



T. C.

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

KIERKEGAARD'TA DİYALEKTİK KAVRAMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

EZGİ SAMANCIOĞLU

BURSA 2017



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

KIERKEGAARD'TA DİYALEKTİK KAVRAMI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Danışman:
Prof. Dr. Ogün ÜREK

EZGİ SAMANCIOĞLU

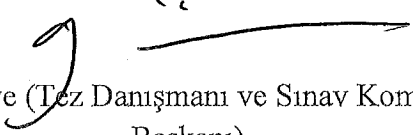
BURSA 2017


T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim/Ana sanat Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda 701443003 numaralı Ezgi ŞAMANCIOĞLU' nun hazırladığı " Kierkegaard' ta Diyalektik Kavramı" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 08./06/ 2017 günü 13:00 - saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ..başarılı..... (başarılı/başarısız) olduğuna ..oybirliği..... (oybirliği/oyçokluğu) ile karar verilmiştir.


Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Prof. Dr. Ogün ÜREK
Uludağ Üniversitesi


Üye
Prof. Dr. Zeki Özcan
Uludağ Üniversitesi


Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ
Hacettepe Üniversitesi

08./06/2017





T. C. ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “KIERKEGAARD’TA DİYALEKTİK KAVRAM” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal türünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve imza

08.06.2017

Ezgi

Adı Soyadı: Ezgi SAMANCIOĞLU

Öğrenci No: 701443003

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Sistematik Felsefe ve Mantık

Statüsü: Yüksek Lisans



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 23/05/2017

Tez Başlığı / Konusu: "KIERKEGAARD' TA DİYALEKTİK KAVRAMI"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluştuğunu toplam 70 sayfalık kısmına ilişkin, 22/05/2017 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programında aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %15 'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dâhil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulan Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhan bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kab ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: EZGİ SAMANCIOĞLU
Öğrenci No: 701443003
Anabilim Dalı: FELSEFE
Programı: SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
Statüsü: Y. Lisans Doktora

Danışman
Prof. Dr. Ogün ÜREK
Tarih: 23.05.2017

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı: Ezgi SAMANCIOĞLU

Üniversite: Uludağ Üniversitesi

Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Felsefe

Bilim Dalı: Sistemik Felsefe ve Mantık

Tezin Niteliği: Yüksek Lisans

Sayfa Sayısı: vii + 72

Mezuniyet Tarihi : ... /.../ 2017

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ogün ÜREK

KIERKEGAARD'TA DİYALEKTİK KAVRAMI

Bu çalışmanın konusu, Hegel' in felsefi sisteminin bütününi oluşturan diyalektiğini, insan varoluşunu yok saydığı için eleştiren ve varoluşa tanımsal olarak yaklaşmanın varoluşun içselliğini kaybettirdiğini savunan Kierkegaard'ın düşüncelerini diyalektik kavramı merkezinde incelemektir. Kierkegaard'ın estetik, ahlaki ve dini varoluş evrelerini kurma biçiminin Hegelci izler taşıdığı gösterilerek, çalışmanın yönü bu aykırılık çerçevesinde belirlenmiştir. Öncelikle tezin Birinci Bölümü'nde Kierkegaard'ın bir bütün olarak felsefesi ve felsefe tarihindeki önemine yer verilmiştir. Bu Bölüm'de Kierkegaard'ın döneminin Hıristiyan inancına ve modern felsefenin sistem düşüncesine dair yaptığı tespitlerle insana varoluşunu yeniden kazandırmak amacıyla olduğu belirtilmiştir. Tezin İkinci Bölümü'nde Kierkegaard'ın temel kavramlarına yer verilerek bireyin kişiliğini ve kendi benini oluşturmada bu kavramların önemli rol oynadığı açıklanmıştır. Buradan hareketle Üçüncü Bölüm'de ise Kierkegaard'ın diyalektik anlayışının Hegel felsefesine eleştirileri bağlamında ortaya çıkan çelişkinin arka planı ve bunun sonuçları incelenmiştir. Çalışmanın Sonuç Bölümü'nde kaynağını Ortaçağ'dan alan modern felsefedeki sistemli düşünme çabasının ve Kierkegaard'ın bu çabaya karşıtlığında var etmeye çalıştığı felsefesinin, bugün gelinen noktada insanın kendisini karşıtımda var etme gibi sorunlu bir anlayışın doğmasına yol açtığı vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Diyalektik, Varoluş, Birey, Hakikat, Kaygı, Varoluşun Evreleri, İman

ABSTRACT

Name and Surname: Ezgi SAMANCIOĞLU

University : Uludağ University

Institution : Institute of Social Sciences

Field : Philosophy

Branch : Systematical Philosophy and Logic

Degree Awarded : Master

Page Number : vii + 72

Degree Date : ... /.../ 2017

Supervisor: Prof. Dr. Ogün ÜREK

KIERKEGAARD' S CONCEPT OF THE DIALECTIC

The subject of this study is to examine the ideas of Kierkegaard, who criticizes Hegel's dialectic, which constitutes his whole philosophical system, for ignoring human existence and argues that approaching existence from a descriptive view deprives the existence from its intrinsicness. Considering the Hegelian traces in Kierkegaard's way of forming his aesthetic, moral and religious stages, the focus of this study is determined in terms of this contradiction. Firstly, the first chapter of this study discusses Kierkegaard's philosophy and the importance of his philosophy in the history of philosophy. In this chapter, it is stated that in his theses about Christian belief and the idea of system in modern philosophy, Kierkegaard's aim is to gain human existence. The second part of the thesis deals with the main concepts of Kierkegaard and explains the significant role of these concepts in forming the individual's personality and self. From this point of view, in the third part of the study, the background and the results of the contradiction, which arises from the critique of Hegel's philosophy in Kierkegaard's understanding of dialectic, are examined. It is emphasized that the philosophy of systematic thinking in the modern philosophy, which takes its source from the Middle Ages, and the philosophy that Kierkegaard tried to contradict this effort, has led to a problematic conception of human existence in opposition to the present.

Keywords:

Dialectics, Existence, Individual, Truth, Anxiety, Stages of Existence, Faith

ÖNSÖZ

Türkiye’ de felsefi düşünüşü yaşatmanın daha da zorlaştığı bir dönemden geçmekteyiz. Felsefe adı altında felsefi derinliği olmayan içi boş düşünceler arttıkça eleştirmeyen, düşünmeyen, sorgulamayan insan sayısı da o kadar artmaktadır. Bu sebeple bir felsefe bölümü yüksek lisans öğrencisi olarak felsefe alanını yaşatmayı kendime görev edinmiş ve bu tezi kaleme almış bulunmaktayım. Tıpkı Kierkegaard’ ın unutulmuş olan varoluşu insanlara yeniden hatırlatmak istemesi gibi, naçizane ben de geniş kullanımını olmasına rağmen özü unutulmaya yüz tutmuş felsefe alanına ufak da olsa katkıda bulunmaya çalışmaktayım.

Bir 19.yüzyıl felsefesi dersinde, hocamızın okuduğu *Korku ve Titreme* adlı eserdeki İbrahim mitosuyla birlikte tanıştım Kierkegaard ile. Gerek edebi üslubu gerekse kalıplaşmış sistem anlayışını kırmaya yönelik çabaları dikkatimi çekmesini sağlamıştı. Böylelikle bu tezin konusunu ve amacını somutlaştırma çabalarına adım atılmış oldu.

Öncelikle bu çalışmanın oluşmasında büyük bir özveriyle bilgisini, ilgisini fikirlerini ve desteğini esirgemeyen, yapıcı eleştirileriyle eksiklerimi görmede bana yardımcı olan değerli hocam ve tez danışmanım sayın Prof. Dr. Ogün Ürek’ e teşekkürü bir borç bilirim. Felsefe eğitimim boyunca bana büyük katkı sağlayan, şu an aramızda olmayan başta sayın Prof. Dr. Ahmet Cevizci’ ye ve diğer tüm hocalarıma da teşekkürlerimi sunarım.

Varlıklarıyla mutlu olduğum, her daim yanımda olan, bana “sen yaparsın, başarırısın” diyerek umut ve ilham olan arkadaşlarıma da yürekten teşekkür ederim.

Zorlu geçen yazım aşamasında sonuna kadar maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, aldığım tüm kararlarda karşımda değil de yanımda duran aileme, duasıyla ve fedakârlığıyla huzur bulduğum anneme, dağ gibi hep arkamda duran babama, bana bir kardeşten öte dost olan ablama, bu süreçte kendilerinden çaldığım tüm zamanlar için sonsuz teşekkürlerimi ve sevgilerimi sunarım...

Ezgi SAMANCIOĞLU

Bursa 2017

KIERKEGAARD'TA DİYALEKTİK KAVRAMI

	Sayfa
TEZ ONAY SAYFASI.....	iv
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'IN FELSEFESİNE GENEL BAKIŞ

1.1. Kierkegaard'ın Felsefe Tarihi İçindeki Yeri.....	10
1.2. Kierkegaard'ın Kendi Çağındaki Hıristiyan İnancını Değerlendirmesi.....	15
1.3. Kierkegaard'ın Kendi Çağının Felsefesini Eleştirisi.....	20
1.4 Kierkegaard'ta Felsefe.....	23

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'IN FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

2.1.Varoluş.....	27
2.2. Hakikat.....	30
2.3. Bireysellik ve Kendi/Ben Olma.....	33
2.4. Günah.....	37
2.5. Kaygı.....	40

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIERKEGAARD'TA VAROLUŞUN DİYALEKTİĞİ

3.1. Kierkegaard'ın Hegel Diyalektiğini Eleştirisi.....	43
3.2. Kierkegaard'ta Diyalektik.....	46
3.3. Kierkegaard'ın Diyalektik Varoluş Evreleri.....	50
3.3.1. Estetik Varoluş Biçimi.....	51
3.3.2. Ahlaki Varoluş Biçimi.....	55
3.3.3. Dinsel Varoluş Biçimi.....	59
SONUÇ.....	64
KAYNAKLAR.....	70

GİRİŞ

Felsefe tarihine bir bütün olarak bakıldığında, filozofların çoğu zaman felsefeden sistemli bir düşünme etkinliğini anladıkları görülür. Düşüncelerini sistemli bir bütünlük içinde açıklama çabası içinde olan filozofların birçoğunun da başvurdukları kavramların başında “diyalektik” kavramı gelmektedir. Kimi filozofların, örneğin Aristoteles’in sisteminin sadece bir parçası olarak gördüğü diyalektik, Platon ve Hegel’de bütün sistemini kuran ana dayanak noktası olmaktadır. Ama hangi biçimde olursa olsun her durumda diyalektik, sistem filozofları için vazgeçilmez bir felsefe kavramı görünümündedir. Öyle ki filozoflar için diyalektik kavramı, bir çeşit sihirli bir değnek görevi görmekte ve düşünceler bu değnek aracılığıyla bir araya getirilmektedir.

Öte yandan Kuçuradi, diyalektik konusunda önemli bir noktaya dikkatimizi çeker. Ona göre bazı çevreler tarafından büyüdü bir etkide bulunan diyalektik, bazı çevreler için tepki uyandıran bir etkiye sahiptir.¹ Burada aynı kavramın farklı kişilerce, farklı içerikler kazanması söz konusudur. Yani felsefe tarihinde diyalektik, filozoflar için sistemli düşüncede sihirli değnek görevi görürken aynı zamanda filozofları çıkmaza sokan bir hazır kalıp haline de gelebilmektedir. Diyalektiğin kavramsallaştırılması konusunda felsefe tarihinde bir tutarlılık olduğunu söylemek güçtür. Bu konuda Kuçuradi, diyalektiği terim haline getiren düşünürün ona belli bir anlam yüklediğini ve sonrasında gelen düşünürlerin bu anlamı az veya çok değiştirmesiyle, terimin asıl anlamını zamanla kaybettiğini ifade eder.² Burada önemli olan husus, kavramların hayat bulduğu yer olan felsefe tarihinde, çağın ruhunu taşıyan filozofların, bu kavramlarla değişen koşulları ve bağlantıları göz önüne alarak hesaplaşmasıdır.

Peki ama felsefe tarihinde filozoflar diyalektikten ne anlamaktadırlar? Bu noktada bir uzlaşım söz konusu mudur? Felsefe tarihinden edindiğimiz izlenim, böyle bir uzlaşımın olmadığını, ne kadar filozof varsa o kadar da diyalektik anlayışı olduğunu göstermektedir. Bu düşünceler ışığında diyalektik kavramının filozofların görüşlerindeki görünümünü incelemek amacıyla felsefe tarihine bakıldığında şunlar görülmektedir:

¹ Kuçuradi İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Şiir Tiyatro Yayınları, Ankara, 1980 s.100

² Kuçuradi, a.g.e.,s.99

Antik Çağ'a baktığımızda diyalektik düşüncenin izleri, evrene dair karşıtların birliği ilkesi gibi konular üzerinden özellikle Herakleitos, Elealı Zenon gibi doğa filozoflarında rastlansa da bir sistem haline gelmesi ve terim halini alması Platon' da görülmektedir. Platon'un diyalektik anlayışına baktığımızda iki ana yönünün olduğunu görürüz. Bu iki ana yön, Platon'un bütün diyaloglarında sahneye çıkan Sokrates'ten aktardığı diyalektik tartışma yöntemi ve epistemolojisini temellendirmek için ortaya koyduğu Platon'a özgü diyalektik düşüncedir.

Platon, diyaloglarında karşısındakinin ileri sürdüğü savdan hareket edip onu çürüterek kendi doğrularına yönelen bir düşünme tarzı izler. Bu tarz, ortaya atılan konuyu analiz ederek ve çelişkilerini açığa çıkararak yanlışlayıp karşı bir argümanla çıkmaktır. Kuçuradi'ye göre Platon diyaloglarındaki diyalektik; sorduğu sorularla ve verdiği yanıtlarla, karşısındakinin bildiğini sandığı bir şeyi bilmediğini ya da bildiklerinin yanlış olduğunun bilincine varmasını sağlamada ve doğru olanı ona buldurmada ortaya çıkar.³ “Diyalektik yöntem” adı verilen bu yöntemin kısaca tanımı, tartışmayı soru cevapla yürütme sanatıdır.

Platon aynı zamanda bu yöntemi kullanan kişinin yani diyalektikçinin de tanımını yapar. Platon'un *Kratylos* diyalogunda Sokrates, söyleşisini sürdürdüğü kişiye, “soru sormayı ve yanıtlamayı bilene dialektikacı adından başka bir ad verir misin?”⁴ diye sormaktadır. Yani varolanı bütün olarak gören, idealar arası bağlantıları çözümleyerek felsefe bilgisini kuran “her şeyin özünün bilgisine ulaşan da dialektikacıdır.”⁵ Diyalektikçe yanıtlama ise “yalnız doğru olanı yanıt olarak söylemek değil, aynı zamanda kendisine soru sorulanan bildiğini söylediği şeyleri kullanarak”⁶ gerçekleşmektedir.

Platon'a özgü diyalektik düşünceye baktığımızda ise diyalektiğin Platon'un epistemolojisinin temel yapıtaşı olduğu söylenebilir. Bilgiyi temellendirmek amacıyla Platon'un sisteminde sırasıyla mağara benzetmesi, bölünmüş çizgi analogisi ve İdealar kuramı birbirine bağlı diyalektik sürecin oluşumları olarak karşımıza çıkmaktadır.

³ Kuçuradi, a.g.e., s.103

⁴ Platon, *Kratylos*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015, 390c

⁵ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, 534b

⁶ Platon, a.g.e., 534b

İlk olarak Platon, İdealar kuramını daha iyi açıklayabilmek için mağara benzetmesinden yararlanır. Platon *Devlet* diyalogunda, duyulur dünyayı (horaton) mağara, düşünülür dünyayı (noeton) ise güneş olarak ayırır.⁷ Bu benzetmeye paralel olan Platon'un İdealar Kuramında düşünülür dünyaya ait olan idealar, mutlak, kesin ve düşünce yoluyla kavranabilen özlerdir. Duyularımızın bizlere hakiki olan mutlak bilgiyi vermeyeceğini ifade eden Platon'a göre, "bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak, tenden ayrılmamız, yalnız ruhla, nesnelere kendiliklerinde temaşa etmemiz gerekir. Ten, biz bir şeyi incelemeye koyulsak, araştırmamıza durmadan karışır, bizi yanıltır, hakikati görmemize engel olacak şekilde bizi felce uğratar."⁸ Böylelikle ancak matematik ve geometrik sonuçlar kadar kesin sonuçları olan ve nesnelere ideal olan şeyler kesin bilgileri bizlere verebilmektedir. Dolayısıyla Platon'a göre hakiki ve değişmez olan idealar bilginin nesnesi olabilirler. Duyulur dünyada ise duyusal alanın kopyaları olan bağımlı varoluşa sahip, idealardan pay alan nesnelere vardır. Düşünülür dünyanın sınırlarında ise yükselen "İyi ideası" vardır. Platon'a göre insan diyalektik ile "duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız akli kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, duyulur dünyanın da sonuna varır, düşünülür dünyanın da."⁹ Böylelikle Platon için aklın kendiliğinden kavradığı bilgi olan ve hakikatin özüne çıkmamızı sağlayan en değerli anahtar "İyi ideası" dır.

Dolayısıyla mağarada zincirlerinden kurtulan insan, gözünü karanlıktan aydınlığa çevirirken tüm ruhu ve bedeniyle birlikte varlığın en üstüne yani İyi ideasına bakması gerekir. Bu bakış ise meşakkatli bir yol olan diyalektik yoludur. Duyulur dünyadan düşünülür dünyaya geçiş, diyalektik yöntem ile duyulara başvurmadan saf bilgiye, yani İyiyeye ulaşmanın yoludur.

Mağara benzetmesinin temelinde yer alan ontolojik ayrımın bir başka ifadesi Platon'un Bölünmüş Çizgi Analojisidir. Bu analojiye göre bir çizgi önce eşit olmayan uzunlukta ikiye bölünmekte ve bunlardan birisi düşünülür dünyayı temsil ederken diğeri ise duyulur dünyayı temsil etmektedir. Bu bölümler de yine kendi aralarında aynı biçimde ikiye bölüne ayrılmaktadır. Böylece karşımıza dört bölümlü bir çizgi

⁷ Platon, a.g.e., 517b

⁸ Platon, *Phaidon*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, 66d

⁹ Platon, *Devlet*, 532a, s.254

çıkılmaktadır.¹⁰ Platon'nun sisteminde aklın diyalektik gücüyle kavradığı şeyler düşünülür dünyanın ikinci kısmındadır.¹¹ Bilginin türlerini ayıran bu çizgi *eikasia*'dan başlayıp *noesis*'e kadar yükselen bir hareketi izler. Duyulur dünyada, canlılar ve yapay nesnelere, gölgeler ve kopyalar vardır. Düşünülür dünya ise akılla kavranan bilimsel ve felsefi bilgiyi temsil eder. Bu demektir ki mağaradaki tutsak nasıl zincirlerinden kurtulup, canlıları, bitkileri, nesnelere gölgeleriyle değil, gerçekliklerinde görüp tanımayı öğreniyor ve sonunda güneşin kendisine gözlerini yöneltiyorsa¹² “diyalektik yürüyüşü” boyunca da filozof varlıkların en basit niteliklerinden en yüce niteliklerine doğru yavaş yavaş yükselerek sonunda bütünü kendisine varmaktadır.

Platon'da diyalektik *theoria* ile edilen kesin bilgiye ulaşma yolu iken, Aristoteles'te ise diyalektik, ilk ilkelerin keşfi için bir akıl yürütme yöntemidir ve genel kanı üzerine söz söyleme sanatına indirgenir. Aristoteles diyalektiğe kendi terminolojisiyle yaklaşmış, öncüllerden yola çıkmış ve akıl yürütmelerle genel olarak benimsenen görüşlere ulaşılmasını sağlayan bir yöntem geliştirmiştir. *Topikler* adlı eserinde “kanıtlayıcı” (apódeixis), “diyalektik”, “tartışmacı” (eristik) ve “yanıltıcı” (paralogismos) olmak üzere dört argüman (akıl yürütme) türünü ayırır.¹³ İlk iki akıl yürütmeyi doğru, son ikisini ise bozuk olarak nitelendirir. Aristoteles'e göre bir yöntem olarak diyalektik; “karşımıza çıkarılan bir problem üzerine genellikle kabul edilen kanılara dayanarak ve bir kanıt ileri sürdüğümüz zaman ona ters düşen bir şey söylemeden akıl yürütme yoludur.”¹⁴

Aristoteles için diyalektik, epistemolojik açıdan kesin bilgilere değil, ‘kabul edilir kanılar’a dayanmaktadır. Bilimler için ilk ilkeleri keşfeden bir akıl yürütme

¹⁰ DUYULUR DÜNYA

Bilinenler: imgeler (eikasia) canlılar(zoa) + yapılmış nesnelere(skeuata)

Bilme türü: tahmin tasarımı (eikasia) inanç(pistis)

Bilgi türü: tasarımı (aisthesis-doksa)

DÜŞÜNÜLÜR DÜNYA

Hipotezler (hypotheses)
idealar(eide)

diskursif düşünme (dianoia)
Düşünceyle görme (noesis)

bilimlerin bilgisi (teleute)

felsefe bilgisi (episteme)

*Analoji, İoanna Kuçuradi' nin *Çağın Olayları Arasında* kitabının 103.sayfasından alınmıştır.

¹¹ Platon, a.g.e., 228b

¹² Platon, a.g.e. 515b-515c

¹³ Aristoteles, *Organon V Topikler: “Diyalektik Yöntem Üzerine Genel Bilgiler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1952, 100a 25-b25

¹⁴ Aristoteles, a.g.e., 100a

işlemidir.¹⁵ Burada söz konusu olan bir tezi kurmanın ya da çürütmenin olanağının, onun nesnesi ile ilişkinin tutarlı ve geçerli ilişkisinin gözlemlenmesi ile olanaklı olmasıdır. Bu sorunu açacak yöntem, dilsel çelişkilerden arındırılmış diyalektiktir.¹⁶

Diyalektik, Aristoteles'te, olası üzerine, görünen üzerine uygulanan bir çıkarsama tekniğine dönüşür. Bir anlamda, diyalektik her şey üzerine konuşma sanatıdır. Aristoteles'te diyalektikçinin ana özelliği ise bilgi yoklayıcısı ve temellendiricisi olması ve kabul edilen bir bilgiyi kabul etme veya reddetme konusunda inandırma amacını güden kişi olarak görmesidir.

Aristoteles'in gözünde: "Diyalektik öncül, herkesin -ya da hemen hemen herkesin- kabul ettiği bir düşünceyi soru biçimine sokmaktır."¹⁷ Bu yüzden diyalektik önerme kanıtlayıcı, yani doğrunun temellendirildiği bir önerme değildir. Diyalektik tasım tümevarım yöntemini kullanır ve ancak öngörü sağlar. Aristoteles diyalektiğe, doğrunun dışında yer alan, olanaklı olanın, olabileceğin, görünenin düzeninde devinen bir söz sanatı gözüyle bakar. Yine de diyalektiğin yararı Aristoteles'e göre günlük tartışmalarda ve felsefi ilimler için iki farklı yönde delil sunma imkânı sağlamasıdır. Diyalektiğin, bilimin oluşumunda, ilkelerin saptanmasında önemli görevi vardır. Geometri ve astronomi gibi bilim alanlarında mantığın kesin ilkelerinin kullanılmasını önerirken, diyalektiğin ise, daha az özelleşmiş alanlarda, bilimlerdeki yanlışları göstermede kullanılmasını önerir.

Felsefesinde diyalektiği ele alan ve Platon'un takipçisi olan Plotinos, Cevizci'ye göre Platon'un İyi İdeasını tanrılaştırmış,¹⁸ Platon'un öğretisini dini boyuta taşımıştır. Tanrı, Plotinos' un aşkın diyalektiğinin terimidir. Plotinos önemli eseri *Enneadlar*'da* Tanrıyı hem her şeyin kaynağı ve hem de insanların kendisine dönecekleri yer olarak gösteren bir felsefi öğreti geliştirmiştir. Öğretisinde, ruhun saflaşmasının bedenden (maddesel isteklerden) kurtulmakla mümkün olacağını ve bu saflığa yükselebilmek için de ruhun evrimsel aşamalarını ortaya koyar:

¹⁵ Aristoteles, *Organon V Topikler*, "Diyalektik Yöntem Üzerine Genel Bilgiler", 101a, 35-100b 5

¹⁶Delice, Engin, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, s.27

¹⁷ Aristoteles, a.g.e., s.104a

¹⁸ Cevizci Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say yayınları., Bursa 2009, s.90

***Ennead**: Yunancada "dokuzluk" demektir. Enneadlar, herbiri dokuzar tez içeren altı kitaptan oluşmaktadır.

İyi'ye yaklaşmak ve onunla birleşmek için ruh, tüm formdan sıyrılmak, geri kalanların tümünden de vazgeçmek zorundadır. Böylece Tanrı'yı hiçbir aracı olmaksızın ansızın bizzat kendinde parıldar olarak görür.¹⁹

Plotinos' a göre diyalektik yapan kişi, ikiliği yaşamayan, hakikati yaşayan, hakikati bilen kişidir. Kişiyi Tanrı'ya ulaştıracak yollar “sanat”, “aşk” ve “felsefe” den geçmektedir ve bunların yetenek olduğunu ifade eder. Bu yetenek, “bir şeyin ne olduğunu, başka şeylerden farkı ve ortak yanının ne olduğunu; neler arasında yer aldığını ve bunların yerini; varlığını; var olanların ve var olmayanların niceliğini, var olanlardan farklı olanları temellendirerek gösterebilme yeteneğidir.”²⁰ Bu açıdan filozofa önce matematik ardından da diyalektik öğretilmelidir.

Ortaçağ ve Modern dönem boyunca diyalektik mantığın bir parçası olma durumunu sürdürmüştür. Ortaçağ'da bazı kavramların varlığı diyalektik akıl yürütmelerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Aziz Augustinus'un katkısıyla diyalektik “Yedi Özgür Sanat” arasında yerini almıştır. Bunlardan ilk üçü (Trivium), “dilbilgisi” (grammar), “belâgat” (rhetoric) ve “diyalektik” (logic) bilimlerinden, öteki dördü (Quadrivium) “matematik” genel adıyla “aritmetik”, “geometri”, “astronomi” ve “müzik” bilimlerinden oluşur.

Augustinus, kendi kuramında Platon'un İyi ideasına paralel olarak sisteminde en üste Tanrı'yı yerleştirir. Augustinus bu konuda şunu dile getirir: “Hakikati ele geçirmeye can atarken Seni arıyordum Tanrım. Platoncu filozofların kitaplarını okuduktan sonra, hakikati görünen nesnelere dışında aramayı öğrendim ve Senin görünmeyen niteliklerini yapıtların aracılığıyla gördüm.”²¹ Hakikati bu şekilde Tanrı'da gören Augustinus, varlığımız hakkındaki bilgiye de duyu organlarının veya imgelerin aracılığıyla değil, anlık bir sezgi aracılığıyla ulaştığımızı belirtir. Anlık sezgi sonucunda hakikate ulaşabildiğini ifade eder. Bu açıdan diyalektiği de duygulardan düşüncelere yükselme yöntemi olarak görür.

¹⁹ Plotinos, *Enneadlar*, (çev. Zeki Özcan), Asa Kitabevi, Bursa, 1996 s.167

²⁰ Plotinos, a.g.e., V 9.

²¹ Augustinus, *İtiraflar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s.160

Rönesans'tan itibaren mantık kelimesi diyalektiğe tercih edilmiştir. Her ne kadar mantığın bir parçası olma konumunu sürdürse de 18.yüzyılda diyalektik, Kant'ın felsefesinde, “eleştirel” bir görev yüklenir. “Saf aklın doğal ve kaçamadığı bir diyalektiği vardır”²² diyen Kant diyalektiği, yanlış akıl yürütme ve çıkarımın sonucunda “yanılsamanın mantığı” olarak tanımlar. Kant'ta diyalektik mantık içerisinde anlaşılması gereken bir kavram olarak, anlama yetisi ve aklın sınırları aşması sonucu bilginin içeriğinin eksik kalmasıdır. Böylelikle anlama yetisi deneysel alanı aşır boş işlemler yaparak nesnelere hakkında yanlış yargıda bulunur.

Kant, bilimsel bilginin ve felsefenin alanını tanımlayıp sınırını çizmek amacındadır. Dolayısıyla tarihsel olarak çıkmaza giren yanlış çıkarımları ve akıl yürütmeleri eleştirir. Bu eleştiriye de “transzendenal diyalektik” adını vermektedir. Kant'a göre kavramlar ve ilkeler deney dışı alanda kullanıldığında, anlama yetisi özüne aykırı kullanıldığında yanlış yargılara neden olur.²³ Anlama yetisi kendi koşullarının üstüne hayali bir sıçrayış olarak çıkar ve Kant bunu yanılsama olarak nitelendirir. İnsan aklının sormaktan geri kalamadığı sorular tarafından tedirgin edilmesi onu yanlış çıkarımlara sürükler. Kuçuradi'ye göre Kant'ın yanlış çıkarımlar olarak ifade ettiği durum, bir bilme yetisi olarak aklın doğal yapısına aykırı olarak fazla kullanılmasıyla ortaya çıkar ve bu aklın yapısına bağlı olarak sınırlarını aşmasıdır.²⁴ Bu yanlış çıkarımlar saf aklın a priori ideleri olan “özgürlük”, “Tanrı” ve “ölümsüzlük” ile ilişkilidir. Bunlar deneysel alanın ötesindedir ve bunlar hakkında kanıtlamalar yapmak Kant için boşuna bir uğraştır.

19. yüzyıla geldiğimizde Kant sonrası Hegel'in gözünde ise diyalektiğe yalnızca biçimsel akıl yürütmeler olarak bakılamaz; diyalektik, aynı zamanda, varlığın hareketidir. “Kant, diyalektiği, sıradan kanıya göre taşıdığı keyfi görünüşten kurtararak ve aklın zorunlu bir etkinliği sayarak, daha üstün bir yere koymuştur; bu da onun en övgüye değer hizmetlerinden biri sayılmalıdır”²⁵ diyen Hegel, dış dünya ile düşünme dünyasına bağlı olarak Tini temel alan bir diyalektik geliştirir. Diyalektik, bu süreçte her türlü hareketi belirleyen zorunlu ilkedir. Hegel, etrafımızdaki her şeye diyalektik

²² Kant, Immanuel, *Saf Aklın Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, s.294

²³ Kant, A.g.e. s.117

²⁴ Kuçuradi İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, s.114

²⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011, s.90

olanın bir örneği olarak bakılabileceğini ifade eder.²⁶ Örneğin ölümlü olan insan iki ayrı canlı ve ölümlü olma özelliğini içinde taşır. Sonlu olan insan sonunda karşıtını, yani canlılığını aşarak kendini ortadan kaldırır.

Böylece Hegel, Antik Çağ'ın olumlu diyalektik anlayışını yeniden gün yüzüne çıkarır. Hegel'le diyalektik, Platon'da edindiği varlık bilimsel boyutu yeniden edinir. Hegel'e göre diyalektik varlığın kendini gerçekleştirmesini sağlayan, daha doğrusu, varlığı gerçekleştiren "hareket" tir. Hegel, diyalektiği sisteminde hayli önem verdiği mantık çerçevesinde ele almaktadır: "Diyalektiğin, düşüncenin yapısını meydana getiren bir yasa olması ve anlık olarak düşüncenin kendi kendini yadsıyıp kendi kendisiyle çelişmesi, mantığın temel noktalarından biridir."²⁷ Diyalektik mantık ise üç adımlı bir yapı sergilemektedir. Bu diyalektik mantığın üç kategorisi: En soyut kavram olarak "varlık", en genel cinstir, "yokluk", ikinci kategori olarak, varlığın olumsuz, negatif biçimi, onun ayrımıdır. Üçüncü kategori olarak da "oluş" türüdür. Hegel' e göre, "oluş ilk somut düşünce belirlenimi olarak aynı zamanda ilk gerçek düşünce belirlenimidir."²⁸ Hegel felsefe sisteminde oluşun ve değişimin, doğadaki ve düşünce tarihindeki gelişmenin açıklanmasını diyalektik sürece bağlar. Hegel' in diyalektik yönteminin son aşaması kendini gerçekleştirme olarak "Mutlak Tin" dir. Bu süreçte ana rol oynayan Tinin gelişmesi de üç aşamalıdır: 1- Mantık aşaması (tez); 2- Doğa felsefesi aşaması (antitez); 3- Tin felsefesi aşaması (sentez). Tin, doğal bilinçten başlayan duyuşsal deneyimle, diyalektik evrelerden geçerek bir başka bilinç ve bilinçler karşısında bireysel ve somut bir bilinci oluşturması, ussal olarak, toplumsal ve tarihsel özneler aracılığıyla nesnelleşerek Mutlak Tin ve bilgiye ulaşma sürecinden geçer.

Diyalektik, bilincin mutlak bilgiye, aklın evrensel dünya tarihinde özgürlüğe doğru gelişiminin temelinde yer alır. Düşünce diyalektik hareket olarak sırasıyla sanat, din ve felsefede kendi kendisini açılar. Hegel aklın hem kendi içinde zorunlu devinimini hem de evrensel tinin tarihsel süreç içerisinde tüm gelişim evrelerini betimler. Bu bağlamda diyalektik Hegel'de hem sistemin kendisi hem de sistemi oluşturan yöntem olarak ortaya çıkar.

²⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, I Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014, s.75

²⁷ Hegel, a.g.e., s.85

²⁸ Hegel, a.g.e., s.64

Hegel’de insanın sadece sistemin bir parçası olduğunu söyleyen ve felsefesinde Hegel e karşı eleştirilerinden beslenen Kierkegaard’a göre, insan ne türün sıradan bir üyesi ne de bütünü bir parçasıdır. Bilimlerin insanı anlamakta yetersiz kalmasının temel nedeni varoluşun özünün hareketten ibaret olmasıdır. Bu nedenle varoluş Kierkegaard’ta tanımlanamaz, kavramlaştırılmaz ve herhangi bir nesnel düşünmeye konu edilemez. Çünkü bir kavramı tanımlamak, kavramlaştırmak ve nesnel düşünmeye konu etmek için onu ancak hareketin dışında görmek gerekir. Biz ancak karşımızda duran ve sabit olan bir nesneyi tanımlayabiliriz. Oysa varoluşun doğasını ve özünü hareket oluşturmaktadır.

Böyle olmakla birlikte, öte yandan Kierkegaard’ın diyalektik kavramı merkezinde varoluşun gerçekleşme evreleri olarak estetik, ahlaki ve dini olmak üzere üç diyalektik varoluş aşamasıyla varoluşu “açıklama” çabası içine de girdiği görülür. Kierkegaard diyalektiği, insan varoluşunun diyalektik olmasından dolayı, varoluşun betimlenmesinin, başka bir deyişle felsefe yapmanın yöntemi olarak görmektedir. Peki, ama bu bir çelişki değil midir? Bu noktada bir aykırılık yok mudur? Bir yandan varoluşun tanımlanamaz, kavramlaştırılmaz ve herhangi bir nesnel düşünmeye konu edinilemez olduğunu dile getiren Kierkegaard’ın öte yandan diyalektik kavramı aracılığıyla böylesi bir çaba içine girmesi nasıl açıklanabilir?

İşte bu tez, bu sorun merkezinde Kierkegaard’ ta Diyalektik Kavramı üzerine bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır.

Bu amaç doğrultusunda tez üç ana bölümden oluşacaktır: Tezin Birinci Bölümü’nde bir bütün olarak Kierkegaard’ın felsefesi, İkinci Bölüm’de Kierkegaard’ ın temel kavramları serimlenecektir. Üçüncü Bölüm’de ise Kierkegaard’ ın “diyalektik” kavramı “varoluş” kavramı ile ilgisinde ele alınacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'IN FELSEFESİNE GENEL BAKIŞ

1.1 Kierkegaard'ın Felsefe Tarihi İçindeki Yeri

Kierkegaard'ın yaşadığı çağa dair toplumsal gerçekçiliği, yaşanan sorunlara ilişkin derin felsefi çözümlenmeleri, bu sorunların nedenlerine ve çözümlerine yönelik saptamaları günümüz felsefesi için de dikkat çekicidir. Kendi çağında mevcut olan “Hıristiyan oluşu unutmüş bir modernite” düşüncesini ve modern felsefenin sistemci anlayışını eleştiren Kierkegaard, ilk defa Sokrates tarafından fark edilen insanın unutulmuş varoluşunu yeniden hatırlatmaya çalışır. Bu eleştirileriyle, çağa egemen olan Hegel düşüncesinin ve bilimsel bilginin evrenseli açıklama iddialarının karşısındadır. Kierkegaard, insanı kendi varoluşsal yapısındaki tutkuları, çelişkileri, korkularıyla birlikte ele almaya çalışarak onu belirli bir sistem tarafından açıklama çabalarına karşı gelmektedir. Böylelikle bu yönleriyle insanın varoluşu 19. yüzyılda tekrar gündeme gelmiş ve varoluşçuluk konusunda çağdaşlarına ilham kaynağı olmuştur.

Sadece yazarken kendini iyi hissettiğini belirterek yaşamı boyunca yedi bin beş yüz sayfalık kayıtlı 36 günlük ve 10 not defteri olan Kierkegaard, kendini tamamiyle yazıya adanmış bir kişilik, bir ironi ustası olarak modern felsefede önemli bir rol oynar. Sokrates'in felsefede ilk defa insanın değerine dikkat çeken filozof olduğunu düşünen Kierkegaard Hıristiyanlığın da bir Sokrates' e ihtiyacı olduğunu belirterek kendine bu görevi edinir; çünkü çağdaşları arasında bir Sokrates aramış fakat bulamamıştır. Böylelikle çağdaşlarının kendilerinden kaçışlarını, umutsuzluklarını ve var olan bir birey olmanın ve bir Hıristiyan olmanın ne anlama geldiğini ortaya çıkartmayı amaçlar.

Gerek felsefe, gerekse din, edebiyat, psikoloji gibi alanların bir arada olduğu eserlerinde Kierkegaard çok yönlü bir düşünür olarak yorumlanır. “Kimileri onu sadece iyi bir edebiyatçı ve keskin bir mizahçı, kimileri sıra dışı bir teolog, kimileri de varoluşçuluğun ilham kaynağı bir düşünür olarak görmüştür.”²⁹ Bu bağlamda pek çok

²⁹ Gülten Nevin, *Kierkegaard'ın Umutsuzluk, İman ve Umut*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara 2014, s.19

kişi Kierkegaard'ı filozoftan öte bir teolog veya edebiyatçı olarak görse de düşünce dünyasına katkıları önemlidir.

Kierkegaard'ın felsefeye mirası, onun modern çağın negatif etkileri temelinde var olan bireyin yalıtılmışlığında insanın varoluşunun farkına varması ve bireye felsefeyi yeniden hatırlatmış olması denilebilir. İnsanı felsefesinin merkezine koyarak insana dair bir “içe bakış” sunmuştur. Kendisinden sonra gelen varoluşçulara önyak olan Kierkegaard, başta Heidegger olmak üzere Jaspers, Sartre, Camus vb. gibi 20. yüzyılın önemli düşünürleri onun düşüncesini felsefelerinin temeline yerleştirmiştir. Kierkegaard'ın felsefesinin derin etkileri sonrasında “Varoluşçuluk” akımının temelleri atılmıştır. Sartre'ın çağdaşı olan Emanuel Maunier'e göre varoluşçuluk ağacının kökleri Sokrates'e, Stoacılar, Aziz Augustin ile Aziz Bernard'a değin uzanır. Varoluşçuluğun temelinde Blaise Pascal, onun üstünde Mian de Brand, onun üstünde de Soren Kierkegaard bulunmaktadır.³⁰ Kierkegaard, varoluşçuluk akımını irdelemek isteyen birinin başvuracağı ilk temel kaynaktır. Öte yandan psikolojide varoluşçu ekole katkısıyla bireyin iç dünyasına ve kaygıya dair düşüncelerin gelişmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Kierkegaard'ın hem dönemsel hem de kavramsal yönden felsefe tarihini etkilediği söylenebilir. Blackham bu etkilenmeyi şöyle ifade eder:

Kendi ülkesinde saygı görmeyen bir peygamber mi yoksa yalnızca bir vakıa mı olduğu, bugüne dek onun birçok müridi ve beğeniri ile ne ona ne de fikirlerine sempati duymayan ve sabredemeyen diğer grup arasındaki bir fikir ayrılığıdır ve bu fikir ayrılığı hem nevrozunu hem de amacını yeterli şekilde açıklar. En azından müritleri onu okumuş ve incelemiştir ve hiç kimsenin onu insanoğlunun sıra dışı entelektüel ve edebi gücünden ve de Hıristiyan iç yüzünün samimi bütünlüğünden etkilenmeden okuyamayacağı rahatlıkla söylenebilir.³¹

Buradan anlaşılacağı üzere Kierkegaard, hem karşıtları tarafından hem de takipçileri tarafından derin olarak okunmuş ve felsefesine yansıttığı edebi ustalığı, çağına dair analizleri ile büyük bir etki bırakmıştır. Kierkegaard, dünyevi bir statü ve

³⁰ Mounier Emmanuel, “Esprit”, Avril, 1946, s.522-524

³¹Blackham,, Harold John, *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev. Ekin Uşaklı, Dost Yayınevi, Ankara, 2005, s.9

tanıma istemediğini belirtse de, eserlerinde takma isimler kullanıp kendi kimliğini pek fazla öne çıkarmasa da ünü dünya çapında etkisini göstermektedir.

Karl Jaspers de felsefenin, Kierkegaard ve Nietzsche'nin ardından aynı kalmadığını çünkü onların bizleri insanlık durumumuza dair aydınlattığını söyler; tıpkı Hume'un bizleri bilgimizin seviyesine dair aydınlatarak felsefeyi değiştirmesi gibi. Jaspers'e göre onlarınki, birer insan olarak kendimize dair varsayımlarımıza meydan okumadır. Onlar insan ve Hıristiyan olmaya dair varsayımlarımızı değiştirecek sorular yöneltmişlerdir.³² Diğer yandan bilimi tamamen reddetmeyen Jaspers bu konuda Kierkegaard düşüncesinde aşkınlığa sızramada bilimin reddedilişini eleştirmiştir. Jaspers'e göre bilim, bize sadece tek nesnenin bilgisini verir, onun özü hakkında bilgi veremez. Çünkü Jaspers "insan, kendisi hakkında bildiklerinin daha fazlasıdır her zaman"³³ diye düşünmektedir.

Kierkegaard'ı derin olarak okuyan bir diğer düşünür Albert Camus, *Sisyphos Söyleni* adlı eserinde Kierkegaard'a geniş yer vermiş, Kierkegaard'ın da çıkış noktası olan *yabancılaşma* kavramını konu almıştır. Camus'ye göre birdenbire düşlerden, ışıklardan yoksun kalmış bir dünyada insan kendini yabancı bulur. Yitirilmiş bir yurdun anısından ya da adanmış bir toprağın umudundan yoksun olduğu için, bu sürgünlük çaresizdir. Bu çaresizlik insanı absürdün yaşantısına sürükler. Bu durum Camus'nün kitabına adını veren, tanrılarla boy ölçüşmeye kalkan ve kendini dünya nimetlerine adayan Sisyphos'un, sonunda tanrılar tarafından sonsuza kadar bir kayayı defalarca dağın tepesine çıkarmakla cezalandırılmasıyla bağlantılıdır. Bu sonu gelmez işkencede Sisyphos yazgısını kabullenir. Bu kabulleniş kararlı bir benlikle duruma ayak uydurup yaşamaktır. Dolayısıyla Camus'nün amacı Kierkegaard dâhil çağdaşlarının çeşitli anlatım biçimleri olan saçma duygusunun mantıksal temelini ve düşünsel doğruluğunu incelemektir.³⁴

İnsanın dünyadaki yerini, yaşamın anlamını sorgulayan Camus, kendi çağının insan üzerindeki yıkıcı etkisini konu alır. Bu yıkıcı etkinin sonucu felsefi bir sorun olan intihardır. "Kendini öldürmek yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı

³² Aktaran Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s.50

³³ Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, İzmir, İlyay Yay., 2005 s. 57

³⁴ Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2015 s.26

söylemektedir”³⁵ diyen Camus insanla yaşamı arasındaki bu kopuşu uyumsuzluk olarak yorumlar. Uyumsuz düşüncesini Kierkegaard’ ta bulan Camus “Bilginin Don Juan’ı” dediği Kierkegaard için şunları söyler:

Belki de hepsinin en çekicisi olan Kierkegaard anlamsız bulmaktan da iyisini yapar. “Sessizliklerin en kesini susmak değil, konuşmaktır,” diye yazan adam, ilkin hiçbir gerçeğin saltık olmadığına, özünde olanaksız bir yaşamı doyurucu kılamayacağına kesinlikle inanır. Bilginin Don Juan’ıdır, takma adları, çelişkileri çoğaltır. Avuntuları, ahlaki, her türlü rahatlık ilkesini yadsır. Aynı zamanda hem içli hem alaycı olan bu yüz, arkalarından ruhun derinliğinden kopmuş bir çılgılık gelen bu görüş değiştirmeler, kendini aşan bir gerçekle saç saça, baş başa gelmiş uyumsuz düşüncenin ta kendisidir.³⁶

Bu bağlamda Kierkegaard’ın düşüncesine yakın olan Camus’ye göre, yaşam anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi yaşanmaktadır. Tüm bunlara bağlı olarak Camus’ye göre uyumsuzluk, anlaşıldığı andan sonra bir tutku haline gelmektedir.³⁷ Dolayısıyla yapılacak şey kararlı bir benlikle duruma ayak uydurup yaşamaktır. Amaç başkaldırı ile dünyanın anlamsızlığı felsefesinden yola çıkarak ona bir anlam ve derinlik bulmaktır.

Yöntem Araştırmaları adlı eserinde varoluşçuluk hakkında Kierkegaard’a başvuran Jean Paul Sartre, Kierkegaard’tan beri pek çok ideoloğun varlığı bilgidan ayırt etme girişiminde olduğunu belirtir. Kierkegaard’ı bir filozof olarak görmeyen Sartre’a göre aslında Kierkegaard “bir dizge içine sıkışıp kalmak istemeyen, Hegel’in ‘anlıkçılığına’ karşı, durmadan, yaşanmış olanın indirgenmezliğini ve özgüllüğünü ileri süren bir hristiyandır.”³⁸ Kierkegaard, Sartre’a göre tanrısal aşkınlığın üzerinde direnmekte, insanla Tanrı arasına sonsuz bir uzaklık koymaktadır. Ancak Sartre’ın gözünde Kierkegaard, “yaşanmış olanın gerçekliğini doğrulayarak Hegel karşısında bir ilerleme kaydetmiştir.”³⁹ Sartre’ a göre:

³⁵ Camus, *Sisyphos Söyleni*, s.17

³⁶ Camus, a.g.e. s.34-35

³⁷ Camus, a.g.e., s.32

³⁸ Jean Paul Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, , Ağaoğlu Yayınevi, İstanbul 1981 s.20

³⁹ Sartre, a.g.e. s.26

Kierkegaard'gil varoluş, bu anlamda, içsel yaşamımızın ortaya çıkışıdır: yenilen ve sürekli olarak yeniden doğan direnişler, durmadan yenilenen çabalar, aşılan umutsuzluklar, geçici başarısızlıklar ve erken zaferler, içsel yaşamın ürünü olan bütün bu olgular, düşünsel bilgiye doğrudan doğruya karşı çıkmaktadırlar. Kierkegaard belki de, hem Hegel'e karşı hem de Hegel sayesinde, gerçeğin ve bilginin ölçülemezliğini vurgulayan ilk kişi olmuştur.⁴⁰

Sartre bu konuda Kierkegaard'a katılır. Varolan insanın bir düşünceler dizgesince çözümlenemeyeceğini savunan Kierkegaard gibi Sartre da öznel yaşamın ilke olarak bilgiye sığmadığını, bilgi konusu yapılamayacağını belirtir.⁴¹ Buna bağlı olarak Sartre varoluşun hiçbir biçimde düşünülmeyle ancak inanç edimi içinde yaşanarak ortaya çıktığını ifade eder.

Bir diğer Alman filozof Bollnow'a göre, Kierkegaard genel felsefenin daha önce hiç ilgilenmediği alanları felsefenin içine taşımış hem de eski alanların yeni bir bakışla ele alınmasına yol açmıştır. Felsefeye yaptığı içerik katkısı büyük çapta olmuştur.⁴²

Genel açıdan baktığımızda Kierkegaard, dönemin yükselen değerleri Hegelcilik ile Alman Romantizmi'ne yönelttiği eleştirilerle, modernizmin gelişimine getirdiği yorumlarla, Aydınlanmanın toplumsal dönüşümüne yönelik yorumlarıyla özgün bir bakış açısı geliştirmiştir. Takma adlarla oluşturduğu yazın denemeleriyle, kutsal kitap temelli canlı betimlemeleriyle, gerçek Hıristiyan inancını çözümleyip yeniden canlandırma çabasıyla ve felsefe sorunlarının bambaşka bir gözle görülmelerine olanak sağlayan yeni kavramlarıyla da bir o denli önemlidir. Taşdelen'e göre Kierkegaard'ın gözlem gücü, onun felsefi söylemini oluşturan temel öğelerden biridir ve bu durum felsefe açısından özgün sayılabilecek bir husustur. Onun bu tutumu ile felsefe, salt bir *theoria* etkinliği olmaktan çıkarak gündelik hayatın akışına karışmıştır.⁴³ Öte yandan Blackham, Kierkegaard'ın önemini şöyle vurgular:

⁴⁰ Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, s.22-23

⁴¹ Sartre, a.g.e., s.21

⁴² Bollnow, Otto Friedrich, *Varoluş Felsefesi*, (Der: Medeni Beyaztaş), Efkâr Yayınları İstanbul 2004, s.129

⁴³ Taşdelen Vefa, "Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı", *Özne 25. Kitap, Çizgi Kitabevi*, Konya, Güz 2016, s.66

Kierkegaard'ın önemi, yalnızca bir vaiz değil, bir düşünür oluşudur. O her ikisidir, bütün ve bölünmezdir: O İlyas ve Sokrates'tir. "Hayatım insanları haberdar kılmak için hesaplanmış bir vecizedir."⁴⁴ Günlüğündeki bu cümleyle bilinçli misyonunu özetler. Onun tüm hayatı yalnızca yazını değil, öğretisidir ve bu bir vecizedir.⁴⁵

Gerçekten de bilim ve teknolojinin günümüzde geldiği aşamadaki modern insanın durumunun tam da Kierkegaard'ın insana dair analizlerinin bir yansıması olması dikkat çekicidir. Modern yaşamın gerektirdiği ilişkilerde yaşanan yabancılaşma, yalnızlık, özgürlük, umutsuzluk gibi çağımızın bunalımlarını gören ilk kişinin Kierkegaard olduğunu söyleyebiliriz. Strathern'e göre Kierkegaard, her bireyin hayatını kendi öznel yanıtı yapması gerektiğinde ısrar etmiştir. Öznellik üzerine yaptığı bu vurgu, Kierkegaard'ın temel katkısıdır. Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde önemi anlaşılmamış ve eserleri ölümünden 150 yıl sonra çevrilmişse de, 20. yüzyılla birlikte süre gelen Dünya Savaşlarından sonra insani sorunların gündeme gelmesi Kierkegaard'ın düşünceleri üzerine olan ilgiyi artırmıştır. Çünkü 20.yüzyıl, iki dünya savaşına sahne olan ve insanın yaşamda varoluş amacını sorgulatan bir çağdır. 20. yüzyılda hem insana bakış değişmiş hem de insanın sorunları ve sorumlulukları artmıştır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın çağımızın bu durumunu önceden görebildiği ve bunun habercisi olduğu söylenebilir.

1.2. Kierkegaard'ın Kendi Çağındaki Hıristiyan İnancını Değerlendirmesi

Babası Kierkegaard'a çocukluğundan beri katı bir Hıristiyanlık aşlamaya özen göstermiştir. Olağanüstü bir Hıristiyanlık coşkusuyla yetiştirildiğini söyleyen Kierkegaard'ın, bu dinin eğitimiyle büyüdüğünün göstergeleri, babasının çalışma odasında çarpmışta acı çeken İsa'nın ve İshak'a bıçak çekmiş olan İbrahim'in resimlerine bakmaları sayılabilir. Kierkegaard'ın çocukluğundan itibaren. Özellikle babasının ve içinde doğduğu çevrenin etkisiyle yoğun bir dini hayatı gözlemleyerek büyümüştür. Diğer din eğitimi ise Luteryan bir papaz olmak için gittiği üniversitede

***Vecize:** Özlü söz, kısa ve anlamlı söz

⁴⁵ H.J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, s.14

İlahiyat Fakültesi'ndeymiş. Fakat bu eğitimin onun üzerinde ve düşüncelerinde babasının verdiği katı eğitim kadar pek etkisi olmamıştır. Bu entelektüel ve duygusal gelişimi Gödelek şöyle açıklamaktadır:

Kierkegaard'ın çocukluğunu babasından aldığı katı Hıristiyanlık eğitimi belirlemiştir; bir yandan son derece gelişmiş bir hayal gücü ve diyalektik akıl yürütmeye sahipken, diğer yandan Hıristiyanlığın etkisiyle melankolik bir kişilik geliştirmiştir.⁴⁶

Bu açıdan Kierkegaard erken yaştan itibaren Hıristiyanlık içinde yetiştirilmenin çatışmalarını yaşadığını dile getirir. Hıristiyanlığın bir ruh olduğunu ve bir çocuk ya da genç birini yalnızca ruh kategorisine ait olarak görmenin tehlikeli olduğunu vurgular. Henüz ulaşılmayan bu ruh kategorisinin kafa karışıklığına sebep olabileceğini söyler ve kendisinden örnek vererek otuzlu yaşlarına kadar yaşam ve kurtuluşun günahların affedilmesi yoluyla olduğu inancıyla yaşadığını ifade eder: “İnsani bağlamda benim talihsizliğim katı bir Hıristiyanlık eğitimi içinde yetiştirilmiş olmam. Eğer geleneksel tarzda yetiştirilmiş olsaydım melankolik olmayacaktım. Böylece dini anlamda melankolimle uzlaştım, insani anlamda acı çeksem de bir yazar olarak manevi yaşamım doğdu.”⁴⁷ Böylece Kierkegaard aldığı dini eğitimi kendi lehine çevirerek kendini yazarlığa adanmış ve Hıristiyanlığı ve Tanrı sevgisini insanlara anlatma işine girişmiştir. İşte bu sebeple önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi Kierkegaard'ın felsefesindeki ana tema insanın varoluşu ve buna bağlı olarak anlamını yitirmiş olan gerçek bir Hıristiyan olmanın anlamını yeniden kazanmak olduğu söylenebilir. “Kendimi hakikat uğruna öldürecek kadar hakikatin şahidi olmaya gücüm yok; zaten benim mizacımda beni böyle bir şeye yöneltecek temayül yok. Bir şair, bir düşünür olabilirim; bunun için doğdum. Ama yönüm daima Hıristiyanlığa ve Hıristiyan olma idealine dönüktür.”⁴⁸ diyen Kierkegaard'ta çağındaki mevcut Hıristiyanlığın yozlaşmış karakteri karşısında Hıristiyan inancının baştan sona yenilenmesi gerektiğine duyduğu sarsılmaz inanç vardır.

⁴⁶ Gödelek Kamuran, “Kierkegaard'ın İnsan Görüşü”, s.359

⁴⁷ Kierkegaard Soren, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*,. Çev. İbrahim Kapaklıkaya. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), s.582

⁴⁸ Kierkegaard Soren, *Papirer*, Kopenhag, x1 a510

Kierkegaard bu özü değişmiş inancı şöyle yorumlar: “Hristiyanlık şimdi tam tersi haline geldi; yaşamdaki bütün önemsiz fani şeyler ve fani zevklerin üzerindeki ilahi kutsamaya dönüştü. Âşıklar rahibe başvuruyor; rahip onları kutsuyor: İşte Hristiyanlık.”⁴⁹ Bu tanıma bağlı olarak kendisini Hristiyanlık davasına adayan Kierkegaard, günlüklerinde açıkça Hristiyanlığı açıklama görevinin olduğunu, Hristiyanlığa ışık tutacağını belirtir. Tek kaygısının Hristiyanlığı, Hristiyan âlemine tanıtmaya çalışmak olduğunu söyler.⁵⁰

Kierkegaard, hâkim iman algılarındaki yanlışlığa vurgu yapar. Hristiyanlığın kendi özünden, saf bir inanç alanı olmaktan çıkıp, siyasal alanda bir araç, tarihsel ve felsefi bir konu haline dönüşmesini eleştirmiştir. Kierkegaard’a göre, Hristiyanlığı güncel yaşama aktarmaktan başka bir yolun olmaması gibi, eğitim ya da bilinçlendirme maksadı dışında iletebilme imkânı da yoktur. Kendi zamanında Hristiyanlığın putperestliğe dönüşmesine çok yakın olduğunu iddia eder. Kilise adeta rahibin butiğı haline gelmiştir ve onun üzerinden para kazanmaktadır. Hâlbuki Kierkegaard’a göre gerçek bir din adamı hatip değil, vaaz ettiklerini bizzat yaşayan biri olmalıdır. Çünkü “Hristiyanlık, ancak sürdürdüğümüz yaşamlarda gerçekleştirilmesi yoluyla vaaz edilebilir.”⁵¹ Oysa Hristiyanlık, İsa’ya karşı yalnız ve cesaretli bir itaat yerine herkesin arzuladığı gibi, rahat ve basmakalıp bir hayatı temsil eder hale gelmiştir. Dolayısıyla gerçek Hristiyan oluşu unutmüş bir moderniteyle karşı karşıya olduğumuzu söyler:

Benim esas düşüncem, çağımızda bilginin müthiş artışından dolayı varolmanın ne anlama geldiğini ve içselliğın neye gönderimde bulunduğunu unutmüş olmamız ve spekülatif felsefe ile Hristiyanlık arasındaki yanlış anlamanın bu zemin üzerinden aşılabileceğidir (...) Eğer insanlar dinî olarak varolmanın ne anlama geldiğini unutulmuşlarsa, şüphesiz insan varlıkları olarak varolmanın ne anlama geldiğini de unutulmuşlardır.⁵²

⁴⁹ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.692

⁵⁰ Kierkegaard, a.g.e. 2005c:433

⁵¹ Kierkegaard, a.g.e., 2005, s.444

⁵² Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, Trans. Dawid F. Swenson, Completed. Walter Lowrie), Princeton, Princeton University Press., 1968, s. 223

Dini ve bireysel olarak insana varlığını yeniden hatırlatma amacıyla olan Kierkegaard, Hıristiyanlıkta Sokrates görevi gördüğünü belirtir. Kendi deyişle Sokratçılığın insanoğlunun en yükseğe sahip olduğunu varsaydığını ve onların sahip olduklarının bilincine varmaları için yardım ettiğini ifade eder. Bu bağlamda kişi, Tanrı'yı ve dini ancak kendi bildiği ölçüde bilebilir. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık bir Sokratçıya ihtiyaç duymaktadır.

“Babam öldü, onun yerine başka bir baba buldum; cennetteki Tanrı”⁵³ diyerek Hıristiyanlığı asırlardır insanın en derin ihtiyaçlarını tatmin eden, güven verici bir din olarak gören Kierkegaard kendi çağında neyin özünde Hıristiyan olduğu neyin olmadığı konusunun belirsiz olduğunu savunur. Kierkegaard'ın bu konudaki hedefi Hıristiyanlığı özüne döndürüp İncil'in ve dolayısıyla İsa'nın iletmiş olduğu fikirleri açıklamaktır. Kierkegaard, eski Hıristiyan terminolojisini “prens ve prenseslerin uykuda olduğu büyülü bir şato”⁵⁴ ya benzetir. Bu yüzden çağımız için uyandırılması ve canlandırılması gerekir.

Kierkegaard'ın kendi dönemindeki Hıristiyanlık inancı eleştirilerinden kilise de nasibini alır. Kilise, İncil'in ve İsa'nın öğretilerini vurgulamak yerine, onları kendi dünyevi isteklerine göre değiştirmiştir. Artık Hıristiyanlığa İncil değil, kilise karar vermektedir. Mezheplerin sapkın inançlarının, yerleşik kilisenin uyuşukluğunun ve durağanlığının Hıristiyanlık dışı olduğundan bahseder. Kierkegaard'a göre “hakikate ışık tutmak ya da Hıristiyanlık -cübbeler, ipekler ve kadifeler giymişlerin- pazar saçmalıklarının değil, İncil tarafından temsil edilen Hıristiyanlık'tır.”⁵⁵ Bu yüzden din adamlarının ipek, kadife vs. dini cübbe giyme ve gösterişli takılar takmasını da eleştirmiştir. Tam bir sadelikle Tanrı önünde durmak Kierkegaard açısından daha anlamlıdır.

Hıristiyanlık bir öğreti haline geldiğinden beri insanların Tanrı'yla olan ilişkisinin koptuğunu belirten Kierkegaard'a göre “spekülatif düşünce ile Hıristiyanlığın özdeş olduğu varsayımı altında, bütün Hıristiyan terminoloji spekülatif düşüncenin kendi

⁵³ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.378

⁵⁴ Kierkegaard, a.g.e., s.112

⁵⁵ Kierkegaard, *Papirer*, c:33

niyetlerine âlet edilmiştir.”⁵⁶ Dolayısıyla da Tanrı kişilik dışı haline getirilmiş; bütün ilişkiler kişisellikten çıkarılmıştır. Kierkegaard’a göre, ne yazık ki, hiç kimse insan ya da Hıristiyan olmak istememektedir. İnsanların bütün istedikleri, uğruna kavga edip mücadele verdikleri dünyevi şeylerdir. Dahası insanlar, her biri bireysel olarak Tanrı ile istişare edecek yerde, yalnızca birbirlerine danışmaktadırlar.

Kierkegaard’ın amacı Hıristiyan dininin gerçek özüne, saf haline dönmesini sağlamaktır. Sahici Hıristiyan inancı da bireyin varoluşunun farkına varması, inancını Tanrıya bağlamasıdır. Çünkü “Hıristiyanlık ruhsaldır, ruh içselliktir, içsellik öznelliktir, öznellik özsel olarak tutkudur ve en yoğun biçimde kişinin sonsuz mutluluğuyla sonsuz, kişisel, tutkulu ilgisidir.”⁵⁷ Yani Kierkegaard’a göre asıl önemli olan İncil’de söylenenleri öznel bir bilinçle varoluşsal olarak yaşamak ve gerçekleştirmektir. Hıristiyanlık ancak söylenenleri varoluşsal olarak yaşayan, söylenenleri kendi yaşamında gerçekleştirenler yoluyla tebliğ edilebilir. Kierkegaard, “eğer bir gün gerçekten ciddi ve samimi bir Hıristiyan haline gelirim, en büyük utancım neden daha önce olmadığım, neden önce başka şeyleri denemek zorunda kaldığım olacaktır”⁵⁸ diyerek Hıristiyanlığın önemini ve inanç yolunda tek yol olduğunu vurgulamıştır. Bu önemi şu sözlerle tekrar dile getirir:

Bildiğimiz gibi Hıristiyanlık, tarihselliğine rağmen, aslında tam anlamıyla tarihselliği aracılığıyla, bireyin edebi bilinç için çıkış noktası olmak isteyen; birey için tarihsellik dışında da ilgi kaynağı olmak isteyen; bireyin kutsanmışlığını onun tamamen tarihsel bir şeylerle ilgisi olan ilişkisine dayandırmak isteyen tek tarihsel fenomendir.⁵⁹

Kierkegaard’a göre bu tarihsel fenomen, hiçbir felsefe, hiçbir mitoloji, hiçbir tarihsel bilginin anlayışında yoktur. Bireyin edebi bilinç kazanmasında çıkış yolu olan bu fenomen, elbette ki Kierkegaard’ın kendi çağındaki eleştirdiği dogmatik ve vahye dayalı Hıristiyan inancı değil, İsa’yı ve İncil’i temel alan öz inançtır. Burada atılacak adım ise Kierkegaard’a göre Hıristiyanca bir yaşam görüşünü tamamlamadan önce insanın kendini bilmesi ve farkına varmasıdır. Buna bağlı olarak Kierkegaard için

⁵⁶ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s.324-325

⁵⁷ Kierkegaard, a.g.e., s.15

⁵⁸ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.123

⁵⁹ Kierkegaard, a.g.e., s.227

Hristiyanlık “bir doktrin değil, bir varoluşsal iletişimdir. İsa, profesörler değil, takipçiler atamıştır.”⁶⁰ Yukarda belirttiğimiz Kierkegaard’ın analogisini geliştirsek, uykuda olan prens ve prenseslerin, yani bireylerin uyandırılması ve böylece büyü bir şato haline gelen Hristiyanlığın da hayata kavuşturulması gerekmektedir.

1.3.Kierkegaard’ın Kendi Çağının Felsefe Anlayışını Eleştirisi

Kierkegaard’ın felsefe anlayışı dönemindeki Hegelci felsefeye, yani spekülâtif felsefeye ve çağına dair yaptığı eleştirilerin temelini oluşturur. Bilimsel yöntemlerin her şeyi açıklama çabası içinde olduğu 19. yüzyılda yaşamış olan Kierkegaard, öncelikle içinde bulunduğu çağın bilimsel ve toplumsal durumuna yönelik analiziyle işe başlar. “Bu çağ sahtekâr! Bundan daha uygun bir deyim bulamıyorum.”⁶¹ diyen Kierkegaard’a göre bu çağ, Batı toplumunu dönüştüren modernleşme süreci olan Aydınlanma’nın etkilerinin sürdüğü, Hegel’in yüceltiği, bilim uğruna tutkunun terkedildiği, bireysel varoluşun unutulduğu bir çağdır. Kierkegaard varoluşun unutulmasının semptomlarını bulduğu çağdaş Danimarka’nın durumunu şu şekilde ifade eder:

Her çağın kendine özgü bir ahlaksızlığı vardır. Bizimki belki de zevk ya da düşkünlük ya da tensellik değil de bireye duyulan ahlaksız bir panteist nefrettir. Çağın tüm başarılarına ve on dokuzuncu yüzyıla dair duyduğumuz sevincin orta yerinde, sanki bireye yönelik olarak kötü bir şekilde tasarlanmış bir aşağılama vardır; çağdaş neslin kendine atfettiği önemde insanoğluna dair dışa vurulan bir umutsuzluk yatar. Her şey kendini, bir akımın parçası olacak şekilde, bir şeye bağlamalıdır; insanlar kendilerini olayların, dünya tarihinin bütünlüğünde kaybetmeye kararlıdır; hiç kimse birey olmak istemez. Belki de Hegel’e bağlı kalmaya devam etme çabalarının, hatta felsefenin sorgulanabilir karakterine dair bir görüşe ulaşmayı başarmış kişilerin çabalarının bile nedeni budur. Özel insanlar olarak, ülkedeki herhangi bir kişiden daha izole ve unutulmuş bir varoluşa mahkûm

⁶⁰ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.391

⁶¹ Kierkegaard, a.g.e., s.341

olacaklarından korkarlar; çünkü bir insan eğer Hegel'i bırakırsa, kendine yazılmış bir mektup alacak bir konumda bile olmayacaktır.⁶²

Buradan anlaşılacağı üzere Kierkegaard'ın felsefi düşüncesindeki ilk kısım, modernizmin birey üzerindeki olumsuz etkisini eleştirisidir. Kierkegaard bilim ve ideoloji çağında, her şeyin soyut ve nesnel terimlerle tanımlandığı, bilimin her şeyi açıklama çabası içinde olduğu bir dönemde, bireyin kendi öznel gerçekliğine yabancılaştığına ve kendisini unuttuğuna inanmıştır. Böyle bir toplumsal bağlamda yaşanan bu sorun karşısında Kierkegaard, tek tip kimlikler üretmeyecek bir iletişim şekli oluşturmanın ne denli gerekli olduğu düşüncesinden yola çıkarak felsefesini temellendirmiştir. "Aydınlanma ve eğitim arttıkça ve gereksinim duyuldukça, filozof doğal olarak çağın taleplerini karşılamanın gittikçe daha güç hale geldiğini görecektir"⁶³ diyen Kierkegaard elbette ki gelişen konular ve dallar karşısında filozofun eskisi gibi her konuya egemen olamayacağını farkındadır.

Kierkegaard'ın felsefesinin özünü besleyen Hegel'e karşıtlığının temelinde ise onun, tüm varlığı açıklayan bir sistem kurmasına karşın, yaşayan ve var olan bireyi unutmasıdır. Kierkegaard, Hegel gibi insan varoluşunu zorunlu ve mantıksal bir kavram olarak görmez. Kierkegaard'a göre spekülâtif felsefe varoluşun kendi içinde barındırdığı farklılık ve çeşitliliği görmezden gelerek onu sistemin içinde yok etmektedir.

Kierkegaard, dönemin öne çıkan felsefe sistemleri yerine dikkatleri bireye çekmek amacındadır. Böylelikle varoluşunu ve benliğini yitiren bireylerin sistem içinde yalıtılmışlığına dikkat çeker: "Çağımızın en temel yoksunluğu kişiliğin yok edilmiş olmasıdır. Günümüzde hiç kimse bir kişilik olmaya cesaret edemez. Herkes ötekiler karşısında, belki de ötekilere muhalif olarak, Ben olmaktan ödelece bir insan fobisi içinde korkar."⁶⁴ Bunun için Kierkegaard, bireylerin kendi öz benliklerine geri dönebilecekleri -aslında tam anlamıyla birey olabilecekleri- kendi varoluş seçimleri için sorumluluk üstlenebilecekleri, kendilerine dayatılan toplumsal kimlikler dışında gerçekten kendileri olabilecekleri bir yol geliştirmiştir.

⁶² Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s.152

⁶³ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.258

⁶⁴Kierkegaard, a.g.e., s.771

Sokrates'i kendine idol olarak gören Kierkegaard, onu felsefe tarihinde ilk defa olarak insanın değerine ve öznelliğine dikkati çeken filozof olarak görür. Sokrates, içinde yaşadığı Yunan toplumunun yasa, adet ve geleneklerini eleştirerek, insanlarla oluşturduğu diyaloglarda, onların kendilerini sorgulamalarını sağlamıştır: “Bir varsayımla başlayan her felsefe, doğal olarak o varsayımla biter. Sokrates'in felsefesi, hiçbir şey bilmediği varsayımıyla başladığı için, insanlığın genelde hiçbir şey bilmediği yargısıyla son buldu.”⁶⁵ Kierkegaard okuduğu birçok felsefe tarihi eserinde Sokrates hakkındaki bir hususa katılmadığını dile getirir. Sokrates felsefesi bir yaşam iken Platon'da felsefe doktrin haline gelmiş, sonrasında da bilim halini almıştır. Böylece felsefeyle birlikte bilimin zirvesine çıkıp Sokrates'e ise daha aşağı bir düzlemde bakılması Kierkegaard açısından yanlış bir yargıdır.

Diğer yandan Kierkegaard, dönemindeki Hıristiyan inancını da eleştirir. Dönemin Hıristiyan anlayışının da sistemci ve spekülatif felsefelere alet edildiğini düşünmektedir. Amacı bilimsel ve dini anlayışlardaki kırılmanın meydana getirdiği problemlere çözüm bulmaktır. Gerçek Hıristiyanlığın unutulduğu varsayımından hareketle inanç konusuna özgün yorumlar getirmiştir. Aile hayatında, toplumsal ve sosyal hayatta, kilise yaşamında bireyin toplumla olan ilişkisi sorunlu hale gelmiştir. Kierkegaard'ın yaşadığı çağdaki bilim temelli nesnel hakikat anlayışına ve Hıristiyan düşünce geleneğine karşı çıkmasının temelinde insan görüşü bulunur. İnsanın doğası üzerine özgün düşünceler geliştiren Kierkegaard'a göre bu çağda insan sistemin bir parçasıdır ve varoluşunu sisteme indirgemştir. Kierkegaard'ın doğduğu ve büyüdüğü yer olan Kopenhag'ta da durum farklı değildir: “Kopenhag'ta insanların büyük bir kısmı felsefe yapmayı, varoluş üzerine düşünmeyi, bilimsel yaklaşımı deliliğin bir türü ve zaman israfı olarak görüyor.”⁶⁶ Buna bağlı olarak Kierkegaard'ın felsefesinin amacı, her insanın varoluşundan tümüyle kendisinin sorumlu olduğu bir felsefe bilincini kazandırmak ve bireye farkındalık aşılmasıdır.

⁶⁵ Kierkegaard, Soren, *İroni Kavramı*, Çev. Sıla Okur, Kültür Yayınları, İstanbul, 2004, s.37-38

⁶⁶ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.284

1.4. Kierkegaard'ta Felsefe

Kierkegaard'ın felsefesi yaşadığı dönemin tarihsel koşulları ve düşünce iklimi ile beslenmiştir. Buna göre Kierkegaard'ın felsefesini bu çerçevede ele almak, beslendiği temel kaynakları, çağının eleştirisini yaptığı konuları ele almak yerinde olacaktır.

19. Yüzyılda yaşamış olan Kierkegaard'ın dönemi, Aydınlanmanın etkisiyle Hıristiyan dünya görüşünün etkilerini yitirdiği, bilimsel alanda gelişmelerin kaydedildiği ve Hegel'in başını çektiği idealist felsefenin hâkim olduğu bir dönemdir. Descartes'tan Alman idealizmine kadar akla duyulan güven ve nesnel hakikat kurma çabası Kierkegaard'ın eleştirdiği düşüncelerdir. Dolayısıyla böyle bir düşünce ikliminde Kierkegaard, çağına dair sistemci felsefelere yönelttiği eleştirilerde kendi felsefesini de bir bakıma açıklamış olur. Kierkegaard'ın bu düşüncesini Reneaux şöyle aktarır:

Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var, o da evreni nesnelleştirmekten vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insanın varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir.⁶⁷

Bu bağlamda Kierkegaard'a göre, çağın felsefesi bilimin her şeye tahakküm etmesine izin veren, bireyi ve evreni nesneleştirip sabit kılan bir felsefe olmuştur. Kierkegaard'ın görüşüne göre filozoflar da “öğütlediklerini asla ciddi biçimde uygulamadılar. Yalnızca kuşkuyla flört ediyorlar”⁶⁸ diye belirtmektedir.

Filozofların hep imkânsızı istediklerini ve felsefenin fantastik haline geldiğini belirten Kierkegaard, filozofların kadim çağların başında etik bir güç, bir karakter olduğunu, sonrasında ise imparator tarafından maaşlı birer profesöre döndüklerini anlatır. Kierkegaard böyle bir felsefe anlayışına karşı, alternatif bir felsefe tasarımı geliştirir. Felsefe tasarımının entelektüel, estetik ve ahlaki olanı var olan bireyde birbirini tamamlaması ve insana insani durumunun taleplerini tanımayı ve seçimini

⁶⁷ Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994 s.2

⁶⁸ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.174

yapması gerektiğini söyler. Dolayısıyla felsefenin merkezine insanı koyan Kierkegaard bireye yeniden varoluşunu hatırlatma amacındadır.

Şunu da belirtmek gerekirse, her türlü sistem fikrine karşı çıkan Kierkegaard'ın felsefe tarzının alışılmışın dışında olduğu söylenmektedir. Psikolojik, edebi ve felsefi tarzın birlikte işlediği eserler yazdığı için kimileri Kierkegaard'ı filozoftan ziyade yazar kimliği ile ön plana çıkarmıştır. Çoğu filozofun kullandığı kanıtlama, temellendirme gibi bir dil yerine eserlerinde gözlem ve mizaha dayalı bir sanatsal anlayış sunar. Felsefi sistemlere olan karşı çıkışından ötürü kendi düşüncelerini belirli bir sistem içerisinde sunmadığı görülür. Yine de Kierkegaard'ı varoluş üzerine felsefe yapan bir yaşam filozofu olarak nitelendirmek yerinde olacaktır. "Kierkegaard insan-merkezli yaklaşımıyla, felsefe içeriğini özcü felsefenin tavrından farklı olarak soyut-nesnel alanda değil, doğrudan hayatın içindeki somut insana yönelerek kurmuştur."⁶⁹ Soyut ve sistemci felsefe yöntemlerini yetersiz bularak nesnellığe karşı çıkan Kierkegaard, nesnel düşünmenin karşısına, öznel düşünmeyi koyar. Doğa bilimlerinin yöntemi olan nesnellığın insan varoluşunu açıklayamayacağını belirtir. "Hakikat, özneliktir"⁷⁰ diyen Kierkegaard'ın felsefesi hakikatin öznel bir ben bilinci ile bilme süreci olduğunu dile getirir.

Böylelikle Kierkegaard, öznel bir düşünme etkinliği olarak bir felsefi düşünce oluşturmaktan ziyade kendini en iyi şekilde ifade etme amacındadır. M.Z. Zafer, Kierkegaard'taki filozof ve felsefenin anlamını şöyle açıklar:

Ona göre her şeyden önce filozof, varoluş içinde yaşayan ve eyleyen bir varlık olarak somut bir kişidir. Felsefe, bireyin hayatını tüm içerimleriyle birlikte kucaklayan bir yaşam biçimi olarak kişinin eylemlerinin sözlerinde cisimleşmesidir. Kierkegaard'ın felsefeden anladığı tümel ve evrensel olan soyutlamalar yapma becerisinden çok,

⁶⁹ Yıldırım, Şeniz, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Yirminci Yüzyıl Düşüncesi: 4.cilt*, İnsan Yayınları, 2015, s.379

⁷⁰ Kierkegaard Soren, *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*, Say Yayınları, İstanbul,2010, s.205

bireysel olan varoluşun belirli bir özden önce geldiğini ortaya koyma biçimidir.⁷¹

Yani diyebiliriz ki, Kierkegaard'ta felsefe bir yaşam biçimidir ve yaşamın içinde değerlendirilir. Öte yandan felsefe, filozofun söz ve eylemlerinden bağımsız değildir. Kierkegaard, “filozof olmak, bir şair olmak kadar iyi bir farklılıktır”⁷² diyerek yüce bireyi sıradan bir bireyden ayırt eden temelde farklı bir şeylere sahip olmasına vurgu yapar. Felsefe Kierkegaard'a göre, onu benimseyen filozofun davranışlarından bağımsız olarak değerlendirilemez. Kierkegaard bu konuda felsefi bir hayat yaşayan Sokrates'i örnek verir. Sokrates'in düşüncesinin ve eylemlerinin uyum içinde olduğunu ifade eder. Yunanlıları teselli kaynağı olarak gören Kierkegaard, Antik Çağ'daki felsefe ile kendi çağının felsefesinin bir analizini yapar:

Antik Yunan'da felsefe yapmak bir eylem biçimi idi ve böylece de filozof var olan bir bireydi. Büyük bir bilgiye sahip değildi belki ama bildiği şeyi tam anlamıyla bilirdi, çünkü sürekli olarak aynı şeyle meşgul olurdu. Ama günümüzde, felsefe yapmak ne demektir ve bir filozof gerçekten neyi bilir? Elbette her şeyi bildiğini reddedecek değilim.⁷³

Buradan anlaşılacağı üzere Kierkegaard, Antik Yunan'dan bu yana bilimin gelişmesi ve bilginin çok işlevli bir hal almasıyla birlikte filozofların felsefenin gerçek anlamını bilime indirgemesinin eleştirisini yapar. Bilindiği üzere felsefe tarihinde çoğu filozof felsefeyi bilimsel bilgi gibi kesin sonuçlar veren bir bilim haline döndürmeyi amaçlamıştır. Ancak Kierkegaard'ın bu konudaki görüşü tam tersidir. Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık ve bireyin varoluşu üzerinde bilimin söz hakkı kalmaz. Bilimsel yaklaşımın tam tersine felsefe öznellikte, içsellikte ve yaşamın içindedir. Buna bağlı olarak felsefesinin konusu birey ve onun varoluşu olan Kierkegaard'ta sadece bilen yanının ön planda olduğu özne, Kierkegaard açısından özne değildir.

⁷¹ Zafer Melek Zeynep, *Søren Kierkegaard'ın Felsefi Söyleminde Sokrates'in Etkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), Uludağ Üniversitesi, 2010, s.102

⁷² Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.217

⁷³ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s.108

Kierkegaard' ın felsefeye dair tanımları eserlerinde net olmasa da bu konuda derin ve etkili benzetmeleri olduğu görülmektedir. Ona göre felsefe: “yaşamın sütü kesilmiş sütanası gibidir, bize bakabilir ama bizi emziremez.”⁷⁴ Diyebiliriz ki felsefe yaşamın devamı için bir aracı konumundadır. Bir başka benzetmesinde ise, “felsefe attığı her adımda bir bataklık kurar ve içine daha aptal müritlerini atar.”⁷⁵ Yani her felsefe anlayışında büyük filozoflar ve o filozofların gölgesinde kalmış, onları taklit etmekten öteye gidememiş müritleri vardır. Tüm bu bilgilerin ışığında Kierkegaard ile felsefe bir teori etkinliğinden öte yaşamın içindedir. Kierkegaard'a göre yaşamın içinde olan birey de, öznel yanılla tutkuları, kaygıları ve duyguları olan bütün bir varoluşa sahiptir.

⁷⁴ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.110

⁷⁵ Kierkegaard, a.g.e., s.98

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD' IN FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

2.1. Varoluş

Filozofu filozof yapanın yarattığı kavramlar olduğu söylemini ele alırsak, elbette ki, Kierkegaard'ın da felsefesinin yapı taşlarını oluşturan kavramları vardır. Kierkegaard, “tıpkı insanlar gibi kavramların da geçmişleri vardır; onlar da zamanın yıpratıcı etkisi karşısında en az insanlar kadar acizdirler”⁷⁶ der. Dolayısıyla zamanın yıpratıcı etkisinden nasibini alan kavramlardan “varoluş”, “birey”, “hakikat”, “kaygı” gibi kavramlar Kierkegaard'ın felsefesinde daha çok yer edinmişlerdir. Buna bağlı olarak Kierkegaard'ın kendine problem edindiği konu yaşadığı çağdaki bireyin varoluşunun unutulmuşluğu ve yalıtılmışlığıdır. Buna bağlı olarak Kierkegaard, bireye yeniden varlığını hatırlatarak, anlamını yitiren mevcut Hıristiyanlığın anlamlı hale gelebilmesinin de önünü açmak amacındadır.

Akla duyulan inancın sarsıldığı ve insan varoluşunun derin olarak tartışılıp önem kazandığı 19.yüzyılda yaşayan Kierkegaard insanı “varolan” bir birey olarak ele almıştır. “Her bir bireyin muazzam bir varlık olduğunu, binlercesinin değil, birinin bile israf edilmemesi gerektiğini düşünüyorum”⁷⁷ diyen Kierkegaard'a göre, var olma görevi insana verilmiştir. Varoluş kendi hakikat istenci içinde, yani “öznellik olarak hakikattir”.⁷⁸ Bu yüzden insan öznel bir bilme süreciyle kendi varoluşuna sahip çıkmalıdır. Bunun için Kierkegaard, bireylerin kendi öz benliklerine geri dönebilecekleri -aslında tam anlamıyla birey olabilecekleri, kendi varoluş seçimleri için sorumluluk üstlenebilecekleri, kendilerine dayatılan toplumsal kimlikler dışında gerçekten kendileri olabilecekleri bir yol geliştirmiştir. Bunun ilk adımı insanın kendini anlaması, içsel yapısının farkına varması ve bir benlik kazanmasıdır.

Öncelikle Kierkegaard'ta varoluş kavramının içeriğine bakacak olursak; “varoluş sonsuz ile sonlunun bir sentezidir ve varolan kişi hem sonlu hem sonsuzdur.”⁷⁹ Kierkegaard için varoluş öznel bir oluşum süreci olduğundan nesnel olarak

⁷⁶ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s.11-12

⁷⁷ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.415

⁷⁸ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s.306

⁷⁹ Kierkegaard, a.g.e. s.350

araştırılmaz. Bu yüzden varoluş kavramı veya sistemle anlaşılacak bir şey değildir. “Varoluşun kendisi, her türlü varoluşu tanımlama çabasını aşar”⁸⁰ diyen Kierkegaard’a göre varoluş, kavramlaştırılmaz, soyut ve kavramsal düşünceye dayanılarak kavranamaz. Varoluşu tanım, bilgi ya da kavram haline getirmek, varoluşun doğasını ortadan kaldırmaktadır. Bunun için felsefe genel olana değil, özel olana, nesnel değil de öznel olana yönelmelidir.⁸¹ Kierkegaard’ın felsefesini “varoluşsal” (existential) olarak nitelenmesi, felsefesinin Hegel’den farklı olarak, bir felsefe sistemine uyarlanmış bireyleri değil, kendi yaşamlarını sorgulayan, kendi içsel deneyimlerine dayanarak yaşamlarını şekillendiren bireyleri söz konusu etmesindedir. Çünkü Kierkegaard’ın zamanında varoluş değişmiş ve bireylerde yoğun bir genellik yerini almıştır.

Buna bağlı olarak Kierkegaard, genel varoluş ve bireysel varoluş olarak iki ayrı kavram sunar. İnsan hem dünyada genel varoluştur hem de bireysel varoluş. Kierkegaard’a göre insan ancak dünya içindeki genel varoluşundan yola çıkarak birey olabilir. Dolayısıyla hedef, yalnızca genel olarak var olma özelliğine sahip olmakla kalmayan, dahası, kendi varoluşunu bir görev konusu olarak kendi önünde bulan, varolan bir birey olmaktır. “Amacım eğer mümkün olursa, varoluşun çeşitli aşamalarını bir eser içinde sunmak idi”⁸² diyen Kierkegaard, ilerideki bölümde detaylı anlatılacak olan aşamalı olarak ilerleyen varoluş alanları sunar. “Üç varoluş alanı vardır, estetik, ahlaki ve dinsel. Var olmak ya estetiğin, ya ahlaklığın, ya dinselinde içindedir.”⁸³ Kişi bu aşamalardan geçerek varoluşunu anlamlandırır.

Kierkegaard’a göre “edimsel yapımız daima kendisi olması gereken bir ben şeklinde düzenlenmiştir.”⁸⁴ Ancak modern çağda çoğu insan bunun farkında değildir ve bir ben olmayı gerçekleştiremezler. Kendini anlamayan insan ise kendi özüne uygun olmayan bir amaç belirlemiş olur. Cevizci’nin aktardığına göre Kierkegaard’ın görüşünde, rasyonalist sistemler gerçekliğin tümünü bir düşünce sistemi içerisine sıkıştırır, her şeyi akla indirger ve akıl dışındaki bütün her şeyi unutturur.⁸⁵ Aklı ve

⁸⁰ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s.38 (dipnot)

⁸¹ Cevizci Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s.557

⁸² Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.273

⁸³ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s.492

⁸⁴ Kierkegaard Soren., *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* (Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004, s.145

⁸⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.546

toplumu ön plana çıkaran bir felsefe kişiselliği, kişisellik ilkesi olan varoluşu, insanın varoluşunu meydana getiren öğeleri hiç dikkate almaz. Kierkegaard, varoluşun anlamını sabote eden bir toplumda yaşadığı çağdaki insanların dünya işleriyle daha çok meşgul olduklarını ve kendilerini unuttuklarını ifade eder. İnsanın ‘sonlu ile sonsuzun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezi’⁸⁶ olduğunu belirten Kierkegaard’a göre, ideal bir benlik bu öğelerin dengeli ve uyumlu bir senteziyle gerçekleştirilir. Bu “sentezin ilk öğeleri ruh ve beden, üçüncü ögesi ise tin olarak ortaya çıkar. Tin, ruh ve bedeni uygun bir biçimde sentez eder.”⁸⁷ Tinsel bir varlık olan insan kendisiyle içsel bir ilişki kurarak kendine ulaşabilmektedir.

Görevinin varoluşsal ıslahı gerçekleştirmek olduğunu söyleyen Kierkegaard’ta varoluş, kişinin kendi seçimiyle kendi hakikatini oluşturması olduğundan bu seçimin son aşaması dinsel yol olmalıdır. Kierkegaard için insanı varoluşa götüren gerçek yol hem Tanrı hem de İsa’ya götüren yoldur. İnsan kendini, gerçek anlamda Tanrıya yönelerek inanç ile gerçekleştirebilir:

Sonsuz teslimiyet, imandan önceki son aşamadır; bu nedenle bu hamleyi yapmayan imanı kazanamaz. Çünkü ancak sonsuz teslimiyette benim ebedi geçerliliğim bana görünür hale gelir ve ben ancak o zaman imanın gücüyle varoluşu kavramaktan söz edebilirim.⁸⁸

Bu bağlamda imanın gücüyle sonlu ve sonsuz ilişkisini kuran insan varoluşunun yapısını kavrayabilir. Sonlu olan kendisi ile sonsuz olan Tanrı arasındaki farkı anlayabilir: “Tanrı’nın farklı olan olduğunu bilmek için insanın Tanrı’ya ihtiyacı var, böylece insan Tanrı’nın farklı olduğunu bilmeye başlar.”⁸⁹ Ancak Kierkegaard kendi çağındaki bilimsel araştırma adı altında ortaya çıkan şeylerin bilim değil, meraktan ibaret olduğunu belirtir. Ona göre doğa bilimlerinin ikiyüzlülüğü, bu bilimlerin insanı Tanrı’ya ulaştıracağına sanılmasıdır. Hâlbuki Kierkegaard’a göre fizikçi bütün dünyayı keşifleri ve mahareti ile tutsak edip hayrete düşürürken kendisini anlayamaz. Doğayı

⁸⁶ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.43

⁸⁷ Kierkegaard Soren, *Kaygı Kavramı*, Çev. Türker Armaner, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s.97

⁸⁸ Kierkegaard Soren. *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s.90

⁸⁹ Kierkegaard Soren, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.52

açıkladığı halde kendisini anlayamaz. İşte burada kutsal ve basit gerçek devreye girmektedir: “En bilge kişinin de sıradan insan gibi tevazu içinde itaat etmesi gerekir. Sokratesçi cehaletin derin hakikati burada yatar -bütün tutkularını, gizli bilgilerini gerçekten terk etmek, tam bir sadelikle Tanrı önünde cahil bir halde durmak; bir mikroskobun yardımıyla gözlemler yapma şovunu terk etmek.”⁹⁰ Dolayısıyla imana varabilmek için bu dünyevi geçiciliklerin tüketilmesi gerekir. Çünkü Kierkegaard’a göre “iman, kişiyi bütün ampirik olguların üzerine yükselterek bir tepeye yerleştirmektedir.”⁹¹ Bu yüzden bilgi, imandan yüksek değildir. Toparlayacak olursak Kierkegaard kişinin varoluşu için iki seçenek sunmaktadır: ya kendi varoluşunu unutacak ya da tüm dikkatini kendi varoluşunda yoğunlaştıracaktır. Bu seçeneklerde Tanrı da insanın sonsuz teslimiyet ile hakikati anlamasının koşulu görünmektedir.

2.2. Hakikat

Kierkegaard’ a göre hakikat ile öznel bir ilişki kurmak, insanın varoluşunu kazanmasının ilk adımıdır. Kierkegaard, “söz konusu olan bir hakikat bulmak; ama benim için olan hakikati bulmak, uğrunda yaşamayı ve ölmeyi arzulanacak fikri bulmaktır”⁹² diyerek doğa bilimlerindeki nesnel, evrensel, zorunlu doğrular aramaya kalkışmak yerine, felsefesinde hakikatin öznel, tikel ve kısmi olduğunu öne sürer. Onun düşüncesinde varoluş ve hakikat kavramları paralel olduğundan, hakikati ve varoluşu akılsal açıdan kavramaya ve dile getirmeye çalışan tüm modern felsefe geleneğine karşı çıkmaktadır. Türkyılmaz, Kierkegaard’ın bağlantılı olarak gördüğü varoluş ve hakikat ilişkisini şu şekilde açıklar:

Kierkegaard ‘hakikat’i, bütünüyle, varoluşu gerçekleştirmekle bağlantılı olarak düşünmektedir. Varoluş her zaman bir kişinin, belirli bir öznenin -en özsel ifadesini inanç yaşantısında bulan- varoluşudur. Dolayısıyla ‘hakikat’ varolan kişiyle söz konusu olacaktır. Bu düşünce şu şekilde de ifade edilebilir: yalnızca kendi varoluşunu en özsel biçimde gerçekleştiren belirli bir kişi hakikate ulaşabilir. Böylece

⁹⁰ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.291

⁹¹ Kierkegaard, a.g.e., s.121

⁹² Kierkegaard, a.g.e., s.50

Kierkegaard'a göre hakikat, yalnızca belirli bir kişinin özneliğiyle, içselliğiyle ilgilidir. Bu da, ona göre, bir kişinin sonsuz mutluluğa sonsuz tutkulu ilgisinden ayrı olarak düşünülemez.⁹³

Buna bağlı olarak öznellik temelinde kalan bir hakikat anlayışı geliştiren Kierkegaard için varoluş, “uğrunda yaşamam ve ölmem gereken bir hakikat bulma”⁹⁴ gerekliliğine bağlıdır. Peki, bu hakikat anlayışı Kierkegaard için ne ifade etmektedir?

Nesnel ve öznel hakikat ayrımı yapan Kierkegaard'a göre hakikat, nesnel olarak ulaşılabilecek bir şey değil, kişinin kendi varoluşunu gerçekleştirilmesiyle erişileceği bir şeydir. “Öğretmen, kim olursa olsun, isterse bir Tanrı olsun, yalnızca bir vesiledir, çünkü hakikat yoksunluğunu ancak kendim keşfedebilirim, çünkü bütün dünya bilse dahi o ancak ben keşfedersem keşfedilmiş olur”⁹⁵ diyen Kierkegaard, insanın kendisiyle gerçekçi bir ilişki kurması sonucunda hakikati kavrayabileceğini iddia eder. Bu iddia tam da Kierkegaard'ın “öznellik hakikattir, öznellik gerçekliktir”⁹⁶ tanımına denk düşmektedir. Yani hakikat olgusu kişinin içselliğiyle, öznel bilme süreci ile ilgilidir.

Dolayısıyla hakikat bireyin içsel ve öznel ilgisiyle anlam kazanmaktadır. “Benim kaderim keşfedebildiğim kadar hakikat yazmak gibi görünüyor. Hakikati özümseyebilecek ve onu uygun bir fikir olarak kendisine mal edebilecek olan kişiliktir”⁹⁷ diyen Kierkegaard için, hakikatin keşfinde kişiliğin oluşması önemli bir olgudur: “Ama hakikatin birinci mutlak şartı kişilik olduğuna göre, o halde kişiliği yerli yerine koymak gerek.”⁹⁸ Buna göre kişinin hakiki varoluşunu ortadan kaldıran herhangi bir nesnel sistem veya kuramla açıklanamayan hakikat Kierkegaard'a göre, bireyin kendi iç dünyasına yönelerek varoluşunun farkına varmasıyla ortaya çıkacaktır. Kierkegaard'ın amacı nesnellik görüntüsü altında bireyi feda eden hayaletleri ortadan kaldırmaktır.

⁹³ Türkyılmaz Çetin, *Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2015, s.16

⁹⁴ Cauly Olivier, *Kierkegaard*, Çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2006, s.55

⁹⁵ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.18

⁹⁶ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s.306

⁹⁷ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.193

⁹⁸ Kierkegaard, *Papirer*, Kopenhag, XI A 531

Kierkegaard'a göre "hakikat, tam olarak, nesnel bir kesinsizliği sonsuz bir tutkuyla seçme cesaretidir."⁹⁹ Buna da varolan kişinin tutkuyla karar vermesi sonucu ulaşılır. Nesnel kesinsizlik, yaşamı yönlendiren mutlak doğrular ya da kuralların olmadığını, hakikatin sonsuz tutkusunun öznel olduğunu ifade eder. Kierkegaard'a göre, kesinsizlik özgürlüğü içerir. Bizim, kesinliğe ulaşamamak bile, hakikati arama gibi bir sorumluluğumuz vardır. Çünkü Kierkegaard için, "özgürlük, yapabilmektir. İyi ve kötü özgürlüğün dışında mevcut değildir."¹⁰⁰ Kierkegaard, insanın, şu ya da bu biçimde yaşamak ve seçiminin sonuçlarıyla birlikte yaşamak durumunda olduğu için, seçimde bulunmaktan başka bir alternatifi bulunmadığını söyler. Bir seçimde bulunmamak da, daha az bilinçli bir seçim olsa bile, bir tercihtir.

Kierkegaard'ta kişinin benliğinin farkına varamamasından doğan varoluş sorunu, yerine getirilmesi gereken bir görevin bilinci dolayısıyla hakikat sorununa da eklenmiştir. Kierkegaard'a göre varoluş, kişinin kendini anlamak ve tanımak için yöneldiği bir olgu olduğundan, "varoluşunu anlamlandıramayan hakikat yoksunu insan kendisinde bulunan sonsuzluk ögesini ön plana çıkararak kendisinin Tanrı gibi sonsuz olduğuna inanır."¹⁰¹ Tüm bu bilgilerin ışığında Kierkegaard için birey, hakikatini anlamlandırmak için seçim yapmalı ve başkalarının tercihleriyle hiç olmayı kabullenmemelidir.

Kierkegaard, hakikat yoksunluğunu gidermeyi Tanrı ile insanın iletişiminde bulur. Çünkü ona göre "hıristiyanlık bir varoluşsal iletişimdir."¹⁰² Sonlu ve sonsuzun iletişimi ile varoluş anlam kazanmaktadır ve insan hakikati sevdiği takdirde hakikat ona açılmaktadır. Buradan hareketle Kierkegaard, "hıristiyanlığın hakikatinin yalnızca bir kanıtı vardır; içsel kanıt... İçsel tanıklık daha üstündür. Ve sonra 10.ayette şöyle denir: Tanrı'nın oğluna inanan, yüreğinde Tanrı'nın tanıklığına sahiptir"¹⁰³ diyerek Tanrı'ya inancın hakikatinin kişinin içsel tanıklığına bağlı olduğunu ifade eder. Çünkü ebedi bir hakikat olan Tanrı, hakikatin keşfine de öncülük eder. Kierkegaard için izlenecek yol, hakikatin diyalektiği yoluyla insanların doğru bildiğini sandığı düşünce yollarını tersine çevirmektir.

⁹⁹ Kierkegaard, *Papirer*, s.182

¹⁰⁰ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.232

¹⁰¹ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s.68

¹⁰² Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.391

¹⁰³ Kierkegaard, a.g.e., s.481

2.3. Bireysellik ve Kendi/Ben Olma

Kierkegaard'ın felsefesindeki ana temanın bireyin varoluşu ve buna bağlı olarak anlamını yitirmiş olan gerçek bir Hıristiyan olmanın anlamını kazandırmak olduğunu daha önceki bölümlerde söylemiştik. Bunun nedenlerine baktığımızda Hegelci düşüncenin tekili değil de tümeli ön planda tutması, içinde yaşadığı akıl çağının bireyi tutkudan yoksun bırakması olduğu söylenebilir. Kierkegaard eleştirisinde, bilginin tamamen nesnel, duygudan arınmış, öznel olmayan bir şey olduğunu savunan görüşlere karşı, bireyin ne kadar nesnel olduğunu iddia ederse etsin her zaman için öznel yanıyla bütün bir birey olduğunu ve düşüncelerini varoluşu ile anlamlandırma görevine sahip olduğunu savunur.

Kierkegaard'ın yazılarındaki temel nokta “var olan birey”dir. Yani yaşadığı çağın bireyin varoluşu üzerindeki olumsuz etkisini temel alır. Kierkegaard çağını, “kolektif düşünceye sığınmak için kişileri bütünüyle bir yana bırakan...”¹⁰⁴ bir çağ olarak gördüğünden, bireyin nasıl bir yaşam sürmesi gerektiği sorusuna kolektif, sosyal bir yaşama dayalı çözüm önerisini reddeder. Cevizci'nin aktardığına göre Kierkegaard için kalabalık içinde olmak, bireyin doğasını benliğini sulandırarak bozmaktadır.¹⁰⁵

Polemik hedef* olarak seçtiğim şey ‘kalabalık’ tır ve bunu bana Sokrates öğretti. İnsanları bilinçlendirmek, böylece yaşamlarını boşa harcamalarını ve parçalayıp atmalarını önlemek istiyorum. Kalabalığın dikkatini kendi mahvoluşlarına çekmek istiyorum. Kalabalık esaslı bir şekilde düşünmekten yoksundur.¹⁰⁶

Buna bağlı olarak Kierkegaard'a göre kalabalık yerine, “kendi olmaya cesaret aslında bir bireyi, şunu veya bunu değil, Tanrı karşısında çabasının ve sorumluluğunun devasallığı içinde yalnız bir bireyi kavramaya cesaret etmektir.”¹⁰⁷ Kierkegaard'ın burada vurgulamak istediği nokta birey haline gelme sürecinde yalnız olma ve kişinin

¹⁰⁴ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 318

¹⁰⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.548

***Polemik hedef:** Tam aksi inanç kurmaya yönelik tartışılan hedef

¹⁰⁶ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.312

¹⁰⁷ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.14

ön yargılarından arınmasıdır. Kierkegaard'ın tespitine göre şimdiye kadar insan ırkının evrimindeki diyalektik faktör halk olmuştur. Halkın yıkılması ise birey ile gerçekleşmelidir. Çünkü insan ırkını yetiştirme süreci bir bireyselleştirme sürecidir. Halkı parçalarına bölme işi de bireyden geçmektedir.

Her insanın kendi benliğini ancak yaptığı eylemlerle oluşturabileceğini ve bunun sorumluluk olduğunu düşünen Kierkegaard'a göre, insanların bu sorumluluktan kaçması cesaretsizlikten başka bir şey değildir. Bu sorumluluk, özgürlük ile yakından ilişkilidir. "Ben" olmak kişinin kendi özgür seçimidir. Kişi yaşamı boyunca yanlış kararlar da verebilir. Birey dünya içinde bir varlık olarak kendisiyle, insanlarla ve Tanrıyla olan ilişkisinde ben olma inşasına girer. Kierkegaard'a göre önemli olan bireyin benliğinin farkına varması, hakikatle olan öznel ilişkisini doğru kurması, kendi benini oluştururken olanaklarını, değerlerini ve tutkularını bir arada ele alarak ilerlemesidir. Kierkegaard'a göre, "kişinin başka şeyleri öğrenmeden önce mutlaka kendini bilmeyi öğrenmesi gerekir. Ancak kişi kendisini içsel olarak anladığında, izleyeceği yolu görecektir, yaşamı huzur ve anlam kazanacaktır."¹⁰⁸ Böylelikle kişi sonuç ve çabanın birliği ile içsel olarak sahip olduğu gelişimi gösterebilir. Bu anlamda Kierkegaard'ın öznesi somut, yaşayan, duyguları olan ve varoluş içinde bulunan bir insandır.

Kierkegaard'a göre modern çağın insanları, ahlaki konularda kendilerine öncülük edilmesini ister ve böylece karar vermenin sorumluluğunu almaktan kaçınırlar. Çağının işleriyle meşgul olurken kendilerini ve inançlarını unuturlar: "Birey artık Tanrı'ya ait değildir, kendine, sevgilisine, sanatına ya da bilimine de ait değildir, bütün şeylerde, tefekkürle tabi olduğu bir soyutlanmaya ait olduğunun bilincindedir, tıpkı bir toprak kölesinin bir malikâneye ait olması gibi."¹⁰⁹ Tutkunun önemini vurgulayan Kierkegaard'a göre, "bütün insanları birleştiren tutkudur. Bu nedenle din, tutku, iman, umut ve sevgi her şeydir."¹¹⁰ Kierkegaard çağının insanının diğerlerini taklit ederek "ben" haline gelme algısında olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Kierkegaard insan varlığı haline gelmenin anlamını ortaya çıkarmak ister. Anlayış, duygu ve iradenin insan doğası için zaruri olduğunu belirtir.

¹⁰⁸ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.53

¹⁰⁹ Kierkegaard Soren, *Kahkaha Benden Yana*, (Çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s.62

¹¹⁰ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.217

Türkyılmaz Kierkegaard'ın bireyin durumuna dair genel eleştirilerinin arka planını şu şekilde özetler:

Kierkegaard düşünceleriyle iki geleneğe birden karşı çıkmaktadır. Bir yandan onun teklisinde kişi olarak adlandırdığı kişiyi “bütün” içerisinde, evrensel olan içerisinde bir öge konumuna indirgeyen ve “nesnel açıdan onun sonsuz mutluluğa yönelik tutkulu ilgisine”, yani onun varoluşuna kayıtsız kalan sistemci, spekülative olan her düşünce geleneğine karşı çıkmakta; öte yandan yine kişiyi ortadan kaldıran ve spekülative bakış açısının etkisiyle imanı ussal olarak temellendirmeye çalışan belirli bir dinsel geleneğe, Hristiyanlığı bir dogma olarak gören geleneğe -kendisi de inançlı bir Hristiyan olmasına rağmen- başkaldırmaktadır. Ama bu başkaldırma, bu geleneklerin -daha önce de birçok kere söylediğimiz gibi -varolan, canlı, gerçek kişiyi yok saymaları, onu ortadan kaldırmaları yüzündendir. Böylece, Kierkegaard'ın aktarılan düşüncelerinin ışığında, onun geleneğe başkaldırısının tek insana, kişiye ilişkin düşüncelerinin ve “kişi temelli” insan görüşünün bir sonucu olduğu söylenebilir.¹¹¹

Bu açıdan Kierkegaard birey olmanın ve Hristiyan olmanın ne anlama geldiğini kendi çağının eleştirisini yaparak açıklar. Kierkegaard'a göre insan var olmanın bilincindedir, dahası var olan bir birey olma olanağına sahiptir. Yani “edimsel yapımız daima kendisi olması gereken bir ben şeklinde düzenlenmiştir.”¹¹² O halde birey yaşantısı içinde seçim yapma olanağından varoluşunu kazanır.

Kierkegaard, doğal olarak her insanın dünyada kendi yeteneklerine uygun biçimde aktif olmak istediğini belirtir. Bu belli bir yön, yani bireyselliğine en uygun olan yön anlamına gelmektedir. Kierkegaard, kişinin ben olma anlamını kendisi için açık hale getirmesi gerektiğini ve bu bilinçten yoksun olan çağındaki kişilerin, yaşamın anlamını ve kişilik olmanın tüm erdemini yitirmiş ve köleleşmiş bir halde olduğunu düşünür. Bireysel varoluş alanına geçiş ancak kişinin kendisinin birey olarak varoluşunun farkına varmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla Kierkegaard'a göre bir

¹¹¹ Türkyılmaz, *Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*, s.29

¹¹² Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.145

kimse Tanrı ile en doğru biçimde ancak bir birey olarak bağlantı kurabilir. Çünkü kişi yalnız başına iken kendini en iyi şekilde kavrayabilir.

Birey haline gelme serüveni en sonunda Tanrı karşısında sonsuzluk içinde gerçekleştirilir: "Ben, kendisi ile ilişkisi içinde, kendisi olmak isterken, kendi saydamlığı içinde, onu ortaya koyan gücün içine dalmaktır ve birçok kez anımsattığımız gibi bu formül inancın tanımıdır."¹¹³ diyen Kierkegaard, bireysel varoluşun, ben ve inancın bütünleşmesi ile kazanıldığını ifade eder.

Ben olmanın bilincinin bireysellikten geçtiğini savunan Kierkegaard "ben"i şöyle tanımlar: "İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin, bendir. Peki ya ben nedir? Ben, kendiyile ilişkilenen ilişkidir ya da kendiyile ilişkilene ilişkisinin sahip olduğu özelliktir."¹¹⁴ Kierkegaard'a göre "ben" olmak, insanın doğasında bulunan sonlu ve sonsuz öğeleri etkin hale getirmekle mümkün olur. Bu tam da Kierkegaard'ın sözünü ettiği "tekil birey" kavramı ile bağlantılıdır. Tekil bireyin insanlara kaba ve kibirlice gelmesinden söz eden Kierkegaard, Hıristiyanlığın gerçekten de herkese açık olduğu halde inancın yalnızca her birimizin birey, tekil birey haline gelmesi yoluyla gerçekleştiğini ifade eder. Kierkegaard'a göre "Hıristiyanlık insanları birleştirmez. Her bir tekil bireyi Tanrı'yla birleştirmek üzere ayırır. İncil'in insan olma standardı tekil birey olmaktır."¹¹⁵ Kierkegaard tekil birey kavramını şu şekilde açıklamaktadır:

Tekil birey, dini açıdan, bu çağın, tarihin ve insan ırkının mutlaka içinden geçmesi gereken bir kategoridir. Bu "tekil birey" kategorisine dâhil edebildiğim herkesi Hıristiyan yapmaya kararlıyım. "Tekil birey" olarak yalnızdır, bütün dünyada tek başındadır; yalnız başına Tanrı ile karşı karşıyadır. Bu kategoriye kullanmak bir sanat, etik bir görev ve yapılması daima tehlikeli olan ve bazen uygulayıcının yaşamına mal olan bir sanattır. ¹¹⁶

İçeride doğru derinleşme süreci olan bu tekil birey olgusu Kierkegaard'a göre dünyevi varoluş içinde bir sına zamanıdır. Bireyin dünyevi ödül, güç vs. gibi dışsal

¹¹³Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.150

¹¹⁴ Kierkegaard, a.g.e., 143

¹¹⁵ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.689

¹¹⁶Kierkegaard, a.g.e., s.336

değişime ilgisiz kalmasına rehberlik eder ve bireyi içsellikle güçlendirir. Elbette ki bu kalabalıktan sıyrılarak tek başına varolma seçimidir. Böylelikle Kierkegaard'a göre birey, sorumluluk alıp yaptığı seçimlerle var olur. Her an, bir seçim ile karşı karşıya kalan insan, kendi benini seçer ve kim olduğuna karar verir. Kişi seçim yaptığı için değil ama seçmeyi boş verdiği için “en sonunda bir ya/ya da sorusunun artık gerekli olmadığı bir anın geleceği”¹¹⁷ gerçeğiyle yüz yüze gelir. Buna bağlı olarak kalabalıklar arasına saklanma ve anonimleşme tekil birey olma korkusunu gün yüzüne çıkarır. Ruh ve bedenden oluşan birey, seçim noktasında ya toplumun ahlaki değerlerine uyacak ya da bu değerleri kendi hayatında harekete geçirici güçler olarak özümseyen, amacını kendi içinde taşıyan benliğini oluşturacaktır. Genel anlamda Kierkegaard, iradi seçimde, evrensel olarak insani olanın tek kaynağı olarak bireye yoğunlaşır.

2.4. Günah

Kierkegaard, insanın yeryüzündeki varoluşunu, günah ve kaygı kavramları merkezinde tartışır. İnsanın zaman ve mekân içine girmesi, varoluş ve bilincin bir araya gelmesiyle olanaklılık, günah, cinsellik, tarih, kaygı gibi durumlar da baş gösterir. İlk olarak Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* adlı eserinde günahın nasıl ve kimle ortaya çıktığını anlatır. “Âdem ilk insandır. O aynı zamanda hem kendi hem de türün kendisidir. Türün tamamı bireyden pay alır, birey de türün tamamından”¹¹⁸ diyen Kierkegaard, dolayısıyla Âdem’in ilk günahı, yani yasak meyveyi yemesi ile günah ve günahkârlığın yeryüzüne inmiş olduğunu söyler. Kierkegaard, Âdem’in işlemiş olduğu bu ilk günahı “Mevrus günah” olarak anlatır.

Kierkegaard’ın belirttiğine göre Mevrus günahı yeryüzüne indiren Âdem’dir. Mevrus günah, her doğan insanın miras olarak aldığı Hz. Âdem’in ilk günahıdır. Âdem insanlığın soyu olduğu için günahını da insanlığa miras olarak bırakmıştır. Kierkegaard için bu günahın özü itaatsizliktir: “Âdem’den sonra günah işleyenler şimdi Tanrı’nın gazabını üstlerine çekiyor... Böylece Tanrı, Âdem ile Havva’nın itaatsizliği nedeniyle hepimizden nefret ediyor.”¹¹⁹ Bu nedenle Kierkegaard, Tanrı’ya itaat etmeyerek karşı

¹¹⁷ Kierkegaard Soren, *Either / Or (Volume II)*, Doubleday & Company Inc.; Garden City, NY. 1959, s.168

¹¹⁸ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.42

¹¹⁹ Kierkegaard, a.g.e, s.20

gelen günahkârın eylemini, ruhunu ve karakterini inceleyerek, inançlı bir Hristiyan'ın kendisinin ve hayatının nasıl olması gerektiğini göstermek ister.

Kierkegaard'a göre, "günahların Hz. İsa'nın ölümü yoluyla affedildiği kuşkusuz doğru iken, diğer yandan kişi günahkâr bedenden sanki bir sihir yapmış gibi kurtarılmaz. Günahlarının affedildiği bilinci onu ayakta tutacak, ona cesaret verecek ve umutsuzluğa düşmesini önleyecektir."¹²⁰ Yani Kierkegaard için günahların affedileceğine inanmak bir paradoks, bir absürttür. Çünkü olgun bir Tanrı kavramı geliştirdikten sonra Tanrı'nın günahları tam anlamıyla unutacağına inanmak delice bir cesarettir. Buradaki absürd umutsuzluğun ifadesi ve umutsuzluk da imanın negatif bir kriteri konumundadır. Kierkegaard'ın vurgulamak istediği, geçmişteki günahlarının hiçbir izi kalmayan bir kimsenin kaygısız biçimde yaşaması ve inancını sürdürmemesidir ki bu da Kierkegaard için imkânsız görünmektedir. Dolayısıyla asli günah ile dünyaya gelen birey Hristiyanlık sayesinde bu gûnahtan arınacak en azından arındığını sandığı düşüncesi ile kurtuluşa erecektir.

Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde "inanç" ile "günah" ın karşıt olduğunu söyler: "Günahın zıddı inançtır. İnançtan kaynaklanmayan her şey günahtır."¹²¹ Günah işleme eyleminin, birey özelinde 'umutsuzluğa kapılmak' ve onun peşinden giderek ölme arzusu duymakla eş görülebileceğini ifade eder. Kierkegaard için günah işlemek, iyilikten kopmaktır, gûnahtan umutsuzluğa düşmek ise ikinci bir kopuştur. İnanç ise varlığın anlamına erişerek kendini duyumsamak ve huzura ulaşmaktır. Öte yandan Kierkegaard'a göre günahın etkisi altında olan günahkâr için böyle bir durum söz konusu olamaz. Çünkü yaşamını kaybettiğini fark etmeyen günahkârda bilinç yoktur ve hayvansal bir tinsel varoluş içindedir.

Kierkegaard günahı, insanın kendi hatasıyla Tanrıdan uzaklaşması olarak tanımlar. Kierkegaard bu tanımı Sokratesçi tanımdan ayırır. Sokratesçi tanıma göre günah işlemek, bilmemektir. Sokratesçi tanımın eksikliği de bu bilgisizliğin kesin anlamını, kökenini, vs. belirsizlik içinde bırakmaktır. Bu eksiklik istenç ve meydan okumanın eksikliğidir. Kierkegaard'a göre 'Hristiyan için günah, bilginin içinde değil,

¹²⁰ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.110

¹²¹ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.96

istencin içinde ortaya çıkmaktadır.¹²² Günah, Tanrı'nın huzurunda ya da Tanrı ile birlikte kendi olmayı istememek konusunda umutsuzluğa düşmektir. Günah umutsuzluğun yoğunlaşmasıdır, şiddetlenmesidir.¹²³

Kierkegaard'a göre insanın günahkâr olmasının nedeni, Tanrı'nın huzuruna kendi varoluşunun somutlaştığı bir ben olarak çıkmaya cesaret edemeyişidir. Çünkü günah umutsuzluk içinde ve Tanrı karşısında olmaktır. Bir başka günahkârlık ise cinsel güdüdür. Kierkegaard'a göre, "cinsel, yalnızca kendisini bütün çıplaklığıyla, tinsel bir ifadeyle, yalnızca bir güdü olarak ifade ettiği anda günahkârlıktır; çünkü bu ancak ruhtan keyfi bir soyutlama yoluyla ortaya çıkabilir."¹²⁴ Ruhunun dışına çıkıp günah işleyen suçlu, Tanrı karşısında olduğunun bilincindedir. Dolayısıyla günahı günah yapan, bu bilinçtir.

İnsan günah bilincini hakikatten yoksun olduğu anda fark eder. Günah bilincinden kurtulma da imanla olur. Kierkegaard, ancak Tanrı'nın bireyi günahından kurtarabileceğini, başka bir deyişle hakikatin sadece ilahî öğretici yoluyla öğrenilebileceğini ifade eder. İman etmek, kişinin bir benliğe sahip olmayı, yani kendisi olmayı isteyerek Tanrı'nın içine dalmasıdır Kendi olmaya yönelen bu birey için, en olumlu taraf inancı elde edebilmesidir. Kierkegaard'a göre imana sahip olmak sürekli bir korku titreme içinde diyalektik bir gidip gelme ama hiçbir zaman kuşku duymamadır. İman kişiyi her şeyi riske etme bilinci içinde tutan sonsuz öz kaygıdır.¹²⁵ Ben, kendi olmak amacını da ancak Tanrı'ya bağlanmakla gerçekleştirebilir. "Günahın izlediği sofist yöntemi silahsız bırakmanın tek yolu inançtır."¹²⁶ Tanrı'ya dua etmek mutlak anlamda her şeyin en üstünüdür. Dolayısıyla insanların varoluşlarının farkına varmalarının yolu Hıristiyanlıktan yani imanla Tanrıya bağlanmaktan geçmektedir. Günahkâr olduğunun tam bilincinde olan, İsa'yı yalnızca kutsal olarak hayal edebilen, bu nedenle sürekli olarak onun karşısında titreyen, kendisini din adına feda eden insanı bu varoluşsal arayıştaki yolun sonunda Tanrı'ya imana götürecektir.

¹²² Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.109

¹²³ Kierkegaard, a.g.e., s.77

¹²⁴ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.230

¹²⁵ Kierkegaard, a.g.e., s.372

¹²⁶ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.128

2.5. Kaygı

Daha önceki açıklamalardan da hatırlanacağı üzere Kierkegaard'a göre hakikatin bireydeki içsellik bilincine varılması olduğunu açıklamıştık. Ruhun içsel hareketi sonucunda ise hakikat, Kierkegaard'a göre beraberinde kaygıyı da getirmektedir. İnsanın kendisini, kendisinin duyduğu kaygı, umutsuzluk gibi somut verilerle anlayabileceğini düşünen Kierkegaard'a göre, bu duygular insanın kendisinin bilincine vardığı kişisel anlardır. Umutsuzluk ile kaygı, bilinç ve farkındalığın oluşmasıyla artar. Var olmak ya da olmamak arasındaki farkı belirleyen güç kaygıdır, bu nedenle her şey kaygı etrafında döner.¹²⁷ Kaygının yalnızca insanda bulunduğunu belirten Kierkegaard, bunun nedenini insanın ruhsal bir varlık olmasına bağlar. Kierkegaard'a göre ruh ile beden sentezi olan insanı bağlayan Tin'in kaynağı kaygıdır.

Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserinde kaygının nesnesinin hiçlik olduğunu ve insana özgü olduğunu ifade eder. Ona göre kaygı, geleceğe yönelik bir hiçlik durumudur ve insanın gelecekteki olanakları karşısında duyulur. Bu varoluşsal olanaklılık kaygıyı besler. Barış ve huzur ortamında, yani savaş gibi mücadele edilecek hiçbir şey olmadığında hiçlik kaygıyı doğurmaktadır. Öte yandan günahkâr insanlığın Tanrı'ya dönüp dönmeyeceği kuşkusu ortaya çıktığında da kaygı doğmaktadır.

Kierkegaard kaygıyı çeşitli örneklerle ve kavramlarla ilişkisinde açıklamaya çalışır. "Kaygı, belki baş dönmesi ile karşılaştırılabilir. Bakışlarını dipsiz gibi görünen uçurumun derinliklerine çeviren kişinin başı döner. Peki, bunun nedeni nedir? Uçurum olduğu kadar kendi gözüdür de, çünkü bakmamış olduğunu bir düşünün, bakmasaydı başı dönmezdi. Bu nedenle kaygı, ruh sentezi tespit etmek istediğinde ortaya çıkan özgürlüğün baş dönmesidir."¹²⁸ Yani kişi karşısındaki olanaklar karşısında yapabileceğine kaygı duyar. Kişinin özgür seçimlerindeki sonsuz olanaklar "yapabiliyor olma kaygısı" nı açığa çıkarır.

Kierkegaard'a göre bireyin ideal bir ben olma sürecindeki olanaklılığını eğiten kaygıdır. Kaygı, uyuklayan ruhun uyanmasının önsezisine ve apansızlığına dâhil olan ilk farklılıktır.¹²⁹ İnsana ait ilk varoluşsal tepki ve niteliktir. Kaygı, doğanın zorunlu bir

¹²⁷ Kierkegaard Soren, *Kaygı Kavramı*, s.108

¹²⁸ Kierkegaard, a.g.e. s.130

¹²⁹ Cauly, *Kierkegaard*, s.85

belirlenimi olmadığı gibi, özgürlüğün pozitif belirlenimi de değildir. Özgürlüğün olanağı kaygıdır. Kaygı, özgürlüğün tarih öncesidir, özgürlüğün “kendi içinde henüz özgür olmadığı” evredir.¹³⁰ Özgürlük ve bilinç arttıkça kaygı da artar.

Kierkegaard kaygıyı Âdem’ in ilk günahı yani yasak meyveyi yemesi ile açıklar:

Yasağın arzuyu uyandırdığı varsayılırsa, kişi bilgiyi elde etmiştir. Yasak, Âdem’i kaygıya sürüklemiştir; çünkü özgürlüğün olanağı onda yasak ile uyanır. Kaygının hiçliği olarak masumiyet ile geçip gitmiş olan artık Âdem’in içindedir.¹³¹

Kierkegaard’a göre günah yeryüzüne Âdem ile inmiştir. Kaygı ise günahın insandaki psikolojik belirtisi ve günahın sonucu olarak insanda süren varlığıdır. Günahın önce masumiyetin hiçliğinde oluşan kaygı, günahkâr bireyin de varolma sürecinde hep yanındadır. Birey, kaygının güçsüzlüğü içinde kendini teslim eder, bu nedenle de hem suçlu hem masumdur. Âdem, bireyin türü ve kökeni olduğundan kaygı insan kökeninde de etkisini göstermektedir. Böylelikle günah kaygının içine girmiş ve onu kendisiyle birlikte yeryüzüne indirmiştir.¹³² Buna bağlı olarak Kierkegaard’a göre, “kaygı iki anlama gelir: Kişinin nitel sıçramayla işlediği günahdaki kaygı ve günah ile taşınan, taşınmayı sürdüren, bir kişinin her günah işleyişiyle yeryüzüne inen kaygı.”¹³³ Kierkegaard, bireyin olanaklar karşısında hem cezbedildiğini hem de onların sorumluluğunu almaktan korktuğunu ifade eder. Birey, yaptığı şey için değil, yapmak zorunda olduğu ve yapabileceği şey için kaygılanır.

İnsan çoktan yitirdiği masumiyet ile henüz bir olasılık olan günah arasında masum bir suçluluk duygusunun muğlak durumunda bulur kendini ve kaygılanır. Birey dünyadaki nesnelere karşısında nasıl tavır alması gerektiği konusunda kaygılıdır. Kaygı giderek daha fazla düşünce halini aldığı anda bireyin günah işlemesi an meselesi olur. Buna bağlı olarak “günahı yaratan, günah karşısında duyulan kaygıdır.”¹³⁴ Kierkegaard’a göre, kaygı temel yönlendirici olarak insanın kendisini Tanrı önünde

¹³⁰ Kierkegaard, *Papirer*, s.117

¹³¹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s.58

¹³² Kierkegaard, a.g.e., s.67

¹³³ Kierkegaard, a.g.e. s.68

¹³⁴ Kierkegaard, a.g.e. s.70

hissetmesine ve varoluşunun uyanmasına vesile olur. Sonuç olarak insan, kaygılı ve korkulu durumundan ancak Tanrı'ya olan inancı ile kurtulabilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIERKEGAARD' TA VAROLUŞUN DİYALEKTİĞİ

3.1. Kierkegaard' ın Hegel Diyalektiğini Eleştirisi

Kierkegaard'ın yaşadığı çağ olan 19.yüzyıl, Hegel' in, “akılsal olan gerçektir, gerçek olan akılsaldır”¹³⁵ sözünün özeti niteliğinde görünmektedir. Gerçeklik ve akıl arasında kurulan bu bağ, Kierkegaard'a göre insan yaşamının göz ardı edilmesine neden olmuştur. Bu durum gelişen bilim ve teknolojinin doğal ve kaçınılmaz sonucu olarak, bireyleri sistem içinde, toplumda bir araç konumuna getirmiştir. Kierkegaard için felsefe tarihinin büyük sistemi olan ve bütün gerçeği akıl ile kuran Hegel'in sistemi var olan bireyi açıklamaya kayıtsızdır.

Bu bağlamda Kierkegaard'ın çağında gittikçe artan Hegel etkisi ve onun ardıllarıyla birlikte spekülatif ve sistemci felsefelerin yoğunluğu Kierkegaard'ı toplumu gözlemlemeye itmiş ve bu etkilerin izlerini silmeye sevk etmiştir. Bu etki toplumsal, sosyal, kültürel dinsel anlamda da kendini göstermiştir. Çünkü akıl ve bilim çağı, tutkudan yoksun bireyleri toplum içinde kendi varlıklarını unutacak seviyeye getirmiştir. 19.yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Kierkegaard, yaptığı okumalar ve katıldığı konferanslardaki anti Hegelci tutumdan etkilenmiştir. Özellikle Berlin'de yapılan Schelling'in konferanslarında Hegel'in rasyonel temelli felsefesine yapılan eleştiriler, Kierkegaard'ın felsefesinin beslendiği kaynaklar arasında sayılabilir.

Kierkegaard'ın Hegel'e getirdiği eleştirilerin temelinde dini ve Hıristiyanlığı felsefeye ve diyalektik sürece bağımlı kılması yatmaktadır. Kierkegaard, Hegel'i bir düşünür olarak gayet iyi biçimde dünya tarihçisi olarak görse de, Hegel'in bir şeyden yoksun olduğunu düşünür. Kierkegaard açısından Hegel, Hıristiyan dinine göre yetiştirilmemiş ya da çok az yetiştirilmiştir: “Hegel'le ilgili tehlike onun Hıristiyanlığı değiştirmiş ve bunu yapmakla onu kendi felsefesine uyar hale getirmiş olmasıdır.”¹³⁶ Kierkegaard'ın bu konuda hedefi Hıristiyan âlemi içinde akıl yürütmeyi dolayısıyla diyalektiği kullanma sorunudur:

¹³⁵ Hegel, Georg. Wilhelm. Friedrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2004, s.29

¹³⁶ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.638

Aklımda beslediğim Hegel'e yönelik muammalı bir saygıdır. Ondan çok şey öğrendim ve tekrar ona döndüğümde çok şey daha öğreneceğimi biliyorum. Ama o beni işte burada yüzüstü bırakıyor. Onun felsefî bilgisi, onun hayret verici ilmi, dehasının iç görüleri ve filozof olarak sahip olduğu her şeyinin çok iyi olduğunu, herhangi bir öğrencisi kadar istekliyim. Ama yine de düşünceye başvurma gereksinimi içindeki insanın, Hegel'i bütün yüceliğine rağmen komik de bulacağı aynı derecede doğrudur.¹³⁷

Hegel'in itibar görülmeyi hak eden biri olduğunu düşünen Kierkegaard, "Hegel, geçmişi reddetmek yerine kavrar; diğer felsefî bakış açılarını yok saymak yerine, onların üstesinden gelir. Böylelikle Hegel, bitmeyen dırdırlara bir nokta koymuştur"¹³⁸dese de onu eleştirmekten geri kalmamıştır: "Lanetli yalancılık, bitmek bilmeyen imalar ve ihanetler ve Yunan felsefesinden şu ya da bu tekil pasajın alınarak sergilenmesi ve çarpıtılması, Hegel'le birlikte felsefeye girmiştir"¹³⁹ diyerek ağır bir ithamda bulunmuştur. Hegel'in her şeyin gerçekliğini kavramış ve her şeyi ezberlemiş kötü bir profesör olduğunu düşünür. Bu eleştirilerin temel olarak Kierkegaard'ın Hegel'in diyalektiğine karşı bir tepki felsefesi geliştirdiği söylenebilir.

Hegel'in felsefe sistemi, felsefe tarihinde önemli olarak görüldüğü kadar birçok filozoftan eleştiriler de almıştır. Mantığı temel alan bir diyalektik anlayış geliştiren Hegel, felsefe sisteminde oluşun ve değişimin, doğadaki ve düşünce tarihindeki gelişmenin açıklanmasını diyalektik sürece bağlar. Hegel'in çağdaşı olan Kierkegaard'ın gözünde ise Hegel, tüm varlığı açıklayan bir sistem kursa da yaşayan ve var olan bireyi unutmuştur. Tikeli yani bireyi tümel için feda eden Hegel, bireyi sistem içinde eritmiştir:

Hegelci felsefe, varoluşu, onun varolan birey ile ilişkisini açıklamayarak karmaşa içinde bırakmıştır. Varoluş güçlüğüne, varolan bireyin ilgi alanındaki varoluş güçlüğüne ve onun varoluşa ilişkin kaygısına da kayıtsız kalır. Böylece soyut düşünce, varolan bir birey

¹³⁷ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.240-241

¹³⁸ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s.259

¹³⁹ Kierkegaard, a.g.e., s.226

olarak beni öldürerek ölümsüzlüğüm konusunda bana yardımcı olur ve sonra beni ölümsüz kılar.¹⁴⁰

Kierkegaard'ın bu eleştirisi hem Hegel'e karşı hem de çağının modern insanının bireyselliğinden kopmuş durumuna karşıdır. Kierkegaard'ın diyalektiği nesnellığe değil, öznelliğe; sisteme değil, bireye; akla değil, tutku ve inanca; iyiye ve kötüye değil, doğru ve yanlışla vurgu yapmaktadır. Buna bağlı olarak Kierkegaard'a göre "insan karşıtların sentezi, yani diyalektik bir varoluştur."¹⁴¹ Dolayısıyla Kierkegaard için, varoluşun diyalektiği ve belirsizliği onun belli bir sistem olmasını da öngörmez. Bu konuda yine Kierkegaard, Hegel'e atıfta bulunur:

Bir düşünür devasa bir yapı, bir sistem kurar. Tüm varoluşu ve dünyanın tarihini vs. kucaklayan evrensel bir sistem kurar ama özel yaşamına baktığımızda bu gülünç kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz... Sarayda değil de, köpek kulübesi olan bir ambarda veya en fazla bir kapıcı dairesinde oturduğunu görürüz.¹⁴²

Bu atıf tüm varlığı bir sistem içinde açıklayan Hegel'in Kierkegaard'ın gözünde varoluşa da bir sistem olarak bakması ve insanın varoluşunu bu sistemde ele almamasıdır. Bu durum Hegel'in diyalektik anlayışındaki bütünsellik ilkesi ile ilgilidir. Bütünsellik ilkesine göre, herhangi bir şeyin tek başına ve içinde bulunduğu bütünden ayrı olarak ele alındığında kavranamaz. Sistemde parçanın bütüne dâhil olması da ayrı ayrı bireylerin değerlendirilememesine neden olur. Buna bağlı olarak insanı ve onun varoluşunu temel alan Kierkegaard diyalektiği, insan varoluşunun diyalektik olmasından dolayı, varoluşun betimlenmesinin, diğer bir deyişle felsefe yapmanın yöntemi olarak görmektedir.

Kierkegaard ayrıca Hegel'in diyalektiğinde temel aldığı, doğa ve tin felsefelerinin ruhu olarak görülen mantık bilimini de eleştirmektedir. Kierkegaard'a göre mantıkta değilleyici olanın sözcükler ve sıradan sözlerle kurulan oyun için işlevi vardır. Değilleyici olanın kendisi bir sözcük oyununa dönüştüğünde ise hiçbir şey

¹⁴⁰ Kierkegaard Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume, Princeton University Press, 1968, s.307

¹⁴¹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.54

¹⁴² Kierkegaard, a.g.e., s.55

başaramamaktadır. “Mantık ile hiçbir devinim gerçekleşmez; çünkü mantık ya da mantıksal olan her şey, sadece vardır” diyen Kierkegaard için devinim kavramı mantıkta yeri olmayacak bir aşkınlık içerir. Çünkü insan varoluşu genel ve zorunlu bir kavram, yani mantıksal bir kategori değildir.

Diyebiliriz ki Kierkegaard, sistemci ve bütüncü Hegel’de gördüğü nesnellik araştırmasına ve tümellik anlayışına karşı, varoluşu öznellikte ve bireysellikte arar. Hegel, mantıksal açıklamalarda bulunurken sadece kavramlardan hareket eder. Ancak birey yaşayan bir varlıktır, bu ise soyut bir kavramdan daha fazla bir şeydir. Birey seçim yapabilen, kararları olan bir varoluştur. Bu sebeple Kierkegaard’a göre bireyi açıklayacak ve anlayacak hiçbir spekülâtif felsefeye, bilime olanak yoktur. İnsan varlığı böyle kurgulardan ziyade deneyimlere, duygulara ve tutkulara dayanmaktadır.

3.2. Kierkegaard’ta Diyalektik

“Ben bir şair değilim, yalnızca diyalektik yapıyorum”¹⁴³ diyen Kierkegaard’ın diyalektik anlayışı kendi çağına dair eleştirileri üzerinden anlaşılabilir:

Tutkulu, kargaşalı bir çağ her şeyi devirecektir, her şeyi alaşağı edecektir; fakat bir düşünce çağı, yani aynı zamanda düşünen ve tutkusuz olan bir çağ, o güç ifadesini bir diyalektik maharete dönüştürür: Her şeyi ayakta bırakır fakat kurnazca içlerini boşaltıp anlamsızlaştırır. Bir ayaklanmayla doruğa tırmanmak yerine, bütün ilişkilerdeki iç gerçekliği düşünsel bir gerilime indirger, bu da her şeyi ayakta bırakırken hayatın bütününe belirsiz hale getirir: Öyle ki, her şey olgusal olarak varolmaya devam ederken bir yandan da diyalektik bir aldatmacayla, gizli bir yorumda bulunur- aslında hiçbir şey var değildir.¹⁴⁴

Kierkegaard, çağının tutkusuz fakat yoğun bir düşünce çağı olduğuna ilişkin iddiaları temellendirerek modern insanın gerçek bir birey olmaktan uzaklaştığını söylemektedir. Aklın boyunduruğu altındaki bir çağın tutkudan yoksun bir çağ

¹⁴³ Kierkegaard, *Korku Ve Titreme*, s.134

¹⁴⁴ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s.240

olduğunu vurgulayan Kierkegaard, bilimlerin ve teknolojinin gelişmesi ile her şeyin nesnellik ideali altında soyut terimlerle açıklanmaya çalışılmasıyla unutulmuş öznelliğe dikkat çeker. Aynı şekilde insanların Hıristiyanlığın ne olduğunu görme noktasından tamamen saptıklarını ve Hıristiyanlığı objektife ve bilimsel tercüme ettiklerini anlatır. Amacının insanları Hıristiyanlığa kazandırmak ve onları hakikat aşkıyla uyarmak olduğunu sık sık dile getiren Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık âleminin daima yoksun olduğu şey bir diyalektikçidir.¹⁴⁵ Diyalektik yöntem konusunda Sokrates'e bağlı olduğunu söyleyen Kierkegaard, Antik Çağ'dan alınan Sokratik mirası kendi yönteminde yeniden sunar:

Ben bu yöntem konusunda Sokrates'e bağlıyım. Doğrusu o, bildiğim kadarıyla Hıristiyan değildi ancak yine de onun bir Hıristiyan haline geldiğine tamamen ikna oldum. Ancak o bir diyalektikçiydi, her şeyi akıl yürütme yoluyla kavradı. Bizi ilgilendiren sorun salt diyalektik bir sorundur, Hıristiyan âlemi içinde akıl yürütmeyi kullanma sorunudur. Burada niteliksel açıdan farklı iki önemli husus varsayıyoruz, biçimsel anlamda Sokrates'i öğretmenim olarak adlandırabilirim ama sadece İsa'ya inandım ve inanıyorum.¹⁴⁶

Sokrates'in yaşamıyla iç içe olan öğretisini takdir eden Kierkegaard, Sokrates'in yöntemini biçimsel olarak alır ve kendi döneminde bozulmuş olan Hıristiyanlığın bir Sokratesçiye ihtiyaç duyduğunu belirtir. Böylelikle bir yazar ve diyalektikçi olarak Kierkegaard, eserlerindeki ritme ve cümlelerin orantısındaki diyalektik yapıya önem vermektedir. Eserlerini dengeli bir şekilde diyalektiğe dayalı bir sonuç olarak sunmaktadır ve bir sonraki gelen eserin yeni bir şeylerin başlangıcı olması gerektiğini belirtmektedir.

Kierkegaard eserlerinde dinsel metinlerden aldığı Âdem, İbrahim, İshak, İsa, Lazarus isimlerinin yanında, Faust, Mefisto, Agamemnon, Don Juan gibi düşüncesini örnekleyebileceği tarihsel-mitolojik kişiliklere de yer verir. Eserlerine dikkatli ve bütüncül bir çerçeveden bakıldığında eserlerin her birinin belli bir diyalektiğin

¹⁴⁵ Kierkegaard *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.763

¹⁴⁶ Kierkegaard, Soren, *The Point of View For My Work as an Author*, (Trans. Walter Lawrie), New York, Harper- Row, 1962, s.41

görünüşleri olduğuna ve bilinçli bir şekilde yarattığı tartışma alanına farklı görüşler ortaya koyarak katıldıkları görülmektedir. Zeynep Zafer'e göre Kierkegaard'ın diyalektiği, belirli bir bakış açısından yazan takma adlar kullanmasından oluşur. Kierkegaard'ın takma adlı eserlerinin her biri, eseri diyalektik bir plana sokarak, edebî ve felsefî bir çerçeveden tematik olarak tanımlamaktadır. “O, ne Ya/Ya da'nın baştan çıkarıcısı, ne yargıcı, ne de editörüdür. Tıpkı Korku ve Titreme'nin yazarı Johannes de Silentio ya da iman şövalyesi İbrahim olmadığı gibi.”¹⁴⁷ Kierkegaard'ın kullandığı takma adlar kurgusal varoluş figürleri olarak görülmektedir. Bu adları kullanmasının nedenini şu şekilde açıklar:

Dünya bir ben'i iştitemeyecek kadar yozlaşmış olduğundan, kişinin derhal kendi beninden başlaması imkânsızdı. Bu durumda benim görevim, insanları birinci şahıstan konuşulduğunu iştirmeye az da olsa alıştırmak için, yazar kişilikleri icat etmek ve onları yaşamın tüm gerçekliği içinde ortaya çıkarmaktı.¹⁴⁸

Buradan anlaşılacağı üzere Kierkegaard, dolaylı bir iletişim üzerinden her biri farklı takma adlarla varoluşsal farklılıkları betimleme amacı gütmektedir. Çünkü Kierkegaard'ın içinde bulunduğu çağ ona göre kimsenin ben olmaya cesaret edemediği, kamuoyunun öne çıkmasıyla bireyin varlığının önemsiz hale geldiği bir çağdır. Kamuoyu ve benzerlerinde birey bir hiçtir, birey yoktur ve derinlik bağlamında hiçbir anlamı yoktur.¹⁴⁹ Kierkegaard'a göre hakikat daima azınlıktadır. Azınlık gerçekten bir fikre sahip olanlardan oluşmuştur. Yığınlar arasında bireyin varoluşu belirsizdir. Bu nedenle birey dünyevi şeylerden sıyrılıp varoluşunu kazanmalıdır:

Toplumda birey diyalektik olarak bir toplumun oluşmasının ön şartı olarak hayati önem taşır ve toplum içinde nitel olarak birey esastır, herhangi bir anda toplumun üzerine yükselebilir.¹⁵⁰

Böylelikle Kierkegaard'ın diyalektik anlayışının, insanın varoluşsal yapısı ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Kierkegaard'a göre “insan karşıtların sentezi yani

¹⁴⁷ Zafer, *Søren Kierkegaard'ın Felsefî Söyleminde Sokrates'in Etkisi*, s.154

¹⁴⁸ Kierkegaard, *Papirer*, XI A 531

¹⁴⁹ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.556

¹⁵⁰ Kierkegaard, a.g.e., s.557

diyalektik bir varoluştur.”¹⁵¹ Kierkegaard’ın diyalektiği insanın birey olarak kendisi içsel açıdan anlamasına doğru olan bir süreci anlatır. İnsan varlığı, Kierkegaard’a göre, kendisinin bir birey olarak farkına vardığında, sürü ya da sosyal kimliğinden sıyrılma çabası içinde, kendi kimliğini oluşturma yoluna girdiğinde, kendisini diyalektik olarak açıklanan varoluş tarzları ya da küreleri içinde bulur. Bu, kendine varmak için birçok duraktan geçilen bir süreçtir. Dolayısıyla Kierkegaard, estetik, ahlaki ve dinsel olmak üzere diyalektik sıra izleyen bir sonraki bölümde detaylı anlatılacak olan üç tür varoluş alanından ya da evresinden söz etmektedir: “Var olmak ya estetiğin içinde olmaktır, ya ahlakının ya da dinselinde.”¹⁵² Yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi bu diyalektik evrelerden Kierkegaard, bireyin varoluşsal yapısını aşama aşama kazanmasını, son aşamada inancının ve varoluşunun bütünleşmesini anlamaktadır.

Kierkegaard açısından ilk olarak imana sahip olmamız ve bu imanı varoluşun izlemesi gerekmektedir. Varoluş aşamalarının son aşaması olan dinsel evre, bireyi varoluşa götüren gerçek yoldur. Kierkegaard, “imanın diyalektiği, bütün diyalektiklerin en arısı ve en olağanüstüsüdür. İman diyalektiği bir yüksekliğe sahiptir ki ben onu yalnızca kavramsallaştırabilirim, daha fazlasını yapamam”¹⁵³ diyerek imanı diyalektik bir kategori olarak en yükseğe koymuştur. Ayrıca Tanrıyı sevme kriterinin de diyalektik olduğunu söyleyerek Hıristiyanlığın kişinin düşmanını da sevmesini öğütlediğini vurgulamıştır. Kişi düşmanını ancak Tanrının rızası için ya da Tanrıyı sevdiği için sevebilir ve bu nedenle sevgi de diyalektiktir.

Genel açıdan bakıldığında Kierkegaard’ın diyalektik düşüncesi hem eserlerindeki yazma tarzı hem Sokrates’ten aldığı yöntem, hem de insanın varoluşsal yapısına bağlı olduğu düşünceyle anlaşılmaktadır. “Tanrıyla olan ilişkiye dair her şey diyalektik” diyen Kierkegaard diyalektiği, insan varoluşunun diyalektik olmasından dolayı, varoluşun betimlenmesinin, başka bir deyişle felsefe yapmanın yöntemi olarak görmektedir.

¹⁵¹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.54

¹⁵² Kierkegaard, *Papirer*, VI, 449

¹⁵³ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.74

3.3. Kierkegaard'ın Diyalektik Varoluş Evreleri

Buraya kadar yazılanlara bağlı olarak Kierkegaard, diyalektiği Hegel'in sistem anlayışı üzerinden ele almayıp, canlı, yaşayan insanı temel alan bir anlayışı benimsemiştir. Diyalektik süreci, oluş içinde olan insanın kendi seçimleriyle kendisini oluşturması olarak anlatır. Kendini oluşturma süreci ise üç varoluş evresinden geçer. Diyalektik bir aşama izleyen estetik, ahlaki ve dinsel evreler insanın kendi benini inşa etme evreleridir. Bu yolda insan seçimlerine bağlı olarak tutku ve hazla, ahlaki bir seçimle ya da imanın kurtuluşuyla karşılaşır.

Kierkegaard, varoluş evrelerini takma adlar ve farklı karakterlerle okuyucuya aktarır. Burada amaç dolaylı iletişim ile varoluşsal farklılıkları betimlemek ve tek bir insanın farklı birçok yönünün olduğunu göstermektir. Kullandığı kurgusal kişilikleri dinden, mitolojiden ve sanattan seçmiştir. Estetik evrede Don Juan, Johannes ve Faust; ahlaki evrede Sokrates, Agamemnon ve Brutus; dini evrede Hz. İbrahim'e yer verir.

Diyalektik bir bütün olarak serimlenen estetik, ahlaki ve dinsel evrelerdeki her geçiş bir sıçramadır. İnsan estetik alandan bir sıçrama ile dinî alana geçebileceği gibi, bir kez dinî alana ulaştıktan sonra yeniden estetik veya etik varoluş alanına da geri dönebilme olanağına sahiptir. Yani her oluşum özgürlük yoluyla gerçekleşir ve bu evreler arasındaki geçişlerde Hegel'deki gibi zorunluluk da yoktur. Türkyılmaz bu konuyu şu şekilde açıklar:

Varoluşunu gerçekleştiren kişinin, varolan kişinin kendi yaşam yolunda geçmek durumunda olduğu bu aşamalar arasında belirli bir “diyalektik” vardır. Ama bu diyalektik, Hegel diyalektiğinde olduğu gibi “her türlü zorunlu gelişimin ilkesi” olarak görülemez. Çünkü Kierkegaard'ın varoluş aşamalarının gerçekleşmesinde gördüğü diyalektikte, Hegel'in kavramın (idenin) gerçekleşmesinde gördüğü iç zorunluluk yoktur. Kierkegaard'ın varoluş diyalektiğinde, bir aşamadan daha üstteki bir aşamaya geçiş hem zorunlu değildir –yani geçilmeyebilir-, hem de alttaki aşamalar bir üst aşamaya geçişe

aracılık etmez; bir aşamadan diğerine geçiş, -bu aşamalar arasında uçurum olduğundan- 'sıçrama'yla olur.¹⁵⁴

Sonlu ile sonsuzun sentezi olan varoluşta, varolan kişi kendi olmayı isteyerek tutkuyla sonsuz mutluluğa yönelir. Kierkegaard için burada önemli olan insanın kendisiyle ilgili hangi varoluşsal evreyi seçerse seçsin, içinde bulunduğu evreyi bilinçli bir tutkuyla yaşamasıdır.

3.3.1. Estetik Varoluş Biçimi

Varoluş evresinin ilk basamağı olan estetik evrede insan, ahlaki değer yargılarına sahip olmayan, kendi varlığının kontrolünü elinde tutamayan, anı yaşayan, içgüdüleri ve duygularıyla hareket eden bir durumdadır. Anı yaşayan insan doyuma ulaşmak için kendisine haz veren şeylerin peşinde koşar. Taşdelen bu evreyi şu şekilde betimler:

Estetik varoluş alanı, tinselliğin zayıfladığı, ruh ögesinin sentezdeki etkinliğini yitirdiği, buna karşın beden ögesinin etkin hale geldiği, kösnül tutkuların egemen olduğu, tensel yaşamın en üst seviyede gerçeklik kazandığı, şansın öne çıktığı, ahlaki sorumlulukların bir yana bırakıldığı, sosyal duygunun yitirildiği bir varoluş biçimidir.¹⁵⁵

Kierkegaard'ın "yaşamın güzelliklerinin yaşandığı evre"¹⁵⁶ olarak bahsettiği bu evrede ruh halinde belirsizlik ve şiirsellik hâkimdir: "Bireyin kişisel varlığı ruh haline ne kadar çok dalarsa, birey o kadar ana aittir ve yine bu durum estetik varoluşun en yeterli ifadesidir: estetik varoluş anda mevcuttur. Böylece estetik olarak yaşayan bireyin devasa gelgitleri ortaya çıkar."¹⁵⁷ Bu ruh halindeki gelgit durum, varoluşun önemsizliğinin ve umutsuzluğa bağlı olarak hiçlik duygusunun egemen olduğu bir atmosferden kaynaklanır.

¹⁵⁴ Türkyılmaz, *Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*, s.22

¹⁵⁵ Taşdelen Vefa, "Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı", Özne 25. Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya, Güz 2016 s.72 dipnot

¹⁵⁶ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.16

¹⁵⁷ Kierkegaard Soren, *Etik/Estetik Dengesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 73

Kierkegaard bu evreyi açıklamak için estetiğin temel konusunun baştan çıkarma olduğunu düşünerek Batı edebiyatının ünlü figürleri olan Don Juan, kendi eseri *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'ndeki Baştan Çıkarıcı Johannes, ve Faust gibi estetik kişilikleri kullanır. Tüm bu öznel figürler sanat ile ilişkili olarak hayal ile gerçekliğin ortasındadır. Don Juan'ın müziğe karşı olan tutkusu ve coşkusu, baştan çıkarmayı sanatsal bir çabaya dönüştüren Johannes ve bilgiyle ilişkisinde Faust'un yazın ve sözün dünyasına duyduğu ilgi aktarılır. Bu evre tin-ten karşıtlığının en ayırt edici olduğu evredir. Estetik evrede tinsel hiçbir öge bulunmayıp duygular, hazlar, arzular ön plana çıkar. Estetik kişi haz peşinde koşarken eylemini düşünmeden, bilinçsizce gerçekleştirir.

Öncelikle Kierkegaard, arzunun temsilcisi olarak erotizmin ifadesini ve arzunun sınırsızlığını Don Juan'da bulur. "Varoluşa şöyle bir dokunup geçen kişiliksiz bir kişi"¹⁵⁸ olan ve müzik gibi akışkan yapıdaki Don Juan'da amaç asla tekil olarak bir kadına sahip olmak değildir. Don Juan sonsuz bir istekle bir aşktan başka bir aşka yönelir.

Tinsel varoluş yapısında olan Don Juan'da baştan çıkarma sanatı müzikle ifadesini bulur: "Don Juan'da ana tema operanın kendisindeki ilkel güçten başka bir şey değildir; bu da Don Juan'dır, ama yine -o bir karakter olmayıp esasen hayat olduğu için- kesinlikle müzikseldir. Operadaki öteki kişiler de karakter değil esasen Don Juan'ın aracılığıyla yerleştirilmiş tutkulardır ve yine bu ölçüde müzikseldirler."¹⁵⁹ Kierkegaard açısından müzik hazzın, tutkunun ve arzunun dile getiriliş biçimidir. Müzik gibi bir sanat arzunun öznelliğini ifade edebilir. Varoluşunun tek dayanak noktası cinsel hazlar olan Don Juan müziğin akışkan yapısı gibi hiç durmaz ve olabildiğince çok kadınla birlikte olma amacındadır. Hazza karşı hiç bitmeyen ve hep daha fazlasını isteyen bir durumdadır. Don Juan'ın tinselliği zihnine değil, doğal eğilimi olan hazza bağlıdır.

Bir diğer örnek olan Johannes, Kierkegaard'ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nde aktarılır. Bu eserin Kierkegaard'ın 13 ay nişanlı kaldığı Regine ile olan ilişkilerinin bir yansıması olduğu söylenmektedir. Kierkegaard baştan çıkarıcı Johannes'in Cordelia'yı güzel sözlerle nasıl baştan çıkardığını anlatır. Fiziksel bir erotizm yerine tinsel erotizme ilgili olan, aşk macerasını en fazla altı ayla sınırlı tutan Johannes'in tinselliği Don Juan'

¹⁵⁸ Cauly, *Kierkegaard*, s.110

¹⁵⁹ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, , s.72

a göre daha azdır ve az da olsa tinselliğe yaklaşmıştır. Yine de burada tinsellik baştan çıkarmanın aracı konumundadır. Johannes tinsel ve fiziksel erotizm arasında fark olduğunun bilincindedir. Bu durumda Johannes'i baştan çıkaran şey, Cordelia'nın kendisinden çok, onu baştan çıkarma sanatıdır:

Zihinsel yetenekleri sayesinde bir kızı nasıl baştan çıkaracağını, ona tam anlamıyla sahip olma niyeti olmadan nasıl kendine çekeceğini bilirdi. Bir kızı, her şeyini feda edeceğinden emin olduğu noktaya dek getirebileceğini, fakat olay böylesine ilerlemişken en ufak bir adım atmaksızın, bırakın ilan-ı aşkı ya da bir vaadi, ağzından tek bir sevgi sözü çıkmadan çekip gittiğini hayal edebiliyorum.¹⁶⁰

Don Juan kadınlara dokunmak ve sahiplenmek amacı taşıırken, Johannes aldatmayı arzuladığı kadınlara sahip olmayı bastırma eğilimindedir. “Ona fiziksel anlamda sahip olmak değil, ondan sanatsal anlamda tat almakla ilgiliyim”¹⁶¹ diyerek kadınların bedensel güzelliğinden büyülenir ve olası bir durumla kurulan bir hayalden tatmin olur.

Saf bekâretin ve mutlak edepliliğin hep ilgi çektiğini anlatan Johannes, genç kızları gözlemlemek ve betimlemek amacındadır. “Genç kızların kendilerinden daima bir şeyler öğrenilebilecek, doğuştan öğretmenler olduklarını aklımdan hiç çıkarmayacağım -hiçbir şey öğrenmeseniz, nasıl kandırılacaklarını öğrenirsiniz- çünkü bu, en iyi, kızların kendilerinden öğrenilir. Ne denli yaşlansam da, bir erkeğin ancak bir kızıdan bir şey öğrenemeyecek kadar yaşlandığı zaman sonunun geleceğini asla unutmuyacağım.”¹⁶² Burada Johannes bedensel hazların peşinde değil, kadınlarla iletişime geçmekten, övmekten zevk alan bir rol oynar. Kierkegaard bunu “ilginç bir ortamda güzel bir kızdan gelen bir gülümseme, bir bakışma, işte sen bunların peşindesin”¹⁶³ diyerek betimler.

¹⁶⁰ Kierkegaard Soren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. Süha Sertabiboğlu Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, s.13

¹⁶¹ Kierkegaard, a.g.e., s.78

¹⁶² Kierkegaard, a.g.e., s.89

¹⁶³ Kierkegaard Soren, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul, 2013, s.11

Öte yandan aşkın bir diyalektiği olduğunu düşünen Johannes, Don Juan'dan farklı olarak aşka önem verir: “Ben aşkın doğasını ve anlamını kavramış, aşka inanan ve onu tepeden tırnağa kadar bilen bir estet, bir erotistim” diyerek sevilmenin önemine vurgu yapar. Aşkını Cordelia'nın ona bir vücut olarak değil, bir tin olarak ruhuna düşmesini ister.

Olabildiğince çok kadını sevmek amacıyla olan Johannes'in elbette ki evliliğe dair olan düşünceleri de olumsuzdur. “Evlilik teslimiyete dayanırken âşık olmak teslim olmak değildir”¹⁶⁴ sözü bağlamında kadın ve erkeğin evlilik yolunda attıkları ilk adım olan nişanlılık aşkı bayağılaştırıp büyüü bozmaktadır. Johannes evliliğe saygı duysa da nişanlılığın uzun ve sıkıcı olduğunu düşünür. Kierkegaard bu durumu şöyle betimler:

Evlenirsen, pişman olursun; evlenmezsen, yine pişman olursun; evlen ya da evlenme, pişman olursun; ister evlen, ister evlenme pişman olursun. Dünyanın aptallıklarına ister gül geç ister gözyaşı dök, pişman olursun. Bir kadına inan, pişman olursun; inanma, yine pişman olursun; bir kadına ister inan ister inanma, pişman olursun. Kendini as, pişman olursun; kendini asma, yine pişman olursun; kendini as ya da asma pişman olursun; kendini ister as ister asma, pişman olursun. Bu, beyler, bütün felsefenin toplamı ve özüdür.¹⁶⁵

Dolayısıyla estetik evrede nişan ya da evlilik estetik arzuların kontrol altına alındığı bir durum olduğundan Johannes ya nişanı devam ettirip evliliğe adım atacak ya da nişanı bozup yeni bir aşk için maceraya atılacaktır. “Nişan, tüm saçmalıkların en büyüğü olsa gerek. Evlilikte, bana uymasa da en azından bir anlam var. Nişan ise tümüyle insan icadı, ve mucidine de hiç saygınlık kazandırmıyor”¹⁶⁶ diye düşünen Johannes, yeni aşkların arayışında olduğundan Cordelia ile nişanlılığını sürdürmez.

Diğer bir kişilik olan tinsel karaktere sahip Faust ise, Don Juan gibi tinsel bir doyum aramasa da bunun düşüncesinde olduğu görülür. Faust, felsefeyi, tıbbı, doğa bilimlerini araştıran bir bilim adamı olarak karşımıza çıkar. Faust'un kendilik bilinci diğer kişiliklere göre daha fazla ve tinselliğe daha yakındır. Evrensel bilgi arayışında

¹⁶⁴ Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, s.33

¹⁶⁵ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s.39

¹⁶⁶ Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s.81

iken ruhunun huzursuzluğunu bir türlü gideremez ve farklı bir deneyim yaşama arzusuna girer. Dolaysız bir istekle ölümsüzlüğü tensellikte bulmaya çalışır.

Bilginin ondan esirgediği kesinliği bulabilmek için Faust, kendini aşkın kollarına atar ve arzuda dolaysızlığa erişme imkânını görür. Bilgiden umudunu kesmiş bilgi figürü olan Faust, şeytan Mefistofeles tarafından kandırılarak, dünyevi hazları tatmak için şeytanla anlaşmaya girer. Mefistofeles, Faust'u gençleştirir ve Gretchen olarak adlandırılan genç Margarete ile olan aşkı için Faust'a yardım eder. Mefistofeles'in kendisini bilgi hastalığından kurtaracağına inanan Faust sonuçsuz bir çabayla cehenneme sürüklenir. Bilginin kesinliğine duyduğu şüpheli ruhu aşk dâhil hiçbir şeyde huzur bulamaz. Bilinçli bir yapıda olsa da onun şüpheli konumu daha üst aşamaya geçmesini sağlayamaz.

Hayatı dolaysızca yaşayan tüm bu estetik figürler, ister ilkel hazzın ifadesi Don Juan, ister baştan çıkarmanın gölgesinde yaşayan Johannes ister bilgiden vazgeçip şeytani şehvetliğe kanan Faust olsun, tinsel yönlerinin farkında olmayıp umutsuzluğa sürüklenmişlerdir. Burada önemli olan husus kişinin hazzın doyumsuz gücünü bastırıp yaşamda bir üst seviye olan ahlaki evreye geçmesidir. Estetik evre ile ahlaki evre arasındaki diyalektik, kişinin evrensel olanı seçmesiyle anlamını bulur.

3.3.2 Ahlaki Varoluş Biçimi

Kierkegaard'ın geçiş evresi olarak belirlediği ahlaki evre, estetik ve dinsel evreler arasında aracı konumdadır. Burada haz kriteri gölgede kalmış, evrenselliğe dayalı toplum kuralları ön plana çıkmıştır:

Bireyin kendisi evrensel olduğunda ancak o zaman ahlak gerçekleştirilebilir. Bu, vicdanın sırrıdır; bireysel yaşamın kendisiyle paylaştığı sır budur: ahlak aynı zamanda hem bireysel hem de gündelikliği içinde değilse bile en azından imkânına göre evrenseldir. Yaşamı ahlaki olarak gören kimse evrenseli görmektedir ve kendisini

o zaman hiçe dönüşeceği için kendisini somutluktan çıkararak değil evrensel nüfuz ederek, evrensel insana dönüştürür.¹⁶⁷

Buna bağlı olarak amacı evrensele ulaşmak olan ve kendini seçmeye yönelen birey sorumluluk bilinciyle hareket eder. Artık kendini değil, herkes için en iyi olanı düşünür. Karar vermenin sorumluluğundan kaçan estete zıt olarak ahlaki alandaki birey karar vererek seçimlerde bulunur. Kierkegaard, “kendimi mutlak olarak seçmem, benim özgürlüğümüdür ve yalnızca ben kendimi mutlak olarak seçtiğimde mutlak bir farklılığı, yani iyi ve kötü arasındaki farkı ortaya koyabilirim”¹⁶⁸ diyerek seçme unsurunun ahlaki olduğunu vurgulamıştır. Mutlak bir seçim yaparak ahlaksal alana geçiş mümkündür.

Estetik evrede birey, ana bağlı olarak tesadüfi ve bilinçsizce yaşadığı yerde, ahlaki evredeki birey ise ahlaki bir kararın ağırlığını üstlenerek kendini gerçekleştirmenin yollarını arar. Kierkegaard’a göre seçme eyleminin unsuru ahlaki olduğundan birey seçimde bulunarak amacı olan bir yaşam peşine düşer: “Estetik olarak yaşayan kişi her yerde yalnızca imkânları görür; çünkü ona göre bu imkânlar geleceğin içeriğini oluşturmaktadır. Buna karşın etik olarak yaşayan kimse her yerde görevini, hedefini, amacını görür”¹⁶⁹ *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*’nde Johannes estetik ve ahlaki evre farkını şu şekilde betimler: “Estetik gök altında her şey aydınlık, hoş ve uçarcasıdır; ahlak ortaya çıkınca ise her şey sert, köşeli ve sonsuz bir can sıkıntısına dönüşür.”¹⁷⁰ Johannes bu betimlemeyi nişanlı olmanın saçma ve sıkıcı olduğunu anlatmak için kullanır. Sonrasında Johannes evliliğin ona uymasa da en azından bir anlamı olduğunu düşünür.

Bu evrede Kierkegaard’ın belirlediği örnek kişilikler Sokrates, Agamemnon ve Brutus olarak tanımladığı ‘trajik kahraman’ tipidir. Trajik kahraman, toplum adına evrensel bir amaç için kendini feda eder, bireyselliğini bir yana bırakır. Tamamen tinsel yapıya sahip olan Sokrates’te gerekiyorsa ölüme giden bir ahlaki seçim söz konusudur:

O entelektüel bir trajedi kahramanıydı. Ölüm hükmü ona bildirilmişti.

Sokrates o an ölür. Ölmek için tinin bütün gücünün gerektiği,

¹⁶⁷ Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s.98

¹⁶⁸ Kierkegaard, a.g.e., s.68

¹⁶⁹ Kierkegaard, a.g.e., s.94-95

¹⁷⁰ Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s.73

kahramanın daima ölümünden önce öldüğü anlaşılmadıkça, hayatın kavranışında pek bir yere gelinemez. O yüzden bir kahraman olarak Sokrates'in sakin kalması gerekir, fakat entelektüel trajedi kahramanı olarak son dakikada kendini tamama erdirecek tinsel güce sahip olması gerekir. Bu sebeple, sıradan bir trajedi kahramanı gibi kendini ölümle yüz yüze getirmeye yoğunlaşamaz; onun bu hareketi o kadar hızlı yapması gerekir ki, aynı anda bilinçli olarak o çatışmanın üzerinde kalıp hakkını savunmayı sürdürmelidir. Sokrates ölüm krizinde suskun kalmış olsaydı, hayatının yarattığı etkiyi zayıflatırdı.¹⁷¹

Burada Sokrates, idam hükmüyle yargılandığı sırada felsefi yaşamına yaraşır bir tutum sergileyip kaçma teklifini geri çevirmesiyle trajik bir kahraman örneği sergilemiştir. Tinselliğini “iyi”nin uğruna feda ederek belirlemiştir. Tinin ve entelektüelliğin gücüyle bilgi uğruna ölüm cezasını kabullenmiştir.

Bir diğer trajik kahraman olan Agamemnon, siyasi anlamda Yunan şehir devletlerinin çoğunun komutanıdır ve kritik bir öneme sahiptir. Kralı olduğu ülkesi için savaşı kazanmak adına kızı İphigeneia'yı kurban etme durumunda kalmıştır. Eski Yunan mitolojisinde Agamemnon efsanesi, Yunan orduları Truva'ya gitmek için toplandığında, gemilerin hareketi için gerekli olan rüzgârın olmaması sebebiyle, Agamemnon'un Tanrı Artemis'e olan kurban kesme olayı ile ilgilidir. Öyle ki, Artemis'in rüzgârları serbest bırakması adına, çok sevdiği kızı Iphigeneia'yı kurban vermeye kalkışmıştır. Agamemnon'un tinselliği, Tanrı'nın isteği üzerine kurulan görev bilinciyle ilişkilidir.

Sonrasında İphigeneia, kurban olarak kesileceği sırada Artemis, bir dişi geyik göndererek kızın yerine onu kurban ettirmiştir. Kierkegaard'a göre “Agamemnon bu hamleyi yapmasaydı o zaman kahraman değil, hayırseverlik örneği gösteren bir insan olurdu.”¹⁷² Buradaki vurgu evrensel olan ahlakın herkes için her an geçerli olduğu noktada bireyin kendi istek ve doğrularına göre değil, toplumun değerlerine göre hareket etmesidir. Böylece “kısa süre içinde bütün halk onun acısına sırdaş olacağı gibi,

¹⁷¹ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s.101

¹⁷² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.127

onun eylemine, kendi kızını bütünün iyiliği için feda etmeye hazır olduğu gerçeğine sırdaş olacaktır.”¹⁷³ Agamemnon’un bu eylemi evrenseli kurtarmak adına olduğundan herkes ona saygı duyar. Çünkü toplum adına bir görev bilinci içindedir.

Roma’nın politik lideri olan Brutus de oğlunun suç işlemesi yüzünden tinsel yasa uğruna, yani hukuk adına oğluna ölüm emri vermekle karşı karşıya kalmıştır:

Devlet babaya adalet kılıcını emanet ettiğinde, bir oğul görevini unuttuğunda, kanunlar, babanın eliyle cezalandırılmasını gerektirdiğinde, o zaman babanın, suçlunun oğlu olduğunu unutması kahramanlıktır. Acısını soyluca gizleyecektir; ancak ulusu içinde, oğlu dâhil, onu takdir etmeyecek bir kişi bile olmayacaktır. Roma yasalarının her yorumlanışında onları daha bilgince yorumlayan birçokları varken, bu yasaları Brutus'tan daha görkemli yorumlayan olmayacaktır.¹⁷⁴

Buradaki vurgu kahraman olarak yapılması gerekeni yapmak, acıyı gizlemek, hukuk, toplum veya devlet adına yani evrensel adına sevdiklerini feda etme gücüdür. Bu güç ahlakın yüce ifadesidir. İnsanlar trajik kahramanlara yaptıkları eylemlerinden dolayı büyük hayranlık duyar.

Kierkegaard, ahlaki varoluş biçiminde sorumluluğun başka bir ifadesi olan evlilik konusunu da işler. Evliliğin estetik evreden ahlaki evreye geçişe doğru alınmış bir karar olduğunu belirtir. *Ya Ya da* adlı eserinin ikinci bölümünde Kopenhag’ta yüksek mevki sahibi bir eş ve aile babası olan Yargıç Wilhelm örneğini verir. Yargıç sorumluluklarını isteyerek yerine getiren mutlu bir evli olarak betimlenir:

Ahlaki olarak yaşayan kimse evlenirse, evrenseli gerçekleştirir. Bu yüzden somuttan nefret eder hale dönüşmez; yalnızca, aşkta evrenselin yansımaları gördüğü ölçüde, estetik ifadeden daha derin bir başka ifade daha kazanır. Böylelikle ahlaki olarak yaşayan kişinin görevi kendisidir.¹⁷⁵

¹⁷³ Kierkegaard s *Korku ve Titreme*, s.98

¹⁷⁴ Kierkegaard, a.g.e., s.99

¹⁷⁵ Kierkegaard, *Etik-Estetik Dengesi*, s.99

Birey ahlaki sorumluluk üstlenerek evliliği gerekli görür. Sevgiyi toplumsal alana taşıyarak evliliği seçer. Kierkegaard'a göre ahlaki alanın gerçeği olarak evlilik, birleşmek ve dolaysız aşka dair estetik yanılsamadan kopmak için gereklidir. Mutlu bir evlilik ahlaki sağlamlığı getirmektedir. Evlilik insan soyunun çoğalmasına ve geçmiş ile gelecek arasında ilişki kurmayı sağlamaktadır.

Kierkegaard, evliliğin kadın ile erkeğin hayatlarını birleştirmesinden ziyade aşkı da içine alan bir güven duygusuyla beslendiğini ifade eder:

Evlilikteki aşk kendi başına yalnızca ilk aşk kadar güzel değil; aynı zamanda ondan daha güzeldir; zira aşinalığı içinde çok sayıda zıtlığın birliğini içerir. Bu yüzden evliliğin çok saygın bir kurum olmayıp, rahatsız edici ölçüde ahlâkî bir kurum olduğu, aşkın ise şiirsel olduğu iddiası doğru değildir. Hayır, şiirsel olan evliliktir.¹⁷⁶

Böylelikle evlilik Kierkegaard açısından iki kişinin en güzel tablosunu sunarak ahlaki evrenin temsili haline gelmektedir. Ancak Kierkegaard için bireyin kendini gerçekleştirme sadece toplumsal kurallara uyararak ya da evlilik yaparak tam anlamıyla yeterli görünmez. Zira Kierkegaard'a göre "ahlaki varoluş alanındaki birey Tanrıyla hiçbir ilişkiye girmez, onun için sadece ahlak kutsaldır."¹⁷⁷ Bu nedenle Tanrıya yabancılaşan bireyin yapması gereken yaşamda bir üst aşamaya geçerek Tanrı'yla mutlak bir teslimiyet içinde olmasıdır. Dinsel evreye geçiş ise evrenselden vazgeçip en yüksek tutkuyla imanla sıçramaktır.

3.3.3 Dinsel Varoluş Biçimi

Kierkegaard'ın diyalektik varoluş evrelerinden biri olarak belirlediği ve bireyin benliğini gerçekleştirmede ulaşacağı en üst aşama olarak kabul ettiği dinsel varoluş biçimi, bireyin ahlaki normları bir yana bırakıp tam bir teslimiyet içinde Tanrı için yaşamayı seçmesi anlamına gelmektedir. Bu yaşayış Kierkegaard'ın "imanın babası" olarak gördüğü Hz. İbrahim gibi gerektiğinde sevdiklerinden vazgeçerek sahici bir inanç yoluyla seçtiği içsel ve akıldışı bir yaşayıştır. Kierkegaard "imanın diyalektiği, bütün diyalektiklerin en arısı ve en olağanüstüsüdür. İman diyalektiği bir yüksekliğe

¹⁷⁶Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, s.76

¹⁷⁷ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.106-107

sahiptir ki ben onu yalnızca kavramsallaştırabilirim, daha fazlasını yapamam”¹⁷⁸ diyerek imanın önemini vurgulamıştır. İman, ulaşmayı amaçlanan bir yerden ziyade, yaşamın başlangıç noktası olarak ortaya çıkar. Sonlu kişinin sonsuz olanla kişisel bir ilişki kurması, sonsuz bir teslimiyetle imanla olur. İbrahim iman şövalyesi olarak tinselliğin en yüksek ifadesidir ve Kierkegaard’ın çıkış noktası olan “Nasıl Hıristiyan olunur?” sorusunun en iyi temsilcisidir.

Kierkegaard diyalektik bir lirikle yazdığı *Korku ve Titreme* adlı eserinde İbrahim’in ömrünün çok geç bir döneminde, yani 100 yaşında sahip olduğu oğlu İshak’ı Tanrı’ya kurban etme eylemini anlatarak varoluşun kaçınılmaz sonucu olan inancın akıldışı, paradoksal, anlaşılmaz yanını çarpıcı bir biçimde vermiştir. Tinsel ve tenselin bir arada olduğu bu uç noktada Tanrıdan gelen emri oğluna olan sevgisinden üstün tutmuştur: "Ve Tanrı İbrahim'i sınıadı ve ona dedi ki... Şimdi çok sevdiğin biricik oğlun İshak'ı al ve onu Moriah diyarına getir ve oradaki dağlardan sana göstereceğim üzerinde onu yakılmış kurban olarak sun.”¹⁷⁹ Ahlakın ötesinde yer alan bu emre bağlı olarak *Korku ve Titreme*’nin çıkış noktası “ahlakın teleolojik olarak askıya alınması”dır. Yani akıl ve ahlak Tanrı’nın buyruğu karşısında iman adına askıya alınmıştır. Bu nedenle İbrahim’in eyleminin ahlaki bir amacı yoktur ve o topluma değil Tanrı’ya karşı sorumludur.

Dünyevi olanı bırakıp imanı yanına alan Hz. İbrahim’in ayrıntılı analizine geçmeden önce dinsel varoluş biçimini oluşturan özellikleri anlatmak yerinde olacaktır. Sonsuz bir teslimiyet, iman ve acıyla karakterize olan bu evre akılsal olanla değil, absürd ve paradoksal yolla açıklanır:

Sonsuz teslimiyet, imandan önceki son aşamadır; bu nedenle bu hamleyi yapmayan imanı kazanamaz. Çünkü ancak sonsuz teslimiyette benim ebedî geçerliliğim bana görünür hale gelir ve ben ancak o zaman imanın gücüyle varoluşu kavramaktan söz edebilirim.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Kierkegaard, a.g.e., s.74

¹⁷⁹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.57

¹⁸⁰Kierkegaard, a.g.e., s.85

Bireyin Tanrısal bir yardıma ihtiyaç duyarak sonsuz bir teslimiyetle Tanrı'ya bağlanması ile iman devreye girer. İmana iradenin bir eylemi olarak sıçrama ile ulaşılır. Kierkegaard'a göre birey Tanrı'yla ilişkisini geliştirebildiği ölçüde benliğini oluşturur ve iman bu şekilde ortaya çıkar. "Sonlu ve geçici olan her şey unutulur, kalan yalnızca ebedi olandır"¹⁸¹ diyen Kierkegaard öte yandan bireyin Tanrıyı kazanmak için aklını geride bırakması gerektiğini ifade eder. Zira iman düşüncenin bittiği yerde başlamaktadır ve onu ahlakın ötesinde akıl dışı yapan durum paradoksaldır. Bu paradoks sonlu olan kişinin sonsuzla ilişki kurmasının ifadesidir. Kierkegaard imanın paradoks oluşunu İbrahim üzerinden şöyle açıklar:

İbrahim imana sahipti. Yani onu en yüksek derecede tutan ve başkasına açıklayamadığı paradoksa. Bu paradoks, onun kendisini Mutlak'la mutlak bir ilişki içinde olan tekil birey olarak ortaya koymasındır. İmanın paradoksu, aracı terimini yani evrenseli, kaybetmesidir. Bu paradoks bir yandan aşırı egoizmin ifadesini ve (bu dehşetli eylemi kendi adına yapmak) diğer yandan en mutlak adanmışlığın ifadesini (bu eylemi Tanrı için yapmak) içinde barındırmaktadır.¹⁸²

Burada ahlaksal bağlamda düşündüğümüzde insanlar İbrahim'in yapacağı şeyden ötürü İbrahim'e: "İğrenç adam, toplumun yüzkarası, hangi şeytan ruhunu ele geçirdi ki kendi öz oğlunu öldürmek istedin" ya da "nihayet bir oğul kazanmışken -ve ona sahip olması çok uzun zaman almışken- şimdi onu kurban etmek istiyor, çıldırmış olmalı" diyerek yadırgayabilir. İbrahim'in eyleminin paradoksu, mantıksal temelini olmayışıdır. Bundan dolayı İbrahim ahlaki dürtülerini bastırmış, ıssız, dar olan iman yolunda tek başına ve sessiz kalarak yürümektedir. "İbrahim topluma açıklayamayacağı bir eylemi hem İshak'ı çok sevdiği hem de toplumun ahlaki tarafından katil yaftası yeme ihtimaline rağmen sırf inandığı için, Tanrının ona yeniden İshak'ı diriltebileceğini düşünerek gerçekleştirmeye çalışmıştır. İbrahim toplumun ahlakı ile çelişmiş ve bireysel inancı nedeniyle aklın sınırlarını aşmıştır."¹⁸³ Onun suskunluğu ve paradoksu

¹⁸¹ Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s.149

¹⁸² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.113

¹⁸³ Çıplak Ersun, "Trajik Kahramandan İnanç Şövalyesine: Kierkegaard ve Varoluşçu Psikoloji", *Özne*:25. Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya, Güz 2016, s.221

Kierkegaard'ın deyişiyile “bir cinayeti Tanrı'yı son derece mutlu eden kutsal bir eyleme çevirme yeteneğine sahip bir paradoks, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı, zira imanın düşüncenin bittiği yerde başladığı İshak'ı İbrahim'e geri verme paradoksudur.”¹⁸⁴ Trajik kahraman yalnızlığın sorumluluğunu bilmezken İbrahim'in yürüdüğü yol tek başına ve zorludur.

İbrahim ortak iyi adına bir eylem gerçekleştirmez. Eylemi özel ve kendi bireyselliği içinde suskun kalarak gerçekleşir. Kierkegaard'a göre İbrahim son anda İshak'a, “kurban edilecek olan sensin,” deseydi bu sadece bir zayıflık olurdu. Tekvin 22'de İbrahim sadece tek bir cümle eder: “Oğlum, yakılan kurban için kuzuyu Tanrının kendisi tedarik eder” (8. ayet). Onun dışında konuşmaz. Bu yüzden Kierkegaard'a göre kişi, İbrahim'i paradoksu anladığı kadar anlayabilir. Kierkegaard İbrahim'i bir bakıma anlayabildiğini ancak İbrahim gibi hamle yapmaya ve bu yönde konuşmaya cesareti olmadığını, sadece ona hayran kaldığını dile getirir.

Birey olarak yaratıcının karşısına çıkma cesareti herkes tarafından yapılacak bir şey değildir. “Birey olmanın kolay bir şey olduğuna inanan birisi iman şövalyesi olmadığından emin olabilir, çünkü serseriler ve avare dolaşan dâhiler iman şövalyesi değildirler.”¹⁸⁵ Bu yüzden çok sevdiği biricik oğlunu Tanrı'ya kurban etmeye hazır, teslimiyet içinde ve mutlak karşısında mutlak görevini yerine getirme düşüncesiyle sonlu olandan vazgeçmenin somut örneği olan İbrahim, Kierkegaard'ın gözünde iman şövalyesidir. Kierkegaard'a göre trajik kahraman toplumsal normları aşamazken, iman şövalyesi sonsuz teslimiyetle evrenseli aşar.

İbrahim'de durum farklıdır. O eyleminde ahlakı tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir telos'a sahip olmuş ve bu telosla ilişkili olarak ahlakı askıya almıştır. İbrahim'in bütün eyleminin evrensel hiçbir ilişkisi yoktur, bu tamamen özel bir girişimdir. Trajik kahramanın çektiği bütün acıları çeker, dünyanın bütün mutluluğunu hiçliğe çevirir, her şeyi terk eder ve belki de aynı anda herhangi bir bedelle alacağı ve onun için çok değerli olan yüce mutluluktan kendisini alıkoyar. Görenler bu kişiyi hiç anlayamadığı gibi ona

¹⁸⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.93

¹⁸⁵ Kierkegaard, a.g.e., s.86

güvenle de bakamazlar. Belki de inananın niyetlendiği şey, hiç yapılamaz bir şeydir; zira yapılması düşünülemez bile.¹⁸⁶

Kierkegaard'a göre iman şövalyesi yalnız başına görevlendirildiği için, kendisini başkalarına anlaşılabilir yapamamanın acısını taşımakta ancak başkalarına yol göstermek için herhangi bir şiddetli arzu hissetmemektedir. İbrahim'in suskunluğunda ıstırap ve kaygı yatar. "Acı onun güvencesidir, şiddetli arzuların yabancısıdır, aklı bunlarla uğraşmayacak kadar ciddidir."¹⁸⁷ Acı çekmek ve bu çelişkide yatan büyük ıstırap, kişiyi uykusuz bırakacak kadar şiddetli olsa da İbrahim'i İbrahim yapan ve imanını sağlamlaştıran bu yaşayıştır. Çünkü Kierkegaard'a göre "Hıristiyanlık kişinin kendisini Tanrı tarafından konulan yaşam sınavına tabi tutmasıdır" ve aynı şekilde Hıristiyanlık "sonuna kadar ıstırap çekmektir, edebi bilinçtir."¹⁸⁸ Bu sebeple en ufak bir kuşku ya da acı çekmekten vazgeçmek Tanrı'ya karşı bir itaatsizliktir:

Eğer İbrahim, Moriah dağında ayakta dururken kuşkulansaydı, kararsızlıkla etrafına bakınsaydı, eğer bıçağı çekmeden önce kazaran koçu görseydi ve Tanrı'nın koçu İshak'ın yerine teklif etmesine izin verdiğini bilseydi -o zaman evine gidebilirdi, her şey eskisi gibi olabilirdi, Sara'ya sahip olabilirdi, İshak'ı elinde tutabilirdi ve her şey ne kadar değişirdi! Onun geri çekilmesi bir kaçış, onun kurtarışı bir kaza, onun ödülü onursuzluk, onun geleceği belki de lânetleme olacaktı.¹⁸⁹

Ancak İbrahim hiç kuşku duymayarak ve Tanrı'ya meydan okumayarak, onu sınavanın Tanrı olduğunu bilerek bıçağını çekmiş, işte o zaman Tanrı yeryüzüne kurban olarak koçu indirerek İshak'ın kurtulmasını emretmiştir. İbrahim'in yüceliği, yıllarca beklediği oğlu İshak'ın onun için ifade ettiği büyük anlama rağmen imanını sürdürmesidir. Bu sına, içinde ahlakın ayartıcı rolde olduğu bir sınaıdır. Vicdanın sesini bastıran ve kendini Tanrıya adayan İbrahim içinde imanın gücünü hissederek kendi olma cesaretini göstermiştir.

¹⁸⁶ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.102

¹⁸⁷ Kierkegaard, a.g.e., s.123

¹⁸⁸ Kierkegaard *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s.757

¹⁸⁹ Kierkegaard *Korku ve Titreme*, s.61

SONUÇ

Bir filozofun görüşlerini bilgisel açıdan temellendirmesi için atacağı ilk doğru adım, yaşadığı çağın insanına dair tarihsel bir durum saptaması yapmasıdır. Bu adım filozofun söyleyeceklerinin bilgisel dayanağının ön koşuludur. Bu düşüncelerin ışığında günümüzün insanına dönüp baktığımızda bu çağ, Lyotard'ın *Postmodern Durum* başlıklı metninin girişinde ifade ettiği gibi farklılıklara karşı duyarlılığımızı yitirdiğimiz bir çağ görünümündedir.¹⁹⁰ Bunun somut görünümü ise Kuçuradi'nin *Adalet Kavramı* başlıklı yazısında dile getirmiş olduğu dünyanın “küçük savaşlar ve terörizm çağı” haline gelmesidir.¹⁹¹ Günümüzde yaşanan “ırkçılık”, “kadına şiddet”, “büyük inanç sistemlerindeki mücadeleler”in, hatta bu inanç sistemlerindeki “mezhepler arası çatışmalar”ın temelinde karşıtlıktan kendini var etme eğilimi olduğu görülmektedir. Karşıtlıklardan kendimizi var etme olgusu, bizim farklılıklara karşı duyarlılığımızı yitirmemize sebep olmuştur.

Bu düşünceye ek olarak bir filozofu değerlendirmek ise, şüphesiz kendi çağının koşulları ve bütünlüğü içerisinde değerlendirmektir. 19.yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Kierkegaard'a ve o çağın filozoflarına baktığımızda ortak bir ruhun olduğu görülmektedir. Bunun ardalanı halen günümüzde de etkileri süren yaklaşık 900 yıllık bir dönemi kapsayan Ortaçağ'ın etkileridir. Ortaçağ'ın merkezinde Tanrıdan yola çıkarak dini inancı felsefe yoluyla temellendirmek vardır. Neredeyse tüm Ortaçağ filozofları sistemlerinde Tanrıdan hareket edip Tanrının varoluşunu kanıtlayarak ilerleyen bir felsefe anlayışı geliştirmişlerdir. Kısacası var olan her şeyin nedeni ve kaynağı aşkın bir gerçeklik olan Tanrıdır.

Sonrasında ise Rönesans'la başlayan bilimsel devrim, astronomi ve coğrafyadaki gelişmeler, matematikteki yasaları keşfetme gibi durumlarla birlikte bilginin kaynağı değişip doğa bilimlerine bağlanmıştır. Bilimsel gelişmeler sosyokültürel alana da yansıtılarak yaşam tarzını, üretim ilişkilerini ve bilgi üretme anlayışını da etkilemiştir. Pusulanın icadıyla yeni ticaret yollarının ve keşif yolculuklarının gerçekleşmesi, teleskop ile bilimsel çalışmaların gelişmesi, matbaa ile kültürel faaliyetlerin yayılması,

¹⁹⁰ Lyotard, Jean François, *Postmodern Durum*, Çev, İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2013, s.14

¹⁹¹ Kuçuradi, İoanna, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2007, s.27

Kopernikus'un dünya merkezli evren yerine güneş merkezli sistemi geliştirmesi gibi somut örnekler, yüzyıllardır inanılan Tanrısal hakikatlerden şüphe edilmesine neden olmuştur. Tanrısal hakikatlerin şüpheli olduğunu gösteren yöntem ise matematiğin ve fiziğin yöntemi olmuştur. Böylelikle bizi bilgiye götüren en sağlam ve güvenilir yolun matematik olmasıyla teolojik dünya görüşü yıkılmış, yerine Descartes, Hobbes gibi filozofların desteklediği mekanik dünya görüşü gelmiştir. Modern bilimin iki ana yönü olan gözlem ve tümevarım 17.Yüzyıl felsefesini şekillendirmiştir. Özet olarak bütün sistemlerin başı ve sonu olan Tanrı'nın yerine bilen özne geçmiştir.

Teolojik evren anlayışının yıkılmasıyla ontolojik düzenin geçerliliğini yitirmesi bilgi ve hakikat arasındaki zeminin kaymasına neden olmuştur. Tanrıdan gelen bilgi kaynağının yitirilmesi, Tanrısal şeylerden şüphe duymak, bilgiyi yeniden tesis etmede kesin ve kanıtlayıcı önermeler kullanma gerekliliğini doğurmuştur. Bununla birlikte şüphesiz ve güvenilir hakikatler kurarak sistemi, her şeyi açıklayıp tek bir noktaya bağlayan felsefe sistemleri oluşmuştur. Bu sistem anlayışı Ortaçağ'da her şeyin kaynağı olan Tanrı yerine matematiği model olarak kabul eden ve bilimin taleplerine paralel giden insana indirgenmiştir.

Buna bağlı olarak 19.Yüzyıla gelinceye kadar önceki felsefe sistemlerinin eleştirisini yapmak, felsefe yapmanın bütünü olarak görülmüştür. Her şeyi tek bir ilkeye bağlarken bunun kesin, şüphesiz ve sarsılmaz olması istenmiştir. Bu noktada her şey tek ilke ile açıklandığı için filozofların birbirlerini eleştirisi hep bu tek ilke üzerinden var olmuştur. Bu eleştirilerin hepsindeki amaç da eleştirilen filozofun ilkesini yıkarak kendi ilkesini inşa etmektir. Söz gelimi Hobbes'un Descartes'ın ruh-beden düalizmini reddetmesi, Locke'un Descartes'ın "doğuştan ideler" anlayışına karşı çıkması ya da Berkeley'in Locke'un "soyut ideler" düşüncesini reddetmesi gibi eleştiriler bu anlayışı desteklemektedir. Dolayısıyla modern dönemin filozofları kendi düşüncelerini kurma yolunu karşıtıllıklardan var ederek ilerletmişlerdir.

Sonrasında ise felsefenin kendine özgü alanı ve yöntemi neredeyse kalmamış, felsefenin diğer bilgi ve bilim dallarına hizmet ettiği ya da felsefeyi bilimsel kılmaya çalışan anlayışlar çoğalmıştır. Kant bu durumu metafizik üzerinden "sonu gelmez

çekişmelerin savaş alanı”¹⁹² olarak tanımlamıştır. Buna bağlı olarak 19.Yüzyılda baş değer sayılan bilimin insanı anlama noktasında da yetersiz kaldığı ortaya çıkmıştır. Bilimin vaat ettiği ne varsa tam tersi gerçekleşmiştir. Bilimin ve matematiğin yöntemini ezbere kullanarak her şeyi açıklama çabası bilginin temelsiz bir yapı sergilemesine neden olmuştur. Bu nedenle Hegel’in kurduğu felsefe sistemine karşı çıkışlardan başlayıp felsefede yeni yöntem arayışlarına girilerek insanı tekrar tarih sahnesine çıkarmak amaçlanmıştır.

Her şeyi tek bir ilkeye bağlayıp bunun üzerinden sistem kuran bir filozofu eleştiren başka bir filozof da, kendi sistemini oluşturmak için eleştirdiği filozofun ilkesini ortadan kaldırıp başka bir sistem kurmaktadır. Bu yolla birlikte her bir filozof kendisinden önceki sistemi eleştirerek karşıtlıklardan bir sistem oluşturmaktadır. Tür olarak kendisini karşıtlıklardan kuran her düşünce, yine başka türlü bir karşıtlık kurmaktadır. Aynı anlayış, çalışmanın konusunu oluşturan Kierkegaard için de geçerli olduğu görülmektedir.

Çağın ruhunu oluşturan karşıtlıklardan kendini var etme anlayışı Kierkegaard’ta da kendini göstermektedir. Doğal olarak her filozofun kendinden önceki filozofla hesaplaşarak yeni bir şeyler söylediği göz önüne alınırsa, Kierkegaard’ın da Hegel’in sistemine ve felsefesine yönelttiği eleştiriler üzerinden kendi felsefesini oluşturduğu söylenebilir. Döneminin yükselen değeri olan ve felsefe tarihinin en büyük sistemci filozofu olarak görülen Hegel’in taraftarından ziyade karşıtı olan Kierkegaard, Hegel’in varoluş ve birey arasındaki ilişkiyi karmaşa içinde bıraktığını iddia eder.

Kierkegaard’a göre Hegel, bireyi sistem içinde eritmiş ve varoluşun anlamını unutturmuştur. Her şeyi mantık sistemi içinde açıklamaya çalışan Hegel’in aksine Kierkegaard’a göre bir mantık sistemi kurmak mümkün olsa da bunu varoluşa uygulamak yersiz bir çabadır. “Hegel’le birlikte, aklın ve insani gerçekliğin, yani varoluşun mantıkça bir araya getirilebileceğini düşünmek, ancak spekülative bir sistemle mümkün olabilir, bu da felsefenin sonu demektir.”¹⁹³ Çünkü Kierkegaard için mantık somut kategoriler üzerine kurulu durağan bir sistemken, varoluşun doğası

¹⁹² Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, s.17

¹⁹³ Gürbüz Celal, “Kierkegaard’ ta Özne ve Hakikat Kapanı”, *Özne* 25. Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya, Güz 2016, s.200

değişkendir. Bu nedenle Kierkegaard için varoluş tanımlanamaz, kavramlaştırılmaz ve herhangi bir nesnel düşünmeye konu edinilemez.

Öte yandan Kierkegaard'ın diyalektik kavramı merkezinde, varoluşun gerçekleşme evreleri olarak estetik, ahlaki ve dini olmak üzere üç diyalektik varoluş aşamasıyla varoluşu "açıklama" çabası içine de girdiği görülür. Birey bu varoluş evrelerinden geçerek kendi benini oluşturmaktadır. Bu noktada şunu sormak gerekirse, varoluşun tanımlanamaz, kavramlaştırılmaz ve herhangi bir nesnel düşünmeye konu edinilemez olduğunu dile getiren Kierkegaard'ın öte yandan diyalektik kavramı aracılığıyla böylesi bir çaba içine girmesi nasıl açıklanabilir?

Özellikle Descartes'tan Alman idealizmine kadar olan Aydınlanmanın etkisi ile akla duyulan büyük inanç, nesnel ve bilimsel hakikat kurma çabası Kierkegaard açısından bireyin varlığını gölgede bırakmıştır. Bireyin doğanın parçası sayılmasıyla bu tutum sadece felsefede değil, bilim, sanat ve din gibi alanlara da yayılmış, Kuçuradi'nin "insan yüzünün unutulmuş olması"¹⁹⁴ saptamasıyla karşı karşıya getirmiştir. İşte toplumdaki bu durum Kierkegaard'ı düşünmeye itmiş, sorunların tespitine ve çözümüne yönelik arayışlar içine girmiştir. Bu hedef doğrultusunda Kierkegaard, duyguların ve aklın buluştuğu bir düşünce oluşturarak bireysel olanın evrensel olandan daha önemli olduğu gerçeğini ön plana çıkarmıştır.

Her filozof kendi kafasında canlandırdığı insan doğasının bize resmini sunmaktadır. Kierkegaard'ın imgesinde ise insan bir yanıyla doğanın parçası, diğer yanıyla duyguları, inancı ve seçimleri ile bir sentezdir. Bu durum tek bir insanın farklı birçok yönünü göstermek açısından Kierkegaard'ı diyalektik varoluş evreleri olan estetik, ahlaki ve dini evrelerini oluşturma düşüncesine itmiştir. Diğer yandan Kierkegaard'ın temel çıkış noktasının Hıristiyan âlemi içinde nasıl Hıristiyan olunacağı sorusuna cevap aramak olduğundan bunu diyalektik olarak eserlerinde sunmaya çalışmıştır. Bütün bunların gösterdiği sonuç Kierkegaard'ın Hıristiyanlığın hakikatine yöneltme yolunda varoluşun aşamalarını insanlara göstererek kendilik bilinçlerine varmalarını sağlamaktır. Bu yolda kimi insan tinsel yönünün farkına varamayıp varoluşun en alt aşamasında kalabilir ve daha üst seviyeye çıkamayabilir.

¹⁹⁴ Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s.19

Görüldüğü gibi Kierkegaard'ın varoluş tarzlarını kurma biçiminin Hegelci izler taşıdığı söylenebilir. Ancak Kierkegaard için varoluşa kavramsal ve tanımsal olarak yaklaşmak varoluşun içselliğini ve bireyselliğini yok etmektedir. Tekrar hatırlanacağı üzere, bireyi önemsiz bir araç haline getiren, nesnel ve evrensel bir sistem inşa eden düşüncesinden dolayı Hegel'i ciddi şekilde eleştiren Kierkegaard, bu eleştirinin ifadesine bağlı olarak üç aşamalı varoluş alanları ortaya koymaktadır. Diğer yandan Kierkegaard'ın eleştirdiği Hegel'in Hıristiyanlığı kendi sisteminin bir parçası haline getirmeye, onu nesnelleştirmeye çalışması konusu, kendisinin düşüncelerini bir süreç içerisinde üç aşamalı varoluş alanları veya diyalektiği olarak düşünce ortaya koymasıyla benzer bir duruma düşmektedir. Bilindiği gibi böylesi bir çaba yani varoluş üzerine yapılan her türlü yazı denemesi yanlışlanmaya da açıktır. Ancak insana varoluşunu yeniden hatırlatma çabasında olan birinin bunu yazı yoluyla aktarması da anlaşılır bir durumdur.

Kierkegaard'ın çağına, Hegel'e ve Hıristiyanlığa dair eleştirileri noktasındaki sözlerinin tutarlı olup olmadığından çok geleneğin ötesine geçme ve her şeyin bilimle açıklandığı çağdaki kökleşmiş yargıları kazınması açısından düşünceleri oldukça değerlidir. Anlaşılacağı gibi 17.Yüzyıldan beri süre gelen bilim çağındaki anlayışları 19.Yüzyılda yaşayan Kierkegaard'ın bu anlayışın dışına çıkıp aşmaya çalıştığı çabada yine Hegelci kategoriler oluşturarak bu çıkmazın içine düştüğü ve arafta kaldığı söylenebilir. Karşıtlıklardan kendini var etme anlayışı Kierkegaard'ın da çıkmaza girdiği bir durumdur. Ortaçağ'ın her şeyi sistem üzerinden kurma amacı modern bilimin de yöntemi olmuş ve günümüz dünyasını da etkilemiştir.

Günümüz insanının dâhi karşısındaki kişiyi iyi-kötü üzerinden değerlendirdiği görülmektedir. Farklılıklara karşı yitirilen duyarlılık, kendimize karşıt gördüğümüz kişiyi ötekileştirmemize neden olmaktadır. Bu yönde insanlar farklılıkları benimsemek ya da içselleştirmek yerine ötekileştirme eğiliminde olmaktadır. İnsanların kendisiyle aynı düşünce içinde ya da aynı kategoride olmayan insana karşı ön yargılı tutumu, günümüzde yaşanan din, dil, ırk gibi toplumsal olayların sonucu görünmektedir. Bunun sonuçları gerek toplumsal, gerek dinsel gerekse sosyokültürel olaylar üzerinden halen yaşanmaktadır.

KAYNAKLAR

- ARİSTOTELES, *Organon V Topikler*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1952
- AUGUSTİNUS, *İtiraflar*, Çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999
- BLACKHAM, Harold John, *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev. Ekin Uşaklı, Dost Yayınevi, Ankara, 2005
- BOLLNOW, Otto Friedrich, *Varoluş Felsefesi*, Der. Medeni Beyaztaş, Efkar Yayınları, İstanbul, 2004
- CAMUS, Albert, *Sisyphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2015
- CAULY, Olivier, *Kierkegaard*, Çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2006
- CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, Bursa, 2009
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2004
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı İdea Yayınevi, İstanbul, 2011
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014
- IMMANUEL, Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993
- JASPERS, Karl, *Felsefi İnanç*, Çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, İzmir, 2005

- KIERKEGAARD, Soren, *Either / Or (Volume II)*, Doubleday & Company Inc.; Garden City, NY., 1959
- KIERKEGAARD, Soren, *The Point of View For My Work as an Author* (Trans. Walter Lawrie), New York, Harper- Row, 1962
- KIERKEGAARD, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*. Trans. Dawid F. Swenson, Completed. Walter Lowrie), Princeton, Princeton University Press., 1968
- KIERKEGAARD, Soren, *Papirer*, Kopenhag, 1968
- KIERKEGAARD, Soren, *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002
- KIERKEGAARD, Soren, *Kaygı Kavramı*, Çev. Türker Armaner, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003
- KIERKEGAARD, Soren, *İroni Kavramı*, Çev. Sıla Okur, Kültür Yayınları, İstanbul, 2004
- KIERKEGAARD, Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2004
- KIERKEGAARD, Soren, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005
- KIERKEGAARD, Soren, *Kahkaha Benden Yana*, Çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005
- KIERKEGAARD, Soren, *Etik/Estetik Dengesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009
- KIERKEGAARD, Soren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. Süha Sertabiboğlu Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010
- KIERKEGAARD, Soren, *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*, Say Yayınları, İstanbul, 2010

- KIERKEGAARD, Soren, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, Çev: İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul, 2013
- KIERKEGAARD, Soren, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, Çev. Doğan Şahiner, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013
- KUÇURADI, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Şiir Tiyatro Yayınları, Ankara, 1980
- KUÇURADI, İoanna, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara. 2007
- LYOTARD, Jean François, *Postmodern Durum*, Çev, İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2013
- PLATON, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006
- PLATON, *Phaidon*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013
- PLATON, *Kratylos*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015
- PLOTİNOS, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996
- RENEAUX, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994
- SARTRE, Jean Paul, *Yöntem Araştırmaları: Diyalektik Aklın Eleştirisi*, Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Ağaoğlu Yayınevi, İstanbul, 1981
- TÜRKYILMAZ, Çetin, *Bunalım Çağı Kierkegaard, Marx, Nietzsche*, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2015

Diğer Kaynaklar:

- ÇIPLAK, Ersun, “Trajik Kahramandan İnanç Şövalyesine: Kierkegaard ve Varoluşçu Psikoloji”, *Özne*:25. Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya, Güz 2016

- DELİCE, Engin, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun
- GÖDELEK, Kamuran, “Kierkegaard ’ın İnsan Görüşü”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, ss. 357-371, Güz 2008
- GÜLTEN, Nevin, *Kierkegaard’ ta Umutsuzluk, İman ve Umut*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara 2014,
- GÜRBÜZ, Celal, “Kierkegaard’ ta Özne ve Hakikat Kapanı”, Özne 25. Kitap, Çizgi Kitabevi, Konya, Güz 2016
- MOUNİER, Emmanuel, “Esprit” Dergisi, No:4, Fransa, 1946
- TAŞDELEN, Vefa, “Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı”, Özne 25. Kitap, Çizgi Kitabevi, ss.65-74, Konya, Güz 2016
- YILDIRIMER, Şeniz, *Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard* (Yazı Dizisi), Doğu’ dan Batı’ ya Düşüncenin Serüveni: Yirminci Yüzyıl Serüveni, 4.cilt, Editör: Şamil Öçal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015
- ZAFER, Melek Zeynep, *Soren Kierkegaard’ ın Felsefi Söyleminde Sokrates’in Etkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, 2010

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	EZGİ SAMANCIOĞLU
Tez Adı	KIERKEGAARD' TA DİYALEKTİK KAVRAMI
Enstitü	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Felsefe
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Ogün ÜREK
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 08.06.2017

İmza: 