

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN KIERKEGAARD'DA
HAKİKATİN ÖZNELİĞİ SORUNU**

**Hazırlayan
Mustafa TAŞDELEN**

**Danışman
Doç. Dr. Mustafa YILDIZ**

Yüksek Lisans Tezi

**Temmuz 2015
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN KIERKEGAARD'DA
HAKİKATİN ÖZNELİĞİ SORUNU**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Hazırlayan
Mustafa TAŞDELEN**

**Danışman
Doç. Dr. Mustafa YILDIZ**

**Temmuz 2015
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Adı-Soyadı

İmza:

YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI

“Epistemolojik Açıdan Kierkegaard’da Hakikatin Öznelliği Sorunu” adlı Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Mustafa TAŞDELEN

Danışman

Doç. Dr. Mustafa Yıldız

Felsefe Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

ONAY

Doç. Dr. Mustafa Yıldız danışmanlığında Mustafa Taşdelen tarafından hazırlanan “Epistemolojik Açından Kierkegaard’da Hakikatin Öznelliği Sorunu” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında **yüksek lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

28.1.07.2015

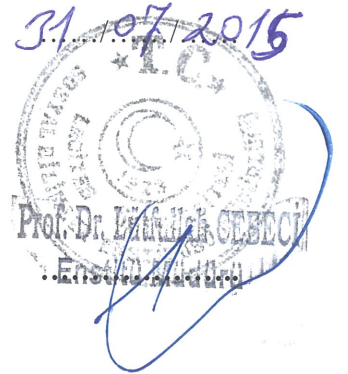
JÜRİ:

Danışman : Doç. Dr. Mustafa Yıldız
Üye Prof. Dr. Arslan Toprakbay
Üye Prof. Dr. Ali Taşdelen

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 31/7/15 tarih ve 16

Sayılı kararı ile onaylanmıştır.



ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR

Felsefe tarihinde dönüm noktasını oluşturan ve düşüncenin yönünü belirleyen birçok filozof vardır. Sokrates, Platon, Aziz Thomas, Descartes ve Kant bunların başında gelmektedir. 18. Yüzyılda yaşamış olan Kierkegaard'ı da bunlar arasında sayabiliriz. Nitekim Kierkegaard, Descartes'le başlayan matematiksel düşüncüyü, akla öncelik tanıyan, varlığı, bilgiyi ve ahlakı mekanik ilkelere bağlı olarak açıklayan soyut felsefeyi eleştirerek kendi varoluşçu felsefesini kurmuş ve felsefenin ilgisini “varlık”tan “varoluş”a yöneltmiştir. Böylece soyut konulardan, insanın somut ve değişken varlığına, onun anlam ve amacına yöneltmekle özellikle 20. Yüzyılda yaygınlaşan varoluşçu akımın temel referans noktası olmuş ve kendisine “varoluşçuluğun babası” künyesi verilmiştir.

“Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Öznelliği Sorunu” başlığını taşıyan tezimiz, Kierkegaard'ın felsefesine epistemoloji ışığında bakış sunmaktadır. Tezimiz iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde epistemolojinin temel problemleri açısından görüşleri değerlendirilmektedir. İkinci bölümde ise “Hakikatin Öznelliği” problemi Kierkegaard'ın felsefesinin temel kavramları olan “Korku ve Titreme”, “Umutsuzluk”, “Kaygı” ve “İroni” kavramları açısından ele alınmaktadır. Bu bölümde ayrıca O'nun epistemolojisinde insan ve Tanrı'nın yeri üzerine durulmuştur.

Tez konusunun belirlenmesinde ve tezin hazırlanma sürecinde önemli uyarılarıyla bana yol gösteren ve ilgisini esirgemeyen pek kıymetli hocam ve tez danışmanım Doç. Dr. Mustafa Yıldız'a minnetlerimi sunarım. Ayrıca, bilimsel bir çalışmanın ciddiyetini bizlere hatırlatan ve bir eser oluşturmanın mutluluğunun bana öğreten Felsefe Bölüm Başkanı Prof. Dr. Arslan Topakkaya'ya teşekkürlerimi sunarım.

Mustafa TAŞDELEN

Kayseri, Temmuz 2015

EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN KIERKEGAARD'DA HAKİKATİN ÖZNELİĞİ SORUNU

Mustafa TAŞDELEN

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Yüksek Lisans Tezi, Temmuz 2015
Danışman: Doç. Dr. Mustafa Yıldız

ÖZET

Kierkegaard'ın felsefesinin temelinde epistemoloji bulunur. “Hakikat Özneliktir” düşüncesinden hareket eden Kierkegaard, modern felsefenin, temel özelliği “düşünme” olan “soyut özne” anlayışını eleştirerek kendi epistemolojisini oluşturur. O'nun öznesi somut, yaşayan, duyguları olan ve varoluş içinde bulunan bir insandır. Varoluşu “ben olma”, “birey haline gelme”, “insan olma” ve “kendi bilincine varma” olarak gören Kierkegaard “asıl bilme”yi, ahlaksal-dinsel bilme olarak görür.

“İnsan olmanın ne anlama geldiği” ve “nasıl iyi bir Hristiyan olunacağı” sorunlarını araştıran Kierkegaard, bireyin gerçek anlamını “dinsel varoluş” içinde bulacağını düşünür. İnsanın “ben haline gelmesi” sürecinde “umutsuzluk” ve “kaygı”nın da ona eşlik ettiğini düşünen Kierkegaard insanın kurtuluşunu “iman”da bulur. Kişi “tutkulu” bir bağlanma ve tam bir teslimiyetle, içselliğindeki özne olan “Tanrı”ya yönelerek ve O'nun karşısında bir “ben” olur ve mutluluğa kavuşur.

Bu tezde öznenin varoluşu ile ilgisi içinde epistemolojik açıdan Kierkegaard'ın hakikatin öznelik olduğuna yönelik görüşünü nasıl temellendirildiğini belirlemek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Hakikat, öznellik, nesnellik, varoluş, iman, paradoks, umutsuzluk, kaygı.*

EPISTEMOLOGICAL POINT OF VIEW TRUTH IS SUBJECTIVITY PROBLEM IN KIERKEGAARD

Mustafa TAŞDELEN

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

M. Sc. Thesis, July 2015

Supervisor: Assoc. Doç. Dr. Mustafa YILDIZ

ABSTRACT

The philosophy of Kierkegaard is based on epistemology. Kierkegaard, suggesting “Truth is Subjectivity”, forms his own epistemology by criticizing the “abstract subject” that is the corner stone of the modern philosophy. His subject is a concrete human being who lives, feels and exists. Kierkegaard regards the real knowing as an ethical and spiritual knowing and he also regards the existence as “being I”, “becoming an individual”, “being a human”, “self-recognition”.

Kierkegaard, searching the answers for the questions: “the meaning of being a human” and “how to become a good Christian”, thinks that an individual can find the real meaning in “religious existence”. According to him “despair” and “anxiety” accompany the individual in the course of “becoming I” and salvation is hidden in “faith”. The individual tends towards the God, the subject in his internality, with a passionate commitment and becomes “I” in the presence of the creator and reaches the happiness.

In this thesis, it is aimed to describe how Kierkegaard’s opinion which truth is subjective was grounded related to existentialism of subject in terms of epistemological point of view.

Keywords: Truth, subjectivity, objectivity, existence, faith, paradox, despair, anxiety.

İÇİNDEKİLER

EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN KIERKEGAARD'DA HAKİKATİN ÖZNELİĞİ SORUNU

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI	ii
KABUL ONAY	iii
ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Amacı	1
2. Tezin Önemi	3
3. Kierkegaard'ın Yaşadığı Çağın Özellikleri	3
4. Kierkegaard'ın Felsefesinin Kaynakları	8

1.BÖLÜM

GENEL HATLARIYLA KIERKEGAARD'IN EPİSTEMOLOJİSİ

1.1. Epistemolojinin Temel Problemleri ve Kierkegaard'ın Yaklaşımı	21
1.1.1. Bilgi Türleri.....	21
1.1.2. Bilginin İmkâm Problemi	27
1.1.3. Bilginin Kaynağı Problemi	32
1.1.4. Bilginin Sınırı Problemi	37
1.1.5. Bilginin Değeri Problemi	42
1.1.6. Varoluş Alanları ve Bilgi ile İlişkisi	46
1.1.6.1. Estetik Varoluş.....	49

1.1.6.2. Etik Varoluş	52
1.1.6.3. Dinsel Varoluş	55

2. BÖLÜM

KIERKEGAARD'DA HAKİKATİN ÖZNELİĞİ SORUNU

2.1. Korku ve Titreme'de "Hakikatin Özneliği"	63
2.2. Umutsuzluk'un Özneliği ve Hakikate Ulaştırma İmkânı.....	67
2.3. Kaygı'nın Özneliği ve Hakikate Ulaştırma İmkânı	74
2.4. İroni-Bilgi İlişkisi	79
SONUÇ.....	86
KAYNAKLAR	92
ÖZGEÇMİŞ.....	98

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Amacı

19. yüzyıl filozofu olan Kierkegaard'ın felsefesi, hakikatin öznel bir bilme süreciyle elde edilebileceği düşüncesine dayanır. “Hakikat öznelliktir” özdeyişiyle özetlediği bu görüş açısından sorun ontolojik olmaktan çok epistemolojik bir nitelik taşır. Bu açıdan Kierkegaard klasik bilgi teorisinden farklı olan bir bilgi teorisi geliştirmiştir. Klasik epistemolojinin bilen varlık olarak insan (özne), bilinen varlık (nesne) ve bilgiye ulaşma edimi (bilgi aktı) anlayışlarına karşı çıkar. Bu epistemolojide bilgi evrensel bir bilme yetisine sahip insanın kendi dışındaki nesneye akıl, duyu ya da sezgi yoluyla yönelmesinden ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard ise, özneyi durağan bir varlık olarak gören ve temel özelliğini *düşünme* olarak kabul eden bu anlayışın yerine kendi anlayışını yerleştirir. Onun öznesi var oluş içinde bulunan ve dinamik bir yapıya sahiptir. Ayrıca bu özne soyut değil, somut olarak var olmaktadır.

Bilginin nesnesi konusunda da Kierkegaard, klasik epistemolojiden ayrı düşünmektedir. Ona göre bilginin nesnesi, öznenin bağımsız biçimde, soyut ya da maddi bir ‘töz’e sahip bir varlık olmayıp, öznenin kendinde bulabileceği bir özelliğe sahiptir.

Özne ve nesne ile ilgili görüşleri Kierkegaard'ın bilginin kaynağı ile ilgili probleme yaklaşımını etkilemiştir. Bilginin kaynağını akıl, duyu ya da sezgide bulan klasik epistemolojiden farklı olarak *tutku* kavramını ortaya koyar. Onun tutkuya epistemolojik bir değer vermesinin nedeni, diğer yetilerle elde edilen kesin, genel geçer ve nesnel bir hakikat yerine öznel bir hakikati tercih etmesidir. Çünkü tutku her kişinin sadece kendi içinde yaşayabileceği bir duygudur. Klasik epistemolojiyi bu yönlerden eleştiren Kierkegaard böylece kendi *varoluşçu epistemolojisinin* temellerini atmıştır.

Kierkegaard'ın hakikatin öznellikte bulunduğu düşüncesi ile *insanın ne olduğu* sorusu aynı yönde ele alınan problemlerdir. Onu asıl ilgilendiren insan olmanın ne anlama geldiği sorusunu aydınlatmaktır. Bu sorunu epistemolojik açıdan çözümlenmeye çalışmıştır, çünkü giriştiği sorgulamalar bilen öznenin var olan bir *tin* olduğu tespiti üzerine yoğunlaşır. Tin olma, kendi varoluşunun farkına varabilme anlamına gelmektedir. Bu bakımdan onun epistemolojisini bir 'özne analizi' olarak da değerlendirebiliriz. Kişi olma, birey haline gelme, kendinin farkına varma ve benlik bilinci gibi farklı tanımlamalarla belirtilen *ben olma* sorunu, insan olmanın ne anlama geldiği ile ilgili sorunlardır.

Kierkegaard'ın epistemolojisi ontolojisine ile sıkı sıkıya bağlıdır ve öznenin epistemolojik değeri varoluşsal değerinden koparılamaz. Varoluşu ise çeşitli basamaklarda ele alan Kierkegaard, dinsel var oluş ve yaşam biçiminin en üst basamağının dinsel var oluş düzeyi olduğunu belirtir ve bunun en yetkin örneğini Hıristiyanlıkta bulur. İnsanın ölçütünün Tanrı olması gerektiğini düşünen Kierkegaard'a göre, kişi ancak Tanrı karşısında bir *ben* olarak ortaya çıkabilir. Bu bakımdan onun epistemolojisi, dinsel bir epistemoloji kimliğine bürünmektedir. Nitekim hakikatin kazanılmasında, var olan öznenin en tutkulu içselliği olarak belirttiği *imanı* görerek, iman karşısında akıl ve duyular yoluyla ulaşılan bilgilerin bir değerinin olmadığını kabul eder.

İnsan olma sorununu bir ben olma sorunu olarak gören düşünür, kişinin estetik, etik ve dinsel olmak üzere üç farklı yaşam biçiminde varoluşunu ortaya koyduğunu savunmaktadır. İnsan varoluşunu kendine problem edinen filozofun yaşam biçimleri arasında yaptığı ayırım, aslında bilgi düzeyleri arasında yapılmış olan bir ayırım olarak telakki edilmektedir, çünkü farklı yaşam biçimleri farklı bilgi türlerine işaret etmektedir. İnsan bir yaşam biçimini seçtiğinde, onun getirdiği eylem biçimlerini belirleyen hakikati de seçmiş bulunmaktadır. Ayrıca onun felsefesinde *korku*, *kaygı* ve *umutsuzluk* kavramlarının da önemli bir yeri vardır. Kişinin kendi varoluşunun farkına vararak bir *Ben* haline gelmesinde bu kavramlar itici bir güce sahiptir. İnsanın sentez olmasından doğan kaygı ve umutsuzluk varoluş sürecinde insana eşlik eden durumlardır. Kişi bu durumlardan ancak iman etmekle kurtulabilir.

"Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Öznelliği Sorunu" başlığını taşıyan tezimiz filozofun düşüncelerinin epistemolojik açıdan bir incelemesidir. Bu tez

Kierkegaard'ın felsefesinin dayandığı *hakikat özneliktir* düşüncesinin temelde epistemolojik bakışı dile getirdiği iddia edilmektedir.

2. Tezin Önemi

Kierkegaard'ın felsefesi üzerine yazılan Türkçe kitaplar, tezler ve makaleler tarandığında hiçbir eserin onun düşüncelerine epistemolojik bir açıdan yaklaşmadığı görülmüştür. Genel olarak varoluşçu felsefelerin ve özelde Kierkegaard'ın düşüncelerinin sistemeleştirilemeyeceği görüşü araştırmacılar arasında genel kabul görse de düşüncemize göre, daha dikkatli bakıldığında, onun görüşlerinin aslında bize yeni bir epistemolojiyi haber verdiği söylenebilir. Her ne kadar kendisi modern epistemolojinin soyutlayıcı ve genelleyci bakış açısından kaçmaya çalışsa da bundan kurtulamamıştır. Umutsuzluk ve kaygı kavramlarını felsefeye dâhil ederek insan sorununu psikolojik açıdan ele alan Kierkegaard, bu kavramlarla özneyi farklı genellemelerin konusu haline getirmiştir, çünkü o, bu psikolojik durumların her insanda bulunduğunu ifade ederek aslında genelleyci yaklaşıma sahip olmuştur. Bu yönü ile görüşlerinin epistemolojik olarak değerlendirilmesine de kapı aralamış bulunmaktadır.

Tezin bir diğer önemi de Kierkegaard'ın, Sokrates'te olduğu gibi, insan konusunu tekrar felsefenin merkezine yerleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Sokrates'in yaklaşımını takip ederek insanı bir var olan olarak ele almış ve onun *Kendini Bil* sözünden hareket etmiştir. Bilgiyi insanın soyut spekülasyonlarda değil, kendi somutluğunu oluşturan iç dünyasında araması gerektiğini öne sürmüştür. Böylece bilgi konusunu bir düşünme edimi olmaktan kurtarmış, doğru bir yaşam için yol gösteren bir konuma getirmiştir. İnsan gerçekliğini ve bilgiyi teorik bir konu olmaktan çıkararak eylemle ilgili bir sorun haline getirmiştir. Bu yönüyle modern felsefenin yönünü de belirlemiş olması onun epistemolojisinin önemini bir kez daha açığa çıkarmaktadır.

3. Kierkegaard'ın Yaşadığı Çağın Özellikleri

Bir filozofun felsefesini anlamak için o filozofun, içinde bulunduğu tarihsel koşulları, yaşadığı dönemin düşünce iklimini ve o düşünürün tutkusunun kaynağını bilmek gereklidir. Tezimizin konusu açısından Kierkegaard'ın felsefesini ve bu tezdeki temel sav olan, felsefesinin dayandığı epistemolojisini anlamak bakımından yaşadığı çağın düşünce dünyasını belirleyen koşullara kısaca bir göz atmak yararlı olacaktır.

19. Yüzyıl'da yaşamış bir filozof olan Kierkegaard, Aydınlanma çağının savunduğu değerlerin bilincine ulaştığı modern felsefenin bir temsilcisidir. Ancak onun felsefesi Aydınlanma değerlerinin savunulması üzerine değil, eleştirisi üzerine kurgulanmıştır. Onun epistemolojisini anlamak için Aydınlanma döneminin genel özelliklerine bakmak gereklidir.

Aydınlanma, 18. Yüzyıl'da ortaya çıkan bir düşünce hareketidir ve Batı toplumunu dönüştüren modernleşme sürecinin entelektüel alandaki doruk noktasını oluşturur. Modernleşme sürecinin başlangıcı olarak kabul edilen 1500'lü yıllardan itibaren Avrupa'da çok büyük kültürel ve toplumsal gelişmeler meydana gelmiştir.¹ Bu değişim ve dönüşüm hareketlerinin başında Rönesans, Reformasyon ve 17. Yüzyıl akılcılığı bulunmaktadır. Modernitenin temelleri, genel olarak kabul edildiği şekliyle, Rönesans'ta atılmıştır. Rönesans'la başlayan ve 18. yüzyılın sonuna kadar olan süreçte, bilimsel ve felsefi görüşlerin oluşmasında inancın yerine aklın, dinsel bilgi yerine rasyonel bilginin geçtiği görülür. Bu anlamda aydınlanma düşüncesi, Rönesans'ta köklerini bulan modern bilincin sekülerleşme sürecinin doruk noktası olarak görülmektedir.²

Sekülerleşme süreci, geleneksel kurum ve değerlerin otoritesine karşı bir başkaldırı süreci olarak gelişmiştir. Ortaçağın baskın kurumu olan kilise ve onun öğretisinin düşünce ve toplum üzerindeki mutlak belirleyiciliğine yönelik bir karşı çıkış olarak başlayan bu süreç Aydınlanma düşüncesinde doruk noktasına ulaşmıştır. Bu açıdan aydınlanma, modernizmin Batı'nın Ortaçağ boyunca hâkimiyetini sürdüren Hristiyan dünya görüşünün temel değerlerine yönelik karşı çıkış hareketinin ana çizgilerinin belirgin hale geldiği sürecin adıdır.

Modernleşmenin en etkili ve önemli karşı çıkışı bilim alanında gerçekleşmiştir. Özellikle astronomi alanında yapılan keşifler doğrultusunda ortaya çıkan yeni durum sonucunda klasik Hristiyan kozmoloji anlayışı ağır bir darbe almıştır. Kilisenin yerleşik ve resmi kozmoloji anlayışının yanlışlığını gözlemleri ve bunlara dayalı hesaplamalarıyla ortaya koyan astronomlardan Kopernik'in yaptığı etki bir devrim niteliğinde olmuştur. Kopernik'in 1543'te ortaya koyduğu ve Galileo'nun yaklaşık

¹ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayınları, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul 1998, s. 20.

² Fatih Duman, "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 2006,61(1), s. 124.

yüzyıl sonra geliştirdiği düşüncenin önemi sadece astronomik bir buluş olması değildir. Onun düşüncesinin asıl önemi, Hristiyan inancının belirlediği kozmolojinin insanla evren arasındaki ilişki anlayışını ters yüz ederek yeni bir bakış açısı getirmesidir. Bu yeni bakış açısına göre doğa ve evren artık insan tarafından gözlenebilen ve denetim altına alınabilen cansız bir madde alanı olarak görülmeye başlanmıştır.³ İnsanı evrenin merkezindeki ayrıcalıklı ve kutsal yerinden eden bu anlayış sadece bir yanlışın düzeltilmesi olarak kalmamış, Kilise'nin savunduğu diğer öğretilere de şüphe ile bakma ve onları sorgulama bilincini doğurmuştur. Bunun sonucunda gelişen şüpheli ve eleştirici bakış açısı Aydınlanma'yı belirleyen temel karakterlerden biri haline gelmiştir.

Aydınlanma düşüncesinin oluşmasında F. Bacon, Descartes, Newton ve J. Locke, D. Hume ve Leibniz gibi filozoflar etkili olmuştur. Bacon'un gözleme dayalı tümevarım yöntemi modern bilim anlayışının temelini atmıştır.⁴ Modern bilimin ilkelerini ve yöntemini belirleyen asıl gelişme Newton fiziğidir. Newton ile birlikte doğa ve evren artık matematiksel olarak ifade edilebilen evrensel yasalarca yönetilen bir makine olarak görülmeye başlanmıştır. Bir madde alanı olan doğadaki değişimler her yerde ve her zaman geçerli olan ve matematiksel bir dille ifade edilebilen evrensel yasalarca belirlenmektedir. İnsan aklı, dikkatli gözlem yoluyla edindiği ve deneylerle doğruladığı çıkarımlarla doğanın yasalarını keşfedecek ve böylece doğanın gizemini çözebilecektir. Önceleri ereksel neden, Tanrı iradesinin gerçekleşme alanı, Tanrısal işlev ve amaca sahip, gizem ve aşkınlığın sınırları içinde düşünülen doğa olayları, artık matematiksel kurallar ve neden-sonuç ilişkisi içinde açıklanabilecek mekanik işleyişler olarak düşünülmektedir.⁵

Doğanın bir makine olarak görülmesi, Fransız Aydınlanma düşünürü Descartes'in yer kaplayan bir töz olarak madde anlayışında yerini bulmuştur. Ona göre doğa, yer kaplayan maddenin mekanik bir sisteminden başka bir şey değildir. Descartes'in, süjeden hareket eden felsefe anlayışı, teleolojik düşünce yerine doğayı kendisinden hareketle anlamaya çalışan Mekanizm anlayışı, madde-ruh ve fiziksel-psişik arasında yaptığı ayırım modern düşüncede hala varlığını sürdüren düşüncelerdir. Descartes'in aydınlanmacı tutumunu belirleyen akla güven, yöntem anlayışı ve kuşku dur. O, *Yöntem*

³ Feyza **Demir**, "Ernst Cassirer ve Aydınlanma", Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Konya 2013 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 21.

⁴ Mümin **Köktaş**, İskoç Aydınlanması: Bir Sivil Toplum Perspektifi, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara 2010 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 27.

⁵ **Duman**, s. 125.

Üzerine Konuşma'sının hemen başında ifade ettiği, sağduyuyu dünyada en iyi paylaştırılmış şey ve doğruyu yanlıştan ayıran bir güç olarak görmesi, aydınlanmanın temel karakterini oluşturan 'akla güven' düşüncesinin göstergesidir. Ancak akıl kendi başına hakikate sahip değildir, doğru olarak kullanıldığında hakikati veren bir kuvvettir. Bu anlayış onun yönetime verdiği önemi göstermektedir. Herkeste ortak olarak bulunan aklın hakikate erişmesini engelleyen etkenler vardır, bu etkenlerin ayıklanması ancak yöntem ile mümkün olacaktır.⁶ F. Bacon'un doğa bilimleri alanında tümevarım yöntemi ve Descartes'in tüm bilme etkinliklerinde doğruya ulaşmada aklın kurallarına uyma anlayışı aydınlanmanın ve dolayısıyla modernizmin itici gücünü oluşturan anlayışlar olarak gücünü ve yerini Kierkegaard'a kadar muhafaza etmiştir. Yöntem düşüncesi, deyim yerindeyse, modern düşüncenin bir kutsalı olmuştur.

Aydınlanma düşüncesi bilimci bir düşünce olarak ilerlemecidir. Bilimi bu dünyadaki mutluluğun anahtarı olarak gören aydınlanmacılar, bu hedefe ulaşmayı zorlaştıran cehalet, batıl inanç ve hoşgörüsüzlük gibi engellerin ancak bilimsel düşünce ve bunun sonucunda oluşan ilerleme ile ortadan kaldırılabileceğine inanır. Bilimsel düşünce nesnellik ilkesine dayanır ve bu ilke aydınlanma düşüncesinin temel niteliklerinden birini oluşturur. Nesnellik düşüncesi doğanın gözlenmesi ve gerçekliğin bilgisini edinmede niceliksel verilerin dışında başka otorite kabul etmez. Bu duyumcu ve maddeci yaklaşım biçimi aydınlanmacıları Tanrı'yı doğadan dışlamaya götürmüştür. Kilise tarafından Tanrı iradesinin gerçekleşme alanı olarak görülen doğa, aydınlanmacılar tarafından değişmez yasalarla belirlenen bir sistem olarak görülmeye başlanmıştır. Bu yaklaşım aydınlanmacıları Deizm'e götürmüştür. Deist anlayış Tanrı'yı evrenin işleyiş ve düzeninin dışına çıkarmış ve insan dünyasında ise söz gelimi Kant'ta olduğu gibi ancak ahlak alanında, ödev duygusunun dayandığı bir kaynak olarak sınırlanmıştır.

Modernizmi oluşturan paradigma değişiminin kökeninde Tanrı'nın konumuna insanın geçmesi yer alır. Bu değişimle birlikte Tanrı ortaçağdaki merkezi ve belirleyici yerini insana bırakmış, hayatı ve gerçekliği anlamada artık Tanrı buyruklarına değil, insanın kendi doğasına güven duyulmaya başlanmıştır. Doğada değişmez yasaların bulunduğu inancı insan doğasının da değişmez olduğu inancına yol açmıştır. İnsan doğasını

⁶ Atilla **Erdemli**, "Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı 27 (1990), s. 105-106.

değişmez, her yerde ve her zaman geçerli gören bu anlayış aydınlanmanın ‘evrenselci’ karakterini de ortaya çıkarmaktadır. Evrenselcilik Descartes’ın, ‘insan aklı’ nı dünyada en iyi paylaştırılmış şey⁷ olarak gördüğü anlayışında anlamını bulmaktadır. Descartes’in insan doğasını belirleyen güç olarak ‘aklı’ gören anlayışı aydınlanmanın temel karakterini oluşturur. Aydınlanma ‘akılcı’ ve ‘akla güven duyan’ bir düşünme biçimi olarak doğanın ve hayatın anlaşılmasında akıldan başka hiçbir otorite kabul etmez. Sadece doğal gerçeklik alanının değil, toplumsal gerçeklik alanının da akıl tarafından bilinebileceği düşüncesi, toplum bilimlerinin de bağımsızlığını kazanmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Toplumsal gerçeklik alanını oluşturan din, siyaset, eğitim, ekonomi ve ahlak gibi insan etkinliklerinin de akıl tarafından düzenlenebileceği anlayışını oluşturmuştur. Toplumsal hayatın akıl ve bilimi temele alarak düzenlenmesinin insanı bu dünyada mutluluğa kavuşturacağı inancı yerleşmiştir.

Aydınlanmanın akılcı karakterini belirginleştiren ve ‘düşünen özne (cogito)’yi bilginin merkezine yerleştiren Descartes modern düşüncenin kurucusu olarak kabul edilir. “O’nun, yöntemsel kuşku yoluyla sağlam bir bilgi temeline ulaşma, felsefeyi bu yeni temelden hareketle yeniden kurma, sonuçta onu “alışılmış olandan daha güvenilir” bir bilgi haline getirme çabası, Descartes’in birçoğunca çağdaş felsefenin başlatıcısı olarak görülmesine yol açmıştır.”⁸ Onun amacı, kendisinden şüphe edilemeyen bir ilkedен hareketle felsefeyi temellendirmeye çalışmaktır. Bunu gerçekleştirmeye çalışırken kendisine matematiksel kesinlik ölçütünü alır. Onun düalist varlık anlayışı modern düşüncenin çıkış noktasını oluşturur. Descartes’in ‘düşünme’ ve ‘madde’ arasında yaptığı ayırım, İdealizm ve deneyselci bir düşünce olan Materyalizm olarak modern düşünceyi belirleyen iki temel akımın kaynağında yer alır. İdealizmin en son ve en büyük temsilcisi Hegel’dir. Aydınlanma akılcılığı Hegel’in idealist felsefesinde doruk noktasına erişir.

Aydınlanma düşüncesi hem kendi içindeki savunucuları hem de dışarıdan birçok düşünür tarafından eleştiriye de uğramıştır. Modernleşmenin doruk noktasını oluşturan aydınlanmanın temel karakterini ‘akılcılık’, ‘bilimselcilik’, ‘evrenselcilik’, ‘nesnelcilik’, ‘ilerlemecilik’ ve ‘değişmez insan doğası’ gibi kavramlar oluşturur ve eleştiriler de bu kavramlar etrafında gerçekleşir. Hegel ve Hegel sonrası idealist felsefelerin ve

⁷ Rene **Descartes**, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 7.

⁸ Harun **Tepe**, *Platon’dan Habermas’a Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 59.

materyalizm gibi deneyselci felsefelerin dayandığı temel ilkeler olarak bu kavramların en büyük eleştirmenlerinden biri de Kierkegaard'dır. Kierkegaard modernleşme ve modernleşmenin doruk noktasını oluşturan aydınlanma düşüncesi üzerine eleştirilerini Hegel felsefesi üzerinden gerçekleştirir.

4. Kierkegaard'ın Felsefesinin Kaynakları

Kierkegaard'ın tek uğraşı alanı ve tutkusu Hıristiyanlık olduğu söylenebilir. Onun Hıristiyanlık anlayışını daha çok, bir Hıristiyan olmanın birey açısından somut olarak ne anlama geldiği düşüncesi oluşturmuştur. Kierkegaard'ın 19. yüzyılın temel gerçeği olarak gördüğü şey, bir zamanlar Hıristiyan olan bu uygarlığın artık bundan uzaklaşmasıdır. Önceden İsa etrafında dönen bu uygarlık şimdi adeta kendi güneşinden uzaklaşan bir gezegendir. Üstelik bu uygarlık bundan hala habersizdir. Kierkegaard kendi görevini, Batı uygarlığını içine düştüğü bu durumdan kurtarmak olarak belirler ve bu görevi gerçekleştirirken kendine Sokrates'i örnek alır. Bu nedenle Sokrates, Kierkegaard'ın düşüncelerinin oluşmasında önemli bir kaynak olmuştur. Sokrates kendini, bilgisizliklerinin farkına varmaları için Atinalıları ısırarak bir atsineği olarak betimliyordu. Kierkegaard da kendi görevini, benzer şekilde, maddi ilerlemesi ve zihinsel aydınlanması nedeniyle şırmış olan bir çağın hafiflemiş bilincine birtakım zorluklar çıkarmak olarak betimlemiştir. Bu anlamda Sokrates, antikçağın "paganist atsineği" olurken Kierkegaard da modern dönemin "Hıristiyan atsineği" olmaktadır.⁹

Kierkegaard'ın Sokrates'e yönelik ilgisi sadece insanları uyandırmaya çalışma görevinin benzerliğinden kaynaklanmamaktadır, onun asıl ilgisi Sokrates'in öğretecek hiçbir bilgisinin olmadığını ifade etmesinedir. Nitekim Sokrates bir yandan hiçbir şey bilememekten başka bir bilgisinin olmadığını ileri sürerken diğer yandan paradoksal biçimde kendini, insanlarda var olan bilgiyi açığa çıkarmaya çalışan bir çeşit ebe olarak nitelendiriyordu. Sokrates ebelik görevinin ötesine hiçbir zaman geçmemiş, kendini bir ebe olarak tanımlamış ve hep öyle kalmıştır. Çünkü o, bu ilişkinin bir insanın başka biriyle girebileceği en yüksek ilişki olduğunu biliyordu ve bunda da son derece haklıydı.¹⁰ Sokrates'in Atina'nın her kesiminden insanla kurduğu ve kendini bir ebe olarak gördüğü tanrısal görevinin esasını, bu insanlara öğretecek bir bilgisinin

⁹ William **Barret**, *İrrasyonel İnsan*, (Çev. Salih Özer), Hece Yayınları, Ankara 2003, s. 161.

¹⁰ Sören **Kierkegaard**, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, (Çev. Doğan Şahiner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013, s. 2.

bulunduğu değil, onların kendi içlerinde bulunan hakikati açığa çıkarma düşüncesi oluşturuyordu. O, bireyde var olduğunu düşündüğü bilgiyi soru sorarak açığa çıkartmaya çalışıyordu ve onun soru sormadaki asıl amacı, sahip olduğu hakikate bireyin kendisinin ulaşmasını sağlamaktı. Sokrates'in, kendisinin bilgisiz olduğunu ve öğretecek hiçbir bilgisinin bulunmadığı yönündeki düşüncesi Kierkegaard için temel bir ilke olmuştur. Bu ilke, varoluşun kendisi ile varoluşla ilgili teorinin aynı şey olmadığıdır.¹¹ Böylece Kierkegaard, varoluş ile teori arasındaki temel çelişkiyi, Batı düşüncesinde kendisine kadar ele alındığından daha köklü bir biçimde keşfetmeye çalışmıştır.¹²

Kierkegaard'ın Sokrates'le ilgilenmesinin başka bir nedeni de felsefenin ilgisini doğadan insan varoluşuna çekmesidir. Çünkü Sokrates, sorduğu sorularla bireyleri kendilerini incelemeye, kendi kendilerinin bilincine varmaya rehberlik ediyordu.¹³ Onun için gerçek sorun bir şeyi bilmek değil, herhangi bir biçimde var olmaktır. Bu anlamda Sokrates insanları 'var olma'ya çağırıyordu.¹⁴ Böylece onları kendi yaşamları ve varoluşları üzerinde düşünmeye sevk ediyordu. Kierkegaard da felsefeyi soyutluktan kurtarıp, Sokrates'te olduğu gibi, yaşamla ilgili, bireyi temele alan ve onu mutluluğa ulaştıran bir bilgelik olarak görmüştür. O da mutluluğun yolunun, Sokrates'te olduğu gibi, kendini tanımaktan geçtiğini düşünür. Böylece Kierkegaard kendi felsefesi ile insanın kendi varlığının farkına varmasını ve varoluşunun anlamını sorgulamasına ufuk açmış, ebedi mutluluğun kaynağını bireyin kendi iç dünyasında araması gerektiğini göstermiştir.

Kierkegaard'ın düşüncelerini biçimlerinden asıl kaynaklardan ikincisini de Hegel felsefesine karşı giriştiği mücadele oluşturur. Hegel'in düşüncelerinin ve Hegelciliğin egemen olduğu Danimarka'nın kültür dünyasında yaşayan Kierkegaard'ın, onun düşüncelerinden etkilenmemesi düşünülemezdi. Hegel'in sistemini ve bu sistemin temelindeki mantığı çok iyi bir biçimde kavramış olan Kierkegaard'ın felsefesini Hegel felsefesinin bir antitezi olarak kabul etmek de mümkündür. Eserlerinde gizli ya da açık olarak Hegel diyalektiğinin izleri görülür ve eleştirilerinin merkezinde ağırlıklı olarak Hegel'in düşünceleri bulunur. Nitekim o, sadece Hegel düşüncesi ile değil, aynı

¹¹ Barret, s. 161.

¹² A. g. e. , s. 162.

¹³ Pierre Hadot, *İlkçağ felsefesi nedir?* (Çev. Muna Cedden), Dost Yayınları, Ankara 2011, s. 38.

¹⁴ A. g. e. , s. 39.

zamanda kendi yaşadığı dönemde etkili olan Hegelci anlayışa karşı da mücadele etmiştir. Hegel'in tartıştığı konular bir dönemi ilgilendiren ve yerel olan konular değildi, o ele aldığı konularla tüm Batı felsefesinin sadece sözcüsü durumundaydı. Hegel'in düşüncelerinin bu derece etkili olmasının nedeni, Batı felsefesinde içkin olarak bulunan temel kabulleri yüksek sesle ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Hegel'in, "her gerçek olan aklî; her aklî olan gerçektir" sözünde olduğu gibi, Batı felsefe geleneğinin ardında yer alan rasyonel bir evren anlayışı bulunmaktadır.¹⁵ Yeniçağ' la birlikte akla sınırsız bir güven duyulmaya başlanmış ve dünya düzeninin akıl ile anlaşılacağı düşüncesi doğmuştu. Bu inanç Descartes'tan Alman idealizmine kadar genel bilince şekil vermiştir ve Hegel'in felsefesinde Dünya-aklı düşüncesiyle zaferini ilan etmiştir.¹⁶

Hegel akli mutlak akıl anlamında kullanır. "Akıl Hegel'de birden fazla anlamda kullanılmasına karşın bütün akılların üzerinde olan mutlak akıl Tanrı anlamında kullanılır ve bütün bir evren bu mutlak aklın açılım sürecinden başka bir şey değildir."¹⁷ Akli mutlaklaştıran ve onu Tanrı ile aynı anlamda gören Hegel, akli temel alan Aydınlanma düşüncesinin de en büyük temsilcisi olmaktadır. Aydınlanmayı belirleyen tüm özellikler Hegel felsefesinde belirgin hale gelerek son noktasına varmış ve onun sisteminde bilince erişmiştir. Bu anlamda Kierkegaard aydınlanma düşüncesini Hegel üzerinden eleştirir. Bu bakımdan aydınlanma düşüncesinin oluşumuna ve bu düşüncüyü belirleyen çizgilere kısaca bir göz atmakta fayda olacaktır.

Kierkegaard felsefesini Hegel karşıtı bir felsefe olarak kurmuştur. Onun sistem anlayışına karşı çıkar. Hegel sisteminde hakikat bir bütün olarak ele alınmıştır. Ona göre Hegel tek bir soyut ilkedен hareket ederek bütün gerçekliğin açıklanabileceğini düşünmüştür.¹⁸ Hegel 'her gerçek olan aklîdir ve her aklî olan gerçektir' ilkesinden hareketle tüm varlığı ve oluşu açıkladığı iddiasındadır.¹⁹ Akıl onun felsefesinde evren, doğa, tarih ve insan düşüncesinin varlık temeli olarak ortaya çıkarken ahlak, sanat, din ve felsefede kendini farklı şekillerde ifade eden bir ilke olarak belirginlik kazanır ve sonunda Hegel sistem düşüncesini son noktasına vardırır. Böylece, Descartes'le

¹⁵ Barret, s. 162.

¹⁶ Walter Schulz, "Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu", Hoimar von Ditfurth (Derleyen), *Korku ve Kaygı-Tartışma*, (Çev. Nasuh Barın), Metis Yayınları, İstanbul 1991, s. 10.

¹⁷ Arslan Topakkaya, "Alman İdealizmi'nde Akıl", *Felsefe Dünyası*, , Sayı 53, 2011/1, s. 36.

¹⁸ Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 24.

¹⁹ A. g. e. , s. 25.

başlayan modern Batı düşüncesinin temel amacı olan akla dayalı nesnel bir hakikat ortaya koyma düşüncesi tam anlamıyla Hegel sisteminde ifadesini bulur.

Kierkegaard'ın felsefesi, doğa bilimlerinin kendisine dayandığı 'nesnellik(objektiflik)' düşüncesine dayanan hakikat anlayışı ile felsefenin akla öncelik tanıyan anlayışına bir karşı çıkış şeklinde oluşmuştur. Kierkegaard *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* adlı kitabında Grek Felsefesinin hakikat ölçüsü olarak aradığı şeyi "insanın ne olduğu" sorunu olarak belirler.²⁰ Bu nedenle onu ilgilendiren asıl sorun, "insan olmanın ne olduğu" ve "nasıl Hristiyan olunacağı" sorunudur. Ona göre doğa bilimlerinin düşünme yolu olan nesnel düşünme yolu ile bu sorun açıklanamaz, nesnellik insana nasıl yaşaması gerektiğini söyleyemez. Nesnellik ancak doğa bilimleri için geçerli bir yöntem olabilir. İnsanın varoluşu ile ilgili bir araştırmada bir yöntem olması söz konusu değildir.²¹ Kierkegaard'a göre nesnel düşünme ve 'nesnellik', insanın kendisi olmasında hiçbir etkiye sahip değildir. Bireyin benliğinin oluşması sürecinde nesnel düşünmenin hiçbir katkısı yoktur. Böylece Kierkegaard'a göre felsefenin amacı nesnel bir hakikat ortaya koymak değil, Grek felsefesinde olduğu gibi, 'insanın ne olduğu' ve 'nasıl yaşaması gerektiği' ile ilgili bir hakikat sorunu olmaktadır.

Kierkegaard'ın, insanı ve insanın eylemlerini bir hakikat sorunu olarak ele almıştır. Onun felsefesinin temel problemleri olan 'insan olma' ve 'gerçek Hristiyanlık' konularını epistemolojik açıdan ele almıştır. O, hayatı anlamlı kılabilecek ve insanı mutluluğa götürececek bir bilginin peşindedir. Hristiyanlığın hakikatini insanın kendisi ve yaşamı için derin bir anlamı olan bilgi olarak görmektedir. Kierkegaard'ın hakikat anlayışı klasik epistemolojininkinden farklıdır. Klasik epistemoloji hakikati bilginin nesnesi ile ilgili soyut bir sorun olarak görürken, Kierkegaard insan eylemlerini belirleyen bilginin hakikat değerini taşıdığını vurgulamak istemektedir. Böyle bir bilgi kaynağını Tanrı'dan almaktadır. İnsan kendisini tanıyacak ve eylemlerini Tanrı'nın isteğine göre belirleyecektir. Onun aradığı hakikat herkes için geçerli olan evrensel ve nesnel bir hakikat değil, kişinin kendi varoluşu ile doğrudan ve zorunlu bir ilişkisi olan hakikattir.

²⁰ **Kierkegaard**, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, s. 34.

²¹ **Recep Alpyağıl**, *Wittgenstein Ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 70.

Gerçekten açıklığa kavuşturmaya ihtiyacım olan şey; bütün eylemlerin öncesinde mutlaka bilginin gelmesinin gerekmesi hariç, neyi bilmem gerektiği değil, *ne yapacağım*. Bu kendi kaderimi anlama, Tanrı'nın *benim* gerçekte ne yapmamı istediğini bilme sorunudur. Söz konusu olan bir hakikat bulmak; ama *benim* için olan hakikati bulmak, *uğrunda yaşamayı ve ölmeyi arzulayacağım fikri* bulmaktır.²²

Kierkegaard, doğa bilimlerinin elde ettiği başarıların yararını kabul etmekle birlikte, bireyin kendi yaşamı ve varoluşuyla ilgili, bireyselliği ve özneliği hakkında değeri olan bir bilgiye ulaşamadığını ifade ederek eleştirir. Ona göre doğa bilimleri maddi gerçeklik alanında kesinliği olan bilgiler elde edebilir,²³ ancak varoluşsal sorunlarla ilgili verecek bir cevabı yoktur. Kierkegaard insan varoluşunun doğa bilimlerinin nesnel ve soyutlayıcı bakış açısı ile ele alınamayacağını düşünüyordu, bu nedenle dikkatini, Sokrates'te olduğu gibi, insanın iç dünyasını incelemeye verdi. Ancak yaşadığı dönemde etkili olan Aydınlanma düşüncesinin bilimselci dünya görüşü onun için yeterli görünmüyordu.

Rönesans'la başlayan ve Descartes'la birlikte matematiksel temellerine kavuşan modern felsefe üzerinde bilimsel yöntem arayışı oldukça etkili olmuştur. Bu yüzden Descartes'la Kant arası dönemde felsefenin odağındaki problem epistemolojiktir.²⁴ Dışımızda bulunan dünyanın varlığından nasıl emin olabileceğimiz ve bu dünyanın neye benzediği düşüncesinden hareketle felsefe, dış dünya ve onu nasıl algıladığımız problemi üzerine yoğunlaşmıştır. Kant ise ilgiyi dış dünyanın varlığından, onu algılayan özneye yöneltmiştir. Onun öznesi bireysel bir özne değil, genel bir öznedir. Kant'ın öznesi, daha önceki felsefelerin edilgen öznesinden farklı olarak, dış dünyadan edindiği izlenimleri sezginin formları ve anlamının kategorileri ile belirleyen etkin bir benliğe dönüşmüştür. Bu özne anlayışı, Kierkegaard'ın bireysel özne anlayışını hazırlayan düşünce olmuştur. "Kant kökten bir özneliğe doğru ilk adımı attı, Kierkegaard ise nihai sıçramayı gerçekleştirdi."²⁵

²² Soren **Kierkegaard**, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 50.

²³ Faruk **Manav** ve Gökhan **Gürdal**, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s. 44.

²⁴ Susan Leigh **Anderson**, *Kierkegaard Üzerine*, (Çev. Gökhan Gürdal), Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 47.

²⁵ **A. g. e.**, s. 48.

Nesnel düşünme ve soyut felsefenin, asıl ‘hakikat’ olan insan varoluşunu açıklamada yetersiz kaldığını düşünen Kierkegaard, hakikatin ‘öznellik’ olduğunu söyler.²⁶ Öznellik ‘nesnellik’ düşüncesinin tam karşıtı olarak bireyin içsel yaşantısına, duygulara yöneliktir. Nesnellik ise, dış gerçekliğe yönelik bir bilimsel düşünce, akli temel alan bir yönelim olarak soyutlama ve kavramsallaştırmaya dayanır. Bu nedenle insanın kendi varoluşunun farkına varma ve gerçek Hristiyan olma konusunda nesnel yönelişin vereceği hiçbir bilgi yoktur. Hakikat, bireyin nesnel olarak araştırma konusuna yönelmesi sonucunda ortaya çıkan bir şey değil; tamamen bireyin kendi içine yönelmesi, yani ‘içsellik’ten ortaya çıkan bir şeydir. Kierkegaard içselliği öznellik olarak tanımlar. İçsellik inanç sahibi olmaktır. Ona göre içsellik öznellik ve öznellik hakikattir. İçsellik, öznellik ve hakikat kavramları Kierkegaard’ın epistemolojisinin temel kavramlarıdır ve tezimizde bu kavramların Onun epistemolojisindeki yeri incelenecektir.

Kierkegaard’ın düşüncesinde hakikat, öznellik ve içsellik kavramları dinsel yaşam içerisinde anlam kazanır. Onun için asıl sorun gerçek Hristiyanlığı ortaya koymaktır. Hristiyanlığı içsellik olarak adlandırır.²⁷ İçsellik inanç sahibi olmaktır ve bireyin içselliğinde elde edebileceği en yüksek hakikat dinsel hakikattir. Ona göre Hristiyanlık zaman içinde varoluşa gelen ezeli ve ebedi, özsel hakikattir. Hristiyanlık aynı zamanda öznelliktir²⁸ ve öznellik olarak da hakikatin kendisi olmaktadır. Böylece Kierkegaard’ın epistemolojisinde içsellik, öznellik, hakikat ve Hristiyanlık kavramları aynı anlama gelmektedir. En yüksek hakikat olan Hristiyanlığın bilgisine içsellik ile ulaşılmaktadır. İçsellik öznellik olması nedeniyle nesnellüğün karşısında bulunur. Kierkegaard nesnellüğün asıl hakikat olan Hristiyanlığın bilgisini veremeyeceğini ileri sürer. Modern düşüncenin nesnel hakikat idealine karşı öznel hakikat idealini savunur.

İçselliği inanç sahibi olmak olarak tanımlayan Kierkegaard’a göre Hristiyanlık içsellik olarak bir ‘iman’ konusu olmaktadır. ‘nasıl iyi Hristiyan olunacağı’ ve ‘varoluşla ilgili problemler’ ‘iman’ın konusudurlar ve iman bir bilgi konusu değildir. Nesnel düşünme yolu ile iman sahibi olunamaz. Çünkü nesnel düşünme ‘neye inanılması gerektiği’ ile ilgilidir. Ancak, Kierkegaard inanılan şey hakkında nesnel bilginin imkânsız olduğunu

²⁶ Sören **Kierkegaard**, “Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar”, *Kierkegaard* (iç.), (Ed. Kamuran Gödelek), Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 205.

²⁷ **Kierkegaard**, “Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar”, *Kierkegaard* (iç.), s. 212-223.

²⁸ **A. g. e.** , s. 215-222.

düşünmektedir. Ona göre bilimsel kesinlik nasıl yaşamamız gerektiği ile ilgili bir neden veremez. Bunu ancak bireysel öznenin kendisi sağlayabilir. Buradan hareketle Kierkegaard ilgiyi, inanılan şeyin varlığından öznenin inanılan şeyle olan ilişkisine yönlendirir.²⁹ Onun için önemli olan ‘nasıl’ inanıldığıdır. İnanılan şeyle ilişki ‘tutku’ yoluyla gerçekleşir. Tutku, kişinin inandığı şeye tüm varlığıyla bağlanması ve tüm hayatını ona adanmasıyla ilgilidir. Hakikat öznenin tutkuyla bağlanmasıdır. İman bir ‘tutku’ olarak öznellik ile elde edilebilir ve Hıristiyanlık tutku ile kazanılır. Öznellik hakikattir ve en üst anlamını ‘tutku’ da bulur.

Hakikatin kaynağını iman ve tutku olarak gören yalnızca Kierkegaard değildir. St. Augustinus ve Pascal da hakikate iman ile erişilebileceği düşüncesindedirler. Augustinus’a göre bilgi yalnız kendisi için aranılan bir şey değildir, hakikatle ilgili insanı mutluluğa götürdüğü için değerlidir. Tüm insan etkinliklerinin nihai amacının mutluluk olduğunu dile getirerek, buna erişebilmek için gerekli koşulu Tanrı’yı kavramak ve O’nun emirlerini yerine getirmekte bulur. Ona göre Tanrı’ya ulaşmak aynı zamanda mutluluğa ulaşmaktır. Kısaca hakikatle mutluluk aynı anlama gelmektedir.

Augustinus, duyular yoluyla elde edilen bilgilerin yanıltıcı olduğunu ifade eder. İnsanın emin olacağı tek bilgi, kendisinin var olduğunun ve bunun bilgisine sahip olduğunun bilgisidir, bunun yanında insan bu bilgiden hoşnuttur. İnsan kendi varlığı hakkındaki bu bilgiye herhangi bir aracı olmadan anlık bir sezgi ile ulaşır. Hakikate ulaşabilmek için inançla Tanrı’nın sözlerine kulak vermek gerektiğini belirtir.³⁰ Ona göre bilginin konusu tanrısal bilgi, tanrısal mutluluk olmalıdır. Bunun nedeni Tanrı’nın bilgisinin mutluluğun olanağının koşulu olmasıdır.³¹

Bir insan her şeyi bildiği halde seni bilmiyorsa zaten mutlu olmaz, oysa sadece seni bilmesi mutlu olmasına yeter, öyleyse varsın her şeyi bilmesin. Öte yandan hem seni hem de her şeyi bilen insan bildiği şeyler yüzünden değil de sırf seni bildiği için mutlu olur, dahası senin bilgine sahip olduğu için mutlu olur, sana saygıda kusur etmeyip sana şükrettiği ve kendi düşüncelerinde kaybolmadığı için mutlu olur.³²

²⁹ Anderson, s. 51.

³⁰ Hamdi Bravo, “Augustinus’un Varlık ve Bilgi Görüşleri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs 2007, Sayı: 15, s. 112-126.

³¹ Taşkiner Ketenci ve Metin Topuz, “Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine”, *Kaygı*, 2013/20, s. 14-15.

³² Augustinus, *İtirafnar*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2010, s. 136-137.

İtiraflar'da Tanrı'yı İsa'nın kendisi olarak belirleyen Augutinus'a göre, İsa yaşam ve hakikatin kendisidir. Ezeli ve ebedi hakikat Tanrı'nın sözüdür ve kişi bu söze teslim olmakla Tanrı katına yükselir.³³ Kierkegaard ile Augutinus hakikatin dinsel yaşantıda bulunduğu ve Tanrı'nın buyruklarına iman etmek yoluyla erişilebileceğinde hemfikirdirler.

Augustinus ve Blaise Pascal *ılımlı fideizmin* temsilcilerinden sayılmaktadır. Pascal'ın içsel bir yeti olarak kalbin önemini vurgulaması ve dini epistemolojinin önemini açıklarken Augutinus'a gönderme yapması, onun ne kadar etkilendiğini göstermektedir. Pascal hakikatin yalnızca akıl ile değil, kalp (gönül) ile de kavranıldığını dile getirir.³⁴ Pascal iman-akıl ilişkisinde akli tamamen dışlamak yerine imanın, yani kalbin hizmetine vermiştir. Hakikate ulaşmada aklın ve kalbin birlikteliğini ön plana çıkarmıştır. Ancak dinin istediği imanın akli aşan hakikatlerde tam bir teslimiyeti savunan bir imancılık anlayışına sahip olan Pascal akıl karşısında kalbe öncelik tanımıştır. Ona göre kalp metafizik hakikatleri anlayabilen ana yetimizdir. Bu hakikatleri içsel, sezgisel ve ilhama dayalı olarak anlamaktadır. Ona göre kalp insanı gerçek mutluluğa ve hakikate ulaştırabilir.³⁵ Mutluluğun kaynağını Tanrı olarak görür.

Kierkegaard'dan önce Augustinus insanın bir var olan olduğunu ve kesin bilginin de bu varoluş hakkında bilgi olduğunu ifade etmesi nedeniyle varoluşçuluğun tohumlarını atmış olan bir düşünür olarak kabul edebiliriz. Asıl bilginin varoluşla ilgili bilgi olduğunu dile getirmesi bakımından Kierkegaard'ı öncelemiştir. Dinsel hakikatin akıl ve düşünme yoluyla değil de, *kalp* olarak nitelendirdiği iman ile kazanılabileceğini ifade eden Pascal ile de Kierkegaard'ın düşüncelerinde benzerlik vardır. Ancak Pascal dinsel hakikatin elde edilmesinde akla bir yere kadar değer verdiği için ılımlı bir fideist sayılırken Kierkegaard bu hakikate erişmede akli tamamen dışladığı için *katı fideist* olarak kabul edilmektedir. Üç düşünür de dinsel epistemolojinin temsilcileridir ve mutluluğun kaynağının Tanrı'da bulurlar.

³³ **Augutinus**, s. 216.

³⁴ **Blaise Pascal**, *Düşünceler*, (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul 1996, s. 78.

³⁵ **Şahin Efil**, "Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 3, Cilt:3, Sayı: 6, Temmuz-Aralık 2010, s. 136-138.

Kierkegaard'a göre iman konusu olan Hıristiyanlık bir 'paradokstur'³⁶ ve paradoks akıl yoluyla değil, ancak iman ile kavranabilir. İman konusu nesnel bakış açısıyla kavranamaz. Ona göre bu konu paradoksal (absürd) dir ve ancak absürde inanılabilir ve inancın konusu olan şey ise açıklanamaz.³⁷ Felsefe akla dayalı bir etkinlik olduğu için bir paradoks olarak inancın konusu olan Hristiyanlığı hiçbir zaman anlayamayacaktır. Böylece asıl hakikat olan 'iyi bir Hristiyan olma' konusunda Kierkegaard'ın felsefesi akli tamamen dışladığı ve bir duygu olan tutkuyu temel aldığı için irrasyonel bir felsefedir ve doğru bilginin kaynağı olarak imanı gördüğü için de fideist bir felsefedir.

O, bir Protestan'dır. Protestanlık Tanrı ile insan arasında, papazlar ya da kilise gibi, hiçbir aracı kurum veya otorite kabul etmez. Kierkegaard Hristiyanlığın bir öğretisi ve kurum haline getirilmesine karşı çıkar.³⁸ Onun amacı, kilise ve araçlarla kurumlaşan Hristiyanlığın gerçek Hıristiyanlık olmadığını göstermektir.³⁹ Gerçek Hıristiyanlık din adamlarının ya da profesörlerin ifade ettiği retorik bir şey değildir. O, Hristiyanlığın tarihsel bir olgu olarak görülmesine ve sistemli bilgiler topluluğu olarak bir öğretisi haline getirilmesine karşı çıkar. Çünkü öğretiye dönüştürmek akla uygun hale getirmektir. Oysaki Hıristiyanlık bir paradokstur ve akıl yoluyla anlaşılabilir. Bu nedenle insan Tanrı ile ilişkisini içsellik ile gerçekleştirmelidir. Ona göre Hıristiyanlık Tanrı ile ilişkiye girmek için gereken dramatik öğe olan 'tutku' öğesinden boşaltılırsa, ortada hiçbir şey kalmaz. Gerçek bir Hristiyan olmak için böyle bir ilişki gereklidir. İsa'nın ruhundan pay almamış olan papazlar, kendi arzuları doğrultusunda insanları aldatmaktadırlar, insanlara kurtuluş yolunu insani bir kurum olan 'kilise' ile göstermekle onları yanıltmaktadırlar.⁴⁰

Kierkegaard'a göre hakikat 'bireyin varoluşu'dur. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta bireyi, bireysel varoluşu en üst olay olarak tanımlar.⁴¹ Varoluş, bireysel olarak yaşanan öznel bir şeydir ve bireyin kendini tanıması, benliğin oluşumu, insan olmanın ne anlama

³⁶ **Kierkegaard**, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 216-229.

³⁷ **Alpyağıl**, s. 75.

³⁸ **Taşdelen**, s. 10.

³⁹ **Manav ve Gürdal**, s. 56.

⁴⁰ **Roger Reneaux**, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994, s. 14.

⁴¹ **Sören Kierkegaard**, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, s. 131.

geldiği gibi sorunlar insan varoluşu ile ilgili sorunlardır. Kierkegaard için ‘varoluş’, insanın Tanrı’ya olan yabancılaşmasıyla başlar. Varoluş ben olma, kendini bulma sürecidir. Bu süreç insanın kendi benliğiyle Tanrı’nın karşısına çıkmasıdır.⁴² Kierkegaard’ın epistemolojisinde benliğin oluşumu problemi ‘kaygı’ ve ‘umutsuzluk’ kavramları olmadan düşünülemez. Birey var olmakla kaygı ve umutsuzluğu da beraberinde getirmektedir. “Onun ‘ölümcül hastalık’ olarak nitelendirdiği umutsuzluk, kaygı ile birlikte benliğin gelişimini sağlayan öğedir.”⁴³

Kierkegaard’ın epistemolojisinde kaygı ve umutsuzluk kavramları dinsel hakikate ulaşma sürecinde yaşanan kaçınılmaz birer uğrak olarak karşımıza çıkmaktadır. Umutsuzluk bir hastalık olarak her insanda bulunur. İnsanın ‘kendilik bilinci’ni kazanmasında zorunlu bir yere sahiptir. Kierkegaard gerçek umutsuzluk sonsuzluktan ve kendinden umutsuzluğa düşmektir.⁴⁴ Kierkegaard için sonlu yaşam biçimi bir değere sahip değildir. Sonlu emeller uğruna çabalayan insanları umutsuzluk içinde görür. İnsan bu umutsuzluğunun farkına varsa da kendi başına umutsuzluğu ortadan kaldıramaz, buna çabalaması onu daha derin bir umutsuzluğa düşürecektir. Kierkegaard’a göre umutsuzluğun en kötüsü, başka bir ben olmayı istemektir.⁴⁵

Kierkegaard’a göre kaygıya düşmenin ne olduğunu öğrenmek herkesin tecrübe etmesi gereken bir maceradır. İnsanın kaygıya düşmesinin nedenini, onun bir sentez olmasına bağlayan Kierkegaard, kaygıyı dışsal şeylerle ilgili değil, insanın kendi kendine ürettiği bir şey olarak görür. Her insanın kaygıya düşeceğini ve kaygının bireyi hiçbir zaman yalnız bırakmayacağını belirten Kierkegaard’a göre, kaygının derecesi arttıkça insan olma değeri de artacaktır. Kaygının kurtarıcı bir ruh olduğunu ifade eder. Kaygı, bireyin ruhunda her şeyi araştırmasına ve sonlu ve önemsiz olan her şeyin ortadan kalkmasına yol açar. Birey kaygı aracılığıyla inanç için eğitilir.⁴⁶

Kierkegaard, hakikate ulaşmada yaşanan üç ayrı benliğin oluşum süreci olduğunu ileri sürer. Estetik varoluş geçici olana yönelik ve bedensel hazlarla ilgili bir varoluştur. Geleceğe yönelik bir eylem düşüncesi yoktur. Bu yaşam biçiminin bilgisi ve

⁴² Duygu Yıldız, “Jean Paul Sartre ve Sören Kierkegaard’da Özgürlük Sorunu”, Pamukkale Üniversitesi SBE, Denizli 2012 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 49.

⁴³ Faruk Manav, “Soren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı”, Gazi Üniversitesi EBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 61.

⁴⁴ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 73.

⁴⁵ A. g. e. , s. 22-64.

⁴⁶ Sören Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (Çev. Vefa Taşdelen), Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 231-235.

estetikçinin bilgisi hakikatten çok uzaktır. Etik varoluş biçimi bireyin özgür ve bilinçli eylemlerinin geçerli olduğu bir yaşam biçimidir. Ancak bu yaşam biçiminde de birey henüz hakikate tam anlamıyla sahip değildir. Çünkü o, bireyselliğini topluma, özneliğini evrensele feda etmiştir. Dinsel varoluş biçimi en üst varoluş biçimidir ve bu yaşam biçimine belirsizliğe doğru yapılan bir hamle ile geçilebilir. Ona göre, insan ancak dinsel yaşamla varoluşunu tam anlamıyla gerçekleştirebilir.⁴⁷ Paradoksların çözümü, kişinin tutkulu ve kararlı bir seçime teslim olmakla ortadan kalkar. Tüm paradoksları kesin bir şekilde çözenin tek yolu dini teslimiyettir “çünkü kişi ıstırabını ancak sonsuz bir varlık olarak Tanrıya teslimiyet aracılığıyla tamamen dindirebilir. Anlaşıldığı üzere Kierkegaard, tüm paradoksları, krizleri ve ıstırabı sonsuz bir varlık aracılığıyla çözüme ulaştırır.”⁴⁸ Bu yaşam biçimi Tanrı’ya mutlak bir biçimde teslimiyete dayalı bir yaşam biçimidir. Ona göre bireyin benliği ancak Tanrı ile ilişkisinde ortaya çıkacaktır. Bu nedenle asıl önemli olan birey-Tanrı ilişkisidir. Tanrı ile ilişki öznel bir ilişkidir. Nesnellik yolu veya kavramsal bilgi ile Tanrı’ya ulaşılamaz. Benliğin oluşumunun koşulu Tanrı’dır.⁴⁹

Kierkegaard’a göre birey varoluşunu gerçekleştirirken her varoluş aşamasında umutsuzluk ile karşılaşır. Umutsuzluk iki yönlü olarak birey etkiler. Umutsuzluk kendi yararımıza olduğu kadar mahvolmamızı da sağlayabilir.⁵⁰ Ya ölümcül bir hastalık olarak olumsuz bir şekilde, ya da daha üst bir varoluş alanına geçişi sağlamak üzere olumlu bir anlamda etki eder. Varoluş alanları arasındaki geçiş, olgunlaşma ya da bilgi birikimi ile gerçekleşmez, geçiş içsellik yoluyla gerçekleşir. Dışsal açıdan bakıldığında bireyler birbirine benzer, onları birbirinden ayıran içselliktir. Böylece onun içsellığe yaptığı vurgu ve bilginin oluşum sürecini içsellikle açıklaması epistemolojisinin özgün yönlerinden birini oluşturmaktadır.

Bu çerçevede tezimin temel savı, Kierkegaard’ın hakikatin öznellik olduğuna yönelik görüşünü ele alarak felsefesinin temelini epistemoloji anlayışının oluşturduğunu ortaya koymaktır. Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm ‘Epistemolojinin Temel Problemleri ve Kierkegaard’ın Yaklaşımı’ adını almakta ve altı alt başlıktan oluşmaktadır. Bilgi felsefesinin temel problemleri olan bilginin imkânı, kaynağı,

⁴⁷ West, s. 173.

⁴⁸ Demet Kurtoğlu Taşdelen, “Kierkegaard'da Varoluşçu Mantık Olarak "Ya/Ya Da" Hegel'in Mantığı İle Benzerlikler Ve Farklılıklar”, *Felsefe Dünyası*, Cilt 1, Sayı 37, 2003, s. 171.

⁴⁹ Manav ve Gürdal, s. 92-97.

⁵⁰ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 23.

sınırları ve değeri açısından Kierkegaard'ın düşünceleri ele alınmaktadır. Bilginin imkânı probleminde onun için bilginin nasıl mümkün olduğu belirtilmekte ve bilgiden ne anladığı ifade edilmektedir. Kierkegaard dogmatik bir filozof olmanın aksine, nesnel gerçekliği yadsıyarak bilgiyi, “bilen tin”in sürekli akış halindeki varoluşa yönelimiyle elde edilen bir paradoksal durum olduğunu kabul eder.

Kierkegaard'ın, bilginin kaynağı ile ilgili düşünceleri ikinci başlıkta ele alınmıştır. O, bilginin kaynağı olarak imanı kabul etmiştir. İman akıl yoluyla kavranabilen ve bilginin konusu olarak açıklanabilen bir şey değildir, İmanı bir tutku olarak adlandırır, ona göre hakikate içsel yaşantıda ortaya çıkan tutku ile erişilebilir. Bilginin sınırı probleminde ise, Kierkegaard'ın öznel ve nesnel düşünmeyi eleştirisi ele alınmaktadır. Onun, spekülâtif felsefe olarak adlandırdığı modern felsefenin düşünme biçimleri olan, bu düşünme biçimlerini eleştirisi kendi epistemolojisinin temelini oluşturmaktadır. Bu konuda, özellikle spekülâtif düşünür ya da soyut düşünür olarak adlandırdığı, Hegel'i eleştirisi üzerinde durulmaktadır. Onun epistemolojisini Hegel epistemolojisinin bir antitezi olarak düşünebiliriz, çünkü felsefesi Hegel felsefesinin bir karşıtıdır.

Bilginin değeri alt başlığında, bilgiyi bir uzlaşmanın ürünü olarak kabul eden anlayışlarını eleştirisi ele alınmaktadır. Altıncı alt başlık olan ‘varoluş alanlarının bilgi ile ilişkisi değerlendirilmektedir. Onun epistemolojisi, bilen tin olarak adlandırdığı, özne üzerine kuruludur. Kierkegaard'ın öznesi önceden belirlenmiş bir öze sahip olan tamamlanmış bir varlık değildir. Bu özne, yani bilen tin varoluş içinde bulunan ve kendi benliğini kendisi oluşturan bir varlıktır. Bu nedenle bilgi olmuş bitmiş bir şey değil, bireyin varoluş içinde kendini gerçekleştirme sürecinde elde ettiği ve bu sürece bağlı olarak ortaya çıkan bir şeydir.

Tezin ikinci bölümünde, Kierkegaard'ın varoluşçu felsefeye kazandırdığı korku, kaygı ve umutsuzluk kavramlarının hakikate ulaştırmadaki işlevi üzerinde durulmaktadır. Epistemolojisini Tanrı merkezli bir epistemoloji olarak da kabul edebileceğimiz Kierkegaard hakikati, birey olarak insanın Tanrı ile kurulan bir ilişkisi olarak tasvir etmektedir. Bu bölümün son başlığında ise “ironi” kavramı yer almaktadır. Sokrates'in yöntemi olan ironiyi Kierkegaard'ın kendisi de felsefesinde kullanmıştır. Tezimin sonuç bölümünde Kierkegaard'ın düşünceleri epistemoloji etrafında değerlendirilmektedir.

1.BÖLÜM

GENEL HATLARIYLA KIERKEGAARD'IN EPİSTEMOLOJİSİ

1.1. Epistemolojinin Temel Problemleri ve Kierkegaard'ın Yaklaşımı

1.1.1. Bilgi Türleri

Kierkegaard *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar* adlı eserinin 'Öznel Hakikat, İçsellik; Hakikat Öznelliktir' başlığını taşıyan bölümün hemen başında deneyselci ve idealist hakikat olmak üzere iki tür hakikatin tanımını verir. Deneyselci hakikati, düşünmenin varlığa uyumu, idealist hakikati ise varlığın düşünme ile uyumu şeklinde tanımlar. Bu anlayışları ayıran en önemli fark, varlık ve düşünmeye verilen öncelikte ortaya çıkar. Deneyselci anlayış varlığa öncelik verirken idealist anlayış düşünmeye öncelik verir.

Kierkegaard'a göre her iki anlayış öz itibarıyla birbirinden farksızdır. O, bu hakikat anlayışlarının ortak özelliğini soyutlama olarak görür. Çünkü bunlar düşünme ile varlık arasında her zaman bir uyum görür, ikisini de aynı anlamda düşünür ve böylece ortaya soyut bir özdeşlik çıkar. Bu ise bir totolojidir ve hakikatin bu şekilde anlaşılması bir yanlısamadır. Çünkü hakikat araştırmasında soyutlamayı yapan bir var olan tindir (özne, insan) ve bu tin kendisinin var olan bir insan olduğunun farkındadır.⁵¹ Bu durumda soyut olarak ortaya konan hakikat, var olan bir öznenin var olan olarak kendisinden soyutladığı bir hakikattir. Ona göre, böyle bir şey hiçbir şekilde mümkün değildir, çünkü bu varlık kendisinin var olan bir varlık olduğunun farkındadır. Bu anlayışın hakikat hakkında soru soranın var olan bir insan olduğunu unuttuğunu ve üstelik var olan insanın kendisini özne-nesne olarak algıladığını belirtir. Bu durumda özne-nesne

⁵¹ Kierkegaard, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard (iç.)*, s. 192-193.

olan böyle bir var olan insanın nerede olacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard'a göre, var olan bir düşünürün var olmayı unutmaması gülünç bir şeydir.⁵²

Deneyselci ve idealist hakikat anlayışlarını modern spekülative düşüncenin bilgi anlayışları olarak belirleyen Kierkegaard, bu bilgi anlayışlarına karşılık gelen iki tür düşünme biçimi kabul eder. Deneyseliciliğe karşılık gelmek üzere nesnel düşünme (refleksiyon) biçiminde hakikat bir insan zihninin dışında düşünülür ve özne dışarıda bırakılır. İdealizme karşılık gelen öznel düşünme biçiminde ise hakikat bir içsellik, tahminde bulunma ve öznellik olarak kabul edilir. Nesnel düşünmede öznel bireyin varoluşu rastlantısal bir şeye dönüştürülerek önemsiz hale getirilir. Böylece nesnel hakikate giden yol öznenin uzaklaşır, özne ve öznellik önemsiz olduğunda hakikat de önemsiz olur. Nesnel düşünmede öznellik tamamen yok edilerek sadece nesnellik ortaya çıkarken, öznel düşünmede özne tamamen kendi içine dönüp derinleşerek nesnelliği yok etmektedir. Her iki düşünme türü de var olan ve sürekli varoluş içinde bulunan bilen özneyi yok sayarak hakikati, yani bilgiyi olmuş bitmiş bir şey olarak görmektedirler.

Kierkegaard, geleneksel epistemolojinin bu bilgi anlayışını özne anlayışı temelinde eleştirir. Ona göre, özne nesnesi ile özdeşleştirilerek uzlaştırma sağlandığında, bu uzlaştırmayı gerçekleştiren varoluş içinde bulunan asıl özne yok sayılmaktadır ve uzlaştırmayı sağlayan öznenin, var olan bir insan olduğu unutulmaktadır. Çünkü bilen tinin sürekli varoluş içinde bulunması soyut özdeşliğin gerçekleşmesine asla izin vermez. Bu düşünme biçimlerinde hakikatle ilgili hükmü ortaya koyacak olan 'ben' kendinin dışında kalır ve böylece düşsel bir ben haline gelir. Ona göre böyle bir ben hiçbir zaman var olmayacak matematiksel bir noktadır. "Yalnız çok kısa bir an için belli bir var olan birey, var olmayı aşan bir sonsuz ve sonlunun birliği içinde olabilir. Bu an tutku anıdır."⁵³

Kierkegaard'a göre geleneksel epistemolojide soyutlamayı yapan soyut düşünürün kendisi de var olan bir kişidir. Ona göre soyut düşünme ezeli ve ebedi olanın bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısı Tanrısal olduğu için somut ve geçici olanı, var oluşa gelişi ve insan varlığının bir yönü ile ezeli ve ebedi ve diğer yönü ile de geçici olarak

⁵² Reneaux, s. 13.

⁵³ Kierkegaard, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard (iç.)*, s. 195-199.

var oluşta olmasından dolayı var olan kişinin içinde bulunduğu zorluğu görmezden gelir.

Kierkegaard'ın epistemolojisi insan anlayışına dayanmaktadır ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta insanı bir sentez olarak tanımlamaktadır. Ben, sonlu ile sonsuzun bileşiminden oluşmaktadır. Bu sentez bir ilişkiyi ifade eder. Ben özgürlüktür ve özgürlük olabilin ve zorunluluğun iki kategorisinin diyalektiğidir.⁵⁴ Ona göre soyut düşünme yoluyla var oluş ve var olan bireye ilişkin güçlük hiçbir zaman ortaya çıkmaz. Soyut düşünmenin en üst düzeyinde düşünürler var oluşu terk ederler.⁵⁵ Kierkegaard soyut düşüncenin Tanrısal bakış açısına sahip öznenin yerine, var oluş içerisinde bulunan, bir yönü ile ezeli ve ebedi ve diğer yönü ile de geçici olarak var oluşta bulunan öznesini koyar ve böylece yeni bir epistemolojinin temellerini atar. Kierkegaard'ın öznesi, Aydınlanma'nın soyut, değişmez, herkeste eşit olarak bulunan ve temel niteliği düşünme olan akla sahip öznesinden farklı özelliğe sahiptir. Onun öznesi tamamlanmamış, sürekli değişken bir yapıya sahip sentez halindeki bir öznedir. Bir sentez olarak karşıt öğelerden oluşmaktadır ve bu öğeler arasında sürekli bir mücadele gerçekleşmektedir.

Kierkegaard'ın soyutlamaya dayalı spekülâtif felsefe olarak adlandırdığı şey Hegel felsefesidir ve Hegel'i de soyut düşünür olarak adlandırır. Hegel'in sistemi, sınırları kesin olarak belirlenmiş bir sistem olarak tamamen tanımları apaçık olarak yapılmış kavramlara dayanır. Onun sistemi 'kavram mücadelesi' ile ilgilidir. Bu nokta gerçekliğin sistem içerisinde bir hakikat olarak görüldüğü sonucunu doğurur, çünkü ona göre gerçeklik tümel olandır. Tüm gerçekliğin bir hakikat ve hakikatin de tümel olduğunu ifade eden Hegel, mutlak tin kavramından hareketle sistemi içerisinde tüm dünya tarihini ve varlığı açıkladığını düşünür. Hegel'in bir sistem düşüncesi içerisinde tüm varlık alanlarını açıklamak istemesinin kökeninde, felsefeyi evrensel, kesin ve nesnel bir bilim haline getirme niyeti vardır. Bu hedefi gerçekleştirmenin yolu ise yeni bir epistemolojiden geçmektedir. Bu epistemolojinin temelinde ise "özne" (tin, ben, ruh, ide), soyut kavram olarak yer alır. Mutlak'ı bir 'Özne' olarak algılayan Hegel'e göre, hakikat bir Özne'dir. Bu Özne gerçek olandır. Gerçeklik ise bu Özne'nin kendi kendini

⁵⁴ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 39.

⁵⁵ Kierkegaard, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 241.

açıklamasıdır.⁵⁶ Böylece Özneyi mutlak hale getiren Hegel tüm felsefesini bu öznenin bir açılımı olarak belirleyerek tekil var oluşları da bu öznenin içinde eritir.

Bu tür bir özne anlayışına karşıt biçimde Kierkegaard, kendi epistemolojisinde belirleyici faktör olarak ‘tekil varoluş’u belirler. Ona göre, soyut felsefe ve saf düşünme tekil ve somut varoluşu ortadan kaldırarak her şeyi bir potada açıklamaya çalışır. Bu nedenle soyut felsefe ve saf düşünmeye karşı çıkılmalıdır. Bu yüzden etikle ilişkisi olmayan bir epistemoloji anlamsızdır. Nitekim, ahlakî olanın birey üzerinde belirleyici olduğunu ifade eden Kierkegaard’a göre, bireye düşen tek görev, korkusuzca insan olmayı göze almaktır. Soyut düşünme, ahlaksal olanla ve ahlaksal olarak var olan bireyle ilgisini hiçbir zaman açıklamaz ve bunu yapmayı da denemez. Bilgi konusunu eylemle birlikte düşünen filozofa göre, bilgeliktir etik bir değerdir ve onu aramak var olan her bireyin en doğal hakkıdır. İnsanı, varoluş içinde bulunan ahlaksal bir varlık olarak tanımlayan ve insanın ahlaksal ödevini de ‘insan olma’ olarak anlayan Kierkegaard’a göre Hegel’in felsefesi, var oluşun var olan insanla ilişkisini tanımlamadığı, ahlaksal olanı yok saydığı, var oluşu yanılttığı için karşı çıkılmalıdır.⁵⁷

Hegel, sistemi içerisinde bireyin tekil var olan ve yaşayan bir insan olduğunu unutmamıştır. Onun kendine özgü duygu ve düşüncelerinin olabileceğini reddetmiştir. Birey soyutlamanın bir ürünü olarak düşünülmüş ve zamansallığı yok sayılmıştır. Hegel sisteminde hakikat bir bütün olarak ele alınmış ve çok boyutluluğu göz ardı edilmiştir. Kierkegaard, Hegel’in nesnel ve evrensel bir doğruya ulaşmak isteme çabasına karşılık varoluşun öznel ve tekil bir gerçeklik olduğunu vurgulamıştır. İnsanı tekil bir var olan olarak ele alması Kierkegaard’ı, insan eylemlerini belirleyen genel bir ilke arayan klasik etiğin dışına çıkarmaktadır. İnsanın ahlaki varoluşunun hedefi olan insan olma bir özne haline gelmedir.

Bu açıdan Kierkegaard’ın epistemolojisinin merkezinde insan anlayışı yer alır. O, felsefesini, aydınlanmanın insan anlayışını eleştirerek oluşturur. Aydınlanmacı düşünürler insanı evrenin anlamı olarak görürler ve evrenin merkezine yerleştiren Hümanizm’e dayanır. Hümanizm, insanın önceden belirlenmiş bir özü olduğunu kabul eder ve bu özü ‘akıl’ oluşturur. Bu düşünce Descartes’in ‘Cogito’unda en sağlam ifadesini bulur. Modern düşünce bilime ve akla sarsılmaz bir inanç duyar. İnsanı,

⁵⁶ Topakkaya, “Alman İdealizmi’nde Akıl”, s. 37-38.

⁵⁷ Kierkegaard, “Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar”, *Kierkegaard (iç.)*, s. 249.

bilginin ve aklın konusu olarak kabul eder; doğa bilimlerinin yöntemin kullanarak onu anlamaya çalışır. Modern düşüncede insan bilginin öznesi olarak ele alınmıştır, üstelik sadece bilgi edinen bir varlık değil, bilgi edinme sürecinin bilincinde olan bir *benlik* olarak görülmeye başlanmıştır.

Benlik, Descartes'tan Sartre'a kadar olan modern felsefede üzerinde en az uzlaşma sağlanan kavramdır. Descartes için benlik, kesin bilginin ve doğru akıl yürütmenin prensibidir. Leibniz de onunla aynı düşünmektedir. Hume, 'algı yığınları' arasında bağ kurmak ve onları anlamlı bir bütün haline getirmek için gerekli görüyordu. Kant ise benliği, sadece doğru bilginin değil, tüm bilinç yaşantılarının temeli olarak görüyordu.⁵⁸

Batı felsefesinde benlik, bilginin öznesi ve bilginin nesnesi olmak üzere epistemolojik açıdan iki yönüyle birlikte ele alınmıştır. Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi akılcı düşünürler benliğin özne yönünü ön plana çıkarırken, Hume gibi deneyselciler benliğin nesne yönüne vurgu yapmışlardır. Bu ayırım benliğin mahiyeti konusunda da görülür. Akılcılar benliğin değişmeyen tinsel bir töz olduğunu düşünürken, deneyselciler böyle bir töz olmadığını savunmuşlardır.

Kant ise bunlar arasında bir orta yol bularak benliğin çok yönlü bir yapıda olduğunu vurgulamıştır. Benliğin mahiyetinden çok epistemolojik yönünü ön plana çıkarmıştır. Ben bilincinin bilginin kaçınılmaz şartı olduğunu öne sürerek kendi içinde ne olduğunun bilinmeyeceğini, buna karşılık tüm bilginin birlik ve bütünlüğünü sağladığının bilincine sahip olabileceğimizi ileri sürmüştür.⁵⁹

Kierkegaard'ın epistemolojisinde hakikat sorunu insan olmanın ne anlama geldiği ile ilgili bir sorundur. O, insan olmanın, en üstün derecesine ben haline gelmede erişileceğine inanır. Benlik, insan olmanın tüm anlam ve amacıdır. Kierkegaard için kişi, ben haline gelmekle, en üst varoluş evresine ulaşacaktır. Ben olmanın bilincinde olmayan kişiler, yaşamının anlamını kaybetmiş ve köle haline gelmişlerdir. Benlik, insan olmanın amacı olarak, kişinin yeryüzünde ulaşabileceği en yüce olgunluğa ulaşma

⁵⁸ Manfred Frank, "Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard", *A History of the Theory of Self-Consciousness*, (Translated by Peter Dewsand Simon Critchley. Prepared by Dieter Freundlieb), s. 54-55.

⁵⁹ Şahabettin Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2009, s. 3-4.

aşamasıdır. Ona göre, insan tindir. Tin'i ben olarak tanımlar ve onu ilişkinin içsel yönelimi, ilişkinin kendine dönüşü olarak ifade eder.⁶⁰

Kierkegaard'ın epistemolojisinde ise insan, akıl ya da düşünme gibi soyut olarak belirlenebilen bir doğaya sahip bir varlık olarak görülmez. İnsan bir var olandır, bu nedenle henüz tamamlanmamıştır, bir var olan olarak sürekli varoluş içinde bulunur, varoluş onun gerçekliğidir. Bu nedenle insan değişmez bir hakikatin evrensel bilgisine ulaşabilir bir varlık değildir. Onun epistemolojisinde bilgi öznenin nesneye yönelmesiyle ortaya çıkan bir sonuç değildir, insanın varoluşuyla ilgilidir ve var olma sürecinde elde edilir. Varoluş aynı zamanda eylemle, yani yaşamla ilgilidir ve bu anlamda ahlaksal olanla iç içedir. Varoluş insanın somut yaşantısıdır ve bireyin yaşayışı sonucunda ortaya çıkar. Burada önemli olan bireyin nasıl ve ne uğruna yaşadığıdır.

Kierkegaard'a göre varoluşçu, soyutu somut olarak kavramaya çalışır.⁶¹ Bu nedenle onun için bilgi konusu, özne ya da nesneyi soyut olarak belirleme değil, bireysel deneyimlerle ilgilidir. Ona göre bu bilgi kişinin yaşam görüşüyle ilgilidir ve yaşam görüşü deneyime katılacak bir bilgi değil, bireyin kendi deneyiminden kazanacağı şeydir.⁶² Soyutlama mantıksal düşünmeye dayanır. Mantık oluş ve hareketi dışlayarak, düşünce ile varlığın özdeşliğini gerçekleştirir. Oluşu dışlayan düşünce, varoluşu da dışarda bırakır. Çünkü varoluş oluşun içinde bulunur. Böylece varoluş, mantığın dışındadır ve sistem tarafından anlaşılabilir.⁶³

Kierkegaard'ın epistemoloji, klasik epistemolojinin özne ve nesneyi durağan kabul eden, özellikle özneyi oluşun, değişimin dışına çıkaran anlayışına karşı çıkarak onun yerine kendisi var olan ve sürekli varoluş içinde bulunan öznesini koyar. Bu özne hakikat hakkında soruyu soran var olan bir tin, yani gerçekten bireysel bir insandır. Bilen öznenin somut ve bireysel olarak var olan bir insan olduğu düşüncesi, Kierkegaard'ın epistemolojisini diğer epistemolojilerden ayıran ve ona kendi özgünlüğünü kazandıran bir düşünce olarak aynı zamanda 20. Yüzyıl varoluşçuluğunun da yönünü belirlemiştir.

⁶⁰ Vedat Çelebi, "J. P. Sartre ve S. Kierkegaard'ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 23, Sayı 2, Temmuz 2013, s. 251.

⁶¹ Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, (Çev. Yakup Şahin), İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 34.

⁶² Alastair Hannay, *Kierkegaard*, (Çev. Nur Nirven), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 122.

⁶³ Olivier Cauly, *Kierkegaard*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Yayınları, Ankara 2006, s. 63.

Hakikat türleri ve bunlara karşılık gelen düşünme biçimleri arasında yaptığı ayırım Kierkegaard'ın bilgi anlayışı hakkında bize bir fikir vermektedir. Nesnel hakikat anlayışının insan problemini çözemeyeceğini kabul eden filozof için asıl hakikat öznenin varoluşunu temel alan öznel düşüncede bulunmaktadır. Bu nokta onu doğru bilginin mümkün olduğu sonucuna götürmektedir.

1.1.2. Bilginin İmkânı Problemi

Doğru bilginin mümkün olup olmadığı konusunda felsefe tarihinde çeşitli görüşler ortaya konmuştur. İnsanın kendi dışında bulunan gerçekliğin bilgisini elde edebileceğini savunan dogmatikler ve bunlara karşıt konumda bulunan septiklerin görüşleri bu problem içerisinde ele alınır. Klasik epistemolojinin bilginin imkânı problemini ele alış biçimi ile Kierkegaard'ın bu probleme bakışı arasında büyük farklılıklar vardır. Her şeyden önce o septik bir düşünür değildir, çünkü doğru bilginin varlığından kuşkusu yoktur. Ancak bu onun dogmatik bir filozof olduğu anlamına gelmez, çünkü zihinden bağımsız bir varlık alanı olduğu düşüncesine kayıtsızdır.

Kierkegaard *İroni Kavramı* adlı eserinde çağdaş spekülative felsefenin dogmatik anlayışına Kant'ın son verdiğini ileri sürer.⁶⁴ Bu anlamda Kant'ın dogmatik uykuyu bölmesi Kierkegaard'ın epistemolojisi için de bir yol gösterici olarak düşünülebilir. Bu nedenle onun epistemolojisini daha iyi anlamak için bilginin konusundan ne anladığına bakmak gereklidir.

Kierkegaard'ın, geleneksel epistemolojinin nesnel ve öznel düşünme yollarından en çok öznel düşünme yolu üzerinde durur. Öznel düşünme yolu ile birey düşündüğü şeyin içine dâhil olur. Böylece kendini nesnel olarak düşünmeyi bitirerek bunun içinde var olur.⁶⁵ “Her türlü varoluş önermesinde, düşünceden varlığa varmak, düşüncenin düşünülen şey içinde kendini bulmaktan başka bir şey yapmadığı bir totolojidir...”⁶⁶ Öznel düşünme biçiminin temsilcisi olarak en çok Hegel üzerinde durur. Hegel varlığı düşünmeden türetmiştir. Bunun bir totoloji olduğunu ve bunun bir bilgi değerinin olmadığını düşünen filozof aynı şekilde Descartes'i de varlığı ‘düşünen özne’ ye indirgediği için eleştirmektedir. Platon'u spekülative felsefenin kurucu olarak

⁶⁴ Sören Kierkegaard, *İroni Kavramı*, (Çev. Sıla Okur), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2003, s. 252.

⁶⁵ Cauly, s. 62.

⁶⁶ A. g. e. , s. 65.

nitelendiren Kierkegaard'a göre bilgi, düşünme ile varlık arasındaki soyut özdeşlik olarak anlaşılmalıdır.

Ona göre özsel bilme varoluşla ilgili bilmedir. Varoluşla içsel olarak ilintili olmayan bilmenin rastlantısal bilme olduğunu belirterek böyle bir bilmenin derecesi ve kapsamının önemli olmadığını söyler.⁶⁷ Onun için bilgi, hayatla ilgili, yani deneyime hitap eden bilgidir. Geleneksel epistemolojinin bilginin imkânı ile ilgili görüşlerini değersiz bulan Kierkegaard'ı, bilgi teorisi açısından, bilginin kendinden nasıl çıkabileceğini bilmekten çok, insan varoluşu ilgilendirmektedir.⁶⁸ Spekülatif düşünürlerin özneyi soyut ve durağan bir varlık olarak anlamalarına karşın, kendisi özneyi somut bir var olan olarak ve oluş içinde bulunan bir "tin" olarak kavrar. Ona göre "bilen tin" hakikati dış dünyada değil, kendi içinde aramalıdır. İçsel yaklaşım psikolojiyi temel alır, bu bakımdan Kierkegaard bilgiyi psikolojik bir sorun olarak ele almıştır.

Bilginin, özsel olarak varolan bir kişi olan bilenle ilişkili olduğunu kabul eden Kierkegaard'a göre, bu bilgi ahlaksal ve ahlaksal-dinsel olana ilişkin bilgidir. "*...bütün özsel bilme, o halde, özsel olarak varoluşa ve varolana ilişkindir. O halde, yalnızca ahlaksal ve ahlaksal-dinsel bilme özsel bilmedir. Ama bütün ahlaksal ve ahlaksal-dinsel bilme özsel olarak bilen var olmasına ilişkin bir bilgidir.*"⁶⁹ Ona göre insan için var olmak özsel bir şey olmaktadır. Varoluşun amacı, uğrunda yaşayacağı ve öleceği bir hakikate sahip olmaktır. Bireyin asıl görevi, kendini tanıması ve anlaması, böylece insan olmanın ne anlama geldiğini kavramasıdır. Bunun için gereken ise ahlaksal-dinsel varoluştur.⁷⁰

Kierkegaard'a göre, var olan kişi için var olması onun en büyük ilgisidir ve aynı zamanda onun var olmakla ilgilenmesi onun gerçekliğidir. Var olan kişi var oluştan soyutlanamaz, tersine var olmak zorundadır. Onun için tek gerçeklik kendi ahlaksal gerçekliğidir. Varoluşu ahlaksal bir sorun olarak gören filozof için asıl hakikat de ahlaksal-dinsel bir yaşam içinde ortaya çıkacaktır. Ahlaksal yaşamı asıl hakikat için bir basamak olarak görmektedir, bu bakımdan Sokrates'i andırır. Onu insanın bir var olan

⁶⁷ **Kierkegaard**, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 199-200.

⁶⁸ **Cauly**, s. 60.

⁶⁹ **Kierkegaard**, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 200.

⁷⁰ **A. g. e.**, s. 201.

olduğunun ilk farkına varan kişi olarak adlandırır. Soyutlayıcı düşüncenin var oluşla ilgilenmediğini ifade eden filozofa göre, soyutlama ne kadar yok sayarsa saysın onunla ilgili olmayı sürdürür. Saf düşünme her şeyi açıkladığını sanır ama bir var olan olarak kendi var oluşunu açıklamaz.⁷¹

Kierkegaard'ın temel ilgisi insanın varoluşudur. Birey olarak insanın 'nasıl' yaşaması gerektiği problemi üzerinde durur. Bu düşünce, felsefenin spekülasyondan kurtulup tekrar insan hayatına yönelişin ifadesidir.⁷² Bilginin bir düşünme sorunu değil, yaşamla ilgili 'insan olma' sorunu olduğunu düşünen Kierkegaard'a göre benlik, insan olmanın tüm anlam ve amacını oluşturur. İnsan olmanın en yüksek ve en yüce anlamı 'ben olma' ile kazanılır. Ben olmak en üstün varoluştur. Kierkegaard, insanın başka şeyleri öğrenmeden önce mutlaka öğrenmesi gerektiği şeyi 'kendini bilme' olarak ifade eder. İnsan kendisini içsel olarak anladığı zaman, yolunu bulacak, hayatı huzur ve anlam kazanacaktır.⁷³ Ben olma Sokrates'te 'Kendini bil' sözünde anlamını bulur.⁷⁴ Sokrates'in hedefi tekil bireyin varoluşudur. O, bilgiyi bireyin kendi içinde araması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu anlamda o bir yol göstericidir. Hakikatin bilgisini veren değil, kişileri, bunu kendi içlerinde bulmalarına yönlendiren bir rehberdir. Kierkegaard kendine Sokrates'i örnek almıştır. İnsan hayatının anlam ve amacı sorunu ele almış ve kendini 'Danimarkalı Sokrates' olarak adlandırmıştır.

Kierkegaard Sokrates'in 'bilgi hatırlamadır' sözünün spekülatif düşüncenin başlangıcını oluşturduğunu belirtir. Ancak Sokrates bu noktadan öteye gitmemiştir ve tam da bu nokta da Platon'dan ayrılır, Sokrates özsel olarak var olanı vurgularken Platon var olanı unutarak kendini tamamen spekülatif düşüncede kaybetmiştir. Sokrates var olan bir düşünür olarak var olmanın ne demek olduğunu unutmamıştır. "Sokratesçi yaklaşımın tartışmasız değeri tam da bilen varolan bir kişi olduğunu ve var olmanın özsel olduğunu vurgulamasındadır."⁷⁵ Kierkegaard varoluşu ahlaksal bir gerçeklik olarak görmektedir, ancak kanaatimize göre hakikati kişinin kendi varoluşunun farkına varma süreci olarak değerlendirmek suretiyle ahlaksal olanı aşip epistemolojinin sınırlarına girmektedir. Bu yaklaşımı ile Sokrates'i takip etmektedir, o da doğruluğun bireyle

⁷¹ **Kierkegaard**, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 251-254.

⁷² **Taşdelen**, s. 20.

⁷³ **Kierkegaard**, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 53.

⁷⁴ **Taşdelen**, s. 78.

⁷⁵ **Kierkegaard**, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 209.

birlikte düşünülmesi gerektiği inancındadır. Varoluşçu düşüncede doğruluk somut bireyle birlikte ele alınır.⁷⁶ Sokrates de doğru eylemin kaynağını doğru bilgide bulmaktadır ve bunun için insanın kendi varoluşuna yönelmesi gerekmektedir. Sokrates'te hakikat, kişinin kendi içindeki 'ses' (Daimon) e kulak vermesi iken Kierkegaard'da bu Hıristiyanlık olmaktadır.

Hıristiyanlığı tüm zamanlar için bir hakikat olarak gören ve bir paradoks olarak tanımlayan Kierkegaard için, spekülative düşünürün Hıristiyanlığı anlamaya değil, açıklamaya çalışmasının bir anlamı yoktur. Ona göre spekülative düşünür Hıristiyanlığa bir bilginin nesnesi olarak yaklaşır ve hakikatten uzaklaşır. Varoluşa gelen şeyin hakikat olduğunu ifade eden filozof, spekülative düşünce var olduğu sürece hakikat ortaya çıkamaz.⁷⁷ Bu anlamda nesnel bir düşünme olan spekülative düşünme biçimi ile hakikate hiçbir zaman erişilemeyecektir. Hakikatin var olan birey tarafından varoluşta elde edilebileceğini öne süren Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık varoluşsal bir gerçekliktir ve bu anlamda hakikatin kendisidir. Hıristiyanlığı içsellik ve öznellik gören filozofa göre, bu hakikate inanç ile erişilebilecektir.

Spekülative düşünme nesnel değildir ve nesnel olarak varolan bir birey için bir hakikat yoktur ama yalnızca bir tahmin vardır çünkü var olmasıyla o tamamen nesnel olmaktan alıkonulmuştur. Hıristiyanlık, öte yandan, öznel değildir; inananın inancındaki içsellik hakikatin ezeli ve ebedi karar vermesidir. Nesnel olarak hiçbir hakikat yoktur; hakikat veya Hıristiyanlığın hakikatleri hakkında nesnel bir bilgi kesin olarak yalandır. Bir itikadı kesin olarak bilme putperestliktir çünkü Hıristiyanlık içselliktir.⁷⁸

Spekülative düşünür, ezeli ve ebedi hakikat olan Hıristiyanlığın hakikatiyle ilgilenir, böylece paradoksu ortadan kaldırır. Kierkegaard'a göre spekülative düşünürün Hıristiyanlık anlayışı, Hıristiyanlığın hakikat olduğunun anlaşılması değildir, onun anlayışı Hıristiyanlığın hakikatidir. Ancak anlayış ile hakikat birbirinden tamamen farklı şeylerdir. Hakikatin anlaşılması, hakikatin ima ettiği şeyin anlayış tarafından anlaşılması demek değildir. Varoluşa gelen şey hakikattir. Yani hakikat verilen bir şey değildir. Hakikatin varoluşa gelebilmesi için anlayışın yani spekülasyonun anlayışının bitmesi gereklidir. Spekülative bilgi, bilinen şeyle ilgili olmayan bir bilgidir. Bilmenin

⁷⁶ Ahmet Bayındır, "Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi", Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2006 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 30.

⁷⁷ Kierkegaard, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 222.

⁷⁸ A. g. e., s. 223.

nesnesi spekülâtif bilginin kendisidir.⁷⁹ Bu anlamda spekülâtif bilgi nesnel bir bilgi olmaktadır.

Ona göre bir dini kabul etme öznel bir olaydır ve o dinin önermeleri de öznel bir biçimde anlaşılmalıdır. Yani, kişisel, içe dönük ve tekil bir yaklaşımla anlaşılabilir. Hıristiyanlık bütün nesnellik türlerine karşıdır.⁸⁰ Hıristiyanlık zaman içinde varoluşa gelen ezeli ve ebedi hakikattir. Kierkegaard için hakikate yani bilgiye sahip olmak bir dine girmekle eşanlamli görünmektedir. Bir dine girme veya Hristiyan olma öznenin kendi içinde karar vermesiyle ilgilidir. Bu yüzden böyle bir karara asla nesnellik yoluyla ulaşamaz. Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık var olan özne için ezeli ve ebedi bir karar olmak ister.⁸¹ Hıristiyanlık bir hakikat olarak var olan öznenin bu kararı vermesini ister.

Hegel sistem içerisinde yalnız varoluşu değil, Hristiyanlığı ve Hıristiyanlıkla ilgili problemleri de açıklamaya çalışmıştır. Kierkegaard, Hegel'in Hıristiyanlık anlayışının, Hristiyanlığın özünü yansıtmadığını düşünür. Hristiyanlığın Hegelci yorumu, absürd, paradoks ve akıldışını dışarda bırakır. Hegel'in felsefesi nesnel ve evrensel doğrular bulunduğunu kabul eder. Hıristiyanlık nesnel bir din ve Tanrı da nesnel bir varlık olarak görülür. Nesnel olan şeylerin kavranmasında bir sorun yoktur. Dinle ilgili diğer sorunlar da açıklanma imkânına kavuşur.⁸²

Kierkegaard'a göre, Batı düşüncesinde egemen olan ve Hegelci sistem ile üst sınırına dayanan akıl ve nesnel gerçeklik arayışına yapılan vurgu ile aklın ve nesnelliğin sınırları kavranamaz.⁸³ Hıristiyanlık da akıl ve nesnelliğin ötesinde bir gerçeklik olarak bir sistem içerisinde anlaşılabilir. Sistem düşünürü iman ve Tanrı konusunu düşünsel bir nesne konumuna getirir. Bu tutum Hristiyanlığın özünün kaybolmasına neden olur. İnanç konusu olmaktan çıkararak bir öğreti haline gelmesine neden olur.⁸⁴

Kierkegaard'ın epistemolojisi, hakikatin elde edilmesinde tekil bir var olan olarak bireye değer verir. Birey hakikati soyut düşünme yoluyla bilgi konusuna yönelmekle değil, kendi içine yönelme ve bu yönelişin sonucunda vereceği bir karar sonucunda elde edecektir. Ancak hakikat bireyin dinsel alanda vereceği kararlarla ilgilidir. Bireyin asıl

⁷⁹ **Kierkegaard**, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 222.

⁸⁰ **Alpyağıl**, s. 73.

⁸¹ **Kierkegaard**, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 215-221.

⁸² **Taşdelen**, s. 31.

⁸³ **Anderson**, s. 36.

⁸⁴ **Taşdelen**, s. 32.

varoluğu dinsel varoluştur ve birey gerçek anlamını dinsel varoluştta elde eder. Hakikat insanın varoluşudur ve varoluşun hakikati Tanrı ile kurulan samimi bir ilişkide ortaya çıkacaktır. Bu ise ancak Hristiyan'ca bir yaşamla ortaya çıkar. Hristiyanlık içselliktir, öznelliktir. Birey varoluşunun en uç noktasına Hristiyan'ca bir yaşamla ve Tanrı ile kurulan öznel bir ilişkide ortaya çıkacaktır. Doğru bilginin mümkün olduğunu ve bunun dinsel yaşantıda ortaya çıktığını kabul eden Kierkegaard için, böyle bir bilgiye nasıl ulaşılacağı sorusu akla gelmektedir. Bu sorunu nasıl ele aldığı bilginin kaynağı probleminde tartışılmaktadır.

1.1.3. Bilginin Kaynağı Problemi

Klasik epistemolojide bilginin kaynağı sorunu Rasyonalizm, Empirizm ve Entüisyonizm bağlamında ele alınmaktadır. Rasyonalizmin ilk temsilcisi olarak kabul edilen Sokrates için bilgi bir 'hatırlama'dır. Kişi sadece kendisinde bulunan bilgiyi açığa çıkarır. Kierkegaard da bilginin insanın kendi içinde bulunduğu düşüncesine katılmaktadır. Platon tümel kavramlar olan *idelerin* bilgisine akıl yoluyla ulaşılacağını ifade eder. Bilgiyi varoluş içindeki somut insanla ilgili olarak gören Kierkegaard soyut kavramların somut hakikatten uzak olduğunu düşündüğü için Platon'u da reddeder. Aristoteles bilgiyi, tekil varlıklara formunu kazandıran özlerin tümeller içinde akıl yoluyla kavranılması olarak görür. Özler yerine varoluşa vurgu yapan filozof Aristoteles'ten de ayrılmaktadır. Descartes ve Hegel eleştirisini daha önce verdiğimiz filozof, aklın hakikati elde edemeyeceğini düşünmesi bakımından *İrrasyonalist* bir filozoftur. Kierkegaard bilgiyi tecrübeye indirgeyen Empirizm'i ve onun temsilcileri olan Locke ve Hume'u deneyselci hakikatin temsilcileri sayarak eleştirmektedir. Rasyonalizmin akli temel almalarına karşın Empirizm bilginin oluşmasında duyulara öncelik tanımaktadır. Her iki yaklaşımı da indirgemeci bulan filozof, bilginin öznenin varoluşunda ortaya çıkacağını belirtmek suretiyle kendi bilgi teorisini onlardan ayırmaktadır.

Kierkegaard'ın epistemolojisi 'hakikat öznelliktir' düşüncesine dayanır ve *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar* adlı eserinde bu düşüncüyü ayrıntılı olarak ele alır. Öznel ve nesnel hakikat olmak üzere iki tür hakikat kabul eden Kierkegaard, 'öznel hakikat' düşüncesini 'nesnel hakikat' düşüncesinin karşısına koyar. Ona göre nesnel düşünmede hakikat bir nesne olarak düşünülür ve özne dışarda bırakılır. Öznenin varoluşunu önemsiz hale getiren bu düşünme biçiminde öznenin

uzaklaşan hakikat önemsiz hale gelir. Kierkegaard kendi çağını nesnel çağ olarak adlandırır. Ona göre nesnel çağda insanlar öznellikten kaçınırlar. Nesnel düşünme soyut bir düşünmedir. Öznel düşünmede ise hakikat bir içsellik, tahminde bulunma ve öznellik olarak düşünülür.

Kierkegaard, var olan öznedeki içselliği *tutku* olarak adlandırır. Ona göre hakikatin kendisi bir paradoks olarak tutkuya karşılık gelir. Paradoksun kaynağı hakikatin var olan özneyle temellenmiş olmasıdır. Bu durumda özne ile hakikat birbirine karşılık gelmektedir. Hakikatin kaynağını öznedeki ve öznellikte bulan Kierkegaard, kişinin, var olan bir özne olduğunu unutmakla tutkuyu kaybedeceğini ve böylece hakikatin de bir paradoks olma özelliğini yitireceğini ifade eder.⁸⁵ Birey hakikate tutkulu olmakla erişebilecektir. Kierkegaard hakikate erişmede tutkuya değer vermekle, geleneksel felsefenin soyutlayıcı anlayışına karşı kendi epistemoloji anlayışını oluşturur. Tutku, duygusal ve bu anlamda psikolojik bir süreç olarak akıl yoluyla anlaşılabilen bir şey değildir. O, bireyin kendi içselliğinde yaşayabileceği bir duygudur ve bu anlamda öznedir, böylece hakikat öznel bir yaşantıdan doğmaktadır.

Nesnel ve öznel düşünmede hakikate farklı açılardan yaklaşılır, nesnel araştırmada ‘ne’ sorusunun bir karşılığı olarak düşünülürken öznel araştırmada ‘nasıl’ sorusuyla ilgili olarak düşünülür. Bu “nasıl” sorusunu öznel olarak içsellikle ilgili bir soru olarak adlandırır ve bunu da sonsuzun tutkusu olarak belirtir. Ona göre sonsuzun tutkusu hakikatin ta kendisidir. Bu aynı zamanda öznelliğin ta kendisidir ve öznellik hakikat haline gelir. Kierkegaard sonsuzluk kavramının içeriği ile ilgilenmez, Onun için önemli olan sonsuzun içeriği değil onun tutkusudur, çünkü içerik sonsuzluğun kendisidir. Ona göre öznel olan “nasıl” sorusuna karşılık gelmekte ve öznellik hakikat olmaktadır. Kierkegaard epistemolojisinde, geleneksel epistemolojide olduğu gibi, objenin, yani bilginin konusunu oluşturan şeyin bir önemi yoktur. O, objenin içeriği ile ilgilenmez, onu asıl ilgilendiren öznedir ancak, bu özne soyut bir öze sahip olan bir varlık değil, varoluş içinde bulunan bir ‘tin’dir. Varoluş tutku ile gerçekleşir, bu anlamda bilen tinin ontolojik bir soyut öze sahip olması veya bireyin dışında var olması önemli değildir, önemli olan bilen tinin ne hissettiğidir.

⁸⁵ **Kierkegaard**, “Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar”, *Kierkegaard (iç.)*, s. 195-201.

Ona göre hakikatin konusu *sonsuzluk* ve *ölümsüzlük* düşüncesidir. Kierkegaard ölümsüzlük düşüncesini nesnel olarak araştıran birinin sonu hiç gelmeyen tahmini bir araştırma içine gireceğini ve onun kesinliğine asla ulaşamayacağını belirtir, çünkü ölümsüzlüğün kesinliği öznelikten kaynaklanmaktadır.⁸⁶ Kesinliğin nesnel düşünmede değil öznel düşünmede bulunduğunu ifade eden Kierkegaard'ın bu yaklaşımı Kant'ın metafizik eleştirisine benzemektedir. Kant'ın, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük idelerini salt aklın ideleri olarak ele alışında ve bu idelerin sentetik-a priori bir bilgi değerinin olmadığını ifade edişinde olduğu gibi, Kierkegaard da ölümsüzlük ve sonsuzluk düşünceleri hakkındaki tüm kanıtlamaların kesinlikten uzak olduğunu belirtir. Onun bilgi teorisi, bireyin kendi kişisel ölümsüzlüğüyle öznel ilgisini temel alan bir yaklaşım ortaya koymaktır. Ona göre, 'ölümsüzlük' insanı en yüksek düzeyde ilgilendirir. Bu nedenle, soyut kavramlarla uğraşan matematik ve ontoloji 'ilgisiz düşünce'dir.⁸⁷

Özneliği var olan özne için en yüksek hakikat olarak tanımlayan Kierkegaard, özneliği nesnelin antitezi olarak düşünür ve onu nesnel belirsizlik olarak adlandırır. İçsellik nesnel belirsizliği sonsuzluğun bütün tutkusuyla kavrar. Nesnel belirsizlik ne kadar büyükse içsellik sonsuz tutkusu o derece artar. İmanı "...içsellik sonsuz tutkusuyla nesnel belirsizlik arasındaki çelişki..."⁸⁸ olarak tanımlayan Kierkegaard, inancın varlığını riskin varlığına bağlar ve risk ile nesnel belirsizliği aynı anlamda kullanır. Ona göre içsellik büyük bir risktir, risk olmadan inanç yoktur. Nesnel belirsizlik bir çelişkidir, risktir ve inanç da tam olarak bu risktedir.

Nesnel belirsizlik ve bilgisizlik yoluyla, paradoks varolan kişinin içsellikinde öteye itilir. Ama paradoks kendisinde paradoks olmadığı için yeterince şiddetli bir şekilde öteye itmez çünkü risk olmadan inanç yoktur; ne kadar çok risk, o kadar çok inanç; ne kadar çok nesnel güvenilirlik, o kadar az içsellik (çünkü içsellik özneliktir); ne kadar az nesnel güvenilirlik, o kadar derin olanaklı içselliktir. Paradoksun kendisi paradoks olduğunda, saçmanın sayesinde öteye gider ve karşılık gelen içsellik tutkusu inançtır.⁸⁹

İnançlı kalabilmek için mümkün olduğu kadar nesnel belirsizlik içinde bulunulması gerektiğini düşünen Kierkegaard, Tanrı'nın nesnel olarak kavranabilmesi halinde

⁸⁶ Kierkegaard, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 203-205.

⁸⁷ Cauly, s. 61.

⁸⁸ Kierkegaard, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 206.

⁸⁹ A. g. e. , s. 212.

inancın olamayacağını; bunun ise mümkün olmadığı için inancın olması gerektiğini belirtir.

Kierkegaard'ın epistemolojisinde hakikat, bireyin kendi iç dünyasına yönelerek varoluşunun farkına varmasıyla ortaya çıkacaktır. Her bireyin içsel yaşantısı kendine özgüdür ve bu anlamda içsellik ile öznellik aynı anlama gelir. *Bilginin kaynağı olarak içsellik görmesi, Kierkegaard'ın epistemolojisinin diğer epistemolojilerden temel farkını oluşturmaktadır.* Geleneksel felsefede kabul edilen akıl, tecrübe ve sezgi gibi bilgi kaynaklarından farklı bir bilgi kaynağı olarak içsellik, hakikatin öznenin kendi iç dünyasında bulunduğuna işaret etmektedir. Onun epistemolojisinde bilgi, geleneksel felsefe de olduğu gibi, soyutlamayla ortaya konan kavramsal bilgiler bütünü değildir. Bireyin kendi içsel deneyimlerinin oluşturduğu içsel yaşantıdan doğan varoluşsal bir edimdir.

Kierkegaard imanın konusunun saçma (absürd) olduğunu belirtir.⁹⁰ “Saçma kesinlikle inancın nesnesidir ve yalnızca ona inanılabilir.”⁹¹ Ona göre saçma, ezeli ve ebedi hakikat olarak tanımladığı Tanrı'nın, yani İsa'nın zaman içinde ve diğer insanlar gibi varoluşa gelmesi, onların arasında bulunması ve onlar gibi yaşamasıdır. Kısaca iman Tanrı'nın varoluşa gelmesidir. Varoluşsal ve ebedi olan İsa'da mütevazı bir insan şekline birleşmiştir. Bu, ebediyetin zaman içinde belli bir anda yer almasıdır. Bu paradokstur, saçmadır. İman, var olan bir birey olan İsa ile kurulan ilişkidir. İnanmak kişinin en derinini ilgilendiren bir gerçeklikle kurulan sonsuz bir ilgidir.⁹² Kierkegaard Tanrı'nın İsa'da cisimleşmesinin (Enkarnasyon) amacını, bir insan olarak varoluşa gelmek suretiyle hakikati diğer insanlara göstermek ve onları doğru yola iletmek olarak belirler. İsa bir peygamber değil, yaşayan ve böylece varoluş içinde bulunan en yetkin varlık ve en yüksek hakikattir. Bu imanın konusudur ve saçmadır (absürd).

Saçmayı (absürd) ü, paradoksal olanı açık hale getirmeye çalışan Kierkegaard'ın epistemolojisinin diğer bir önemli yönü de hakikatin konusunu belirli ve açıklanabilir bir şey olarak görmemesidir. O, geleneksel epistemolojiden farklı olarak öznelliğe ve öznelliğin yöneldiği belirsizliğe yönelmiştir. Doğa bilimleri ve spekülâtif felsefe araştırma konularında her zaman nesnel kesinliği aramışlardır. Aydınlanma

⁹⁰ **Kierkegaard**, “Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar”, *Kierkegaard* (iç.), s. 210-212.

⁹¹ **A. g. e.** , s. 213.

⁹² **Cauly**, s. 76.

düşüncesinin ideali olan nesnellik ya da nesnel kesinlik doğru bilgiyi belirleyen ölçüt olmuştur. Descartes, Kant ve Hegel gibi filozoflar felsefeyi kesin bir bilim olarak kurmaya çalışmışlardır. Epistemolojilerinde her zaman kendisinden şüphe edilemeyen bir dayanak noktası bulmayı amaçlamışlardır. Böylece doğa bilimlerinin kendi alanlarında elde ettiği kesinliği felsefe alanında da sağlamaya çalışmışlardır. Ancak tüm bu çabalar insanın ne olduğu, ne yapması gerektiği, varlığının anlam ve amacı hakkındaki soruların görmezden gelinmesine yol açmıştır. İnsan olmanın ne anlama geldiği sorusu unutulmuş, insan doğal gerçekliğin bir parçası olarak düşünülmüş ve doğa bilimlerinin yöntemleriyle anlaşılmaya çalışılmıştır. İnsanın nesnel yönüne ağırlık verilerek varoluşu ve bu varoluşun özneliği yok sayılmıştır.

Sokrates'in insanları uyarma, bilgiyi kendi içlerinde arama ve varoluşlarının farkına varmalarını sağlama görevini üstlenen Kierkegaard, aydınlanmanın, Hegel düşüncesiyle en parlak dönemini yaşadığı ve tüm birikimleriyle Batı hayatını etkilediği bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle Kierkegaard'ın düşüncelerini belirleyen asıl etken, aydınlanmanın bilgi birikiminin kendi döneminde yaşayan insanların, var olmanın ne anlama geldiğini ve içselliğin ne olduğunu unutmuş oldukları düşüncesidir. Kierkegaard spekülative düşünme ile Hıristiyanlık arasındaki yanlış anlaşılmanın bununla açıklanabileceğini inancındadır. Bilginin soyutlayıcı düşünce sorunu değil, var olan bireyle ilgili varoluşsal bir sorun olarak etik-dinsel bir sorun olduğu düşüncesine sahiptir. Bu anlamda, kendi dönemindeki insanların sorununu varoluştan uzaklaşma olarak görür. Onun için asıl varoluş dinsel varoluştur ve dindar bir Hıristiyan olarak var olmanın ötesinde dinsel olarak var olmanın ne demek olduğunu açıklamaya çalışır. Çünkü dinsel olarak var olmanın ne anlama geldiği unutulmuşsa, insan olarak var olmanın da ne anlama geldiği unutulmuştur.

Kierkegaard'a göre, varoluş, insanın bireysel bir varlık haline gelmesini sağlayan bir görevdir.⁹³ Bununla birlikte, insan varoluşunu tek başına gerçekleştiremez. İnsanı insan yapan şey Tanrıyla olan ilişkisidir.⁹⁴ Ancak, Ona göre Tanrı doğrudan bir ilişkiye izin vermez; eğer vermiş olsaydı, insan o zaman Tanrı'nın farkına varırdı. Tanrı'nın insanla doğrudan ilişkili olması putperestlik olarak niteleyen Kierkegaard, Tanrı ile hakiki bir tinsel ilişkinin yani içselliğin, en başta Tanrı'da olağanüstü hiçbir şey olmadığına ilişkin

⁹³ Cauly, s. 78.

⁹⁴ Kierkegaard, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 235.

içsel derinleşmenin başarılmasına bağlı olduğunu ifade eder. İçsellik bireyin kendi varoluş sürecine odaklanmasıdır. Bireyin inançlarının doğruluğu meselesi, bireyin inancının nesnesinin varlığıyla değil, bireyin ona nasıl inandığıyla, başka bir deyişle, bireyin inancının nesnesi ile ilişkisi yoluyla belirlenecektir. Burada önemli olan, Tanrı'nın nesnel varlığı değil, bireyin Tanrı ile ilişkisidir.⁹⁵

Kierkegaard'ın Tanrı ile ilişki konusunda öznelliğe vurgu yapmasının nedeni, imanın bireysel kazanımı ve daha iyi bir Hristiyan olmak içindir.⁹⁶ Böylece Kierkegaard, öznelikten doğan ve tutku ile oluşan hakikati Hristiyanlığın hakikati olarak görmektedir. Bu hakikate ise iman ile erişilebilmektedir. İman özneliğin en son noktası olan tutku ile kazanılmaktadır. Böylece onun epistemolojisi teolojik nitelik arz eder. Ancak bu teolojide Tanrı ispatına gerek yoktur. Bu tümüyle bireyin kendi içsel yaşamıyla ilgilidir.

Kierkegaard inancı bireyin isteğine bırakmıştır. İnanan bir kişi, imanına sıkıca tutunarak, varoluşunda ve imanın içselliği içinde kendini derinleştirir. Böylece var olan birey duygu, istek, arzu, hayal ve beklentilerinin oluşturduğu kendi iç dünyasına tutkulu bir şekilde yönelerek kendi ben'ini ve bu ben'in Tanrı karşısında ve Tanrı için bir ben olduğunu kavramak yoluyla ben bilincine ulaşır. Böylece hakikate kavuşur ve ebedi mutluluğu yakalar.

Kierkegaard'ın bilginin kaynağı olarak akıl, duyu ve sezgiden farklı olarak imanı görmesi rastlantısal değildir. Onun değer verdiği Hristiyanlığın hakikatidir, paradoksal ve absürd olan bu hakikatin anlaşılmasında imana başvurması onu *Fideist* bir filozof yapmaktadır. Aklın bilgi edinmedeki gücüne güvenmeyen Kierkegaard modern spekülative düşüncenin akılcı yaklaşımını eleştirisi bilginin sınırı problemi içinde ele alınacaktır.

1.1.4. Bilginin Sınırı Problemi

Kierkegaard dinsel hakikatin edinilmesi yolunda soyut felsefenin bir etkisinin olmadığını düşünmektedir. Aklın sınırlı bir bilme yetisi olduğuna inanan filozofun, metafizik hakikatler hakkında Kant'ın akıl eleştirisini paylaştığı görülmektedir. Kant metafizik soruların kaynağını insan aklının doğasında bulur. İnsan bu sorulardan ne

⁹⁵ Alpyağıl, s. 126-127.

⁹⁶ Manav ve Gürdal, s. 47.

kaçabilir ne de kesin cevaplar bulabilir. Salt akıl alanında metafizik hakikatlerin bilgisinin edinilmesi konusunda aklın bilme gücünün bir sınırı olduğunu kabul eden Kant için, bu tür hakikatlere pratik akıl alanında erişilebilir. Metafizik hakikatlere ahlak alanında erişilebileceğini düşünen Kant bunun imkânını evrensel bir ahlak yasasında bulur. Kierkegaard da hakikatin bilgisinin ahlak alanında edinilebileceğine katılmakla birlikte, evrensel bir ahlak yasasının varlığına karşı çıkmaktadır. Aydınlanmanın *evrenselciliğini* paylaşan spekülatif felsefeye insan varoluşuna aykırılığı nedeniyle karşı çıkar.

Kierkegaard kendi epistemolojisini spekülatif felsefeyi eleştirerek oluşturmuştur. Spekülatif düşünmeyi gerici bir düşünme olarak tanımlayan Kierkegaard'a göre, bunun nedeni var olmanın insan için ne anlama geldiğini unutmuş olmasıdır. Varoluş içindeki insanı, özne-nesne uzlaşmasında kaybederek, hayal ürünü bir yapı içinde görmüştür.⁹⁷ Bu anlamda spekülatif düşünme düşünürü olmayan düşünmedir. Çünkü düşünürün kendisi nesnel hakikatin bir parçası olarak düşünülme yoluyla özneliği tamamen yok edilmiştir. Kierkegaard'a göre 'benlik', bir faaliyet olan düşüncenin içinde bir var olan olur ve öznel düşünmeyi, varoluş için kendini anlama ödevi olarak algılar.⁹⁸ Öznel düşünmeyi bireyin kendi varoluşunun farkına varması ve benliğinin oluşmasının koşulu olarak görür.

Kierkegaard hakikatin, sistemci düşüncede olduğu gibi, tümel olarak algılanmasına karşıdır. Hakikatin tümel olduğu iddiası bireyin tekil bir varlık olduğu düşüncesi ile çelişmektedir. Ona göre sistemci düşünce hakikati olmuş bitmiş bir şey olarak görür. Spekülatif düşünme nesnel düşünmedir. Aydınlanma çağının temel arzusu nesnel hakikate sahip olmaktır. Doğa bilimleri alanında bu arzu gerçekleşme imkânı bulmuştur. Ancak insanın varoluşsal durumunu açıklamada aynı başarıyı yakalayamamıştır. Çünkü varoluşsal durum ne gözlem, ne mantık ne de matematiğin düşünme biçimleriyle açıklanabilir. İnsan nesnel olarak betimlenemez; çünkü insan bir var olandır, bu nedenle onda öznel öge baskın çıkar ve böylece insan hakkında nesnel bir bilgi mümkün değildir.⁹⁹

⁹⁷ **Manav** ve **Gürdal**, s. 215.

⁹⁸ **Cauly**, s. 68.

⁹⁹ **A. g. e.** , s. 62.

Spekülatif düşünme anlayışa dayalı bir bilgi edinme yoludur. Anlayış ise niceliklerle ilgilidir. Spekülatif düşünme nesnel bir düşünme biçimi olarak kesinliği arar. Doğa bilimleri alanında elde ettiği kesinliğe din alanında da erişmek ister, fakat bu alanda başarıya ulaşamaz, çünkü din alanı paradokslar alanıdır. Rasyonel bir araştırmada akıl kişiyi doğruluk ve kanıtlanabilirlik bakımından birbirine denk iki yargıyla yüz yüze getirir. Bu durum akıl için bir paradokstur ve akıl kişiyi bu paradokstan kurtaracak bir güce sahip değildir.¹⁰⁰

Ona göre akıl, dinsel alanda anlaşılması ve çözülmesi mümkün olmayan çelişkilerle karşılaşır. Bunlar paradokstur ve aklın paradoksların üstesinden gelecek gücü yoktur. Kierkegaard'a göre paradoks açıklanamaz. Hıristiyanlık bir paradoks olarak ancak var olan kişiler ve bu varoluşunu Hristiyan'ca yaşayanlar içindir. İnsan kendi değerini, tam anlamıyla kendisi olmayı, insan olmayı inanç içinde bulur. Paradoks olarak hakikat, kişinin kavramsal olarak başkasına anlatabileceği bir şey değil, iman yoluyla elde edebileceği bir konudur. Bu bakımdan, "İmanın paradoksunun dehşeti, sessizlikte yatar."¹⁰¹

Böylece paradoks ancak iman sahipleri içindir ve ancak iman sahipleri için bilinebilen bir şeydir. Paradoksu açıklamaya çalışan bir kişi, onun bir paradoks olduğunu göstermeye çalışacaktır. Yani sözle ifade edilemez olanı ifade etmeye çalışacaktır ki bu bir çelişkidir. Anlayış bu paradoksu kavrayamaz.¹⁰² Spekülatif düşünme paradoksu açıklamaya çalışır ve böylece onu ortadan kaldırır. Bu nedenle spekülatif düşünür imana hiçbir zaman erişemez.

Spekülatif düşünme nesnel değildir ve nesnel olarak varolan bir birey için bir hakikat yoktur ama yalnızca bir tahmin vardır çünkü var olmasıyla o tamamen nesnel olmaktan alıkonulmuştur. Hıristiyanlık, öte yandan, öznel; inananın inancındaki içsellik hakikatin ezeli ve ebedi karar vermesidir. Nesnel olarak hiçbir hakikat yoktur; hakikat veya Hristiyanlığın hakikatleri hakkında nesnel bir bilgi kesin olarak yalandır. Bir itikadı kesin olarak bilme putperestliktir çünkü Hıristiyanlık içselliktir.¹⁰³

¹⁰⁰ Alpyağıl, s. 58.

¹⁰¹ Dorota Glowacka, "Metni Kurban Etmek: Moriya Dağı'ndaki İlfefeci/Şair", *Kierkegaard ve Din* (İç.), (Çeviren ve Editör. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 106.

¹⁰² Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, s. 44.

¹⁰³ Kierkegaard, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 222-223.

Kierkegaard imanın öznel olduğunu belirtir. Ona göre imanı nesnelleştirerek tanımlamak ve bu yolla başkasına aktarmak, böylece başkaları için yaşanabilir bir konuma getirmek, imanı asıl anlamından uzaklaştırmaktır. İman akıldışı, paradoksal ve absürddür. Bu nedenle Tanrı da düşüncenin bir konusu haline getirilemez. *Çünkü tanımlanmış bir Tanrı inanılan bir Tanrı değil, düşünülen bir Tanrı'dır.* Bu durumda O, inancın konusu değil, düşüncenin bir konusu olur. İman akıl yolu ile anlaşılabilen, paradoksallığı ile yaşanan öznel bir tecrübedir.¹⁰⁴ Ona göre Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilseydi imana gerek kalmazdı. Nesnelliğin gereği olan kanıt gerekmeden iman yoluyla Tanrı'ya inanırız. Çünkü kesinlik ile tutku bir arada bulunamaz. Tutkunun yokluğu imanın yokluğu anlamına gelir.¹⁰⁵ O, imanı bir mucize ve Tanrı'nın bir hediyesi olarak görür. Kişi iman yoluyla ezeli hakikate ulaşabilir.¹⁰⁶

Kierkegaard'a göre hakikat öznel olduğu için başkalarına aktarımı da mümkün değildir. Çünkü özneler arasında doğrudan bir ilişkinin olanağı yoktur. Bir bilgi aktarımı düşünülse bile bu, bireylerden birinin insan olmaktan çıktığını gösterir. Tanrı ilişkisinde olduğu gibi, önemli olan hakikatin kendisi değil, hakikatin kabul edilme halidir. Bu nedenle Kierkegaard birilerinin çıkıp hakikati anlatmaya ve insanları inandırmaya çalışmasını bir sahtekârlık olarak nitelendirir.¹⁰⁷ Ona göre, İsa İncil'de anlatılmıştır. O, bütün dünyanın günahını üstlenmiştir. Ancak bu cemaati harekete geçirmez. Sesi ve görünüşü iyi olan din adamlarının (papazların) bunu ilan etmesi ve etkiyi artırmak için İsa'nın güzelliğini tanımlamasıyla, inanan cemaat "Tanrı'nın insan biçiminde yani güzellik olarak putperest bir şekilde tanımlanmasıyla harekete geçer."¹⁰⁸

Açıkcısı, dinselliği bireysel olarak yaşanması gereken bir durum olarak gören Kierkegaard, böyle bir tecrübenin öğretmen tarafından aktarılamayacağını düşünür. Ona göre, Sokrates öğretmenle öğrenci arasında doğrudan bir ilişki olmadığını biliyordu. Sokrates'in soru sormadaki asıl amacı, soru sorulan kişinin kendisinin hakikate sahip olması ve ona kendi başına ulaşmasıdır.¹⁰⁹ Çünkü içsellik hakikattir ve öğretmen ile öğrenci içsellik bakımından birbirinden ayrılır. Sonuç olarak, içsellik olarak hakikat konusu nesnel düşünme ile bilinebilen ve başkalarına doğrudan iletişimle aktarılan bir

¹⁰⁴ **Manav ve Gürdal**, s. 105.

¹⁰⁵ Kamuran **Gödelek**, *Kierkegaard*, Sayı Yayınları, İstanbul 2010, s. 66.

¹⁰⁶ Shelley **O'Hara**, *Kierkegaard Within Your Grasp*, Wiley Publishing, Inc., Hoboken, NJ, s. 14.

¹⁰⁷ **Kierkegaard**, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 237.

¹⁰⁸ **A. g. e.**, s. 238.

¹⁰⁹ **Kierkegaard**, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, s. 5.

konu değildir. Bu düşünce yanlış anlamadan kaynaklanmaktadır. Kişi hakikati içsellikte ele geçirir ve bu hakikat onu ilgilendirir.

Varoluş nesnellik ile değil, kişilikle ilgili düşünülmelidir. Hakikat insanın, içedönük, tutkulu varoluşudur. Varoluş, bireysel bir tecrübe olması nedeniyle dil aracılığıyla başkasına aktarılamaz. Dil ilk olarak, kişiyi bireyselliğinden koparır. Kişi konuştuğunda kendini ‘genel’ olana çevirir. Kişi konuştuğunda artık kendisi değildir.¹¹⁰ Bu yüzden Kierkegaard varoluşta bireysel olarak yaşanması gereken hakikatin devletin resmi kurumları ve din adamları tarafından bir bilgi olarak anlatılmasını ve bunun gerçek Hıristiyanlık olarak gösterilmesini bir aldatmaca olarak niteler. Ona göre gerçek Hıristiyanlık, tarihsel bir gerçekliğin bilgisi olarak anlatılan bir din değil, bireyin kendi varoluşunun içselliğinde tutkuyla yaşanan bir hakikattir.

Dolayısıyla Kierkegaard Hıristiyanlığın rasyonel hale getirilmesine ve resmiyette bir katılım şekline getirilerek kolaylaştırılmasına da şiddetle karşı çıkmıştır. Öyle ki, 19. yüzyıl Danimarkası’nda kilise ile devlet arasında herhangi bir şekilde ayırım bulunmuyordu, kişinin Hıristiyan sayılabilmesi için o ülkede yaşaması yeterli görülüyordu. Oysa ona göre Hıristiyan olmak kolay bir şey değil, aksine dünyadaki en zor şeydir.¹¹¹

Kierkegaard ayrıca dinin örgütlenmiş bir yapıya sahip merkezi kurumlarını ve dinin bir topluluğun eylemi olduğu düşüncesine de karşı çıkar. “Kierkegaard’a göre dinsel olmak Tanrıyla birebir ilişki kurmayı gerektirir ve bunu yaparken kimse size yardım edemez.”¹¹²

Doğru bilginin mümkün olduğunu ve bilginin kaynağının iman olduğunu belirten Kierkegaard, aklın mutlak hakikatlere ulaşmada bir etkisinin olmadığını düşünür. Onun aradığı ne somut ne de soyut varlıklara ilişkin bir hakikattir. Hıristiyanlığı ezeli ve ebedi bir hakikat olarak öne süren filozof için Hıristiyanlığın bilgisine hangi ölçüde ulaşılacağı bilginin değeri ile ilgili bir problemdir.

¹¹⁰ Jacques **Derrida**, “Kime Vermeli (Bilmemeyi Bilmek)”, *Kierkegaard ve Din* (İç.), (Çeviren ve Editör. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 77.

¹¹¹ **Anderson**, s. 39.

¹¹² **A. g. e.**, s. 40.

1.1.5. Bilginin Değeri Problemi

Bu problem kesin bir bilginin olup olmadığı, bilginin nesnelere doğru yansıtıp yansıtmadığı ile ilgilidir. *Neyi bilebiliriz, doğru bilginin ölçütü nedir* gibi soruların cevaplarının araştırıldığı bir problemdir. Metafizik hakikatler hakkında akla güvenmeyen Kierkegaard için ezeli ve ebedi hakikat Hıristiyanlık'tır. Spekülatif düşünme yoluyla Hıristiyanlığın hakikatinin edinilemeyeceğini düşünen filozofa göre, bu hakikatin ölçütü kişinin içselliğinde bulunan Tanrı'ya *sınırsız ilgi duymasıdır*. İnsanın kendi dışında bulunan soyut bir hakikati araması anlamsız bir çabadır.

Geleneksel düşüncede hakikat, gerçekliğin bir tasarımı olarak düşünülür. Buna göre hakikat, bir fikrin gerçekliği tam olarak yansıtmasında değil, o fikrin birey tarafından kabul edilmesi ve yaşanmasında ortaya çıkar. Bu hakikat düşünülen bir hakikat değil, yaşanan bir hakikattir.¹¹³ Bu nedenle varoluşla ilgilidir. Var olma tutkusuz olmaz. Var olma, kişi onun bilicindeyse tutkulu bir şeydir. Soyut düşünür, coşkudan ve tutkudan uzaktır. Düşünür, düşünmenin duygudan ve hayalden üstün olduğunu açıklar; çünkü kendisi coşkuya ve tutkuya sahip değildir. Soyut düşünürün kendisi de var olan bir insan olarak kendi varlığıyla ilişkisini kabul etmez. Bu, insanlığını kaybetmek anlamına gelir. Ona göre varoluş içindeki insan var olmayla sonsuz şekilde ilgilidir. İnsanın asıl gerçekliği, sonsuz ile sonludan oluşmuş bir var olan olması ve varoluşla sonsuzca ilgili olmasıdır.

Var olan kişinin var olmakla ilgilenmesi aynı zamanda onun gerçekliğidir ve "Gerçekliğin ne olduğu soyutlama dilinde ifade edilemez."¹¹⁴ Soyutlama gerçekliği ancak onu yok saymakla kavrayabilir. Var olan kişi varoluştan soyutlanamaz, tersine var olmak zorundadır. Bu da var olan kişinin en üst düzeyde ilgisini oluşturan ahlaksal iddiadır.

Gerçeklik hakkındaki bütün bilgi olanaktır. Varolan bir insanın hakkında sırf bilgiden daha fazlasına sahip olduğu tek gerçeklik kendi gerçekliğidir; yani o vardır ve bu gerçeklik onun mutlak ilgisidir. Soyutlamanın ondan talep ettiği şey, bilecek bir şey elde etmek için ilgisiz olmasıdır; ahlaksal olanın ona şart koştuğu şey, var olmakla sonsuzca ilgilenmesidir.¹¹⁵

¹¹³ Gödelek, s. 90.

¹¹⁴ Kierkegaard, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 252.

¹¹⁵ A. g. e. , s. 254.

Birey var olan olarak, ahlaksal sorumluluğun içinde ve kendisiyle ilişkilidir. Etik olan eylemle ilgili olduğu için varoluş da eylemle birlikte düşünülür, eylemsiz varoluş düşünülemez ve eylemin de ezeli ve ebedi olanın bakış açısından düşünülmesi söz konusu değildir. Eylemi yok saymak ve onu mantığa sokmak bir çelişkidir. Hegel'in mantık anlayışını eleştiren filozofa göre, en büyük eylem insanın kendi olma yolunda varoluşunu gerçekleştirme eylemidir. Ona göre bu eylem insanın en önemli görevidir. Varoluşu *ben olma* ödevi olarak gören Kierkegaard için bu ödev ahlaksal-dinsel olanla ilgilidir. Ancak farklı bir bilgi gerektiren böyle bir gerçekliğin bilgisi de farklı bir epistemoloji gerektirir. Bu epistemolojide yöneliş herhangi bir nesne ya da varlığa değil, bireyin kendine yöneliştir.

Kierkegaard epistemolojisinde ben haline gelme hakikate erişme sürecidir. Hakikate teorik düşünce yoluyla değil, pratik eylemle ulaşılır. O, hakikate sahip olma ile kurtuluşa ulaşmayı aynı görmektedir. Bu bakımdan, pragmatik bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Ancak Pascal, Kant ve W. James gibi bütünlüklü bir pragmatizme yöneldiğini söylemek güçtür. Buna rağmen dinsel düşünce içerisinde aksini iddia etmek imkânsızdır, çünkü İncil'in öğretileri ve Kierkegaard'ın kurtuluşu arayanlar için gösterdiği yol bu görüşü destekler niteliktedir.¹¹⁶

Spekülatif düşünmede insan, sonsuzluğun niteliği olan ezeli ve ebedi düşünme biçimine sahip bir varlık olarak tasavvur edilir. Kierkegaard Hegel'i, yaşamı ve varoluşu anlamadığı için eleştirir Hegel, ezeli ve ebedi olanın bakış açısının dili olan soyutlama diline sahiptir. Soyutlama yoluyla varoluşu gerçekleştirmek imkânsızdır. Varoluş bir sistem içerisinde kavramsal hale getirilerek anlaşılabilir. Kierkegaard'a göre, varoluşu ezeli ve ebedi olanın bakış açısından ve soyutlama içerisinde düşünmek onu yok saymaktır. Mantıksal düşünme ezeli ve ebedi olanın bakış açısındadır. Soyut olarak düşünmek var olmaktan daha kolaydır. Kierkegaard'a göre zor olan, var olmak ve aynı zamanda ezeli ve ebedi olmaktır. Bu zorluk ancak *tutku* anında ortadan kalkar. Kierkegaard felsefesinin temel kaygısı olan insan olmanın ne anlama geldiği konusu tutku ile anlaşılabilir.

¹¹⁶ Hüsnü Aydeniz, "Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)", Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2010 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 24-25.

Hegel'in felsefesi, varoluşun var olan insanla ilişkisini anlayamamıştır.¹¹⁷ O, sistemi içerisinde bir gerçeklik ve zamansal bir varlık olarak bulunan bireyi unutmamıştır. Bireyi soyut bir kavram olarak düşünmüştür. Onun düşüncesinin aksine birey somut ve değişkendir. Kierkegaard'a göre Hegel değişken olanı değişmeyenle açıklamak istemiştir. Ona göre varoluş genel ve zorunlu bir kavram değildir, olasılıktan gerçekliğe dönüşmedir.¹¹⁸ Hegel hakkında bu sözler ve daha önce söylenenler göz önüne alındığında şöyle bir sonuca ulaşılabilir: Hegel ontolojik gerçekliği konu edinirken, Kierkegaard etik gerçeklik hakkında konuşmaktadır. Hegel nesnel hakikate ulaşmak isterken, Kierkegaard öznel hakikati savunmaktadır. Hegel zorunlu mantıksal bağıntılarla ilgilenirken, Kierkegaard bilginin hayat için bir değeri olup olmadığına bakar. Hegel sistem üzerine düşünürken, Kierkegaard pratik bilgelik üzerine düşünür. Hegel mantığın mantığını yaparken, Kierkegaard düşüncelerini yaşam üzerine inşa eder. Sonuç olarak tüm bunların temelinde, "bilen" ya da "eyleyen" olmak arasındaki farklılık yatar.¹¹⁹

Modern spekülâtif düşünce Descartes ile başlamıştır. Onun 'Cogito'su modern felsefenin kaynağı olmuştur. Kierkegaard'a göre Kartezyen 'cogito ergo sum' 'ben' bireysel bir insan olarak anlaşıldığında önerme hiçbir şey ispatlamaz. Çünkü bu önerme bir totolojidir, ortada bir sonuç yoktur, çünkü buradaki 'ben' saf 'ben'dir, benim veya senin ben'i değil, yani tek bir bireysel var olan insan değildir.¹²⁰ "O zaman, varoluşu düşünmeden çıkarsamak bir çelişkidir çünkü düşünme tam da tersini yapar ve varoluşu gerçekten alır götürür ve onu feshederek, onu olanak haline getirerek onu düşünür."¹²¹ Kişi kendi dışındaki her gerçekliği sadece onu düşünerek bilebilir, fakat kendi gerçekliğini bilebilmesinin şartı düşünmesinin gerçeklikten soyutlanmasının başarılı olmasıdır. Bu soyut düşünürün istediği şeydir fakat bir sonuca ulaşamaz. Çünkü o hala var olmaya devam eder ve bu soyut düşünür için bir ironidir.

¹¹⁷ **Kierkegaard**, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 246-249.

¹¹⁸ **Taşdelen**, s. 27.

¹¹⁹ Demet **Kurtoğlu**, "Hegelian Contradiction In Thought And Kierkegaardian Contradiction In Life: An Attempt to Demonstrate The Relation Between Logic And Life", The Graduate School Of Social Sciences Of The Middle East Technical University, Ankara 1999 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 53.

¹²⁰ **Kierkegaard**, "Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar", *Kierkegaard* (iç.), s. 255.

¹²¹ **A. g. e.**, s. 254.

Kierkegaard *İroni Kavramı*'nda, spekülâtif felsefenin derin düşünce üzerine düşünmesinin zihnin yolunu kaybetmesine neden olduğunu ifade eder. Düşünme üzerine ne kadar düşünülürse içerikten de o derece uzaklaşılır. Onun aradığı aslında arayışının içindedir, ancak o bunun farkında değildir. Oysaki aradığı şey tam da gözünün önünde durmaktadır. Bu yaklaşım biçiminin *deneyim geçirmekte olan özneyi* dışarı savurduğunu belirtir. Benliği bir 'kendinde şey' olarak ele alan Kierkegaard, bu kavramın Kant'ın zayıf yönü olduğunu ifade eder. Fichte'in 'kendinde' ile ilgili olan güçlüğü, onu düşünce içine yerleştirmek suretiyle, yani Ben=Ben formülüyle benliği sonsuz hale getirerek çözdüğünü dile getirir. Ancak Ben=Ben soyut bir özdeşliği ifade etmektedir, üreten ve üretilen benlik aynı benliktir. Fichte, bu şekilde, düşünceyi bitimsiz olarak sonsuzlaştırmıştır. Bu, içerikten yoksun bir sonsuzluktur. O, benliği sonsuz hale getirmiş ve böylece tüm edimselliğin kaybolduğu bir idealizme ulaşmıştır. Bu yaklaşımıyla o, bilgiyi de sonsuzlaştırmıştır. Bunu olumsuz bir sonsuzluk olarak ifade eden filozof, benliğin kendisiyle olan sonsuz özdeşliğini olumsuz bir sonsuzluk olarak eleştirir. Doğrunun yerine kesinliği koyan Fichte'nin, olumlu olan mutluluk yerine, olumsuz olan zorunluluğu getirdiğini belirtir. O, benliği kurucu bir prensip olarak ele almış, mutlak bir başlangıçtan hareketle dünyayı kurmaya çabalamıştır. Benlik, sonsuz tanrısal bir güç olmasına karşın hiçbir şeye uygulanamadığından hiçbir şey elde edemeyecektir. Düşünce ve özneliğin doğruluk ve içerik kazanabilmesi için, doğurucu bir güç olmasına izin vermelidir.

Özneliği, yani benliği özgür, sonsuz ve olumsuz kılan Fichte'nin düşüncenin edimsel olabilmesi için somutlaştırması gerektiğini düşünür.¹²² Soyut bir ilkedен hareketle edimselliği, yani somutluğu dışarıda bırakarak kurulan bir sistemin üretkenliğini yitirerek bir hiçliğe dönüşeceğini ifade eden Kierkegaard, benliğin olumlu bir içeriğe sahip olması gerektiğini düşünür. Bu bakımdan tüm *tözcü* anlayışlara karşı çıkarak varoluşu ön plana çıkarır.

Kierkegaard soyut düşünce yoluyla elde edilen bilginin bir değeri olmadığı kanaatindedir. Asıl değeri olan bilgi kişinin kendi varoluşuyla ilgisinden ortaya çıkacaktır. Hıristiyanlık varoluşsal bir gerçeklik olarak insanın duygu, tutku, istek ve eğilimlerinden oluşan iç dünyasına hitap eder. Nesnel bilgi varoluşa ilgisizdir, bu nedenle Hıristiyanlığın hakikatini anlamaktan uzaktır. Soyut düşünce nesnel bir düşünce

¹²² Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 252-255.

olarak bireyler arası farklılıkları ve somutluğunu oluşturan iç dünyasına hiç önem vermez. Kierkegaard özneyi genel ve soyut olarak anlayan, hakikati düşünmenin bir konusu olarak gören özne-nesne uzlaşmasına hapseden Descartes, Locke, Kant ve özellikle de Hegel'in nesnel hakikat anlayışlarını reddeder. Onun felsefesi, nesnellik uğruna kendi varoluşunun anlamını unutan, tutkusunu yitiren, kendi bireyselliği ve öznelliğinden kopan modern insanın durumuna bir tepkidir.¹²³

Kierkegaard, içinde yaşadığı çağın insanların sahip olduğu burjuva değerlerini eleştirir. Kendine bu insanları uyandırmayı vazife edinen filozof, varoluş alanları olarak da adlandırılan yaşam biçimleri içerisinde bu konuyu ele alır.

1.1.6. Varoluş Alanları ve Bilgi ile İlişkisi

Kierkegaard'ın epistemolojisinde yaşam biçimlerinin önemli bir yeri vardır. Onun hakikat anlayışını daha iyi kavramak bakımından, bu yaşam biçimlerinde ortaya çıkan bilginin ne tür bilgiler olduğuna bakmak gerekir.

Kierkegaard için hakikat varoluşla birlikte ortaya çıkar. Bireyin hangi yaşam biçimini seçtiği, aynı zamanda onun hangi hakikati seçtiği anlamına da gelir. Her varoluş alanı belirli bir bilgi derecesine karşılık gelir. Bu bakımdan varoluş alanlarının Kierkegaard epistemolojisinde belli bir yeri vardır. Onun için varoluş soyut düşünmeye dayalı kavramlarla elde edilen ve bir sistem içerisinde akıl ile anlaşılabilen bir şey değildir. Varoluş insanın bir birey olma sürecidir, ancak varoluş yalın bir şekilde gerçekleşmez. İnsan üç varoluş alanından birinde bulunarak varoluşunu ortaya koyar. Varoluş bilinen bir şey değil, yaşanan bir süreçtir.

Kierkegaard'a göre insan için estetik, etik ve dinsel varoluş olmak üzere üç varoluş alanı vardır. Bunlar aynı zamanda üç yaşam biçimini temsil ederler ve aralarında bir sıralanma vardır. En alt yaşam biçimi estetik yaşamdır. Onun üzerinde etik yaşam biçimi ve en üstte de dinsel yaşam biçimi bulunmaktadır. Kierkegaard açısından bu yaşam biçimleri geçişi kişiliğin gelişimi ya da benliğin oluşumu sorunu olarak görür. Ben haline gelme seçim eylemi sonucunda gerçekleşen bir olaydır. Bu durumda seçim, kişinin nasıl yaşayacağını seçmesi durumu olarak bir kişilik oluşturma sürecidir.

¹²³ Taşdelen, s. 24.

Kierkegaard estetik ve etik yaşam biçimini *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi* adlı eserinde ele alır. Bu eser onun *Ya/Ya Da* adlı kitabının bir bölümünü teşkil eder. Ona göre kişiliğin içeriğini seçim belirler. Seçen ile seçilen arasında derin bir ilişki gören Kierkegaard, kişinin seçimden kaçamayacağını belirtir. Ona göre seçim ertelenemez, ertelense bile "...kişilik bilinçdışı olarak seçimin yapar."¹²⁴ Kierkegaard'a göre Hegel'in sisteminde seçime yer verilmez bunun nedeni her şeyin diyalektik-kurgusal bir şekilde belirlenmiş olmasıdır.¹²⁵ Seçim bir karar verme sürecidir ve Hıristiyanlık bir karar sorunu olduğu için Kierkegaard'ın okuyucusunu dinsel bir seçime yönlendirme niyeti açıkça görünür hale gelmektedir.

Ancak Kierkegaard'a göre seçim eyleminin kendisi, seçilen şeyden veya doğru bir seçimden daha önemlidir. Ona göre kişi ancak seçme durumunda kaldığında doğruyu seçer. Kierkegaard'ın doğru seçimden anladığı, insanın karşısında bulunan ve belirgin seçeneklerin oluşturduğu, ahlak açısından uygun görülen olanaklar değildir. Zaten böyle bir durumda insan iyi ya da kötü arasından seçim yaparak doğru eylemi gerçekleştirir ve doğru bir yaşama adım atar. Kierkegaard seçimi bir Ya/Ya da durumu olarak görmektedir; ancak onun için önemli olan seçimin kişi için bir anlam kazanmasıdır. "Benim 'ya/ya da'm ilk aşamada iyi ile kötü arasında bir seçimi ifade etmez. Kişinin iyi ve kötüyü seçmeyi ya da onları dışlamasındaki seçimi ifade eder."¹²⁶ *Açıkçası seçme iradesi, iyi ya da kötü arasında seçim yapmaktan daha önemlidir.*

Kierkegaard için neyin seçildiği önemli değildir, seçimin bir şeyler seçmek olduğunu söyleyen filozofa göre, seçimin kendisi mutlak ve kişi mutlak olarak seçmektedir, yani kişi bir şeyleri seçerken mutlağı seçmektedir. Mutlağı ebedi geçerlilik olarak belirleyen filozofa göre kişi kendisinden başkasını mutlak olarak seçemez.¹²⁷ Böylece seçimi mutlak ve mutlağı da ebedi geçerlilik olarak görmekle Kierkegaard kendisini, sürekli olarak eleştirdiği metafiziğin kollarına atmaktadır. Onun metafiziği bir 'benlik metafiziği' olarak adlandırılabilir. O, insan olmayı, sistemci felsefede olduğu gibi, tamamlanmış bir süreç olarak ele almaz. Onun metafiziğinde insan seçimin sonucunda oluşan bir 'benlik' olarak görülmektedir. Ancak benlik soyut olarak ortaya çıkmış, olmuş bitmiş bir şey değildir, özgürlüğü içerisinde tamamlanmamışlık halinde ve

¹²⁴ Sören Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Araf Yayınları, İstanbul 2013, s. 12-13.

¹²⁵ Kurtoğlu Taşdelen, s. 1.

¹²⁶ Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, s. 17.

¹²⁷ A. g. e. , s. 56.

geleceğe yönelik bir şey olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda Kierkegaard kendi mücadelesini, özgürlük, gelecek ve ya /ya da mücadelesi olduğunu belirtir.¹²⁸

Kierkegaard benlik nedir diye sorar ve onu her şeyden daha soyut ve her şeyden daha somut olarak tanımlar. Onu özgürlük olarak görür ve özgürlüğün benliğin en soyut ifadesi olduğunu dile getirir. Kişinin kendisini seçmesi ise benliğin sonsuz somutluğudur. Ona göre 'Ben' eski benliğinden mutlak olarak farklıdır, çünkü kendisini mutlak olarak seçmiştir. Daha önce var olmayan bu benlik, seçim yoluyla varlığa gelmiştir.¹²⁹ Kierkegaard benliği soyutla somutun bir sentezi olarak görmekte ve onu sonsuzluğa bağlamaktadır. Kişi kendisini soyut özgürlüğü içinde somut olarak seçmekte ve daha önce olmadığı bir ben haline gelmektedir. Bu seçim belli bir an'da gerçekleşir. Seçim an'ının hiçbir şeyle kıyaslanamayacağını ifade eden Kierkegaard, bu an'da kişinin karşısına ebedi gücün kendisinin çıktığını belirtir. Seçimi yapan kişi, başka biri haline gelmez; kendisi olur. Kendisini seçme durumunda kişi her şey olur ve ona göre insanı yücelten kendisi olmaktır.

Kişi, özgürlüğü içinde kendisini seçmekle Ben haline gelmektedir. Seçimin mutlak oluşu, sonsuzlukla ilgili olduğu anlamına gelmektedir, yani kişi kendisini seçerken sonsuzluğu da seçmektedir. Seçimin an'da gerçekleşmesi *tutku* ile arasındaki bağıntıya işaret etmektedir. Böylece seçim tutku ile gerçekleşmektedir. Sonsuzun tutkusunu hakikatin kendisi olarak tanımlayan Kierkegaard'a göre, bu aynı zamanda öznelliktir ve öznellik hakikat haline gelmektedir. Hakikat bir karar verme süreci olarak gören filozof için Hıristiyanlık ezeli ve ebedi bir karar olmak istemektedir. Öyle görünüyor ki, onun epistemolojisinde seçim yapmak ezeli ve ebedi hakikat olarak dile getirdiği Hıristiyanlığı seçme anlamına gelmektedir. Asıl bilginin varoluşla ilgili bilgi olduğunu ve insanın gerçekliğinin ahlaksal-dinsel bir varoluş olarak ifade eden Kierkegaard'ın epistemolojisi ile etik anlayışı birbirinin içine geçmiş durumdadır. Bu yaklaşım biçimi Sokrates'in Rasyonalist etiğini akla getirmektedir. Sokrates de bilgi sorununu etik bir sorun olarak görmektedir. Bilgi hatırlama yoluyla ortaya çıkmakta ve bu da erdemlere karşılık gelmektedir. Erdemin öğretilmeyeceğini düşünen filozofa göre, erdem bilgidir ve bilgelik de insanı mutluluğa götürür. Bilgelik, soyut bilginin yanında, somut yaşantıyı da kapsayan bir bilgi olarak klasik epistemolojinin soyut bilgisinden daha

¹²⁸ Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, s. 22.

¹²⁹ A. g. e. , s. 56-57.

kapsamlı bir bilgiyi ifade eden kavramdır. Bu açıdan bakıldığında bilgelik, insanın nasıl yaşamak istediği ile ilgili bir bilgidir ve *bilgelik arayıcısı* olarak Kierkegaard'ı 19. Yüzyılın Sokrates'i olarak betimleyebiliriz.

İnsan hayatının anlam ve amacına yönelik bilgiyi arayan Kierkegaard, estetik ve etik yaşamının ne anlama geldiğini sorar. Ona göre kişi ya etik ya da estetik olarak yaşamalıdır. Kişiliğin oluşumunda seçimin önemini dile getiren filozof estetik yaşam biçimini seçim açısından değerlendirir. Seçimin kendisi etik ve estetik varoluş alanlarındaki sınırı belirlemektedir. Estetik yaşam biçiminde herhangi bir seçim söz konusu değildir. Kendi olma bilincinin henüz ortaya çıkmadığı yaşam biçimini bir *ilgisizlik* olarak algılamaktadır.

1.1.6.1. Estetik Varoluş

Kierkegaard epistemolojisinde bilgi sorununu, Sokrates'ta olduğu gibi, insanın kendi varoluşunun farkına varması olarak algılar. Hakikat, bilinçten bağımsız varlıkların bilgisinden ziyade insanın kendi hakkındaki bilgiyi ifade etmektedir. Estetik yaşam biçimi epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde, benliğin henüz oluşmadığı bir varoluş olarak, onun aradığı insanla ilgili bilgidен uzak görünmektedir.

Kierkegaard'a göre estetik bir seçim gerçek bir seçim değildir, aslında hiçbir seçim yapmamaktır. Seçimi, ya/ya da sorunu olarak gören Kierkegaard'a göre, ya/ya da etik alanıyla ilgili bir sorundur. Kişi etiği seçmekle iyiyi seçmektedir. Buradaki iyinin tamamen soyut olduğunu ifade eden Kierkegaard'a göre kişi etiği mutlak seçimle seçebilir.¹³⁰ Çünkü seçmek ve seçmemek kişinin karşısındaki seçeneklerdir. Kişinin kendisini seçmesi aynı zamanda etiği seçmesidir. Etikte kişilik kendisini merkez aldığı için estetik mutlak anlamda dışlanır.

Estetik yaşamı belirleyen faktörü, kişinin gündelik olarak ne olduğu ile ilgili görürken; etik faktörü kişinin ne olacaksa o olması olarak değerlendirir. Estetik yaşamda seçme sorunu yoktur. Estetik olarak yaşayan kişinin hayatı parçalanmıştır, çünkü bilgisi sınırlıdır.¹³¹ Bu kişinin zaman anlayışı da aynı sınırlılığa sahiptir, bu yüzden estetikçi sadece an'ı yaşar, geçmiş ve gelecek endişesi yoktur. "Böyle bir insanın zamanla ilişkisi sadece içinde bulunduğu anla sınırlıdır ve bu anlardan mümkün olduğu kadar lezzet

¹³⁰ Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, s. 15-17.

¹³¹ A. g. e. , s. 23-25.

almaya çalışır. Onun için zaman farklı farklı keyif anlarının peş peşe gelmesidir.”¹³² Kişi sadece kendi hazzı ile ilgilenir, kendi için yaşar. Arzularını doyumaya yönelik bir yaşam tarzıdır. Yaşamının merkezinde kendisi vardır ve başkaları onu ilgilendirmemektedir. Kendi egosunu üstün tutar. Bu anlamda onu yönlendiren bedensel eğilimleridir. Ancak ne yaparsa yapsın hiçbir zaman doyuma ulaşamaz. Çünkü bir bedensel hazzın doyurulması yeni hazları doyumaya yönelik bir güdü oluşturmaktadır. Bunun nedeni, kişinin ruhsal ihtiyaçlarını hiç düşünmemesi, üstelik bunun bilincinde bile olmamasıdır.

Bu yaşam alanında bulunan birey hayata karşı ilgisizdir, onu anlamaz. Yaşamında süreklilik yoktur, günübürlük yaşamaktadır, yaşamı hakikatini kaybetmiştir. Yaşam onu önüne katıp götürmektedir. Belli bir dünya görüşüne sahip değildir.¹³³ Sürekli yenilik arayışındadır ve yeni deneyimler peşinde koşar. Görev ve sorumluluklara değer vermez. Etiğe karşıt bir yaşam biçimi olan estetik yaşam biçimi, etiğin gereği olan görev ve sorumluluk bilincinden uzaktır. Onun için değerlerin bir anlamı yoktur ve onlara karşı ilgisizdir. Bu aşamada birey toplum dışı bir varlıktır. Toplum hayatından kaçır ve gizlenmeyi seçer. Etik yaşam biçimini topluma karşı bir görev sorumluluk alanı olarak estetik yaşam biçiminin karşısında yer alır. Asıl varoluşun ahlaksal-dinsel bir varoluş ve asıl bilginin de bu varoluşa ilişkin bilgi olduğunu ifade eden Kierkegaard’a göre, estetik yaşam biçimini bilgi açısından bir değeri yoktur. Çünkü varoluş insanın ‘kendi olma’ sorunudur ve bu seçmeyi seçmekle oluşur. Seçimin mutlak ve bu anlamda etik olduğunu ifade eden Kierkegaard’ın epistemolojisinde, seçimin bulunmadığı estetik yaşam biçiminin varoluşa ilgili hakikatle bir ilişkisi yoktur.

Estetikçi zevk sanatında ustadır, hayatın tadını çıkarmaktadır. Güzelliği en yüce değer olarak görür. Zenginlik, onur ve asalet tüm yaşamının anlamı haline getirilmiştir. Onun prensibi, ‘arzularını gerçekleştirmek için yaşa’dır. Kendisi gündeliktir ve anı yaşamaktadır. Neşe ve mutluluk arayışı içindedir, ancak bunu hiçbir zaman kazanamaz. Ruh hali melankolidir, bu nedenle nihayetsiz üzüntü ve ıstırap içinde olacaktır. Kierkegaard’a göre melankoli çağın hastalığıdır.¹³⁴ Hastalık ruhta yatmaktadır bu nedenle tedavisini ruh gerçekleştirebilir. Hıristiyanlık düşüncesinin bedeni aşağılayan ve ruha öncelik tanıyan anlayışıyla uzlaşma içinde görünen Kierkegaard için bu ruhsal

¹³² Arslan **Topakkaya**, Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 282.

¹³³ **Kierkegaard**, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, s. 39-42.

¹³⁴ **A. g. e.**, s. 29-34.

hastalığın nedeni, bedene ve onun arzularına öncelik veren estetik yaşam biçimidir. Ancak bu öyle sıradan bir hastalık değildir.

Estetik yaşam umutsuzluktur ve estetik olarak yaşayanlar da umutsuzluk içindedirler. Sürekli haz peşinde koşmaya yönelik böyle bir yaşantının nedeni, insanların yaşamlarını geçici temeller üzerine dayandırmasıdır. İnsanın bedensel yönüne ve duylara yönelik bu yaşam biçimi mutsuzluğa yol açmaktadır. Çünkü insan sadece bedenden oluşan bir varlık değildir. İnsan bedenle ruh, sonlu ile sonsuz ve özgürlükle zorunluluğun oluşturduğu iki yönlü bir var olandır. Duyusal olan bedenle ilgilidir. Estetikçi bedenle, yani duyusal olanla ilgilendiği için, onun sonsuzlukla ve ruhla, özgürlükle ilgili yönü doyumsuz kalmaktadır. Bu durum bireyde umutsuzluğa yol açmaktadır.

Umutsuzluğu her an insanla birlikte bulunan bir hastalık olarak niteleyen Kierkegaard'a göre estetikçinin umutsuzluğu yeni değildir, aslında her zaman umutsuzdur, ancak bunun farkında değildir. Ancak kişi böyle bir yaşam biçiminin hiçliğinin farkına vardığında daha yüksek bir yaşam biçimi zorunlu bir ihtiyaç olarak ortaya çıkar.¹³⁵ Umutsuzluğun olumlu bir tarafı da vardır. Birey umutsuzluğa düşmekle bu yaşam biçiminin anlamsızlığını kavrar ve ahlaksal alana geçiş yapmasına olanak tanır. Diğer yön ise kendini *kaygı* yoluyla gösterir. Kaygıyı sürekli hisseden ve estetik varoluştan vazgeçmeyen birey umutsuzluğa düşer.¹³⁶ Estetik yaşam biçiminde bulunan kişiler kendi olma bilincine sahip olmayan ve kendi varoluşunu gerçekleştirememiş kişilerdir. Bir birey olduğunun ve bireysel varoluşunun farkına varamamışlardır.

Kişinin kendinin bilincinde olması dünyadaki her şeyden daha önemlidir. Kişinin kendisini ebedi güce bağladığı ve olduğu kişi olarak kendisinin bilincine vardığı an, çok önemli bir an'dır. Kişi bu anın gelmesini sağlayabilir, karşısında ya/ya da vardır. "Bu yüzden umutsuzluğu seç; çünkü umutsuzluğun kendisi bir seçimdir; çünkü kişi seçmeden kuşku duyabilir. Ama umutsuzluk kişinin seçmeden kuşku duyamayacağı bir haldir. Ve kişi umutsuzluğa düştüğünde yine seçer. Peki neyi seçer? Kendisini, gündelikteki kendisini değil, arzi birey olarak kendisini değil, ebedi geçerlilikteki kendisini seçer."¹³⁷

¹³⁵ Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, s. 37-38.

¹³⁶ Gödelek, s. 21.

¹³⁷ Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, s. 46-52.

Kierkegaard'ın epistemolojisi *seçim* kavramı ile başlamaktadır. Kişiliğin oluşmasında seçim konusunu *umutsuzlukla* birlikte değerlendiren filozof için umutsuzlukla seçim aynı anlama gelmektedir. Estetik yaşam biçiminden etiğe geçiş için umutsuzluğun ortaya çıkması gereklidir. Kişinin kendini seçmesini etiği seçmesi olarak dile getiren filozof için etik *insan olmanın* başlangıcını oluşturmaktadır, ben olma insan olma anlamına gelir, bu nedenle etik varoluş içerisinde *benlik* konusunu ele alır.

1.1.6.2. Etik Varoluş

Etik yaşam biçimi *ne yapmalıyım* sorusunun cevabı ile ilgilidir. Hakikati kuramsal değil, yaşamla ilgili bir sorun olarak gören olarak gören Kierkegaard için asıl mesele insanın nasıl yaşayacağıdır. Bu konu seçimle ilgili olarak etik bir konudur. Kierkegaard' göre etik seçim yaşamla ilgilidir, bu nedenle soyut bir seçim değildir, çünkü soyut seçim gerçeklikten kopuktur. Ona göre kendisini etik olarak seçen kişi, kendisini belli bir somut birey olarak seçer. Bu kişi, kendi dışında bulunan somut dünyanın ürünü olan iştahları, eğilimleri, içgüdüleri, tutkuları ile somut birey olarak kendisinin farkındadır. Ancak bu yolla kendisinin bilincine ulaşır ve tüm bunların sorumluluğunu üstlenir. Etik olarak yaşayan kişi her yerde görevini, hedefini, amacını görür. Etik seçim özgür bir seçimdir ve kişi kendisini etik olarak seçtiğinde özgür olarak seçmektedir. Birey seçimde dışsallığını içselliğine dönüştürür. Böylece kişi seçim anında kendisini belirli bir birey haline getirir, diğer bir deyişle kendisini seçer. Birey kendisini somut yapısıyla ilişkili olarak seçer, bu yapı onun realitesidir.

Etik olarak yaşayan kişinin kendini sonsuz olarak seçtiğini belirten Kierkegaard'a göre etik yaşam olması gerekene yöneliktir.¹³⁸ Kierkegaard etiği, kişinin olduğu şey olması olarak tanımlar. Etik olarak yaşamak için kişinin kendisinin bilincine tamamen varması gerekir. Etik olarak yaşayan kişinin dayanak noktası yine kendisidir. Etik olarak kendisini seçen birey güven içindedir, çünkü görevi kendi içinde bulur ve bir görev olarak kendisini seçer. Kendini seçme görevini kişinin kendini bilmesi olarak anlayan Kierkegaard'a göre, kendini bilme kendiyle ilgili düşünmedir, bu kendi içinde bir eylemdir, bu nedenle 'kendini bilme' yerine 'kendini seçme' ifadesini kullandığını belirtir.¹³⁹ "Birey kendisini tanıdığı ve kendisini seçtiği zaman, kendisini gerçekleştirme yolundadır; ancak kendisini serbestçe gerçekleştirmek zorunda olduğundan, neyi

¹³⁸ Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, s. 71-91.

¹³⁹ A. g. e. , s. 93-99.

gerçekleştireceğini bilmesi gerekir. Gerçekleştirmesi gereken kesinlikle kendisidir, ancak bu, yalnızca kendi içinden elde edebileceği ideal benliğidir.”¹⁴⁰

Etikçi için kendi hedeflerini gerçekleştirmek önemlidir. O, ilkelerini kendisi belirlediği bir hayatı yaşamaktadır. Estetikçide olduğu gibi başkalarına göre yaşamaz. Etikçi varoluşsal olan iradi seçimlerde bulunur ve bu seçimler mutlaktır. Bu seçimlerin mutlaklığı öz’ ün mutlak güç sahibi olmasından kaynaklanır. Bu öz tüm dışsal belirlenimlerden uzaktır ve etikçi için en temel ilkedir. Seçim diyalektik bir süreçtir, insan kendi aracılığıyla kendini seçer. Kişi seçimler aracılığıyla bir şey olmaya hazır hale gelir. Seçimi gerçekleştiren bir Ben’dir. Bu ben daha önce var değildir, seçim sayesinde Ben haline gelmektedir. Kendi seçimi yoluyla kişi kendini bir Ben haline getirir. Seçim sayesinde sonlu Ben, sonsuz Ben olmaktadır

Etik seçim bir seferliğine olan bir şey değildir, sürekli gerçekleşir. Etikçi sürekli seçim durumundadır, çünkü sorumluluğa sahiptir ve sürekli olarak önemli kararlar almaktadır. Seçimin sürekli tekrar etmesi etikçinin hayatının *zamansal* olduğunu gösterir. Tekrar, Ben’in kendisini sürekli yenilemek yoluyla ortaya koymasıdır. Seçilen hayatın özümsemekle sürekli tekrar istenmesi cesaret gerektirir.¹⁴¹

Etik olan evrenseldir, bu anlamda soyuttur. Bu yönüyle yasaklayıcıdır, kendisini yasa olarak ortaya koyar. Etik bireyin görevini, kendisini evrensel bireye dönüştürmek olduğunu belirten Kierkegaard’a göre, kendisini etik olarak seçen kişi, tüm somutluğu ile kendisine sahiptir. Görevin kendisinin evrensel olduğunu ve bireyden istenenin de evrensel olduğunu belirterek kişinin tüm yapabileceğini özgün olarak ifade eder. Kişinin tekil varlığının kendi içinde mutlak olduğunu belirten Kierkegaard’a göre bu durum bireyin aynı zamanda hem evrensel hem de özgün olduğunu gösterir. Bireyin görevi yerine getirebilmesi için evrensel olması gerekir. Diğer yandan bireyin görevi özgündür; yalnızca kendine ait bir şeydir. Aynı zamanda görevdir ve bundan dolayı da evrenseldir. Kierkegaard’a göre bu nokta kişisel varoluşun en yüksek anlamını bulduğu yerdir.¹⁴² Etik ancak bireyin kendisi evrensel olduğunda gerçekleşebilir. Etik hem bireysel yaşamdır hem de evrenseldir. Yaşamı etik olarak gören kişi evrenseli görür.

¹⁴⁰ Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, s. 100.

¹⁴¹ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman* s. 283-285.

¹⁴² Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, s. 95-105.

Etik olan herkes için geçerlidir ve bireyin etik ödevi evrensele ulaşmaktır. Bu özneliğin kaybolmasına neden olur. Ahlakçı toplumun bir parçasıdır ve bu evre varoluşun toplumsal yönüne karşılık gelir.¹⁴³ Birey toplumun bir üyesi olmayı kabul etmekle kendi bireyselliğini topluma feda eder. Kendi amacını evrenselde, mutlak olanda bulur ve kendi tekliğini evrensel olmak için siler. Buna *trajik kahraman* adını verir ve buna örnek olarak Sokrates ve Agamemnon'u gösterir.¹⁴⁴ Agamemnon etik içerisinde hareket eder. Ahlakın evrenselliği içerisinde eylemlerini gerçekleştirir. Kızını toplum için kurban etmenin üzüntüsünü yaşamaz, toplumsal vazifesini yerine getirdiği için gururlanır. "Trajik kahraman evrenseli ifade eder ve onun için kendisini feda eder."¹⁴⁵

Kierkegaard etik alanını evrensel olarak görür ve akla indirger. Felsefe etik alanında *sonsuzluk hamlesini* yapar. O, felsefi etkinliği *sonsuzluk hamlesi* olarak adlandırır. Filozof tamamen etik alanı içerisindedir, etik alanı aşır iman hamlesini yapamaz. Kierkegaard felsefeyi tamamen eyleme yönelik ve eylemi belirleyen etik bir etkinlik olarak görmektedir. Bu bakımdan filozof hiçbir zaman dinsel varoluşunu gerçekleştiremeyecektir, çünkü dinsel varoluş imanla ilgilidir ve bu nedenle teslimiyet gerektirir. Filozof bu teslimiyeti hiçbir zaman gerçekleştiremez, o, etik sınırlar dışında hareket edemez. Bu nedenle filozofa trajik kahraman da denebilir ve bunun en belirgin örneği Sokrates'tir. Trajik kahraman kendisini evrensele feda eder, onun içinde anlaşılır.

Etik alanını somutluk olarak gören Kierkegaard'a göre kişi somutluğa evrensel nüfuz eder ve böylece evrensel insana dönüşür. Somutluğun ifadesi evlilikte ortaya çıkar. Etik olarak yaşayan kişi, evlenirse evrenseli gerçekleştirir. Kişinin benliği gündelikliği içinde rastlantısal bir şekilde belirlenmiştir, etik kişinin görevi kendisi olduğundan dolayı bu görev rastlantısal ile evrenseli bütünleştirmektir. Bu yüzden etik kişinin görevi kendi dışında değildir, bireyin kişisel varlığı aynı zamanda onun etik varlığıdır ve o etik içindedir. Etik ruhun en derininde yatmaktadır.¹⁴⁶

Kierkegaard *Ya/Ya da* kitabının başka bir bölümünü oluşturan *Evliliğin Estetik Geçerliliği* adlı eserinde kendi görevini, evliliğin estetik önemini göstermek ve evliliğin çeşitli engelleri karşısında bu estetik unsurun nasıl korunabileceğini ortaya koymak

¹⁴³ West, s. 173.

¹⁴⁴ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 52.

¹⁴⁵ Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Araf Yayınları, İstanbul 2013, s. 139.

¹⁴⁶ Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, s. 96-97.

olarak belirler. Kierkegaard'a göre evliliğin özünü meydana getiren şey aşktır. Aşk ögesi çıkarıldığında evlilik, ya tensel arzunun tatmini ya da çıkar ortaklığından ibaret kalır. Kierkegaard romantik aşkı belirlemeye çalışarak, onun anlık olduğunu ifade eder, çünkü romantik aşk, doğal ihtiyaca dayanmaktadır. Tensel olan anlıktır, düşünce içermez. Bu nedenle aşkı şehvetten ayıran nokta, ebediyet niteliği taşımasıdır.¹⁴⁷

Etik alanı bir görev ve sorumluluklar alanıdır. Bu seçim bireyin benliğinin bilincine varması ve kendisi olması açısından çok önemlidir. Birey bu ödevi gerçekleştirmekle kendini gerçekleştirecektir. Bu onun hakikate erişmesi için çok önemlidir. Kierkegaard'a göre hakikat öznelliktir ve öznellik olarak içsellikte ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ahlaksal yaşam biçimi bireyselliği, dolayısıyla öznelliği yok ettiği için birey asıl hakikate bu yaşam biçiminde ulaşamamaktadır. Çünkü etik varoluşta kişi Tanrı'ya karşı değil, topluma karşı sorumludur. Bu varoluş alanında bireyin görevi, ahlaki olanı seçmek, topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmektir.¹⁴⁸

Görüldüğü gibi, Kierkegaard etik varoluş alanını, asıl hakikat olan, dinsel hakikate geçiş için bir basamak olarak değerlendirmektedir. Kişi kendisini ahlak alanı içerisinde seçmektedir ve bu seçimle oluşan benlik *toplumsal benliktir*. Bu benlik onun aradığı varoluşun hakikatine karşılık gelmez. Asıl benliğin, dolayısıyla varoluşun dinsel yaşam biçiminde oluşacağını düşünen filozofun aradığı *bireysel benliktir* ve bu da dinsel varoluş içerisinde gerçekleşebilir. Kierkegaard bireysel benliği dinsel yaşam biçiminde değerlendirir. Dinsel varoluş *Korku ve Titreme* adlı eserinde İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme olayından hareketle açıklamaya çalışır. Hakikate erişmede akıl ile iman arasındaki çelişkiyi *görev* kavramıyla ortaya koymak ister.

1.1.6.3. Dinsel Varoluş

Kierkegaard ahlaksal yaşam biçimi ile dinsel yaşam biçimi arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Bu farklılık varoluş alanlarına geçiş biçiminde ortaya çıkmaktadır. Ahlaksal yaşam biçimine akli seçimler yoluyla girilirken din alanına *iman hareketi* ile geçilmektedir. Bunun nedeni, dinin doğadışı, ahlak karşıtı, saçma ve paradoksal bir yapıya sahip oluşudur. Dinsel varoluş alanı bir paradokslar alanı olarak imanla ilgilidir,

¹⁴⁷ Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Araf Yayınları, İstanbul 2013, s. 14-32.

¹⁴⁸ Manav ve Gürdal, s. 81.

İman akıl yoluyla açıklanamaz, farklı türden bir eylem gerektirir ve bunun için birey çaba göstermelidir. “İnanç bir sıçrama gerektirir çünkü ezeli ve ebedi olanla geçici olanın, sonsuzluk ve sonlunun ve Tanrı ile dünyanın çelişen karşıtlıklarını bir araya getirir.”¹⁴⁹ Kierkegaard imanı karşıtları uzlaştıran bir sıçrama eylemi olarak görmektedir. İnancın konusu ne kadar saçma, anlaşılabilir ve açıklanamaz olursa olsun, iman hareketi tüm bu çelişkileri ortadan kaldırarak inanan kişiye farklı bir yaşam tecrübesinin yollarını açar. Bu bakımdan paradoksların geçerli olduğu dinsel yaşam biçiminde aklın yeri yoktur, çünkü iman absürdün konusudur. Hıristiyanlık inancının İsa'nın yeryüzüne inmesi, tenasüh, mucize gibi temel dogmaları hiçbir şekilde açıklanamaz olan absürd konulardır. Felsefe bu konuları açıklamaya çalıştığında çelişkilerle karşılaşacaktır.

İman konusunu *Korku ve Titreme* adlı eserinde İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etme olayını ele alarak araştıran kitabında Kierkegaard, İbrahim'in absürdün gücüne inanarak sonsuz hamleyi yaptığını belirtir. Absürdün gücü, yani saçma olan iman için gerekli olan şeydir, çünkü *iman ancak inanan kişinin tüm içtenliğiyle iman nesnesine sınırsız bir ilgi duymasıdır*. İman konusunu Tanrı'ya bağlanma, içtenlikle Mutlak olana yönelme şeklinde anlayan Kierkegaard'a göre, Tanrı içselliğin konusudur, asıl olan yöneliş kendisidir. Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun iman açısından bir değeri yoktur, önemli olan bireyin içten gelen bir sevgiyle O varlığa yönelmesidir. İbrahim de tüm içtenliğiyle imanın konusu olan Tanrı'ya yönelmiş kurban eylemini gerçekleştirmek için işaret edilen yer olan Moria Dağı'na gitmiştir. Tam bir iman ile sonsuz hamleyi yaparak eylemi yerine getirmeye çalışmıştır.

Kierkegaard iman kazanılmasından önce gerçekleştirilmesi gereken bir hamleden söz ederek buna ‘sonsuz teslimiyet hamlesi’ adını verir. Ona göre İbrahim kurban eyleminin son aşamasında sonsuz teslimiyeti bırakarak daha ileri gitmiş ve imanı kazanmıştır.¹⁵⁰ “sonsuz teslimiyet, imandan önceki son aşamadır; bu nedenle bu hamleyi yapmayan imanı kazanamaz.”¹⁵¹ İmanın en yüksek biçimini İbrahim'de gören filozof, herkesin aynı şekilde imanını korumasını yapılacak en iyi şey olarak belirterek kişinin imanını korumak için daha dikkatli olması ve bunun için çalışması gerektiğini

¹⁴⁹ Clare **Carlisle**, “Korku ve Titreme: Aklın Ötesinde İnanç”, *Kierkegaard* (iç.), (Ed. Kamuran Gödelek), Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 156.

¹⁵⁰ **Kierkegaard**, *Korku ve Titreme*, s. 85.

¹⁵¹ **A. g. e.**, s. 96.

ifade eder. İman hamlesinin bir kere gerçekleştirilmesini yeterli görmez ve bunu sürekli yinelenmesi gerektiğini düşünür. “İman hamlesinin mutlaka absürdün gücüne dayanarak sürekli yapılması gereklidir.”¹⁵²

Dinsel varoluş alanına geçmek belirsizliği göze almak ve bu belirsizliğe doğru bir sıçrama gerektirir. İnsan bu belirsizlik alanına geçmek için cesur olmalıdır. İman kazanılması kolay olan bir şey değildir, bunun için kişi, İbrahim’in İshak’tan vazgeçtiği gibi, en sevdiği varlıktan vazgeçmelidir. Tanrı O’ndan, ahlaka aykırı bir şey olan, oğlunu kurban etme eylemini gerçekleştirmesini ister. İbrahim hiç tereddüt etmeden bu isteği yerine getirmeye çalışır, çünkü Tanrı’ya tam anlamı ile boyun eğmiştir. O’nun bu eylemi ahlak açısından değerlendirildiğinde bir cinayettir. Babalık görevine aykırı bir durumu gösterir. O’nun eylemi her ne kadar ahlaka aykırı olsa da, bunun sonucunda inancını kanıtlamıştır.¹⁵³ İbrahim inancını kanıtlamış ve bunu başarmıştır. Ancak bu başarı kolay elde edilmemiş, çok acı çekmiştir. Bireyin sevdiği her şeyden vazgeçerek samimi bir şekilde Tanrı’nın koşulsuz emrine boyun eğmesi imanın koşuludur. Bu her insanda görülen bir şey değildir. Kierkegaard bu tür insanlara *iman şövalyesi* adını verir. *İman şövalyesi* dinsel evredeki en yüksek varoluş şeklidir. İbrahim Tanrı sevgisi adına en değerli varlığından vazgeçerek *iman şövalyesi* olmaya hak kazanmıştır.

Ahlaksal yaşam biçiminde en yüksek aşama olan *trajik kahraman*, Agamemnon örneğinde olduğu gibi, halkını ve ülkesini kurtarmak adına, kızını kurban etmeye zorlanmıştır. Böylece daha yüce bir ödev için daha düşük bir ödev olarak nitelediği kızına karşı sevgisini terk ederek onu kurban etmeyi seçmiştir. Dinsel olanla aradaki fark, Agamemnon’un ahlaksal alanda kalması, İbrahim’in ise ahlaksal olanı aşip dinsel alana geçiş yapmasıdır. Trajik kahraman yapılması gerekeni yapmıştır. Fakat iman şövalyesinin yaşadığı gibi karar anında yaşanan dehşeti ve korkuyu yaşamadığı için onun ulaştığı yüceliğe ulaşamamıştır.¹⁵⁴ Trajik kahraman ahlaki erdemi sebebiyle üstün görüldüğü halde, İbrahim tamamen kendi bireysel erdemi dolayısıyla üstündür. O hem ailesine hem de topluma karşı etik görevini ihlal etmektedir. Bu açıdan etik olarak bir suç işlemektedir.¹⁵⁵

¹⁵² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 86.

¹⁵³ Carlisle, “Korku ve Titreme: Aklın Ötesinde İnanç”, *Kierkegaard* (iç.), s. 150.

¹⁵⁴ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 67-68.

¹⁵⁵ Carlisle, s. 160.

Kierkegaard için ulaşılabilecek en yüksek hakikat dinsel hakikattir. O'nun dinsel hakikat olarak benimsediği Hristiyanlığın hakikatidir ve kendi görevini de bireye 'nasıl iyi bir Hristiyan olunacağını göstermek' ve 'insan olmanın ne anlama geldiğini göstermek olarak' belirlemiştir. Kierkegaard Hristiyanlığı umut olarak görür, Hristiyanlıkta ümit edilecek çok şey vardır. Ona göre dünya tarihinde en anlamlı yaşam biçimi Hristiyanlıktır.¹⁵⁶ Birey asıl varoluşunu Tanrı ile kurduğu içsel bir ilişki ile gerçekleştirir. Böylece dinsel varoluş kişinin 'ben' haline geldiği, kendi hayatının anlamını ve değerini bulduğu bir yaşam biçimidir.

İmana sahip olma insanın ulaşılabileceği en yüksek hedef olarak kendi varoluşunu gerçekleştirmesinin gerçek anlamını da ifade etmektedir. İman hamlesi aynı zamanda varoluşun da büyük bir hamlesidir. Bu hamleyi yapan, yani tam bir itaatle Tanrı buyruğuna boyun eğen kişi varoluşunun da artık üst sınırındadır. İbrahim'in büyük bir riske girerek oğlunu kurban etmek üzere Moria Dağı'na götürmesi ve bu süreçte hiçbir şekilde bu eyleminden şüphe içine düşmemesi anlaşılması kolay olan bir durum değildir. İmanın koşulu olarak Tanrı sevgisini gören Kierkegaard'a göre İbrahim Tanrı'yı sevmeseydi imana sahip olamazdı. İbrahim'in bu görevi Tanrı sevgisi adına yerine getirmiştir. Ancak, etik açıdan bir delilik olarak nitelendirilebilecek böyle bir eyleme benzer şekilde, başka biri de çıkıp da yine etik açıdan suç sayılacak bir eylemi Tanrı sevgisi adına gerçekleştirdiğini iddia ederse sonuç ne olacaktır. Öyle görünüyor ki Kierkegaard'ın, Tanrı sevgisi adına gerçekleştirilen her türlü eylemi meşru görme eğilimi birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Kierkegaard bireyin bu durumu kavraması için, bireyin kendisinin de aynı hamleyi yapması gerekli olduğuna inanmaktadır.

Kierkegaard'ın 'Korku ve Titreme'de ele aldığı temel problemlerden biri "etik olanın teleolojik olarak askıya alınıp alınamayacağıdır. Ona göre etik olan evrensel ve bu nedenle herkes için ve her an için geçerlidir. Kendi dışında *telos*'u yoktur. İçseldir ve dışardaki her şeyin *telos*'udur. Tekil birey de şimdiki bir varlık olarak *telos*'u evrenselde bulunan bir özeldir. Bireyin etik görevi her zaman kendini evrenselde ifade etmek ve evrensel olmak için kendi özelliğini iptal etmektir. Aksi bir durum olan, tekil bireyin evrenselin üzerinde olmasını bir paradoks olarak değerlendiren Kierkegaard'a göre,

¹⁵⁶ Hannay, s. 94.

tekil birey evrensele karşıt olarak kendi özelliğini öne çıkarmak istediği anda günah işler, ancak bunun farkına vardığı an tekrar evrenselle uzlaşma içerisine girebilir.¹⁵⁷

İbrahim'in öyküsü etiğin askıya alınmasını içerir. İbrahim etik olanı ereksel olarak askıya almıştır. Bu, etik alanı dışında bulunan başka yüksek bir şey için ondan vazgeçmek anlamına gelir. Ancak daha yüksek bir telos ile ilişki kurularak evrenselin üstüne yükselebilir.¹⁵⁸ İbrahim imanın en büyük temsilcisidir ve iman onun eyleminde gerçek anlamını bulur. O, tekil bir birey olarak sonsuz teslimiyet hamlesini yapmış ve böylece sevdiği her şeyden vazgeçmiştir. Ancak son aşamada iman hamlesini yaparak ve absürdün gücüyle vazgeçtiği her şeye tekrar kavuşmuştur. O, eylemini gerçekleştirirken yalnızdır ve tam bir itaatle, hiç tereddüt etmeden oğlu İshak'ı kurban etme teşebbüsünde bulunur. Kierkegaard'a göre, onun yaşamı, sadece düşünülebilecek en paradoksal yaşam değil, düşünülemez kadar paradoksal bir yaşamdır. "O absürdün gücüyle hareket eder; zira tekil bireyin evrenselden yüksek olması, tam olarak absürddür."¹⁵⁹

Kurban eylemi etik ölçütlere göre değerlendirildiğinde İbrahim oğlunu öldürmeye teşebbüs eden bir katil olarak görülür. İbrahim etik açıdan bir katildir çünkü evrensele karşı gelmiştir. Burada evrenseli ifade eden, İbrahim'in oğlu İshak'ı kendisinden fazla sevmesidir. Babayla oğul arasındaki ilişkinin etik boyutunu oluşturan 'sevgi' kavramıdır. Tanrı İbrahim'i oğluna olan sevgisiyle snamıştır. Bu sınaama aynı zamanda onun imanının da bir sınamasıdır. İbrahim emre sorgusuz itaatle imanını kanıtlamak istemiştir. Fakat bu öyle kolay bir sınaama değildir. Onu eyleminden vazgeçirebilecek bir ayartma ile karşı karşıyadır. Bu güçlü ayartıcı etiğin ta kendisidir. Çünkü etik İbrahim'in eylemini, ailesine ve topluma karşı sorumluluklarının çiğnenmesi olarak göstermektedir. İbrahim herkes için geçerli olanı yani evrenseli, etik olanı karşısına almakta ve böylece topluma başkaldırmaktadır.

İbrahim'in eylemini felsefe etik olarak anlayacaktır. Onun eylemi paradoksaldır, absürddür, çünkü imana dayanmaktadır. İman bireyden absürd olanı, paradoksal olanı talep etmektedir. Bu hikâye etik olan ile dinsel olanın uzlaştırılmaz olduğunu göstermektedir. Etik olan teleolojik olarak askıya alınmaktadır. İbrahim etik olanın

¹⁵⁷ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 97-109.

¹⁵⁸ Carlisle, s. 159.

¹⁵⁹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 111.

dışındadır. O, absürde inanmıştır. Absürdün gücüyle etik olanı aşar.¹⁶⁰ Kierkegaard etik ile dinsel olan arasında derin bir uçurum görmektedir. Dinsel yaşam biçimine yükselmenin yolu hiçbir şekilde etik değildir. Birey etik içinde kaldığı sürece bu hamleyi gerçekleştiremez, bu hamle için büyük bir cesaret ve ruhsal güç gerekir. Herkesin bu güce aynı şekilde sahip olduğu şüphelidir. Etik içinde mutlu olan ve bu mutlu hayatını sürdürmek isteyen bireyler için dinsel yaşam biçimi gereksiz olmaktadır. Onun eleştirdiği yaşam biçimi de bu şekilde kendi zamanında bulunduğunu ifade ettiği dindışı ya da sahte dindar yaşamdır. O, filozoflara, teologlara ve din adamlarına şüphe ile bakar. Ona göre yazıya ya da herhangi bir söyleme dökülen bir bilgi ya da yaşam biçimi yaşanılır değildir.

Kierkegaard İbrahim'e karşıt olarak etik olan için Agamemnon örneğini verir. Agamemnon 'trajik kahraman' örneğidir. Trajik kahraman Tanrı'yla hiçbir bireysel ilişkiye girmez, fakat onun için etik kutsaldır. Trajik kahraman eylemini zaman içinde ve belli bir anda gerçekleştirmiştir. Trajik kahraman ile İbrahim arasında belirgin bir fark vardır. Trajik kahraman etiğin sınırları içinde kalır, *telos*'u etiğin daha yüce bir ifadesinde bulmasına izin verir. Sonuçta etiğin teleolojik askıya alınması söz konusu değildir. Oysa İbrahim eyleminde etiği tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir *telos*'a sahip olmuş ve sonuçta etiği askıya almıştır. İbrahim eylemiyle evrenseli aşmıştır ve onun eylemiyle evrensel arasında başka herhangi bir temas noktası bulunamaz.¹⁶¹ İbrahim'in eylemi tamamen bireysel niyete dayalı bir teşebbüstür ve etikle hiçbir bağı yoktur. Onun etik ile bağı sadece çok sevdiği İshak'tır. İshak'la da bağı daha üstün bir güç olan Tanrı adına ve Tanrı için koparmıştır. Trajik kahraman ise her zaman etik içerisinde kalmakta etiğin kurallarına göre hareket etmektedir. Onun eylemlerini belirleyen tek yasa evrenselin yasasıdır, bu nedenle evrensel içinde bir anlam ve değer kazanır, yüceliğini evrenselden alır. İbrahim'in eyleminin yüceliği tamamen öznel bir erdem eylemi olması bakımından ortaya çıkar.

İman yüksek bir şeydir ve teslimiyeti önceden varsayar. Ancak teslimiyet için imana gerek yoktur, teslimiyetle ebedi bilinç kazanılır. Kierkegaard'a göre ebedi bilinç, gerektiğinde felsefi bir hamle yapmak için vardır. Teslimiyet, felsefi düşünce için gerekli bir bilincin koşuludur. Bu anlamda o, felsefi düşünceyi iman hareketinden

¹⁶⁰ **Manav ve Gürdal**, s. 52-82.

¹⁶¹ **Kierkegaard**, *Korku ve Titreme*, s. 114-116.

önceki bir aşama olarak görmektedir. Kendi kendine yapılan bir hamle olarak teslimiyet hamlesi ile her şey geride bırakılır. Ancak bu hamleyi gerçekleştirdikten sonra, absürdün gücüyle her şeyi tekrar geri almak bir mucizedir ve bu insan gücünden fazlasını gerektirmektedir.¹⁶²

Sonuç olarak iman hamlesi, dinsel yaşam biçimi ile etik yaşam biçimi arasındaki kesin sınırı belirleyen kopma noktasıdır. Akla dayalı olan etikte insan kendini seçerken, dinsel alanda akıldışı bir eylem gerçekleştirmek zorundadır. Absürdün geçerli olduğu Hıristiyanlık, felsefe ile anlaşılabilir olan teorik bir konu değil, tekil bireyin kendi içselliğindeki tutku olan iman ile yaşanabilir bir hakikattir. Bunun nedeni, her insanın Tanrı karşısında ayrı ayrı var olmasıdır, böylece varoluş tekil olarak yaşanan öznel bir süreçtir. Bu nokta, Kierkegaard'ın epistemolojisinde hakikati neden öznellikte bulduğunu da açıklamaktadır. Doğru bilginin varoluşla ilgili bilgi olduğunu kabul eden ve bunun kaynağını imanda bulan filozof için, spekülatif felsefenin yöntemi olan soyut düşünme ile varoluş kavranamaz. Varoluşu insan olma sorunu olarak gören filozof için kişi gerçek Hıristiyan olmakla hakikate erişebilecektir. Ancak, ben haline gelmek kolay bir şey değildir. İnsanın bir sentez olmasından kaynağını alan *umutsuzluk* ve *kaygı*, varoluş içindeki insanı yalnız bırakmamaktadır. Onun epistemolojisinde aradığı hakikate ulaşmada umutsuzluk ve kaygı kavramlarının yeri tezimizin ikinci bölümünde ele alınacaktır.

¹⁶² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 98.

2. BÖLÜM

KIERKEGAARD'DA HAKİKATİN ÖZNELİĞİ SORUNU

Düşünce tarihi içerisinde belirli dönemlerde yeni problemler ortaya atılmış ve bunlara farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Batı felsefesi doğa üzerine araştırmalarla başlamış ve daha sonra insan problemi ele alınmıştır. Soyut felsefenin ortaya çıkışı ve metafiziğin bir disiplin haline gelmesiyle İlkçağ düşüncesi ömrünü tamamlamıştır. Ortaçağ'da Tanrı düşüncenin merkezini işgal etmişken, modern düşünce ile epistemoloji bağımsızlığını ilan etmiştir. Kierkegaard'la birlikte modern düşünce, daha önce farkında olmadığı, problem alanlarına kavuşmuştur. İnsan gerçekliğine *varoluş* boyutunu kazandıran ve onu psikolojik açıdan ele alan filozof, korku, umutsuzluk ve kaygı kavramlarını hakikat araştırmalarına dâhil etmiştir. Tezimizin bu bölümünde, onun hakikat anlayışında bu kavramların yeri ele alınacaktır.

2.1. Korku ve Titreme'de "Hakikatin Özneliği"

Kierkegaard hakikati bireyin yaşam tarzı ile ilgili görmektedir. Seçilen yaşam tarzı kişinin aslında ne tür bir hakikati seçtiğinin de göstergesi olmaktadır. Ancak filozof için seçim sadece etik alanında mümkün görünmektedir. Estetik yaşam biçiminde bir seçim söz konusu değildir, dinsel yaşam biçimine geçiş bir seçim yapmakla değil, belirsizliğe doğru atılan bir adımla gerçekleşmektedir. Kişi bu hareketi gerçekleştirmekle asıl hakikate de sahip olmaktadır. Kendisini, insanları iyi bir Hristiyan olmaları konusunda bir eğitime olarak gören filozof, dinsel hakikat içerisinde düşünce yoluyla içinden çıkılamayacak birçok paradoks bulunduğunun farkındadır.

İşte insanın hakikati kazanma sürecinde sürekli olarak paradoksal bir durum içinde bulunmasına yaptığı vurgu, Kierkegaard'ın epistemolojisinin özgünlüğünü oluşturan yönlerden biridir. Onun epistemolojisinde paradoksun birçok anlamı vardır. Mutlak olan Tanrı'nın İsa'da cisimleşmesi ve insanın da sonlu ile sonsuzun oluşturduğu bir varlık

olarak görülmesi paradokslarının yanında, etiğin evrensellik iddiasına karşı hakiki bir ahlaksallığın ancak bireyin tekil olarak var olan bir birey olmasıyla mümkün olabileceği paradoksu ortaya çıkarmaktadır. Hegel epistemolojisinde karşıtların bir araya gelmesi sonucunda oluşan çatışma durumu, her zaman bu karşıt kavramları da içeren daha yüksek bir sentez de çözüm imkânına kavuşurken; Kierkegaard'ın epistemolojisinde sentez kavramı yerini paradoks kavramına bırakmaktadır. Hakikatin bir paradoks olarak iman konusunu oluşturduğuna inanan Kierkegaard'a göre, felsefe iman konusunu hiçbir zaman açıklayamayacaktır, çünkü hakikat bireyin Tanrı ile kurduğu özel bir ilişkiden ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda sonlu birey ile sonsuz Tanrı'nın karşı karşıya gelmesi yine bir paradoks durumunu ortaya çıkarmaktadır.

Kierkegaard, sonlu ile sonsuzun bir araya gelmesiyle oluşan paradoksu *Korku ve Titreme*'de, "Tanrı'ya karşı mutlak bir görevin var mıdır?" sorusundan hareketle tartışır. Tanrı'ya karşı mutlak bir görevin varlığı, etiği göreceli hale getirir ve böylece etik üstünlüğünü kaybeder. Özel olarak tekil bireyin, Mutlak'la mutlak bir ilişki içinde olması bir paradokstur.¹⁶³ Bu nedenle paradoksal nitelikte bir ilişki olan insanın Tanrı ile ilişkisi, öznel bir bilgi edimini gerektirmektedir ki, bu imandır ve iman tutku ile birlikte bulunur. "Diğer bir deyişle paradoks, imanın kaynağı olan subjektif düşünmenin tutkuya dayanması ve tutkuyla ortaya çıkmasıyla, objektif düşünmenin tutkuyu yok eden objektif kesinlik istemesinden doğmaktadır."¹⁶⁴ Objektif doğruluk, önermesel bir doğruluktur. İman, önermesel bakımdan düşünüldüğünde, paradoksal olanın subjektif olarak kabul edilmesidir.¹⁶⁵ Böylece, onun epistemolojisinde paradoksun çözümü duygusal bir yaşantı olan dinsel tecrübe ile mümkün olacaktır.

Dinsel deneyim üzerindeki bu vurgusuyla Kierkegaard, dindarlığı da farklı bir biçimde anlamlandırır. On göre Hristiyanlığın temel dogması olan ve tüm paradoksların kaynağını oluşturan Enkarnasyon inancı, içerdiği paradoksal niteliği ile dindarlığın en nemli ölçütlerinden biridir. Nitekim Kierkegaard, Tanrı'nın İsa'da cisimleşmesi paradoksunun hiçbir akılcı düşünce tarafından açıklanamayacağı görüşündedir. Tanrı'nın insan, insanın da Tanrı olmamasından kaynaklanan uçurumun diyalektik düşünce tarafından kapatılamayacağını düşünür. Bu yalnızca iman hamlesi ile kapatılabilir ve kişi bu hamle yoluyla kendini Tanrı ile ilişkilendirebilir, böylece sonlu

¹⁶³ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 180-186.

¹⁶⁴ Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 108.

¹⁶⁵ A. g. e. , s. 111.

bir birey olarak özgür bir şekilde Mutlak'la ilişkisini gerçekleştirebilir. Oysaki Hegel, ayrılması gerekeni bir araya getirmiştir. Onun sonlu ile sonsuz ve insan ile Tanrı arasındaki diyalektik aracılığı sonucunda biz, insan ve Tanrı ile değil, Mutlak Tin olarak adlandırılan töz haline getirilmiş düşüncenin soluklaşmış hayaletiyle karşı karşıya geliriz. Kierkegaard'ın düşüncelerinin genel yönünü oluşturan düşünce, birey kendini en yüksek şekilde evrensel, mutlak Düşünce olarak değil, mutlak Sen olarak Tanrı ile ilişkilendirmek yoluyla gerçekleştirir düşüncesidir.¹⁶⁶ Tekil bireyin Mutlak'la mutlak olarak ilişki içinde bulunmasını, evrensel olan etiğin sınırlarını aşması olarak değerlendiren Kierkegaard, etikten daha yüksek bir eylem biçimini kabul etmekle Kant'ın etik anlayışını da aşmış olmaktadır.

Hepimizde, Tanrı hakkında veya kendimiz için önemli olan 'en son gaye', 'nihai bir hedef' hakkında güçlü bir düşünme eğilimi vardır; en azından bunun 'koşul' una, yani hakikate doğru ilerlemek için bir gerekli olan yeteneğe sahibiz.¹⁶⁷ Sonlu bir varlık olmamız, bu dünyada bulunuşumuz, hayatımızda bulunan ve özellikle geleceğimizle ilgili birçok belirsizlik bizi anlam arayışına itmektir. İnsan ve hayatın anlamıyla ilgili olarak filozoflar pek çok şey söylemiştir, ancak bu söylenenler sadece kendileri için anlam taşıyan ama başkaları için de aynı etkiyi uyandırmayan düşüncelerdir. Bu nedenle hayatın anlamı, kişinin ne için yaşadığı sorusu, yalnızca kişinin kendi başına cevaplayabileceği bir sorudur. Hiçbir bilgi türünün açıklayamayacağı bu konuyu birey, ancak kendi iç dünyasında aydınlatabilir. Kierkegaard için de bu sorun kişinin yalnızca kendisinin cevabını bulabileceği bir sorundur. Nesnel bir şekilde ortaya konan, kendisi ve hayatı için bir anlamı olmayan hakikatin, bu Hristiyanlık da olsa, önemsiz olduğunu düşünür.

Nesnel gerçeklik denilen şey neye yarar ki, bütün felsefi sistemleri didik didik etmek, gerekirse hepsini gözden geçirip her bir sistemdeki tutarsızlıkları bir bir sergilemek; - bir devlet teorisi geliştirip bütün ayrıntıları tek bir bütünde toplayıp içinde yaşamadığım bir dünya kurup sadece başkalarının görüşüne sunmanın bana ne yararı dokunurdu; - eğer *benim için ve hayatım için* hiçbir derin önemi yoksa Hristiyanlığın anlamını açıklayabilmenin bana ne yararı dokunurdu; - eğer hakikat, onu tanıyıp tanımadığım umurunda olmaksızın bütün çıplaklığıyla önümde duruyorsa ve bende güvenli bir dindarlık

¹⁶⁶ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi-Nihilizm ve Materyalizm*, (Çev. Deniz Canefe), İdea Yayınevi 1996, s. 95-100.

¹⁶⁷ C. S. Evans, "Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith", *Religious Studies*, Vol. 25, No. 3 (Sep., 1989), s. 354.

yerine korkudan titretme yaratıyorsa bana ne yararı dokunurdu? Bir *anlama buyruğunu* ve bunun aracılığıyla insanlar üzerinde etkili olunabileceğini hâlâ onayladığımı kesinlikle inkâr değilim, *fakat bu hayatıma geçirilmeli* ve benim en önemli olarak gördüğüm şey işte *bu*.¹⁶⁸

Tekil bireyin doğru anlaşılmasına sürekli olarak vurgu yapan Kierkegaard, epistemolojisini tekil bireyin varoluşuna dayandırır. Onun epistemolojik tartışmalarının çoğu, benlik ve benliği oluşturan kararlar ve eylemler etrafında şekillenir.¹⁶⁹ Benlik oluşturma bir karar verme sürecidir. Karar verme, seçim yapmadır. Onun epistemolojisinde seçim sadece etik alanında mümkündür ve etiği seçen kendisini seçmektedir. Ancak bu seçim verili alternatifler arasında akla dayalı bir seçim değildir. Nitekim etik-olan ile estetik olan arasındaki seçimi, akılsal temelin ortadan kaldırılması dışında, Kant'ın ödev ile eğilim arasındaki seçiminin bir kopyası olarak düşünülebilir. Daha genel ifadeyle, Kierkegaard'ın bireyi, “kartezyen ben”in cogito'suz hali gibidir.¹⁷⁰ “Ben”in seçimleri, psikolojik itkilerle gerçekleşir. Ben olma ile hakikati seçme arasında doğrudan bir ilgi vardır, bu nedenle, onun bireyi hakikati düşünme ile değil, tutku içinde kendini kaybederek Tanrı'ya tam olarak bağlanmada elde edilir.

Tekil birey eylemini Tanrı'nın inayetine güvenerek gerçekleştirir, böylece alınan karar kişiyi sonsuzluğa bağlayan *niteliksel bir sıçrama* haline gelir. Sıçrama, çok büyük bir riske sahiptir. Sonsuz olanın tarihte cisimleşmesi ve onda yaşaması şeklindeki tarih anlayışıyla inanca sıçramaya çağırır.¹⁷¹ Kierkegaard iman hamlesini bireyin ancak yalnız başına gerçekleştirebileceğini belirtir. İman, benlikten doğan ve özneliği ortaya çıkaran tek imkândır. Varoluş, Hegel'in bilinç anlayışında olduğu gibi, insandan onaylanmayı bekler. İstirap ile elde edilen hakikat, insanı başkalarına değil, teklifi içerisinde Tanrı'ya yönlendirir.¹⁷² Ona göre insanın tekil bir var olan olması ve Tanrı karşısında bir var olan olması günahın, kaygı ve ıstırapın da kaynağıdır.

Filozofun hakikate erişmede hep kaygı, günah, ıstırap gibi psikolojik kavramlara yer vermesi karamsar bir felsefeye sahip olduğunun bir göstergesidir. Varoluş ile acı

¹⁶⁸ Sören **Kierkegaard**, *Kahkaha Benden Yana*, (Çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 167-168.

¹⁶⁹ Michael D. **Stark**, “Kierkegaard's Virtue Epistemology”, *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics*, Vol. 2, Number 3 (December 2014), s. 324.

¹⁷⁰ Alasdair **MacIntyre**, *Varoluşçuluk*, (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 71.

¹⁷¹ Helen **Politis**, *Kierkegaard Sözlüğü*, (Çev. İbrahim Eylem Doğan), Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 86.

¹⁷² Emmanuel **Levinas**, “Kierkegaard: Varoluş ve Etik”, *Kierkegaard ve Din* (İç.), (Çeviren ve Editör. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 58-62.

kavramlarını bir arada düşünen Kierkegaard'ın epistemoloji bilginin oluşumunda akla değil, duygulara değer vermesi, hakikatin aktarılamazlığı görüşüyle de örtüşmektedir.

Kierkegaard, tekil bireyin varoluşunu etiğin üzerine yerleştirmesi epistemolojisinin temelini oluşturur. Birey etik üstüdür. Onun bireyi bu denli etikten soyutlaması ve onun üzerine yerleştirmesi, hakikatin öznel olduğu görüşüne dayanmakla birlikte çeşitli soruları da beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce paylaşılmayan ve aktarılamayan bir hakikatin ne kadar hakikat demeye layık olduğu sorusu sorulabilir. O, bireyi tamamen mutlak görevi içinde mutlak bir yalnızlığa iter. Estetik ya da etik yaşam içinde bulunan kişiler için, sonucunun ne olacağı hiçbir şekilde kestirilemeyen böyle bir riski göz önüne alarak erişilen hakikatin anlaşılabilirliği mümkün değildir. Bu kişilerin hiç bilmedikleri bir varoluş ve bu varoluşun ortaya çıkardığı hakikat için kendilerini bir riske atmaları kolay bir şey değildir.

Hakikat arayışı sadece seçim sorunu değildir, Kierkegaard'ın kendi epistemolojisinde bireyin seçim yoluyla alacağı karar, nasıl bir yaşam süreceği, hayatını neye göre düzenleyeceği, en önemlisi de nasıl daha iyi Hristiyan olacağı hakkında vereceği karardır. Kişi kararını sadece etik alanda verdiği akla uygun seçimlerle belirlemez, bu süreçte onunla birlikte olan ve onu bu karara sürükleyen psikolojik etmenler de vardır. Bu süreçlerin başında ise umutsuzluk gelmektedir.

2.2. Umutsuzluk'un Öznelliği ve Hakikate Ulaştırma İmkânı

Kierkegaard'ın felsefesinde bilgi sorunu varoluş alanları ile yakından ilgilidir. Yukarıda ayrıntılı olarak ele aldığımız gibi, estetik ve etik yaşam biçimlerinde kişi, o yaşam biçimlerinin kişiye sunduğu olanaklarla birlikte var olur. Yaşam biçimleri arasındaki geçiş sorunlarında karşımıza çıkan ve Kierkegaard'ın varoluşçu düşünceye kazandırdığı bir kavram olan *umutsuzluk* kişiyi sürekli karar almaya zorlar. Böylece insanın ben haline gelmesinde yaşadığı bir duygu olarak umutsuzluk, dinsel hakikate ulaşmada bir araç olarak karşımıza çıkar.

Hakikati varoluş olarak değerlendiren Kierkegaard'a göre, en yüksek varoluş Hristiyan'ca bir varoluştur. Dolayısıyla Hristiyanlık da etik bir hakikattir.¹⁷³ Hristiyanlığı her zaman bir amaç olarak gören filozof için, bu amaca erişmek aynı

¹⁷³ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 13.

zamanda kişinin Tanrı'ya karşı ve mutlak görevidir. Büyük sorumluluk gerektiren bu görev karşısında birey yalnızdır; sorumluluğu tek başına yüklenmek zorundadır. Bu yüzden, İbrahim örneğinde olduğu gibi, bireyin öncelikle kendi olmaya cesaret etmesi gereklidir; aksi takdirde, bu sorumluluğun üstesinden gelemez. Kierkegaard bunu, Hıristiyan'ca bir kahramanlık, yaşam ve kendi gerçekliğimiz karşısındaki gerçek davranış olarak niteler. Bu nedenle bilimler yaşamı ve kendi gerçekliğimizi aydınlatamaz. Kierkegaard'ın epistemolojisinde, insanın kendi varoluşunun anlamını bulduğu hakikat olan Hıristiyanlık, bir insanî hakikat olan umutsuzluk olmadan anlaşılabilir.

Kierkegaard'a göre umutsuzluk tin'in ve ben'in bir hastalığıdır. İnsan bir tin olarak aynı zamanda ben'dir. Ben'i, bir *ilişki* olarak nitelendiren Kierkegaard'a göre ancak ben, ilişkinin kendisi olmayıp, bu ilişkinin içsel yönelimidir, kendine dönüşüdür. Onun ben'i ilişkinin kendine dönüşü olarak belirtmesi spekülasyon epistemolojisi ile kendi epistemolojisi arasındaki en önemli farklardan birini oluşturur. Spekülasyon felsefede insan, kavramsallaştırılabilir olan ve önceden belirlenmiş bir öze sahip varlık olarak görülürken, Kierkegaard insana yeni bir anlam yükler, onu bir tin ve tini de ben olarak adlandırır. İnsan, artık, daha önceki felsefelerde yer almayan yeni bir bakış açısı ve yeni bir kategoride ele alınacaktır. Bu kategori, ontolojik bir çağrışımdan uzak olan *ilişki* kategorisidir. Ben'in ilişki halinde bir var olan olması ve bir ilişki olarak kendine dönüşü olarak görmesi onun epistemolojisinin ayırt edici yönlerinden biridir.

Kierkegaard'a göre ben, aynı zamanda, kendine bağlanmakla başkasına bağlanan bir ilişkidir. İman hakikatının öznel bir tecrübeden doğduğunu ve başkasına aktarılamaması, başkası ile iletişimin de aslında ben'in başkası aracılığıyla kendine içsel yönelişi demektir. Bu açıdan bakıldığında, Kierkegaard'ın epistemolojisinde öznel hakikatin nesnel bir şekilde elde edilmesi ve yine nesnel bir şekilde başkasına aktarımı mümkün görülmemektedir. Kierkegaard, bilen tin olarak özneyi tüm soyutlamalardan ayrı düşünür ve onu kendi iç dünyasına kapalı bir duruma getirir. Bu yaklaşımı postmodernizmin insana bakışını akla getirmektedir. Postmodernizm insanın önceden belirlenmiş soyut bir öze sahip olduğunu reddeder, insanı sistemci ve tümel kavramlar içinde anlayan modernizme karşı çıkar. Hakikatin bireysel olduğunu kabul ederek tüm genelleme yaklaşımını reddeder. İnsanı bu şekilde ele alan bakış tarzı, Kierkegaard'ı da erken bir postmodernist olarak görmemizi düşündürecek bir temel teşkil etmektedir.

Kierkegaard'ın epistemolojisini anlamak açısından insanı nasıl gördüğü ve ona nasıl bir anlam yüklediği de büyük bir önem arz etmektedir. O, insanı bir sentez olarak tanımlamaktadır. İnsan sonlu ile sonsuzun, geçici olanla kalıcı olanın, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. Sentezi iki terimin ilişkisi olarak nitelendiren filozof için, bu bakış açısından düşünüldüğünde ben'in hala var olmamıştır. Kierkegaard insanı karşıt terimlerin bir bileşimi olarak görür. Karşıt güçlerin insanda bir araya gelmesi, tamamlanmışlığın olmadığını, bir sürekliliğin ve oluşun devam ettiğini ve bu yüzden insanın yetkin bir varlık olmadığını gösterir. Onun epistemolojisi insanın 'ben' haline gelme sürecini ortaya serer. Ben'i, henüz oluşmamış bir var olan olarak düşünmesi, varoluş ile hakikat arasında zorunlu bir ilişki bulunduğunu bize göstermektedir.

Kierkegaard'a göre, sentezin kaynağı Tanrı'dır. O, insanı bir sentez olarak ortaya koymuştur, bu nedenle umutsuzluğu yaşarız. Tanrı insanı ilişkiye dönüştürmüş ve bu dönüştürme sonucunda insan Tanrı'dan bağımsızlaşmış, O'nun ellerinden kurtulmuştur. İnsan artık kendi yolunu kendi bulacaktır. Sonuç olarak insanı bir sentez olarak ortaya koyan, ona bir benlik bağışlayan ve ona bağımsızlığını, insan olma bilincini veren yine Tanrı'dır. Bu bağımsızlık insana sorumluluk yükler ve her umutsuzluğun kaynağı bu sorumluluktur. İnsanın kaderini kendi ellerine alması umutsuzluğun da başlangıcı olmaktadır. İnsanın sonsuzdan kopmuş olduğunu ifade eden Kierkegaard'a göre, umutsuzluk da, aynı 'ben' de olduğu gibi, ilişkinin kendine yönelmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. İnsan bu ilişkiden ancak kendi benliğinden sıyrılmakla kurtulabilecektir. Sonuç olarak umutsuzluğun kaynağı ve benliği oluşturan şey sentezin kendisi değil, sentezin kendisiyle kurduğu ilişkidir. İnsan varoluşunun hakikatine bu zinciri parçalamakla erişebilecektir.

Kierkegaard umutsuzluğu ölümcül bir hastalık olarak betimler. Ancak bu hastalık sıradan bir hastalık değildir, "Ölümcül Hastalık" bedensel bir hastalık anlamına gelmez, bedensel hastalık ölüm ile son bulurken, umutsuzluk ölemekten kaynaklanan umutsuzluktur. Bedensel hastalık dışsal kaynaklıdır, ancak umutsuzluk içsel bir hastalık olarak ortaya çıkar ve kişiden ayrılmaz.¹⁷⁴ Sonsuza kadar ölmek, ölümü ölmek anlamına gelir. "Çünkü ölmek, her şeyin bitmesi anlamına gelir; ama ölümü ölmek, ölümü yaşamak demektir; ve bunu tek bir an yaşamak, onu sonsuza kadar yaşamak

¹⁷⁴ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 14-25.

demektir.”¹⁷⁵ Umutsuzluğu ben’in hastalığı olarak gören filozof için umutsuzluk varoluşsal bir gerçeklik olarak görülmektedir. İnsanın dinsel yaşam biçiminde kendi varoluşunun anlamını bulacağını düşünen Kierkegaard’ın epistemolojisinde umutsuzluk ölümden daha ağır bir hastalık olarak anlaşılmaktadır. Buna göre, ölümün kendisi bile bu hastalığa çare olamamaktadır.

Kierkegaard’a göre kişinin umutsuzluğunu yok edebilmesi için içindeki sonsuzluğu yok etmesi gereklidir.¹⁷⁶ İnsanın bir sentez olması ve bu sentezin bir yönünü *sonsuzluğun* oluşturmasından dolayı umutsuzluk sonsuzlukla birlikte ortaya çıkar, çünkü bu sonsuzluk içimizdedir. Bu yüzden umutsuzluk ile ben birbirinden ayrılamaz olan ve zorunlu olarak birbirini gerektiren iki durumdur. Var olmak, ben olmakla mümkündür. Kişinin var olmaktan kaçamaması gibi, ben’inden kurtulmaya çalışması da boşunadır, çünkü ben, “hem sahip olduğumuz hem kendisi olduğumuz varlıktır...”¹⁷⁷ Kierkegaard “ben”i, insanın *kendi varlığı* olarak ifade eder. Ancak, “ben” sonraki varoluşlarda olduğu gibi, nereden geldiği belli olmayan, bu dünyaya *atılmış* bir var olan değildir, Tanrı’nın veya Sonsuzluk’un insana bağışladığı sonsuz ve yüce bir ayrıcalıktır. Buna göre, filozof için umutsuzluğun kaynağı, Tanrı’dan bağımsızlaşma olarak görülmektedir. Umutsuzluk böyle bir ilişkisizlik halinde var olmaktan doğmaktadır. Oysa “Ben”, bir ilişkinin kendine dönüşü olarak kişinin hiçbir zaman kendisinden kaçamayacağı bir şeydir. Onun umutsuzluktan kurtulmasının tek yolu yine olması gereken bir “ben” haline gelmesi, yani koptuğu kaynağa tekrar dönmesidir.

Ben bilincinin oluşmasında ve bireyin kendi olmasında onunla birlikte bulunan bir hastalık olarak umutsuzluk, korku, kaygı ve tutku gibi, filozofun bilgi teorisini oluşturan temel durumlardan biridir ve ben’in oluşumunda yeri vardır. Ona göre birey kendi için umutsuzluğa düşmekte ve ben’inden kurtulmaya çalışmaktadır. Ancak kendi ben’inden kurtulamaması insan için dayanılmaz bir şeydir. Kendi benliğine sahip olamadığı ve kendi olamadığı için umutsuzluk devam etmektedir.¹⁷⁸ Böylece umutsuzluk ben’i yok etmeye çalışan bir hastalık olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre “Umutsuz kişinin olmak istediği ben, hiçbir şekilde olmadığı ben’dir.”¹⁷⁹ Kierkegaard bireyin kendi olma

¹⁷⁵ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 26.

¹⁷⁶ Yasemin Akış, *Sören Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 153.

¹⁷⁷ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 29.

¹⁷⁸ A. g. e., s. 27-30.

¹⁷⁹ A. g. e., s. 28.

yolunda benliğinden kaçışı umutsuzluk olarak görmektedir. İnsan beninden ne kadar kaçmaya çalışsa da, asla ondan kurtulamayacaktır.

Aydınlanma felsefesinin, doğası *düşünme* olan, soyut insan anlayışından çok farklı bir anlayışa sahip olan Kierkegaard'ın felsefesinde, bu doğayı artık soyut kavramlar değil, öznel duygular belirlemektedir. Kendisi her ne kadar evrenselci tutumları eleştirse de genellemelerden kaçmamaktadır. Bu tutumu, umutsuzluğu evrensel olarak değerlendirmesinde görürüz. Ona göre, içinde bir tedirginliğin, umutsuzluğun, kaynağı bilinmeyen bir korkunun bulunmadığı ve umutsuzluktan bağışık tek bir insan yoktur. “Hiç kimse umutsuzluğa düşmeden ne Hıristiyanlığın dışında-eğer gerçek bir Hıristiyan değilse- ne de bizzat Hıristiyanlığın içinde yaşamıştır ve yaşıyordur; çünkü tam olarak Hıristiyan olmadıkça insanın içinde her zaman bir umutsuzluk tohumu kalır.”¹⁸⁰ İnsan umutsuzluktan gerçek bir Hıristiyan olmakla kurtulabilir. Kierkegaard'ın epistemolojisinin merkezinde yer alan Hıristiyanlık, umutsuzluktan kurtulmanın tek çaresi olarak görülmektedir. Hıristiyanlık inancın konusudur, ona ancak iman edilebilir, çünkü Hıristiyanlığın teslis, enkarnasyon ve mucize gibi temel dogmaları akla aykırı olan paradoksal yapıya sahiptir. Paradoksların çözümünün ancak öznel bir tecrübe ile mümkün olacağını düşünen Kierkegaard için umutsuzluk hakikate giden yol üzerinde bireye rehberlik etmektedir.

Kierkegaard'ın epistemolojisi, kişinin baştan beri sahip olduğu Tanrısal doğasının arayışına yönelik bir çabadır. İnsanın yaratılıştan beri tinsel bir yazığıya sahip olduğunu düşünmektedir. Umutsuzluğun tinsel bir hastalık olduğunu düşünen filozof için, tinsel yazığı olmadan umutsuzluktan söz edilemez. Umutsuzluk tam anlamıyla insanların tinsel yazıklarının bilincinde olmamalarıdır. Kierkegaard'ın bilgi kuramı *tin olmak* düşüncesi üzerine kuruludur. Kierkegaard insanı tinsel amaca yönelik bir sentez olarak görmektedir. Ona göre Tin olmak, insanın olabileceği mutlak olmak anlamına da gelir. Tin olmak, aynı zamanda, kendi varoluşunun farkına vararak ben haline gelmektir. Ona göre tehlikenin en büyüğü ben'in kaybidir ve bu farkına varmadan gerçekleşir. Bunun nedenini, ben' in sonlunun içine kapanması olarak değerlendirir.¹⁸¹ Estetik yaşam içinde bulunan ve duyusalığa bağlanan kişi tin olmaya cesaret edemez, böylece tin' i ve

¹⁸⁰ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 31.

¹⁸¹ A. g. e. , s. 35-60.

gerçekliği kaybeder.¹⁸² Kendisinin bir tin olduğunun ve içindeki sonsuzluğun farkına varmadan yaşar. Bu kişi topluluk içerisinde bir taklitçi olarak yaşar. Topluluğu oluşturan birey değerleri değildir, onu oluşturan topluluğun değerleridir. Bireyi artık kendisi değil, topluluk belirlemektedir.¹⁸³ Bunlar kendi insan olma gerçekliklerinden çok uzakta yaşamaktadırlar. Kierkegaard yaşadığı çağın insanlarına kendi gerçekliklerini bulma çabasıyla kaçmakla eleştirir. Ona göre bu insanlar umutsuzluk içinde olduklarını reddederek kaygıdan kurtulmaya çalışmaktadırlar. Bu yaşam tarzını tinsizlik olarak niteleyen Kierkegaard'a göre, "Kişinin kendi olma görevinden kaçması tinsizliktir."¹⁸⁴

Böylece felsefesinde insanın varoluşsal serüvenini acılarıyla dolu olan ve bilinmeze doğru ilerleyen bir yolculuk olarak betimleyen Kierkegaard bu serüvende başlangıç ve bitiş noktası belirli olduğunu ifade eder: *insanın varoluşu, Tanrı'nın yarattığı doğaya tekrar kavuşma serüvenidir*. Şu nedenle ki, insanın temel yapısı her zaman kendi haline gelmek zorunda olan bir ben olarak düzenlenmiştir.¹⁸⁵ Kierkegaard'ın epistemolojisinde insan olmanın ne demek olduğu ve gerçek bir Hıristiyan olmanın ne anlama geldiği soruları hep 'ben olma' sorunuyla ilgilidir. Kierkegaard için insan olma Hıristiyan olmayla eş anlama gelmektedir. Ona göre gerçek Hıristiyanların gerçekten tinsel olarak ben'leri, her şeyi riske atacak ben'leri, Tanrı'nın karşısında mutlak ben'leri vardır. Gerçekten kendileri olan ve tin olarak var olan bu insanlardır. Tin olmak demek, kişinin Hıristiyanlığın ezeli ve ebedi hakikat olduğunun farkına varmasıdır.

Kierkegaard'ın epistemolojisinin merkezinde Tanrı yer almaktadır. Deyim yerindeyse, Tanrı olmadan onun için bir epistemolojiden bahsedilemez, çünkü insanın benlik bilincine varabilmesi ancak Tanrı ile mümkün olmaktadır. Ona göre Tanrı bizim dışımızda değildir. Ben'de Tanrı fikri vardır. Tanrı insanın ölçüsü olmalıdır, bu gerçekleştiğinde birey sonsuzluğa erişir. Tanrı karşısında bulunma bilinci ile insan Tanrı ölçüsüne girer. Bu, Tanrı karşısında ben'dir. Ben bilincinin artmasıyla umutsuzluk da artar, ben' in yoğunluğu Tanrı'yı ölçü olarak aldığı anda artar, böylece ben' le Tanrı fikri karşılıklı olarak büyür. Somut ve tekil olarak var olan ben Tanrı huzurunda olma bilinciyle sonsuz bir Ben haline gelir, böylece Tanrısal ben sonsuz bir gerçeğe sahip

¹⁸² Akış, s. 163.

¹⁸³ Gökhan Gürdal, "Sören Kierkegaard'da Tekil Birey ve Varoluş", Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2010 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 6.

¹⁸⁴ Akış, s. 158.

¹⁸⁵ A. g. e. , s. 39-44.

olur. Filozofun bilgi anlayışında hedeflediği hakikat, kişinin iman yoluyla Mutlak karşısında olma bilincine ulaşarak *sonsuz bir Ben* haline gelme sürecini içermektedir. Bireyin kendi olmayı istemesini umutsuzluk olarak belirten Kierkegaard, bunu sonsuz ben'in günah işlemesi olarak ifade eder.

Günah kavramını Tanrı ile olan ilişki açısından düşünen Kierkegaard'a göre insan varoluşu aynı zamanda Tanrı karşısında bir varoluştur. Günahı, Tanrı karşısında ve umutsuzluk içinde olma olarak tanımlar. Ona göre, her insan Tanrı önünde vardır. Günah Tanrı önünde olmakla ortaya çıkar, çünkü insanlar Tanrı karşısında tek tek var olurlar. Kierkegaard için günah, bilgiyle değil, irade ile ve Tanrı huzurunda bulunmaktan ortaya çıkar. Bu yüzden günahın karşıtı erdem değil inanç olmaktadır. Aslında Kierkegaard, günah kavramını inancın doğasını açıklamak için ele alır. Böylece Tanrı'ya boyun eğmeyen ve ona karşı çıkan günahkârın ruhsal durumunu inceleyerek, iyi bir Hıristiyan olmanın ne anlama geldiğini ve bireyin hayatını nasıl düzenlemesi gerektiğini göstermek ister.¹⁸⁶ Hıristiyanlık öznel bir konudur. Kierkegaard açısından, kişinin kendi bilincine varmasıyla imana ulaşması aynı şeydir. Bu, bireysel varoluşla ilgilidir, varoluşu keşfeden imanı keşfeder. Böylece varoluş ile iman aynı anlama gelmektedir. Birey olduğunun farlına varan kişi, varoluşu da gerçekleştirmiş olacaktır. Bu kişi gerçek iman sahibidir.¹⁸⁷

Kierkegaard tekil bireye değer vermektedir, bunun nedeni hayatın anlam ve amacı olan Hıristiyanlığın varoluşsal bir gerçeklik oluşudur. Var olmak gittikçe artan bir şekilde birey olmak ve gittikçe azalan bir şekilde bir topluluğun üyesi olmak anlamına gelir. Bu, bireysellikten yana evrenselliği aşmak olarak da ifade edilebilir. Bu nedenle Kierkegaard, Hegel'in, insanın gerçek 'kendi' sini veya özünü gerçekleştirmesinin kendi tikelliğini aşarak tüm zamanın ve varoluşun gözlemcisi olduğu görüşüne karşıdır.¹⁸⁸

Tanrı'nın evrensel insan olarak değil, bir kişiliğe sahip olan, belirli bir yer ve zamanda bulunan bir insan olarak var oluşa gelmesi olarak enkarnasyon inancı Hıristiyanlık için ayırt edici, çetin bir paradokstur ve Kierkegaard'ın irrasyonelizminin temelini

¹⁸⁶ Nevin **Gülten**, "Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut", Gazi Üniversitesi EBE, Ankara 2014 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 25.

¹⁸⁷ Selda **Ataer**, "Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı", İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2006 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 15-16.

¹⁸⁸ **Copleston**, s. 95.

oluşturur.¹⁸⁹ Fideist ve irrasyonalist olan filozof için, tek kişi ile Tanrı'nın ilişkisini filozoflar hiçbir zaman anlayamayacaklardır; çünkü onlar bireyi soyut türler içinde evrensel olarak anlarlar. Ona göre, Tanrı aşkla kendini insan haline getirmiştir. Tanrı insan için doğmuş, insan olmuş, acı çekmiş ve ölmeyi istemiştir. Bu büyük bir ayrıcalıktır ve bu nedenle Ben, İsa karşısında bir ben olarak yüksek bir güce ulaşabilir. Tanrı fikri geliştiği oranda, ben fikri de gelişir. Aynı şekilde, İsa fikri ne kadar gelişirse, ben'in o kadar büyür. Tanrı İsa'yı ölçü olarak vermiştir, çünkü Tanrı'nın insanın ölçüsü ve amaç olması ancak İsa ile mümkün hale gelmektedir. İsa'yı tanımakla ben bilinci daha büyük bir güce erişir. Bu yüzden insan içtenlikle, cisimleşmiş Tanrı'nın arkadaşı olmak zorundadır. Kierkegaard Tanrı'nın insan haline gelmesinin hiçbir şekilde akıl tarafından anlaşılabilir olmadığını farkındadır. Bunun gibi tamamen absürd bir sorunun cevabı ancak içsellikte aranabilir.

Kierkegaard kendi döneminde yaşayan Hristiyanların mutsuzluğunun asıl kaynağı olarak, Hristiyanlığın, bir paradoks olan, insan-tanrı dogmasının esası olan Tanrı ile insan arasındaki farklılığın panteist bir anlayışla karıştırılarak dinsizleştirilmesi olarak görür. Ona göre, Tanrı ve insan sonsuz bir yapı farkının ayırdığı iki yapıdır. Paganizmde Tanrı, insanlar tarafında insan biçiminde tasavvur edilmiştir; Hristiyanlık'ta ise insan biçimini alan Tanrı'dır. Hristiyanlığın en büyük dogması ve paradoksu olan enkarnasyonun yanlış anlaşılması insanları dinden sapmaya götürmüştür. Kişi dinsel olarak var olamıyorsa insan olarak da var olamıyordur. İnanç dışı yaşantıları umutsuzluk olarak gören Kierkegaard'ın epistemolojisinde, bilginin kaynağı olarak imanla yakından ilişkili bir kavram daha vardır. Bu kavram *kaygı* kavramıdır.

2.3. Kaygı'nın Özneliği ve Hakikate Ulaştırma İmkânı

Kierkegaard'ın *varoluşsal hakikat* düşüncesinin daha da açık hale gelebilmesi için, onun epistemolojisinde önemli bir yerde duran *kaygı* kavramını nasıl ele aldığına bakmak gereklidir. Varoluşu bir tin haline gelme sorunu olarak algılayan filozof bu kavramı *günah* kavramı ile birlikte ele alır. Günahın nasıl ortaya çıktığını anlamak, kişinin benlik bilincine ulaşmasını açıklamak açısından çok önemli görünmektedir, çünkü benlik bilincine ulaşmak Tin olarak ortaya çıkmakla mümkün olmaktadır.¹⁹⁰ Ben olmak

¹⁸⁹ Mehmet Su, "Kierkegaard'da Fideizm", Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir 2011 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 47-50.

¹⁹⁰ Akış, s. 80.

varoluşla ilgilidir.¹⁹¹ O, varoluşu, Tanrı'dan koparak bağımsız bir var olan olmayı günah olarak değerlendirmektedir. İnsanın yeryüzüne gelişini, yani *düşüş* olayını bir başlangıç olarak aldığımızda Kierkegaard için artık her şey *günah* olarak anlaşılacaktır. İnsanın kendi kaynağına dönme, sonsuzluğa ya da Tanrı'ya kavuşma çabası varoluşu oluşturmaktadır. Görülüyor ki, Kierkegaard varoluşu kendi başına bir günah olarak anlamaktadır. İnsanın günahattan kurtulması da sonsuzlukla, Tanrı'yla kurulan bağla gerçekleşecektir.

Filozof bunun için Tanrı'ya yönelmenin gerekli olduğunu düşünmektedir. "Kierkegaard'ın talebi, var olduğuna inanılanla, ama var olduğu bilinmeyenle, yani nihai gerçeklikle varoluşsal bir bağ kurulmasıdır."¹⁹² Ancak, bu bağ çok içten bir şekilde istenmelidir. Kierkegaard, Tanrı'yı derinden ve samimi bir şekilde istememeyi günah olarak sayar.¹⁹³ Varoluşsal bağ yoluyla insan bir ben haline gelir. *Teist bir varoluşçu filozof olarak Kierkegaard'ın aradığı hakikat Tanrı ile kurulan bu özel ilişkiden oluşmaktadır. Kaygı bu ilişkiyi oluşturan güçlerden biridir.*

Kierkegaard'a göre, kaygı kavramı günah kavramıyla ilişkilidir ve günahla birlikte ortaya çıkar. Âdem'in günahını *İlk Günah* olarak adlandıran filozof için bu günah bir başlangıçtır. Onun günahattan kastı kalıtsal günahtır. *Kaygı Kavramı*'nda kalıtsal günahı psikolojik açıdan açıklamaya çalışır. Bu yaklaşım modern psikolojideki gibi nesnel bir yaklaşım değildir, daha çok *içebakışı* temel alan bir bakış açısıyla konuyu ele alır. O *Kalıtsal günahı*, tekil bireyle ilgili olan dinsel bir konu olarak görmektedir. Bu nedenle, doğa bilimlerinin nesnel yöntemiyle açıklanabilir bir şey değildir. Kierkegaard'a göre, günahın kaynağı insan doğasıdır, insan doğasının yapısı, psikolojik yönden günahı mümkün hale getirir.¹⁹⁴ Bu durumda günah, insanın varoluşuyla ilgili bir sorun olmaktadır ve ilk günah kavramıyla insanın varoluşsal gerçekliğini açıklamaya çalışır.¹⁹⁵ İnsan olmanın ne anlama geldiği problemini açıklamaya çalışan Kierkegaard için kaygıyı açıklamak önemli hale gelmektedir. Tekil insan varoluşunun anlaşılması ve

¹⁹¹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 165.

¹⁹² Osman Murat Deniz, "Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm", Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2009 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 38.

¹⁹³ Otto Friedrich Bollnow, *Varoluş Felsefesi*, (Çev. Medeni Beyaztaş), Efkâr Yayınları, İstanbul 2004, s. 75.

¹⁹⁴ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 77-88.

¹⁹⁵ Taşdelen, s. 14.

ben olma sürecinin anlaşılması bakımından bu soruşturmanın önemli bir yeri bulunmaktadır.

Kalıtsal günah inancı Hristiyanlığın en önemli sorunudur. Âdem ve Havva'nın Tanrı'nın buyruğuna uymamaları ve cennetten kovulmaları hikâyesinde içerilir. Kalıtsal günah inancı, Hristiyanlığın Tanrı'nın İsa'da cisimleşmesi, kefarete için çarmıha gerilmesi, yeniden dirilmesi ve gelecekte tekrar ortaya çıkması inançlarının da kaynağıdır.¹⁹⁶ Âdem ilk günahı işlemekle insanlık tarihini başlatmış ve böylece insan varoluşa gelmiştir. İnsan günahının sonucunda yeryüzüne düşerek cezalandırılmış ve böylece Tanrı'dan uzaklaşarak ölümlü bir var olan haline gelmiştir.¹⁹⁷

Kalıtsal günah inancına göre, Âdem'le Havva bilgi ağacının meyvesinden yemekle suç işlemişlerdir. Âdem'in suç işleyerek masumiyetini yitirdiğini ifade eden Kierkegaard'a göre, her insan da masumiyetini, Âdem'in suçla yitirdiği gibi yitirir.¹⁹⁸ Suç işlemekle iyinin ve kötünün bilgisine sahip olurlar. Bu bilgi ile daha önce kendilerinde bulunmayan bedensel arzu, utanma duygusu cinselliğin de farkına varırlar.¹⁹⁹ Düşüşle birlikte kötülük, acı, korku ve ölüm insana bir ceza olarak verilmiştir. Suçla masumiyet arasında diyalektik bir ilişki vardır. Masumiyeti cehalet olarak nitelendiren filozofa göre, günahkârlık nesilden nesile geçer ve her insanda kendi suçu olarak varlık bulur.²⁰⁰

Kierkegaard *cinselliği* de günahla birlikte ele alır ve günahın yeryüzüne inmesiyle ortaya çıktığını ifade eder. Onun cinselliği, imanı anlamak açısından çok büyük bir öneme sahip olduğunu düşündüğü için inceler. Ona göre, cinselliğin günahla birlikte dünyaya gelmesinin nedeni insanın bir sentez olmasıdır. İnsanı tin (psyche) ve bedenin (body) ruh (spirit) tarafından korunan sentezi olarak tanımlayan Kierkegaard'a göre, bu sentez olmasaydı cinsellik günahla birlikte hiçbir zaman dünyaya gelemezdi.²⁰¹ Ona göre sentez, bu iki ögenin, üçüncü bir öge olan ruh(spirit) içinde birleştirilmesinden ortaya çıkmıştır.

¹⁹⁶ Akış, s. 43.

¹⁹⁷ Dilek Tepeli, "Kierkegaard ve Heidegger'de Kaygı Kavramlarının Karşılaştırılması", Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2010 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 131-132.

¹⁹⁸ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 102.

¹⁹⁹ Akış, s. 44.

²⁰⁰ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 103-104.

²⁰¹ A. g. e. , s. 116-137.

Kaygıyı ruh kavramıyla ilgili olarak gören Kierkegaard, ruh'un kendi kendisiyle ilişkisini kaygı olarak kurduğunu ifade eder. Kaygı ruhtan uzaklaşınca bu ilişki ortaya çıkamaz. İnsanın bir ruh olarak kaygıdan kaçamayacağını ifade eden filozof insanın ruhsal yönüne ağırlık vermektedir. Sonsuzluk ögesini içinde barındıran ruhun kendine yönelişi kaygı ile gerçekleşmektedir. İnsanı sonsuzluğa, mutlak olana bağlaması açısından kaygı onun epistemolojisinde önemli bir yere sahiptir.

Kierkegaard kaygının kaynağını ve nesnesini hiçlik olarak görmektedir. Hiçliğin getirdiği belirsizlik durumu kaygıyı ortaya çıkarmaktadır. Var olmak ya da olmamak arasındaki farkı belirleyen güç kaygıdır, bu nedenle her şey kaygı etrafında döner.²⁰² Ona göre kaygı ruhlu varlıklar için söz konudur. Özgürlük ruha ait bir olanaktır, Kaygı özgürlük durumunda ortaya çıkar, özgürlükle birlikte var olur, dolayısıyla insan içindir, kesinlikle hayvanlarda bulunmaz, çünkü hayvanlarda ruh yoktur. Ruhtaki azalma kaygının da azalmasına neden olur. Kierkegaard'a göre kaygı her zaman mevcuttur.²⁰³ Filozof kaygıyı insan olma olanağı olarak değerlendirir. Onun açısından kaygı olumlu bir yere sahiptir, çünkü insan varoluşunu kaygı aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Kaygı aynı zamanda, hiçlikten varlığa sıçramak için gereken itkiyi sağlayan güçtür.²⁰⁴ “Bu açıdan, sentez olma, kaygı duyma, insan ve ben olma birbirinden ayrılamaz varoluşsal durumlardır.”²⁰⁵

İnsan yaşamı dinsel olarak kurulmuştur. Bu nedenle, günahı ortadan kaldıracak olan ve bireyi kaygı anından kurtaracak olan da inançtır, çünkü sonsuz ve mümkün yalnızca inançta sentez haline gelir.²⁰⁶ İnsan gerçek benliğine kaygı aracılığıyla Tanrı ile kurulan ilişki sonucunda sonsuzluğa kavuşur. Kaygı insanı Tanrı'ya yöneltir ve varoluşunun uyanmasına yol açar. Böylece insan gerçek özgürlüğe dinsel alanda kavuşur.²⁰⁷

Kaygı, insan olmayla eş anlamlıdır, insan olma sürecinde ortaya çıkar ve bu süreci tamamlar. Kierkegaard'ın epistemolojisi, ‘insan olma’, ‘birey olma’, ‘kendi olma’ kavramları ile ilgilidir ve bu konular içsellikle ilgili konulardır. Hakikat içsellikte ortaya çıkar ve hakikat insanın varoluşudur. Varoluş bireysel olarak yaşanan bir durumdur ve öznedir. Kaygı da insanın kendi özüne ilişkin bireysel yaşanan öznel bir durum olarak

²⁰² Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 108-110.

²⁰³ A. g. e. , s. 168.

²⁰⁴ Manav, s. 11.

²⁰⁵ Tepeli, s. 80.

²⁰⁶ Tepeli, s. 178-191.

²⁰⁷ Tepeli, s. 7-8.

hakikatin elde edilmesinde, birey olma sürecinde insana eşlik etmektedir. İnsan bir sentezdir, bu sentezi birleştiren ruhtur. Ruha sahip olma kaygıya da sahip değildir. İnsanın bir sentez olması, aynı zamanda onun tamamlanmamışlığının da göstergesidir. Bu insanın varoluşuyla ilgilidir. Kaygı insanın eksik olan varlığını tamamlamasını sağlar. Bunun yolu ise kendini anlamlandırmak veya bir benlik oluşturmaktır. Kaygı benlik arayışı içindeki insan yalnız bırakmayan bir ruh durumudur. İnsanın içinde bulunduğu bu belirsizlik durumu kendisini kaygılı bir var olan haline getirir.²⁰⁸

Kierkegaard kaygının Hristiyan olmakla ortadan kalkacağını düşünmektedir. Tanrı Hristiyanlara göstermek için İsa şeklinde yeryüzüne inmiştir ve amacı, insanın dünyaya bağlanmadan dünyada yaşayabilmesini sağlamaktır.²⁰⁹ “Ona göre, kişi Mevrus günahından dolayı bu dünyaya düşmüş ve Tanrı’dan uzaklaşmıştır. Âdem’in günahının kefareti olarak da İsa bu dünyada yaşamıştır. İsa bu sebeple, bütün Hristiyanlık için kurtuluş yoludur.”²¹⁰

Bireyin kurtuluşu ancak Tanrı’ya bağlıdır. Bir tehlike karşısında Tanrı’ya teslim olmak yoluyla ve Tanrı için her şeyin mümkün olduğunu inanmakla mahvolmaktan kurtulur. Birey-Tanrı ilişkisi bu şekilde gerçekleşir. Tanrı, kişinin karşısında bulunan, sevgi duyulabilen ve varlık bilincinin kaynağı olan bir ‘Özne’dir. Tanrı bir düşünce konusu değildir, önemli olan neye inanıldığı değil, nasıl inanıldığıdır. Bu bakımdan iman, kayıtsız şartsız gönülden bir bağlanmayı, samimi bir yönelişi ifade eder. Böylece iman, insanla Tanrı arasındaki “ben ve sen” ilişkisi haline gelir. Bu bakış açısının kökleri Augustinus’ta bulunabilir. “O, iman, özgür irade, sevgi ve “kendini bilme” (memoria sui) - “Tanrıyı bilme” (memoria Dei) kavramları çerçevesinde bir “ben ve sen ilişkisi” olarak ele alır.”²¹¹

Kierkegaard kaygı ve umutsuzluk kavramlarını evrensel olarak görür. Kierkegaard insanı anlamada önemli bir yere sahip olan korku, kaygı ve umutsuzluğun bireysel olarak yaşanan duygular olduğunu ifade eder. Ona göre birey bu duyguları ile

²⁰⁸ **Manav**, s. 69.

²⁰⁹ **Schulz**, s. 9-15.

²¹⁰ **Tepeli**, s. 112.

²¹¹ Vefa **Taşdelen**, “Mevlâna ve Kierkegaard’da Birey ve Tanrı İlişkisi”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/6 Spring 2013, s. 724.

anlaşılabilir.²¹² Bu kavramlar her insanda, farkında olsunlar ya da olmasınlar, bulunmaktadır. İnsanın Tanrı'dan bağımsız bir varlık haline gelmesi varoluşun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kaygı ve umutsuzluk da kaynağını varoluştan almaktadır. Tanrı'dan kopuşun ve yeryüzüne düşüşün nedeni günahdır. Günah, umutsuzluk ve kaygı kavramları neredeyse aynı anlama gelmektedir. Hakikat sorununu insanın tin olarak ortaya çıkması olarak gören filozof için umutsuzluk ve kaygı bu süreçte hareket ettirici gücü temsil etmektedirler. Bu anlamda Kierkegaard psikolojik bir metafizik ortaya koymuştur. Salt aklın kategorilerinin oluşturan kavramlar yerine, içselliği ifade eden, içtenliğe dayanan duygusal bir metafiziğe kapı açmıştır. Kaygı ve umutsuzluk kavramları içsellikle ilgili kavramlar olarak imanın kazanılmasında reddedilemez öneme sahiptirler. Bunlar olmadan iman elde edilemez.

Kierkegaard'ın varoluşçu bilgi teorisi, Platon'la başlayan tözcü felsefenin ve modern spekülative düşüncenin bilgi anlayışından çok farklıdır. O, klasik epistemolojinin özne, nesne ve bunlar arasında bağı kuran bilgi edimlerine yaklaşımını tamamen değiştirmiştir. Soyut ve durağan bir özne anlayışı yerine, somut ve varoluş içinde bulunan öznesini yerleştirmiştir. Aynı şekilde, ontolojik bir bilgi nesnesi yerine, kişinin içselliğinde farkına varabileceği bir nesne anlayışını getirmiştir. Akıl, duyular ve sezgi gibi bilgi kaynaklarının yerine iman; özne ile nesne arasında bağı kuran algı, düşünme ve anlama gibi bilgi edimleri (aktları) yerine de, duygu, tutku, umutsuzluk ve kaygı kavramlarını koymuştur. O, epistemolojisini oluştururken Sokrates'in yöntemini takip etmiştir. Sokrates'in yöntemi *ironidir*. Kierkegaard'ın epistemolojisini daha iyi anlamak için sonraki başlıkta Sokratik ironinin ne olduğu ve bilgi ile ilişkisi ele alınacaktır.

2. 4. İroni-Bilgi İlişkisi:

Kierkegaard kendi felsefesini ve bu felsefenin dayandığı epistemolojisini oluştururken bir yöntem izlemiştir. Bu yöntemin amacı, soyut ilkelere dayalı bir sistem oluşturmak değildir. İnsan gerçeğini ve varoluşun hakikatini açıklamaya çalışan filozof, somut yaşantıdan ve bu yaşantının değişkenliğinden ilhamını almıştır. Derin kavramsal çözümler yerine, hayatı akışı içerisinde takip etmeye çalışmıştır. Soyut felsefenin hayatı anlayamayacağını inanan filozof, kendi amacını gerçekleştirmek için Sokratik bir

²¹² Abdullah **Durakoğlu**, "Kierkegaard'ta İnsan ve Varoluş Problemi", Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2007 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 8.

yöntem olan *ironiyi* kullanmıştır. Sokrates'in ironisini *İroni Kavramı* adlı eserinde ortaya koymaya çalışır.

Kierkegaard ironinin Sokrates'le başladığını ifade eder. Ona göre Sokrates'in varlığı bile bir ironidir. İroniyi, mutlak sonsuz olumsuzlama olarak dile getiren filozofa göre, Sokrates de aynı şekilde, olumsuz bir varoluşa sahiptir ve kendini olumsuzlukta ifade etmektedir. Sokrates'i, dolayısıyla, ironi kavramını anlamak açısından onun yöntemine dikkat çeken Kierkegaard'a göre, yöntemi kullanmak Sokrates'in en temel özelliğidir. Sokrates'in diyalog yöntemini kullandığını ifade eden filozofa göre o, bu yöntemin yanı sıra soru sorma yöntemini de kullanır. Diyalog bir anlamda söyleşi sanatıdır ve ironi için söyleşme önemlidir, bu açıdan Sokrates de söyleşmeye çok büyük bir önem verir. Buna göre, ya kendisi soracak, karşıdaki cevaplayacaktır, ya da karşıdaki soracak kendisi cevaplayacaktır. Soru sormada birey, kısmen konuyla kısmen de başka bireyle ilişki halindedir. Soru sormak, hiçbir şey bilmediğimizi gösterir ve böylece kendimizi nesneye doğru açarız.²¹³ “Kierkegaard'a göre Sokrates konuştuğu kişilerde subjektiviteyi ortaya çıkarabilmek için ironi yöntemini kullanır.”²¹⁴

Kierkegaard'a göre soru sormanın iki amacı olabilir: birincisi, insan konuyla ilgili bir cevap almak amacıyla soru sorabilir, böylece her soruda cevap daha derinleşir ve anlamlı hale gelir. İkincisi, insan cevap almak amacıyla değil, apaçık olan içeriği tek bir soruyla boşaltıp geriye sadece bir boşluk bırakmak amacıyla soru sorabilir. İlk yöntemde önceden bir içerik olduğu farz edilebilir, diğerindeyse boşluk, ilk yöntem spekülâtif, ikinci yöntem ise ironiktir. Sokrates'in uyguladığı yöntem de ikincisidir. Onun soruşturması, çok şey bildiklerini sanıp aslında hiçbir şey bilmediklerini kanıtlamaya yöneliktir. Bu bakımdan daha çok, Sofistler'in söylemini yok etmek için kullanmıştır.

Sokrates'in felsefesi, hiçbir şey bilmediği varsayımıyla başlar ve insanların hiçbir şey bilmediği düşüncesi ile son bulur. Bu düşüncenin önemi, herkesin bilgisiz olduğu bir konumda bilgisiz olduğunun farkında olmak, bilinçliliğin veya bilgeliğin başlangıcını oluşturmasından kaynaklanır.²¹⁵ Kişinin kendi hakkındaki bilinci varoluşa ilgili bir

²¹³ Sören Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 11-53.

²¹⁴ A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 81.

²¹⁵ Sarp, s. 23.

konudur ve Sokrates, varoluşu açığa çıkarıyordu.²¹⁶ Böylece o, felsefenin yönünü etiğe ve varoluşsal sorunlar üzerine döndürmüştür.²¹⁷ Sokrates ironiyi, kişilerin kendi öznelliklerini yine kendi başlarına bulmalarını sağlamak için kullanır. Kierkegaard da Sokrates'in yaptığı gibi, kişilere ironik sorular sormak yoluyla onları bildiklerini sandıkları kanılardan kurtararak kendileri için düşünmeye özendirmiştir.²¹⁸

Kierkegaard'a göre *Sokrates'in Savunması* ironiyi anlamak için çok uygun bir eserdir. Bu eserde, devlet adamları ve şairlerin, aslında, yaptıkları işler hakkında bilgi sahibi olmadıklarını ortaya koyar. Zanaatkârlar da aynı durumdadır. Onlar birtakım şeyleri bilmektedirler, ancak başka şeyleri de bildiklerini zannettiklerinden, çok da farklı bir durumda değillerdir. Kısacası, Sokrates her akılcı gücü sorgulamıştır ve sonuç olarak hiç kimse hiçbir şey bilmemektedir. Kierkegaard'a göre, Sokrates'in kutsal görevi, insanlar arasında dolaşarak, 'bilge' olarak nitelendirilen insanları aramaktır. Onların bilge olmadığını anladığında, Tanrısal bir görev olarak, onların bilge olmadıklarını kanıtlama görevini üstlenir. Sokrates bu görevin sadece bu dünya için olmadığını, öldükten sonra da kendini bilge sananları ve gerçek bilgeleri sorguya çekmekten büyük tat alacağını belirtir. Sonuçta diğer dünyadakiler de aynı kaderi paylaşacaklardır. Kierkegaard'a göre Sokrates'e ait ve ona özgü olan, bilgiyle ilgili her şeyi hiçliğe indirgemektir.²¹⁹ Kierkegaard da aynı görevi üstlenmiş görünmektedir. O da kendi çağının bilgi anlayışını ve Hıristiyanlık yaşantısını eleştirmektedir. Sokrates'e ait olan ironi yöntemini spekülâtif felsefenin nesnel bilgi idealinin geçersizliğini ortaya koymak, onun içini boşaltmak suretiyle hiçliğe indirgemek için çalışmıştır.

İroni kavramının izini *Phaidon* diyalogunda da süren Kierkegaard'a göre, ironi bu diyalogta vazgeçilmez bir unsurdur. *Phaidon*'da Sokrates Tanrı'ya kavuşmak üzere ölümü bekleyen biri olarak tasvir edilir. Bu diyalogda ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili kanıtlar bulunmaktadır. Platon, Sokrates'in ağzından kanıtlar ileri sürer. Platon'un, ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili ileri sürdüğü kanıtları ele alan Kierkegaard, soyut düşünce ile bu konuyu ispatlamaya çalışmanın ne gibi sonuçlar doğuracağını göstermek istemiştir. Spekülasyon yoluyla ileri sürülen kanıtların, sahiplerini de hiçliğe indireceği sonucuna ulaşmıştır.

²¹⁶ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 19-37.

²¹⁷ Manav ve Gürdal, s. 18.

²¹⁸ Gülten, s. 17.

²¹⁹ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 38-40.

Spekülatif felsefenin Platon ile başladığını ileri süren Kierkegaard'a göre, filozoflar nesnelere saf özünü yalnızca düşünce yoluyla bulmaya çalışırlar. Ruh soyut olarak tasarlanır. Sağlık, büyüklük gibi soyut özelliklerden başka bir şey bulamazlar ruhta. Bu soyut özellikler somutla karşılaştırıldıklarında hiçlikten başka bir şey değildirler. Ne nedenle nesnesiyle uyuşması için ruhun da kendi zihinsel etkinliği içinde, hiçliğe dönüşmesi gerekir. Ona göre, insan 'şekilsiz' ideal olarak ortaya koyduğu zaman, her şey olumsuz olarak tasarlanır ve ruh hiçlik haline gelir. Kierkegaard bu tartışmayla spekülatif felsefenin aslında bir hiçlik olduğunu göstermek istemiştir. Bu felsefede öznenin, ruh gibi, soyut bir varlığı düşünce yoluyla kavramasının imkânsızlığını ortaya koymaya çalışır. En önemli kanıtı, soyut bir konuyu kavramaya çalışan insanın da, o konu gibi soyutlukta dağılıp gitmesi gerektiği düşüncesidir.

Kierkegaard evrensel bir kuralın dışında kendi iradesiyle kendini yönlendiren öznenin 'varoluşçu' felsefesinin atasıdır.²²⁰ O, Sokrates'in yöntemi olan ironi aracılığıyla soyut düşünceyi, hayatı ve gerçek varoluşu ortadan kaldırdığı için eleştirmektedir.²²¹ Varoluşun, soyut düşünce ve nesnel düşünme yoluyla bilinemez oluşunu ironi kavramıyla ortaya koymaya çalışır. Bir konu hakkında üretilen spekülasyonların nasıl olup da hiçliğe gittiğini göstermekte ve bunu adına ironi demektedir.

Kierkegaard ironiyi, *Sokrates'in Savunması*'ndan çıkardığını belirtir. Ona göre, Sokrates'in hayatı ve tüm etkinliğinin çıkış noktası ironidir. O yeni bir bakış açısının temsilcisidir ve bu anlamda yeni bir prensip ortaya çıkarmıştır.²²² Onun prensibi öznellik, içedönüklük ve bunların sonucunda ortaya çıkan düşünce zenginliğidir. Yani filozof kısaca, Sokrates'in bakış açısı öznellik olduğunu ve bu bakış açısının da ironi olduğunu ifade eder. Kierkegaard'a göre ironi, bir kişilik özelliği olarak ortaya çıkmaktadır ve öznel bir bakış açısını ifade etmektedir, bu bakımdan tekil bireyin bir özelliğidir. Hakikatin öznellik olduğunu ve içsellikte ortaya çıktığını ifade eden filozofa göre, öyle görünüyor ki, hakikate erişmenin yolu bir ironist olmaktan geçmektedir. Kierkegaard'ın kendisi de bir 18. Yüzyıl filozofu olarak, kendi döneminde tüm yönleriyle belirleyici bir güç olan modern düşüncenin tüm birikimlerine karşı çıkmakla bir ironist olmaktadır. O, ironiyi eskiyi yerle bir eden bir güç olarak kullanmıştır.

²²⁰ John Milbank, "Kierkegaard'da Yüce", *Kierkegaard ve Din* (İç.), (Çeviren ve Editör. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 126.

²²¹ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 60-73.

²²² A.g.e., s. 118-122.

Modernizmin nesnel hakikat anlayışına karşı çıkararak, bunun yerine öznel hakikat olduğu düşüncesini getirmiştir.

Kierkegaard'ın epistemolojisinde hakikat kişinin tekil bir birey olarak elde edeceği bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre felsefe kişisel hayatla ilgili olmalıdır. Spekülatif felsefenin kişisel bir hayatla hiçbir ilgisinin olmadığını ifade eden filozofa göre, spekülatif felsefe yoluyla bireysel hayatı kavramaya çalışmak başarısızlıkla sonuçlanır. Felsefesinin çıkış noktasını ve yöntemini Sokrates'ten alan filozofa göre, "Sokrates için önemli olan spekülasyon değil, bireysel hayattır."²²³ Bu bakımdan varoluşun anlamıyla ilgilidir. İnsanları tekil birey olmaya ve kendi yaşamlarını sorgulamaya yönlendirmiştir.²²⁴

Kierkegaard, farklı bir yaşam anlayışına sahiptir. O yaşamın bir *tekerrür* olduğunu ve bunun hayatın güzelliği olduğunu ifade eder. Ona göre insan tekerrürü istediği oranda derin ve bilgili bir insan haline gelir ve mutlu olur. Tekerrür varoluşun gerçekliğidir, dünya bir tekerrürdür ve dünyanın varoluşunun nedeni Tanrı'nın tekerrürü istemesidir.²²⁵ Mutluluğu tefekkürü istemekte bulan Kierkegaard, insanoğlunun Tanrı'nın aynası olarak yaratıldığını düşünür ve en önemli şeyin mükemmel bir insan olmak olduğunu ifade eder.²²⁶ Bu amacını gerçekleştirmek için Sokrates'in yöntemini takip eder.

Sokrates insan konusu üzerinde durmuştur. Kendisinin hiçbir bilgiye sahip olmadığını söyleyen filozof, insan olma ile bilgisizlik arasında bağ kurar. İnsanın kendini tanıması ve erdemli bir birey olması için soyut bilgiye ihtiyacı olmadığını düşünür. Kierkegaard'a göre Sokratik bilgisizlik, bireyin kendi yaşamı üzerine düşünmesi ve onu eyleme yöneltmesi açısından önemlidir. Onun bakış açısından Sokrates, ironi yoluyla tekil bireye ulaşmamızı sağlayan ve devlet fikrinden uzaklaştıran biri olarak görülür, çünkü ona göre kişi erdemlerini devlet içinde gerçekleştiremez. Devlet fikrinden ilk ciddi kopuşu gerçekleştiren Sokrates kendisini devletin başına bela olan bir atsineği olarak göstermiştir. Bu aynı zamanda topluma karşı olan tavrını da oluşturur. Ona göre

²²³ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 154.

²²⁴ Manav ve Gürdal, s. 19.

²²⁵ Kierkegaard, *Tekerrür*, (Çev. Zeynep Talay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 14-15.

²²⁶ Kierkegaard, *Aforizmalar*, (Çev. Nur Beier), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 35-36.

devlet ve kamuoyu tekil bireyi yok etmeye, kendisi gibi olmaya yönlendirir. Onun devletle olan olumsuz ilişkisi ölümüne neden olmuştur.²²⁷

Kierkegaard “kendini bil” sözünün, bilgisizlikte olduğu gibi, belirsizlik içerdiğini ve bu nedenle olumsuz bir anlama sahip olduğunu düşünür. Onun belirsizlik olarak ifade ettiği şey, insanın kendi hakkında düşüncesinin herhangi bir nesneden edindiğimiz bir bilgiye benzememesidir. İçerikten yoksun olmayı olumsuzluk olarak nitelendiren filozof için, öyle görünüyor ki bu sözün anlamı, kişinin bir *ben* olduğunun farkına varması olarak anlaşılmaktadır.

En dolu haliyle özelliğin, sonsuz zenginliğiyle içselliğin de “kendini bil” sözüyle tanımlanabileceği elbette doğrudur; ama Sokrates’te bu ben bilgisi nadiren içerikle dolu olurdu; çünkü daha sonra bilginin nesnesi haline gelen şeyin ayırımından ve farklarından başka bir şey içermezdi. “Kendini bil” sözünün anlamı şudur: Kendini “ötekenden” ayır. Sokrates’ten önce bu ben var olmadığı için, bilicinin kendisini bilmesi yolundaki sözü, Sokrates’in kendi bilincine yönelikti. Ancak kendisini bu ben bilgisine daha sonra bırakacaktı.²²⁸

Kierkegaard’a göre Sokrates hayatla bağını hiç koparmamıştır. Onun her bireye tekil olarak yöneldiğini ifade eden filozofa göre Sokrates sorularıyla bireyleri, tüm bildiklerinden arındırmıştır. Bu onun öğretisinin belirsiz bir özelliğe sahip olduğunu gösterir. Gençlere herhangi bir şekilde somut ve soyut bir bilgi ya da öğreti sunmamıştır, onun yaptığı şey sadece insanları kendileri üzerinde düşünmeye yönlendirmek olmuştur. Bu ilişkilerde o, bir uyarıcıdır ve kendini Tanrısal bir görevin sözcüsü olarak görmektedir.²²⁹ Sokrates’in sadık bir izleyicisi olan Kierkegaard da kendisini de modern bir uyarıcı olarak görür ve Hristiyanları uyandırma görevini üstlenir. Var olmanın anlamını öznelikte, bireyin ilişkili olduğu Tanrı, ruh, ölümsüzlük ve sonsuzluk gibi dinsel konularda bulan filozofa göre çağının insanları varoluşun anlamını unutmuşlardır, bu da insan olmaktan uzaklaşmak anlamına gelir. Bunun nedeni nesnellik uğruna tutkularını kaybetmeleridir.

Nesnel hakikati dışsal şeylerle ilişkili olarak gören filozofa göre hakikat özneliktir; yani hakikatin kaynağı öznedir, kişinin kendisidir. Öznel düşünür de, varoluş içindeki benliği

²²⁷ **Manav ve Gürdal**, s. 33-39.

²²⁸ **Kierkegaard**, *İroni Kavramı*, s. 164.

²²⁹ **A. g. e.**, s. 161-174.

üzerine düşünen ve onu anlamaya çalışan kimsedir.²³⁰ O, bireyselliği içinde eyley. Onun hakikat anlayışı var oluş içinde kendine yönelmesi ve kendini tanımasıdır. Bu tanıma kişinin varoluştan soyutlanması ya da var oluşu kendinden soyutlaması yoluyla değil, düşüncenin var olana yönelmesiyle olanaklıdır.²³¹ Nesnel hakikat dışımızdaki bir şeye karşılık gelir ve teorik olarak ele alınır. Öznel hakikat ise kişinin kendisinde bulabileceği bir *olması gerektir*. Kişinin kendisi için olan, incelenen değil yaşanan, sahip olunan değil, kişinin olduğu hakikattir. Hakikat, bir varoluş biçimidir. Öznel düşünür, “onu yaşayan ve var edendir.”²³²

Sokrates’in zanaatı ebeliktir.²³³ Soru sorduğu kişilere entelektüel bir doğum yaptırmaktadır, hakikate bireyin kendi içinde aramasına yardımcı olmuş ve bundan daha fazlasını yapmamıştır. Sokrates’in zanaatı, bireyin öznelliğini ve tekliğini ön plana çıkaran bir sanat olarak, insanı ve hayatı soyutlama içerisinde kavramaya çalışan tözcü anlayışa karşıdır.²³⁴ O, tözcü bilince karşı bir savaşmıştır, tözcü bilinci zayıflatarak yeri ve zamanı geldiğinde yok etmiştir. Sokrates bilgisizliği, her türlü edimselliği yok etmek için kullanmıştır. Özetle söylenirse, Sokrates kendi bakış açısı ve sonsuz mutlak olumsuzluk olan ironiyle, mevcut düzeni ve Helenizmin tözcü hayatını, tümüyle geçerliliklerini yitirdikleri için ortadan kaldırmıştır. Ancak, Sokrates’in olumsuzladığı bütün edimsellik değildir, onun olumsuzladığı belli bir çağın, yani Helenizmin tözcülüğüdür.

²³⁰ **Taşdelen**, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 133-141.

²³¹ Frank N. **Magill**, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, (Çev. Vahap Mutal), Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 32.

²³² **A. g. e.**, s. 33.

²³³ **Kierkegaard**, *İroni Kavramı*, s. 176.

²³⁴ **A. g. e.**, s. 177.

SONUÇ

Kierkegaard'ın felsefesinin merkezinde insan yer alır ve insan sorununa yaklaşımında Sokrates'i takip eder. Epistemolojini oluştururken Sokrates'in "kendini bil" sözünü düstur olarak telakki eder ve kendi varoluşçu felsefesini bu düstura göre inşa eder. Ona göre Sokrates, bu düsturu sadece etik bir çerçevede ele almamış, aynı zamanda ve daha da önemli olmak üzere varoluş sorununun epistemolojik bir çerçevede ele alınmasına öncülük etmiştir. Sokrates'in, "Kendini bil" düşüncesi, insanın kendini tanıması ile ilgili olarak bir 'benlik' sorunu olmaktadır. Kierkegaard'ı epistemolojisinde benlik, 'ben olma', 'kendinin bilincine varma', 'kişi olma', 'kendilik' ve 'birey haline gelme' gibi ifadelerle aynı anlama gelmektedir. Bu anlamda, 'insan olmanın ne anlama' geldiği ve 'insanın ne yapacağı' konuları kişinin 'kendini bilmesi' ile ilgili olan varoluşsal sorunlar olmakta ve böylece etik ile epistemoloji arasında ayrılmaz bir bağ kurulmuş olmaktadır. Kierkegaard bu sorunları, soyut bir bilgi metafiziğinden ziyade, Kant'ın 'Pratik Akıl'ında veya Fichte'nin 'Eyleyen Ben'inde olduğu gibi, ahlak metafiziği açısından soruşturur.

Kierkegaard'ın 'özne'si, kendi ifadesiyle, rasyonalist felsefede ele alındığı gibi, 'soyut düşünen' bir özne değildir. Bu bakımdan o, modern felsefenin bilgi anlayışını şekillendiren Descartes'in 'Cogito'sunu eleştirir. 'Düşünen Ben'in kendisini bilginin nesnesiyle soyut bir şekilde özdeşleştirmesi olarak gördüğü bu anlayışın, somut olarak var olan, eylemde bulunan asıl özneyi yok sayarak ortadan kaldırdığını düşünen Kierkegaard, bunun yerine kendi öznesini koyar. Onun öznesi soyutluk içinde kaybolan bir varlık değil, yaşayan, duyguları ve istekleri olan canlı bir var olandır. Bu anlamda, henüz tamamlanmamış, varoluş halinde bulunan bir öznedir.

Kierkegaard'ın öznesi, Kant'ın ele aldığı biçimiyle, genel bir özne de değildir, onun öznesi bireysel ve somut bir öznedir. Böylece aydınlanma felsefesinin özne anlayışını

kökünden değiştiren Kierkegaard, yeni bir özneyle karşımıza çıkar. Aydınlanma'nın tüm mirasını içselleştiren Hegel'in, dünya, tarih ve varlığın merkezinde bulunan, Mutlak Tin ya da Tanrı olarak tüm soyutluğu içinde nesnelleşen öznesinin yerine; somut, oluş halinde bulunan, tekil olarak var olan ve yaşayan öznesini koyar. Hegel'in Mutlak Özne'si kendini tamamen dışlaştırmaya yönelirken, Kierkegaard'ın öznesi ise tamamen içselleşmeye yönelen bir öznedir.

Kierkegaard, kendi öznesini 'Bilen Tin' olarak adlandırır. Bilen Tin sürekli varoluş halindedir ve kendisinin var olan bir insan olduğunun bilincindedir. Onun bilen tin'i, modern felsefenin soyut olarak var olan ve temel özelliği 'düşünme' olan öznesinden farklı olarak, iki yönlü bir var oluşa sahiptir. Bu varlık bir yönüyle somut ve geçici, diğer yönüyle de ezeli ve ebedi bir var olandır ve varoluş onun gerçeğliğini oluşturur. Varoluş insanın somut yaşantısıdır. Kierkegaard'ın bilen tin'i varoluş halinde bulunan bir var olan olarak, spekülatif felsefede olduğu gibi, soyut özdeşliğe dayanan bilgiden ziyade, yaşamla iç içe bulunan ahlaksal olanla ilgili bir tin'dir. Bu nedenle onun epistemolojisi, insanın kendi yaşamına yön verecek bir hakikat arayışının şekillendirdiği bir epistemolojidir.

Kierkegaard için bir bilginin değeri, onun varoluşla ilgili olup olmamasında yatmaktadır. Bu bakımdan, asıl bilgi varoluşla ilgili bilgidir. Bu bilgi ahlaksal olanla ilgili bir bilgi olarak, kişinin yaşamının anlam ve amacıyla ilgili bir bilgi olmaktadır. Bu nedenle, Kierkegaard'ın epistemoloji temeline dayanan felsefesinin odağını, kişinin uğrunda yaşamayı ve ölmeyi göze alabileceği bir hakikat bulma dürtüsü oluşturmaktadır. Buradan hareketle bireyin asıl görevi, kendini tanınması ve anlaması, böylece insan olmanın ne anlama geldiğini kavraması olmaktadır. Kierkegaard'ın tüm çabası, felsefeyi soyutluktan kurtararak, Sokrates'te olduğu gibi, insan hayatının anlam ve amacına döndürmek üzerine yoğunlaşmıştır. İnsanın kendi varoluşunun anlamı üzerine düşünmeye yönlendirmiş ve böylece modern felsefeye farklı bir insan anlayışı kazandırmıştır.

Kierkegaard etik olan ile dinsel olanı birlikte değerlendirmektedir. Bireyin gerçeğ anlamını dinsel varoluşta bulur. O, Hristiyanlığı etik bir gerçeğlik olarak ele alır. Böyle düşünmesinin nedeni, Hristiyanlığı varoluş ve var olmanın anlamıyla ilişkili görmesidir. Bu bakımdan, bir görev olan 'benlik' sorunu onun epistemolojisinde Hristiyanlık içerisinde çözüme kavuşturulmaktadır. Hristiyanlığı bireysel bir konu olarak anlayan

düşünür, her Hristiyan'ın bir birey olarak var olan bir insan olduğunu kabul etmektedir. İnsan hakikati varoluşta ele geçirebilecektir. Hristiyanlık varoluşsal bir gerçeklik olarak hakikatin kendisine karşılık gelmektedir. Böylece Kierkegaard Hristiyanlığı, bireyin kendinin ve yaşamının anlamı olarak görmektedir.

Modern düşüncede Hristiyanlık, kilise ve din adamları gibi aracı kurum ve kişiler tarafından sistemleştirilmiş bir nesnel bilgi bütünü olarak görülmektedir. Devlet tarafından resmi olarak tanınan ve *Yeni Ahit*'te açıkça belirtilmiş olan dinin kuramsal esaslarına uygun davranışların gerçek dindarlık olduğu yaygın bir düşünce olarak kabul edilmektedir. Bir Protestan olan Kierkegaard gerçek dindarlığın, din adamlarının soyut olarak anlattığı nesnel bir hakikate inanmak olmadığını ileri sürer. Gerçek dindarlığı teorik bilgilere inanma şeklinde değil, her bireyin kendi içerisinde tecrübe edebileceği öznel yaşantıyla ortaya çıkan dindarlık olarak görür. O, dindarlığı içsel yaşam sorunu olarak algılamıştır. Hristiyanlığın özünden koptuğunu düşünen filozof kendi çağının insanların yüzeysel din anlayışlarını eleştirir. Hristiyanlığı somut bireyin öznel yaşantısında elde edebileceği bir hakikat olarak değerlendiren Kierkegaard gerçek Hristiyanlığı ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Dinsel yaşantıyı kişinin iç dünyasıyla ilgili bir olgu olarak gören Kierkegaard'ın epistemolojisi 'Hakikat Öznellik' düşüncesine dayanır. Hakikatin kaynağını özne ve öznellikte bulan filozof öznellik ile içselliği birlikte ele almaktadır. İçsellik, modern epistemolojide ele alınmayan bir bilgi kaynağıdır. Kierkegaard'ın böyle bir kaynağa ihtiyaç duymasının nedeni insan anlayışında yatmaktadır. İnsanı irade ve tutku sahibi bir var olan olarak kabul eder, bu nokta onun farklı bir hakikat anlayışını benimsediğinin de göstergesidir. Birey hakikate tutkulu olmakla erişebilecektir. Onun hakikati tutku olarak görmesi, Aydınlanma'nın hakikati elde etmede 'akıl'a karşı duyduğu sınırsız güvene ve modern epistemolojinin bilginin kaynağı olarak 'düşünen özne' sine karşı kendi epistemolojisinin farkını ortaya koymaktadır. Artık, hakikat akıl yoluyla anlaşılabilir bir şey değil, bireyin kendi içselliğinde yaşayabileceği bir duygudan doğmaktadır. Hakikatin elde edilmesinde akla karşı tutkuyu savunması, bilginin oluşumunda duygulara değer vermesi yeni bir bilgi anlayışı ile karşımıza çıktığını göstermektedir.

Kierkegaard varoluşu, tutkulu olmakla edinilen bir hakikat olarak görmektedir. Akla karşı tutkuyu savunmasının nedeni imana yer açmak içindir. İmanı varoluştaki

içsellikğin tutkusu olarak adlandıran filozof, kişinin hakikate tutku ile ulaşabileceği düşüncesindedir. Modern felsefenin nesnel hakikat anlayışının, insan olmanın ne anlama geldiği ve kişinin kendi olmasında hiçbir katkısının olmadığını inanan Kierkegaard, bilimsel düşüncenin insan olmanın anlam ve amacı ile bir ilgisinin olmadığı kanaatindedir. Sıkı bir Hristiyanlık eğitiminden geçmiş olan düşünür için insan ve onun varoluşuyla ilgili hakikat, doğal olarak, dinsel nitelikli bir hakikat olacaktır. Hristiyanlığı var olan birey için tek ve gerçek hakikat olarak kabul eden filozof için bu hakikate, ancak iman yoluyla sahip olunacaktır.

Kierkegaard'ın imanı hakikatin tek imkânı olarak görmesinin nedeni, Hristiyanlık inancında bulunan, Tanrı'nın İsa'da cisimleşmesi olan 'tenasüh', İsa'nın ölümleri diriltmesi ve mucize gibi olayların aklın asla kavrayamayacağı paradoksal ve absürd konular olmasıdır. Hristiyanlık paradoks olarak değerlendiren filozof için paradoks, aklın içinden çıkamayacağı antinomiler alanıdır. Bu nedenle akıl ve doğa bilimlerinin yöntemleriyle, bir paradoks olan Hristiyanlığın hakikatleri elde edilemez. Bu noktada Kierkegaard'ın, ölümsüzlük, sonsuzluk ve Tanrı gibi metafizik konularda 'salt akıl' antinomilerle karşılaşacağı ve bu nedenle çaresiz kalacağı ile ilgili düşüncelerinin benzerini bulmaktayız. Kant, bu konuların 'pratik akıl' tarafından çözümlenebileceği düşüncesindeyken Kierkegaard aklın hiçbir türüne güvenmeyerek çözümü tutkuda bulur. Onun, bireyin en yüksek varoluşu olarak gördüğü dinsel varoluş alanında akla hiçbir şekilde yer vermeyen görüşü, kendisini katı fideist geleneğin bir temsilcisi olarak karşımıza çıkarmaktadır. Bu yaklaşımı, Kierkegaard'ın aynı zamanda bir irrasyonalist filozof olduğunu da doğrular bir niteliktedir.

Aydınlanma düşüncesinin nesnellik ve kesinlik ideallerini bir tutum olarak benimseyen Descartes, Kant ve Hegel gibi filozofların felsefeyi kesin bir bilim olarak kurma arzularını epistemolojik açıdan eleştiren Kierkegaard, insanın varoluşu ve Hristiyanlığın hakikati konularında bu filozofların yanıldıklarını düşünür. Onlara karşı çıkışının temelinde soyut ilkelerden hareketle varoluşsal hakikatler anlaşılamayacağı düşüncesi yatmaktadır. Bu hakikatler yalnızca kişinin kendi kişisel deneyimleriyle anlaşılabilir olan ve bilgi başkalarına aktarılması mümkün olmayan hakikatlerdir. Hakikat insanın bireysel bir var olan olmasından kaynaklanmaktadır ve dinsellik bireysel yaşanması gereken bir durumdur. Bu nedenle, dinsel olarak var olmakla insan olarak var olmak arasındaki bağı kurma çabası onun epistemolojisinin temel ilgisini oluşturmaktadır.

Kierkegaard varoluşu, insanın bireysel bir varlık haline gelmesini sağlayan bir ödev olarak değerlendirmektedir. Bu bakımdan o, benliğin oluşumunu, kişinin ben haline gelme görevini bir seçim sorunu olarak görür. Varoluşu bireysel bir gerçeklik ve bu gerçekliği de bir insan olma sorunu olarak gören filozof için yaşam biçimleri düşünme süreçleri ile dâhil olunan durumlar değildir. Seçim tutku ile gerçekleşen bir olaydır ve bir tür duygusal bağlanmayı ifade eder. Bu yönüyle de klasik bilgi teorisinin bilginin oluşumunda yer alan temel süreçlerine karşıtlığı ve yeni süreçler ileri sürmesi ile farklı bir bilgi teorisi anlayışına sahip olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Asıl varoluşu dinsel varoluş ve asıl hakikati de dinsel hakikat sayan Kierkegaard'ın, bu hakikatin elde edilmesinde akla tamamen dışlayan yaklaşımı Descartes, Locke, Kant ve Hegel gibi modern düşünürlerin din anlayışlarından köklü bir şekilde uzaklaştığını göstermektedirler. Anılan düşünürler dinsel hakikatleri ve Tanrı inancını nesnel düşünce sorunu olarak görmektedirler.

Kierkegaard kendi görevini, 'nasıl iyi bir Hristiyan olunacağını göstermek' olarak belirlemiştir. Kişi kendisine Tanrı'yı bir ölçü olarak aldığı anda gerçek anlamda bir Hristiyan olacaktır. Bunun için gereken şeyse, Mutlak olan Tanrı'ya tam bir teslimiyetle bağlanmadır, Tanrı içselliğin konusudur ve ancak Tanrı'yı bireyin dış dünyada değil, kendi iç dünyasında bulabileceğini ifade eder. Kierkegaard epistemolojisinde Tanrı kesin bilginin güvencesi olmaktadır. Bu konuda Descartes ve Hegel ile birleşen filozof, Tanrı'nın ontolojik varlığının bilinemez olunuşunu savunmakla onlardan ayrılmaktadır. Onun epistemolojisinde Tanrı tekil bireye hitap etmektedir, birey Tanrı ile bağını inanç ile kurmaktadır. Bu düşünce, bir yerde, Tanrı'nın sadece inanan kişiler için var olduğunu göstermektedir.

Kierkegaard'ın psikolojik temelli epistemolojisinde umutsuzluk ve kaygı kavramları dinsel bir benlik oluşturma yolunda karşımıza çıkan kaçınılmaz uğraklardır. Bu kavramlar olmadan hakikatin elde edilmesi mümkün değildir. Hakikati varoluştaki bulan varoluşu da bir Tin olma sorunu olarak gören filozof için kaygı ve umutsuzluk, insanı Tin olmaya zorlayan bir güç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu duyguların oluşturduğu acı, ıstırap ve işkence kişiyi bunlardan kurtulmak için eyleme zorlamaktadır. Acıdan kaçma düşüncesi Hedonizm'i akla getirmekle birlikte, hazlardan kaçınmayı öğütlemesi onun bir Hedonist olmadığını göstermektedir. Mutluluğu bir amaç olarak görmesi bakımından 'Mutlulukçu Ahlak' içinde değerlendirebileceğimiz filozof, mutluluğu

Tanrı ile kurulan bağda görmektedir. Bunun nedeni, kişinin Tanrı karşısında bir ben haline gelmesidir. Tam bir içtenlikle Tanrı'ya bağlanan kişi ben bilincine sahip olarak umutsuzluk ve kaygıdan uzaklaşmış ve mutluluğu yakalamıştır.

Kierkegaard'ın bakış açısını anlamak bakımından 'ironi' kavramı da önemli bir yere sahiptir. Sokratik bir yöntem olarak ironi, karşısındakine soru sorarak aslında o kişinin hiçbir şey bilmediğini göstermek amacıyla uygulanır. Bundaki asıl amaç, toplum ve devletle ilgili olan her şeyi, tüm nesnelliği yok ederek kişinin kendi varoluşunun farkına varmasını sağlamaktır. Kierkegaard'ı ilgilendiren yönü ise daha çok, soyut konular hakkında yapılan spekülasyonların aslında hiçbir sonuca ulaşamayacağını ve tüm söylenenlerin bir hiçliğe dönüşeceğini göstermesinden kaynaklanır. O, ironiyi modern spekülatif felsefenin soyut bilgi anlayışının, insanın varoluşsal gerçeğiyle hiçbir ilgisinin bulunmadığını göstermek amacıyla kullanmıştır. Bu yaklaşımı Kierkegaard'ı çağdaş bir Sokrates haline getirir.

Tüm bu görüşleriyle Kierkegaard modern düşüncenin başlarında 'soyut insan' tasarımıyla biçimlenen epistemolojiyi, yaşayan, acı çeken, kaygı duyan, umut eden ve umutsuzluğa düşen, çelişkiler ve tutarsızlıklarıyla var olan somut bir insan anlayışına dayandırmaya çalışır. Böylece o çağının bilim ve teknolojisinin çarkları içinde yok olmaya başlayan insanî gerçekliği açığa çıkarmaya çalışır. Onun bu çabası, kendi döneminde çok etkili olmasa da, 20. Yüzyılın yıkım ve felaketleri arasında Camus, Sartre, Heidegger, Marcel, Unamuno gibi varoluşçu filozofların öğretilerinde yankısını bulmuştur.

KAYNAKLAR

- Akış**, Yasemin, *Sören Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015.
- Alpyağıl**, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul 2002.
- Anderson**, Susan Leigh, *Kierkegaard Üzerine*, (Çev. Gökhan Gürdal), Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014.
- Ataer**, Selda, “Kierkegaard’ın Tanrı Anlayışı”, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul 2006 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Augustinus**, *İtirafı*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010.
- Aydeniz**, Hüsnü, “Teist Varoluşçularda İman-Ahlâk İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)”, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2010 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Barret**, William, *İrrasyonel İnsan*, (Çev. Salih Özer), Hece Yayınları, Ankara 2003.
- Bayındır**, Ahmet, “Kierkegaard’da İman’ın Paradoks Oluşu Meselesi”, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2006 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Bollnow**, Otto Friedrich, *Varoluş Felsefesi*, (Çev. Medeni Beyaztaş), Efkâr Yayınları, İstanbul 2004.
- Bravo**, Hamdi, “Augustinus’un Varlık ve Bilgi Görüşleri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* Mayıs 2007, Sayı: 15, ss. 111-128.
- Carlisle**, Clare, “Korku ve Titreme: Aklın Ötesinde İnanç”, Kierkegaard (iç.), (Ed. Kamuran Gödelek), Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 141-166.
- Cauly**, Olivier, *Kierkegaard*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Yayınları, Ankara 2006.
- Copleston**, Frederick, *Felsefe Tarihi-Nihilizm ve Materyalizm*, (Çev. Deniz Canefe), İdea Yayınevi 1996.

Çelebi, Vedat, “J. P. Sartre ve S. Kierkegaard’ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 23, Sayı 2, Temmuz 2013, s. 247-262.

Çüçen, A. Kadir, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015.

Demir, Feyza, “*Ernst Cassirer ve Aydınlanma*”, Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Konya 2013 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Deniz, Osman Murat, “Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm”, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2009 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Derrida, Jacques, “Kime Vermeli (Bilmemeyi Bilmek)”, *Kierkegaard ve Din* (İç.), (Çeviren ve Editör. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.

Descartes, Rene *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.

Duman, Fatih, “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 61(1), 2006, s. 117-151.

Durakoğlu, Abdullah, “Kierkegaard’ta İnsan ve Varoluş Problemi”, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2007 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Efil, Şahin, “Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 3, Cilt:3, Sayı: 6, Temmuz-Aralık 2010, ss. 135 – 157.

Erdemli, Atilla, “Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes”, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı 27, 1990, s. 99-113.

Evans, C. S. , “Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith”, *Religious Studies*, Vol. 25, No. 3 (Sep., 1989), pp. 347-362.

Foulquie, Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev. Yakup Şahin), İletişim Yayınları, İstanbul 1995.

Frank, Manfred, “Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard” *A History of the Theory of Self-Consciousness*, (Translated by Peter Dews and Simon Critchley. Prepared by Dieter Freundlieb.), s. 53-136.

Glowacka, Dorota, “Metni Kurban Etmek: Moriya Dağı’ndaki Felsefeci/Şair”, *Kierkegaard ve Din* (İç.), (Çeviren ve Editör. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.

Gödelek, Kamuran, *Kierkegaard*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Gülten, Nevin, “Kierkegaard’ta Umutsuzluk, İman ve Umut”, Gazi Üniversitesi EBE, Ankara 2014 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Gürdal, Gökhan, “Sören Kierkegaard’da Tekil Birey ve Varoluş”, Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa 2010 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Hadot, Pierre, *İlkçağ felsefesi nedir?*(Çev. Muna Cedden), Dost Yayınları, Ankara 2011.

Hannay, Alastair, *Kierkegaard*, (Çev. Nur Nirven), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Ketenci, Taşkın ve **Topuz**, Metin, “Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine”, *Kaygı*, 2013/20, ss. 1-18.

Kierkegaard, Sören, *Aforizmalar*, (Çev. Nur Beier), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2013.

Kierkegaard, Sören, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Araf Yayınları, İstanbul 2013.

Kierkegaard, Sören, “Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar”, *Kierkegaard* (iç.), (Ed. Kamuran Gödelek), Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Kierkegaard, Sören, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, (Çev. Doğan Şahiner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2013.

Kierkegaard, Sören, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2005.

Kierkegaard, Sören, *İroni Kavramı*, (Çev. Sıla Okur), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2003.

Kierkegaard, Sören, *Kahkaha Benden Yana*, (Çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

Kierkegaard, Sören, *Kaygı Kavramı*, (Çev. Vefa Taşdelen), Hece Yayınları, Ankara 2004.

Kierkegaard, Sören, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Araf Yayınları, İstanbul 2013.

Kierkegaard, Sören, *Korku ve Titreme*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Araf Yayınları, İstanbul 2013.

Kierkegaard, Sören, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010.

Kierkegaard, Sören, *Tekerrür*, (Çev. Zeynep Talay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014.

Köktaş, Mümin, “İskoç Aydınlanması: Bir Sivil Toplum Perspektifi”, Hacettepe Üniversitesi SBE, Ankara 2010 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Kurtoğlu, Demet, “Hegelian Contradiction İn Thought And Kierkegaardian Contradiction in Life: An Attempt to Demonstrate The Relation Between Logic And Life”, The Graduate School Of Social Sciences Of The Middle East Technical University, Ankara 1999 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Levinas, Emmanuel, “Kierkegaard: Varoluş ve Etik”, *Kierkegaard ve Din* (İç.), (Çeviren ve Editör. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003.

MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

Magill, Frank N. , *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, (Çev. Vahap Mutal), Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 32.

Manav, Faruk, “Sören Kierkegaard’da Kaygı Kavramı”, Gazi Üniversitesi EBE, Ankara 2010 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Manav, Faruk ve **Gürdal**, Gökhan, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.

Milbank, John, “Kierkegaard’da Yüce”, *Kierkegaard ve Din* (İç.), (Çeviren ve Editör. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 126.

O'Hara, Shelley, *Kierkegaard Within Your Grasp*, Wiley Publishing, Inc. , Hoboken, NJ.

Pascal, Blaise, *Düşünceler*, (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul 1996.

Politis, Helen, *Kierkegaard Sözlüğü*, (Çev. İbrahim Eylem Doğan), Say Yayınları, İstanbul 2012.

Reneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994.

Sarp, Mustafa, "Kierkegaard'da Kişi ve Özgürlük Problemleri", Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2010 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Schulz, Walter, "Çağdaş Felsefede Kaygı Sorunu", HoimarvonDitfurth (Derleyen), *Korku ve Kaygı*, (Çev. Nasuh Barın), Metis Yayınları, İstanbul 1991, (ss. 7-18).

Stark, Michael D. , "Kierkegaard's Virtue Epistemology", *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics*, Vol. 2, Number 3 (December 2014): 323-34.

Su, Mehmet, "Kierkegaard'da Fideizm", Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir 2011 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Taşdelen, Demet Kurtoğlu, "Kierkegaard'da Varoluşçu Mantık Olarak "Ya/Ya Da" Hegel'in Mantığı İle Benzerlikler Ve Farklılıklar", *Felsefe Dünyası*, Cilt 1, Sayı 37, 2003, s. 159-172.

Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2004.

Taşdelen, Vefa, "Mevlâna ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/6 Spring 2013, p. 717-728.

Tepe, Harun, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.

Tepeli, Dilek, "Kierkegaard ve Heidegger'de Kaygı Kavramlarının Karşılaştırılması", Gazi Üniversitesi SBE, Ankara 2010 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Topakkaya, Arslan, “Alman İdealizmi’nde Akıl”, *Felsefe Dünyası*, 2011/1, sayı 53, ss. 28-41.

Topakkaya, Arslan, *Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.

Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

Yalçın, Şahabettin, *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2009.

Yıldız, Duygu, “Jean Paul Sartre ve SörenKierkegaard’da Özgürlük Sorunu”, Pamukkale Üniversitesi SBE, Denizli 2012 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Mustafa TAŞDELEN

Uyruğu: Türkiye (TC)

Doğum Yeri ve Tarihi: 02 Ocak 1975, Kayseri

Medeni Durumu: Bekâr

Tel: 0 545 675 99 93

email: mtsdl@gmail.com

Yazışma Adresi: Keykubat Mah. Anafartalar Cad. 32/5 38070 Melikgazi/KAYSERİ

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Lisans	Atatürk Ün. Fen Ed. Fak. Felsefe B.	1998
Lise	Kayseri Lisesi	1993

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl	Kurum	Görev
1998-Halen	Kayseri Kız A. İ. H. L.	Öğretmen

YABACI DİL

İngilizce

YAYINLAR

1. Topakkaya, A. , Taşdelen, M. , “Ethik Anlayışları Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”, *Sistemik Felsefe Bağlamında Platon Aristoteles Karşılaştırması* (iç.), Nobel Yayınevi, Ankara 2014.