüsel olarak) ruhla ilişkiye sokulması dolambaçlı yolu Hristiyanlık alemini ruhsuz ya da ruhtan vazgeçmiş hale getirir.. ,"⁸⁹

Kierkegaard modern çağın en büyük hastalığını teşhis etmiş gibi görünmektedir. Çünkü git gide bireylerin kendilerini daha da önemsiz hissettiği, dünyanın bilimde ve teknolojiye bir hayli ileri gitmesine rağmen bunun sonuçlarını mutlu ve müreffeh bireyler olarak almak bir yana dursun yoğun bir rekabetin ve baskının içerisine bırakılmışlardır. Dünyanın gidişatı konusunda ise en ufak bir etkiye bile sahip olamamaları onları kamuoyu oluşturmaya ve kalabalıklar içerisinde herhangi bir sınıfa ait olma hissine daha çok yönlenmiştir.

"Bireyler (sit venia verbo) gittikçe daha önemsiz hale gelmektedir. Öbür yandan bireyler somut bir güç haline gelebilmek üzere bir kitle oluşturmada gittikçe daha fazla ustalaşmakta ve bununla küstahça övünmektedirler."⁹⁰

POV, p.111

GMS, s.718

GMS, s.731

GMS, s.758

Tıpkı günümüzde olduğu gibi insanlar politikaya, kamuoyu oluşturmaya, kalabalıkları bir araya toplamaya ve oy çoğunluğunun sanki gerçekliğin bir kanıtı gibi görülmesine açılan yolun daha başlangıcında, Kierkegaard durumu sezebilmiştir.

II. Varoluşun Evreleri

Varlık (being) ve varoluş (existence) ne demektir? Dildeki kullanımının daha da üzerinde teknik anlamıyla felsefede varlığın ve varoluşun ne gibi ayrımları olabilir? Kierkegaard'a göre varoluş ne anlama gelmektedir? Kierkegaard bir varoluşçu mudur? Yoksa yalnızca Varoluşçuluğun kendisine dayanak olarak kullandığı veya kullanabileceği bir muştulayıcı mıdır? Tüm bu sorulara cevap ararken öncelikli olarak aklımızdan çıkarmamız gereken noktanın Kierkegaard'ın modern çağdaş felsefede sürekli olarak "Varoluşçuluğun babası" olarak addedildiği ve bunun da nedeninin özellikle 20. Yüzyılda, "Varoluşçuluk" olarak adlandırılan felsefi akımın içerisinde yer alan filozofların referansları dolayısıyla olduğudur. Öyle ki; Varoluşçuluk akımına dâhil edilebilecek bütün filozoflar doğrudan veya dolaylı olarak Kierkegaard'ın felsefi düşüncelerinden etkilenmişlerdir. Yine bu düşünürler kendi felsefelerini ortaya koyarken şu ve veya bu şekilde Kierkegaard'ın "varoluş" hakkında felsefe yapmanın imkânını ortaya koyuşu ve bu yönde felsefede açılan yeni bir yol, yeni bir bakış açısı olduğunun ayırdında olunması yoluyla, bir tür "kaynak" işlevi görmüştür. Kierkegaard kendi çağında çok da fazla üzerine konuşulan ve tartışılan bir düşünür olmaktan uzaktı. Buna karşın kendi zamanının geleceğinin ve mutlaka tartışılan ve okunan bir düşünür olacağına da bilincindeydi. Kierkegaard'da "varoluş" düşüncesi -bu tez içerisinde de sık sık tekrarlandığı üzere- Hristiyan imanının neliği üzerine bir tefekkürden kaynaklanır. Kierkegaard'da dinin pratik yönü, *İncil'in* nasıl anlaşılması gerektiği, Protestanlığın ve imanın gerçek anlamının nasıl kazanılacağı düşüncesi, had safhadadır ve yaşamının da büyük bir bölümünde herhangi bir azizden çok daha fazla iman sahibi olarak addedilebilir. Ancak Varoluşçuluk akımı içerisinde Kierkegaard'ın felsefesinin özellikle ateist filozoflar tarafından kullanılmış olması bize göre hayli ironik ve trajik bir durumdur.⁹¹

Poole, Roger, "The Unknown Kierkegaard", in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Editors. Alastair Hannay, Gordon D. Marino, Cambridge University Press, The United Kingdom, 1998, pp.48-75

Kierkegaard'a göre düşünce ve varlık bir ve aynı değillerdir ve "varlık" kavramı sistematik bakış açısı tarafından soyutlama yoluyla elde edilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa bilen her ruh (spirit) aynı zamanda var olan (yani oluş süreci içerisinde olan) bir ruhtur. Eğer varlık ve düşünce bir ve aynı şey olarak düşünülüyorsa bu bir totolojiden ibarettir. Eğer soyut düşünce var olan ruhu, var olan bir birey olarak soyutlayacaksa bunu yalnızca bir anlık olarak yapabilir. Daha sonra bu soyutlamanın sahibi olarak soyut düşünür varoluşa borcunu ödeyecek ve varoluş sürecine katılacaktır. Aslında bu uyum (varlığın ve düşüncenin bir ve aynı şey oluşu) Tanrı için gerçekleştirilmiş olmasının yanında her biri varoluş sürecinin içerisinde var olan ruhlar için gerçekleştirilmemesi gerekmektedir.⁹²

Kierkegaard'a göre siyasetin en üst mercilerindeki insanlar tarafından tanınmadan yaşamak hayli huzurlu bir eylem olmasına karşın; Tanrı tarafından her an biliniyor ve izleniyor olmak, her türlü eylemden sorumlu tutulduğunu bilmek, insanın bu dünyadaki varoluşunun her anı için dayanılmaz derecede rahatsız edici bir düşüncedir. Bu sebeple insanı dünya üzerindeki varoluşu bir tür rahatsızlık olarak tanımlanabilir.⁹³

Her ne kadar "varoluş" kavramının kesin, mutlak bir tanımının yapılamayacağını bilsek de Kierkegaard'ın bu kavramı hangi amaçlarla ile kullandığını görebiliriz. Varoluş kavramı aktüalite kavramı ile paralellik arz edecek biçimde kullanılır ve insanın her türlü faaliyetinin içerildiği alan olarak tanımlanabilir. Ancak bu varoluş her an değişmekte olduğu için bunun dilde veya herhangi başka bir araçta tanımının oluşmasına imkân yoktur. Varoluş alanında herhangi bir bitmişlik, sona ermişlik, tamamlanmışlık, vs. yoktur. Tanımlanamaz oluşunun temel gerekçesi burada yatmaktadır. Varlık kavramı ise tüm empirik/fiziksel gerçekliği de imleyecek şekilde daha geniş anlamlı kullanılmaktadır. Örneğin Kierkegaard "Tanrı düşünmez, yaratır; Tanrı var olmaz (existence), O (Tanrı) sonsuzdur. İnsan düşünür ve var olur ve varoluş, düşüncüyü ve varlığı birbirinden ayırmasının yanında, onları birbirinin ardışığı olarak

tutar."⁹⁴ derken gerçeğinde Tanrı'nın var olmadığını değil, varoluşa katılmadığını söylemektedir. Bu sebepten ötürü Tanrı, tıpkı insan gibi bir oluş süreci içerisinde düşünülemeyecek bir varlıktır. Ancak Tanrı'nın varlığı mutlak ve sonsuz da olsa, durum insan için farklı olmaktadır⁹⁵. Çünkü insan bir sentez olması dolayısıyla hem sonsuzluğu hem de sonluluğu içerir. Varoluş tam da bu süreci yani insanın tüm aktivitesinin imleyecek şekilde kullanılmaktadır. Varoluş düşünceye göre birincildir. Çünkü bir şey önce var olur ve sonra insan onun üzerinde düşünme fırsatını bulur. Ancak salt düşünce ile varoluşu bir saymak hatalıdır. Çünkü düşünce varoluşa düşünmeye başladığı anda düşünenin varoluştan bağına koparması gerekir. Yani var olmayı durdurması ve düşünceye dalması gerekmektedir. Oysa her düşünce tıpkı Sokrates'in flüt örneğinde olduğu gibi bir düşüneni de zorunlu kılıyorsa ve bu düşünen, somut var olan bir birey ise, o kişi var olmayı nasıl durduracaktır.

"İki bin yıl insanlık tarihinden silinmedikçe ve yaşam ve varoluşun sorunlarını ele almayı onlara öğretecek bu köprü yıkılmadıkça, her şey daha da kafa karıştırıcı hale gelmektedir. Varoluş probleminin kendisi, bütün kuşaklarının bilim adamlarının bilinçlerindeki yansımasıyla kaynaşmıştır."⁹⁶

Kierkegaard, tekil birey kavramını sıklıkla vurgularken sürekli olarak kullandığı içsellik ve öznel kavramlarının da yardımıyla somut varoluşa ilişkin bazı açıklamalar da getirmektedir. Ancak yine de somut varlığın ne olduğu tam ve net bir şekilde tanımlanamayacak bir şeydir ve bu Kierkegaardçı felsefe açısından bir eksiklik olarak görülmemelidir. Çünkü varoluşun tam bir tanımının yapılamıyor olması tam da varoluşun kendi olmazsa olmaz mahiyetinden dolayıdır. Şöyle ki: insanı bir sentez olarak kabul ederek onu sonluluk ile sonsuzluğun bir sentezi olarak görmek ve somut insan yaşamını yine sonluluğun içerisinde sonsuzluğa yönelmiş olarak algılamak oldukça belirleyici teorik temellerdir. Bu açıdan bakıldığında insanın varoluşu sonluluğun alanına denk düşecektir. Sonluluğun alanında ise tıpkı Antik dönemdeki felsefenin çıkarımlarına benzer bir şekilde "değişme" hâkim olmaktadır. Bu "değişme" kavramı yüzünden varoluşun bir tanımı yapılamamakla birlikte, bazı edebi ve sanatsal

⁹⁴ CUP, p.296

⁹⁵ Watkin, Julia, a.g.e., p.80

⁹⁶ GMS, s. 256

araç ve semboller kullanmak yoluyla varoluşun bir portresi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra da ayrıntılı bir şekilde görüleceği üzere Kierkegaard varoluş evrelerini daha açık ve anlaşılır kılmak adına tarihten, mitolojiden, sanattan ve dinsel metinlerden bazı kişilikleri sembol olarak kullanır. Aslında Kierkegaard'ın bu tutumu onun modern felsefenin anlayışına göre bir filozof olmaktan çok edebiyatçı gibi algılanmasına yol açmıştır. Nitekim Kierkegaard'ın bir filozoftan ziyade bir edebiyatçı, mahir bir söz üstadı olduğu fikrine kendisi de katılır. Kendisini bazen bir düşünür bazen de diyalektikçi olarak adlandırmakta sakınca görmez. Kierkegaard'ın bu tutumunun nedeni bize göre kendi çağındaki filozofların çoğunlukla Hegelcilikten etkilenmiş olması dolayısıyla, onlarla aynı kavram, tanımlama altında değerlendirilmek istememesindedir. Hegel ve Danimarka'da ki Hegelcilik, deyim yerindeyse 19. Yüzyılın moda felsefesi haline gelmiştir ve ruhban sınıfı da dâhil olmak üzere düşünsel anlamda nerdeyse herkes Hegelcilikten az ya da çok etkilenmiştir. Bu sebepten ötürü Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde filozof olarak adlandırılan isimler genellikle kendilerini spekülâtif felsefeden kurtaramamış kişilerdir. Bu da Kierkegaard'ın kendisini bir filozof olarak tanımakla sakınlı davranması yönünde motive edici olmuştur, denilebilir.

Kierkegaard felsefesinin bize göre başlangıç aşaması olan varoluşun evreleri veya alanları fikri, somut insan varlığının hangi aşamada bulunduğu ve dolayısıyla hür iradesini kullanmak yoluyla alacağı kararları da etkilemesi bakımından hayli ilgi çekicidir. Herhangi bir varoluş alanında bulunan bir kişi yine o varoluş alanının mahiyetine göre kişiyi belirleyecek ve yaşamının anlam bulması açısından alacağı karar'ı da etkileyecektir.

"Bütün varoluş en küçük sinekten Cisimleşmenin gizemlerine kadar her şey beni kaygılandırıyor. Hiçbirisi açıklanamaz, en fazla da kendim. Benim için bütün varoluş kirlenmiştir, en fazla da kendim. Kaygılarım çok büyük ve sınırsız. Bu kaygılarımı gökteki Tanrı'dan başkası bilmiyor ve O da beni rahatlatmayacak. Göklerdeki Tanrı'dan başka hiç kimse beni teselli edemez ve O da bana acımayacak- Genç adam, sen henüz çabalarının başındasın, eğer yolunu kaybedersen geri dön! Tanrı'ya dön; (o zaman) onun rehberliği altında

yetişkinlikteki eylemlerin için gerekli olacak biçimde beslenen bir gençlik yaşayacaksın."⁹⁷

Kierkegaard için varoluş kavramı hiçbir zaman varolan bireyin varlığından soyutlanarak düşünülemez bir kavramdır. Yani varoluş ile yaşam aslında birbirlerine tekabül eden iki kavram gibi görülebilir. Varolan birey (existing individual) oldukça merkez bir kavramdır ve *Concluding Unscientific Postscript*'in neredeyse tamamında spekülatif, Hegelci felsefeye yapılan itirazlar bu kavram üzerinden gerçekleştirilmektedir. Somut varolan bireyler olarak insan sürekli bir oluş hali içerisinde ve varoluş aslında bir tür oluşun içerisinde. Varoluş, olmuş bitmiş ve sonradan anlaşılabilir, kâğıda dökülmek suretiyle felsefesi yapılabilecek ve en uç noktada herhangi bir sistemin içerisine dâhil edilebilecek bir kavram olmaktan uzaktır. Hegelci felsefeye ve sistemci düşünceye karşı yapılan eleştirinin de odak noktası yine bu varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Özetle söylenecek olursa Kierkegaard'a göre varlık bir oluş sürecidir ve somut olarak varolan birey bu varoluş süreci içerisinde sürekli bir çabalama edimi içerisinde. "Varolan özne, var olmaya başladığından beri (bu geneldir ve objektif olan saf varlığın içinde olanlar hariç, tüm insanları içerir) sürekli olarak bir oluşma/oluş sürecini izler."⁹⁸

Aslında Kierkegaard'ın felsefeden anladığı şey varoluşun gizemlerini araştıran, insanın yaşamındaki anlam arayışına ışık tutan bir düşünce etkinliğidir. İnsanla veyahut bireyle bağlantısı bulunmayan salt bilimsel bilginin yalnızca teknik anlamda felsefeyi ilgilendirdiğini ve bunun da insan açısından faydasız bir edim olduğunu düşünmekteydi. Madde ya da doğa üzerine elde edilmiş olan büyük bir bilgi birikiminden söz etmek mümkündür. Günümüzde bu bilgi birikimi katlanarak artmasına karşın kişinin kendisi hakkındaki ve yaşamı hakkındaki bilgisinde en ufak bir bilinç artışı olması şöyle dursun bize göre bir tür gerilemeye dahi sebep olmuştur. Bu hususta Kierkegaard'ın ne denli haklı öndeyilerde bulunduğu açıktır. Bilginin artışı ile birlikte insanlığın da her açıdan gelişeceği, aydınlanacağı, bilgisi sayesinde cenneti dünyada bulacağı fikrinin ne denli naif bir fikir olduğunu anlamak için yalnızca etrafımıza bakarak çağdaş dünyanın içinde

bulunduğu karmaşaya ve sefaletle bakmak yeterlidir. Bu açıdan Kierkegaard'ın kendi çağına yönelttiği eleştirilerin neredeyse hepsi bugün için de yüksek oranda güncelliklerini korumaktadırlar.

Varoluşun evreleri düşüncesi bir bakıma Hegelci felsefeye karşı dolaylı (indirect) bir polemiktir⁹⁹. Bunu hem *Concluding Unscientific Postscript*'te hem de evreler düşüncesinin açıklanmaya başladığı *Ya/Ya da* adlı esere Victor Eremita müstear adıyla yazdığı önsözde de bulmak mümkündür. Burada, Victor Eremita, okuyucuna seslenerek ünlü "dışsal içseldir, içsel dışsaldır" Hegelci söyleminin aslında pek de doğru olmayabileceğini edebi bir üslupla anlatmaya çalışır. Bir editör olarak Victor Eremita (Muzaffer Münzevi) okuyucuya ellerinde tuttıkları kitabın içeriğini nasıl bulduğunu edebi bir üslupla sürekli olarak Hegelciliğe gönderme yapacak şekilde anlatır. Kierkegaard'ın sıklıkla müstear adlarını yaratmak ve okuyucusuna adeta eserle baş başa bırakmak için kullandığı kazara bulunmuş kâğıt tomarları taktığını kullanır.¹⁰⁰ Böylelikle artık ortada yalnızca tek bir kişiye ve yazara hatta Kierkegaard'ın kendisine dahi atfedilemeyecek bir eser bulunmaktadır. Okuyucu bir ön-bilgi ile uyarılır ve içerikteki karakterleri ve konuyu nasıl anlaması gerektiği hissettirilir. Bu arada Kierkegaard, kendisinin de bir Hegel karşıtı olduğunun ipuçlarını yine burada vermektedir. Örneğin "...dışı neyse içinin de o olmadığı kuşkusunu güçlendirmişti, aynı zamanda böylesi keşifler için şansın gerekli olduğunu söyleyen ampirik genellemem de doğrulanmıştı"¹⁰¹ diye yazar.

Ancak burada tekil birey kavramı açısından gözden kaçırılmaması gereken nokta Hegel'e karşı yürütüldüğü söylenen polemik "varolan bireysellikler"¹⁰² üzerinden yürütülüyor olmasıdır. Yani bu polemik aslında "gerçeklik bilgidir"¹⁰³ tezine karşı yürütülen gizli bir polemiktir. Eserin içerisinde herhangi bir nihai sonuç veya karar bulmak imkânsızdır. *Ya/Ya da* ne estetik evreyi ne de etik evreyi sonuna değin haklı çıkarır. Burada yalnızca varoluşsal durumlar betimlenmiştir. Ancak yine de durum

⁹⁹ CUP, p.226

¹⁰⁰ Krş. KBY, s.82-86

¹⁰¹ KBY, s.52, Ayrıca Bkz. EO II, pp.3-6

¹⁰² CUP, p.226

¹⁰³ A.g.y.

bundan fazlasıdır. Çünkü tüm eserin amacı okuyucunun dikkatini yalnızca bir noktaya çekmektir. *Ya/Ya da* "ahlakça yükselten tek gerçek sizin gerçeğinizdir"¹⁰⁴ cümlesiyle bitmektedir. İşte bu noktada Kierkegaard'ın "öznel gerçekliktir" tezinin ilk kaynağı bulunabilir. Çünkü *Concluding Unscientific Postscript'in* neredeyse tamamı bu tezin haklı çıkarılmasına vakfedilmiştir ve yine bu tez Hegelci, doğabilimci, objektif bilgi edinme uğraşının karşısında yer almaktadır. Kierkegaard, günlüklerinde, bu eserin bu cümle ile bitişinin maksadının anlaşılacağından dert yanmaktadır.¹⁰⁵ Ancak bu cümlenin önemi aslında "senin için" yani somut var olan tekil birey kategorisini işaret etmektedir.

Ya/Ya da adlı eserde, *Yaşam Yolu'nun Uğrakları*'ndan farklı olarak üçlü bir yapının var olduğunu görmekteyiz. Dinsel evrenin Kierkegaard'ın varoluş evrelerine fikrine katıldığı yer burasıdır. Ancak, bu evreler birbirlerinden "dolaylı", "dolaysız" ve birbirlerinin sentezi olacak şekilde soyut bir biçimde ayrılmış değerlerdir. Bunun yerine varoluşsal belirlemeler de, estetik evre hazzın cehennemini, etik evre, eylem ve zaferi, dinsel evrede sürekli bir acıyı temsil etmektedir. *Yaşam Yolu'nun Uğrakları* her ne kadar üçlü bir yapıya sahip olsa da aslında bir ya/ya da durumunu yansıtır. Çünkü *Ya/Ya da* isimli eserde başlanılan evrelerin tasviri fikri ile dinsel yerini tam olarak belirtilmemişken, artık nihai yerini bulmuş olarak gösterilebilir.¹⁰⁶

A. Estetik Evre

Estetik evre, Kierkegaard'ın aslında önceden planladığı ve sonuna değin tasarlanmış olan bir varoluş evreleri düşüncesinin ilk basamağıdır. Kierkegaard bu yöntemi "başkalarına yardım etmenin gizli sanatı" olarak tanımlar ve amacının tıpkı Sokrates gibi kalabalığa karışarak onu dönüştürmek olduğunu belirtir. Varoluş evreleri (existence spheres) fikrinin çıkış noktası olarak Kierkegaard bize *Point Of View For My Work As An Author* adlı kitabında kendi yazarlık faaliyetinin bakış açısını okuyucusunun gözleri önüne sererek vermeye çalışır. Bu kitap hem bir itiraf hem de bir savunma metni gibi görülebilir. Çünkü içerisinde Kierkegaard, yıllar yılı kullandığı taktikleri, tüm yazarlık faaliyetinin amacını vs. gibi önemli sorunları açık bir dille

¹⁰⁴ EO II, p.356

¹⁰⁵ GMS, s.190

¹⁰⁶ CUP, p.261

anlatmaya ve açıklamaya çalışır. Bu kitapta estetik çalışmaların ve estetik evre olarak adandırılabilir evrenin ve onun olası tüm içeriğini betimleme çabasının Kierkegaard'ın zihninde oluşmasının temel nedeni olarak, Hristiyanlık Âlemi kavramının bir yanılsama oluşu ve insanların artık Hristiyan olmayı ve bir Hristiyan gibi davranmayı unutmaları olarak gösterir. Ancak hiçbir yanılsama doğrudan yıkılmaz ve onu kökünden kazımak ancak dolaylı yollarla mümkündür. Bu düşünce doğrultusunda Kierkegaard aslında Hristiyanlık Âlemi'ne gerçek Hristiyanlar olmadıklarını ve Hristiyanlık olarak düşündükleri, anladıkları ve yaşadıkları şeyin aslında "estetik" olmaktan öteye gidemediğini anlatma çabası içindedir. Kierkegaard'ın estetik eserler olarak nitelediği ve kendi ismini kullanmadan yazdığı eserlerin neden dolaylı bir iletişimi kullandığı problemi de burada çözüme kavuşur.¹⁰⁷ Estetik kavramından kasıt hem eserlerin buldukları varoluş alanı ile ilgilidir. Vaaz formunda olmayan tüm eserleri bu sınıfa sokabilmekle birlikte *Concluding Unscientific Postscript* hiçbir kategoriye girmez. Çünkü bu eserde tüm müstear adlar tartışmanın içerisine dâhil edilmekle birlikte, *İlk ve son Açıklama* bölümünde tüm müstear adların kendisinin olduğunu itiraf eder, açıklar.

Kierkegaard, "estetik" ve "estet" kavramlarını yalnızca cinselliği veya hazcılığı işaret edecek şekilde değil de, çok daha geniş anlamlı kullanır. Kavramın anlamını daha da açık kılmak adına tüm deney temelli düşünceleri, objektifliği ve bilimselliği de içerdiği söylenilebilir. Çünkü bilimsellik ve objektiflik arayışının ne etiği ne de dinsel aramak, sorgulamak veyahut bulmak gibi bir düşüncesi vardır. Bilimsel düşünceye sahip olanlar; doğayı ve maddeyi, insan bedeninin hazlarını da fiziksel dünya içerisinde temellendirmeye ve açıklamaya çalışırlar. Bu türlü kullanım Kierkegaard'ın estetik kavramını etiğin ve dinsel dışındaki kalan tüm varoluş için kullandığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. "Estetik sözcüğü Grekçe "aisthesis" ya da "aisthanesthai" sözünden gelir. "Aisthesis" sözcüğü, duyum, duyulur algı anlamına geldiği gibi, "aisthanesthai" sözcüğü de, duyu ile algılamak anlamına gelir.¹⁰⁸

Öncelikle Kierkegaard'ın estetik evreyi neden tasarladığı ve estetik kavramına neden ihtiyaç duyduğunu açıklamaya çalışalım. Bize göre Kierkegaard'ın kafasındaki muhtemel soru/sorular ki bu soru/sorular onu ömür boyu meşgul etmiş benzerdir-Hristiyan olan bir insanın öncelikli olarak neyi sevmesi gerektiğidir? Eğer mümin açısından düşünülecek olursa; kişi en çok karısını ya da kocasını veyahut sevgilisini mi, yoksa Tanrı'yı mı daha çok sevmelidir? Hristiyanlığın öğretisine göre, Tanrı'nın özü sevgi olduğuna göre cinselliğin ve evliliğin Hristiyan yaşamındaki yeri ne olmalıdır? Çünkü Tanrı, özü gereği her şeyi bilen ve her yerde olandır. Her bireyin her anında onunla birliktedir. Dolayısıyla bireyler, müminler yaşamlarının her anında Tanrı'ya karşı sorumludurlar. O halde, müminin evliliği hangi koşullar altında geçerlilik kazanacaktır? Evlilik Hristiyanlığın bakış açısından geçerli bir kurum mudur? Dahası, cinselliğin ve haz düşkünlüğünün insanın varoluşu açısından bulunduğu konum nasıldır? gibi oldukça basit sorular eksenindeki açıklama çabasından kaynaklanmaktadır. Kendisi de bir nişanlılık yaşamış ve daha sonra bu nişanlılığın bitişi ile birlikte ömür boyu hiç evlenmemiştir. Estetik evrenin, Kierkegaard'ın zihnindeki tasarlanışının, yaşamının belki de en fazla iz bırakan olayı ile derin bir ilişkisi olduğu aşikârdır. *Ya/Ya* da'nının, yalnızca Regine Olsen'e bazı mesajlar vermek amacıyla yazıldığını ve kayıtlara geçmiş en uzun aşk mektubu olduğunu düşünenler mevcuttur.¹⁰⁹

Ancak, Kierkegaard'ın klasik anlamda bir felsefeci olmadığını ve eserlerinin çoğunu roman tarzında yazdığını belirtelim. Bu sebepten ötürü Kierkegaard'ın felsefesi içerisinde kavramsal, argümantatif bir tartışma açıklama çabası bulunmadığından ötürü edebi, kavramsal kişiliklerin kullanıldığı roman tarzındaki betimlemelerin içerisinde bulup çıkarılması gereken düşünceler söz konudur. "Herkes kendi yaşamında bir ya/ya da yaşar. [...] Bu temel meseledir. Cümleler uzun ve ara terimler olumsaldır. Ama planın kavranması, bireyin gelişiminin derecesine göre değişecektir."¹¹⁰

Ancak Kierkegaard'ın varoluşun evreleri fikrinin başka türlü anlatılması zaten olanaksız gibi görünmektedir. Çünkü bir amacı da spekülative, sistemci felsefelerin eleştirisi ve reddiyesi olan eserlerin tıpkı karşısında buldukları soyut, spekülative

felsefenin yöntemini kullanmaması gerektiği açıktır. Kierkegaard'ın da kendi okuyucusuna önerisi bu şekildedir. Önemli olan planı kavramaktır, yalnızca edebi bir eser gibi okunması onun hak ettiği felsefi değeri görememek olur.

"In Vino Veritas'taki, hepsi de 'kutsalın karikatürleri' olan beş konuşmacının maksadı, kadınlar konusuna özlü, ama yanlış bir ışık tutmaktır. Genç adam kadınları seks bakış açısından anlar. Constantin Constantius psikolojik faktörü dikkate alır: imansızlık-yani hoppalık. Victor Eremita kadın cinsinin psikolojik olarak, erkekler için olan önemleri bağlamında- yani hiç önemleri olmadığı şeklinde- ele alır. Moda tasarımcısı tensel unsuru, özünde erotiğin dışında, daha çok kadının kadınla olan ilişkisine egemen olan kendini beğenmişlik olarak değerlendirir. Çünkü bir yazarın dediği gibi, kadınlar erkekler için değil, birbirleri için süslenirler. Ayartıcı Johannes ise tamamen tensel faktörü erotikle bağlantılı olarak ele alır."¹¹

Yukarıdaki kayıttan da anlaşılacağı üzere, Kierkegaard'ın estetik evredeki hazcı, bencil düşünceleri kavramsal kişilikler üzerinden resmetme çabası söz konusu olmakla birlikte, farklı kişilikler farklı boyutları temsil etmektedir. Çünkü estetik evreyi yalnızca tek bir boyutuyla - örneğin yalnızca bedensel hazlara tutkun insanların bulunduğu bir evreymiş gibi - sunmaya çalışmak, bu evredeki diğer farklı figürlerin gözden kaçırılmasına yol açacaktır. Daha önce de söylendiği üzere mutlak bir tanım, tam resim ortaya koymak imkânsızdır. Kierkegaard'ın da bu durumda yaptığı şey, vazgeçmek değil, elinden geldiğince farklı tiplerle yap-bozun parçalarını daha net kılmaya çalışmaktan ibarettir.

Baştan Çıkarıcının Günlüğü'ndeki baştan çıkarıcı Johannes karakteri yalnızca tensel hazlarla ilgilenen ve "kadın"ı amaç değil bir araç olarak gören kişiliğin resmidir. Bu kişiliğin nihai amacı bir kadını baştan çıkarıp ona sahip olmaya çalışmaksa da, bunun da ötesinde bazı amaçlar güttüğü söylenebilir. Bu tarz kişiliği "estetik" içerisinde değerlendirmenin anahtarı da burada yatmaktadır. Çünkü yalnızca hayvani duygularla seks arayışına giren bir kişinin tecavüzü bir suçlu olmamasının altında başka türlü nedenler aranmalıdır. "Ona fiziksel anlamda sahip olmak değil, ondan sanatsal anlamda

tat almakla ilgiliyim"¹¹² diyen bir roman figürü, aslında içerisinde bulunduğu kısır döngünün farkında değildir. Bu kısır döngüden çıkışı da, estetik evrenin içerisinde kalmakla bulamayacağı aşikârdır.

Bize göre estetik evrenin içerisinde yaşanan bu kısır döngünün en güzel örneğini Don Juan karakteri oluşturmaktadır. Don Juan her ne kadar Kierkegaard'ın diline efsanevi aktarılışından veya tiyatrodan değil de müzik yoluyla girmiş olsa da, karakterin içerdiği vurgu tam da bu kısır döngünün açık bir tespitidir.¹¹³ Kierkegaard'a göre tensellik, kösnüllük Pagan dünyasına ait kavramlar değildir. Çünkü Pagan düşüncesinde - özellikle de Grek düşüncesinde- tensellik bir uyumu temsil edecek şekilde anlaşılmalıdır.¹¹⁴ Don Juan ise Pagan bilincinin içerisinde ortaya çıkmış bir figür değildir. Bunun aksine Hristiyanlığın en yoğun olarak gündemde tutulduğu Orta Çağ'ın bir ürünüydü. Bu anlamda tensellik ve kösnüllük aslen Pagan bilincine ait değildir. Bu kavramlar ancak Hristiyanlık içerisinde gerçek manalarını bulabilirler.¹¹⁵

Don Juan'ın estetik evrenin ana figürlerinden birisi yapan şey ise, onun İspanya'da 1.003'ten fazla kadını baştan çıkardığına dair olan efsanedir.¹¹⁶ Peki, bu aşırı rakam bize neyi ifade etmelidir? Daha fazla veya daha az olması herhangi bir farklılık yaratacak mıydı? diye sorulduğunda Kierkegaard'ın cevabı kesinlikle "Hayır!" olacaktır. Çünkü burada önemli olan nicelik değildir. Önemli olan Don Juan'ın içerisinde bulunduğu kısır döngüdür. Eğer baştan çıkardığı kadınların sayısı 1.003 değil de 103 bile olsaydı durum değişmeyecekti. Çünkü Don Juan karakteri yaşamının sonuna değin duramamıştır. Kendisini başka bir şekilde tanımlayacağı kategorilerden yani etik ve dinsel- kavramlarından yoksundur. Varoluşunun tek dayanak noktası cinsel hazlardır ve bu hazlar ancak ve ancak birbirlerini kovalamak yoluyla elde edilebilirler. Bu açıdan Don Juan karakteri tam anlamıyla 'an'ları yaşayan bireydir ve her an gibi bütün 'an'lar geçicidir. Bir 'an' değerini takip etmediği sürece Don Juan'da oluşacak duygu, hissiyat

BÇG, s. 74

¹ EO I, p.49

¹ A.g.e. p.60

¹ A.g.e. p.86

A.g.e. p.94

can sıkıntısıdır. Bu can sıkıntısından kaçışın da tek yolu yeni ve başka bir 'an'ı bulabilme arzusundan ibarettir.¹¹⁷

Baştan çıkarıcı Johannes'in içerisinde bulunduğu varoluş evresini, yaşam tarzını şiirsel yaşam olarak nitelendirmek, mümkündür. Bu evrede Baştan çıkarıcı Johannes'in ilgilendiği tek şey kendi bencil zevkleridir. Bu bencil ve haz düşkünü yaşam tarzının nihai bir amacı da yoktur. Zaten, estetik evredeki en büyük problem kişinin "mutlak" ile olan bağının yokluluğudur. Kişi cinselliğinin itkilerini imanı ile bastıramaz ve bu itkilerin bir nevi kurbanı durumundadır. Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğünde* baştan çıkarıcı Johannes karakterine yalnızca sefil bir zevk düşkünü gibi rol vermez. baştan çıkarıcı Johannes adeta kadınlar ve estetik yaşama hakkında bir uzman gibi görünmektedir. Ama bu kişide bile eksik olan bazı şeyler vardır ki, bu eksiklikler yüzünden baştan çıkardığı kişilerin her türlü duygu ve düşüncesini başından sonuna değin bilen ve bunların psikolojik gözlemlerle desteklendiği bir eser karşımıza çıkar.

Aristoteles'in *Poetika'da* neden şiiri tarihin üzerine koyduğunu, çünkü tarih bize ne olduğunu anlatırken şiir ne olması gerektiğini anlattığını belirtir. Bununla birlikte şiirin tamamen olasılık alanında durduğunu ve tarihin ise "gerçeklik" alanında durması gerektiğini ekler. Ancak bunun sonucunda ortaya çıkan durum ise etiğin görmezden gelinmesi olarak sonuçlanır ki, bu da estetik bakışın neden şiirsel olarak tanımlandığının temellerini bize sağlar.¹¹⁸ Bahsi geçen şiirsel yaşamın en güzel örneğini *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* oluşturmaktadır. Ancak bu onun gerçeklik olarak algılanmaması gerektiğini de göstermektedir. Çünkü şiirsel olan olasılık içeren şeyi anlatıyordur ve Kierkegaard bu konuda okuyucusunu uyarır. Çünkü ona göre, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* korkunç bir olasılıktır.¹¹⁹ Bu hususta girişteki açıklama ve günlüklerin ve mektupların bulunuş öyküsüne dair yorumları gözden kaçırmayalım. Günlük'ün şiirsel bir tat kazanmasını şu şekilde açıklıyor.

"Şiirle gerçeği birbirinden ayırt etmeye yetecek ölçüde zengin olmayan, ya da dilerseniz yoksul olmayan deyin, şair mizacıyla açıklanabilir bu. Şiirsellik, onun

A.g.e. p.95
CUP, p.282
A.g.e., p.263f

kendi kendine oluşturduğu fazladan bir şeydi. Bu fazlalık, gerçeğin ortaya koyduğu şiirsel durumlarda ona zevk veren şiirsel ögeydi; bu ögeyi şiirsel düşünüş biçiminde geri alıyordu. Bu da ikinci zevkiydi ve onun tüm yaşamını zevk üzerine kurulmuştu."¹²⁰

Estetik evredeki bir kişi için şans kendisini dayandırabildiği yegâne faktördür. Tüm hayatını ve varoluşunu şansın bir unsuruymuş gibi görme eğilimindedir. Dahası kendi yaşamının geri kalanı da bundan bağımsız değildir. Başka bir şekilde, farklı bir kişilikle olabileceğini de hep düşünür. İçerisinde bulunduğu durum ise ne kendisinin ne bir başka mutlak varlık tarafından belirlenmiştir. Olasılıklar sonsuz olmakla birlikte, kendisi için zevki ve bencilliği getirecek olan üzerinde hayal kurma olasılıklarını hesaplar ve bu yönde düşünmeyi ister. "Naiflik. Ancak hayvan, cinsel ilişkilerinde naif kalabilir. İnsan bunu yapamaz; çünkü o ruhtur ve cinsellik, sentezdeki aşırı uç olarak, anında ruha isyan eder."¹²¹

B. Etik Evre

Kierkegaard'ın etik evresi hakkında konuşmaya başlamadan önce ilk söylenmesi gereken şey; etiğin basit yani herkes tarafından anlaşılabilen ve evrensel yani herkes tarafından uygulanması gereken bir şey olduğudur. Etik evre hakkındaki diğer tüm öğeleri bir yana ayıracak olsak bile etiğin tamamıyla insanın bir görevi olduğu ve ayırım gözetmeksizin herkesi ilgilendirdiği fikri oldukça öne çıkmış bir fikir olarak görünmektedir. Kierkegaard'ın evreler fikrini tasvir etmeye çalışırken edebiyattan, müzikten ve tiyatrodan ne kadar çok faydalandığını biliyoruz. Kavramsal, sembolik kişiliklerin özelliklerini yaşam görüşlerini bir roman içerisinden çıkarmaya çalışmak hayli güç bir iştir. Çünkü yorumlar sonsuzca değişkenlik gösterebilir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın etiği için de yapılabilecek olası birçok yorum vardır. Ancak tüm bu yorumlama faaliyetinin içerisinden çıkarılması gereken yegâne sonuç bize göre etiğin basit oluşu ve herkesin onu uygulaması gerektiği fikridir. Etiği uygulaması ile de kişi Hristiyanlığa daha sağlam bir şekilde bağlanacaktır. Spekülatif, sistemci felsefenin yaptığı iş "havanda su dövmekten" ibarettir. Çünkü etik hakkında durmaksızın konuşmak, yazmak, vaaz vermek vs. yerine onu yalnızca uygulamaya çalışmak

gerçekten etik olan tutumdur. Öteki türlü, etik hakkında konuşmanın ve felsefe yapmanın insanı etiğe sahipmiş gibi göstermesi katlanılamayacak bir yanlış düşüncedir. Kierkegaard bunun en güzel örneklerini çağındaki ruhban sınıfına yönelttiği eleştiride gösterir. Çünkü kürsüye çıkıp Hristiyanlık ve etik hakkında vaaz verip söylediklerinin hiçbirisini pratik, günlük yaşamında uygulamamak, etiğe yapılabilecek en büyük hakarettir. Ancak görünen bunun tam da tersidir. Çünkü etik hakkında yapıla ardı arkası kesilmeyen spekülasyonlar kafa-karışıklığından başka hiçbir şey yaratmamaktadır. Bununla birlikte sistemci düşüncenin bireyi yok sayan sonuçları da, kişiyi tam anlamıyla etik sorumluluğundan azad etmektedir. Bu sayede somut varolan kişi etik ile doğrudan ilişki kurmak yerine, yani yalnızca onu uygulamak yerine, dolaylı bir ilişkiyi seçiyor. Ancak durum ne kadar karmaşıkmiş gibi görünürse görünsün, kişinin etik olanı kendisinin bildiğini ve uygulamakla onu çok daha rahat elde ettiğini söyler.

"Etiği mümkün olduğunca kısa tut-o zaman dikkat doğrudan bir kimsenin etiği uygulayıp uygulamadığına odaklanacak ve eğer kişi uygulamazsa bütün çıplaklığıyla herkesin ortasında kalacaktır. Ama teori bir illüzyon yaratır ve etik hakkında konuşmakla etikle bir ilişki kurulmuş olur."¹²²

Kierkegaard'ın birbirini izleyen bir süreç içerisinde yayımladığı eserlerine genel olarak bakıldığında, etik evrenin iki farklı yorumu ile karşılaşmak mümkündür.¹²³ Bu iki farklı yorumu *Ya/Ya da*, *Yaşam Yolu'nun Uğrakları* ve son olarak da *Korku ve Titreme* içerisinden çıkabiliriz. Yazarlık yaşamının ilk eseri olarak yayınlanan *Ya/Ya da*'da etik evre, etiğin, estetik ile karşılaştırılması sonucunda açıklanmaya çalışılır. *Ya/Ya da* adlı eserde yalnızca iki farklı evreden bahsedilir, dinsel evre henüz varoluş alanları içerisinde gösterilmez. Çünkü tasarlanan planın dâhilinde önce bu iki evre sunulmalı ardından da dinsel evre gelmeliydi. Dinsel evre ile *Yaşam Yolu'nun Uğrakları* içerisinde karşılaşıyoruz. Ancak yine de eserin girişindeki *In Vino Veritas*'ta estetik ile etik karşılaştırmalı olarak sunulur.

"Ne yapmalıyım" sorusu her zaman "ne yapabilirim" sorusu ile ilişkili bir şekilde değerlendirilmiştir. Kierkegaard için de bu "ne yapmalıyım" sorusu etik evrenin

¹²² GMS, s.744

¹²³ Taşdelen, Vefa, a.g.e. s. 196

tesisi için kaynak teşkil etmektedir. Ancak Kierkegaard'da soyut, kavramsal ve sistematik bir insanlık kavramından söz etmek mümkün olmadığı için, yapılabilecek tek şey varoluşsal durumların tasvirine yönelmektir.¹²⁴ Kierkegaard'ın günlüklerinde de buna benzer bir şeyin imkânından bahsettiğini görebiliriz. Bu kayıta Hegel'in; Kant'la başlayan süreçte, yalnızca düşüncede bir öz bulunduğu sonucunu içerdiğini bunun yanında "düzenli antropolojik tefekküre girilmediği"¹²⁵ yönünde bir eleştiri mevcuttur. Bize göre Kierkegaard'ın etik evresini bir tür "antropolojik tefekkür" olarak adlandırmak" mümkündür. Kierkegaard, *Stages on Life's Way*'de üç evrenin olduğundan ve etiğin yalnızca bir geçiş evresi olduğundan bahseder. Bu da etiğin, dinsel ile karşılaştırılmak suretiyle elde edildiği ikinci yorumu daha da açık kılar. Ancak, hemen belirtmeliyiz ki; Kierkegaard bazen etik ve dini kavramlarını sanki birbirlerinin yerine kullanıyormuş gibi görünür. Etik-dini (ethico-religious)¹²⁶ diye bir kavramdan bahseder. Maksadının hep etik-dini vurgulamak olduğunu söylerken de etik ile diniyi sanki bir ve aynı kavramların tezahürleriymiş gibi kullanır. Oysa daha sonra görüleceği üzere *Korku ve Titreme* adlı eserinde etik ile dinsel karşılaştırır ve dinsel tarafında tavır takınır. Bu eserde de etik ile dinsel tamamen birbirlerine karşıt varoluş alanlarını temsil edecek şekilde kullanılır. Kierkegaard'ın belki de en çok isminin anıldığı problem olan "etiğin teleolojik askıya alınması" problemini görmekteyiz.

Ya/Ya da ile başlayan evreleri tasvir etme girişiminde çoğunlukla psikolojik, varoluşsal gözlemler kullanılır. Etik evrenin tasvirinde en çok kullanılan tasvir yöntemi estetik öge ile karşılaştırmalı bir biçimde olmak koşuluyla "evlilik" kurumudur. Evlilik kurumunun yapısı Kierkegaard tarafından oldukça derin bir şekilde sorgulanır ki, bu aslında etiğin temsili olarak görülmelidir. Çünkü etik, evrensel ve toplumsal bir vurgu içermektedir. Yani etik olan aynı zamanda toplumsal olandır da. Evlilik de kişinin toplumsal olana katılmasının yegâne yolu olarak görülmelidir.

Stack, George J. , "Kierkegaard: The Self and Ethical Existence", The University of Chicago Press, in *Ethics*, Vol.83 No.2(Jan., 1973), pp.108-125

¹²⁵ GMS, s.162

¹²⁶ Hong, Howard V.&Hong, Edna, Editors, *The Essential Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey, 2000, pp.339-350

"Yaşamın etik yolu olan, ahlak bakımından saygın bir evlilik hiçbir şekilde naif değildir; ama hiçbir şekilde ahlaksızlık da değildir. Bu nedenledir ki sürekli olarak cinselliği günahkârlığa dönüştürenin günah olduğunu söylüyorum."¹²⁷
Hristiyanlık der ki: evlenmekten kaçın. Bu, Tanrı'yı memnun eder ve gerçek Hristiyan olmanın oldukça doğal bir sonucudur."¹²⁸

Estetik evrede görüldüğü üzere "estet" hiçbir şekilde evliliğin, mutlu aile hayatının peşinde koşmaz. Sorumlukları ve amaçları yoktur. Yalnızca can sıkıntısının verdiği ivmeyle haz peşinde koşar. Oysa etik benlik için durum bundan daha karmaşık ve zordur. Çünkü etik benlik bu konudaki psikolojik gözlemlerini, çıkarımlarını ve nihayetinde insanın, yaşamının anlamının ne olduğunu sorguladığı süreçte etiğe vereceği rolü bu şekilde belirlemektedir.

Kierkegaard'ın da tıpkı Kant gibi özgür bir biçimde eyleyen ve ahlaki sorumluluğa sahip insanı felsefi olarak temellendirdiğini söyleyebiliriz. Özgürlük, etik sorumluluğun olmazsa olmaz şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer birey yapıp-etmelerinden sorumlu değilse herhangi bir etikten de bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu açıdan bakıldığında etiğin temsilcisi olarak Kierkegaard'ın neden William tipini bir yargıç olarak okuyucusuna sunduğunu söylemek pek de zor olmasa gerektir. Çünkü bir şeyin yargılanabilmesi için öncelikle sorumluluğa sahip olması gerekmektedir ve bu sorumluluğun alınabilmesi için de bireyin özgür olması gerekmektedir. Kierkegaard da bu sebepten ötürü etiğin sorumluluk ve yargılama içerdiğini sembolize etmesi bakımından William tipini yargıç olarak tanıtır ve etik evrenin temsilcisi olarak konuşturur.

III. BÖLÜM

KIERKEGAARD VE HRİSTİYANLIK

I. Hristiyanlık ve Kierkegaard

Kierkegaard'ın felsefesinin nihai bir amacı vardır, bu nihai amaç "bir Hristiyan olmanın ne olduğunu göstermek"¹²⁹ olarak düşünülebilir. Ancak buradaki "Hristiyanlık" elde edilmesi ve muhafaza edilmesi oldukça güç bir durumdur. İlk söylenmesi gereken Kierkegaard'ın Hristiyanlığı bir kez elde edildiği vakit kişinin ömrünün sonuna değin sürecek bir şeymiş gibi anlamadığıdır. Hristiyanlığın birincil şartı imandır ve kişi imanını her an taze tutmak zorundadır. Kierkegaard'a göre felsefe imanın bir tanımını veremez ve hatta bunu denemeye bile kalkışmamalıdır.¹³⁰ Ancak, Hristiyan olduğunu düşünen bir kişi, "imanın babası" olarak İbrahim'in İshak'ı kurban etmesinin istendiği temel öyküyü ne şekilde yorumlayacağı belirsizdir. Çünkü bu bir sınanmadan da ötede duran bir şey olarak görülmelidir. Çünkü felsefe (spekülatif felsefe) aklın gereğine uygun olarak etik olarak davranılmasını talep edecektir. Oysa iman kişiden absürd olanı, paradoksal olanı istemektedir. Çünkü İbrahim'in oğlu veya herhangi başka birini bile olsa Tanrı istiyor diye kurban etmeye, öldürmeye çalışması çelişkili bir durumdur. İşte tam da bu nokta Kierkegaard tarafından anlaşılmaz ya da anlaşılmadığı iddia edilir. Kişi ne şekilde düşünürse düşünsün etik olan ile dinsel olanı İbrahim'in öyküsü içerisinde uzlaştıramaz. Bu problemden ötürü Kierkegaard'ın bize göre temel problemlerinden birisi olan "etik olanın teolojik askıya alınışının imkânı" tartışılmakta ve bu askıya alma sürecinin İbrahim'in öyküsünde olduğu gerçekleştirildiğine, bundan dolayı İbrahim'in in Tanrı tarafından hem ulusların atası yapıldığına hem de imanın babası olduğuna taraf olunmaktadır.¹³¹

Kierkegaard'ın "iman hamlesi ya da sıçraması (leap of faith) kavramı bu noktada devreye girmek durumundadır. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki; Kierkegaard'ın

¹²⁹ MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, Paradigma Yayınları, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2001, s.7

¹³⁰ KT, s.82

¹³¹ A.g.e., s.99-114

iman "hamle" ya da "sıçrama" kavramı ile belirlemeye çalıştığı durum bir seferlik olan ya da niteliksiz bir sıçrama değildir. Bu sebepten dolayı iman hamlesini yapan bir kişi aslında sürekli olarak iman hamlesini yapıyordur. Kierkegaard'a göre iman hamlesi kavramının mucidi Lessing olarak görülmelidir. Ancak Lessing'in iman hamlesi kavramı Kierkegaard'ın dilediği genişliğe ve niteliğe sahip değildir. Bu sebepten ötürü Kierkegaard bu kavramı daha geniş bakış açılarından ele almaya çalışır.¹³² Kierkegaard'a göre iman dünya-tarihsel bilgi altında değerlendirilebilecek ve herhangi bir topluluğun, ırkın, ülkenin ya da kültürün sahip olabileceği bir şey değildir. İman başlı başına tekil bireyin onunla ilişkisi bağlamında ele alınması gereken bir kavramdır.¹³³

Daha önce de söylendiği üzere Kierkegaard etikten anladığı oldukça basittir. Etik evrenseldir ve herkes için her an geçerlidir. Kendisi dışında bir amacı yoktur, kendi kendisinin amacıdır. Ancak İbrahim'in durumu etik olana muhalefet eder niteliktedir ve Hegel'in sistemci tarih felsefesi içerisinde ne mucizeye ne de paradoksa yer bulunabilir. Her bir kavram, her bir tarihsel ya da varoluşun içerisindeki kişiler de dâhil aklın potasında eritilmiştir. İşte bu noktada Kierkegaard'ın mutlak paradoks kavramından anladığı şeyin ortaya konulması gerekmektedir. Çünkü paradoks ve mucize gibi akıl-dışını temsil eden kavramlar Kierkegaard'ın merkez kavramlarıdır.

"Mutlak paradoks; Tanrı'nın oğlunun insan haline gelip dünyaya inmesi, etrafta pek tanınmadan dolaşması, en dar anlamda bireysel insan olması, evlenmesi vs. olmalıdır... Kutsal paradoks; İsa'nın başka hiçbir tarzda dikkat çekmese bile çarmıha gerilmesiyle, mucizeler göstermesiyle dikkat çekmesidir. Bunun anlamı; bu paradoksun çözülmesi iman gerektirse bile, kutsal otoritesiyle hala tanınabilir halde olduğudur."¹³⁴ Mutlak paradoks, mucize ve cisimleşme gibi teoloji kökenli kavramlar Kierkegaard felsefesinde sanki önemli bir bölüm arz etmiyorlarmış gibi görünmelerine rağmen aslında tüm tartışma ve yazınsal faaliyet dönüp dolaşıp bu kavramlara gönderme yapar nitelikte olmaktadır. Maksadımız, Kierkegaard'ın felsefesinin bu kavramları hakkında herhangi bir ön-bilgiye sahip olunmadan anlaşılmasının hayli güç olduğunu göstermektir.

Kierkegaard, "Hristiyanlık Âlemi'ne Hristiyanlığı tanıtmaya girişim"inde bu kavramlardan fazlasıyla yararlanır. Fakat kullanılan dilin edebi bir dil olması sebebiyle ve hali-hazırda oluşturulmuş olan teolojik literatürün bir tekrarı olmaktan öteye gidebilmek için bu kavramların metin içerisinde kullanımları oldukça özenlidir ve denilebilir ki, Kierkegaard çok fazla sıkışmadıkça ve eğer yanlış anlaşılma riski çok yüksekse bu kavramları doğrudan kullanır. Hatta denilebilir ki, Kierkegaard Tanrı'nın adının boş yere ağza alınmaması gerektiğinin bilincindedir ve bu konuda olası en büyük hassasiyeti gösterir. Mutlak amaç, İyi, Büyük Sınavcı, Sonsuz vs. gibi kavramlarla anlatılmaya çalışılan hep tanrının kendisidir. Ancak doğrudan bu ismi belirtmeyi uygun görmez.

Burada bahsettiğimiz eserler çoğunlukla, felsefecilerin kullandığı, Kierkegaard'ın kendi imzasıyla yazdığı eserler değil de, müstear adla yazılmış olan eserlerdir. Öteki türlü Kierkegaard'ın sırf vaaz formatında yazılmış birçok eseri mevcuttur. Ancak bunlar içerdikleri terminoloji dolayısıyla felsefenin pek de işine yarayacak türden metinler değildir. Dolayısıyla ağırlık müstear adlarla yazılmış "estetik eserler"in üzerindedir. Fakat bu estetik eserler içerisinde de gizli plana uyarılmışçasına takip edilen bir örgü olduğu ve dini kavramların bu eserlere de şu ve ya bu şekilde sızdığı dikkatten kaçmamalıdır.

Mutlak paradoks kavramı aslında çok bilindik bir teolojik problemin felsefi bir kavramsallaştırılması olarak görülebilir. Halen üzerinde elle tutulur bir fikir birliğine varılamayan "teslis" düşüncesinin ne anlama geldiği İsa'nın yalnızca bir peygamber mi yoksa Tanrı'nın kendisi mi olduğu, Kutsal Ruh'un (Holy Spirit) mahiyetinin ne olduğu soruları içinden çıkılmaz derecede geniş açılımlara sahip olmakla birlikte farklı yorumların farklı ayrışmalara da yol açtığı bilinmektedir. Hristiyanlığın temel felsefi problemleri olarak görülebilecek bu sorunlar hakkında Kierkegaard'ın da kendisine has bir düşüncesi ve yorumu olması kaçınılmazdır. Öncelikle Kierkegaard'ın bir Protestan olması dolayısıyla Katolik ve Ortodoks mezheplerinden ayrı düşündüğünü belirtelim. Kierkegaard'ın felsefesi aslında Protestanlığın ortaya çıkışındaki temel gaye ile de ilgili olarak düşünülebilir. Tanrı ile kul arasında herhangi bir aracı kurum istemeyen Luther ve sonrasında Calvin'in düşünceleri doğrultusunda Kierkegaard da kişinin Hristiyanlığı,

herhangi kurumun, cemaatin ya da kişinin gölgesinde aramak yerine kendi içselliğinde aramasının pek de doğru olmayacağını düşünmektedir.¹³⁵ Ancak Protestanlığın protesto ettiği şeyin içine düştüğü de tarihsel bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır. Şöyle ki: Protestanlık, Kilise'nin Hristiyanlık üzerindeki etkisini azaltmak ve insanları dinsel ilişkisinde Tanrı ile baş başa bırakmak üzere yola çıkılan bir hareket iken, sonradan kendisi de bir şekilde kurumlaşmış ve kilise sahibi olmuştur. Kierkegaard'ın özellikle yaşamının sonlarına doğru, gittikçe artan bir şiddetle Kilise'yi eleştirmesi de bu eksen üzerinde daha mantıklı açıklanabilir. Kierkegaard'ın burada üzerine adeta yapışmış olan Hristiyanlık eleştirmeni oluşu yalnızca Hristiyanlığı güçlendirmek, sağaltmak adına bir girişimdir. Kierkegaard yaşamının hiçbir döneminde Hristiyanlığı olumsuzlamamıştır. Amacı varolan kurumların ve adına Hristiyanlık denilen şeyin Hristiyanlık olmadığını göstermektir. Çünkü hali-hazırda Hristiyanlık adına yapılan birçok şey Kierkegaard için aslında kabul edilemez şeylerdir. Buradaki en büyük suç "ruhban sınıfı" ,"teoloji profesörleri" ve "doçentler"indir. Çünkü toplumu asıl yönlendiren kişiler bunlar olmasına rağmen ve sanki gerçek Hristiyanlığı bunlar yaşıyormuş gibi görünmesine rağmen durum bunun tam tersini gösterir niteliktedir.

Bu noktada Tanrı'nın mahiyeti konusunda Kierkegaard'ın mutlak paradoks kavramının içeriğini nasıl doldurduğunu göstermeye çalışacağız. Bunu yaparken de tıpkı Kierkegaard gibi *İncil'i* temel referans noktası olarak göstermek yoluyla mutlak paradoksun, İsa'nın yani Tanrı'nın kendisi olduğunu fikrinin daha açık hale geleceğini umuyoruz. Ancak, daha başlangıçta şunu belirtmeliyiz ki; *İncil'deki* dil hiç de üzerinde kavramsal tartışmaların yapılabileceği bir dil değildir. İsa sürekli olarak benzetmelerle konuşur.¹³⁶ Sözcükler nadiren gerçek anlamlarıyla kullanılırlar. Bu açıdan da *İncil'i* kaynak gösterirken ne kadar kaygan bir zemin üzerinde bulunduğumuzu ve anlam arayışımızın içerisinde, ne denli büyük bir okyanusun içerisine daldığımızın bilincinde olarak ilerlememiz gerektiğini düşünüyoruz. Tıpkı Sokrates'in herhangi yazılı bir kaynak bırakmaması yüzünden ortaya çıkan problem gibi, *İncil* de İsa'nın birebir kendi öğretisini yazdığı bir kaynak değildir. *İncil'in* (ya da *İncil'lerin*) yazarları dolaylı

¹³⁵ Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, Ayraç Yayınevi, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara, 1999, ss.347-362

¹³⁶ Bkz. *Matta*, Ağaç ve Meyvesi, Tohum Benzetmesi, Deliceler Benzetmesi v.dğr.

tanıklardır. Bu sebepten ötürü *İncil'deki* İsa yalnızca tanıklar aracılığıyla bilinen yönüyle ele alınabilir ve asıl önemli olan kısım *İncil'in* içerisindeki olayların tarihsel gerçekliklerinden ziyade, insanlığın ortak bilincinde yarattığı etkidir. Burada belirtmeye çalıştığımızı şey yalnızca Kierkegaard'ın *İncil* ile olan kopmaz bağının izlerini sürmeye çalışmak ve *İncil'in* Kierkegaard'ın felsefesi üzerindeki derin etkisini gözlemlemeye çalışmaktan ibarettir. Bu açıdan Dilthey'in Hermeneutiğe neden Schleiermacher'in *İncil* yorumlamaları üzerine yaptığı çalışmaları kendisine kaynak gösterdiğini bir nebze daha iyi anlayabiliriz.¹³⁷ Sonuç olarak, Kierkegaard için *İncil* vazgeçilmez bir düşünce kaynağıdır ve onun felsefi çabasının içeriğinde muazzam etkileri olmuştur. Bu bilinçle Kierkegaard'ı ele aldığımızda birçok karmaşık, anlaşılması güç gibi duran nokta daha da açık ve anlaşılır hale gelmektedir.

İsa'nın Tanrı'nın oğlu olarak dünyaya gelişi *İncil'de* anlatılana göre doğumundan daha da önce bellidir. Hatta bu daha da önce eski kutsal yazılarda bilinen bir gerçektir. Lakin Tanrı'nın planı gereğince kutsal yazıların yerine gelmesi için tarihsel seyir bu şekilde devam etmek durumundaydı. Tanrı İsa'nın bedenini kendisi için hazırlamış gibi görünmektedir. Hatta İsa'nın tüm insanlığın günahlarına kefaret olacağı¹³⁸ da daha doğmadan önce bellidir. Rabbin bir meleği İsa'ya Yusuf'a rüyasında görünerek O'na şu mesajı iletiyor: "Çünkü onun [Meryem'in] rahminde oluşan, Kutsal Ruh'tandır... Çünkü halkını günahlarından kurtaracak olan O'dur."¹³⁹ Burada İsa'nın aslında bir insan olarak doğmuş olmasına karşın, Kutsal Ruh'tan olduğunu belirtmek yoluyla aslında İsa'nın bildiğimiz anlamda bir insan olmadığını ya da diğer dinlerdeki gibi "peygamber" olmadığını mahiyetinin bunun çok üzerinde olduğunu görebiliriz. Bu düşünceyi destekleyebilecek bir pasajı Kierkegaard'ın günlüklerinde bulabiliriz. Bu pasajda İsa'nın bir peygamber olmadığı bunun aksine hakikatin bizatihi kendisi olduğu vurgulanmaktadır. "Diğer bütün dinler dolaylı konuşur; kurucusu bir yana çekilir ve bir başka konuşmacıyı takdim eder. Bu nedenle onlar kendileri de dine aittir- Yalnızca

¹³⁷ Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Paradigma Yayınları, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, 1999, s.104-122

¹³⁸ Buna göre İsa'nın çarmıha gerilerek öldürüleceği de dâhil olmak üzere her şey kutsal planın bir parçası olarak yorumlanabilir.

¹³⁹ *Matta* 1:21

Hristiyanlık doğrudan hitaptır (Ben hakikatim)."¹⁴⁰ Burada İsa'nın, kendisini yargılayan Pilatus'a verdiği yanıtın bir benzerini görmek mümkündür. Çünkü Pilatus İsa'ya "sen Yahudilerin kralı mısın?" diye sorduğunda İsa "söylediğin gibidir ben Kralım" diyor ve "gerçeğe tanıklık etmek için doğduğunu ve hakikatin kendisi" olduğunu söylüyor.¹⁴¹

Bundan sonra mutlak paradoks için hayli sağlam bir dayanak olarak İsa'nın vaftizci Yahya ile karşılaşması gösterilebilir. Çünkü burada Yahya insanlara İsa'nın (yani Tanrı'nın) geleceğini müjdelirken, bir yandan da kendisinin "O'nun çarıklarını bile çıkarmaya layık görmeyerek" aralarındaki nitelik farkını dile getirir.¹⁴² Hatta bir sonraki aşamada İsa'nın vaftiz oluşu ve Yahya ile yapılan diyalog oldukça çarpıcı bir şekilde İsa'nın aslında Tanrı'nın kendisi olduğunu gösterir niteliktedir.¹⁴³ İsa artık tıpkı bir öğretmen gibi kutsal mekânlarda ders veriyor ve insanlık birçok mucizeye tanık oluyor. *İncil'in* genelinde İsa'ya "Ya Rab" diye seslenildiğini aklımızdan çıkarmamız gerekiyor. Öğrencileri, havarileri ve halktan birçok kimse İsa'ya bu şekilde sesleniyor. Eski Ahit'te "Rab" yalnızca Tanrı'nın kendisi için kullanılıyor. Oysa *İncil'de* aynı kelime İsa için kullanılıyor. Bu da İsa'nın tanrı ile bir ve aynı kişi olduğunun bir kanıtı gibi yorumlanabilir. Lafı daha da uzatmadan İsa'nın çarmıha gerilmesi ve dirildikten sonra öğrencilerine verdiği son mesajı da aktararak mutlak paradoksun *İncil'deki* köklerini araştırmayı sonlandırmak uygun olacaktır.

İsa'nın çarmıha gerilmesi ve son sözleri konumuz açısından oldukça ilgi çekici bir anlam taşımaktadır. Çünkü İsa'nın çarmıhtaki son sözleri ve sonrasında tekrar dirildikten sonraki buyruğu, İsa'nın mahiyeti ile ilgili önemli ipuçları içermektedir. Bu sebepten ötürü Kierkegaard'ın bunları ne şekilde yorumlamış olabileceği konusundaki düşünce egzersizleri Kierkegaard'ın Tanrı kavramını nasıl inşa ettiğini anlamamız açısından değerli olabilir. İsa'nın çarmıhta ölmeden önce "Tanrım, Tanrım beni niçin terk ettin"¹⁴⁴ diye bağıyor ve daha sonra çarmıhta ölümü ile birlikte, aslında tüm insanlığın günahlarına kefarete oluyor. Burada Tanrı'nın İsa'yı gerçekten de bırakıp

GMS, s.121
Yuhanna 18:37-39
Matta 3:11
Bkz. *Matta* 3-132ten 17'e kadar.
Matta 27:46

bırakmadığı problemleri sayılabilir. Çünkü İsa'yı yalnızca bir beden olarak tasarlırsak eğer, sonuçta Tanrı'nın İsa'nın bedeni ile birlikte ölmesi gerekecekti. Ancak, Tanrı'nın doğası gereği ölümsüz olması gerekmektedir ki, bu da neden İsa'nın bedenini terk ettiğini açıklaması açısından bir çıkış yolu olarak gösterilebilir.

Sonuç olarak, Kierkegaard'ın dilinde mutlak paradoks kavramının aslında yalnız bir anlamı vardır. İsa ile Tanrı bir ve aynı öznelere ve Tanrı'nın bir insan formunda doğması ve bir insan gibi yaşayarak ölmesi aslında insanlığa nasıl yaşanması gerektiğinin gösterilmesidir. Bu açıdan tanrının bir "öğretmen" oluşu onun insan formunda dünyaya gelmesiyle ilintilidir. Yalnızca İsa'nın mucizeler göstermesi, mutlak paradoksun bir tür açıklanmaya, anlaşılmaya çabası gibidir. Öteki türlü, Hristiyanlık denilen öğretinin yalnızca "küçük bir sır"dan ibaret olabileceğini de hesaba katmamız gerekmektedir. Çünkü kendisini hiçbir şekilde açmayan ve açıklamayan ya da en azından buna kalkışmayan bir tanrı kendi kendisiyle çelişmek durumunda kalacaktır.

O halde Kierkegaard'ın büyük bir açık yüreklilikle fikirlerini İncil'den aldığını söylediği eseri *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe'nin* öne sürdüğü düşünce projesinde Tanrı'nın neden bir öğretmen olduğu fikri de açıklığa kavuşmaktadır. Tekil birey zamanın her anında Tanrı ile diyalog halindedir. Yani kişinin her anını duyar ve görür. Ancak insanlık ve onu oluşturan tek tek bireyler kendilerine, sonsuz mutluluğu elde edebilmeleri için gerekli koşulu sağlayan Tanrı'yı ne şekilde bileceklerdir. Bunun için tarihsel olan bir nokta temel alınabilir mi? İsa'dan yüzyıllar sonra yaşayan birisi için İsa yalnızca tarihsel bir figür müdür? Yoksa bundan daha fazlası, ebedi mutluluğun öğreticisi inancın nesnesi (Tanrı'nın kendisi) midir? Kierkegaard bu sorulara yanıt vermeden önce problemin kaynağı olarak görebileceğimiz tarihsel bilginin mahiyetinden bahsetmek gereklidir. Kierkegaard'ın *Concluding Unscientific Postscript*'te üzerine basa söylediği gibi tarihsel bilgi bir yakınlaşma bilgisidir ve asla mutlak olana değin tüketilemezdir. Sorun ise İsa'nın da tarihsel bir figür olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan/birey ebedi mutluluğunu tarihsel bir figüre nasıl bağlayabilir ve bunu ne şekilde haklılandırabilir? İsa'nın diğer tarihsel olaylarla olan bağlantısı nedir? Kierkegaard'a göre İsa şüphesiz bir inanç objesidir ve Tanrı'nın kendisidir, onu diğer tarihsel figürlerden ayıran şey ise sonsuz oluşudur. Ancak İsa'nın

neden bu şekilde bir yol seçtiği ise yalnızca Tanrı'nın mutlak sevgi oluşu ile açıklanabilir. Öteki türlü insan dünyaya bırakılmış ve herhangi çıkış yolu gösterilmeksizin çabalayıp duran bir varlıktan öteye gidemeyecektir. Bu gerekçelerin her ne kadar keskin bir eleştiri süzgecine tabii tutulduklarında çatlayabileceğini düşünsek de, Kierkegaard'ın bunları birer varsayım olarak ele aldığını ve zaten tüm bunları varsaydığı için düşüncesinde bu noktaya ulaştığını gözde kaçırmamamız gerekmektedir.

II. Sentez Olarak İnsan Fikri

Kierkegaard'ın çağdaş felsefeler içerisindeki insan görüşleri arasındaki yeri ne şekilde tayin edilebilir ve Kierkegaard'ın insan anlayışı nasıldır? Türünden temel sorulara cevap aramaktayız. Bu sebepten dolayı öncelikle Kierkegaard'ın neden felsefi antropolojinin öncüleri arasında sayıldığını belirtmek ve daha sonra "sentez olarak insan" fikrini açıklamak gerekmektedir. Böylelikle, Kierkegaard'ın tekil bireyin ne şekilde kurulacağına ve hangi temel sebeplerden kalkarak oluş sürecinin içerisine gireceğine dair ipuçlarını da göstermiş olmayı arzulamaktayız. Daha önce de söylendiği üzere Kierkegaard'da varoluş sürekli bir "olma", "oluş" süreci içerisinde. İnsan hakkında konuşurken kati suretle bir tamamlanmışlıktan, bitmişlikten söz edilmesi olanaksızdır. Sürekli olarak değişen ve zamanın her anında başka bir şey olmaya aday bir yapının ne şekilde kavramsallaştırılacağı da bir sorun olmakla birlikte, Kierkegaard'ın bu sorunu sentez fikriyle aştığını söylemeliyiz. Aslında Kierkegaard yeni ve karmaşık bir şey söylemez ve "tıpkı bir okul çocuğu"¹⁴⁵ gibi konuştuğunu itiraf eder. Ancak insan problemine verilen bu yanıt bizi yanıltmamalıdır. Çünkü insan doğası gereği bir sentez olmak durumundadır ve bu düşüncenin basitliği kimseyi kandırmamalıdır. Kierkegaard, insanın bir sentez olduğu fikrini *Ölümcül Hastalık Umutsuzlukta* ve *Kaygı Kavramında* bu iki farklı kavramın bakış açısından inceler ve *Concluding Unscientific Postscript* de detaylı bir şekilde ortaya koyar. Dikkat edilecek olursa, kaygı ve umutsuzluk gibi kavramlar aslında birbirlerine geçişli, benzer kavramlardır ve her iki kavram da insanın ilk günah ile olan ilişkisi çerçevesinde ele alınmalıdır. Şöyle ki: İsa -yani Tanrı- bu dünyaya sırf insanlığa nasıl yaşanması

¹⁴⁵ CUP, p.53

gerektiğini göstermek için bir öğretmen olarak gelmiştir. İnsanı yaratan ve her şeyi bilen yine Tanrı'nın kendisi olmakla birlikte onu, eylemlerinde sorumlu kılmış yani özgür bırakmıştır. Dolayısıyla insan tekrar tanrısına kavuşuncaya değin belirli türden bir yabancılık çekecektir. Çünkü bir tarafıyla dünyaya, varoluşa ait olan insan bir tarafıyla da sonsuzluğa, ebediliğe, tanrısallığa aittir ve bu dünyadaki yegâne amacı bu sonsuz mutluluğu elde etmek için çabalamak olmalıdır.

Günümüzde insanı açıklayan felsefeler felsefi antropoloji olarak adlandırılmaktadır. Felsefi Antropoloji olarak adlandırılan bu alanın öncüleri Pascal, Herder, Goethe, Kant, Hegel, Kierkegaard, Feuerbach, Marx ve Nietzsche'dir. Kant'ın üç temel sorusu -"Ne bilebilirim?", "Nasıl davranmalıyım?" ve "Ne ümit edebilirim?"- Felsefi Antropoloji'nin genellikle kabul ettiği ve açıklamaya çalıştığı sorunlardır¹⁴⁶. Kierkegaard'ın felsefesinin de bir tür insanı açıklama ve anlama çabası olarak görülebileceği/görüldüğü aşikârdır. Aşağıdaki kayıta görüleceği üzere de Kierkegaard bu türlü düşünce imkânının Kant tarafından ortaya konulduğunu ancak henüz böyle bir düşünceye/tefekküre girilmediğini belirtmektedir. Allen W. Wood'un aktardığına göre Kant Antropoloji üzerine 25 yılı aşan bir süre ders vermiştir ve Antropoloji Kant'ın en popüler dersi olmuştur.¹⁴⁷ Kierkegaard'ın bundan haberdar olup olmadığını bilmiyoruz ancak, yine de aynı eksen üzerinde hareket etikleri görmezden gelinemeyecek kadar açıktır.

"Her şeyden önce modern felsefenin en muhteşem biçimiyle bile, hala yalnızca felsefe yapmayı mümkün kılmaya bir girişten ibaret olduğu söylenmelidir. Hegel'in bir sonuç olduğu kesindir; ancak yalnızca Kant'la başlayan ve bilişe 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."¹⁴⁸

Çüçen, Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa, 2003, 3.bs, s.132
Wood, Allen W., *Kant*, Dost Kitabevi Yayınları, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara, 2009, s.30
GMS, s.162

Kierkegaard'ın felsefesi içerisinde "İnsan nedir?" sorusunun en kısa ve net yanıtı herhalde "insan bir sentezdir" olacaktır. Ancak insanın ne tür bir sentez olduğu ve bunun aşamaları ise açıklanmalı ve tartışılmalıdır. İnsanın neliğine ilişkin sorgu ile yaşamın ve nihayetinde bireyin ne olduğu sorgusu birbirine geçişli felsefi sorgulardır. Konuya giriş yapmadan önce, Kierkegaard'ın insanı hayvandan ne şekilde ayırdığına bakmak yararlı olacaktır. Her ne kadar oldukça verimli bir düşünce, fikir üretme alanı gibi görünse de Kierkegaard bu noktayı oldukça hızlı ve önemsemeden geçer. Çünkü insan O'nun gözünde hayvanla aynı kategori altında düşünülmesi olanaksız bir varlık gibi görünmektedir. Bu noktada ilk olarak, insan ile hayvan arasındaki temel belirleyici faktör kaygı duymadaki farklılık olarak ortaya konur.

"Bildiğim kadarıyla, doğabilimciler, hayvanların kaygı çekmemesi gerektiği, çünkü onların mizaçları itibariyle ruhsal olarak buna uygun olmadıklarında birleşirler. Onlar yaşadıkları andan korkarlar, titrerler vs. Ama hiçbir zaman kaygılı değillerdir. Önseziye sahip olmaktan daha fazla kaygı duymazlar."¹⁴⁹

Yukarıdaki günlük kaydını ilk okuduğumuzda aklımıza, kaygı ile korkunun neden farklı kavramlar olduğuna dair -basit ancak yine de temel- bir soru takılması doğal görünmektedir. Sorunun cevabını en yalın haliyle yine Kaygı Kavramı'nda bulmak mümkündür. "Kaygı'nın nesnesinin tam olarak ne olduğunu sorarsak, yanıt burada da 'Hiçlik' olduğudur. Kaygı ile Hiçlik her zaman birbirleriyle karşılıklık ilişkisi içerisindedirler."¹⁵⁰ Aslında bu belirleme oldukça basit görünmesine karşın kaygının ne olduğuna dair önemli ipuçlarını da içerisinde barındırır. Korku herhangi bir nesneye sahip olduğundan dolayı, kolaylıkla kontrol edilebilir bir durumdur. Korkunun nesnesini yok ettiğinizde veya ortamdan kaldırdığınızda, korku da kendiliğinden yok olacaktır. Ancak aynı durum kaygı için geçerli değildir. Çünkü üzerine düşünülmesi gereken şey hiçliktir ve hiçlik ne yok edilebilir ne de ortamdan kaldırabilir bir şey olmadığı için de kaygı bir şekilde herkesi, tüm insanlığı ilgilendiren evrensel bir kavram olacaktır. Yine bir başka yorum da kaygının herhangi bir nesneye sahip olmayışından ötürü içsel bir durum olduğu, korkunun ise bir nesneye sahip olmasından ötürü dışsal

bir durum olduğudur. Yani kaygı kişinin kendisi ile alakalı bir durum iken korku kişinin içinde bulunduğu ortamın, sosyal çevrenin kendisine bağlı olmak durumundadır. İşte tam da bu noktada insan ile hayvan arasındaki fark daha da belirginleşecektir. İçsellğe sahip olmayan bir varlık olarak hayvanın kaygı duyması mümkün değilken, içsel bir varlık olarak insan kaygı duymamazlık edemeyecektir. Her ne kadar *Kaygı Kavramı* adlı eserinde Kierkegaard kendi çağının Psikoloji biliminin kaygı kavramından hiç bahsetmediğinden yakınsa da çağdaş Psikoloji bilimi Kierkegaard'ın serimlediği bu ayrımları fazlaca kullanır. Kierkegaard bu açıdan da modern psikolojinin öncüsü olarak görülebilir.

İnsan ile hayvan arasındaki en derin ayrımı ise yine Kierkegaard'ın temel kavramı olan birey olma kavramında buluruz. "Bir hayvan türü, kendini binlerce kuşak korumuş olsa da, ortaya bir birey çıkaramaz. İkinci insan Âdem'den gelmiş olmasaydı, kendisinden ne tür, ne de bir birey türetilebilecek boş bir yineleme olarak kalacaktı."¹⁵¹ Bu belirlemeden sonra, insan ile hayvan arasındaki farkın netleştiğini, doğa bilimlerinin genellikle yapmaya çalıştığı gibi insanı da doğadaki türler içerisinde bir tür olarak anlatma ve açıklama girişimlerinin hatalı olduğu sonucu doğmaktadır. Dikkat edilmesi gereken nokta ise insan ile hayvan arasında niteliksel bir farkın bulunduğuudur. Oysa hayvan türleri arasındaki fark ise tamamen nicelikselidir. İnsanı da bir hayvan türü olarak diğer türlerin arasında konumlandırmaya çalışan evrimci görüş ise, Kierkegaard'a göre yetersiz kalacaktır. Bu konu hakkında doğrudan bir şeyler yazmamışsa da üstü-kapalı bir şekilde, ya da ironik söylemlerle doğa bilimlerinin bu tavrı eleştirilmektedir. Bu arada Kierkegaard'ın *Türlerin Kökeninin* yayımlanmasından beş yıl önce öldüğünü ancak yine de evrimci fikirlerden haberdar olduğunu da hatırlatmakta fayda vardır. Zamanının doğa bilimlerini de oldukça yakından takip ettiğini her fırsatta dile getirmesiyle, bu tarz girişimlerin sonuçsuz kalması gerektiğini/kalacağını yine üstü-kapalı bir şekilde dile getirir.

Konuyu daha da açıklayıcı kılmak açısından, şöyle bir örnek düşünülebilir. Bazen bir hayvan türüne ait olduğu düşünülen ama sebebi belli olan veya olmayan nedenlerle anatomik bozukluklara/farklılıklara sahip bir hayvanı televizyon haberlerinde

görürüz. Çoğunlukla, başka türden spekülasyonlara -çoğunlukla kıyamet alameti veya Tanrı'nın bir uyarısı vs.- yol açsa da bilimsel anlamda bunların pek de etkisi olmaz. Kanatlı kedi veya toynaklı bir balina şüphesiz insan zihninde sansasyonel bir hissiyata yol açar. Ancak, yine de doğa bilimcilerinin, bu tarz örneklerin görülmesinden sonra kedi veya balina türlerine ait tanımlarını değiştirmek şöyle dursun, neden bu yeni örneğin, kendi tür tanımlarıyla uyuşmadığını açıklama yoluna gitmeye eğilimlidirler.

Hayvanların fiziksel doğaları ve içgüdüsel yaşamlarıyla bağlantılı olan zihinsel süreçleri vardır. Benlik bilinçleri ve varoluşlarının ruhsal boyutu yoktur. Bundan dolayı Kierkegaard; hayvanları, onları yaratanın iradesini takip eden varlıklar olarak görür. Ayrıca, kaygı ve umutsuzluğu tecrübe edemezler, ben-bilinci ve ruhsallıkları da yoktur. Kierkegaard "hayvanlar" terimini/sözcüğünü, ruhsal potansiyellerini gerçekleştirilmeye çalışırken bir birey gibi düşünmemekten dolayı hata yapan insan grupları için, pejoratif/kötüleyici anlamda kullanır. Çünkü "kalabalık" bir hayvan kategorisidir.¹⁵² Bununla birlikte tüm bu niteliklere sahip olmak yani birey olmak, ben olabilme imkânına sahip olmak, kaygı ve umutsuzluğu hissedebiliyor olmak tüm bunlar bir avantaj mı yoksa kusur mu diye sorulduğunda, Kierkegaard çok net bir şekilde bunu büyük bir avantaj olduğunu ve Hristiyanlığın da yüce yanının bu olduğunu belirtir.

"Belirgin bir durum düşünülmeden, umutsuzluk yalnızca soyut bir fikir olarak ele alınırsa, onu büyük bir avantaj olarak düşünmeliyiz. Bu acıyı çekmek zorunda olmak bizi hayvanın üstüne yerleştirir ki bu, tinselliğimizin yüceliğinin veya sonsuz dikeyliğimizin işareti olan dikey yürüyüşten çok farkı bir biçimde bizi ayırt eden bir gelişmedir. O halde insanı hayvandan üstün kılan, onun bu acının bilincinde olmasıdır; tıpkı, bir Hristiyanın mutluluğunun umutsuzluktan arınarak iyileşme olması gibi."¹⁵³

Kierkegaard'a göre insanın hayvandan daha üstün ve özsel olarak farklı bir varlık oluşunun en önemli gerekçesi "tekil birey" kategorisinde yatmaktadır. Çünkü hayvanlar türlerinin birer temsili olmakla birlikte asla bir birey olamazlar. Yalnızca diğerlerinin birer kopyasıdır. Bu sebepten dolayı herhangi bir hayvan türünün belirli

sayıdaki üyesinin incelemeye tabi tutulmasından sonra oluşturulacak bilgiler güvenilir olabileceken, aynı bilimsel metodu insana ya da Kierkegaard'ın söylemiyle paralellik arz etmesi bakımından bireye uyguladığımızda hiç de güvenilir sonuçlar elde edemeyeceğizdir.

Kierkegaard'ın felsefi duruş noktasından bakıldığında "insanlık" kavramı yeterli bir kavram olmaktan uzaktır. Ancak yine de kurgusal anlamda bile olsa insanın neliğine ilişkin sorgunun yapılması gereklidir. Çünkü hakkında konuşulacak olan kavram eninde sonunda "insan" olmak zorundadır. Ancak bu "insanlık" kavramının ne büyük bir güçlük yarattığı ise aşikârdır. Çünkü varoluşta insanlık diye soyut bir kavramla karşılaşmak yerine somut ve tek tek bireylerle karşılaşırız. Burada klasik bir gerilim olarak tanımlanabilecek birey-tür geriliminden bahsetmek zorundayız. Şöyle ki: insan tıpkı parmak izlerinde olduğu gibi birbirine benzemez yapıda olmasına rağmen yine de ortak bir insanlık kavramı altında değerlendirilmektedir. Ancak bu genel kavram ne şekilde oluşturulacaktır. Bireyin tür ile olan ilişkisi tesis edilmeden insanı toplumsallığının içerisinde değerlendirmemek mümkün olmamakla birlikte, yalnızca genel, spekülâtif kavramlarla tanımlamaya çalışmakta somut varolan bireyi, deyim yerindeyse, yok edecektir. Kierkegaard bu sorunu *Kaygı Kavram'ında* şu şekilde aşmaya çalışır:

"Birey, her an hem kendi, hem de türün kendisidir. Bu bir durum olarak, hem insanın mükemmelliği, hem de bir çelişkinin ifadesidir; bir çelişki ise bir ödevin ifadesidir, her ödev de bir devinimdir. Böylece bireyin, dolayısıyla da türün tarihi olmuştur. Aynı mükemmelliğe sahip olmaları nedeniyle birbirlerinden sayısal olarak ayırt edilememeleri, tür kavramını da bir hayalete dönüştürmüştür."¹⁵⁴

SONUÇ

Kierkegaard, Kıta Avrupası felsefesi içerisinde ortaya çıkmış ve ortaya koyduğu özgün problemler ve bakış açıları ile içerisinde yaşadığı olmasa da, kendisinde sonraki düşünceyi kuvvetli bir biçimde etkilemiş bir filozoftur. Her ne kadar, yalnızca Hristiyanlık alemi için yazdığını söylese de, yalnızca teoloji içerisinde kalmayacak denli engin bir literatür bırakmıştır. Kierkegaard'ın içerdiği derin Hristiyanlık vurgusu, Hristiyanlık dışındaki felsefe camiası için de kendisine başvurulmadan edilemeyen bir kaynak olmuştur. Özellikle 20. Yüzyıl'daki Varoluşçuluk akımını, kaynakları bakımından incelemek isteyen biri için de olmazsa olmaz tarihsel bir figürdür. Kendi çağında, tıpkı diğer birçok büyük filozof gibi, anlaşılamamış olması büyük bir talihsizliktir. Bunun nedenlerini bile tartışmaya çalışmak bize göre hatalı bir durumdur. Ancak, Kierkegaard da durumun bilincinde olmakla birlikte, sık sık yazmayı bırakmak istemesine rağmen, bunu bir türlü başaramamış ve yaşamının son anına değin felsefe ile uğraşmaktan ve yazmaktan geri durmamıştır/duramamıştır.

Yalnızca felsefesinin içeriği bakımından değil, felsefeyi sunuş tarzı bakımından da diğer filozoflardan ayrılır. Çünkü Kierkegaard için "varoluşsal olan", yapısı itibariyle aynı zamanda iletişime geçilemeyen bir şeydir de. Bu sebepten ötürü, kendi karşıt duruşunu sergilerken, adına "dolaylı iletişim" dediği bir yöntemi kullanır. Dolaylı iletişimden kasıt, varoluşa temasın doğrudan olamayacağı ve onu herhangi bir metnin, eserin konusu yapmanın tam da bu iletilemezlik yüzünden kişiyi çelişkiye düşürecek oluşundan kaynaklanmaktadır. O halde varoluş üzerine düşünmeyi durdurmak bir seçenek iken, Kierkegaard bunu yapmak yerine varoluşsal olanı, yaşamla bağlantısını koparmayacak bir biçimde müstear adlar yoluyla tasvir etmeye ve bu yolla "varoluşun" aslında bireysel yaşamla ilişkili bir şey olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Kierkegaard'ın sistemci düşünceye ve varoluşun sistematize edilemezliğine olan vurgusunu dikkate alarak, kendisinin de bir sistem girişiminde bulunup bulunmadığı sorusu ise oldukça ilgi çekici, paradoksal bir sorundur. Çünkü varoluş üzerine yapılabilecek her türlü tanım denemesi daha baştan yanlışlanmaya mahkûmdur. Peki,

Kierkegaard da dâhil olmak üzere tüm bu varoluşu tasvir etmeye çalışma edimi, onu bir tür sistematikleştirme, kavramsallaştırma edimi midir? Bize göre, bu sorun her zaman güncelliğini koruyacaktır. Çünkü varoluşu tasvir etmeye çalışma arzusu hiçbir zaman tükenmeyecektir. Ancak varoluşun resmini çekmeye çalışma işi de zaman ilerledikçe hep anlamsızlaşacak ve daha farklı yollar ve çabalar kendini gösterecektir. Bize göre Kierkegaard da hep karşısında durduğu şeyin içerisine kısmi de olsa düşmekten kendisini kurtaramamıştır. Çünkü varoluş, yaşam tam anlamıyla yalnızca kendisiyle tanımlanabileceği bir durumdur. Dolayısıyla birinin kalkıp size "konuşma, yaşa!" deyip gittikten sonra yaptığının felsefe olduğunu iddia etmesi komik iken, Kierkegaard'ın tüm felsefi çabasının da içerisinden çıkarılabilecek yegâne tutum buna benzerdir. Ancak biz, Kierkegaard'ın bizi bu sonuca götüren, içerisinden geçtiği yolları yalnızca eserleri dolayısıyla bilebiliyoruz.

Antik Çağ'da Sokrates'in tutumu da tıpkı buna benzer bir tutum olarak karşımıza çıkmakla birlikte, Sokrates kendi düşüncesine çok daha fazla sadık kalmış gibi görünmektedir. Herhangi bir eser bırakmamış felsefeyi yaşayarak yapmıştır. Ancak bugün bile Platon ve diğer ikincil tanıkların nakilleri olmasaydı, Sokrates tarihin derinliklerine gömülmüş bir kişi olmaktan öteye gidemeyecekti. Bu her ne kadar Sokrates'in kendi hayatı açısından herhangi bir fark yaratmamış olsa bile kendisinden sonraki düşünce tarihi ondan her anlamda faydalanmıştır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın da benzer bir durumda olduğunu ve artık Antik Çağ'daki gibi meydanlarda yalnızca insanlarla konuşarak felsefe yapmanın ne denli etkisiz ve soluk olacağını söylemeliyiz. Kierkegaard'ın bu anlamda etkilemeye çalıştığı insanlar kitlesine ulaşmasının yolu yine yazma ve kavramsallaştırma ediminden geçmektedir.

Kierkegaard'ın yazarlık faaliyetini ancak varoluşun yapısına "elinden geldiğince" sadık kalmaya çalıştığını söyleyerek açıklama getirilebilir. Şöyle ki: tanımlanamaz ve iletilemez bir varoluş içerisinde ortaya çıkması gereken tekil birey, her ne koşulda olursa olsun muğlâk olarak kalacaktır. Daha önce de söylendiği üzere, bu muğlâklıktan kaçışın herhangi bir yolu bulunmamaktadır. Yalnızca yapılabilecek olan elden geldiğince bu kavramların hassasiyetlerinin gözlenerek aktarılmaya çalışılmasından ibarettir. Bu tutum aslında Kierkegaard'ın neden önermeleri birbirine

bağlayarak soyut düzlemde felsefe yapmadığını da haklılandırır. Varoluşun tanımı yapılamaz ancak tasviri yapılabilir. Bu tasvir içinde edebiyat, romancılık ve hâlihazırda insanların zihninde oluşmuş kavramsal düzenekler kullanılabilir. İşte Kierkegaard da böylesi bir çabanın içerisine girmekle kendi duruş noktasını ve yazarlık faaliyetini haklılandırmaktadır. Tek arzusu Hristiyanlık Âlemi'ne Hristiyanlığı anlatmak ve ona biraz içsellik aşılacak olan birisi için; üstten konuşmak, insanlara sanki onların dışında hakikatin tek bulucusu gibi görünmek istememektedir. Maksadı, kişideki potansiyel güçleri açığa çıkarmak yoluyla, kişinin kendi kendisini tanımasını ve kişinin nasıl bir yaşam istediğinin bilincinde olması gerektiğini vurgulamaktır.

Kierkegaard, her türlü sistemci, rasyonalist felsefenin karşısında yer almıştır. Çünkü somut insan varoluşu ve bunun taşıyıcısı olarak tekil birey, yalnızca aklın sınırları içerisinde anlaşılabilir bir varlık değildir. Ancak kendi çağındaki durum bunun tam aksi yönündedir ve "insanlık" gitgide daha çok akılcılığın ve bilimselliğin içerisinde değerlendirilmeye ve anlaşılmaya çalışılmaktadır. Kierkegaard için eğer bir "gerçeklik" kavramından bahsedilecekse, bu gerçeklik her anlamda öznellik olmalıdır. Çünkü insanlık; nesnellikle, bilimsellekle, soyut ve genel kavramlarla veyahut sistemci düşünce ile tanımlanamayacak ve anlaşılacak denli farklı ve değişken bir yapıya sahiptir. Bu değişkenlik aynı zamanda "varoluş" kavramının da içeriğini oluşturması bakımından önemli sayılmalıdır.

Kierkegaard'ın en fazla ateist filozoflar tarafından bir referans noktası olarak gösterilmesi bize göre "ironik" bir durumdur. Ancak bu durum, hem Kierkegaard'ın felsefesinin zenginliğine hem de kendisinden temelde çok farklı olan düşünceleri bile etkileyebilme gücüne dayanmaktadır, diyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Kierkegaard yalnızca Hristiyanlığa ait bir düşünür olmaktan çok daha fazlasıdır ve Hristiyanlık dışındaki felsefenin de onunla ilişkiye geçmesini haklılandırılabilir bir çıkış noktası olarak görülebilir.

Bize göre; tekil birey kavramı, Kierkegaard'ın felsefesi içerisinde kritik bir öneme sahiptir. Sisteme, rasyonaliteye, dünya tarihi içerisinde belirli bir amaç bulma fikrine bu kavram üzerinden eleştiri getirilir. İnsanların kendini tanımlama noktaları

değişmiştir ve kendini başka yerlerde arama edimi insanlık açısından çürütücü, yozlaştırıcıdır. Kierkegaard'da tekil birey olmanın anlamı toplumsallığın yok sayılması ve insanın toplumsallığın üstesinden gelinmesi gereken bir durum olduğu düşüncesi değildir. Aksine kendisini tekil birey olarak konumlandırabilen yegâne varlık olarak insan -yani tekil birey- gerçek anlamda toplumsallığını da ortaya koyabilir. Kierkegaard'ın eleştirdiği toplumsallık, kamuoyu, sayı olma, kitlelere dönüşme/dönüştürülme vs. toplumsallığın bir alt türünü imlemek için kullanılır. Bu tarz bir araya geliş genellikle tutkudan yoksun olarak nitelendirilir ve kendi çağı için de hep itiraz edilen nokta, bu tutku eksikliğidir. Tekil bireyin toplumu ile ilişkisi; eğer toplumu bir arada tutan öge tutku ise sağlıklı olabileceksen, haset ve kin duyguları ise -ki bu duygular tutkunun, içsellığın eksikliğinde ortaya çıkabilmektedirler -sonuç acıklı bir hale bürünmektedir.

Eğer felsefenin toplumsal anlamda bir görevi olduğunu kabul ediliyorsa ve yalnızca kendi içerisinde kalan ve bir kısım elitin ulaşabildiği, toplumun geri kalanının ise ilgisini çekmek bir yana sürekli olarak hakir gördüğü bir alan değilse, bahsedilen toplumsal görevi nasıl gerçekleştireceği bir problemdir. Toplumu yalnızca soyut, sayılarda ibaret görmek ve içerisindeki somut bireyleri yok sayarak yalnızca kavramsal düzlemde bir dönüştürme çabasına girişmek ise daha başında kaybetmeye mahkûm olarak görülebilir. Kierkegaard'ın bu husustaki önerisi ise oldukça çarpıcıdır. Artık soyut, genel, varoluşa değmeyen kavramları bırakarak somut var olan bireyler üzerinden felsefe yapılmalıdır ve eğer bir dönüşüm bekleniyorsa bunun alıcısı ve taşıyıcısı yine bu somut tekil bireyler olmalıdır.

Hristiyanlığın yalnızca ve yalnızca tekil birey üzerinden değerlendirme/yargılama yapacağını ve adına mümin denilen kişinin de yalnızca tekil birey olması gerektiği hususu ise günümüzde dinlerin, ırkların, medeniyetlerin bile çatışılabilir pozisyona geldiği imalarını bir nebze olsun geçersiz kılmayı sağlayabilir. Çünkü çatışan hiçbir zaman hayali eksenlerde hayali kavramlarla oluşturulmuş kurgusal kavramlar değil tek tek bireylerin kendileridir. Eğer bireyler kendi tekilliklerinin farkına varır da kendisini tanımladığı ilişkiyi ırkı, ülkesi, uygarlığı üzerinden değil de yalnızca

kendi tekilliği olarak addederse bu, belki de toplumsal barışın tesisinde küçük de olsa bir rol oynayabilir.

KAYNAKLAR

- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, Ayraç Yayınevi, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara, 1999
- Borchert, Donald M., Ed., *Enclopedia of Philosophy*, Macmillan Reference, USA
- Cevizci, Ahmet, *Sokrates*, Say Yayınları, İstanbul, 2006
- , *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2008
- Conford, F. MacDonald, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, Ayraç Yayınevi, Çev.Ufuk Can Akın, Ankara, 2003
- Çüçen, Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa, 2003, 3.bs
- Descartes, Rene, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, İdea Yayınevi, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Paradigma Yayınları, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, 1999
- Dorion, Louis-Andre, *Sokrates*, Dost Yayınevi, Çev.M. Nedim Demirtaş, Ankara, 2005
- Hampson, Norman, *Aydınlanma Çağı*, Hürriyet Vakfı Yayınları, Çev. Jale Parla
- Hegel, G.W.F, *Tarih Felsefesi*, İdea Yayınevi, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2006
- , *Tarihte Akıl*, Kabalcı Yayınevi, Çev. Önay Sözer, İstanbul, 2003
- Honerich, Ted, Editor, *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1995
- Hong, Hovard V.&Hong, Edna, Editors, *The Essential Kierkegaard*, Princeton University Press, New Jersey, 2000

- Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir?", *Felsefelogos*, Yıl:5, Sayı:17-18, Mart/Haziran, 2002, ss.171-76
- Kierkegaard, Søren, *Either/Or, Volume I*, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc, Garden City, Trans. David F. Swenson and Lilian Marvin Swenson, New York, 1959
- , *Either/Or, Volume II*, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc, Garden City, Trans. David F. Swenson and Lilian Marvin Swenson, New York, 1959
- , *Stages On Life's Way*, Princeton University Press London: Humphrey Milford Oxford University Press, Trans. Walter Lowrie, D. D. New Jersey, 1940
- , *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, Trans. David F. Swenson and Ed. By Walter Lowrie, Princeton, 1968
- , *Purity of Heart is to Will One Thing*, Harper, Trans. Douglas V. Steere, 1938
- , *Point Of View for My Work As An Author*, Harper & Row, Publishers, Incorporated, Trans. Walter Lowrie, U.S.A., 1962
- , *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Anka Yayınları, Çev. İbrahim Kaplıkaya, İstanbul, 2005
- , *İroni Kavramı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. Sıla Okur, İstanbul, 2003
- , *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Ayrıntı Yayınları, 2.Basım, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul, 1997
- , *Kahkaha Benden Yana*, Ayrıntı Yayınları, Çev. Nedim Çatlı, İstanbul, 2005
- , *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Doğubatı Yayınları, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, 2004

- , *Kaygı Kavramı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. Türker Armaner, İstanbul, 2006
- , *Korku ve Titreme*, Ağaç Kitabevi Yayınları, Çev. İbrahim Kaplıkaya, İstanbul, 2008
- , *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. Doğan Şahiner, İstanbul, 2005
- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, Paradigma Yayınları, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2001
- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*, Birey Yayıncılık, Ağustos, 2002, Çev. Sedat Umran
- O'Hara, Shelley, *Kierkegaard, Within Your Grasp*, Wiley Publishing, Inc., 2004, Canada
- Pascal, Blaise, *Düşünceler*, Say Yayınları, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul, 2005
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, Remzi Kitabevi, Çev. Teoman Aktürel, İstanbul, 1993
- Poole, Roger, "The Unknown Kierkegaard", in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Editors. Alastair Hannay, Gordon D. Marino, Cambridge University Press, The United Kingdom, 1998, pp.48-75
- Skirbekk, Gunnar & Gilje, Nils, *Felsefe Tarihi*, Üniversite Kitabevi Yayınları, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul
- Sarf, Harold, "Reflections on Socrates", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, Vol. 44, No. 2 (Apr - June., 1983), pp.255-276

- Stack, George J., "Kierkegaard: The Self and Ethical Existence", The University of Chicago Press, in *Ethics*, Vol.83 No.2(Jan., 1973), pp.108-125
- Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, 2004, Ankara
- Tunalı, İsmail, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005
- Watkin, Julia, *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*, The Scarecrow Press, Oxford, 2001
- Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, İz Yayıncılık, Çev. Sedat Umran, İstanbul, 2004
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayıncılık, Çev: Ahmet Cevizci, İstanbul, 2005
- Wood, Allen W., *Kant*, Dost Kitabevi Yayınları, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara, 2009
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, Kasım, 2005, İstanbul
- Zeller, Eduard, *Greک Felsefesi Tarihi*, İz yayıncılık, Çev. Mehmet Aydoğan, İstanbul, ts.