

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE-NESNE İLİŞKİSİ

**Hazırlayan
Erol ÇETİN**

**Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

Doktora Tezi

**Mayıs 2016
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE-NESNE İLİŞKİSİ

(Doktora Tezi)

**Hazırlayan
Erol ÇETİN**

**Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

**Mayıs 2016
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.

Erol ÇETİN

İmza:

YÖNERGEYE UYGUNLUK ONAYI

“Kierkegaard’a Göre Özne- Nesne İlişkisi” adlı Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan
Erol ÇETİN

Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. Başkanı
Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK danışmanlığında Erol ÇETİN tarafından hazırlanan **“Kierkegaard’a Göre Özne-Nesne İlişkisi”** adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

12 / 05 / 2016

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

Üye : Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN

Üye : Doç. Dr. Hasan ÖZALP

Üye : Yrd. Doç. Dr. Cenani KUVANCI

Üye : Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIZ

ONAY :

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 23/05/16 tarih ve 11/ sayılı kararı ile onaylanmıştır.

12 / 05 / 2016

Enstitü Müdürü
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Varoluş felsefesinin en önemli simalarından birisi ve belki de en önemlisi olan Søren Kierkegaard'ın hem eserlerini yazarken izlediği yol, hem de, insanlar üzerinde derin izler bırakan hayatı, onu felsefe alanında önemli bir figür haline getirmiştir. Kierkegaard'ın yazdıkları ve yaşadıkları arasında sıkı bir ilişki vardır. Buradan hareketle, onun hayatının eserlerini, eserlerinin de hayatını şekillendirmiş olduğu söylenebilir.

Kierkegaard, insan varoluşunu ilgilendiren iman, kaygı, ölüm, irade, umutsuzluk gibi hususlarda kendine özgü görüşlere sahip olan bir düşünürdür. Günümüz dünyasında Kierkegaard'ın varoluşa ve insana dair öne sürdüğü görüşlerin ele alınması ayrı bir öneme sahiptir. Kierkegaard hem kişisel özellikleri, hem de ele aldığı konuların derinliği ve zorluğundan ötürü kolayca anlaşılacak bir düşünür değildir. Onu ve ortaya koyduğu görüşleri anlamaya çalışmak başlı başına güç bir işe girişmek demektir. Ancak tüm güçlüklerine rağmen araştırmacılar tarafından Kierkegaard'ın insan hayatı üzerine sunduğu derin dinî, ahlâkî ve felsefî tahlillerin değerlendirilmesine yönelik önemli çalışmalar yapılmıştır.

Kierkegaard'ın düşünce dünyasının hakkıyla anlaşılması için onun özne, nesne ve özne-nesne ilişkisine dair öne sürdüğü görüşlerin etraflıca ele alınması gerekmektedir. Şu ana kadar Kierkegaard'a yönelik yapılmış olan çalışmalarda bu hususları temele alan müstakil bir çalışma mevcut değildir. Bu bağlamda biz, içinde bulunduğumuz çağda çok önemli bir felsefî sorun olarak karşımıza çıkan özne-nesne ilişkisini ve bu ilişkinin tezahürlerini Kierkegaard'ın ortaya koyduğu görüşler çerçevesinde müstakil bir çalışmada incelemeyi hedefledik.

Kierkegaard eserlerini Danca dilinde yazmış olduğu için bu çalışmada ele alınan eserlerini Danca aslından ele almak ideal olanıydı. Ancak İngilizcenin diğer alanlarda olduğu gibi bilimsel inceleme alanında da öne çıkması, Kierkegaard'ın kitaplarının İngilizce tercümelerinin yetkinliği gibi özellikler de göz önünde bulundurularak, çalışmamızda Kierkegaard'a ait olan eserlerin İngilizce tercümeleri temel alınmıştır.

Bu meşakkatli süreçte benden maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK ve Prof. Dr. Turan KOÇ'a, üzerimde büyük emeği olan kıymetli hocam Dr. Mustafa KÖK'e, tezimi okuyarak değerli katkılarda bulunan Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Doç. Dr. Hasan ÖZALP, Yrd. Doç. Dr. Cenân KUVANCI, Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIZ ve Yrd. Doç. Dr. Özcan AKDAĞ hocalarıma en kalbî duygularıyla teşekkürü bir borç bilirim. Anneme hürmet eder; ayrıca bu zorlu süreçte her zaman yanımda olan eşim ve çocuklarıma da çok teşekkür ederim. Son olarak bugünlere gelmemde maddî veya manevî olarak emeği geçmiş olan tüm insanlara hassaten teşekkür ederim.

Erol ÇETİN

Kahramanmaraş, Mayıs 2016

KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE-NESNE İLİŞKİSİ

Erol ÇETİN

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora tezi, Mayıs 2016

Danışman: Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

ÖZET

“Kierkegaard’a Göre Özne-Nesne İlişkisi” adlı bu çalışmanın ana hedefi Kierkegaard’ın özne-nesne ilişkisine yönelik görüş ve değerlendirmelerini felsefi bir bakış açısıyla ele almaktır. Bu bağlamda giriş bölümünde incelememizin temelini oluşturan ana hususlar hakkında hazırlayıcı bilgiler vererek bu hususların nasıl ele alındığına yönelik genel bir çerçeve sunmaya çalıştık. Ayrıca bu bölümde Kierkegaard’ın Hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verdik.

Çalışmanın birinci bölümünde ilk olarak öznenin mahiyetini ele aldık. Bu bağlamda düşünce tarihi, epistemoloji, ontoloji ve mantık alanında öznenin yerinin ne olduğuna ilişkin genel bilgiler verdik. Buradan hareketle de Kierkegaard’ın özne, öznel hakikat, öznellik-benlik ilişkisi ve öznelliğe yönelik tehdit oluşturan hususlar hakkında ileri sürdüğü görüş ve değerlendirilmelerini ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde ise, öncelikle nesnenin mahiyeti konusuna eğildik. Daha sonra nesnenin düşünce tarihi, epistemoloji, ontoloji ve mantık alanında nasıl bir yere sahip olduğu hakkında açıklayıcı bilgiler sunduk. Bu bağlamda, Kierkegaard’ın nesne, nesnel hakikat ve nesnellik-benlik ilişkisi hakkında ileri sürdüğü görüş ve düşünceleri incelemeye çalıştık. Ayrıca, onun nesnel hakikat ve Hegel’ci düşünce sistemine yönelik eleştirilerini de ele aldık.

Üçüncü bölümde ise özne-nesne ilişkisinin epistemik, varoluşsal, etik, estetik ve dinî tezahürleri hakkında Kierkegaard’ın ileri sürdüğü görüşleri inceledik.

Anahtar Terimler: “Kierkegaard”, “Özne”, “Nesne”, “Din”, “Varoluş”, “Estetik”, “Etik”, “Epistemoloji”, “Hakikat”, “Öznel Hakikat”, “Nesnel Hakikat”.

ACCORDING TO KIERKEGAARD SUBJECT-OBJECT RELATIONSHIP

Erol ÇETİN

Erciyes University, Institute for Social Sciences

PhD Dissertation, May 2016

Supervisor: Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

ABSTRACT

The main purpose of this study, which is called “According to Kierkegaard Subject-Object Relationship” is to take into consideration Kierkegaard’s opinion and evaluations about subject and object relationship in a philosophical perspective. So, in the introduction part, we have tried to give a general frame about how these subjects are handled by giving general knowledge about main subjects that form the base of our study. Also in this part, we gave information about Kierkegaard’s life and his works.

In the first part of the study, primarily we tackled the nature of the subject. In this context, we gave general information about the subject’s status in terms of historical, epistemic, ontological and logical. Hence, we have tried to demonstrate the opinions and evaluations about the Kierkegaard’s subject, subjective truth, subjectivity-personality relationship and points threatening to subjectivity.

In the second part, first of all we gave some thought to the nature of the object. After that, we have given general information about object’s historical, epistemic, ontological and logical status. In this context, we have tried to analyze the views and opinions of Kierkegaard’s relating the object, objective truth, objectivity-personality relationship.

In the third part of the dissertation, we examined the Kierkegaard’s opinions about subject-object relation’s epistemic, existential, ethic, esthetic and religious manifests.

Key Words: “Kierkegaard”, “Subject”, “Object”, “Religion”, “Existence”, “Aesthetic”, “Ethic”, “Epistemology”, “Truth”, “Subjective Truth”, “Objective Truth”.

İÇİNDEKİLER

KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE-NESNE İLİŞKİSİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK ONAYI	ii
KABUL ONAYI	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
GİRİŞ	1
A- PROBLEME GENEL BİR BAKIŞ	8
B- KONUNUN ELE ALINIŞI	9
C- KIERKEGAARD'IN HAYATI	10
D- KIERKEGAARD'IN ESERLERİ	12

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE

1. ÖZNENİN MAHİYETİ	18
2. DÜŞÜNCE TARİHİ, EPİSTEMOLOJİ, ONTOLOJİ VE MANTIKTA ÖZNENİN YERİNE GENEL BİR BAKIŞ	22
2.1. Düşünce Tarihinde Özne	22
2.2. Epistemolojide Özne	24
2.3. Ontolojide Özne	27
2.4. Mantıkta Özne	29
3. KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE VE ÖZNEL	32
4. ÖZNEL HAKİKAT	37
4.1. Öznel Hakikatin Mahiyeti	37
4.2. Kierkegaard'a Göre Öznel Hakikat	39
5. KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNELLİK-BENLİK İLİŞKİSİ	50
6. KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNELLİĞİ TEHDİT EDEN ETKENLER	59
6.1. Çağ	60

6.2. Basın	65
6.3. Kamu.....	67
6.4. Özneliğin Kaybı	70
6.4.1. Batının Özneye Ulaşamamasının Nedenleri	74

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'A GÖRE NESNE

1. NESNENİN MAHİYETİ.....	80
2. DÜŞÜNCE TARİHİ, EPİSTEMOLOJİ, ONTOLOJİ VE MANTIKTA NESNENİN YERİNE GENEL BİR BAKIŞ	81
2.1. Düşünce Tarihinde Nesne.....	81
2.2. Epistemolojide Nesne	83
2.3. Ontolojide Nesne.....	84
2.4. Mantıkta Nesne	85
3. KIERKEGAARD'A GÖRE NESNE VE NESNEL	86
4. NESNEL HAKİKAT	88
4.1. Nesnel Hakikatin Mahiyeti.....	88
4.2. Kierkegaard'a Göre Nesnel Hakikat.....	89
4.2.1. Nesnel Hakikat Eleştirisi	91
4.2.2. Hegel Eleştirisi.....	99
5. KIERKEGAARD'A GÖRE NESNELİK-BENLİK İLİŞKİSİ	104

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE-NESNE İLİŞKİSİNİN BOYUTLARI

1.ÖZNE-NESNE VE ÖZNEL-NESNEL İLİŞKİSİNİN MAHİYETİ	107
2.KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE-NESNE VE ÖZNEL-NESNEL İLİŞKİSİNİN MAHİYETİ	109
3.KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE-NESNE İLİŞKİSİNİN FARKLI TEZAHÜRLERİ ..	113
3.1. Epistemik İlişki	114
3.2. Varoluşsal İlişki.....	121
3.3. Estetik İlişki.....	125

3.4. Etik İlişki.....	130
3.5. Dinî İlişki.....	137
SONUÇ	160
BİBLİYOGRAFYA.....	170



GİRİŞ

“Varoluş”, “özne”, “nesne” ve “hakikat” gibi kavramlar felsefî düşüncenin doğuşundan bu yana doğrudan ya da dolaylı olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda, Sokrates, Rene Descartes, David Hume, felsefede devrim yaptığına inanılan Immanuel Kant ve varoluşçu felsefenin kurucusu olarak görülen Soren Kierkegaard gibi felsefenin temel taşları olarak nitelendirilebilecek isimlerin araştırmamızda ele almaya çalışacağımız özne, nesne ve hakikat problemleri üzerine ciddi çalışmalar yapmış oldukları görülmektedir. Bu isimler içerisinde özne, nesne ve hakikate yönelik görüşleriyle dikkatleri üzerine çekenlerden birisi de Kierkegaard olmuştur.

İnsanlar kendilerini ve dünyalarını anlamayı hiçbir zaman kolay bulmamıştır. Ancak bu hususları anlamaya çalışmaktan da hiç vazgeçmemişlerdir.¹ İnsan, kendisi üzerinde en fazla düşünce üretilen, sorgulanan ve eleştirilen bir varlık olma özelliğine sahiptir. Bu noktada onun her hali ve davranışı problem konusu edilerek tarihten günümüze değin incelenmektedir. Kierkegaard insanın varoluşsal, dinî, ahlâkî, estetik ve psikolojik yönleri üzerine çok önemli ve derinlemesine felsefî analizlerde bulunmuştur. Bu bağlamda o, kaygı, korku, endişe, hüznün, ıstırap, sıkıntı, umutsuzluk vb. gibi insanın anlaşılması en güç yanlarına derinlemesine nüfuz etmeye çalışmıştır. Böyle bir kişinin “özne”, “nesne”, “hakikat” ve “özne-nesne ilişkisi” kavramları üzerindeki görüş ve düşüncelerinin değerlendirilmesi yukarıda da belirttiğimiz üzere çok önemlidir. Buradan hareketle bu çalışmaya “Kierkegaard’a Göre Özne-Nesne İlişkisi” adının verilmesi uygun görülmüştür.

Kierkegaard’ın yazmış olduğu çeşitli eserlerde araştırma konumuzu doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendiren hususlar yer almaktadır. Ancak onun öznellik, nesnellik ve hakikat konularını felsefî birer problem olarak ele aldığı temel eser “*Concluding Unscientific Postscripts to Philosophical Fragments*” (*Felsefe Parçalarına Bilimsel*

¹ Roger L. Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu* (Çev. Şehnaz Tiner), Amerikan Bord Neşriyat, İstanbul 1963, s. 10.

Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar)’dır. Bu bağlamda çalışmamız boyunca ilgili eser başta olmak üzere ona ait eserlerin tamamını göz önünde bulundurma gayretinde olacağız.

Kierkegaard’ın düşünce dünyasına sağlıklı bir şekilde nüfuz edebilmek için öncelikle felsefe, din felsefesi, varoluş, varoluş felsefesi, varoluşçu teoloji hakkında temel hususlara vâkıf olunması gereklidir. Bu bağlamda felsefe nedir? Varoluşçu felsefe nedir? Varoluşçu felsefenin özne ve nesneye yaklaşımı nasıl olmuştur? Varoluşçu teoloji denince ne anlaşılmaktadır? Varoluşçu teolojide özne-nesne ilişkisinden ne anlaşılmaktadır? Kierkegaard’ın varoluşçu felsefe ve varoluşçu teolojideki yeri nedir? gibi soruların cevaplandırılması çalışmamızın oturduğu zemini idrak edebilmek için ayrıca önemlidir.

Din felsefesi yaparken göz önünde bulundurulması gereken en temel hususlardan bir tanesi de insanın bir bütün olarak ele alınması gerektiğidir. Felsefeyi sadece “rasyonel” bir faaliyet olarak görmek insanlığı içinden çıkılması mümkün olmayacak birçok yanılsaya sürüklemiş olup, günümüz dünyasında da bunun etkileri bariz bir şekilde görülmektedir. Akıl ve anlamanın mütemadiyen öne çıkartılıp insanın duygu ve ruh boyutunun hep geri plana itilmesi ve hatta yok sayılmasının insanın hakiki anlamda anlaşılması yönündeki en büyük engeli teşkil ettiği söylenebilir.

Rasyonelliği esas alarak büyük ölçüde insan aklına hitap etme kaygısı taşıyan günümüz din felsefesi, kalp, ruh ve diğer duygu ve lâtifeler/hisler gibi insan varoluşunun diğer boyutlarını ya tümünden ya da önemli ölçüde ihmal etmektedir. Bu yüzden günümüz din felsefesi akli ikna ve tatmin etmiş olabilir ancak o insanı tam anlamıyla tatmin edici olmaktan uzak bir haldedir.²

Akılcılık, nesnellik ve genel geçer doğrulara ulaşma kaygısından dolayı fertlerde müşterek olan tarafların farkına vardığımızı sanarken aslında onların her birinin kendine özel olan, onu kendisi yapan taraflarını gözden geçiririz. Aynı şekilde kendi iç hayatımızı da açıkça tanımak isterken, iç hayatımızın hakikatini kaybederiz. Bu sebepten varoluşçuluk, iç hayatımıza salt mantıkî bir bakışla yönelmeyerek ondaki yükselip alçalmaları yakalamaya çalışır. Kierkegaard’a göre, mücerret düşünüş

² Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarın Yayınları, İstanbul 2012, s. 82.

müşahhas realiteyi mücerret metotlarla anlamaya çalışırken, varoluşçu filozof mücerret şeyleri müşahhas şekilde anlamaya çalışır.³

Felsefe tarihine bakıldığında varoluşçuluk ağacının köklerinin Sokrates'e, Aziz Augustin ile Aziz Bernard'a değin uzandığı görülebilir. Varoluşçuluğun temelinde Blaise Pascal, onun üzerinde Mian de Biran, onun üzerinde ise Sören Kierkegaard bulunur. Kierkegaard'la beraber varoluşçuluğun iki dala ayrıldığı görülür. 1. Dindar (Hristiyan) varoluşçular: Danimarkalı Sören Kierkegaard, İsviçreli Karl Barth, Alman Karl Jaspers, Max Scheler, Landsberg, Fransız Maurice Blondel, Henri Bergson, Beyaz Rus Nikolay Berdyaev gibi isimlerdir. 2. Tanrıtanımaz varoluşçular ise Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre ve Albert Camus'dur.⁴

Varoluşçuluk denince akla 19. ve 20. yüzyıllarda düşüncelerinin temeline somut benliği koyan düşünürler gelir. Varoluşçuluk, insanı evrensel hukuk için basit bir misal ya da insan soyunun sadece bir üyesi olarak ele alan felsefî ve bilimsel sistemlere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Kierkegaard, eşsiz benlikler olarak varoluşumuzun somut hallerinin teorilerle hakkıyla anlaşılamayacağını ve bu sistemlerin yaşamlarımızda ulaşmamız gereken kendini gerçekleştirme vazifesini gizlediğini iddia eder.⁵ Ayrıca, varoluşçuluk deyince insanın yaşamına yol veren, her gerçeğin ve her eylemin bir insancıl özneliği kucakladığını vurgulayan bir öğreti de anlaşılır.⁶ Buradan hareketle varoluşçuluğun ilk işinin her insanı kendi varlığına kavuşturarak, varlığının sorumluluğunu insanın omuzuna yüklemek olduğu söylenebilir.⁷ Varoluşçuluk insanı bir son, bir amaç olarak görmez. Çünkü insanın her zaman için bir işi olacağını ve bunun asla son bulmayacağını bilir.⁸

Açıkça anlaşılabileceği üzere varoluşçu felsefî yaklaşımın ilk temel niteliği 'varoluş'u / 'insan varoluşu' nu odak noktası yapmasıdır. Bu bağlamda o, ele aldığı her şeyi 'varoluş' açısından değerlendirir. İnsanı doğanın bir parçası olarak görüp onu doğa içinde eriten aydınlanmacı modern felsefe anlayışının tersine, varoluşçu felsefî

³Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi/ Hareket Felsefesi* (Yayına Haz. Ezel Erverdi ve İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 29.

⁴ Asım Bezirci, "Önsöz", Jean-Paul Sartre; *Varoluşçuluk* içinde (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2005, s. 12.

⁵ Charles. B. Guignon, "Existentialism", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 265.

⁶ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk* (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2005, s. 35.

⁷ Sartre, s. 40-41.

⁸ Sartre, s. 74.

yaklaşım, insana son derece önem verir.⁹ Bu bağlamda varoluşçuluk kişisel varlıktan başlar. “Bir benlik olmak ne demektir?” sorusunu sorar. Böylece her kişiden kararlarını, amacını ve varlığının mahiyetini sormuş olur.¹⁰

Varoluşçu yaklaşım, modern felsefedeki rasyonalist, ampirist ya da materyalist mahiyet arzeden yaklaşımlarda olduğu gibi, insanın varoluşunu akla ya da bedene indirgemez. Varoluşu; bedeniyle, ruhuyla, aklıyla, hisleriyle, duygularıyla, tutkularıyla, iradesiyle, kararlarıyla ve eylemleriyle kısacası bütün yönleriyle inceler.¹¹ Bu bağlamda varoluşçuluk insanı küllî akıl içerisinde eritip yok eden toptancı mutlak rasyonalizme isyan eder.¹²

Varoluşçu felsefe, nesne değil özne felsefesidir. Burada söz konusu edilen özne idealizmin indirgenmiş soyut öznesi olmayıp bir varolan (*existant*)dır.¹³ Varoluşçu yaklaşım ‘eyleyen suje’ olarak ben’i merkezine alırken geleneksel felsefî yaklaşım ‘düşünen suje’yi temele alır. “Varoluşçu yaklaşım akıl, düşünme, rasyonalite ve bilme gibi konular yerine özgürlük, karar verme, sorumluluk ve eylem gibi konuları felsefenin en önemli konuları olarak görür ve bu konular üzerine odaklanır.”¹⁴

Varoluşçu yaklaşımın ana konusu suje-merkezliliktir. Objektif yaklaşımın aksine burada öznenin en belirgin vasıfları olan kişisel ilgi ve tutkuya büyük önem verilir.¹⁵

Varoluşçu yaklaşımın kullandığı üslûbun temel özellikleri ise şunlardır:

Varoluşçu yaklaşım, geleneksel felsefî yaklaşımda hakim olan kavramsal bazlı ve literal nitelikli sistematik argümantatif dil ve üslûp yerine, genellikle, sembol, paradoks, ironi, trajedi, istiâre (*pseudonym*), mecaz (*metaphor*), sezgisel/şiişsel söylem (*oracle*), tahayyüle dayalı (*imaginative*) dolaylı anlatım ve ifade şekillerini ihtiva eden, sistemlilik kaygısı gütmeyen daha ziyade tutkulu bir betimleme niteliği taşıyan bir üslûp kullanır.¹⁶

Bundan dolayı, varoluşçuluk sözcüğü belli bir düşünme biçimini, özel bir davranışı, ruhsal bir akımı gösterir. Daha doğrusu, Jean Wahl’in deyişiyle, “belli bir iklimi ve ortak havayı” belirtir. Bu ortak iklim ve havanın temel eğilimleri; bireyciliğe

⁹ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 113.

¹⁰ Shinn, s. 13.

¹¹ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 114-115.

¹² Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 116.

¹³ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 114.

¹⁴ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 119.

¹⁵ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 123.

¹⁶ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 129-130.

aşırı yer verilmesi ve insanoğlunun varoluş sorununa büyük bir ilgi gösterilmesidir. Bütün bunlar, Kierkegaard'ın düşüncesinin başlıca özellikleri ve aynı zamanda varoluşçuluğun çıkış noktalarıdır.¹⁷ Bu bağlamda varoluşçu sözcüğünü, bugünkü anlamda ilk kez Kierkegaard'ın önerip kullandığının bilinmesi gerekir.¹⁸

Kierkegaard iki anlamda varoluşçuluğun merkez figürüdür. Birincisi, O, coşkulu, fırtınalı, nükteli ve dinî yazılarıyla hareketin stilini kuran kişidir. İkincisi, O, varoluşçuluğu yaşayan bir varoluşçudur. Sokrat'ın filozof olup felsefeden bahsettiği gibi Kierkegaard da hem yaşayan hem de yazan bir varoluşçudur.¹⁹ Bu bağlamda Kierkegaard'ın dünya görüşünün varoluşsal olduğunu vurgulamak gerekir.²⁰ Kierkegaard da Sokrates gibi, insan olmanın anlamı ile ilgilenir, insanın varoluş sorununu temele alır.²¹

Kierkegaard aklın karşısına akıl dışı olanı, mantığın karşısına absürd olanı, varoluşun anlaşılabilir ve açıklanabilir olmasının karşısına varoluşun anlaşılabilir ve açıklanamaz oluşunu çıkarır.²² Onun gözlem gücü, felsefî söylemini oluşturan en önemli öğelerden birisidir. Bu özelliğinin özgün sayılabilecek bir husus olduğu söylenebilir. Bu tutumu ile felsefeyi salt bir teori etkinliği olmaktan çıkartıp gündelik hayatın içine, varoluşun yürek çarpıntıları arasına karıştırmıştır.²³

Kierkegaard'a göre felsefe sadece soyut kuramlarla uğraşan bir disiplin değildir. Aksine o, felsefenin her varolan bireyin yüzleşmek durumunda olduğu sorularla ilgilenen bir disiplin olması gerektiğini vurgular.²⁴ Ona göre bir düşünce sistemi mümkün olabilir fakat hayatın sisteminin olması imkânsızdır. Kierkegaard'ın bu temel fikri hem onun felsefesini yönlendirmiş hem de varoluşçuluk aracılığıyla günümüz felsefesini büyük ölçüde etkilemiştir.²⁵

Kierkegaard, varoluşçuluğu hem müdrük bir hareket haline getiren hem de deyimlerinin birçoğunu yaratan kişi olmuştur. Danimarka'daki gözlemlerinin

¹⁷ Bezirci, s. 9.

¹⁸ Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi* (Çev. Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul 1999, s. 10.

¹⁹ Shinn, s. 31.

²⁰ Wahl, s. 25.

²¹ Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 43.

²² Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 70.

²³ Vefa Taşdelen, "Kierkegaard ve Kaygı Kavramı", Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* içinde (Çev. Vefa Taşdelen), Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 16.

²⁴ Kamuran Gödelek, *Kierkegaard*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 7.

²⁵ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 14.

sonucunda, kendini rasyonalizm ve basmakalıp görüşlerin içine hapsedmiş bir Avrupa toplumu görmüş ve bu toplumu ciddi anlamda rahatsız ederek onları kızdırmaya başlamıştır. Hegel gibi filozoflara esas soruyu sormadan muazzam sistemler kurdukları zannına kapıldıkları için güler. Kierkegaard’a göre, onlar güya işin esasına dokunmadan bütün soruları cevaplandırıdıklarını sanıyordu. Esas soru şu idi: “Ben kimim?” “Var olan bir kişi olmak ne demektir?”²⁶ Ona göre, Hegel ve onun gibi düşünenlerin en büyük hatası bu soruları dikkate almamaları olmuştur.

Felsefe tarihinde atılan her “yeni” adım, büyük ölçüde daha önce atılan adımlara göre şekil ve muhteva kazanmak zorunda kaldığından dolayı hep sınırlı olmuştur. Örneğin analitik felsefenin iddialarının gerisinde İngiliz idealizminin aşırı tutumu, Kierkegaard’ın varoluşçu yönelişlerinin gerisinde ise, Hegel’in toptancılığı görülür.²⁷ Yani Kierkegaard’ın bir özne olarak insanı felsefesinin temeline koymasının arka planında yatan temel unsur, Hegel’in her şeyi akıl ve sistemle anlamlandırma çabasına gösterdiği tepkidir. O özne anlaşılmadan hiçbir şeyin anlaşılmayacağına inanıyordu.

Hegel’e karşı tutkulu bir savaşa girişmiş olan Kierkegaard, modern anlamda varoluş kavramını geliştiren düşünür olmuştur. Kierkegaard bu kavramı öyle bir açıklıkla ortaya koymuştur ki, bundan dolayı bu yeni akımın klasik düşünürü, öncüsü sayılmıştır.²⁸ Kierkegaard’ın varoluş kavramı hakkındaki analizleri sonradan varoluşçuluğun gelişiminde belirleyici öğelerden birisi olur. Kierkegaard için varoluş bir “asam”dır. Matematikte asam, pi gibi, normal sayılarla açıklanması mümkün olmayan bir değerdir. Kierkegaard için varoluş, her şey açıklandıktan sonra geriye kalan tek şeydir.²⁹ Varoluşçuluğun öncüsü olarak tanınan Kierkegaard buradan hareketle varoluş gerçeğinin anlatılamayacağını ve bu realiteye ait kavramları tarif etmekten kaçınmanın bir hüner olduğunu sık sık vurgulamıştır.³⁰ Varoluş kavramını anlayabilmenin belki de en iyi yolunun “subjektif düşünür” kavramına nüfuz etmekten geçtiği söylenebilir. Kierkegaard, “subjektif düşünür” kavramını başta Hegel olmak üzere tüm soyut ve sistematik düşünürlerle karşı mücadelede kullanır. Bu kavram,

²⁶ Shinn, s. 28.

²⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1999, s. 136.

²⁸ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1987, s. 192.

²⁹ Paul Strathern, *90 Dakikada Kierkegaard* (Çev. Murat Lu), Gendaş Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 46.

³⁰ Topçu, s. 28.

varoluş felsefesinin daha sonraki biçimleri üzerinde de ciddi anlamda etkili olmuştur.³¹ Bu bağlamda Kierkegaard'ın kendinden sonra gelen varoluşçu düşünürleri önemli ölçüde etkilemiş olduğunu söyleyebiliriz.

Kierkegaard, varoluşçu düşünürleri yukarıda da belirtildiği üzere birçok yönden etkilemiştir. Varoluşçu yazarların tamamı, Kierkegaard'ın her zaman vurgulamış olduğu şekilde, insan kişiliğinin özgürlüğünden ve öneminden söz ederler. Aynı zamanda, onlar, tıpkı Kierkegaard'ın yaptığı gibi, akla karşıt olarak, istemin insan yaratılışındaki yerine önem verirler.³² Varoluşçu teoloji de doğrudan ya da dolaylı olarak 19. yüzyıl Danimarkalı filozof-teolog Kierkegaard'dan çok ciddi anlamda etkilenmiştir. Varoluşçu teologlar, Kierkegaard'da olduğu gibi, genelde Tanrı'yı somut olarak varolan insan benliğiyle olan ilişkisi çerçevesinde ele alırlar. Onların insan varoluşunu analizleri tıpkı Kierkegaard'daki gibi; kişilerin özgürlüğü, seçimlerini bizzat kendilerinin yaptığı ve insanın hakikatin paradoksal, kuşkulu ya da absürd karakteriyle yüzleşmesi gerektiği noktaları çerçevesinde şekillenir.³³ Bu bağlamda Kierkegaard'ın kendine has düşünceleriyle hem din felsefesi hem de teolojinin geleceğine yaşamsal değerde katkılar sağladığını ifade etmek gerekir.³⁴

Herhangi bir felsefenin varoluşçu olarak kabul edilmesine karar verebilmek için en az beş özelliğe sahip olması gerektiği iddia edilmektedir: "1- İnsanın merkeziliği, 2- İnsanın tekil, somut bir varlık, bir birey olarak alınması; 3- Varoluşun öze önceliği; 4- Hakikatin öznelliği; ve 5- Felsefenin bireyin bakış açısından yapılması."³⁵ Kierkegaard, bu özellikler ve daha fazlasını eserlerinde sık sık konu edinmiş bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Kierkegaard'ın felsefesi, çıkış noktası olarak teolojik, edebî ve şiirsel; biçim açısından estetik; etki açısından, ahlâkî bir yapıya sahiptir. O, erken yaşlarında teoloji alanında çalışmalarda bulunmuş ve Protestan Hristiyanlığının öngörüsünden yoğun biçimde etkilenmiştir. Aynı zamanda insanın

³¹ Otto Friedrich Bolnow, *Varoluş Felsefesi* (Çev. Medeni Beyaztaş), Efkâr Yayınları, İstanbul 2004, s. 18.

³² Will Durant, *Felsefenin Öyküsü* (Çev. Ender Gürol), İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 467.

³³ C. Stephen Evans, "Existentialist Theology", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 266.

³⁴ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003, s. 822.

³⁵ Hakan Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII, Sayı 1, 2007, s. 95.

özgürlüğü ve onun değeri düşüncesi de Kierkegaard'ı ciddî anlamda etkilemiştir.³⁶ Buradan hareketle, yukarıda ifade edilen hususların Kierkegaard'ın düşünce dünyasının şekillenmesinde çok önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

A-PROBLEME GENEL BİR BAKIŞ

Felsefe deyince akla gelen temel hususlardan birisinin insanın kendini ve varolan şeyleri anlama gayreti olduğu söylenebilir. Bu noktadan hareketle bilen ve bilinen (*âlim-mâlum*) ilişkisinin yüzyıllardır insanoğlunu meşgul ettiği görülmektedir. Özne, hisseden, duygulanan, irade sahibi, tutkulu, karar veren, eylemde bulunan, bilen ve düşünen unsurken; nesne öznenin bu hallerinden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenen unsurdur. Özne ve nesne arasındaki ilişkinin mahiyeti, nasıl şekillendiği, hangisinin bu ilişkide belirleyici unsur olduğu gibi hususlar felsefe tarihi boyunca hep tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmada da Kierkegaard'ın özne ve nesne ilişkisine yönelik görüşleri temel problem alanları olarak ele alınacaktır.

Kierkegaard, “özne” ve “nesne” kavramları hakkında önemli görüşler ileri sürmüş olan bir düşünürdür. “Nesne”, “nesnel”, “nesnellik” ve “nesnel hakikat” kavramlarına karşıt olarak düşünce dünyası ve hayatının neredeyse tamamını “özne”, “öznel”, “öznelilik” ve “öznel hakikat” kavramlarına ayırmış olan bu düşünürün özne ve nesne ilişkisine yönelik yaklaşımlarının felsefi bir bakış açısıyla problem edilmesi önemli olacaktır.

Felsefe insan, toplum ve evren hakkında bütünsel, kapsayıcı bir izah denemesidir. Felsefe ayrıca insan zihninin eşyayı yorumlaması; insan aklının varlık ve oluşu sorgulaması, hakikati arama yolunda üretilen bilgiler bütünü olarak da tanımlanmaktadır.³⁷ Bu bağlamda araştırmamızın özne, nesne, hakikat gibi düşünce tarihinde öne çıkan problemleri konu edineceğini söyleyebiliriz.

Din felsefesi yapmak klasik tanımında olduğu gibi sadece, dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, şümulü ve tutarlı bir tarzda düşünmek ve konuşmak³⁸ demek değildir. Bu tanım günümüz din felsefesini tarif etmekte yetersiz kalmaktadır.

³⁶ Frank Thilly, *Felsefe Tarihi* (Çev. İbrahim Şener), Sistem Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 185.

³⁷ Ömer Demir ve Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 108.

³⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 3.

Din felsefesi yaparken dini rasyonelliğe ve objektifliğe sıkıştırmak yerine onu varoluşun bütün boyutlarını ele alan bir çaba olarak düşünmek daha sağlıklı olacaktır.

Varoluş felsefesinde, felsefe yapmanın kaynağı olarak görülen insan; varoluşu, sonluluğu, zamana bağlı oluşu ve tarihselliği içinde bambaşka bir düşünme tutumu ile yeniden ele alınır. Bu bağlamda özellikle insan varoluşunun anlamı üzerinde yoğunlaşılır.³⁹

Tüm bu değerlendirmelerin sonucunda incelememizde problem alanı olarak ele almaya çalışacağımız temel noktaları şu şekilde ifade edebiliriz: Özne nedir? “Öznel hakikat” ifadesinden ne anlaşılabilir? Kierkegaard’ın “öznellik hakikattir” tezini nasıl anlamalıdır? Kierkegaard’ın öznelliğe verdiği önemin arkasında yatan nedenler nelerdir? Öznelliğin insan benliğiyle nasıl bir ilişkisi vardır? Öznelliği tehdit eden unsurlar nelerdir? Nesne nedir? Nesnel hakikat ifadesinden anlaşılması gereken nedir? Kierkegaard’ın nesnel hakikate yönelik değerlendirme ve eleştirilerinin haklılık payı var mıdır? Kierkegaard’ın nesnelliğe ve nesnel hakikate karşı takındığı olumsuz tavrın gerisinde yatan nedenler nelerdir? Nesnelliğin insan benliğiyle nasıl bir ilişkisi vardır? Kierkegaard’ın Hegelciliğe yönelttiği eleştiriler nelerdir? Kierkegaard’ın kilise eleştirisini nasıl anlamak gerekir? Kierkegaard’ın özne-nesne ilişkisine yönelik değerlendirmelerinin günümüz dünyasına yansımaları ne ölçüde olmuştur?

Kısaca araştırmamızın temel hedefi, insanın rasyonel şekilde tahlil edilmesine isyan eden ve nesne, nesnellik ve nesnel hakikate karşı özne, öznellik ve öznel hakikati savunan Kierkegaard’ın özne-nesne ilişkisine yönelik hangi değerlendirmelerde bulunduğunu felsefî bakış açısıyla ele alarak yukarıda belirtilen problemlerin en iyi şekilde anlaşılmasını sağlamak olacaktır.

B-KONUNUN ELE ALINIŞI

“Kierkegaard’a Göre Özne-Nesne İlişkisi” adlı araştırma konumuzu ele alırken öncelikle varoluşsal felsefî yaklaşım temele alınacaktır. Buradan hareketle ele alınan kavram ve hususların insan varoluşunun bütün boyutları göz önünde bulundurulacak şekilde analiz edilmesi hedeflenecektir. Çalışmamızda “özne”, “nesne”, “hakikat”, “benlik” gibi kavramların mahiyeti ele alınacaktır. Bu bağlamda düşünce tarihi,

³⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, s. 191.

epistemoloji, ontoloji ve mantık alanlarında özne ve nesne kavramlarının yerine değinilecektir.

Çalışmamızın birinci bölümünde öncelikle öznenin mahiyeti ve önemi üzerinde durulacaktır. Buradan hareketle, öznellik-hakikat ilişkisi, öznellik ve benlik arasındaki münasebet, öznel hakikat gibi konular incelenecektir. Böylelikle Kierkegaard'ın ilgili konularda öne sürmüş olduğu fikirlerin varoluşsal felsefi yaklaşım temelinde ele alınmasına gayret edilecektir.

İkinci bölümde ise nesne kavramı üzerine yoğunlaşılacaktır. İlk olarak nesnenin mahiyeti hakkında bilgiler verilecektir. Bu bağlamda, nesnellik ve hakikat arasındaki ilişki, nesnellik ve benlik kavramları arasındaki münasebet, Kierkegaard'ın nesnellik ve Hegel'e yönelik eleştirileri gibi konular ele alınacaktır.

Son bölümde ise özne-nesne ilişkisinin varoluşsal, epistemik, etik, estetik ve dinî tezahürleri varoluşsal felsefi yaklaşımla ele alınacaktır. Bu bağlamda özne ve nesne arasında meydana gelen ilişkinin boyutları ortaya konacaktır. Kısaca Kierkegaard'ın özne, nesne ve özne-nesne ilişkisi üzerine yönelik öne sürdüğü görüşlerini ele alırken, insan varoluşunun bütün boyutlarıyla değerlendirmeye tabi tutulmasına gayret edilecektir.

C-KIERKEGAARD'IN HAYATI

Kierkegaard'ın düşüncelerinin hemen her yerinde yaşamında başından geçen olayların izlerine rastlamak mümkündür.⁴⁰ Bu bağlamda onun felsefi yaklaşımını hayatından bağımsız anlamaya çalışmak beyhude bir çaba olacaktır. İşte bu yüzden onun hayatına kısa da olsa değinmenin çalışmamız açısından zorunlu olduğunu söyleyebiliriz.

Kierkegaard 5 Mayıs 1813'te Kopenhag'da doğar. 4 Kasım 1855'te ölür.⁴¹ O, hem çağdaş varoluşçuluğu kuran, hem de Protestanlığa başkaldıran filozof ve teologtur.⁴² Kierkegaard'ın hayatı dramatik ve ilginç olaylarla doludur. Yalnız karakteri, tuhaf görünüşü, hem kendisinin hem de babasının suçunun ağırlığını yüklenmesi, Regina'yla olan flörtü, nişanlanması ve kötümserliğinin sonucunda nişanını ıztırplı bir

⁴⁰ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 822.

⁴¹ Walter Lowrie, *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton 1974, s. 3.

⁴² Durant, s. 472.

şekilde bozması, halk içinde “havaî bir kuş” ve özel hayatında ise “bir tövbekar” olarak sürdürdüğü iki ayrı hayat, kısa hayatında verdiği bol eserler, yaşadığı içsel azap ve mağfîret denemeleri, İsa’ya sadakat adına yaptığı ağır hücumlar bunlardan bazılarıdır.⁴³ Kierkegaard’ın kendini tamamıyla ebelik sanatına adanmış bir kişilik ve bir ironi ustası olarak modern felsefede Sokratik bir rol oynadığı görülür. Onun gayesi; çağdaşlarının kendilerinden kaçışını, gizli umutsuzluklarını, bir birey olmanın ve bir Hristiyan olmanın ne anlama geldiğini ortaya çıkartmaktır. Spekülatif felsefeyi reddeden Kierkegaard, Danimarka’nın en önemli düşünürüdür.⁴⁴

Üniversite öğrenciliğinin ilk yıllarında ciddi anlamda ders çalışmaz. Şık elbiseler, pahalı yiyecekler, meyhane ve tiyatroları tercih eder. Böylelikle çocukluğunun karanlık günlerinden kaçmayı dener ama hepsi boşunadır.⁴⁵ Babasının doğuştan melankolisi hiç şüphesiz ki Kierkegaard’a da bulaşmıştır.⁴⁶ Kierkegaard’ın yalnızlığı onun toplumun içinde bulunduğu halden dolayı çektiği ıstırapta gizlidir.⁴⁷ Ona babasından miras kalan üç temel karakteristik özellik: Hayal gücü, diyalektik ve dini melankolidir.⁴⁸

Kararlı mücadelesinin ciddiyeti onu normal insani mutluluktan ve kuşağının yoldaşı olmaktan koparır. Bu durum onu yalnızlığa ve trajik bir role mahkûm eder.⁴⁹ Kierkegaard çağının kültürüne karşı çıkarak geriye Yunanlılara döner. O, çağın kurtuluşu için Sokrates rolüne soyunur. Aslında o, harap edici bir tecridin içine gömülen yalnız bir adamdır.⁵⁰ Korku, kaygı, endişe ve umutsuzluk neredeyse hayatının her anında Kierkegaard’ın aklından çıkmayan unsurlardır.⁵¹ Kierkegaard her ne kadar Lutheran bir papaz olmak üzere eğitilmişse de hayatının büyük bölümünü inzivaya

⁴³ Shinn, s. 31.

⁴⁴ H. J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür* (Çev. Ekin Uşşaklı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005, s. 14.

⁴⁵ M. Holmes Hartshorne, *Kierkegaard's Godly Deceiver The Nature and Meaning of His Pseudonymous Writings*, Columbia University Press, New York 1990, s. 2.

⁴⁶ Malcolm Muggeridge, *A Third Testament*, Plough Publishing House, Farmington, 2007, s. 6.

⁴⁷ Murray A. Rae, *Kierkegaard and Theology*, t&t Clark Press, New York 2010, s. 6.

⁴⁸ James Collins, *The Mind of Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton, 1983, s. 4.

⁴⁹ Blackham, s. 9.

⁵⁰ Blackham, s. 31.

⁵¹ Siegbert W. Becker, “The Epistemology of Soren Kierkegaard”, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

çekilmiş bir yazar olarak geçirmiştir. O, sadece yürüyüş yapmak ya da arabayla gezmek için halkın arasına karışmıştır.⁵²

Kierkegaard'ın, insan olmak nedir? Hristiyan olmak nedir? Hristiyan olmamak nedir? gibi sorularla birer insan olarak kendimize dair varsayımlarımıza meydan okuduğunu vurgulayan Jaspers'a göre Kierkegaard, bu tavrıyla, tıpkı Hume'un bizleri bilginin seviyesine dair aydınlatarak felsefeyi değiştirmesi gibi bizi insanlık durumumuza dair aydınlatmıştır. Jaspers, Kierkegaard'dan sonra felsefenin aynı kalamayacağı görüşündedir.⁵³ Askari'ye göre çağdaş filozof ve teoloji âlimlerinin temel düşünce yapılarının şekillenmesinde Kierkegaard'ın "Korku ve Titreme" adlı eserinin belirleyici bir etkisi olmuştur. Buradan hareketle Askari, İbn-i Arabî'nin Müslümanların Şeyh-i Ekber'i, Kierkegaard'ın ise günümüz batılı felsefe ve teolojisinin önderi olduğunu iddia eder.⁵⁴

Kierkegaard bilginin modern artışına karşı felsefi bir duruş sergilemiştir.⁵⁵ Onun müstear adlar kullanması ve başka adlarla bizzat kendisinin yazmış olduğu başka eserlere saldırması aslında kendi etkinliğini olabildiğince gayr-i şahsî kılmak için tasarlanmıştır. Ömrünün son döneminde resmî Danimarka kilisesine karşı açıktan açığa bir polemige girişen Kierkegaard, Lutherci bir papaz tarafından kutsanmayı da kabul etmemiştir.⁵⁶

Yukarıda ele almaya çalıştığımız hususlar çerçevesinde Kierkegaard'ı kısaca şu ifadelerle tarif etmemiz mümkündür: O bir filozof, din düşünürü, toplum eleştirmeni ve yazınsal ironi ustasıdır.⁵⁷

D-KIERKEGAARD'IN ESERLERİ

Kierkegaard, yazmayı kendisine verilen kutsal bir ödev olarak görmesinden olsa gerek hiç durmadan yazmış ve kısa ömrüne ciddi bir külliyat sıkdırmıştır. Yazdığı eserlerin belki de tamamının kişiliği ve hayatı tarafından şekillenmiş olduğunu da düşünürsek; onun düşüncesini anlayabilmek için onun eserleri hakkında yeterli ölçüde

⁵² Gödelek, *Kierkegaard*, s. 11.

⁵³ Blackham, s. 49-50.

⁵⁴ Muhammad Hasan Askari, "İbn-i 'Arabi and Kierkegaard (A Study in Method and Reasoning)", *The Annual of Urdu Studies*, Vol.19, 2004, s. 315.

⁵⁵ Blackham, s. 108.

⁵⁶ Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk* (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul 2001, s. 7 - 8.

⁵⁷ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 821.

bilgi sahibi olma zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda biz de çalışmamızın bu kısmında onun eserleri hakkında tanıtıcı mahiyette bir bilgi sunmaya çalışacağız.

Kierkegaard, yazar olmaya çok ilginç bir şekilde karar verir. Bir pazar günü öğleden sonra, bir kır kahvesinde oturduğu esnada ne olayım diye düşünmeye başlar. İnsanlara büyük hizmetler yapmış hayır sahiplerini düşünür. İkinci sigarasını içtiği sırada aniden içine bir şey doğar. Artık onun işi zor şeyleri başarmak olacaktır.⁵⁸ Otuz yaşına geldiğinde neredeyse hayatının tamamını yazmaya adar.⁵⁹ Tek bildiği şey kendisini yazmaya, felsefeye, Tanrı'ya adama isteğidir. Bunun için her şeyi kurban etmesi gerektiğine inanır.⁶⁰

Kierkegaard'ın yazılarına akıldan çok duygular, heyecanlar, sezgiler ve beklentilerin hâkim olduğu görülür. Kierkegaard'ın yazılarında zihnin düzenli dünyasıyla değil de varoluşun farklı tezahürlere sahip olan çok sesli, karmaşık ve öngörülmesi mümkün olmayan dünyasıyla karşılaşırız.⁶¹ Kierkegaard'ın eserlerinde felsefi dilden ziyade sanatsal bir dili tercih etmesinin arkasında varoluşun doğası sorunu vardır. Kierkegaard'a göre varoluş; kurgulamaya, sistemleştirmeye, tanımlamaya, kavramsallaştırmaya ve mantıksal bir temele oturtmaya uygun bir yapıya sahip değildir. Varoluşun doğasına uygun felsefi bir söylem oluşturma çabasında olan Kierkegaard bunu gerçekleştirebilmek için müstear isimler kullanır. Farklı müstear isimler arasında bir diyalog oluşturur. Betimsel ifadelerle yönelir. Mitolojiden, tarihten ve dinî metinlerden aldığı tiplerle düşüncelerini örneklemeye çalışır ve anlatılarını gündelik yaşam deneyimleriyle zenginleştirir.⁶² Kierkegaard'ın sanat dili ile felsefe dilini birleştirmiş olduğunu söyleyebiliriz.⁶³ Bu bağlamda o çoğu zaman ironik edebi bir tarzda yazmıştır. Genelde önermelerin tartışıldığı geleneksel felsefi izah tarzını ise nadiren kullanmıştır. Kierkegaard'ın eserlerinin incelenmesindeki önemli nokta okuyucuların özgür ve sorumlu bir tarzda metinle ilişkilerini belirleyebilmeleridir.⁶⁴

⁵⁸ Shinn, s. 63.

⁵⁹ Strathern, s. 43-44.

⁶⁰ Strathern, s. 28.

⁶¹ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 47.

⁶² Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 45.

⁶³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 49.

⁶⁴ Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* (Çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 431-432.

Kierkegaard düşüncelerinin hayatı ve benliğiyle ne denli sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu aşağıdaki cümlelerinde net bir şekilde ortaya koyar:

Fikirler zihnime yaşıyor: Sağlıklı, mutlu, başarılı, neşeli, kutsanmış çocuklar; kolaylıkla doğdular ve hepsi de benim kişiliğimin doğum lekesini taşıyorlar.⁶⁵

Kierkegaard'ın yazıları, eş zamanlı olarak psikolojik, kişisel ve dini, burjuva kültürü üzerine saldırılar içerir ve aynı zamanda da sosyolojik ve politik olan konuları kapsar.⁶⁶ Her ne kadar Kierkegaard'ın ismi felsefi konular üzerine yazdığı yazılarla birlikte anılsa da aslında onun eserlerinin farklı alanları da içine aldığı görülür.⁶⁷ Kierkegaard, mitoloji, kutsal metinler ve gündelik yaşamdan çıkardığı kendi düşünsel duyarlığına da uygun olan örnekleri, onların içerdikleri varoluşsal îmâlar netleşinceye kadar yorumlar. Yazmak onun için çok şey ifade eder. Bu bağlamda yazmanın onun için bir varoluş biçimi olduğu söylenebilir. Hayatı, baştan sona bu eylem içinde geçmiştir. Kısacası onun kendini düşünme, sorgulama, keşfetme, irdeleme, anlama ve bunları baştan sona yazmaya adanmışlığı görülür. Aslında Kierkegaard, yazarak kendini açma, ifşa etme, ortaya çıkarma fırsatı bulmuş olur. Onun felsefesi, yaşamıyla iç içedir. O, kişisel bir felsefedir. Sonuç olarak Kierkegaard'ın felsefesinin, kendi somut varoluşunu anlama yönünde bir girişim olduğu görülmektedir.⁶⁸

Kierkegaard Eylül 1838'de ilk eleştirel denemesini yayımlar: "*Hâlâ Hayatta Olan Bir Adamın Kağıtları*."⁶⁹ Temmuz 1841'de ise "*Sokrates'e Aralıksız Göndermelerle İroni Kavramı Üzerine*" adlı tezini savunarak, on bir yıl önce başladığı eğitimine son noktayı koyar.⁷⁰ Şubat 1843'te "döneminin felsefi saçmalıklarının en kapsamlı iğnelenışı" diyeceği "*Ya Ya da*" adlı eserini yayımlar. 7 Ekim 1843'te, eş zamanlı olarak "*Frygt og Bæven [Korku ve Titreme]*" ile "*Gjentagelsen'i [Yineleme]*"'yi çıkarır. 13 Haziran'da, Johannes Climacus müstear adıyla "*Philosophiske Smuler [Felsefi Kırıntılar]*" yayımlanır.⁷¹ 17 Haziran'da, Vigilius Haufniensis müstear adıyla, ama

⁶⁵ Søren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler* (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2005, s. 158.

⁶⁶ M. Jamie Ferreira, "Kierkegaard "

<http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/216.%20Ferreira%20on%20SK.pdf> 24.02.2013

⁶⁷ Patrick Gardiner, "Søren Aabye Kierkegaard", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 437.

⁶⁸ Taşdelen, "Kierkegaard ve Kaygı Kavramı", s. 14-15.

⁶⁹ Olivier Cauly, *Kierkegaard* (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 18.

⁷⁰ Cauly, s. 18.

⁷¹ Cauly, s. 22-23.

yayıncı olarak da kendi adını kullanarak “*Begrebet Angest’i [Kaygı Kavramı]*” yayımlar. 1846’da “*Felsefî Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*”, Climacus müstear adıyla yayımlanır.⁷² Kierkegaard 1844-1846 yılları arasında, “*Johannes Climacus* (Tırmanıcı- Dağcı John)”, “*Vigilius Haufniensis* (Gübre Yığını Gözcüsü)”, “*Hilarious Bookbinder* (Neşeli Kitap Ciltçisi)” ve “*Frater Taciturnus* (Konuşmayan, Sessiz)” gibi bir dizi takma isim altında, yarım düzine kitap yayımlar.⁷³

Felsefe Parçaları (1844) ve *Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* (1846) Kierkegaard’ın hayatının amacının gelişiminde merkezi rol oynayan eserlerdir.⁷⁴ Bu eserlerinde Hegelci felsefenin tüm sistemine karşı olan eleştirisiyle meşgul olur.⁷⁵ Buradan hareketle Kierkegaard’ın *Philosophical Fragments*’ı ve *Postscript*’i yazma amacının Avrupa’da dönemin egemen felsefî görüşü olan Hegelcilikle hesaplaşmak olduğu söylenebilir.⁷⁶

Korku ve Titreme elem verici duygusal krizlerle birlikte yazılmış ve çoğunlukla bu etkinin altında ortaya konmuştur. Kierkegaard, Tanrı’nın kendisinin evlenmesini istemediğini hisseder. Çok sevmesine rağmen nişanı bozarak sessizce onun tekrar kendisine dönmesi umudunu hep içinde tutar. O Hazreti İbrahim’in hikâyesinde kendi mücadelesinin yansımasını hisseder. Kierkegaard’ın hikâye üzerindeki yorumları kendi duygusal krizinin ürünüdür. Hazreti İbrahim’e atfedilen düşünceler kendi karmaşa ve şaşkınlığının yarattığı şeylerdir. Başka bir deyişle, o kendi bireyselliğine başvurmak yoluyla Hz. İbrahim’i anlama girişiminde bulunur.⁷⁷

Varoluş, bilinç, benlik ve tin kavramları, *Felsefî Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*’da ontolojik, *Kaygı Kavramı*’nda psikolojik, *Anti-Climacus* müstear ismiyle kaleme aldığı yazılarında ise Hristiyan antropolojisi açısından ele alınır.⁷⁸

⁷² Cauly, s. 24.

⁷³ Strathern, s. 45-46.

⁷⁴ Blackham, s. 10.

⁷⁵ John Macquarrie, *Existentialism*, The Westminster Press, London 1972, s. 1.

⁷⁶ Tamer Yıldırım, “Kierkegaard’ın Hegel ve Kilise Eleştirisi” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, Sayı 3, 2011/1 Yıl:2, s. 16.

⁷⁷ Askari, s. 317.

⁷⁸ Jacques Colette, *Varoluşçuluk* (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, s. 64-65.

Ya / Ya da adlı eserin düşüncesinin temelini gösterdiği söylenebilir. Bu, “ya İsa’yı izleyeceksin ya da dünya nimetlerinden yararlanacaksın” demektir.⁷⁹ *Ya / Ya da* adlı eserinde esas itibarıyla hayatımızı yaşayabileceğimiz iki yol önerir. Bunlar estetik ve etikdir. Ona göre her bireyin bu ikisi arasında bilinçli bir seçim yapma imkânı vardır. Varoluşçuluğun tohumları burada yatar. Birey bu seçimi yaptığında bütün varoluşunu en temel anlamda şekillendirecek olan hareketinin tüm sorumluluğunu üzerine almayı kabul etmiş olur.⁸⁰

Kierkegaard *Ya / Ya da*’nın kendisi için ne denli önemli olduğunu şu cümlesiyle özetler: “Hayat görüşüm tek bir cümleye odaklanıyor: yalnızca ya/ya da diyorum.”⁸¹

Korku ve Titreme’nin en kucaklayıcı genel mesajı; salt “rasyonel” sınırları içinde iman fikri o denli bayağılaştırılmıştır ki hakkında konuştuğumuz şeyin iman olarak isimlendirilmesi artık mümkün değildir. Eğer İbrahim gibi kutsal figürleri ya da imanın babası olması hasebiyle bilhassa İbrahim’i methetmek istersek, iman sınavını başarıyla veren İbrahim gibi olmanın ne demek olduğunu anlamak zorunda kalırız.⁸² Kierkegaard, *Korku ve Titreme* adlı eserinde İbrahim peygamberin oğlunu Tanrı’ya kurban etme girişimini anlatırken inancın akıldışı, paradoksal ve anlaşılmaz olduğunu çok net bir biçimde ortaya koyar. Ona göre inancı akılla açıklamak imkânsızdır. Çünkü inancın içinde varoluşun gizeminin akıldışılığı vardır.⁸³

Kierkegaard’ı anlaşılması zor bir düşünür yapan başlıca unsurlar; sergilediği yer yer dağınık, belirsiz, gizemli ve sistemden uzak görüşleridir. Bu anlaşılma zorluğunun en önemli nedeni değişken, dinamik, yer yer akıl dışı, absürd, paradoksal ve iletilemez olan bir varoluş karşısında olmaktır.⁸⁴ Müstear isimlerle eserlerini yazmasının temel nedenlerinden birisi olan “dolaylı iletişim”i; varoluşun iletişimine ilişkin güçlüğü aşmak için kullanır. O, *Felsefi Fragmentler* başta olmak üzere birçok eserinde öyküleyici ve

⁷⁹ Durant, s. 472.

⁸⁰ Strathern, s. 33.

⁸¹ Søren Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life* (Trans. Alastair Hannay), Penguin Books, London, 1992, s. 478. Ayrıca bk. Søren Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi* (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, s. 7.

⁸² Alastair Hannay, “Introduction”, Søren Kierkegaard; *Fear And Trembling* içinde (Trans. Alastair Hannay), Penguin Books, London, 1985, s.13. Ayrıca bk. Alastair Hannay, “Takdim”, Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme* içinde (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 16.

⁸³ M. Mukadder Yakupoğlu, “Çevirenin Önsözü”, Søren Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk* içinde (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, s. 7.

⁸⁴ Taşdelen, *Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş*, s. 9.

betimleyici bir ifade tarzını benimsemiştir. Hegel felsefesini eleştirmedeği hemen hemen hiçbir yazısı yoktur diyebiliriz. Ayrıca Hristiyanlığın bir kurum ve öğreti haline getirilmesine de ciddi eleştirileri olan Kierkegaard'a göre modern insan, nesnel ve tutkusuz bir yaşam biçimi içinde varoluşunun anlamını yitirmiştir. Onun yazıları yer yer sistemsiz, dağınık ve hatta bölük pörçük olmasına karşın derinliği, varoluşsallığı ve sıra dışılığı ile okuyanları ciddi anlamda etkileme gücüne sahiptir.⁸⁵ Kierkegaard, anlaşılabilir olma kaygısı gütmeyeceği için anlatımda kendisini sınırlamaz. Önce kendisi, sonra da kendisi gibi olanlar adına yazar. Aslında bu tutumun onun “öznel düşünür ” lüğünün bir parçası olduğu söylenebilir.⁸⁶

Yukarıda ele alınan değerlendirmelerden de rahatlıkla anlaşılmaktadır ki, Kierkegaard; eserleri, üslûbu ve ele aldığı felsefî problemlere kendine has yaklaşımıyla her hangi bir kalıba sokulması çok zor olan özgün bir düşünürdür.

⁸⁵ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 10-11.

⁸⁶ Taşdelen, “Kierkegaard ve Kaygı Kavramı”, s. 21.

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE

1. ÖZNEİN MAHİYETİ

“Öznenin Mahiyeti” adlı bu başlık altında öznenin genelde felsefe özelde varoluş felsefesindeki yeri ele alınacaktır. Buradan hareketle özne, öznel ve öznelcilik kavramlarından ne anlaşıldığının felsefî olarak tahlil edilmesi hedeflenmiştir.

Özne, bilgi sürecinin yönlendirici ve temel kurucusu olan “varlık”, “ben” ya da insandır.⁸⁷ Aynı zamanda, özne, bilinci, sezgisi, düş gücü olan, dış dünyaya karşıt birey olarak görülür.⁸⁸ Bu bağlamda, “kimlik, şeyi özne kılan esastır. Bu esas, şeyi asli vasıfları itibariyle belirler ve bu yolla, öbür şeylerden ayırt ederek, bireyi oluşturur.”⁸⁹ Başka bir ifade ile, özne kendisini ben olmayanın yani objenin karşısında görür ve onu bilmek için ona yönelir.⁹⁰ Özne sadece bilme, düşünme vb. türden kognitif/bilişsel eylemleri gerçekleştirmez. O, duygu ve his dünyası ile irade ve aksiyonları da dahil olmak üzere varoluşunun her alanını içine alan bütün bir varoluş yelpazesini fiilen somut bir şekilde gerçekleştirir.⁹¹

Öznenin mahiyetini ortaya koyarken her şeyden önce onun Grek düşüncesinden günümüze değin felsefî düşünce içerisinde nasıl anlaşıldığını izah etmek gerekir. Grek düşüncesine göre insan kozmos içinde yaşar. Kozmosta aklın kuralları hâkimdir. Arzuların dünyasında ise kaos ve karmaşa vardır. Bu dünyada rasyonel olmak denince öncelikle insanın kendine hâkim olması akla gelir. İçinde yaşadığımız dünya düzeninin Platonik iyi idesinin bir göstergesi olduğu söylenebilir. Buna göre erdemli ve akıllı

⁸⁷ Ömer Demir ve Mustafa Acar, s. 223.

⁸⁸ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara 2005, s. 1558.

⁸⁹ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, Cedit Neşriyat, Ankara 2008, s. 17.

⁹⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, s. 334.

⁹¹ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 114.

yaşamak evrensel düzene uygun yaşamak demektir. Sonuç olarak kozmik düzen ve insanın buna uygun yaşaması, Aristoteles ve Stoa felsefesinde bazı farklılıklar gösterse de klasik Platonik-Grek düşüncesinin bir devamı olarak karşımıza çıkar.⁹²

Grek düşüncesinin etkilerinin görüldüğü Augustine ile birlikte Batı düşüncesine içsellik kavramının yerleştiği görülür. Her ne kadar kozmik düzen Greklerde olduğu gibi Tanrı'nın varlığına bir işaret ve ona giden yola kılavuz olsa da, Augustin, hakikatin insanın içinde olduğunu iddia eder. Ona göre Tanrı'ya giden dosdoğru yol içimizdedir. Buradan hareketle birinci tekil şahsın hakikat için temel oluşturmasının Descartes'ın metafiziğinden önce Hristiyan düşünür Augustine ile başladığını söylemek hiç de abartı değildir.⁹³

Öznenin mahiyetinin hakkıyla anlaşılabilmesi için varoluşçuluğun özneye yönelik görüşlerinin incelenmesi kaçınılmazdır. Varoluşçulukta, temel ilgi konusu olan her şeyden önce öznedir. Bu özne, Kartezyenizmin evrensel, soyut epistemolojik öznesi değildir. Bu öznenin temel özellikleri; tekil, somut ve bireysel olmasıdır.⁹⁴ Bir varoluşçu olan Kierkegaard da, öznenin soyut bir şekilde ve epistemik temelde değerlendirilmesine karşı çıkarak öznenin bireysel ve varoluşsal yanlarını temele almıştır.

Varoluşçular, “özne” dediklerinde yukarıda da vurgulandığı üzere dış dünyaya kapalı soyut epistemolojik özneyi değil, bu dünya içinde olan somut insanı kastederler. Böylece varoluşçulukta insan, Descartes'ın düşündüğü gibi önce *cogito*'da var olup daha sonra dış dünyaya dâhil edilen bir varlık olmaktan çıkar. Bu noktada William Barrett, “Var olmak (*exist*) filinin anlamı zaten, dışarıda olmaktır” der. Görüldüğü gibi varoluşçuluk, “orada-olan”la, dünya içindeki somut insani varoluşla ilgilenir. Bu bağlamda zihin-beden şeklindeki soyut Kartezyen ayrım ve dış dünyanın varlığı gibi problemler varoluşçular tarafından reddedilir. Heidegger'e göre “dış dünya” ifadesi kendi içinde çelişik bir ifadedir. O, dış dünyanın varlığı lehine hiçbir tanıtlayıcı ispatın sunulmamış olmasının değil; böyle bir ispata gerek olduğunun düşünülmüş olmasının felsefe için bir skandal olduğu iddiasındadır. Varoluşçu düşünürlerden Marcel ise umut ve aşk gibi insanın somutluğu ve başkalarıyla iletişimini gerektiren etkinlikler üzerinde

⁹² Şefik Deniz, “Öznellik ve Eleştirisi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, VIII, Sayı 2, Aralık 2006, s. 222.

⁹³ Deniz, s. 222.

⁹⁴ Gündoğdu, s. 125.

yoğunlaşır. O da, Heidegger gibi, ben ve dış dünya problemini reddederek öznenin dünyaya açık somut bir varoluş olduğunu vurgular. Sartre ise konuya bakışını hem *Bulantı* [*Nausea*] gibi romanlarında, hem de *Varlık ve Hiçlik* [*Being and Nothingness*] adlı başyapıtında net bir şekilde ortaya koyar. Ona göre varolmak, orada-olmak yani sahnede olmaktır. Sartre’a göre, dünya bir rasyonel fonksiyonlar kümesine indirgendiği zaman hem dünyanın hem de somut öznenin olumsuzluğu göz ardı edilmiş olur. Bu da kişinin hem kendi kendisine hem de dünyanın gerçekte neye benzediğine karşı kör olması demektir.⁹⁵

Öznenin mahiyetine yönelik son olarak, *Anadolu Mayası* adlı eserinde Batının öznenin ne anladığını ele alan ve bu noktada önemli eleştirileri olan Yalçın Koç’un iddialarına yer vermemiz isabetli olacaktır. Ona göre “Batı”nın esası, iki adet “dil” ve bir adet “kurum”dan oluşur. Diller “Grekçe” ve “Latince”dir; kurum ise, “kilise”dir.⁹⁶ Koç, Grek-latin-kilise diyarında insanın, esas olarak rasyonel yetiye ve idrak yetisine bağlanarak, yığınsal kimlik kazanan, yığınsal birey olduğunu öne sürer.⁹⁷ Ona göre Aristoteles’in ortaya koyduğu “iki ayaklı, tüysüz, düşünen (rasyonel yeti sahibi) ve algılayan (idrak sahibi) şey”, Grek-Latin-Kilise diyarının esası olma özelliğini her ne kadar birçok şekilde sorgulanmış olsa da, günümüze kadar korumuştur. Koç, bu esas her daim göz önünde bulundurulmadan ve Anadolu mayası açısından ele alınmadan, Grek-Latin-Kilise diyarına ait hiçbir düşüncenin, hiçbir fikir akımının, hiçbir sanat eserinin zemin ve esasının kavranılamayacağını iddia eder.⁹⁸ Koç, Grek-Latin-Kilise diyarındaki yığınsal bireyi gölgeye benzetir. Ona göre gölgenin eyleminin kaynağı, kendisi değil gölgesi olduğu şeydir. Bu itibarla gölgenin bir özne olabilmesi mümkün değildir. Bu diyarda, yığınsal bağıntı olmaksızın birey tesis edilemediğinden, yığınsal bireyin eylemini bizzat kendisinden kaynaklanan bir şekilde açıklamak imkânsızdır. Buradan şu sonuç çıkar: Grek-Latin-Kilise diyarındaki yığınsal birey özne değildir; olsa olsa sözde öznedir.⁹⁹

Şimdiye kadar “özne”nin ne olduğu meselesine Augustine, Marcel, Sartre ve Heidegger gibi önde gelen düşünörlere de yer vererek değindik. Şimdi, öznellikten ne

⁹⁵ Gündoğdu, s. 102.

⁹⁶ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 7.

⁹⁷ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 18.

⁹⁸ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 23.

⁹⁹ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 57.

anlaşıldığı meselesine geçebiliriz ve bu kavramın varoluşçulukta nasıl anlaşıldığını ortaya koyabiliriz.

Öznel, “özne ile kayıtlı ve sınırlı olan, öznenin değer, yorum ve sınırlılıklarını yansıtan, genel ve bağlayıcı olmayan” demektir.¹⁰⁰ Öznel aynı zamanda nesnelerin gerçeğine değil de bireyin düşünce ve duygularına dayanan, enfüsî, subjektif, nesnel karşıtı olma durumudur.¹⁰¹ Özneliğin ilk ve temel anlamını onun sadece benliğin fiilinin sunumuna ait olması olarak görenler de mevcuttur.¹⁰² Bu bağlamda özneliği özneyi temele alarak nesnelliğe karşıt olmak olarak değerlendirebiliriz.

Öznelcilik ise bütün değerlerin, estetik, hukuk ve gerçeklik yargılarının, genelleme ve bilgilerin, onları üreten, kabul eden ya da kullanan öznelere sınırlı olduklarını öne süren görüştür. Öznelcilik, nesnellik iddialarının dahi öznel boyutu taşıdığını iddia eder. Öznelciliğe göre kişiye görelilik insan olmanın kaçınılmaz bir sonucu olup beşeri düzlemde mutlak nesnellik imkânsızdır.¹⁰³ Buradan hareketle epistemoloji, ontoloji, ahlâk ve estetik alanlarında öznelciliğin mahiyetine kısaca değinebiliriz.

Epistemolojide öznelcilik nesnel bilgi imkânını reddeden, zihnin faaliyetini zihin hallerinin bilincinde olmakla sınırlandıran bir tavır olarak görülür. Her tür bilginin kaynağında bilen kişinin öznel zihin hallerinin bulunduğunu iddia eder. Bu yaklaşıma göre dış dünyaya ya da nesnel, zihin dışı bir şeye ilişkin bilgi öznel zihin hallerinden yapılacak bir çıkarıma dayanır. Öznelcilik, algı formlarıyla anlama yetisinin kategorilerinin öznel ve a priori olduğunu iddia eden Kant’ta olduğu gibi, tecrübenin oluşumunda, öznel etmenlere büyük önem verir. Bu görüşe göre, bilinen şey, bilen öznenin yapı kazandırdığı üründen başka bir şey değildir.¹⁰⁴

Ontolojide öznelcilik, nihai gerçekliğin özne, yani bilinçli zihin olduğu görüşü olarak karşımıza çıkar. İngiliz idealist düşünürü George Berkeley tarafından benimsenen bu görüş, maddî dünyanın varolmadığını ileri sürme noktasına kadar gider.

¹⁰⁰ Ömer Demir ve Mustafa Acar, s. 223.

¹⁰¹ Türk Dil Kurumu, s. 1558.

¹⁰² James Brown, *Kierkegaard, Heidegger, Buber And Barth: Subject and Object in Modern Theology*, Collier Books, New York 1962, s. 23.

¹⁰³ Ömer Demir ve Mustafa Acar, s. 223-224.

¹⁰⁴ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s. 1309.

Buna göre gerçekten var olan sadece bilinçli zihindir. Böylece o, varolmanın algılanmış olmak olduğunu savunarak maddî dünyanın varoluşunu özneye tabi kılar.¹⁰⁵

Öznelciliğe göre ahlâkî değerler, insanın duygu, tavır, tepki, arzu ve isteklerinin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Ahlâkî değerlerin, dış dünyada nesnel bir temelinin zihinden bağımsız bir gerçekliğinin bulunması imkânsızdır. Kısaca ahlâkî öznelciliğe göre, ahlâkî bir problem ya da çatışmayı çözme, ahlâkî yargı ya da değerleri oluşturmada rasyonel ya da nesnel bir yol yoktur.¹⁰⁶

Estetikte ise öznellik; sanat eserinde nesnel bir nitelik bulunduğunu estetik değer kendisinden meydana geldiğini reddeder. Bir nesnenin estetik değerinin nesne ile estetik özne arasındaki bir ilişkiden oluştuğunu iddia eder.¹⁰⁷

Özne, öznellik ve öznelciliğin mahiyetine yönelik yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle öznelciliğin, özneyi temele alan ve her şeye özne bakan yaklaşımlara verilen ortak bir isim olduğunu söyleyebiliriz.

2. DÜŞÜNCE TARİHİ, EPİSTEMOLOJİ, ONTOLOJİ VE MANTIKTA ÖZNEİN YERİNE GENEL BİR BAKIŞ

2.1. Düşünce Tarihinde Özne

Özne kavramı Yunanca ‘dayanak’, ‘temel’ anlamına gelen *hypokaimenon*’un Latince’deki muadili *subjectum*’dan gelir.¹⁰⁸ Düşünce tarihinde özne teriminin çok köklü değişimlerden geçerek günümüze ulaştığını görürüz. Özne, XVII. yüzyıla gelene kadar, başta Skolâstik felsefe olmak üzere bütün bir Ortaçağ boyunca Aristoteles’in kullandığı anlamda ele alınmıştır. Buna göre özne değişen durumlardan etkilenmeyerek hep kendisiyle aynı kalan, “orada” gerçekten varolan, düşünen varlıktır. Özne kavramı aynı zamanda salt zihinsel bir içerik olarak varolmak için kendisinden başka bir şeye gerek duymayan “töz”e çok yakın bir anlamda da kullanılmıştır. Bu yaklaşım Descartes’a değin neredeyse tek egemen özne anlayışı olmuştur.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1309.

¹⁰⁶ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1310.

¹⁰⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1310.

¹⁰⁸ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1308.

¹⁰⁹ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s.1113.

Modern anlamıyla özne ve özne metafiziğinin Descartes'ın felsefi düşüncüyü yeniden rasyonel bir kesinlikle kurmak istemesiyle oluştuğu görülür. Buradan hareketle bütün felsefi arayışın ben'den başlaması ve ben'e dayandırılmasının özne metafiziğinin temelini oluşturduğu söylenebilir.¹¹⁰ Artık “özne”, algı, tasarım, izlenim ve düşüncelere dayanak olan; algıladığı, tasarladığı, duyduğu ve düşündüğünün farkındaki “ben” olarak anlaşılır olmuştur. Modern özne anlayışının en belirgin özelliği, bilgiye temel oluşturan “özne”nin artık akıllı ve irade sahibi bir varlık olarak benimsenmeye başlanmış olmasıdır.¹¹¹

Modern özne, yukarıda da vurgulandığı üzere, artık bilginin temeli olan rasyonel ve iradî varlıktır. Onun en belirgin özelliği insanlığın geleceğine ve ilerleme imkânına iyimser bakarak akli duyguların önüne koymasındır.¹¹² Modern özne varolan her şeyi denetimi altına almayı arzulayan modern iradesini hayata geçirirken, aklına, bilime ve bilimsel bilgiye sorgusuz sualsiz teslim olmuştur.¹¹³ Buradan hareketle modern öznenin irade, his, duygu, kaygı gibi varoluşsal özelliklerini göz ardı ederek aklını önceleme yanılgısına düşmüş olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde, modern özne anlayışının Nietzsche'den Derrida'ya, Heidegger'den Gadamer'e değin felsefeye eleştirilerek bozguna uğratıldığı; egemen konumundan indirildiği; öznenin bundan böyle hiçbir biçimde “anlamın başlatıcısı” olamayacağı; bir anlamda öznenin taşıdığı varsayılan bütün yetilerinin elinden alınmış olduğuna yönelik iddialar öne çıkmaktadır.¹¹⁴

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle öznenin tarihi süreçteki yolculuğunu şöyle özetleyebiliriz: “Özne terimi Aristoteles'te, sonra da ortaçağda töz/cevher anlamında kullanıldı. 17. yüzyıldan beri bugünkü anlamını kazanarak ruhbilim ve bilgi kuramı açısından “ben” anlamını aldı.”¹¹⁵ Bu bağlamda Antik dünyanın insanının kendini evrenin bir üyesi, bir parçası olarak gördüğünü, Orta Çağ insanının kendini Tanrı'ya bağlamış olduğunu, Yeni Çağ insanının aklın gücüne, insanlık idesinin gücüne ve tarihin anlamlı düzenine inanarak, bir ilerleme iyimserliği içine girdiğini, günümüzde ise insanın bütün bu dayanaklarını yitirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Artık evrenin

¹¹⁰ Deniz, s. 223.

¹¹¹ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s.1113-1114.

¹¹² Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1308.

¹¹³ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s.1114-1115.

¹¹⁴ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s.1114.

¹¹⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 148.

büyüsü çözülmüştür. Tanrı'nın yitirilmesi insanı evrenin eksenini yapmıştır ancak bu sefer insan kendi kendisi için sorun haline gelmiştir.¹¹⁶ İçinde bulunduğumuz çağda her şeyin maddi güce indirgendiği, insandan çok onun sahip olduğu eşyalara değer verildiği, hak, adalet, insanlık, eşitlik, özgürlük gibi mefhumların dillerden hiç düşmemekle birlikte gerçekte yok sayılması gibi olgular da göstermektedir ki, insan varoluşsal değerini yok etmek için elinden gelen her şeyi yapmaktadır.

2.2. Epistemolojide Özne

Epistemoloji felsefenin en önemli alanlarından birisidir. O bilginin sınırları, kaynakları ve doğasıyla ilgilenir. Epistemolojideki temel soru şudur: Hakiki inançların bilgi haline gelmeleri nasıl söz konusu olacaktır?¹¹⁷ Bu bağlamda epistemoloji her zaman bilginin geçerliliği, kapsamı ve doğası gibi konularla ilgilenir.¹¹⁸ Epistemolojide temel problem bilen öznenin kim olduğunu, varoluş alanına ait olup olmadığını ortaya koymaktır. Kısaca epistemolojinin görevi bilginin insani bir aktivite olduğu yolundaki kaçınılmaz önkabule yeni ve daha derin bir anlam bulmaya çalışmaktır.¹¹⁹

Epistemolojide birden fazla bilgi türü ele alınır. Bu bağlamda, önermesel, tanıma ya da tasvire dayalı bilgilerin tecrübe edilmesinden kaynaklı farklı tecrübe alanlarının oluştuğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda hangi tecrübenin hangi mertebeye yerleştirileceği meselesi, kişiden kişiye, toplumdan topluma, hatta bir tarihsel dönemden diğerine değişebilen özelliktedir. “Kimi insan, toplum veya tarihsel dönemin epistemolojisinin şekillenmesinde mitolojik, sanatsal veya dinî tecrübe etkin ve belirleyici bir rol oynarken, kimisinin epistemolojisini de bilimsel tecrübe şekillendirebilmektedir.”¹²⁰

Genelde Yunan ve Batı düşüncesinde bilginin, genel açıklamalar ve bilimsel sistematik ya da felsefî inceleme formlarıyla ifade edilebileceği farzedilir.¹²¹ Aziz

¹¹⁶ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, s. 188.

¹¹⁷ Peter. D. Klein, “Epistemology”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 246.

¹¹⁸ George S. Pappas, “Epistemology of History”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 2000, s. 250.

¹¹⁹ Nikolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 13-14.

¹²⁰ Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yayınevi, Ankara 2004, s. 12.

¹²¹ John Macquarrie, *An Existentialist Theology*, Harper & Row Publishers, New York 1960, s. 17.

Augustinus’a göre, insan iki yolla öğrenir: İnanç ve bilgi (akıl).¹²² İnanç ve bilgi birbirinden farklıdır. Bilgi bir şeyi akıl yoluyla bilmekten inanç göremediğimize ve anlamadığımıza tutunmak demektir. Orta Çağ bilgi kuramcıları ise yaşadıkları çağın gereği “bilgi” ve “inancı” ayrı bilme türleri olarak kabul ederler.¹²³

Epistemoloji araştırmalarının felsefenin merkezine gelip oturmasını sağlayan kişi, metodik kuşkuculuğun babası sayılan Rene Descartes olmuştur. O, bilgi iddialarımızın ne kadar sağlam temellere dayandığını sorgular. Bu Kartezyen sorgulama ontolojiyi tahtından indirerek yerine epistemolojinin geçmesini sağlayan devrimi tetiklemiştir. Sonuç olarak duyularımız sorgulanır ve güvenilmezliğe mahkûm edilir.¹²⁴ Kierkegaard ise bu anlayışın aksine duyu ve duyguları temele alan varoluşsal bir yaklaşım sergiler. İrade, saçma, umutsuzluk, korku ve kaygı kavramları çerçevesinde şekillenen bu yaklaşım daha önce de ifade edildiği gibi akla karşıt bir yapıya sahiptir.

Epistemolojik temelli felsefi düşünce biçimi öznel ve nesnel dünyanın ayrımına dayanır. Bu, Kant’ın transandantal öznelciliğinin de başlangıç noktasıdır. Transandantal felsefe, dış dünyanın öznenin zihnindeki temsilinin a priori koşullarını analiz ederek onu Newtoncu mekaniğe ve ampirik bilgiye uygun olarak yeniden tanımlar. Kant, bilginin objektifliği ve doğruluğunun evrensel bir temele sahip olması için yoğun çaba sarfeder. Kant, eleştirel felsefeyle bilginin evrensel ve zorunlu koşullarını bir kerede ve bütün zamanlar için ortaya koymaya çalışır.¹²⁵

Fenomenolojik yöntemi kullanan Husserl ise fenomenolojiyi öznenin ve özne tarafından oluşturulan nesnel dünyanın analizi olarak görür. Husserl’in öznelciliğinin Kartezyen öznelcilikten esas farkı onun özneyi transandantal bir nitelikle ele alarak öznel bilinci dünyanın kurucu ögesi olarak tanımlamış olmasıdır.¹²⁶

Heidegger’e göre ise düşünce ve akıl antik dönemden günümüze varlığı yargılamada baskın halde olmuştur. Sonuç olarak, gizlilikten çıkma olan varlık, doğruluk ve kesinlik meselesi olarak görülmüştür. Böylelikle insan, varlığın kendisini

¹²² A. Kadir Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname II*, 2003/2, s. 6.

¹²³ Çüçen, s. 7.

¹²⁴ Ertürk, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 17

¹²⁵ Deniz, s. 224.

¹²⁶ Deniz, s. 224.

ifşa ettiği mümkün yolları belirleyen suje olmuştur. Tüm bunların sonucu olarak akıl ve aklın kesin bilgisi de neyin olup neyin olamayacağına karar verir hale gelmiştir.¹²⁷

Modern çağın düşünürlerinin akıl bilgisini temele alan bilgi kuramları geliştirdikleri görülür.¹²⁸ Bu bağlamda çağdaş epistemolojinin hem günümüz insanının dünya görüşünü hem de hayat tarzını belirlemede hâkim rol oynadığı görülür. Çağdaş epistemolojide deneye ve gözleme dayalı duyu tecrübesiyle, mantıksal bir rasyonalite üzerine oturan bilimsel tecrübe hâkim ve belirleyici rol oynar. Burada bilimsel tecrübeye belirleyici bir rol verilmekle kalınmamakta aynı zamanda dinî tecrübeye karşı da negatif bir tavır içerisine girilmektedir. Çağdaş epistemolojide dinî tecrübeye ya en asgari düzeyde bir varlık hakkı tanınmakta ya da hiç tanınmamaktadır.¹²⁹ Yukarıda verilen bilgilerden hareketle modern batılı felsefenin günümüzde “klasik temelcilik” olarak tarif edilen epistemolojik kesinliğin tahakkümü altına girmiş olduğunu söyleyebiliriz. Klasik temelciliğin tanımını iki iddiadan hareketle yapabiliriz. Birincisi, gerçek bilgi yüksek derece kesinlikle bilinebilen hakikat temeli üzerine dayanmalıdır. İkincisi hakikate ulaşmanın tek yolu tamamen nesnel olmak ve önyargı ve çarpıtmanın kaynağı olarak görülen tüm duyguları ve öznel tutumları bir kenara koymaktır.¹³⁰ Kierkegaard her ne kadar epistemolojik konuları nadiren tartışıyor olsa da, onun bu klasik temelci resme karşı olduğu söylenebilir.¹³¹ İşte Kierkegaard, içinde yaşadığı toplumda ayak seslerini duymaya başladığı bu çağdaş epistemolojiye karşı isyan ederek varoluş ve duyguyu temele alan bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Varoluşçu teolojinin rasyonalist felsefeleri iki temel hususta eleştirdikleri görülmektedir. Bunlardan ilki bu felsefelerin epistemoloji temelli bir yaklaşım içinde olmaları ikincisi insanın somut varoluşunu ihmal etmeleridir.¹³² Oysa bilgi, önermelere dayalı bilgiyi, çıkarsamacı düşünceyi savunanların bahsettiklerinden çok daha kompleks bir yapıya sahiptir. Bilme aktında, bilişsel boyut, irade, duyu ve eylemin her biri etkilidir. Oysa geleneksel anlayışta bunlardan sadece bilişsel boyutun dikkate alındığı veya onun üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Kısacası geleneksel anlayışta irade,

¹²⁷ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, Karadeniz Yayıncılık, Rize 2007, s. 53.

¹²⁸ Çüçen, s. 7.

¹²⁹ Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 12.

¹³⁰ C. Stephen Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 55.

¹³¹ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, s. 56.

¹³² Tokat, s. 31.

duygu ve eylem göz ardı edilmiştir.¹³³ Tam da bu noktada Kierkegaard bu yaklaşımın tam tersine irade, duygu ve eylemi temele alan bir duruş sergilemiştir. Düşünce dünyasının şekillenmesinde Kierkegaard'ın çok önemli etkilerini gördüğümüz Heidegger'e göre de, epistemoloji bütün Batı geleneğine nüfuz etmiş bir indirgemeci ontolojinin ifadesidir. Epistemoloji, bütün varlığı salt bir varlığa indirgeyerek bütün bilgiyi tek bir standarda uydurmaya zorlamıştır.¹³⁴ Kısacası modern epistemoloji bileni ihmal eder ve sadece delil hakkındaki sorulara odaklanır. Kierkegaard açısından bu bir hatadır.¹³⁵

Çalışmamızın ilgili yerlerinde de görüleceği üzere Kierkegaard'ın üzerinde durduğu bilgi türü önermesel bilgidir. Onun için aslolan varoluşsal, hakiki bilgidir. Bu noktada Kierkegaard'ın epistemolojisinin varoluşu, özneyi ve öznelliği temele alan bir yapıya sahip olduğunu belirtmek gerekir.

Kierkegaard'ın epistemolojisinde temele aldığı öznel bilginin ana özellikleri ise kısaca şunlardır. Öncelikle öznel bilgi bir insandan diğerine geçirilemez, sınıfta öğretilemez. İkincisi, öznel olarak bilinen her zaman paradoksal niteliğe sahiptir. Bir paradoksu kabul etmeye ikna edebilecek olan şey akıl değil sadece imandır. Bu anlamda inanç, akılsal değil duygusal bir özelliktir. Son olarak öznel bilgi soyut değil somuttur. Çünkü yaşayan bir bireyin somut varoluşuna zorunlu olarak bağlıdır.¹³⁶

Epistemolojide özne başlığında ele almaya çalıştığımız yukarıdaki hususlar hakkında Kierkegaard'a ait görüşlerin detayları Kierkegaard'a Göre Özne-Nesne İlişkisi adlı son bölümde yer alan "Epistemik İlişki" alt başlığında ele alınacaktır.

2.3. Ontolojide Özne

Ontoloji kelimesi varlık ya da varoluşun felsefi olarak incelenmesini ifade etmek için kullanılır. Bu tür araştırmalar doğrudan varlık kavramına, "varoluşun anlamı nedir?" ya da "bir şeyin varoluşu nasıl olmaktadır?" sorularına yönelik olmalıdır.¹³⁷

¹³³ Tokat, s. 22.

¹³⁴ Tokat, s. 63.

¹³⁵ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, s. 164.

¹³⁶ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 53.

¹³⁷ Edward Craig, "Ontology", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 645.

Bununla birlikte varlık ve varoluş kavramlarının birbirinden farklı şeyler olduklarını unutmamak gerekir.

Ontoloji de diğer felsefi kavramlar gibi tarihi süreç içerisinde farklı anlamlara bürünmüştür. Bu bağlamda onun Eski Yunandan günümüze hangi açılardan ele alındığının ortaya konması yararlı olacaktır.

Klasik metafizikte varlık; statik, sabit ve değişmez bir öz olarak algılanmış ve bütün bir metafizik bunun üzerine inşa edilmiştir. Bu bağlamda klasik metafizik, hem “şeyler”in varlığını sabit varoluşlar, hem de insan varlığını sabit suje olarak görmüştür. Sonuç olarak klasik metafizikte varlık daima bir özle açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin Platon *ideayı*, Aristoteles *energeiayı*, Hegel ise *mutlak ruhu* varlığın temeline yerleştirmiştir. Klasik metafiziğin düşüncesini şeyler ve şeylerin özleri üzerinde yoğunlaştırması “bizzat varlık” ın göz ardı edilmesine neden olmuştur. Oysa esas problem özler değil, varlığın bizzat kendisidir.¹³⁸

Kierkegaard varoluş konusunda klasik metafizik ve Hegel’e zıt bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre varoluş; somut, öznel ve uyanık insanın yaşamıdır.¹³⁹ Kierkegaard’a göre varoluşu tutku olmadan anlamak mümkün değildir.¹⁴⁰ Varoluş sınırlı ve sınırsızın, sonlu ve sonsuzun çocuğudur. Bu nedenle de varoluş sürekli bir savaş hali demektir.¹⁴¹ Ona göre, varoluş hakkında düşünme uygun değildir. Sistem ve kanıtlanabilirlik birbiriyle uyumlu olabilir ancak varoluş buna tamamen karşıt bir şeydir. Kierkegaard’a göre sistem ve varoluş beraber düşünülemez çünkü o, varoluşu düşündüğü an onu ortadan kaldırmış olacağına inanır. Sonuç olarak o, varoluşun düşünülemez bir şey olduğu kanaatindedir.¹⁴² Kierkegaard’a göre bireyin hakikati varoluşsal olarak kavramaktan başka çaresi yoktur.¹⁴³

Varoluşu sonlu ve sonsuzun savaşı olarak nitelendiren Kierkegaard bu bağlamda, insanın sabit bir suje olarak ele alınmasına karşı çıkmıştır. Ona göre varoluş dinamik bir yapıya sahiptir. Bu noktada Kierkegaard’a benzer bir yaklaşımı Heidegger

¹³⁸ Tokat, s. 47.

¹³⁹ Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, s. 194.

¹⁴⁰ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscripts To Philosophical Fragments* (Ed. and Trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton 1992, s. 311. Bu eserin adı bundan sonraki dipnotların tamamında CUP şeklinde kısaltılarak verilecektir.

¹⁴¹ Kierkegaard, CUP, s. 92.

¹⁴² Kierkegaard, CUP, s. 118.

¹⁴³ Kierkegaard, CUP, s. 209.

de sergiler. Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinde tüm ontolojilerin ortaya çıkmasına olanak sağlayan temel bir ontolojinin olduğunu, bu ontolojinin de insan varoluşunun egzistansiyal analizlerinde aranması gerektiğini vurgular.¹⁴⁴ Bu bağlamda hem Kierkegaard'ın hem de Heidegger'in özneyi temele alan bir ontolojiyi benimsediklerini ifade edebiliriz.

Yalçın Koç'un *Anadolu Mayası* adlı eserinde Batı düşüncesindeki ontolojik araştırmaların varlık ve varoluş hakkında yetersiz kaldıklarına yönelik iddiaları önemlidir. Ona göre Grek-Latin-Kilise diyarındaki fikriyatın asli meselelerinden birisi bir şeyin varolduğunun nasıl ispat edileceğidir. Çünkü bu diyarda esas itibarıyla tesis edilemeyen şeyin ancak varolduğunun ispat edilmesi sonucunda kimlik kazanacağına dair yanlış bir kanaat söz konusudur. Koç, Batılı düşünürlerin, Tanrı, dış dünya, nesneler, hatta kendilerinin var olduğunu ispat edebilmek için yüzyıllar boyunca uğraş verdiklerini vurgular. Ona göre bu diyarın mütefekkirleri, harcadıkları yüzlerce yıllık mesaiye rağmen, meselenin özünü bir türlü yakalayamamıştır.¹⁴⁵ Koç'a göre Batı diyarında varlık ispatlarının ortaya çıkması ve tüm bunlara rağmen herhangi bir şeyin var olduğunu bu diyarda bir türlü ispat edilememesinin nedeni bu diyardaki düşünürün yığınsal birey olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁶

Sonuç olarak Eski Yunan'dan günümüze öznenin ontoloji tarafından farklı yaklaşımlarla ele alındığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Batılı düşünürlerin ontolojide, özne ve onun varoluşsal özelliklerini çoğu zaman göz ardı ederek varlık kavramını temele aldıklarını; Kierkegaard ve Heidegger gibi düşünürlerin ise genel kanının aksine ontolojiyi özne ve öznenin varoluşsal özelliklerinin incelenmesi olarak benimsediklerini söyleyebiliriz.

2.4. Mantıkta Özne

“Mantıkta Özne” adlı bu başlık çerçevesinde düşünce tarihinde mantık ilminde öne çıkmış Aristo, Kant ve Hegel'in bu husustaki düşüncelerini ele alarak konuyu sınırlandıracğıız. Konuyu bu üç düşünürle sınırlandırıyor olmamız düşünce tarihinde

¹⁴⁴ Ramazan Ertürk, “Heidegger'in Varlık ve Zaman'ının Dayandığı Temel Varsayım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 1, 2000, s. 113.

¹⁴⁵ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 37-38.

¹⁴⁶ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 48.

diğer birçok düşünürün mantık alanına yaptığı katkıları görmezden geldiğimiz şekilde anlaşılmalıdır. Bu sınırlandırmanın esas nedeni bu düşünürlerin öznenin mantıkî boyutuna yönelik görüşleriyle öne çıkmış olmalarıdır.

Mantık, doğru düşünme metodu olup mantıklı düşünme kabiliyeti olarak da tanımlanır.¹⁴⁷ En geniş anlamıyla mantık, düşüncenin ve düşüncenin varlık biçimlerinin, öğelerinin, düşüncenin tür, olanak, yasa ve bağlamlarının ele alındığı bilimdir.¹⁴⁸

Aristoteles, mantığı her türden bilgi edinme süreci için bir araç olarak görür. Ona göre gerçekten var olan Platon'da olduğu gibi tümeller değil bireylerdir. Bu bireyler, Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinde konu edindiği nicelik, nitelik, ilişki, yer gibi kategorilerin, temel nitelik ya da yüklemelerin kendilerine yüklenebildiği öznelerdir.¹⁴⁹

Kant, öznel “ben”e otoriter bir ihtişam sağlayan düşünürdür. Onun her şeyi kucaklayan, mantığa dayalı bir felsefî sistem formunda görkemli bir şato kurduğu söylenebilir. Kant'ı, “Rasyonel olan her şey gerçek ve gerçek olan her şey rasyoneldir” kavramı üstüne kurulu, daha görkemli ve her şeyi içine alan bir sistem inşa eden Hegel'in takip ettiği görülür. Ancak hem Kant hem de Hegel baştaki soruyu gözden kaçırdıkları için onların sistemleri öznel soruya tatmin edici bir cevap veremez: “Varoluş nedir?” Rasyonel bir sistem sadece rasyonel bir dünya öngörebilir. Mantığın sorularına yalnızca mantığın verdiği yanıtlar geçerli olur. Mantığın gerisinde yatan öznel “ben” bütünüyle dünyaya ait değildir. Bunu anlayan Kierkegaard olmuştur.¹⁵⁰ Bu noktada Kierkegaard ısrarla mantığın insanı anlamada yetersiz kalacağını iddia etmiştir.

Kierkegaard, mantığa dayalı bir sistem kurulabileceğini ancak bunun mantık sınırları içerisinde bir anlam bütünlüğüne sahip olacağını vurgular. Bu sistemi varoluş için de geçerli kılmaya çalışmanın boşuna bir çaba olacağını belirtir. Bu bağlamda Kierkegaard varoluş sahibi insan bireyleri için; “Mantıkî sistem mümkündür” ancak “Varoluşun sistemi imkânsızdır” der.¹⁵¹ Mantığın varoluşu izah etmede yetersiz kalacağını iddia eden Kierkegaard bu hususta şunları söyler:

¹⁴⁷ Bolay, s. 282.

¹⁴⁸ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 125.

¹⁴⁹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 148.

¹⁵⁰ Strathern, s. 10-11.

¹⁵¹ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, s. 56.

Mantıkta hareketin meydana gelmemesi gerekir. Çünkü mantık ya da mantıksal olan her şey yalnızca vardır. Mantığın bu güçsüzlüğü, varoluş ile hakikatin ortaya çıktığı yerde mantığın oluşa dönüşmesinde görünür hale gelir. Böylece mantık, başından beri hep aynı kalmış olan kategorilerin somutlaşması içinde sürekli emilir.¹⁵²

Kierkegaard ayrıca mantık yoluyla cevaplanamayacak hususların bulunduğunu da belirterek bu konularda şu cevabı verebileceğimizi de belirtiyordu: “İnanç mantıktan üstündür.”¹⁵³ Kierkegaard burada mantığı yok saymak ya da onu kötülemek niyetinde değildir. Yukarıda da belirtildiği üzere o mantıkî bir sistemin olabileceğini ifade eder ancak o inanç ve varoluş alanlarının bu sistemden farklı değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.

Kierkegaard’a göre dünyanın bütün mantığı bir araya gelse tek bir insanın kararlarını ayrıntılı bir şekilde ortaya çıkarmak istediğinde aciz kalacaktır.¹⁵⁴ Çünkü varoluş, mantığın içinde yer alamayacak, sistemin bir parçası haline getirilemeyecek kadar değişken bir doğaya sahiptir. Kierkegaard’a göre spekülatif felsefe varoluşu, sistemin bir parçası ve mantıksal bir aşaması olarak ele alma hatasına düşerek onu yok eder.¹⁵⁵

Her ne kadar Hegel’in mantık bilimi, kurgusal düşünmenin ortaya konduğu en üst alan olarak kabul edilse de Kierkegaard böyle bir alanın varoluşçu deneyimi yansıtmadığını iddia ederek Hegel’i bu noktada yoğun bir biçimde eleştirir. Bununla birlikte, Kierkegaard’da dolaysız varoluşçu deneyimi yansıtan varoluşçu bir mantığın olduğu söylenebilir. Bu mantık bireyin yaşadığı ikilemleri, varoluşçu çelişkileri ortaya koyar. Bu mantığın izlerini Kierkegaard felsefesinin temelini oluşturan ironi kavramında bulmak mümkündür.¹⁵⁶ Ona göre insan saçma yoluyla en temel varoluş

¹⁵² Soren Kierkegaard, *The Concept Of Dread* (Trans. Walter Lowrie), Princeton University Press, Princeton 1969, s. 11. Ayrıca bk. Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (Çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006, s. 5. Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 75.

¹⁵³ Becker, “The Epistemology of Soren Kierkegaard”, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

¹⁵⁴ Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev. Murtaza Korlaelçi), Eriçyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994, s. 16.

¹⁵⁵ Taşdelen, *Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş*, s. 27-28.

¹⁵⁶ Demet Kurtoglu Taşdelen, “Kierkegaard’da Varoluşçu Mantık Olarak “Ya/ Ya Da” Hegel’in Mantığı ile Benzerlikler ve Farklılıklar” *Felsefe Dünyası*, Sayı 37, 2003/1, s. 161-162.

kararlarını alabilmektedir. Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesi, Kierkegaard'ın Regine ile olan nişanı atıp tekrar bir araya gelme umudunu canlı tutması buna birer örnektir.¹⁵⁷

Kierkegaard, mantığın varoluşa ilişkin durumları karşılamakta yetersiz kalacağını, varoluşun bir sisteminin olamayacağını sık sık vurgular. Öyleki bu görüş onun felsefesinin temelini oluşturur diyebiliriz. Kierkegaard, varoluşsal durumları tanımlamaktan devamlı olarak kaçınır. Çünkü varoluş sürekli bir değişimdir. Oysa tanım mantıksal bir kavram olduğundan değişimi dışarıda bırakır. Aslında varoluşa ilişkin durumların tanımının yapılması ya da bir varoluş sisteminin oluşturulması, varoluşun bir anlık resminden başka bir şey değildir. Sonuç olarak varoluşu tümüyle karşılayacak bir tanımın yapılmasının insan açısından imkânsız olduğu söylenebilir.¹⁵⁸ Bu bağlamda, o mantıkçıların değişmezlik arayışının, varoluşun değişkenlik ve öngörülemezliğine ne kadar yabancı olduğunu da ortaya koymuş olur.¹⁵⁹ Kısaca, Kierkegaard, varoluşun düşünce yoluyla hakiki manada anlaşılmasının imkânsız olduğunu vurgular.

Bu değerlendirmelerden hareketle mantıkta öznenin yeriyle ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: Mantık bilimininde yer alan dedüktif ve endüktif ispatların öznel bilgide daha ziyade spekülâtif bir rol oynadıkları görülür. Yani doğruluğu kabul etmekten ziyade onu hakiki ve öznel olarak daha derinden ele almaya teşvik ederler. Öznel bilgide ispattan ziyade kişisel tecrübenin daha etkin olduğu görülür. Bu yüzden öznel olan bir şeyi başkasına delillerle açıklayabilsek de ispat edemeyiz. Sonuç olarak öznel bilginin ispatı da öznelidir.¹⁶⁰

3. KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE VE ÖZNEL

Varoluşsal felsefî yaklaşım özneyi temele alır. Varoluşçu tarzda felsefe yapmanın en temel karakteristik özelliği nedir? sorusuna verilecek cevap şudur: Varoluşçu tarzda felsefe yapmanın ilk ve en bariz özelliği doğadan ziyade insandan başlamaktır. Bu felsefe nesneden ziyade özneyi dikkate alır.¹⁶¹ Bu bağlamda varoluşçuluk özellikle insan varoluşunun analiziyle ilgilenir.¹⁶² Varoluşçu için özne

¹⁵⁷ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 825.

¹⁵⁸ Taşdelen, "Kierkegaard ve Kaygı Kavramı", s. 17-18.

¹⁵⁹ Taşdelen, "Kierkegaard ve Kaygı Kavramı", s. 19.

¹⁶⁰ Alparslan Açıkgöç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 96-97.

¹⁶¹ Macquarrie, *Existentialism*, s. 2.

¹⁶² Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 24.

kendi varoluş bütünlüğü içinde var olandır. O sadece özne düşüncesi olmayıp aynı zamanda hareketin öncüsü ve duygunun merkezidir.¹⁶³ Görüldüğü gibi özne varoluşsal felsefî yaklaşımda soyut bir kavramdan öte somut, canlı, dinamik, düşünen, hisseden, irade sahibi kısaca hayatın her anına müdahale eden bir varlıktır.

Kierkegaard'dan bu yana varoluşçular modern felsefenin insanı soyut bir sistem içinde tasarlamasının büyük bir hata olduğu inancındadır. Onlara göre modern felsefe insanın somut bir varlık olmasını, insanın “canlılığını”, bu dünya içinde yaşadığını kısaca çok yönlü bir varlık olduğunu neredeyse yok saymaktadır.¹⁶⁴

Kierkegaard'da özne, bilgi ve deneyimin soyut mantıksal varsayımı değildir. Ona göre özne, ne yüzeyi ya da nitelikleri olmayan matematik açıdır ne de psikolojik olarak zihnin doldurulması ya da metafiziksel olarak mermerden yapılmış sanat eseri gibi varoluşun heykelle bloke edilmesidir. O yaşamdır, harekettir, kendi kendini oluşturma, kendi kendini seçme, kendi enerjisini yenileme, zaman, süreç ve oluşturma samimi olmaktır. Onunla birlikte yaşamda ahlâk, din ve bilgi hayati ölçüde değişir.¹⁶⁵

Kierkegaard'a göre, nesnelliği somut olarak kavrayabilmek için öncelikle özneyi araştırmak gerekir. İçsel gerçekliğin içine işlemiş olan temel duygular umutsuzluk ve endişedir. Kierkegaard'ın bireyini bir yaşam tarzından diğerine sürükleyen bu duygulardır. Bu sürüklenme, estetikten etiğe, etikten dine doğru olabilir. Kierkegaard bu yaşam tarzlarından hangisinde olunursa olsun umutsuzluk ve endişenin asla kaybolmayacağını vurgular. Kierkegaardçı öznenin sürüklendiği bu süreçleri harekete geçiren, zihinsel ya da mantıksal nedenler değildir. Bu süreçleri harekete geçiren unsurlar endişe ve kişinin kendisine yabancılaştığı duygusudur. Ben, ancak umutsuzluk ve kaygıyla (*angstla*) yüzleşince kendi olmaya başlar.¹⁶⁶

Günümüzde öznellik kelimesi tatsız, kişisel önyargıyı çağrıştıran bir kelime olarak ele alınır. Bu manada öznellik genelde bir şeyi boş ya da hayali olarak farz etmek demektir.¹⁶⁷ Descartes'la başlayan modern felsefenin hayata bakarken bilimsel bir bakış açısından etkilenmiş olduğu görülür. Descartes'dan Kant'a kadarki felsefenin temel

¹⁶³ Macquarrie, *Existentialism*, s. 2.

¹⁶⁴ Gündoğdu, s. 102.

¹⁶⁵ Brown, s. 42.

¹⁶⁶ Seçil Deren, “Angst ve Ölümlülük”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl 2, Sayı 6, Şubat-Nisan 1999, s. 105.

¹⁶⁷ George F. Seffler, “Kierkegaard's Religious Truth: The Three Dimensions of Subjectivity”, *International Journal For Philosophy of Religion*, Vol. 2, Issue 1, 1971, s. 43.

sorununun epistemolojik olduğu söylenebilir. Bu noktada: Bizim algılamamızın dışında bir dünyanın “orada olduğundan” nasıl emin olabiliriz? Öyle bir dünyanın var olduğunu varsaysak dahi bu dünya tam olarak neye benzer? gibi sorularla felsefi ilgi tamamen dış dünyaya ve onun algısına odaklanmıştır.¹⁶⁸ Kant, ilgi odağını dış dünyadan alıp onu algılayan ve içinde eyleyen özneye yönelten düşünür olmuştur. Onun bu düşüncesiyle felsefedeki “Kopernikçi” devrimi yapmış olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Kant’ın öznesinin Kierkegaard’ın felsefesindeki bireysel özne olmayıp genel bir özne olduğu unutulmamalıdır. Kant’ın radikal öznelliğe giden yolda attığı bu ilk adımı son noktaya taşıyan kişinin Kierkegaard olduğu söylenebilir.¹⁶⁹ Kısaca, Kierkegaard’da özne Kant’ın bilgi analizinin epistemolojik öznesi olmayıp, öznellik ile ilgili yoğun tartışmalardan türeyen bir öznedir.¹⁷⁰

Kant zihnin deneyimlediği şeyi aktif olarak biçimlendiren radikal bir zihin anlayışı getirmiştir. Bu, Locke’un zihnin, deneyimlerin üzerine yazıldığı “boş bir levha olduğu” iddiasından tamamen farklı bir yaklaşımdır. Böylelikle göreceli olarak edilgen bir zihin anlayışı yerine en azından algı boyutunda, deneyimlediği şeyi büyük oranda belirleyebilen daha aktif bir zihin anlayışına geçilmiştir. Bu geçişle birlikte Kierkegaard’ın bireysel öznelliği için gereken ortamın hazırlanmış olduğunu görmek mümkündür.¹⁷¹ Bu bağlamda, Kant’ın ilgili fikirlerinin Kierkegaard’ın öznellik anlayışının şekillenmesinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte öznelliğe yaklaşımları bağlamında Kant ve Kierkegaard arasında iki önemli farklılık olduğu görülür: İlki, Kant’ta algı formları ve zihnin kategorileri bütün insanlarda bulunduğu için dünyayı algılamaya ve anlamaya yönelik onlardan kaynaklanan her hangi bir yanlılık herkes tarafından eşit şekilde paylaşılır. Görüldüğü gibi Kant’ın öznellik anlayışında biri dünyayı bir şekilde algılarken diğerinin ondan daha farklı şekilde algılaması mümkün değildir. Bunun nedeni Kant’a göre herkesin aynı algısal aygıtı paylaşıyor olmasıdır. İkincisi, Kant dünya hakkında nesnel bir hakikate sahip olamayacağımızı iddia ederken aslında algı hakkında, yani eyleyen özne yerine bilen özne hakkında konuşmuş olmaktadır. Çünkü o, *Pratik Aklın*

¹⁶⁸ Kamuran Gödelek, “Kierkegaard’ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol. 1, Issue 5, 2008, s. 360.

¹⁶⁹ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 74.

¹⁷⁰ Brown, s. 36.

¹⁷¹ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 74

Eleştirisi'nde eyleyici öznenin varsayımlarını incelemeye başladığı zaman nesnel hakikatlerin olduğunu savunmuştur. Kant her ne kadar özneyi felsefede daha önce olmadığı kadar önemli bir konuma getirmiş olsa da özne ile genel anlamda ilgilenmiş ve bu yüzden nesnel hakikatlere inancını tamamen bırakamamıştır. Kierkegaard ise Kant'ın tam tersine bireyler hakkında kolektif olarak konuşmaya karşı çıkmıştır. Ona göre, sadece kendi bireysel yaşamları için yönlendirilmeye ihtiyacı olan tek tek bireyler vardır.¹⁷² Ayrıca Kierkegaard Kant'ta son noktasına ulaşmış olan öznenin nesnel hakikatlere inancı konusunda net bir tavır takınarak öznel hakikati nesnel hakikatten tam anlamıyla ayırmıştır.

Kierkegaard'ın tüm çabası varoluş içinde kalmak ve eserlerini “öznel düşünür” olmanın duyarlılığı içerisinde ortaya koymaktır.¹⁷³ Kierkegaard *Postscript*'te “nesnellik”, “nesnel düşünce” ve “nesnel bakış açısı” na karşıt argüman önerir. Şikâyetlerindeki ana hedef Hegelci felsefi sistemdir. O Hegelci nesnel düşünceye “öznellik”, “öznel düşünce” ve “öznel bakış açısıyla” karşı çıkar. Ona göre öznel bakış açısı Hegelci sistemle uzlaştırılmaz. Kierkegaard nesnel bakış açısının içsellik, insan, varolan kişinin bireyselliği hakkında açıklama yapamayacağını iddia eder.¹⁷⁴ Kısacası Kierkegaard, *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* adlı eserinde bir öznellik felsefesinin kurucu unsurlarını güzel ve özlü bir şekilde sergilemiştir.¹⁷⁵

Kierkegaard'çı anlamda öznellik bir varlık bölgesi olmaktan ziyade varlıkla ilişkilenen yegâne biçimdir; ‘nesnel’ bir düşünce içinde her şeyi üstünkörü gözden geçirmek yerine, bir şey olmamızı sağlayan husus da budur.¹⁷⁶ Onun eserlerinde öznel bir düşünürün öznel dünyası vardır. Bu öznel dünyaya ulaşma çabası kaçınılmaz olarak onun düşüncelerini yorumlama sorununu da beraberinde getirir. Bu yüzden onunla aynı ruh halini, aynı dili ve aynı kültürü paylaşan kişilerin onu daha iyi anlayabileceği söylenebilir.¹⁷⁷

¹⁷² Gödelek, *Kierkegaard*, s. 74-75.

¹⁷³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 69.

¹⁷⁴ Julie E. Maybee, “Kierkegaard on The Madness of Reason”, *Man and World*, Vol. 29, Issue 4, 1996, s. 387.

¹⁷⁵ Roger Poole, “Önsöz”, Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana* içinde (Çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 22.

¹⁷⁶ Colette, s.58.

¹⁷⁷ Taşdelen, “Kierkegaard ve Kaygı Kavramı”, s. 20.

Öznellik veya maneviyat insan hayatının duygusal boyutu için kullanılan Kierkegaard'çı terimlerdir ki bu kavramlar insan varoluşunu anlamak istiyorsak temel aşama olmalıdır.¹⁷⁸ Kierkegaard'ın düşüncesinin hatırd tutulması gereken önemli yanı şudur: Bütün benliğiyle sahiplenerek Hristiyanlığın yaşamsal değeri üzerine vurgu yapması ve güç verici yücelik olarak öznellik vurgusu.¹⁷⁹ Bu bağlamda ona göre, maneviyat, sahiplenme, mücadele, umutsuzluk, korku ve titreme, nihai inanç gibi unsurlar başlangıcında ve sonunda bir döngü gibi hep yenilenen, hiç tamamlanmayan, kendini dışsal ve etik bir şekilde ifade eden bir yapıya sahiptir. Bu anlayış radikal bir maneviyat veya Kierkegaard'ın terminolojisi çerçevesinde ifade edersek öznelliktir.¹⁸⁰ Görüldüğü gibi öznellik, Kierkegaard'la birlikte, bütün farklı aktivite ve duyarlılıkları içine alan, onların hakiki açıklamalarını veren bir yapıya bürünmüş olur.¹⁸¹

Kierkegaard'a göre öznel düşünür bilim adamı olmayıp bir sanatçıdır. O sanatta varolur. Öznel düşünürün görevi kendisini varoluş içinde anlamaktır. Öznel düşünür varolan kişidir. O varoluştan ve çelişkiden kendisini soyutlamaz, onlarla hep iç içedir.¹⁸² Ona göre her insan, temelde insan varoluşuna ait olan aidiyetle ele alınmalıdır. Kierkegaard'a göre öznel düşünür kendisini, insan varoluşunu açıkça ve net bir şekilde ifade edebileceği müziksel bir araca dönüştürmekle görevlidir.¹⁸³ "Öznel düşünür", insanlara, insan olmanın, insan olarak varolmanın ne demek olduğunu yeniden öğretmelidir. Çünkü ilim, felsefe, akıl ve objektifliğin yoğun etkisiyle bizzat insanın kendisi unutulup gitmiştir. Öyle ise öznel düşüncenin gayesi insanın varlığını olduğu gibi tasvir ederek insanı varoluşsal olarak analiz etmektir.¹⁸⁴

Kierkegaard'ın temel fikri öznel düşüncenin nesnel düşünceden üstün olduğudur.¹⁸⁵ Kierkegaard'a göre sonsuzluk bir uçurumun eşiğidir ve bu eşikten öznellik yoluyla atlamak gerekir. Çünkü rasyonel eşik bunu sağlayamaz. Bu böyledir çünkü onların arasındaki fark derece değil mahiyet farkıdır.¹⁸⁶ Rasyonel prensiplerin

¹⁷⁸ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, s. 22.

¹⁷⁹ Brown, s. 73.

¹⁸⁰ Brown, s. 49.

¹⁸¹ Brown, s. 37.

¹⁸² Kierkegaard, *CUP*, s. 351.

¹⁸³ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript To The Philosophical Crumbs* (Ed. and Trans. Alastair Hannay), Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 298-299.

¹⁸⁴ Verneaux, s.14.

¹⁸⁵ Colette, s.128-129.

¹⁸⁶ D. Z. Philips, "Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard", *Sophia: International Journal of Philosophy and Tradition*, Vol. 7, Issue 2, 1968, s.4.

üstüne kurulan bir sistem dünyanın sadece rasyonel yönlerini tanımlayabilir. Kierkegaard hem öznelliğin rasyonel olmadığını anlamış hem de bunu tam olarak tecrübe etmiştir.¹⁸⁷

Öznelliğin rasyonel olmadığını her fırsatta vurgulayan Kierkegaard rasyonelliğin karşısına ironiyi koyar. Kierkegaard ironinin, öznelliğin ilk ve en soyut nitelemesi olduğunu ifade eder. Ona göre bu durum, öznelliğin ilk defa ortaya çıktığı dönüm noktasına işaret eder ki burada karşımıza Sokrates çıkar.¹⁸⁸ Kierkegaard Sokrates'te gördüğümüz şeyin, öznelliğin sonsuz derecede canlı özgürlüğü, yani ironi olduğunu belirtir.¹⁸⁹ Ona göre, özne, ironisinin tam manasıyla şuurunda olunca ironik oluşum kusursuz bir şekilde gerçekleşir. Bunun oluşabilmesi için de öznelliğini geliştirmesi şarttır. Kısaca, öznellik kendisini ortaya koyduğunda ironi meydana gelir.¹⁹⁰

Kierkegaard'ın nesneye karşı özneyi, rasyonelliğe karşı ironiyi önceleyen ve temele alan bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Onun böyle bir tavra sahip olmasının kökeninde, içinde bulunduğu çevrenin nesnelliğe duyduğu hayranlığın yattığını söyleyebiliriz.

4. ÖZNEL HAKİKAT

4.1. Öznel Hakikatin Mahiyeti

Hakikat; “doğru olduğuna, sorgulama yapmaya gerek duymayacak derecede kesin olarak inanılan olgu, durum ya da inanç”tır.¹⁹¹ Dolayısıyla, hakikat varoluşsal içerim ve uzantılara da sahiptir. Nitekim, öznel varoluş alanıyla ilgili hakikatlere öznel hakikatler denir.¹⁹²

Varoluşçulara göre, öznel hakikat, zaman içindeki benin, gerçek kişinin hakikatidir. Nesnel hakikat ise zamandışı olanın hakikatidir. Nesnel hakikate ulaşmak benim kendi dışıma çıkmam demektir. Oysa “Benim hakikatım” ifadesindeki “benim” (*mineness*) somut bireye ve bu somut bireyin hakikate tutkuyla yaklaşmasına işaret

¹⁸⁷ Strathern, s. 30.

¹⁸⁸ Søren Kierkegaard, *The Essential Kierkegaard* (Ed. Howard V. Hong; Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton 1997, s. 30-31. Ayrıca bk. Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı* (Çev. Sıla Okur), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2004, s. 244.

¹⁸⁹ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 195.

¹⁹⁰ Kierkegaard, *The Essential Kierkegaard*, s. 30. Ayrıca bk. Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 243.

¹⁹¹ Ömer Demir ve Mustafa Acar, s. 127.

¹⁹² Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1309.

eder. “Benim” olan, aynı zamanda, “her ne pahasına olursa olsun” tutkuyla sarıldığım şeydir. Bu yüzden varoluşumun temeli olarak benim olan hakikatin nesnel bir hakikat olması mümkün değildir.¹⁹³ Bu bağlamda daha önce de belirttiğimiz gibi Kierkegaard “benim için hakikat”i nesnel hakikatten ayrı ele almıştır.

Varoluşçu filozoflar geleneksel hakikat kavramını yetersiz gördükleri için reddederler. Aslında hakikatin bu türü, anlayışı nesnelleştirmeyi amaçlayan hakikat türü olarak tanımlanabilir. Ancak hakikatin en temel türü, varoluşun somutluğuna ait olan hakikattir. Kierkegaard özellikle “öznelliğin hakikat” olduğunu ifade eder. Kierkegaard’ın felsefi söylemi onun nesnel hakikatin soyutluğuna tepki olarak kullandığı terimlerde açığa çıkar.¹⁹⁴

Varoluşçu filozoflar yukarıda da vurgulandığı üzere öznelliğe ve bireyliğe büyük önem verirler. Öznellikten kalkarak bireyciliğe ulaşırlar. Örneğin, Kierkegaard için birey ana gerçek olup toplum değersizdir. Ona göre toplum, kamu ve eşitlik gibi hususlar bireyin varlığını tehdit eder. Bireyin varlığını korumak için bunlardan uzaklaşıp kendine yönelmesi gerekir. Çünkü birey ancak yalnızlık, boğuntu, kaygı ve umutsuzluk içinde kendini bulur ve kendi üzerinde derinleşir.¹⁹⁵ Kierkegaard insan varoluşunun bilimsel bir araştırma ve çözümleme nesnesiymiş gibi ele alınmasını reddeder. Bu bağlamda, hemen hemen bütün varoluşçuların insanın nesneleştirilmesine, onun, doganın, tarihin, toplumsal çevrenin, biyolojik ve fiziksel güçlerin ürünü haline getirilmesine karşı çıkarlar. Sürekli bir özne olarak insanın emsalsizliğine vurgu yaparlar.¹⁹⁶ Nitekim varoluşçu felsefenin önemli isimlerinden Nikolay Berdyaev de nesnelleştirmenin bir sembolleştirme olduğunu vurgular. Ona göre nesnelleştirme hakikat olmayıp sadece hakikatin bir izidir. Berdyaev de Kierkegaard gibi hakikatin bizzat özne içerisinde varolacağına inanır.¹⁹⁷ Kierkegaard’ın tavsiyesinin güç kaynağını oluşturan temel unsur onun özne olmak zorunda olduğumuzu vurgulamasıdır. Ona göre bu her bireyin yüzleşmesi gereken “en yüksek” vazifedir.¹⁹⁸

¹⁹³ Gündoğdu, s. 112-113.

¹⁹⁴ Macquarrie, *Existentialism*, s. 104.

¹⁹⁵ Bezirci, s. 11.

¹⁹⁶ Gündoğdu, s. 101.

¹⁹⁷ <http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyaev/qo.htm> 14.07.2014

¹⁹⁸ Alastair Hannay, *Kierkegaard*, London-New York: Routledge Press, 1991, s. 53.

4.2. Kierkegaard’a Göre Öznel Hakikat

“Öznellik hakikattir” veya “hakikat öznelliktir” ifadesinin Kierkegaard’ın felsefesinin sloganı haline geldiği söylenebilir. Bu slogan onun felsefesinin önemli ve etkili yönlerinden biridir. Hakikat ve öznelliğin birbirine çok yakından bağlı olduğu fikrini Kierkegaard’ın bütün eserlerinde doğrudan veya dolaylı bir şekilde görmek mümkünse de o bu iddiasını net bir şekilde *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* adlı eserinde ortaya koyar. Bu ifadeyi de orada kullanır. Kierkegaard, “hakikat nedir?” “ne tür bir öznellik?” ve “ne tür bir hakikat?” gibi soruları sorarak hakikat ve öznellik kavramları hakkında Antik çağdan beri süregelen tartışmaların açıklığa kavuşmasına gayret etmiştir.¹⁹⁹

Felsefe Eski Yunan’dan beri hakikat olarak eşyanın özünü araştırır. Öz, duyularla tanınmayan, bir olan, hiçbir zaman değişmediği halde, değişen ve duyularla tanınan bütün varlıkların esası olan ve onları var kılan şeydir. Eşyanın özünü ele almayı gaye edinen filozoflar aslında bu duyularla tanınmayan meçhulü araştırmakla işe başlıyorlardı. Varoluşçular, akli karanlıklarda kaybeden bu hareketin tersine var olan, bilinen ve duyularla tanınandan işe başladı. Böylece hakikati tanımaya çalışmak varoluş felsefesinin temeli oldu. Bu felsefenin kullandığı metot, gerçek varoluşu yakalayarak onda derinleşmektir. Bu metodu esas alan düşünürlerin başında Kierkegaard gelir. O, gerçek varoluş hadisesini ruhsal hayatta aramıştır. Ona göre hakikat; objektif, evrensel ve gayrişahsî olanda değil subjektif olandadır. Subjektiflik ise ferdilikte bulunur.²⁰⁰

Kierkegaard’a göre hakikat mantıkî bir delilin geçerliliğini göstermek ya da tarihsel bir olgunun gerçekten varolduğunu kanıtlamak değildir. *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*’da filozofların hakikati genelde düşünme ve varlık veya tasarım ve gerçeklik arasındaki uyumluluk olarak görme hatasına düştüklerini öne sürer. Ona göre hakikati, düşünmeyle varlığın birliği olarak tarif eden deneyselciler de hakikati, düşünümle gerçekliğin uyumu olarak gören idealistler de statik bir hakikat modeline sahiptir. Kierkegaard’ın hakikat yorumu bunlardan tamamen farklıdır. O, hakikatin; hakikilik, sadakat ve dürüstlük kavramlarına dayandığını vurgular. Ona göre hakikilik bir fikir ve nesne arasındaki uyum değildir. Bilakis hakikilik insanın eylemleri ve içselliği arasındaki uyumdur. İçsel olarak inandığımız

¹⁹⁹ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 85.

²⁰⁰ Topçu, s. 13.

şeyle çeliştığımız zaman kendimizi sahte, kendimize yabancı hissederiz.²⁰¹ Kierkegaard, bu sadakat ve içsellikten hareketle hakikati öznellik temelinde anlamlandırmaya çalışır. Ona göre hakikat öznelliktir.

Kierkegaard, hakikatin düşünce ve var olma arasındaki uyum olduğuna inanır. Ona göre bu anlaşma iki yolla kurulabilir: Düşüncenin var olmaya uymasını sağlayarak ya da var olmanın düşünceye uymasını sağlayarak.²⁰² Kierkegaard’a göre hakikatler var olmanın düşüncede hakiki temsilinin ya da düşüncenin var olmada hakiki temsilinin sonucudurlar.²⁰³

Kierkegaard’a göre hakikat, benim seçtiğim hakikattır. Mantıksal argümanla ulaşılan ve herkese açık olan hakikat değildir.²⁰⁴ Bu noktada benzer bir yaklaşımı Nikolay Berdyaev’de de görürüz. Berdyaev’e göre de kanıtlama mantığa ait bir tekniktir ve onun hakikatle hiçbir alakası yoktur. Yani mantığa ait bir teknikle hakikate ulaşamaz.²⁰⁵ Bilen olarak ben daha baştan hakikatte ikamet ederim ve onun vazgeçilmez parçasıyım diyen Berdyaev, hakikati insan olarak kendinde kendi vasıtasıyla bilebileceğini vurgular. Ona göre yalnızca bir varolan varoluşu bilebilir.²⁰⁶

Kierkegaard’ın “Özel/Subjektif hakikat” kavramı dünyayla olan ilişkimizin niteliğiyle alakalıdır. Bu ilişkimizde içe dönük ve samimi olursak hakikati ifade edebiliriz. Burada temel sorun eşyanın harici durumuyla önermesel bir uygunluk sağlamak olmayıp asıl olan kendi varlığımızın yoğunluğudur. Yani asıl sorun herhangi bir şey hakkında doğru önermeler elde etmekten ziyade insani ilişkinin hakikat niteliğine ulaşabilmektir.²⁰⁷ Sonuç olarak kendinden önce gelen birçok düşünürün aksine Kierkegaard insanın en önemli yönünün akıl değil tutku olduğunu iddia eder. Ona göre hakikate sadece tutkuyla özsel varoluşunu gerçekleştiren birey sahip olabilir. Onun bu çözümlemesinin felsefede yeni bir çılgır açmış olduğu söylenebilir.²⁰⁸

²⁰¹ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 94.

²⁰² M. G. Piety, “The Epistemology of the Postscript”, *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript A Critical Guide* (Ed. Rich Anthony Furtak), Cambridge University Press, New York 2010, s. 192.

²⁰³ Piety, s. 197.

²⁰⁴ Gündoğdu, s. 114-115.

²⁰⁵ <http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyaev/qt.htm14.07.2014>

²⁰⁶ Berdyaev, s. 16.

²⁰⁷ Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, s.438.

²⁰⁸ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 8.

Kierkegaard'a göre varoluşsal hakikat daha önce de belirtildiği üzere subjektiftir. İnsan öznesinden bağımsız tam bir objektif bilgi imkânsızdır. Çünkü bilgi daima bir birey ya da zihin tarafından filtrelendir. Böylece bireyin subjektif durumlarının bilgi üzerinde etkili olması kaçınılmazdır. Bu yüzden hakikat subjektiftir. Hakikatin bu subjektifliği nedeniyle, varlığı anlamak için doğrudan insandan hareket etmek gerekir.²⁰⁹ Kierkegaard'a göre objektif gerçekler ve yargılama sonucu elde edilen sonuçlar doğrudan doğruya ifade edilebilir. Ancak bir sujeye ait gerçek, bir kimseden öbürüne sözle aktarılamaz.²¹⁰ Kierkegaard'a göre hakikat eğer varolan bireyler için ulaşılabilir bir şeyse, onun sadece öznel olarak bilinebilir olması gerekir.²¹¹

Kierkegaard'a göre rasyonel kanıt bize sadece doğru yaşamakta olduğumuzu entelektüel olarak gösterebilir. Onun bizi ikna etmesi imkânsızdır. Bu yüzden Kierkegaard'ın gözünde kesinsizlik ya da belirsizlik öznel hakikat açısından bir kusur olmayıp hatta onun özünü meydana getirir. Ona göre kesinsizlik, insan yaşamı açısından en önemli şey olan seçme özgürlüğümüzün doğal bir sonucudur.²¹² Bilim ve nesnel düşünmeyle uğraşmak Kierkegaard'a göre insanın seyirci kalma ve kendi başına seçme zorunluluğundan kaçma isteğinden kaynaklanır. Bu davranışın karşısına "hakikat öznelliktir" iddiasıyla çıkar.²¹³ Hakikatin öznellik ve içsellik olduğunu müstear isimli yazılarında göstermeye çalıştığını belirten Kierkegaard'a göre, öznel hakikat Hristiyanlığın en yüksek noktasıdır.²¹⁴

Kierkegaard, hakikat öznelliktir dediğinde, dünyanın nesnel araştırmalardan ziyade kişisel ve başkasına aktarılamayacak önseziyle bilineceğini vurgular.²¹⁵ Nesnel felsefecinin karşısına öznel felsefeciyi diken Kierkegaard'ın başdüşmanı, düzen getirendir. Hayatta bilginin kavrayamayacağı şeylerin olduğunu söyler. Var olan bireyin kendi var oluşuyla, yazgısıyla ilişkisinin sonsuza kadar süreceğini iddia eder.²¹⁶

²⁰⁹ Tokat, s. 63.

²¹⁰ Shinn, s. 63.

²¹¹ Louis P. Pojman, "Kierkegaard on Justification of Belief", *International Journal For Philosophy of Religion*, Vol. 8, Issue 2, 1977, s. 80.

²¹² Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1001.

²¹³ Durant, s. 473.

²¹⁴ Kierkegaard, *CUP*, s. 278-279.

²¹⁵ Durant, s. 469.

²¹⁶ Wahl, s. 11-12.

“Öznellik hakikattir” tezine sık sık vurgu yapan Kierkegaard’a göre varolan bir kişi için nesnel hakikat soyutluğun sonsuzluğuna benzer.²¹⁷

Kierkegaard sürekli özneyi temele alarak hakikati elde etmede “bilimsel olmayan” bir bakış açısının önemini vurgular.²¹⁸ Ona göre, öznel hakikat ahlâkî bir niteliğe sahip olup sadece varoluşa getirildiği zaman geçerli hale gelir. Kierkegaard’a göre bir fikir yalnızca bir olanakken değersizdir. O gerçekleştiği anda ortaya çıkan hakikat tarzını önemser. Bu bağlamda ona göre öznellik alanında yaşanmayan bir hakikat, hakikat olamaz. Varoluşun dinamik bir süreç olduğunu öne süren Kierkegaard’a göre, öznellik olarak hakikatin sabit, ezeli ve ebedi olması imkânsızdır. Çünkü hayat devamlı olarak değişir.²¹⁹

Kierkegaard’a göre hakikate bir fikrin gerçekliği tam olarak temsil etmesiyle ulaşılmaz. Hakikate ancak olanak gerçekliğe dönüştüğü zaman yani birey tarafından kabul edilip yaşandığında ulaşılır. Bu hakikat düşünölmekten öte yaşanmıştır. Dinî yaşam için gerekli olan hakikat de budur.²²⁰ Sonuç olarak Kierkegaard’a göre, insanın kendisini bütün benliğiyle adadığı şey o insanın hakikatidir.²²¹

Varoluşun nesnel bakış açısından ziyade öznel bakış açısıyla ele alınması gerektiğini vurgulayan Kierkegaard konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Varolan kişi için saf düşünce ulaşılması imkânsız bir hayaldir. Saf düşüncenin rehberliğinin sağladığı yardımla varolmak ancak Danimarka’yı küçük bir Avrupa haritasıyla gezmeye benzer ki bu haritada Danimarka kalem ucundan daha geniş bir büyüklüğe sahip değildir.²²² ...Varoluş nesnel bir bakış açısıyla ele alındığında elde edilecek hakikat tahmini yargılardan öte bir şey değildir. Oysa varoluş öznel bir bakış açısıyla ele alındığında içsellik onlar için hakikat olacaktır. Çünkü hakikatin kesinliği öznelliktedir.²²³

Kierkegaard’a göre kendi varoluşumuz sadece “orada duran” bir şeyden daha fazla bir şeydir. O yaşanmak zorundadır. Yani öznel düşüncenin eyleme dönüşmesi zorunludur. Bu durum öznelliğimizin temel ögesi olup bizi öznel gerçeğe götürür. Öznel

²¹⁷ Kierkegaard, *CUP*, s. 313.

²¹⁸ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 88.

²¹⁹ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 95.

²²⁰ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 90.

²²¹ Gündoğdu, s. 113.

²²² Kierkegaard, *CUP*, s. 310-311.

²²³ Kierkegaard, *CUP*, s. 218.

gerçekliğin nesnel kriterleri yoktur.²²⁴ Hatta bazı varoluşçuların iddia ettiği gibi hakikatin bizzat ona şahit olan kişi dışında herhangi bir kriteri yoktur.²²⁵

Kierkegaard, hakikatle; nihai ilgilerimiz, kişinin varoluşsal hakikati ve kişinin Tanrı'yla ilişkisi gibi birçok açıdan ilgilenir.²²⁶ Kierkegaard'a göre, her birimizin hakikati ayrı ayrı kavraması gerekir. İçselliğin esas anlamı budur.²²⁷ Buradan hareketle Kierkegaard, özne olarak hakikiliğin elde edilmesinin onun nesneyi kendisine mal etmesi yoluyla mümkün olabileceği üzerinde derin bir şekilde düşünmüştür ki hakikatin bağımsız geçerliliğine böyle bir kendine mal etme tarzıyla ulaşılır. Nesnellik onun hareketinden bağımsız şekilde varolamaz.²²⁸ Varoluşçu felsefenin önemli isimlerinden birisi olan ve nesnelliğe yönelik önemli izahlarda bulunan Nikolay Berdyaev de bu konuda Kierkegaard'la aynı anlayışa sahiptir. Ona göre nesneleştirmek anlamı tahrip eder. Anlamı anlamak için insan nesneye girmelidir. Yani ona katılmalıdır. Ancak şurası unutulmamalıdır ki bu katılma nesneleştirme değildir.²²⁹

Kierkegaard'ın öznellik ve bireyciliği, onu soyut düşüncenin ve spekülative felsefenin tümüne karşı olma noktasına getirmiştir. Onun gayesi öznelliktir, “varoluşsal” düşünmedir. Varolmak demek ise müşahhas kişisel varlığa sahip olmak demektir.²³⁰ Bu bağlamda R. Z. Friedman, Kierkegaard'da öznelliğin; irrasyonelizm, akla karşı olma ve öznelcilikle eşdeğer bir anlama sahip olduğunu iddia eder.²³¹

Kierkegaard'ın yazılarında öznellik kavramının dereceli olarak gelişim gösterdiği görülür. Kierkegaard öncelikle “benim için hakikat”i nesnel hakikatten tamamen ayırır.²³² Kierkegaard nesnel hakikatin tam karşısına koyduğu benim için hakikatin mahiyetini şu şekilde izah eder:

Açıklığa kavuşturmaya ihtiyacım olan asıl şey; -bütün eylemlerin öncesinde mutlaka bilginin gelmesi gerekliliğini hariç tutarsak- neyi bilmem gerektiği değil, ne yapacağımdır.

²²⁴ Strathern, s. 47.

²²⁵ <http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyaev/qt.htm14.07.2014>

²²⁶ Rae, s. 39.

²²⁷ Gödelek, *Kierkegaard*, s.53.

²²⁸ Brown, s. 90.

²²⁹ Berdyaev, s. 13.

²³⁰ Jean T. Wilde and William Kimmel, “Soren Kierkegaard”, *The Search for Being: Essays From Kierkegaard to Sartre On The Problem of Existence* (Ed. and trans. Jean T. Wilde and William Kimmel), Noonday Press 1962, s. 50.

²³¹ R. Z. Friedman, “Kant and Kierkegaard: The Limits of Reason and the Cunning of Faith”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 19, Issue 3, 1986, s. 3.

²³² Seftler, s. 43.

Kendi kaderimi anlama, Tanrı'nın aslında benden neyi yapmamı istediğini bilme sorunudur. Aslolan bir hakikat bulmak, yani benim için olan hakikati bulmaktır. Yani uğrunda yaşamaya ve ölmeye can atacağım fikri bulmaktır. Ve burada sözde objektif hakikati bulmamın ne faydası olacak? Ya da filozofların sistemleriyle düşünsem ve onları hesaplasmaya çağırırsam, her ortamda tutarsızlıklarına vurgu yapsam ne olacak?²³³

Görüldüğü üzere Kierkegaard'a göre öznellik, içsellik hakikat olup bu Hristiyanlık için hayati bir durumdur.²³⁴ Ona göre eğer bir Hristiyanî hakikat varsa, o sadece öznelekte kendini gösterir. O asla nesnelekte tezahür etmez.²³⁵

Kierkegaard'ın varoluş ve hakikat konusunda tavrı nettir. Ona göre hakikat öznedir. Hakikatin öznel olması ise onun varoluş düşüncesinden kaynaklanır. Kierkegaard, varoluş içindeki birey için nesnel hakikatin olamayacağını iddia eder.²³⁶ Kierkegaard insan varoluşunun kalbinde yatan şeylerin “öznelele” ve “maneviyat” olduğunu görür. Arzular, ümitler, korkular ve sevgiler olmadan insanın varolması mümkün olmayacaktır. Çünkü insan seçim ve eylemle mümkün olacaktır. Kierkegaard'a göre insani bilgi tamamen insana ait olmalıdır ve hakiki insan yaşamının canlılığını taşımalıdır. Ona göre hakikati saf tarafsızlık ya da saf nesnelekte bulmak ve onu saf mantığın bir konusu olarak ele almak imkânsızdır.²³⁷ Kısaca söylemek gerekirse, Kierkegaard'ın öznel hakikat anlayışını şekillendiren temel unsur kişinin kendini hakikate adanmasıdır. Ona göre kişiyi hakikate götürecele olan şey bu adanmışlıktır. Kişi bütün benliğiyle kendini kattığı ölçüde hakikate ulaşacak ya da bunun tam tersine kendisini soyutladığı ölçüde hakikatten uzaklaşacaktır. Onun nesnel hakikate tepki göstermesinin temel nedeni nesnel hakikatin soyutluğudur.

Kierkegaard'a göre, tarih ve bilimin gerçekleri dış dünya ile bağlantılı nesnel hakikatler olup dış kriterlere başvurarak doğrulanabilir. Yani nesnel hakikat ne dendiğine bağlıdır. Öznel hakikat ise bir şeyin nasıl ifade edildiğine bağlıdır.²³⁸ Bu bağlamda öznel hakikatten söz eden kişinin ne söylediğinden ziyade nasıl söylediğı ve bu söylediğini varoluşsal olarak nasıl desteklediğı önemli olmaktadır. Her ne kadar söylenen paradoksal, hatta çelişik olup söyleyen bunun farkında olsa da yine de

²³³ Kierkegaard, *The Essential Kierkegaard*, s. 8., Ayrıca bk. Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 50.

²³⁴ Kierkegaard, *CUP*, s. 300.

²³⁵ Kierkegaard, *CUP*, s. 130.

²³⁶ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 137.

²³⁷ Evans, *Kierkegaard: An Introduction*, s. 57.

²³⁸ Strathern, s. 47.

söylediğinin öznel olarak hakikat olduğu konusunda ısrarcı olabilir. Bu durum Hristiyan inancında oldukça belirgindir. Kierkegaard’a göre öznel hakikat tanımı aynı zamanda bir iman tanımıdır. Riskin olmadığı yerde iman yoktur. Hristiyan müminin Tanrı’nın varlığı konusunda nesnel hakikat ve kanıtı başvurusu anlamsızdır. Çünkü bu dünyada insan olarak doğan ve ölen Tanrı’nın durumu bizatihi paradokstur. Çünkü böyle bir durumda zamandışı bir hakikat zaman içinde varlığa gelmiş olmaktadır. Kısacası Tanrı nesnel ve kesin olarak bilinemez. Bu durumda ise Hristiyan imanı gerçekleşmez.²³⁹

Kierkegaard, Hegel’in üç aşamalı, “kişiden bağımsız olarak doğru” önermelerine karşı çıkararak, “inanç”ın bir başka kişiye ifade edilebilir nitelikte olmadığını, Hristiyanlığın asıl ele alması gereken noktanın Hristiyan bireyin öznel inancı olduğunu sıkça vurgular. Çünkü Kierkegaard’a göre psikolojik durumlar sadece tek bir kişiye özgüdür. Her ne kadar inancın nesnesi doğru olmayabilirse de kişinin o inanca sahip olduğunun yanlışlanabilir nitelikte olmadığı görülür. Sonuç olarak öznellik, neye inanıldığı ile değil, inanan kişi ile inancı arasındaki ilişkiye dairdir.²⁴⁰

Kierkegaard, inanç ve hakikat kavramlarının temelde aynı olduğunu iddia eder.²⁴¹ Kierkegaard’ın zihnindeki şey Hristiyanlığın hakikati sorunu olmayıp bireyin Hristiyanlıkla ilişkisidir. O, Hristiyanlığın hakikatlerini düzenleme hevesinde olanlardan tamamen farklı bir işle meşgul olduğunu vurgular. Kierkegaard’a göre aslolan Hristiyanlığa sonsuz bir ilgi gösteren bireyin, bu öğretiyi olan kişisel ilişkileridir.²⁴² Hakikat manevi insanda mesken tutar. Kierkegaard için öznellik manevi anlamlar ya da benliğin ruhunun varoluşsal tutumudur.²⁴³ Hakikat olarak öznellik ile ilgili tüm ifadelerinde Kierkegaard bize nesne ile belirlenmiş Hristiyan yaşam şeklinde kişinin hiçbir anlamda oluşamayacağı ya da varlık bulamayacağı hatta kazara ya da şans eseri

²³⁹ Gündoğdu, s. 114.

²⁴⁰ Türker Armaner, “Önsöz”, Søren Kierkegaard, *Kayı Kavramı* içinde (Çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006, s. IX.

²⁴¹ Hannay, *Kierkegaard*, s. 130.

²⁴² Kierkegaard, *CUP*, s. 15.

²⁴³ Collins, s. 141.

keşfedilemeyeceği, anlaşılamayacağı tezini sunar.²⁴⁴ Görüldüğü gibi Kierkegaard için öznellik her şeyden önce Hristiyan inancının anahtarıdır.²⁴⁵

Kierkegaard, Hegel'in her şeyi açıklama teşebbüsüne karşı çıkararak şeylerin açıklanmak yerine, yaşanmaları gerektiğini vurgular. Bundan dolayı, Kierkegaard, felsefesinde, doğabilimindeki gibi nesnel, evrensel, zorunlu doğrular aramaz. O, hakikatin öznel, tikel ve kısmi olduğunu belirtir. Ona göre, egzistansa dayanan varoluşun bir sistemi olamaz. Bu yüzden eğer tercihimizi nesnel değil de öznel hakikatten yana kullanacaksak, sistem düşüncesinden tamamen uzaklaşmamız gerekir.²⁴⁶ Buradan hareketle Kierkegaard, kavramları, genel doğruları, nesnel hakikatleri bir yana bırakır. O, bireye, egzistansa ve öznel hakikatlere döner.²⁴⁷ Sonuç olarak Kierkegaard Hegel'in aksine, hakikatin dışsallık, sosyal dünya ve aklın gücünün ötesinde bir husus olarak öznellik ve içe yönelik hamleler olduğu üzerinde ısrar eder.²⁴⁸

Kierkegaard'ın yazılarının odak noktası "hakikatin subjektif karakterli oluşu"dur. Kierkegaard'a göre dinde önemli olan şey objektif bir hakikat değildir. Aslolan fertlerin dine olan samimi bağlılığıdır.²⁴⁹ Kierkegaard'a göre nesnel hakikat dini inançlar için kesinlik kuramayacağından dolayı bilim ve aklın dini tartışmalardan uzak tutulmaları gerekir.²⁵⁰ Bu bağlamda Kierkegaard, subjektif kesinlik ya da inancın dini bilgi için zorunlu olduğunu öne sürer.²⁵¹ Görüldüğü gibi Kierkegaard'ın dinî epistemolojisinin başlangıç noktası, hakikatin öznel olmasıdır. Kierkegaard'a göre herhangi bir hakikat için önemli olan bilen bireyin o hakikatle ilişkisinin niteliğidir. Ona göre bilen kişinin hayatıyla bağdaşmadıktan sonra nesnel hakikatin hiçbir anlamı yoktur. Sadece zihinsel bir kabul, birini hakikati bilen kişi olarak nitelemeye yetmez. Herhangi bir alanda doğru bilgiyi elde etmek ancak bilen kişinin kendisini tam

²⁴⁴ Brown, s. 175.

²⁴⁵ Edward F. Mooney, "Kierkegaard, Our Contemporary: Reason, Subjectivity, And The Self", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol.27, Issue 3, 1989, s. 382.

²⁴⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 936.

²⁴⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 937.

²⁴⁸ Clare Carlisle, *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, State University of New York Press, Albany 2005, s. 129.

²⁴⁹ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği* (Çev. Vahap Mutal), Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 31.

²⁵⁰ Michael. P. Levine, "Kierkegaard: What Does The Subjective Individual Risk?" *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 13, No 1, 1982, s. 13.

²⁵¹ William T. Blackstone, *"Dinsel Bilgi Sorunu"* (Çev. Tuncay İmamoğlu), Ataç Yayınları, İstanbul 2005, s. 178.

manasıyla ona adamasıyla mümkün olur. Bu yüzden hakikat öznelir.²⁵² Hakikatin öznellik temelinde ele alınması gerektiğine yönelik önemli görüşler öne süren varoluşçulardan birisi olan Nikolay Berdyaev de Kierkegaard'da olduğu gibi hakikatin öznel ve kişisel olduğunu sık sık vurgular.²⁵³

Öznel hakikat, kişi olarak onun benimle olan ilişkisi yoluyla bina edilir. Buna karşılık nesnel hakikat kendi muhtevası yoluyla bina edilir. Öznellik tutkuyla, içsel ilişkiyle ya da nihai sorumlulukla belirlenir. Bu dindar kişinin inancının ölçüsüdür.²⁵⁴ Kierkegaard, mutlağa ulaşmak için çıkış noktamızın kuşku değil umutsuzluk olması gerektiğini belirtir.²⁵⁵ İçeride doğru hareket kendini gerçekleştirme gücünün bir ifadesidir ve bu Kierkegaard için hakikatin kriteridir. Kierkegaard'a göre hakikat ya da hakikilik bilgiden ziyade aşk ve onun sadakatine aittir.²⁵⁶

Kierkegaard'a göre, insan yaşamı, soyut düşünceden çok daha değerlidir. Herşeyden öte genel felsefî problemler ve soyut düşünceler en önemli anlarında insana hiçbir yardımda bulunamaz. Ona göre, bireyin bir özne olarak kendisinin bilincine vardığı kişisel anlar insan hayatının en önemli anlarıdır. Bu kişisel ve öznel öğeleri sadece nesnel öğelere değer verip tüm insanlarda ortak olan nitelikleri dikkate alan rasyonel düşüncenin açıklaması mümkün değildir.²⁵⁷

İnsanın bilişsel ihtiyaçları bilimsel metodun onları tatmin etme kabiliyetinden daha geniştir. İnsan; varoluşun anlamı, insan benliğinin doğası ve özgürlüğün kullanımı gibi soruları sorduğunda bilimsel metod ona yardımcı olamaz. Bu sorular Kierkegaard'ın "öznel düşünce" ya da "varoluşsal düşünce" terimlerinin alanları içinde kalır. En önemli insani konular nesnel düşünceden daha çok öznel düşünce alanında yer alır.²⁵⁸ Kısacası insanın hakiki anlamda izahı nesnellikte değil öznellikte mümkün olabilmektedir.

²⁵² Gödelek, *Kierkegaard*, s. 87.

²⁵³ <http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyaev/qt.htm> 14.07.2014

²⁵⁴ Sefler, s. 44.

²⁵⁵ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 515. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 57.

²⁵⁶ Carlisle, s. 105.

²⁵⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1000.

²⁵⁸ Collins, s. 140.

Kierkegaard hakikatin içkin olduğunu sürekli ifade eder. Hakikat aslında bizzat insanın kendisindedir. O öznel hakikat olarak tanımlanır.²⁵⁹ Kierkegaard, Aydınlanmanın geliştirdiği doğabilimlerini örnek alan bilgi ve akılcılık anlayışına şiddetle karşı çıkar. Ona göre, Aydınlanma sırf nesnelliğe vurgu yapmak için geleneksel din ve ahlâkın hakikatlerine karşı aldığı düşmanca tavır almaktadır. Bu durumdan son derece rahatsız olan Kierkegaard sürekli olarak öznel hakikatin önemini vurgular.²⁶⁰ Bu bağlamda o şunları söyler:

Öznelliğin, içsellik hakikat olduğu tezi Sokratik bilgeliği içerir. Temelde varoluşun anlamına dikkat çeker ve bilen kişinin varolan bir birey olduğunun önemini vurgular. Maalesef spekülâtif düşünce ısrarla bilen öznenin varolan bir kişi olduğu gerçeğini göz ardı eder ve bu onun talihsizliğidir. Aslında yaşadığımız nesnel çağda bunu idrak edebilmek oldukça zordur.²⁶¹

Kierkegaard'da öznellik hakikattir. Ona göre insanın hakikatle olan ilişkisi sadece tutkulu içsellik yoluyla inşa edilmez aynı zamanda o insan varoluşunun son bulmayan karakteriyle de inşa olunur.²⁶² “ ‘Öznellik hakikattir’ demek, hakikat bir özne olma tarzıdır veya bir insan olarak var olma tarzıdır demektir”.²⁶³ Kısaca, Kierkegaard'ın düşüncesinde varoluşsal hakikat amelîdir, daima son bulmayan bir yapıya sahiptir ve temelde de paradoksaldır.²⁶⁴ Varoluşun paradoks al yapısından hareketle öznel hakikate vurgu yapan Kierkegaard konuyla ilgili olarak şunları ifade eder:

Varolan özনে içsellik en yüksek noktası tutkudur. Bir paradoks olarak tutku hakikate karşılık gelir. Hakikatin paradokslaşması onun varolan özneyle ilişkisi çerçevesinde temellenir. Varolan bir özne olduğunu unutan kişi tutkusunu kaybeder ve hakikati paradoks olmaktan çıkartır.²⁶⁵ ...Paradoks hakikattir. İçsellik tutkusunun ifadesi olan nesnel kesinsizliktir. Bununla birlikte ezeli, mutlak hakikat kendi içinde paradoks değildir. Ancak o varolan kişiyle bağlantısı yoluyla oluşur. Varolan kişinin içsellik hakikattir.²⁶⁶ ...Öznellik hakikat olduğu zaman hakikatin tanımı aynı zamanda nesnelliğin karşıtı olan bir

²⁵⁹ Sefler, s. 48.

²⁶⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 933.

²⁶¹ Kierkegaard, *CUP*, s. 204.

²⁶² Sefler, s. 46.

²⁶³ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 90.

²⁶⁴ Collins, s. 142.

²⁶⁵ Kierkegaard, *CUP*, s.199.

²⁶⁶ Kierkegaard, *CUP*, s.205.

ifadeyi kendisinde taşımalıdır. Böyle bir hakikatin tanımı şudur: nesnel belirsizlik içselliğin yoğun tutkusuyla birlikte varolan kişi için en yüksek hakikate sıkıca tutunur.²⁶⁷

Hakikate ancak özne onu keşfedince ulaşılabileceğini iddia eden Kierkegaard bu noktada şunları ifade eder:

Öğretmen, kim olursa olsun, isterse bir Tanrı olsun, sadece bir vesiledir, çünkü hakikate olan yoksunluğumu ancak kendim keşfedebilirim, çünkü tüm dünya onu biliyor olsa dahi o ancak ben keşfedersem keşfedilmiş olur.²⁶⁸

Buradan hareketle Kierkegaard'ın hakikat anlayışını aşırı bireyselci olmasından dolayı eleştirenler olmuştur. Berdyaev ve Marcel gibi varoluşçu düşünürler Kierkegaard'ın hakikat noktasındaki aşırı bireyselciliğini düzeltmiştir. Onlar her ne kadar Kierkegaard da olduğu gibi hakikatin öznel boyutunu temele almış olsalar da bilginin toplumsal karakteri olduğunun da farkına varmışlardır. Berdyaev ve Marcel'e göre hakikat toplumsal gerçeklikle bağlantılıdır.²⁶⁹

Kierkegaard'ın hakikat konusunda öne çıkardığı temel kavramlar daha önce de sık sık vurgulandığı üzere; birey, varoluş, öznellik ve içselliktir. Bu kavramların her biri bir tepkiyi ifade eder. Birey topluma ve evrensele, varoluş öze, öznellik nesnellığe, içsellik de dışsallığa karşı bir tepkidir. Onun Hegel'le ilişkisi de bu tepki temelinde ortaya çıkar.²⁷⁰ Kierkegaard, Avrupa düşüncesinin zihni sapmasına sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Bu sapmada Hegelci felsefe öznenin unutulmasını sağlamış ve benlik nesnelleştirilmiş bir şekilde sunulmuştur.²⁷¹ Kierkegaard, Hegel'de gördüğü nesnellik araştırmasına ve tümellik tutkusuna karşı çıkar. Ona göre varoluşu öznellikte, bireysellikte, bizzat kişide aramak gerekir. Buradan hareketle onun felsefesinin sistemci, bütüncü Hegel felsefesine ve Hristiyanlığın kurumsal din anlayışına karşı, dinî ama mistik bir protesto olduğu söylenebilir.²⁷² Hakikat temelde insan varoluşuyla alakalıdır

²⁶⁷ Kierkegaard, *CUP*, s.203.

²⁶⁸ Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments* (Ed. and trans., Howard V. Hong, Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton 1985, s. 14. Ayrıca bk. Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy* (Trans. Swenson D. F.), Princeton University Press, Princeton 1962, s. 17. Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* (Çev. Doğan Şahiner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005, s. 18.

²⁶⁹ Macquarrie, *Existentialism*, s. 105.

²⁷⁰ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 25.

²⁷¹ Brown, s. 75.

²⁷² Ömer Naci Soykan, "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında, Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı 6, 1999, s. 35.

ve Kierkegaard bunun maneviyat ve öznellikte ortaya konabileceğini iddia eder.²⁷³ Kierkegaard'ın "öznellik hakikattir" formülü aslında bizim düşündüğümüz gibi nesnelliğin küçümsenmesi değildir. Daha ziyade otantik insan yaşamının tanımlanmasıdır.²⁷⁴

Varoluş felsefesinde önemli bir yere sahip olan Martin Heidegger de Kierkegaard gibi, hakikatin öznel olduğunu kabul eder. Sebepsiz merak ve sıkıntı, şüphe, içsel merak, keder, can sıkıntısı, yalnızlık, hayret ve ünsiyet gibi varoluşa bağlı temel duygular üzerinde yoğunlaşarak onlarda hakikati arar. Bu duygular sayesinde dünyanın özünü tanıyabileceğimize inanır.²⁷⁵ Bu bilgilerden hareketle Heidegger'in her tümcesinin arkasında Kierkegaard'ın var olduğunu ve böylece Kierkegaard'ın dediklerinin, Heidegger aracılığıyla felsefi bir anlam kazandığını söyleyebiliriz.²⁷⁶

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle Kierkegaard'ın hakikati öznellik temelinde ele aldığı ve öznelliği hakikate ulaşmanın olmazsa olmaz koşulu haline getirdiği söylenebilir. Ayrıca Kierkegaard'ın nesne ve nesnelliğe yönelik tepkisinin onun özneliliğin hakikat olduğu iddiasının şekillenmesinde de çok önemli bir yere sahip olduğu ifade edilebilir.

5. KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNELLİK-BENLİK İLİŞKİSİ

Ben, "ferdiyet ve şahsiyet şuuru, kişinin kendi varlığı, zat" demektir.²⁷⁷ Benlik ise "ferdiyet ve şahsiyeti meydana getiren varlık, ben duygusu"dur.²⁷⁸ Ben, düşünen öznenin kendisini başkalarından ayırma gücü olarak da tanımlanır.²⁷⁹ Ben, kendinin bilincinde olan kişilik yapısıdır. Özne kendi bilincine vardığında ben olmaya başlar. Böylece insan, kendi dünyasının kurucu rolünü üstlenir ve kendisini diğerlerinden ayırır.²⁸⁰ Birey bir birliktir ve tek bir varlık olarak ortaya çıkar. Bu düşünce tüm Batı

²⁷³ Arthur E. Murphy, "On Kierkegaard's Claim that 'Truth is Subjectivity'." *Essays on Kierkegaard* (Ed. Jerry H. Gill), Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s. 97.

²⁷⁴ Brown, s. 76.

²⁷⁵ Topçu, s. 14.

²⁷⁶ Wahl, s. 50.

²⁷⁷ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 174.

²⁷⁸ Doğan, s. 176.

²⁷⁹ Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü* (Çev. Nurşen Özsoy), Yeryüzü Yayınevi, Ankara 2005, s. 60.

²⁸⁰ Flew, s. 61

dillerinde Latincedeki, “parçalanmaz bir bütün” anlamına gelen *individuum*’dan türetilmiş sözcüklerin tamamına yansır.²⁸¹

Varoluşçuluk mutlak idealizm ve mutlak materyalizm örneklerinde olduğu gibi bireyin kendisini bir nesne olarak görmesine sebep olabilecek her şeyden uzak durur. Hem Platon’un tikeli değil de tümeli esas alan klasik düşüncesinden hem de idea ya da Mutlak’ı yücelten Hegel’ci idealizmden köklü şekilde ayrılır.²⁸² Eflatun, evrende “tam anlamıyla gerçek” şeylerin tümeller ya da idealar olduğunu öne sürer. Ona göre tümeller sonsuz olduğu için tam manada gerçektir; geçici ve değişken tikeller ise, geçici olduğundan belirsiz bir gerçekliğe sahiptir. Bu bağlamda bir tümel olan insanlık her bir bireyden daha gerçektir. Kierkegaard bu yaklaşıma tamamen karşı çıkarak bireyi tümelden üstün ve öncelikli hale getiren kişi olmuştur.²⁸³ Kierkegaard’a göre Hegel’in mutlak idealizmi de insanın varoluşsal problemlerine kayıtsız kalır. Ona göre Hegel’in bireyi evrensel bilinç içinde eritmek istemesi komik bir şeydir. Kierkegaard, bireyin evrensel ya da kolektif olan içinde eritilmesine şiddetle karşı çıkar. Ona göre birey kendi gerçek benini, giderek daha fazla birey olmakta bulur.²⁸⁴

Hem din hem de varoluşçu felsefe açısından birey çok önemlidir. Çünkü inanan veya inanmayan bizzat bireyin kendisidir. Bu yüzden varoluşsal açıdan bakıldığında, teolojiyi veya imanın yapısını anlamak için mutlaka bireyin kendisine yönelmek gerekir.²⁸⁵ Bu bağlamda, varoluşçuluğun insanın bireysel varlığı ile doğadaki objelerin varlığı arasında keskin bir ayırım yaptığı görülür.²⁸⁶ İnsanın tabiat kanunları yoluyla değerlendirilemeyeceği iddiasında olan varoluşçuluğa göre, insan felsefede çoğu zaman objektifleştirilmektedir.²⁸⁷ Varoluşçuluk felsefedeki bu genel eğilimin aksine tekil ve somut insandan hareket eder. Tanrı’dan ve evrensel bir suje kavramından değil, subjektif ve antropolojik bir noktadan başlar. Çıkış noktası; duyguları, iradesi ve eylemleriyle insanın somut varoluşudur.²⁸⁸ Çünkü Yaraticının insana bahşettiği en büyük nimet ona “Ben” bilincini vermesidir.²⁸⁹

²⁸¹ Nermi Uygur, *İçi Dışıyla Batı’nın Kültür Dünyası*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 32.

²⁸² Gündoğdu, s. 103.

²⁸³ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, (Çev. Salih Özer), Hece Yayınları, Ankara 2003, s. 90.

²⁸⁴ Gündoğdu, s. 103.

²⁸⁵ Tokat, s. 25.

²⁸⁶ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 17.

²⁸⁷ Tokat, s. 24.

²⁸⁸ Tokat, s. 21.

²⁸⁹ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 19.

Varoluş bireysel ve biriciktir. “Varolan her bir birey yerini bir başkasının alıp dolduramayacağı biricik bir şahsiyet olması yönüyle diğer bireylerden ayrılır. Bu kişisel biricikliğin özünde aslında bir bilinçsel biriciklik, bir ‘ben’ bilinci yatmaktadır.”²⁹⁰ Bu bağlamda her bireysel kişi biricik olduğundan onun herhangi metafizik ya da bilimsel bir sistemle anlatılması imkânsızdır. Bu sadece düşünen bir kişi değil aynı zamanda seçen kişidir. Çünkü özgürdür, özgür olduğu için de seçmektedir.²⁹¹ Bizi biz yapan şey kararlarımızdır. Bir özel benlik, dünyaya bir kere gelir. Sadece bu özel benlik başka kimsenin olamayacağı ve yapamayacağı şeyi yapma gücüne sahiptir. Aslında bu güç aynı zamanda her birimizin kaygı ve korkuyla dolu sorumluluğudur.²⁹² Kısaca benim varoluşum sadece ve sadece bana ait olup bir başkasının onu gerçekleştirmesi mümkün değildir.²⁹³

Öznel oluş ya da manevi gelişim Kierkegaard için “ben” oluş demektir.²⁹⁴ Kendi içselliklerimiz üzerine düşünme yoluyla Tanrı’nın bilgisini hakiki anlamda elde ederiz. Kierkegaard’a göre Hristiyan hakikati daima bireyseldir.²⁹⁵ Kierkegaard Hristiyanlığın kendi küçük benliğine çok büyük önem atfettiğine inanır.²⁹⁶ Kierkegaard için “varoluş” öncelikle kişisel insan benliğinin biricikliğine odaklanmak anlamına gelir.²⁹⁷ Bu bağlamda varoluşun sadece münferid bir ruhun tek başınalığı içinde gerçekleşebilir olduğu söylenebilir. Toplum kişinin varoluş yükünü omuzlamasının önünde bir engeldir. Bu bakımdan Kierkegaard’ın “insan özü itibarıyla ancak münferiden varolur” sözü dikkate değerdir. Yani insan kendi varoluşu içinde kendine rücu etmek suretiyle kendini topluma bağlayan bütün bağlardan kurtulmaktadır. Buradan hareketle Kierkegaard düşüncesinin temelini insanın biricikliği meselesinin oluşturduğu söylenebilir.²⁹⁸ Ona göre bir kişinin varolabilmesi için bilinçli bir isteme ve karar verme faaliyeti içine girmiş olması gerekir.²⁹⁹ Bu hususta Kierkegaard: “En zengin kişilik bile,

²⁹⁰ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 106.

²⁹¹ Durant, s. 468.

²⁹² Shinn, s. 36.

²⁹³ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 107.

²⁹⁴ Mooney, s. 384.

²⁹⁵ Becker, “The Epistemology of Soren Kierkegaard”, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

²⁹⁶ Kierkegaard, *CUP*, s. 16.

²⁹⁷ Macquarrie, *Existentialism*, s. 45.

²⁹⁸ Bolnow, s. 50-51.

²⁹⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 939.

kendisini seçmeden önce bir hiçtir. Diğer taraftan, en yoksul kişilik dahi kendisini seçtiğinde, her şey olarak adlandırılabilir” der.³⁰⁰

Kierkegaard benliği felsefesinin temel kategorisi yapmış ve hem o hem de onun halefleri kişinin kendi kararlarıyla karşı karşıya kalacağını ve kişisel sorumluluğun devredilemeyeceğini vurgulamışlardır. Şüphesiz onların dikkat çektiği şey bütünüyle varolan olarak insanın temele alınmasıdır. Her insan kendi eşsiz durumuna kendisi karar verir ve kararının sorumluluğunu üzerine alır.³⁰¹ Bireyin önemini vurgulayan bir diğer isim de Nikolay Berdyaev’dir. Ona göre insan kişiliği hiçbirşeyle kıyaslanamaz. İnsanın yazgı ve kişiliği biriciktir. En yüce değer toplum ve toplumsal realiteler değil insan ve insanın kişiliğidir.³⁰²

Kierkegaard bireyin küçük görülmesi ve horlanmasını yaşadığı çağın ahlâkî düşüklüğü olarak değerlendirir. Bireyi o kadar çok önemser ki mezartasına “Burada bir birey yatıyor” diye yazılmasını ister.³⁰³ Egzistansı tümüyle sadece var olan bireyin kendisi bilebilir. Kierkegaard bu yüzden “kendini bil!” sözünün sahibi olan Sokrates’i ilk varolan birey, bir egzistans olarak görür. Burada akıldan çıkarılmaması gereken şey, bilinmesi istenen benliğin Descartes’in “ben”i gibi kendini rasyonel mülâhazalara veya Hegel’in “zihin”i gibi, nesnel düşünce ve incelemelere veren bir ben olmayışıdır. Tam tersine burada bilinen ben, dışarıdan değil de içeriden bilinen egzistans, öznel filozoftur.³⁰⁴ Kierkegaard’a göre bir insan hemen her şeyi soyutlayabilir. Onları bir soyutlamayla ifade edebilir. Fakat kendisini asla soyutlayamaz.³⁰⁵

Kierkegaard’a göre bireyin sosyal bir yaşamda kendini gerçekleştirme imkânsızdır. Çünkü her bir birey kendi hayatını kendi seçmeli ve takip etmelidir. Bu yüzden yazılarının tamamında bireyin isteklerinin karşılandığı bir hayat sürmesine yardımcı olmaya çalışır.³⁰⁶ Kierkegaard bu konuyla ilgili olarak şunları söyler:

³⁰⁰ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 491. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 24.

³⁰¹ Macquarrie, *Existentialism*, s. 76.

³⁰² Will Herberg, *Four Existentialist Theologians*, Doubleday Anchor Books, New York 1958, s. 9.

³⁰³ Gündoğdu, s. 104.

³⁰⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 937-938.

³⁰⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 936.

³⁰⁶ Gödelek, “Kierkegaard’ın İnsan Görüşü”, s. 360.

Benliğim her şeyden daha soyut bir şeydir ve aynı zamanda o her şeyden daha somuttur. O özgürlüktür.³⁰⁷ ...Seçim her şeye nüfuz eder ve onu dönüştürür. Bu yüzden bu sonlu kişilik, şimdi kendisini sonsuz olarak seçimle birlikte sonsuz hale getirmiştir.³⁰⁸ ...Bizzat seçimin kendisi, kişiliğin muhtevasını belirler. Seçim vasıtasıyla kişilik; seçilmiş olanın içine tamamen nüfuz eder ve seçim yapmadığı zamansa tükenip gider.³⁰⁹

Kierkegaard insanın, insan olmanın en yüksek ve en yüce anlamına ancak ben olmayı başarması halinde kavuşabileceğini düşündüğü için ben olmayı çok önemser ve felsefenin merkezi haline getirir. Ona göre ben olma, kişiyi, hiçbir bilimin kendisine sunamayacağı bir bilgiğe ulaştırır. O, benliği, bir düşünce ve kavram olarak ele almaz. Onun amacı benliği somut ve yaşayan bir gerçeklik olarak yeniden ortaya koymaktır.³¹⁰ Bu bağlamda Kierkegaard, benliği insanın nişanı, hayatının anlamı, kendisini hem bu dünyaya hem de sonsuzluğa katabilme ve Tanrı huzurunda olabilme durumu olarak değerlendirir. Bu yüzden de benin en yüce dünyasal gerçeklik olduğunu iddia eder.³¹¹ Ona göre en büyük tehlike, insanın dünya meseleleriyle uğraşırken kendi benini kaybetmek suretiyle dünyadan sessizce göçüp gitmesidir.³¹²

Varoluş, “‘toplumsallık ve yığın psikolojisinin ağır bastığı silik bir ben olma’ ile ‘bireysellik ve özgünlüğün hâkim olduğu gerçek bir ben olma’ olasılıklarını ifade eden bir potansiyelliktir.”³¹³ Yaşanan her an, ben olma ve ben olarak kalma ödevini yerine getirme yönünde eşi bulunmaz bir fırsattır. Benlik sabit bir şey olmayıp oluşan ve değişen bir varoluş durumudur.³¹⁴ Kierkegaard’a göre ben, varlığımız, sonsuzluk tarafından insana verilen sonsuz, yüce bir ayrıcalık olup bu aynı zamanda sonsuzluğun

³⁰⁷ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s.516. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 58.

³⁰⁸ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 523. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 68.

³⁰⁹ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 482. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 12.

³¹⁰ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 78-79.

³¹¹ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 79-80.

³¹² Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 43.

³¹³ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 108.

³¹⁴ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 83.

insan üzerindeki hakkıdır.³¹⁵ O, beni, sınırlandıran sonlu ve sınırsızlaştıran sonsuzun sentezi olarak görür.³¹⁶

Kierkegaard'a göre insan, sonlu ile sonsuzun, hayvanî olan ile Tanrısal olanın, zamansal olan ile ezeli-ebedi olanın, harici veya dışsal olan ile içsel olanın, zorunluluk ile özgürlüğün bilinçli bir sentezidir. O, insandaki bu karşıt unsurlardan bir bölümünün sınırlamayı diğer bölümünün ise sınırları aşmayı, aşkınlığı temsil ettiğini vurgular. İnsanın doğası kendisine olmuş bitmiş ve tamamlanmış bir öz olarak verilmediği için ona düşen söz konusu unsurların doğru bir sentezi için çaba göstermek ve ölümüne çalışmaktır.³¹⁷ Kierkegaard'a göre çevre ve mekân her şeyden önce kişi veya onun bütün benliği üzerinde müthiş bir etki yapar, anılarında çok güçlü ve derin izler bırakır ve bundan dolayı asla unutulmaz.³¹⁸ Bu noktada bizim dünyayı bütünüyle objektif, kendimizden soyutladığımız, tam olarak karşımıza alıp objeleştirebildiğimiz bir dünya olarak görmemiz imkânsızdır. Çünkü biz dünya ile birlikteyiz.³¹⁹

Kierkegaard için umutsuzluk ölümcül bir hastalık, çelişkili bir eziyet ve ben'in hastalığıdır: Umutsuzluk sonsuza dek ölmek, ölmeden ölmek demektir.³²⁰ Ona göre, hiçbir şeye cesaret edemeyen kişiye kimse yardımcı olamaz. Kierkegaard, hiçbirşeye cesaret edemeyip benliğinin farkına varamayan kişinin alçakça bu dünyaya ait tüm olanakları elde etse de kendini kaybedeceğini vurgular.³²¹ Buradan hareketle Kierkegaard, dünyevi zihniyetin kendilerini dünyanın esiri etmiş kişilerden meydana geldiğini belirtir. Ona göre bu kişiler, yeteneklerini kullanan, para yığan, dünyevi girişimlere devam eden, kurnazca hesaplar yapan, başarıyı yakalayan, artistlik yapan vb.

³¹⁵ Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton 1980, s. 21. Ayrıca bk. Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), Penguin Books, London 1989, s. 51. Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, s. 30.

³¹⁶ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 30. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 60. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 40.

³¹⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 938.

³¹⁸ Søren Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 325. Ayrıca bk. Søren Kierkegaard, *The Seducer's Diary* (Ed. and Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong), Princeton University Press, Princeton 1987, s.122. Søren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* (Çev. Süha Sertabiboğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s. 94.

³¹⁹ Tokat, s. 22.

³²⁰ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 18. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 48. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 26.

³²¹ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 34-35. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 64-65. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 45.

kişilerdir. Bunların isimleri belki tarihe geçecektir ama onlar aslında yoktur. Tinsel olarak, ben'leri yoktur. Kısaca bu kişilerin her şeyi yapmaya cesaret edecek ben'leri yoktur. Yani Tanrı karşısında ben'leri yoktur. Ne kadar bencil olsalar da ben'leri yoktur.³²²

Kierkegaard şimdiye dek sayısız “Ben” yaşamış olmasına rağmen, hiçbir bilimin yeni baştan genel bir tanım vermenin dışında bu terimi açıklayamadığına inanır. Ona göre hayata dair mucize tam da buradadır. Oysa kendisi üzerine düşünen herkes, hiçbir bilimin elde edemeyeceği bilgiye sahip olur, çünkü o kim olduğunu bilmektedir.³²³ Bu bağlamda kendi olmaya cesaret etmek çok zor bir iştir. Kişi şunu veya bunu değil, Tanrı karşısında çaba ve sorumluluğunun devasa yükünü taşıyan yalnız bireyi kavramaya cesaret etmek demektir.³²⁴

Kierkegaard, Tanrı’dan sonra hiçbir şeyin ben kadar sonsuz olamayacağını vurgular.³²⁵ Ona göre Tanrı fikrinin gelişimi benin gelişimidir. Somut, bireysel ben’imizin sonsuz bir ben’e dönüşmesi ancak Tanrı karşısında olma bilinciyle mümkün olabilir.³²⁶ Kierkegaard sadece yaşamın sevinçleri ve kederlerinin aldattığı kişinin hayatının boş yere heder olduğuna inanır. Çünkü ona göre böyle bir kişi hiçbir zaman kesin olarak sonsuzu elde edeceği bir ruh ve bir ben olma bilincine erişemeyecektir.³²⁷

Kierkegaard’ın tüm çabası, insanı, kendi içinde kendisi ile yüzleştirerek ona ben olma sorumluluğunu hatırlatmaktır.³²⁸ Ona göre insan başka hiçbir şeyi bilmeden önce kendini bilmelidir. Kierkegaard bir insanın ancak kendini içe dönük olarak anladıktan

³²² Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 35. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 65. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 45.

³²³ Kierkegaard, *The Concept Of Dread*, (Trans. Walter Lowrie), s.70. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Türker Armaner), s.73-74. Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), s.147.

³²⁴ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans., Howard V. Hong, Edna H. Hong), s.5. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 35. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 14.

³²⁵ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans., Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 53. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 84. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 65.

³²⁶ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans., Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 80. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 112-113. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.91.

³²⁷ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans., Howard V. Hong, Edna H. Hong), s.26. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 57. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 36.

³²⁸ Taşdelen, *Kierkegaard’da Benlik ve Varoluş*, s. 43.

ve yolunu gördükten sonra huzurlu ve değerli bir hayata kavuşacağına inanır.³²⁹ Kierkegaard'a göre umutsuzluğun acılığını tatmamış bir kişi hem hayatın anlamını kaybeder hem de bu hayatın ne denli güzel ve neşe dolu olduğu hakikatini elinden kaçırmış olur.³³⁰ Ona göre, kişi umutsuzluğa düştüğü zaman kendisini seçer; doğrudan doğruya mevcut olan kendisini değil, ârızı birey olarak kendisini değil, ebedî geçerlilikteki kendisini seçer.³³¹ Görünen o ki Kierkegaard'a göre ben'in gelişimi umutsuzluktan geçmektedir.³³² Kierkegaard, bu ve benzeri umutsuzluk çözümlemeleriyle Hegel'in mantıksal sisteminden tamamen ayrılmıştır. Kierkegaard'a göre, Hegel'in mantıksal formülasyonlarının somut gerçeklikle çelişmesi kaçınılmazdır. Çünkü Kierkegaard, bir varoluşsal tarzdan diğerine geçişin dolaysız, beklenmedik, ani ve hatta sarsıcı olduğunu vurgular. Ona göre birey ancak yaşamın çelişkili kutuplarının, sonlu ve sonsuzun duygusal olarak farkına varınca somut varoluşa ulaşabilir.³³³

Kierkegaard'a göre fatalist, kaderci kişiler umutsuzluk içindedir ve bu umutsuzlukta ben'lerini kaybederler. Çünkü onlar için her şey sadece zorunluluk içinde var olabilir. Bu, tüm yiyeceği altına dönüştüğü için açlıktan ölen kralın durumu ile aynıdır. Oysa kişilik, olabilir ve zorunluluğun sentezidir.³³⁴ Fatalistin ben'i nefes alamaz, çünkü saf zorunlulukta nefes almak mümkün değildir ve ben'i tamamen boğar. Kaderci umutsuzluk içindedir çünkü Tanrı'yı kaybetmiş bu nedenle benini de kaybetmiştir.³³⁵ Kierkegaard bu kişilerin Hristiyanlık âlemi tarafından bir Hristiyan olarak kabul edildiklerini belirtir. Bu kişiler her pazar kiliseye gider, papazı dinler ve onu anlarlar. Aslında onlar papazla karşılıklı olarak anlaşır. O ölür papaz ise onu birkaç kuruş karşılığında güya sonsuzluğun içine sokmuş olur. Ancak o kişi bir ben

³²⁹ Soren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, (Çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s.169.

³³⁰ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 511. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 51.

³³¹ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 513. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 54.

³³² Yakupoğlu, s. 9.

³³³ Deren, s. 107.

³³⁴ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans., Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 40. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 70. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 50.

³³⁵ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans., Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 40. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 70. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 51.

değildir ve hiçbir zaman da bir ben olamaz.³³⁶ Buradan hareketle Kierkegaard'a göre ben olmanın, varoluşun tüm anlamını ve amacını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda ben olmak insanın başlıca ödevidir. Hatta insanın bir ben olmak için varoluş içine girmiş olduğu söylenebilir.³³⁷

Bilinci benin ölçüsü olarak kabul eden Kierkegaard'a göre ne kadar bilinç varsa o kadar ben var demektir. Bilinç ne kadar gelişirse ben de o denli gelişir; bilinç ne kadar gelişirse irade de o denli gelişir; irade ve benin gelişimi doğru orantılıdır. İradesi olmayan kişi benini tamamen kaybedecektir. Ancak irade arttıkça şahsi bilinç de onun kadar artacaktır.³³⁸ Kierkegaard'a göre insan, bir hayvan veya melek olmuş olsa kaygıya düşmezdi. Ama o bir sentez olduğu için kaygıya düşebilir ve kaygısının derinliği oranında büyür. Bu anlamda kaygı, yaygın anlayıştaki gibi, insanın dışında bulunan şeylere ilişkin kaygı olmayıp insanın bizzat kendisinin ürettiği anlamda bir kaygıdır.³³⁹

Kierkegaard'ın öznellik-benlik ilişkisine yönelik görüşlerine ciddi anlamda eleştiriler yapılmıştır. Martin Buber, Kierkegaard'ın yalnız bireyliğini ciddi şekilde eleştirir. Ona göre Kierkegaard her ne kadar tek benliği adsız kütleden kurtarma konusunda haklı olsa da benliği başkalarından tecrit edip evliliği reddetmesi ve dünyaya karşı katı tutumunda hatalıdır. Çünkü Buber'e göre tek benlik yalnız insani münasebetlerinde hakiki manada benlik olabilirdi.³⁴⁰ Buber'in yanı sıra Marcel ve Jaspers'ta toplumsal kitlenin kişinin benlik kazanmasında önemli olduğunu vurgulamıştır. Onlara göre toplum hem bireyliğin hem de benliğin bir parçasıdır.³⁴¹ Bu noktada Kierkegaard'a yöneltilecek bu eleştirinin kendi içinde çelişkili olduğunu söylemek gerekir. Kierkegaard'ın rahatsız olduğu unsur toplum olmayıp kendi benliklerini yitiren güruhtur. Bu bağlamda onun topluma değil güruha karşı çıktığını göz ardı etmemek gerekir.

³³⁶ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans., Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 52.

Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 83. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 64.

³³⁷ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 18.

³³⁸ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans., Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 29. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 59. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s.39.

³³⁹ Kierkegaard, *The Concept Of Dread* (Trans. Walter Lowrie), s. 139. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (Çev. Türker Armaner), s. 155. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), s. 231.

³⁴⁰ Shinn, s. 56.

³⁴¹ Shinn, s. 76.

Batıdaki “ben” anlayışının aksine bizim kültürümüzde “ben”, Yalçın Koç’un da dikkat çektiği gibi, bireyin aslında içsel olan birlik vasfını kuşatmaktadır. Buradan hareketle Koç, Batı’nın ben anlayışına karşı çıkararak onların ben anlayışına önemli eleştiriler getirir. Koç, öncelikle Batı düşüncesinde “ben”in mahiyetinin açıklanamayacağını iddia eder. Ona göre, birey sadece Anadolu Mayasında anlaşılabilir. Koç’a göre, Batıdaki ben kavramının temelini oluşturan bölünmezlik özelliği bireydeki birliğin sadece dışsal cihetten idrakı ile alakalı olduğu için bireyin, esasen içsel olan birlik vasfını kuşatamaz. Bundan dolayı Grek-Latin-Kilise diyarının mütefekkirleri yüzyıllardır bu meselenin içinden çıkamamışlardır. Anadolu mayasında Batının aksine bireyin fert oluşu, bireyin birlik cihetinin yanı sıra, tekillik cihetini de kuşatır. Koç’a göre ferdi bireyin birlik cihetinin bireyin aslî içi ile tekillik cihetinin ise birliğin kaydı altında olmak koşuluyla, bireyin dışı ile alaka olduğu görülür. Bu hususlar Latincedeki *individualis* kavramında bulunmaz. Çünkü Grek-Latin-Kilise diyarında, bireyin, insan olarak asli kimliği tesis edilememiştir.³⁴² Sonuç olarak Koç, Batıya ait fikriyat yoluyla, insan kavramını tesis etmenin mümkün olmadığını iddia eder.³⁴³

6. KIERKEGAARD’A GÖRE ÖZNELLİĞİ TEHDİT EDEN ETKENLER

Öznelliğin tehdit altında olduğu iddiası varoluşçu filozofların üzerinde çok durduğu bir konudur. Bu bağlamda varoluşçuluk üzerine araştırmaları olan kişiler bu konu üzerinde önemle durmuşlardır.

Modern hayatta özneyi tehdit eden ve hatta onu yok olma noktasına getiren birçok nedenin var olduğu söylenebilir. Öncelikle modern düşünce rasyonalist ve ampirist ekolleriyle bireyi nesne haline getirmiştir. Ayrıca makineleşme ve bilimin insandan daha önemli ve değerli hale gelmiş olduğu görülür. Totaliter devlet ve yönetim biçimleri, bireyi ve bireysel farklılıkları yok saymıştır. İdeolojiler insanları sürü haline getirmiştir. Tüm bu nedenlerden dolayı günümüz dünyasında bireysel varoluşa sahip olabilmenin neredeyse imkânsız bir şey olduğu söylenebilir.³⁴⁴

Bu bağlamda Kierkegaard ise kendisini hiçlik duygusu, gevezelik, kolaycılık, propoganda ve anonimlik gibi kültürel olgular üzerine eğilmeye adanmıştır. Ona göre bu

³⁴² Koç, *Anadolu Mayası*, s. 101-102.

³⁴³ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 7.

³⁴⁴ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 128.

olgular benliğin ruhi hallerini daha çok ortaya çıkarırlar.³⁴⁵ Aslında kalabalığın içine karışmak, çaresiz yalnızlığını, sorumluluk ve özgürlüğünü unutma kaygısı taşıyan kişi için bir kaçış yoludur.³⁴⁶ Buradan hareketle Kierkegaard'a göre, özneliği tehdit eden temel hususlar aşağıda inceleme konusu edilecektir.

6.1.Çağ

Kierkegaard'a göre bireyselliği kitle içinde eriyen insan, yaşamının anlamını unutmuştur. Öznesi olmayan konuşmalar ve yükümlülükler alanında eylem gücünü ve etkinliğini kaybetmiştir. İnsan gevezelik ve günlük dedikodularla kendi varoluş gerçekliğinden uzaklaşmıştır.³⁴⁷ Kierkegaard'ın zuhuruna şahitlik ettiği modern dünya bireyleri yutarak, canı soyutluğun, kitlenin ve güruhun üreticisi olmuştur.³⁴⁸ Kierkegaard'ın bakış açısına göre modern çağ Tanrı'yı bulma noktasında güçlük çekiyorsa bu modern insanın, ruhi ölülüğün bir parçası olmasından kaynaklanmaktadır.³⁴⁹

Kierkegaard yaşadığı çağı bilim uğruna tutkunun terk edildiği çağ olarak niteler.³⁵⁰ Ona göre yaşadığı çağ akıl ve tefekkürün çağıdır; tutkudan yoksun, bir anlık heyecanla parlayıp, sonra usulca yeniden istirahata çekilen bir çağdır.³⁵¹ Kierkegaard'a göre tutkudan yoksun bir çağda insanların düşünceleri zayıf ve bir dantelâ gibi dayanıksızdır. O insanlar kendileri bir dantel makinası gibi acınacak bir haldedir. Onların arzuları sıkıcı ve ağırkanlıdır. Onların tutkuları uyku gibi bir haldedir.³⁵² Kişi ne kadar iyi niyetli ve güçlü olsa da, kendini düşünmenin sarmallarından ve baştan çıkarıcı belirsizliğinden kopartacak kadar tutkulu olamamaktadır.³⁵³

³⁴⁵ Collins, s. 186.

³⁴⁶ Blackham, s. 128.

³⁴⁷ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 36.

³⁴⁸ Dave Robinson; Oscar Zarate, *Introducing Kierkegaard*, Tien Wah Press, Singapore 2003. s. 148.

³⁴⁹ C. Stephen Evans, "Kant and Kierkegaard on the Possibility of Metaphysics", *Kant and Kierkegaard on Religion*, (Ed. D. Z. Philipps and Timothy Tessin), Macmillan Press, London 2000, s. 19-20.

³⁵⁰ Soren Kierkegaard, *Fear And Trembling*, Trans. Alastair Hannay, Penguin Books, London 1985, s. 43. Ayrıca bk. Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 49.

³⁵¹ Soren Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises* (Trans. Alexsander Dru and Walter Lowrie), Oxford University, London 1940, s. 3. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 233.

³⁵² Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 48.

³⁵³ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 4. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 234.

Kierkegaard'a göre içinde bulunduğu çağın kaçamak bir tavra sahip olmasının kökeninde eylemsizlik gücü [*vis inertiae*] vardır.³⁵⁴ Artan bilgi gibi artan tefekkür gücü de sadece insanın ıstırabını artırmaktadır. Kierkegaard, tefekkürün baştan çıkarıcı özelliğinden kaçmanın hem birey hem de nesil için en zor görev olduğuna inanır.³⁵⁵ O, akıl çağında ortalama olarak önceki nesillerden daha fazla bilgiye sahip olsak da tutkusuz olduğumuzu belirtir. Kierkegaard'a göre herkes bir hayli şey bilmekte, herkes hangi tarafa gitmesi gerektiğini ve gidebileceği farklı yolların tamamını bilmekte ancak hiç kimse hareket etmeyi istememektedir.³⁵⁶ Ona göre tefekkür kendi başına zararlı olmayıp hatta eylem için gereklidir ama o, eylemi küçümser ve eylem gücünü tüketmeye başlarsa tehlikeli olur. Tefekkür eylemi etkisizleştirmektedir.³⁵⁷

Kierkegaard, kişiliğin yok edilmesini, içinde yaşadığı çağın en temel yoksunluğu olarak nitelendirir. Ona göre hiç kimse bir kişi olmaya cesaret edememekte herkes ötekiler karşısında ben olmaktan ödleğe korkmaktadır. Kierkegaard'a göre 'kilise' insanların ben olmaktan kaçınmasına yardım edecek uygun bir soyutlama olan en büyük tehlikedir.³⁵⁸ Kierkegaard bireye yönelik aşağılamayı çağının ahlâksızlığı olarak görür. Herkesin birey olmaktan kaçtığını ifade eder. Konuyla ilgili olarak ayrıca aşağıdaki noktalara değinir:

“Bireyin varoluşunun bir önemi var mıdır?” Evet, çağımız bilse bilse ancak onun ne denli önemsiz olduğunu bilir, işte tam bu noktada, çağın kendine özgü ahlâksızlığı yatmaktadır. Her çağın kendine has bir ahlâksızlığı vardır. Bizim çağınki, belki de zevk, düşkünlük ya da tensellik değil de, bireyin varoluşuna karşı duyulan ahlâksız bir panteist nefrettir. Bireye yönelik gizli bir aşağılama söz konusudur. Her şey ama her şey dünya tarihinin bütünlüğünde kaybolmak ister; hiç kimse birey olmak istemez.³⁵⁹

Kierkegaard yaşadığı çağı reklam ve tanıtım çağı olarak görür. Aslında hiçbir şeyin olmadığını lakin her yerde anında reklamın var olduğunu vurgular. Ona göre zamane gençleri arasında derin ve şaşılacak bir bilgiye sahip olanını bulmak neredeyse

³⁵⁴ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 5. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 234.

³⁵⁵ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 14. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 240.

³⁵⁶ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 60. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 267.

³⁵⁷ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 37.

³⁵⁸ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 771.

³⁵⁹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript To The Philosophical Crumbs*, s. 298.

imkânsızdır. Kierkegaard bu gençlerin dinî anlamda kuvvetli bir nefis hâkimiyetiyle dünyadan vazgeçmelerinin de imkânsız olduğunu belirtir.³⁶⁰

Kierkegaard, eskiden insanın yaptığı eylemleri neticesinde ayakta kalacağı ya da düşeceğine inanılırken şimdilerde bunun tam aksine herkesin boş işlerle uğraşıp azıcık düşünmeyle başarılı olduklarını ifade eder.³⁶¹ Ani heyecanların devamında gelen duyarsızlığı ve tembelliğiyle, içinde bulunduğu çağı komediye benzeten Kierkegaard, tutkusuz bir çağın hiçbir değer yargısının olmadığına ve her şeyin temsili fikirlere dönüştüğüne vurgu yapar. Ona göre, ortalıkta gezinen belli söz ve ifadeler bir ölçüde doğru ve makul olsa da, ruhsuzdur. İnsanın azıcık özgünlüğe hasret kaldığını belirtir.³⁶²

Kierkegaard'a göre düşüncenin en üst seviyeye yerleştirildiği her yerde bilim adamı giderek varoluşun öz duygusundan uzaklaşır; orada yaşamak için bir şey yoktur, tecrübe etmek için bir şey yoktur, her şey bitmiştir. Spekülatif düşüncenin görevi bölmek, sınıflandırmak ve düşüncenin çeşitli kategorilerini düzenlemektir. Spekülatif düşüncede kişi sevemez, inanamaz, hareket edemez ancak o kişi sevginin ne olduğunu, inancın ne olduğunu bilir ve onlar hakkındaki sorgulaması sadece sistemdeki yerlerinin ne olduğundan ibarettir.³⁶³ Yaşadığı çağın soyut ve çok yönlü olmasını eleştiren Kierkegaard bu konuda şunları ifade eder:

Çağın talihsizliği tek yönlü oluşu değil, soyut bir şekilde her yönlü oluşudur. Tek yönlü birey açıkça ve net bir şekilde dahil etmek istemediği şeyi reddeder; fakat soyut bir şekilde her yönlü birey ise düşüncenin tek yönlülüğünden hareketle her şeye sahip olmak ister.³⁶⁴

Kierkegaard, gereğinden fazla bilmenin varoluş ve içselliğin anlamının ne olduğunun unutulmasına neden olduğunu belirtir. Ona göre bu durum içinde bulunduğu çağın talihsizliğidir.³⁶⁵ Bu bağlamda Kierkegaard kimsenin varolan bir birey olmayı istemediğini herkesin varolan bir birey olmaktan korktuğunu ifade eder.³⁶⁶

³⁶⁰ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 6-7. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 235.

³⁶¹ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 10. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 237.

³⁶² Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 11-12. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 238.

³⁶³ Kierkegaard, *CUP*, s. 344.

³⁶⁴ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript To The Philosophical Crumbs*, s. 293.

³⁶⁵ Kierkegaard, *CUP*, s. 269.

³⁶⁶ Kierkegaard, *CUP*, s. 355.

Sınır tanımayan toplumsallığı ve sadece suçlulara reva gördüğü yalnızlık karşısında çağımız küçülmektedir diyen Kierkegaard’a göre bu çağda kişinin kendisini ruhuna terk etmesi bir suçtur.³⁶⁷ Ona göre 19. yüzyıl toplumu ve burjuva ahlâkının en temel özelliği özgürlükten kaçıştır. Çünkü insanlar sıradanlığı tercih etmektedir. Onlar ölümün kaçınılmaz gerçeğiyle yüzyüze gelmekten geçici hazların sağladığı tatminle yetinerek unutmayı ve yığınlığı seçmektedirler.³⁶⁸

Kierkegaard maneviyattan uzaklaşmanın insanı ne denli bayağılaştırdığıyla ilgili olarak şunları söyler:

Günümüzde insanlar yüksek manevi duruşmalar hakkında çok az bilgi sahibiyken, karışık bir gece toplantısı ve toplumsal yaşamın beraberinde getirdiği, insanlar arasındaki, ya da erkek ve kadın arasındaki alengirli çarpık ilişkiler hakkında oldukça fazla bilgiye sahiptir.³⁶⁹

Kierkegaard’a göre, yaşadığı çağda ulaşılan şey olan rahatlık, insanlara ebedi kutsallıkla ilgili olarak hiçbir şey elde ettiremez.³⁷⁰ Çünkü böyle bir ortamda Yüce ve kutsal şeyler herhangi bir etki yapmaz. Hatta onlar rutin ve diğerlerine benzer alışkanlıklar olarak görülür.³⁷¹ Bu bağlamda Kierkegaard, “tümünden iflasa doğru gidiş ki tüm Avrupa bu başlık altına alınabilir” derken bir kâhinden farksızdır. Henüz yaşadığı dönemde o kişilerin dini mesajlara kulaklarını kapatacakları günün yaklaştığını hisseder.³⁷²

Sokrates’in Atinalı dostlarını içinde bulundukları cehaletin farkına varmaları için bir at sineği gibi ısırıldığı görülür. Aynı şekilde Kierkegaard da maddi ilerleme ve zihinsel aydınlanmanın etkisiyle şırmış olan bir çağın hafiflemiş bilincine ciddi zorluklar çıkartır. Sokrat, antik ve pagan bir at sineği iken Kierkegaard da modern ve

³⁶⁷ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 64. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 95. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 77.

³⁶⁸ Flew, s. 302

³⁶⁹ Kierkegaard, *The Concept Of Dread* (Trans. Walter Lowrie), s.107. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (Çev. Türker Armaner), s. 119. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), s. 195.

³⁷⁰ Soren Kierkegaard, *Kierkegaard's Attack Upon "Christendom"* (Trans. Walter Lowrie), Princeton University Press, Princeton, 1968, s. 100.

³⁷¹ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong), s. 102-103. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 135.

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

³⁷² William Hubben, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche And Kafka*, Collier Books, New York 1962, s. 30.

Hristiyan bir atsineği olarak karşımıza çıkar.³⁷³ Kierkegaard yaşadığı çağda bireylerin belli bir kişiliğe ulaşamamış olduklarından şikâyet eder. Ona göre çağdaş devletlerde öznelliğe Yunan devletinden çok daha farklı bir özgürlük imkânı verilmiş olmasına rağmen bireylerin hala belirsiz, sorumluluk bilincinden uzak kişilikler olarak varlıklarını sürdürdükleri görülmektedir.³⁷⁴ Kendisi de dâhil olmak üzere takma isimli yazarların hepsi öznedir. Kierkegaard yaşadığı nesnel çağda nesnel olamayan tek kişi olarak ayırt edilmekten daha iyi bir şey istemediğini vurgular.³⁷⁵

Kierkegaard'a göre, çağın talihsizliği mutlak bilgiye ulaşma hırsından dolayı varlığın ne olduğu ve maneviyatın hangi anlamlara geldiğini unutmasıdır.³⁷⁶ Danimarkalılar materyalisttir. Kierkegaard ise bunun tam tersine idealist olup tin meselelerine inanır.³⁷⁷ Ona göre, yaşadığı çağın içinde bulunduğu sıkıntılara neden olan şey, Danimarka'nın feodal toplumdan kapitalist topluma hızlı bir şekilde geçmiş olmasıdır.³⁷⁸

Paranın insan üzerindeki gücünün artmasının çok sakıncalı olduğunu belirten Kierkegaard bu konuda şunları söyler:

Sonunda insanların talep edeceği tek şey para olacaktır. O da bir temsil ve bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Bugünlerde genç bir adam kimsenin hünerlerini, sanatını, güzel bir kızın aşk ya da şöhretini nerdeyse hiç kıskanmaz; sadece onun parasını kıskanır. Bana para ver o zaman kurtulurum diyecektir.³⁷⁹

Kierkegaard'ın modern çağa ilişkin vurguladığı temel sıkıntılardan birisi de şeyler arasındaki farkların düzlenmesidir. Kierkegaard modern çağın getirdiği düzenlemenin her şeyi anlamsız hale getirmesinden çok rahatsızdır. Ona göre anlamsızlık toplumsal bir sorun olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard, böyle bir toplumsal ortamda bireyin anlam, değer ve önem verebileceği her şeyin içinin boşaldığına inanır.³⁸⁰ Bu bağlamda

³⁷³ Barrett, s. 160-161.

³⁷⁴ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s. 165.

³⁷⁵ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 202.

³⁷⁶ Paul Muench, "Kierkegaard's Socratic Pseudonym: a profile of Johannes Climacus", *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript A Critical Guide* (Ed. Rich Anthony Furtak), Cambridge University Press, New York 2010, s. 41.

³⁷⁷ Poole, s. 13.

³⁷⁸ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 822.

³⁷⁹ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 12-13. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 239.

³⁸⁰ Deren, s. 109.

Kierkegaard, “yaşanılan çağın en önemli kusurunun sıradanlık ve her şeyin aynı derecede görülmesi olduğuna inanıyorum” der.³⁸¹

Yukarıda ele aldığımız hususlardan da anlaşılacağı üzere Kierkegaard, 19. yüzyılın kitle ya da sürü toplumunu çok sıkı bir şekilde eleştiri konusu etmiştir. Ona göre insanlar, kişisel kimlik duygusundan yoksun, anonim bir bilince yaslanarak tavır ve duygularını dahi gazete ya da kitaplardan öğrenmektedir. Böylelikle klişeleşmiş deyimler ya da yarı bilimsel terimlerle kendilerini ifade ettiklerini sanmaktadır. Buradan hareketle Kierkegaard’a göre kitle toplumunun üyeleri varolmanın ne anlama geldiğini unutmıştır. Çünkü onlar her şeye soyut terimlerle, hazır cevaplarla ve otomatik tepkilerle yaklaşp kendilerinden beklenen cevapları duraksamadan verseler dahi kullandıkları sözcüklere bir anlam yükleyemezler.³⁸² Ona göre, günümüz hayat şartları ilahi bir kıvılcımdan ziyade, benlik duygusunun boşluğu ve kişinin önemsizliği fikirlerini uyandırmaya daha uygundur.³⁸³ Kierkegaard, insanın karşı karşıya kaldığı en temel seçimin özgürlüklerini tasdik etme ya da ondan kaçınma arasında yapacağı seçim olduğuna inanır. Bu bağlamda Kierkegaard sürekli olarak özgürlükten kaçış ve sürüye sığınmayı 19.yüzyıl toplumuyla ilişkilendirir.³⁸⁴

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Kierkegaard’ın modern hayata ilişkin görüşlerinin çok fazla geçerlilik kazanmış olması onun yüz elli yıl önce ölmüş olmasına rağmen “çağdaş bir düşünür” olarak tanımlanmasına neden olmuştur.³⁸⁵

6.2. Basın

Kierkegaard, basının toplumun gayri şahsi bir oyuncağı olduğunu, kişisel sorumluluk üstlenmeyip sadece menfaatle ilgilendiğini, toplumda öznesi belli olmayan sahte haberler yaydığını ve toplumun her kesimini ayartıcı özelliğe sahip olduğunu belirtir.³⁸⁶ Kierkegaard basın ve yayın dünyasının sahipsiz bir köpek olduğunu iddia eder. Ona göre bu büyülü dünya modern insanı bilgilendirip eğitmek için değil eğlendirmek için ortalığa salıverilmiştir. Böylelikle, öznesi belli olmayan her türlü

³⁸¹ Kierkegaard, *Kierkegaard’s Attack Upon “Christendom”*, s. 81.

³⁸² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 934.

³⁸³ Collins, s. 192.

³⁸⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 938.

³⁸⁵ Michael Watts, *Kierkegaard*, Oxford: Oneworld Publications 2003, s. 2.

³⁸⁶ Watts, s. 50.

saldırı, konuşma ve dedikodular alıp yürür. Nihayetinde söylenenin sorumluluğunu kimse üstlenmez. Hatta pişmanlık duyan dahi çıkmaz.³⁸⁷

Kierkegaard'a göre basın, medeniyeti ortaya çıkaran bir iletişim ortamı olarak, bütün varoluşa sahte bir yön vermiştir. O, basının kişisel yaşamı yok ettiğini öne sürer.³⁸⁸ Ona göre basın bir soyutlamadır. Çağın tutkusuz ve düşünceli karakteriyle birleştiğinde o soyut hayaleti yaratır. Bu soyut hayaletse her şeyi bir-hizaya-getirici güç olan kamudan başkası değildir.³⁸⁹

Kierkegaard dünyayı, Tanrı korkusunun değil insan korkusunun yönettiğine inanır. Bu yüzden de tekil birey olma korkusu, soyutlama altına saklanma, anonimleşme, imzasız 'biz' adıyla yazma vs. eğilimlerin ortaya çıktığını vurgular.³⁹⁰ Ona göre günlük basın kişilik sahibi olmayı imkânsız kılacak şekilde tasarlanmaktadır. Sonuç olarak muazzam bir soyutlama, tekil bireyin karşısında nihayetsiz üstün güce sahip olmaktadır.³⁹¹ Bu noktada William Barrett de medyanın zamanın büyük bir Tanrı'sına dönüştüğünü iddia eder. Ona göre medya sihirli gücüyle insanları kendine kul etmektedir. Barrett, Kierkegaard'ın çok önceden vurguladığı şaşırtıcı öngörüsüyle bu durumu gördüğünü ifade eder.³⁹²

Kierkegaard basının insanları aldatarak eğriyi doğru, doğruyu eğri gösterdiğine dair çarpıcı açıklamalarda bulunur. Bu hususta şunları söyler:

Sıradan insanları benim kadar seven nadiren bulunur. Şimdi ise bu insanların bana düşmanlık etmeye başladığını görüyorum. Sıradan insanı aldatıp parasını alan ve karşılığında karmakarışık kavramlar veren gazeteci, hayırsever olarak görülüyor. Ama bu kadar çok fedakârlıkta bulunan – yüksek sınıfla ilişkili olmanın her türlü avantajını feda eden bir kimse, sıradan insanların düşmanı, aşağılanması gereken bir kimse olarak betimleniyor.³⁹³

Günümüz dünyasında toplumsal medya ve iletişim araçlarının yığınları istediği gibi yönlendirme gücüne sahip bir konuma gelmiş oldukları söylenebilir.³⁹⁴ Sonuç

³⁸⁷ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 39.

³⁸⁸ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 505.

³⁸⁹ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 43. Ayrıca bk.

Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 256.

³⁹⁰ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 601.

³⁹¹ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 681.

³⁹² Barrett, s. 37.

³⁹³ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 591.

³⁹⁴ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 158.

olarak diyebiliriz ki Kierkegaard, basının insanların varoluşsal özelliklerini yok ederek onları sıradanlaştırdığını, insanları aldatarak hakikati saptırdığını, insanları kendisine kul köle ettiğini çok önceden görmüş ve bu öngörüsünde haklı çıkmıştır.

6.3. Kamu

Kierkegaard kamunun kişiyi yok ettiğini belirtir. Ona göre kamu öznenin kaybolmasına yol açan en önemli unsurlardan biridir. Bu bağlamda sık sık kamuya yönelik eleştirilerde bulunur.

Kierkegaard bütün toplumsal akitleri ve anlaşmaları havaya savurup “birey” kategorisinin mutlak önceliğini vurgular.³⁹⁵ Ona göre herhangi bir derneğin mensubu sürü ya da grup olarak belirginleşir. Benlikler topluluğun sıradan bir parçası olurlarsa yaptığından pişmanlık duymayan ve sorumluluk kabul etmeyen bir hale dönüşür.³⁹⁶ Nihai olarak kamu kişinin özneliğini yok eder.

Kierkegaard’a göre kamu bireyi silikleştirir. Çünkü öğretisi, kuram, sistem ve bilimsel bilgiler insanın varoluş gerçeğini örter. Bu bağlamda varoluş sorunu kuram, sözcük, düşünce ve bilgilerin ardında kaybolan kişi bireysel varlığından koparak kamusal olguya dönüşür. Sonuç olaraksa ortada ne birey kalır ne de varoluş.³⁹⁷ Kierkegaard’a göre kamu, her şeyi aynı seviyeye indirerek bireyi yok eden devasa bir soyutlama, her şeyi kucaklar gibi görünen ama aslında hiçbir şey olan bir şey, bir serap, bir hayaletten başka bir şey değildir.³⁹⁸

Varoluşçu felsefenin önemli isimlerinden biri olan Heidegger’inde, kamuya yönelik önemli eleştirileri olmuştur. Heidegger bu hususta şunları söyler:

Kamu her şeyi karartarak üzerini örter ve örttüğü bu şeyleri en iyi bilinen ve herkesin erişimine açık diye sunar. Herkes her yerde hazır ve nazır olsa da birden bire ortadan gizlice kaçıp gider. “Herkesin” hep herkese atıfta bulunabilmesi gibi bir lüksü vardır. Her şeyin kolaylıkla sorumluluğunu üstlenebilir, çünkü gerektiğinde hesap verilmesi gereken

³⁹⁵ Poole, s. 14.

³⁹⁶ Collins, s. 193.

³⁹⁷ Taşdelen, *Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş*, s. 37.

³⁹⁸ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 37. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 253.

hiç kimse ortada olmayacaktır. Yapan hep “herkeştir”, ama yine de “kimse değildi” denilebilmektedir.³⁹⁹

Kierkegaard, düşünen ve tutkusuz bir çağın somut olan her şeyi yokederken, her şeyi kamu haline getirdiğini iddia eder.⁴⁰⁰ Ona göre kamu, kişisel teması tamamen yasaklayan bir hayalettir.⁴⁰¹ Kierkegaard’a göre kamu; millet, nesil, cemaat, cemiyet, dernek veya özel insan olamaz. Çünkü bütün bunlar somut olarak vardır. O, kamuya ait tek bir bireyin dahi gerçek manada bir sorumluluk davranışı gösteremeyeceğini belirtir.⁴⁰² Kierkegaard’ın nazarında kamu her şey ve hiçbir şeydir, bütün güçlerin en tehlikelisi ve en önemsizidir. Ona göre kişi bütün bir millete kamu adına seslense de kamu tek bir gerçek adamdan, daha azdır. Kamuyu akıl çağının peri masalı olarak gören Kierkegaard’a göre kamu kişiyi hayal dünyasında kraldan ve halkından çok daha büyük bir hale dönüştürür.⁴⁰³ Kierkegaard, gittikçe daha fazla sayıda insanın ruhsuz tembelliklerinden dolayı hiçbir şey (kamu) olmaya can atacaklarını iddia eder.⁴⁰⁴

Kierkegaard’a göre kamu fikre zıt bir yapıda olup sayısal bir veriden başka bir şey değildir. Bu noktada şunları ifade eder:

Kamuoyu en fikirsiz olgudur. Aslında fikrin tam zıddıdır. Kamuoyu sayıdır. Reklamcı için kamusal yaşamdaki fikir savaşı borsa ticaretinden başka bir şey değildir. Hisse fiyatlarında olduğu gibi, reklamcı yalnızca hangi görüşün en yüksek sayıda desteğe sahip olduğuyla ilgilenir. Sayıların fikir olduğunu düşünür; hâlbuki sayı fikirsizliğin en aşırı halidir.⁴⁰⁵

Kierkegaard, grup tarafından kuşatılan insanın dünyevi işlerin tamamını üzerine alıp dünyanın gidişatını kavramaya çalışırken kendini ve kutsal ismini unutacağını, artık kendine inanmaya cesaret edemeyerek kendi olmayı çok tehlikeli bir olay olarak göreceğini iddia eder. Bu durumdaki kişilerin ise

³⁹⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, s. 134.

⁴⁰⁰ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 39. Ayrıca bk.

Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 254.

⁴⁰¹ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 40. Ayrıca bk.

Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 255.

⁴⁰² Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 41. Ayrıca bk.

Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 255.

⁴⁰³ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 42-43. Ayrıca bk.

Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 256.

⁴⁰⁴ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 43. Ayrıca bk.

Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 257.

⁴⁰⁵ Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 735.

başkalarına benzemeyi, taklit etmeyi, sıradanlığı, yığın içinde kaybolmayı daha kolay ve daha güvenilir bulacaklarını belirtir.⁴⁰⁶

Kierkegaard'a göre kitle halindeki insanlar ne yaptıklarını bilmezler. Çünkü tıpkı kolektif heyecanda olduğu gibi bu durumda da bireyden türemeyen bir artık özellik vardır. Hiçbir bireyin üzerinde etkisi olmayan bir şeytan tasavvur edilir ve bir-hizaya- getirmenin aşırı soyutluğu bireye bir nevi anlık, bencilce bir haz verir. Aslında o kişi kendi ölüm fermanını imzalıyordur. Kierkegaard hiçbir çağın, yaşadığımız çağ da dâhil, bu sürecin septsizmini durdurmaya güç yetiremeyeceğini vurgular. Ona göre bu sürecin durdurulmasına yönelik bir hamle yapılmaya kalkışıldığı an bir-hizaya-getirme süreci yeniden harekete geçer. Kierkegaard bu süreci ancak bireysel olarak dini yalnız yaşamasından kaynaklanan dinî cesarete sahip bireyin durdurabileceğini ifade eder.⁴⁰⁷

Yalnızlık arzusunu içimizde hala tinsel bir yan olduğunun en önemli işareti olarak kabul eden Kierkegaard, tam anlamıyla kişiliksiz yüzeysel varlıklar ve kalabalıkta kaybolmuş kişilerin yalnızlık arzusunu yok denecek kadar az hissettiklerini ve bu kişilerin yalnız kaldıklarında bir muhabbet kuşu gibi öleceklerini ifade eder. O, bu kişileri şarkı sesini işitmeyince uyuyamayan çocuklara benzettir.⁴⁰⁸

Kierkegaard çağının tembellik ve gevşekliğinde kişilerin kamu olabilmek için günden güne hiçliğin içine çekileceğini öngörür.⁴⁰⁹ Bu bağlamda o şunları söyler:

Maalesef değerli olanın dışında kalan her şeyle meşgul olunuyor ve yığınlar etki altına alınıyor. Kutsallık onlara hiçbir zaman anımsatılmadan hayatın tiyatro sahnesinde enerjilerini harcamaya yöneltiyorlar. Yığınlar halinde bir tarafa itiliyorlar ve her bireyin tek başına en yüksek amaca ulaşmasını sağlamak için yığınları dağıtıp her bireyi ayırt etmek yerine, yığınlar aldatılıyor; bu en yüksek amaç, yaşanmaya değer ve tüm bir sonsuz

⁴⁰⁶ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans., Howard V. Hong and Edna H. Hong), s.33-34. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 63-64. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 44.

⁴⁰⁷ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 30. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 249.

⁴⁰⁸ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong), s. 64. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 95. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 76.

⁴⁰⁹ Mark C. Taylor, *Journeys To Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles London 1980, s. 58.

yaşam için yeterli olacak tek amaçtır. Sanırım varoluşun içine düştüğü bu sefalet karşısında sonsuza kadar ağlayabilirim.⁴¹⁰

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki çağdaşları kamuoyu ve kitle hareketlerini kendileri için hakikatin kriteri olarak görürken Kierkegaard bunun tam tersine kişinin kendine özgü oluşunu desteklemiştir. Günümüzün idollerine karşı böyle güçlü bir reaksiyon elbette gerekliydi.⁴¹¹ Bu bağlamda Kierkegaard hakikatin kitleyle birlikte elde edileceğine dair meşhur görüşe karşı geliştirdiği varoluşçu önermesinde gürhunun yalan olduğunu ileri sürmüştür.⁴¹² Onun gürhunun yalan olduğuna dair vecizesi, ebedi öneme sahip başlıca sorularda ve etik-dini şeylerle alakalı hususlarda uygulanabilir. Maddeyle alakalı ve geçici problemlere gelince, Kierkegaard kendi kararlarına ulaşmada kamunun insanlar üzerindeki mutlak etkisini kabul eder. Şüphesiz o bu alanı tamamen dünyevi güçlere terk etmeyi de istememektedir.⁴¹³ Kamu anonimdir ancak şu anki en büyük güçtür. Basın ve diğer gayri şahsi iletişim araçları onun gelişiminin uç aşamalarıdır. Kierkegaard insanların kalabalığın içine batınca bozulduğunu ve bu dönüşüm içerisinde bazı ahlâkî ve insanî değerlerden yoksun kaldığını ifade etmiştir. Onlar sayılar ve gayri şahsi zorlamalar yoluyla ebedi öneme sahip sorunlar hakkında hüküm vermeye kalkıştıklarında insani kriterlerini kaybeder ve sorumluluktan kaçarlar.⁴¹⁴

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle sonuç olarak Kierkegaard'a göre, kamunun; özneyi gürhunun içinde eriten, özneyi yok eden, özneyi sıradanlaştıran, öznenin varoluşsal hakikatini örten, onun sorumluluk duygusunu imha eden bir yapıya sahip olduğunu vurgulamak gerekir.

6.4. Öznelliğin Kaybı

Kierkegaard, sürü durumundaki yığınlar ve popüler toplumsal akıntının özne ve varoluşu kökten tehdit ettiği gerçeğini çok iyi fark etmiş ve ısrarla bireysel varoluşa vurgu yapmıştır.⁴¹⁵ O, modern insanın sırf nesnel bilgi, nesnel düşünce ve nesnel inanç

⁴¹⁰ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong), s. 27. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 57. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 37.

⁴¹¹ Collins, s. 177-178.

⁴¹² Collins, s. 185.

⁴¹³ Collins, s. 188.

⁴¹⁴ Collins, s. 184-185.

⁴¹⁵ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 158.

uğruna kendi varoluşunun anlamını unutarak varolma tutkusunu yitirmesine, kitleselleşip kamusallaşarak kendi bireyselliğinden ve öznelliğinden kopmasına karşı çok ciddi bir tepki gösterir.⁴¹⁶ Kierkegaard’a göre en büyük tehlike öznelliğin kaybıdır. Öyle ki bu durum âlemde hiçbir şey olmamış gibi fark edilmeden meydana gelebilir.⁴¹⁷ Kişi böyle bir haldeyken her şeyi prensip gereği yapabilir ve böylece her türlü kişisel sorumluluktan kaçabilir.⁴¹⁸

Kierkegaard’a göre biri ben olma kudretine ulaştığı zaman dahi, ki buna ulaşamayacaktır, kendine eza veren şeyden asla kurtulamayacaktır. Eğer benliğe erişebilirse bunun hazzını tadacaktır ancak kendini asla bırakmayacak olan ve varolmasını asla engelleyemeyeceği umutsuzlukları onun bu hazzını sona erdirecektir. İşte bu benliğin kaybı problemidir.⁴¹⁹

Kierkegaard kendi döneminde felsefenin genel olarak Hegelci idealizmin etkisinde kalmasından dolayı düşünce ve hakikat ilişkisini yanlış yorumlama eğiliminde olduğuna ve hatalı bir şekilde ikincinin ilki tarafından asimile edildiğine hükmetmiştir. O bunu yaparken çağın soyut düşünce alışkanlığına ve pasif sorumluluk anlayışına ayrıca da kendi kader ve karakterlerini bizzat kendilerinin belirlemeleri noktasını göz ardı etmelerine karşı çıkmıştır. O bu tür eğilimlere karşı hayata yönelik farklı yaklaşımlarda bulunarak okurunun gözlerini açmayı ve onların kendi ayakları üzerinde durarak kararlarını bizzat kendilerinin vermelerini istemiştir.⁴²⁰ O çoğumuzun, mutlak sonluluk ve dünyada yaşıyor olduğumuz gerçeğini unuttuğunu iddia eder.⁴²¹ Kierkegaard herşeyden önce “hakiki birey” olmanın gerekliliği ve kişisel seçimleri arzuya gerçekleştirme yolunun önemini vurgular. O insanların çoğunluğunun sadece “kamu” nun isimsiz bir parçası olarak varolduklarını, açıkçası hâkim düşünce ve yaşam şekline uyum sağladıklarını gözlemler.⁴²²

⁴¹⁶ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 24.

⁴¹⁷ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong), s. 32-33. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 62-63, Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 43.

⁴¹⁸ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 56. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 264.

⁴¹⁹ Frederick Sontag, “Kierkegaard and The Search for a Self.”, *Essays on Kierkegaard* (Ed. Jerry H. Gill), Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s. 157.

⁴²⁰ Gardiner, s. 437.

⁴²¹ Thomas Sheehan, “Martin Heidegger”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 2000, s. 340.

⁴²² Watts, s. 5.

Kierkegaard, her şeyi aynı hizaya getirmeyi soyutlamanın bireye karşı kazandığı zafer olarak nitelendirir.⁴²³ Ona göre bir-hizaya-getirme sürecinin derin anlamı “nesil” kategorisinin “bireylik” kategorisine egemen olmasından kaynaklanır. Kierkegaard değer standardında büyük bir değişim olduğunu iddia eder. Ona göre Antikçağda bireylerin toplam sayısı adeta seçkin bireyin değerinin ifadesi olarak görülürken şimdilerde eşit olarak, yaklaşık olarak şu kadar insan bir birey eder hale gelmiştir. Kısaca öneme sahip olabilmek için sadece doğru sayıyı bulmak yeterli sayılmaktadır. Antikçağda yığınların içindeki bireyin hiçbir surette değeri yokken ve hepsini önemli kılan unsur seçkin bireyken yaşadığımız çağda matematiksel eşitliğe doğru gidilerek; eşit şekilde tüm sınıflarda yaklaşık şu kadar insan bir birey etmektedir. Sonuç olarak Kierkegaard’a göre birey artık Tanrı’ya ait olmadığı gibi kendisine, sevgilisine, sanatına ya da bilimine de ait değildir; o artık bütün şeylerde tefekküre tabi olduğu bir soyutlanmaya ait olduğunun bilincine varmıştır.⁴²⁴

Kierkegaard, modern çağda verilen yanlış yönlendirmelerle insan varoluşunun günlük yaşam içerisinde kaybolduğuna inanıyordu.⁴²⁵ Filozoflar insanlık düşüncesi üzerine o kadar çok yoğunlaştılar ki; kişisel insan varoluşunun korkuları, arzuları, düşünceleri, tabiatları, ruh halleri ve sorumluluklarını göz ardı ettiler.⁴²⁶ Kierkegaard bireyselliği esas alarak kalabalıktan kaçmıştır.⁴²⁷ Kierkegaard’a göre grup, kişiliği tamamen nedametsiz ve sorumsuz bir hale getirdiğinden dolayı ya da en azından sorumluluk hissini zayıflattığından ötürü, hakikat değeri olmayan bir kavramdır.⁴²⁸ Nesnel mutlaklıklar ve felsefi ispatlarla birlikte sosyal, politik ve dini hayatta kişisel benliğin kaybolması, Kierkegaard’ın Danimarkasının karakteristik özelliği olmuştur.⁴²⁹

⁴²³ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 27-28. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 247.

⁴²⁴ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 28-29. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 248.

⁴²⁵ Sylvia Walsh, *Kierkegaard Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford University Press, New York 2009, s. 182.

⁴²⁶ Dave Robinson and Oscar Zarate, s. 33.

⁴²⁷ Tokat, s. 108.

⁴²⁸ Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy: Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*, Doubleday Dell Publishing, Vol. VII, New York 1963, s. 340.

⁴²⁹ Taylor, s. 67.

Kierkegaard, kendini kandırma ve kendini unutmanın eşliğinde insan yaşamının kısıtlanarak kişilerin yaşamlarının “asliliğinin” tamamen kaybolarak güruh içerisinde yokolup gideceğini düşünür.⁴³⁰

Kierkegaard’a göre modern insan prensip gereği bir takım davranışlarda bulunur. Prensip ise insanın içinden gelmez. O asıl dışarıdan gelir. Bu yüzden modern insanın davranışları tutkuyla değil prensip gereği ortaya çıkar. Sonuç olarak prensip gereği yapan ve prensip gereği konuşan insanın kamusal alanda özneliği yok olur. İnsanlar sadece “anonim” yaşantının silik özneleri olurlar.⁴³¹

Birey yığınlaşma içinde giderek kendinden ve özgürlüğünden kopma noktasına gelir. Birey kendini kaybeder; kitle içinde sıradanlaşır. Modern insan böylece artık kendi yaşamını sürdüremez. Hatta onun ölümü bile kendisine ait değildir çoğu kez.⁴³² Kısaca modern insan, duygularının gerçeğinden tamamen uzaklaşır.⁴³³

Kierkegaard’a göre modern insanın öne çıkan bir özelliği de “gevezelik”tir. Gevezelik, insanın içsel yaşamını kurutarak ona varoluşun anlamını unutturur. Her şey hiçbir şey ifade etmeyen gürültü içinde yok olup gider. Sonuç olarak gevezelik insanı kendi gerçekliğinden, öznel hakikatten mahrum eder. Boş konuşmalar kişiye “asıl sorun”u unutturarak onu kendi varoluş gerçeği ile yüzleşmekten alıkoyar.⁴³⁴

Kierkegaard benlik kaybı ve endüstrileşme süreci arasında bir ilişki olduğunu ima eder. Ona göre anonimlik güruh insanının belirgin özelliğidir.⁴³⁵

Kierkegaard gibi diğer varoluşçu düşünürler de özneliğin kayımdan çok rahatıdır. Sözelimi Jaspers, bireylerin her işine müdahale eden devlet makinesinin kişiyi yuttuğunu iddia eder. Benzer şekilde Marcel, hayatın toplumsallaştırılmasına büyük öfke duyar. Wahl ise içinde bulunulan çağda “bireyin varoluşunun büyük bir kumarda öne sürülen para gibi tehlikede” olduğunu öne sürer.⁴³⁶

Kısaca varoluşçuluk modern çağın insanına şöyle seslenir:

⁴³⁰ David J Gouwens, *Kierkegaard As Religious Thinker*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 39.

⁴³¹ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 40-41.

⁴³² Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, s.189.

⁴³³ Barrett, s. 172.

⁴³⁴ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 39-40.

⁴³⁵ Taylor, s. 58.

⁴³⁶ Bezirci, s.11.

Modern çağın insanı! gerçi çok şey kazandın, ama her şeyi yitirmek tehlikesi içindesin. Bütün evreni ele geçirmenin sevinci içindesin ama kendi kendini yitirmek üzeresin. Gerçi dev tekniğin içinde kendine verimli bir güçlenme aracı elde ettin, ama kendini güçlendirme aracında kaygılı bir korkuya düştün. Gerçi atom sırlarını çözdün, ama kendi kendine yabancı oldun. Modern çağın insanı! senin çok şeyini aldılar, ama bir tanesinin elinden alınmasına asla izin verme: Kendi gerçek varoluşun. Yaşamını yeniden kendi eline al, kollektif yaşamının yürüyen şeridi üzerine bir paket gibi bırakılmaya razı olma. Kendi yaşamına kendin biçim ver. Bu felsefenin getirdiği sınırsız subjektiflik (öznellik), bireysellik, topluluk düşmanlığı, macera isteği, istediğini yapma özgürlüğü, bütün bunlara yığıllaşmaya karşı bu protesto açısından anlaşılmalıdır.⁴³⁷

Varoluş felsefesinin bu tepkiselliğinin kökenindeki isim Kierkegaard olmuştur. O hemen hemen bütün eserlerinde öznenin kayb olduğunu vurgulamış ve bunun ızdırabını çekmiştir. Yazdıkları yaşadığı sancılardan doğan bir düşünür olmasından dolayı da etkisini artırarak devam ettirmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Kierkegaard öznenin kaybının insanlık için ne gibi tehlikelere gebe olduğunu çağdaşlarından çok önce fark etmiş bir düşünürdür. Ona göre nesneyi temele alan ve insanı hakikat alanından soyutlayan tüm yaklaşımlar sakıncalı ve hatta zararlıdır. Bu bağlamda o çağının hâkim anlayışına karşı cesur bir tavır alarak özne ve öznenin hakikatin temel dayanağı yapmıştır. Kierkegaard'ın bu tepkiselliğini aşırı bulmaktan ziyade onun içinde yaşadığı çevresel ve toplumsal şartları göz önünde bulundurmak daha sağlıklı olacaktır.

6.4.1. Batının Özneye Ulaşamamasının Nedenleri

Öznenin tehdit eden unsurların tahlilinden sonra Batı fikriyatında hakiki anlamda özneye ulaşamayacağını ısrarla vurgulayan Yalçın Koç'un konuyla ilgili iddialarına değinebiliriz. "*Anadolu Mayası*" adlı eserinde Batıda hakiki bir öznenin ziyade yığını oluşturan silik bireylerin var olduğunu belirten Koç'a göre birçok Batılı düşünür özneyi tesis etmeye çalışmışsa da bu konuda başarılı olamamıştır.

Koç'a göre kilise, Batı diyarındaki yığını oluşturan ve düzenleyen asli ilkedir. Bu bağlamda kilise, bu diyardaki yığınsal bireyin kimlik dayanağıdır.⁴³⁸ O, kilisenin,

⁴³⁷ Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, s. 190.

⁴³⁸ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 18.

“birey”in bizzat “kendi esası”na yönelmesini engelleyerek “bireyin bizzat kendisinde derinleşme imkanı”nı ortadan kaldırdığını iddia eder.⁴³⁹

Grek-Latin-Kilise diyarında bireyin tesis edilmesi için esas alınan rasyonel yeti ve idrak yetisinin bireye, asli kimlik sahibi bir özne olarak fiil işleme imkânı sağlamayacağını vurgulayan Koç, bu imkânın bu diyarda ancak “yığına ait olunarak” kazanılacağını iddia eder. Bu yolla kazanılan şey ise ferdi kimlik değildir. Koç’a göre bu diyarda ferdi birey olabilmenin yolu tamamen kapalıdır.⁴⁴⁰ Buradan hareketle Kierkegaard’ın kiliseye yönelik eleştirilerinde ne denli haklı olduğu daha net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Koç, kilisenin, Aristoteles’in temel metafiziksel kavramlarında bulduğu rahatlığın zemininde, bu kavramların rasyonel yeti kökenli olması ve bunların, empirisizm ile çevrelenerek ferdi bireye yönelmeyi engellemesi ve dolayısıyla burada kilisenin, kendi esasına uygun bir faaliyet alanı bulmasının yattığını öne sürer.⁴⁴¹ Ferd olabilmenin ilk adımının kiliseyi sorgulamaktan geçtiğine inanan Koç, bu diyardaki yığmsal bireyin, ferd olmağa yöneldiği an öncelikle kendi esasını kapatan mevzuatı, yani Kiliseyi sorgulayacağını iddia eder.⁴⁴² Nitekim Kierkegaard da hayatı boyunca Kiliseyi sorgulamış ve kilisenin bireyin özgünlüğünü yok ettiğini sık sık vurgulamıştır.

Yalçın Koç’a göre Aristoteles, merkezine bir cevher (*töz, substance*) olarak düşünen (rasyonel yeti sahibi) ve algılayan (idrak sahibi) şeyi yerleştirmiştir. Aristoteles; düşünce, algı ve dış dünyanın kalıpları olarak kategorileri, bu şeylerden hareketle tesis ederek metafiziğini de bu temel üzerinde kurmuştur. Koç, bu hareket noktası ve söz konusu temel kavramların yapıları ve dokuları sebebiyle içinden çıkılmaz sorunlara yol açtığını iddia eder. O, farklı dönemlerde farklı kılıklara giren bu sorunların günümüzde de, Grek-Latin-Kilise diyarında birçok alanda kendilerini göstermekte olduğunu ve adeta fikri araştırmaların görünmeyen çerçevesini oluşturduğunu iddia eder.⁴⁴³ Koç’a göre Batının, düşünen ve algılayan şeyi, kısmi bir belirlenimden ibaret olup onun asli kimliği yoktur. Çünkü bir şey kendisine eklemlenme yapılarak cevhere dönüştürülemez; şey, ya cevherdir ya da değildir. Şey cevherse, diğer her şeyden

⁴³⁹ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 17.

⁴⁴⁰ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 18.

⁴⁴¹ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 26.

⁴⁴² Koç, *Anadolu Mayası*, s. 28.

⁴⁴³ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 20.

bağımsız bir şekilde kimlik sahibidir; şey kimlik sahibi değilse, cevher de olamaz. Buradan hareketle Batının düşünen (rasyonel yeti sahibi) ve algılayan (idrak sahibi) şeyinin aslında bir cevher olmadığı görülür. Bu şeye bazı vasıfların eklemesi onu asli kimlik sahibi yapamaz.⁴⁴⁴ Sonuç olarak batı fikriyatında hakiki anlamda özneye ulaşmak imkânsızdır. Batı ancak sözde özneyi elde edebilir.

Grek-Latin-Kilise diyarında insanı rasyonel yeti sahibi ve idrak sahibi şey ile ikame etmenin yol açtığı sorunsalların bu diyarın fikriyatçıları tarafından yüzlerce yıldır tartışılmakta olduğunu ifade eden Koç'a göre Batılı düşünürler henüz bir sonuca ulaşamamıştır.⁴⁴⁵ Bu bağlamda Leibniz, Descartes, Kant, Schopenhauer, Husserl ve Heidegger başta olmak üzere birçok batılı düşünür hakiki anlamda özneye ulaşmaya çalışmışlar ancak aşağıda da belirtileceği üzere başarılı olamamışlardır.

Koç, Leibniz'in monad kuramı ile bireyi temellendirmeye ve tesis etmeye çalıştığını söyler. Leibniz'in monad olarak ele aldığı bireyin özellikleri; kendi içine kapanık, dışsal bağlantılarını, kendinde mevcut olan hafıza yetisine dayanarak sadece kendi içinden idrak eden bir şey olmasıdır. Koç'a göre Leibniz, bu yolla bireyi, müstakil kılmak istese de bu meseleyi aydınlatmaz ve bireyin, ferd kılınmasının yolunu açmaz. Ona göre Leibniz, cevheri, cevherin içi itibarıyla düşündüğü idrak fiilleri ile karıştırmaktadır ki bu kabul edilir bir durum değildir. Çünkü fiilleri ile karışan şey ister iç isterse dış itibarıyla olsun, cevher olamaz. Koç, monadın kendi içinde mevcut malzeme üzerinde icra ettiği hatırlama ve idrak faaliyeti yoluyla, kendisini, kendi nezdinde açık seçik hale getirerek cevhere dönüşmeyeceğini, bu itibarla da monadın ferd olamayacağını vurgular.⁴⁴⁶ Kısaca Leibniz'in özneye ulaşmaya yönelik gayretleri de sonuçsuz kalmıştır.

Grek-Latin-Kilise diyarında, modern çağın başlangıcında yer aldığı kabul edilen Descartes da Koç'a göre, bireyi tesis edememiştir. Descartes, metafiziğinde, iki cevherden bahseder; ilki, birincil cevher olan Tanrı diğeri ikincil iki adet yaratılmış cevher; “uzamlanan” [*res extensa*] ve “düşünen” [*res cogitans*] dır. İkincil cevherler, bahsettiğimiz konuyla da alakalı olarak Descartes fikriyatının esasını oluşturan

⁴⁴⁴ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 21.

⁴⁴⁵ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 22

⁴⁴⁶ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 22-23.

unsurlardır.⁴⁴⁷ Koç, ikincil cevherlerin, bireyi tesis etmek üzere, nasıl olup da birbirine temas edebildiği, birbirine bağlanabildiği ve buradan hareketle hem bedene sahip olan hem de düşünen bireyin ortaya çıkabildiğinin, zihin-beden ikiliği başlığı altında, Batı fikriyatında hala çözülmeyi bekleyen bir problem olarak ortada durduğunu iddia eder.⁴⁴⁸ Sonuçta Descartes “düşünüyorum o halde varım” sözüyle özneye yer bulmaya çalışsa da özneyi düşünceye hapsetmekten kendini alamamıştır. Bu bağlamda Descartes de hakiki anlamda özneyi tesis edememiştir.

Koç, Grek-Latin-Kilise diyarında, cevher kavramını kullanarak fikriyat geliştirmenin pek mümkün olamayacağını ilk kez bazı İngiliz mütefekkirlerin kendilerince tespit etmiş olduğunu söyler. Ona göre bu diyarın düşünürleri, İngiliz empirisizminin müdahalesi neticesinde cevher kavramından vazgeçmiş görünerek, aynı konuları, esaslarını değiştirmeden, sadece içinde cevher sözcüğünün geçmediği söylemleri kullanarak tartışmaya devam etmişler ve sonuç olarak başarılı olamamışlardır.⁴⁴⁹

Yalçın Koç, Kant’ın fikriyatındaki temel sorunun, bireyin tesis edilmesi olduğunu söyler. Ona göre Kant, bireyi tesis etme faaliyetinde iki noktayı esas alır. İlk olarak Ruh [*Seele*]’un idrak edilemeyeceği, bu sebeple de bilinemeyeceği; ikinci olarak ise saf düşünme yetisi [*reinen Vernunft*]’nin ruhtan bağımsız olarak tesis etmek gerektiğidir. Koç’a göre, Kant’ın yaptığı işin özü, bireyin esasını, saf düşünme yetisi olarak ortaya koyup bu yetiyi, bireyde bulunup da bu yetinin kabı olabilecek şeylerden temizlemektir. Kısaca Kant, bireyin idrak edilebilir esastan ruh [*Seele*]’u gidermeyi hedeflemektedir. Koç, Kant’ın, ruhun idrak edilebilir bir zemin olarak bireyden giderilmesi yönünde oluşturduğu uzun ve ayrıntılı analizler ve iddialar manzumesinin bizzat kuruluşu itibarıyla hatalı olduğunu iddia eder. Ona göre Kant, saf düşünme yetisini de tesis edememiştir. Bu bağlamda Koç, Kant’ın bireyi tesis edemediği gibi pratik düşünme yetisini ve buna bağlı olarak ethiki de tesis edemediğini iddia eder.⁴⁵⁰ Kısacası Kant özneye yönelik çok ciddi araştırmalar ortaya koymuş olsa da bağlı olduğu Batı fikriyatının zincirlerinden tam anlamıyla kurtulamamıştır. Buradan hareketle Kant’ın da hakiki anlamda özneye ulaşamadığını belirtmek gerekir.

⁴⁴⁷ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 23-24.

⁴⁴⁸ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 24.

⁴⁴⁹ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 24.

⁴⁵⁰ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 24-25.

Koç, Schopenhauer'un, bireyi irade ve tasavvur esası üzerinde tesis etmeğe çalıştığını ifade eder. Ona göre Schopenhauer, Kant'ın, bireyden, idrak edilebilir bir zemin olarak gidermeğe çalıştığı idrake kapalı şeyi, irade olarak bireye eklemlemeye çalışmışsa da başarılı olamamıştır. Çünkü Schopenhauer'in anladığı manada bir iradeyi, rasyonel yeti ve idrake eklemleyerek bireyin asli kimliğini oluşturmak imkânsızdır.⁴⁵¹ Sonuç olarak Schopenhauer'ın özneyi tesis etmeye yönelik çabaları sonuçsuz kalmıştır.

Husserl'in çalışmalarının özellikle ustası Kant sebebiyle atıl kaldığını iddia eden Koç, Husserl'in Batı fikriyatına bolca tartışılacak malzeme temin etmekten öteye gidemediğini söyler.⁴⁵² Husserl de bireyi tesis edememiştir.

Koç, Heidegger'in varlık ile ilgili yaptığı araştırmaları mevcut yumurta akının çırpılarak köpürtülmesine benzetir. Ona göre Heidegger'in getirdiği yenilikler, mevcut yumurta akı ile yumurta akının köpüğü arasındaki fark ölçüsündedir. Koç, Heidegger'in çalışmalarının, bu meselede esasa dair herhangi bir açılma sağlamadığını sadece meselenin devam ettirilmesi yönünde, düşünürlere, eski malzemenin yeni yollarla pişirilme imkânını temin ettiğini iddia eder.⁴⁵³

Koç, Batının aksine Anadolu mayasında ise insanın fert olmayı becerdiğini iddia eder. Ona göre Grek-latin-kilise diyarında insan ancak yığının bir üyesi olarak insan olabilir. Aksi takdirde bu diyarda insan olarak tesis edilmesi imkânsızdır. Grek-Latin-Kilise diyarında insanın varlıksal dayanağı; düşünme ve idrak yetileri, yığınsal aidiyet ve benzerleri ile olan yığınsal bağlantısıdır. Anadolu mayasında ise insan, kendini sınırlandıran dış etkenler yerine bizzat kendi esası üzerinden tesis edilir.⁴⁵⁴ Görüldüğü gibi Anadolu mayasında hakiki özneye ulaşmanın yolu kapalı değildir. Anadolu mayasındaki “gönül” bu yolu hep açık tutmuştur. Batı fikriyatının tam tersine Anadolu mayası özneyi hakikatine uygun olarak ele almayı başarmıştır.

Yalçın Koç'un, “*Anadolu Mayası*” adlı eserinde Eflatun, Aristo, Kant, Schopenhauer ve Heidegger gibi birçok düşünürün özne ile ilgili görüşlerine değinip, Kierkegaard gibi bir ismin bu husustaki görüşlerini gözden kaçırmış olması çok tuhaftır. Oysa Kierkegaard'ın, öznenin varoluşsal boyutlarına yönelik yapmış olduğu derin

⁴⁵¹ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 25.

⁴⁵² Koç, *Anadolu Mayası*, s. 25.

⁴⁵³ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 38.

⁴⁵⁴ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 19.

analizleriyle belki de Batı düşüncesinde, Anadolu mayasındaki insana en çok yaklaşan isim olduğunu söyleyebiliriz.

Kısaca, Batı düşüncesinin hakiki anlamda, Kierkegaard'ın özneyi kurtarmak için gösterdiği yoğun çabaya rağmen özneyi tesis edemediği söylenebilir. Ancak bu durum onların kişisel başarısızlıkları olarak düşünülmemelidir. Onlar kendilerini çepeçevre sarmış olan kilisenin tahammül edilmez baskısını kırmışlar ancak bu sefer de aşırı bireyselleşmişler ve bireysel egolarını fazlasıyla şişirmişlerdir. Kısacası her halükarda hakiki anlamda birey olamamışlardır. Batı insanı ya yığının silik bir üyesi olmuş ya da doymak bilmeyen egosunun esiri olmuştur. Batı insanı teknoloji, bilim, lüks yaşam vb. konularda inkâr edilemeyecek başarılar sağlamış olabilir ancak varoluşsal olarak daha olmamış bir ham meyveye benzemektedir. Gönül, samimiyet, muhabbet, halden anlama, insanlık, diğergamlık, fedakârlık vb. gibi insan benliğini olgunlaştıran değerler, onların geçmişten günümüze içselleştirme sorunu yaşadıkları unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Nihai olarak Batı insanı ifade etmeye çalıştığımız nedenlerden dolayı hakiki anlamda birey olamamıştır. Yani bilim, teknoloji, tıp vb. alanlarda yakaladığı başarıyı aynı oranda din ve ahlâk noktasında yakalayamamıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'A GÖRE NESNE

1.NESNENİN MAHİYETİ

Nesne, “Latince ‘*objectum*’ (karşıda bulunan, öne konulan şey)” anlamına gelir. Nesne, “hedef alınan şey, kendisine doğru gidilen sonuç, bir arzuyu bir hareketi uyandıran şey, öznenin çıkan fiilin hedefi, kendisine yönelinen şey, fikrî nesne ve bilinçten bağımsız gerçek varlık” olarak ta tanımlanabilir.⁴⁵⁵ Nesne, “modern felsefenin tam olarak ikiye bölmüş olduğu dünyada, özne kutbunun karşısında bulunan varlık” olarak da düşünülür.⁴⁵⁶

Nesnenin mahiyetini incelerken nesnel, nesnellik ve nesnelcilik kavramlarının ne anlama geldiğinin ortaya konması önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda ilgili kavramlar hakkında genel bir çerçeve sunulması yararlı olacaktır.

Nesnel, insanın bakışından, zihinsel tasarımlarından ve dünya görüşünden bağımsız olma durumu demektir. Bu bağlamda nesnel, varlığın, bilgi ve değer algılayan öznenin, bilen zihinden, değer biçen insandan tamamen bağımsız olması, her ne ise o olması gerektiğini vurgular. Aslında bilincin dışında varolma, öznenin kesin ve mutlak bir biçimde bağımsız olma durumunu yansıtır. Nesnel aynı zamanda öznelliğe karşıt olarak, bir duruma, olaya ve varlığa, duygulardan, önyargılardan bağımsız değer biçme yeteneğini; bir düşünce, bilgi, yargı ya da kararı, aktüel olaylara dayanan veri ve kanıtlarla destekleme tavrını göstermek için kullanılan bir nitelemedir.⁴⁵⁷

Nesnellik ise nesneleri, zihinden bağımsız varlıklar olarak konu alma niteliği olup olaylara kişisel öge ve etmenlerden etkilenmeden, öznel eğilimlerden bağımsız olarak ve önyargıların olumsuz etkisini işe karıştırmadan yaklaşma durumu olarak

⁴⁵⁵ Bolay, s. 312.

⁴⁵⁶ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1221.

⁴⁵⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1221.

değerlendirilir.⁴⁵⁸ Nesnelliğe göre tüm bilgi türleri nesneldir ve hakikat olabilme ehliyeti nesnenin doğasına tabidir.⁴⁵⁹ Hakikatin ölçüsünün nesnellik olarak görülmesine tamamen karşı olan Kierkegaard bu yaklaşıma olan aşırı tepkisini “öznellik hakikattir” teziyle ortaya koymuştur.

Nesnelcilik ise genel olarak, varlık ve gerçekliğin bilen öznenen bağımsız olduğunu iddia eden görüştür. Bilgi felsefesinde nesnelcilik, bir dış dünyanın kendisine ilişkin bilgimizden bağımsız olarak kendi başına varolduğunu iddia eder. Buna göre bu dünya öznel bakış açımız ve önyargılarımızdan tamamen bağımsız olarak bildiğimiz bir dünyadır. Buradan hareketle nesnelcilik, bilginin, bilimin nesnel yöntemlere ve bilimsel verilere dayandığını ileri sürer. Bu yaklaşım, epistemolojik tekbenciliğin tam karşısı olarak doğru bilginin duyu-deneyinden üretilen ve yalnızca duyu-deneyiyle doğrulanan bilgi olduğunu iddia eder.⁴⁶⁰

Ahlâk alanındaki nesnelciliğe göre ahlâkla ilgili yargı tarafından iddia edilen şeyin doğruluğu önermeyi kuran ya da kullanan kişiden, onun önermeyi kullandığı zaman ve yerden tamamen bağımsızdır. Ahlâkî nesnelcilik buradan hareketle doğruların, insanların tavır, yaklaşım, uygulama ve inançlarından bağımsız olarak varolduğunu öne sürer. Estetikte ise nesnelcilik, estetik değerin, ona sahip olan nesnenin, tıpkı yuvarlaklık, şekil ve ağırlık gibi, nesnel bir değeri olduğunu öne sürer.⁴⁶¹

2.DÜŞÜNCE TARİHİ, EPİSTEMOLOJİ, ONTOLOJİ VE MANTIKTA NESNENİN YERİNE GENEL BİR BAKIŞ

2.1. Düşünce Tarihinde Nesne

Düşünce tarihinde nesne deyince, “duyulardan en az biriyle algılanmaya açık olan; uzam ile zaman içinde somut bir varlığı bulunan; bilince verilmişliğiyle ya da sunulmuşluğuyla bilincin ayırt edip tanıdığı; düşünen özneye karşı düşünülen ‘şey’” akla gelir.⁴⁶²

⁴⁵⁸ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1223.

⁴⁵⁹ Brown, s. 26.

⁴⁶⁰ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1222.

⁴⁶¹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1222.

⁴⁶² Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 1028.

Nesne kavramının ilk olarak XIV. yüzyılda Nicolas Oresmius tarafından kullanıldığı düşünülmektedir.⁴⁶³ Bu kavramın tarihî süreç içerisinde Duns Scottus’la başlayarak, 17. ve 18. yüzyıla dek devam eden skolâstik bir terminoloji içerisinde, zihinden bağımsız bir varoluşa sahip olmaksızın, zihinde bir tasarım ya da ide olarak varolan şeyi nitelemek için kullanıldığı görülür.⁴⁶⁴

Nesne kavramını Descartesçi felsefenin, “özne-nesne ayrımı”na bağlı olarak modern felsefede kilit değerde önemli bir konuma yükselttiği söylenebilir.⁴⁶⁵ Descartes, nesneyi, bireyin dışında otonom bir varlık olarak kabul etmez ve insan zihni ile izah eder.⁴⁶⁶ Bu bağlamda, Descartes’ın felsefesinde nesnel olarak varolmanın zihinsel bir temsil ya da tasarım olarak varolmak; formel olarak varolmanın ise, bağımsız bir gerçekliğe sahip bulunmak olduğu görülür.⁴⁶⁷ Descartes’ın nesneyi ve nesnel dünyayı, “*cogito*” kuramı ile bireyden nesneye giden bir tarzda açıklama gayretinde olması Kartezyen düşüncenin genel bir niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁶⁸ Nesnel sözcüğünün zihinde bir tasarım olarak varolan şey olarak kullanılmasından, zihinden bağımsız bir şekilde varolan şey için kullanılmasına geçişini sağlayan isim Alman filozofu Baumgarten olmuştur.⁴⁶⁹

Nesne kavramının düşünce tarihindeki serüveninde öne çıkan isimlerden birisi de Kant olmuştur. Nesne kavramını en iyi biçimde kavramanın yollarından biri Kant’ın felsefesinde sunulan nesne çözümlemesinin belirginleştirilmesidir.⁴⁷⁰ Bu bağlamda nesneye dayalı modern bilimin kurulmasında Kant’ın eleştirel felsefesinin önemli bir rolü olduğunu görmek mümkündür.⁴⁷¹ Kant, nesneyi açıklarken ciddi anlamda Roma hukukunda yapılan “kişiler” ile “şeyler” ayrımını takip eder. Bu ayrıma göre, “eylemleri kendisine yüklenebilen “özne” iken “şey” eylem dâhil kendisine hiçbirşeyin yüklenemediğidir.”⁴⁷² Buradan hareketle Kant’ta nesnel varoluş ya da gerçekliğin düşünce dışındaki, zihinden bağımsız olan varoluş ya da gerçeklik anlamına geldiği görülür. Buna göre nesnel varoluş; dış dünyada, kendisine ilişkin algımız, bilgi ve

⁴⁶³ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 274.

⁴⁶⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1221.

⁴⁶⁵ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 1028.

⁴⁶⁶ Ali Dölek, “Nesnelcilik”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Cilt 3, İstanbul: Risale Yayınları 1990, s. 109.

⁴⁶⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1221.

⁴⁶⁸ Dölek, s. 109-110.

⁴⁶⁹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1221.

⁴⁷⁰ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 1028.

⁴⁷¹ Dölek, s. 110.

⁴⁷² Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 1028.

kavrayışımızdan bağımsız olarak varolan, bilinen ya da bilinebilen bir şeyin varoluşudur. Nesnel varoluş hem herkes tarafından gözlemlenebilir olup hem de onu tecrübe eden herkes için aynıdır.⁴⁷³

Günümüzde nesne kavramının zihinden bağımsız olarak varolan bir şey olmanın da ötesine geçerek insan zihnine dışarıdan etki eden ve hatta ona hükmedecek derecede baskın hale gelmiş olan bir kavram olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

2.2. Epistemolojide Nesne

Epistemoloji, bilginin doğasını, kaynağını ve kökenini inceler. Bu bağlamda nelerin bilgi nesnesi olarak kabul edilebileceğini belirlemeye çalışır. Bilginin boyutlarını bütün yönleriyle ele alarak bilen özne ve bilinen nesne arasındaki ilişkinin neliğini irdeleyen felsefe dalıdır.⁴⁷⁴ Düşünülebilen veya düşünceye konu edilebilen her şey esasında bir nesnedir. Bu yüzden öznenin karşısındaki bütün dünyanın bir “nesneler alanı”nı oluşturduğu söylenebilir.⁴⁷⁵

Epistemolojide bazı görüşler özneye bazıları ise nesneye ağırlık verirler. Nesneyi temel alan bilgi durağan, sabit ve değişmezdir. Her yerde ve her zaman aynıdır. Nesneyi önceleyen bilgi veya doğruluk anlayışı sadece kendi alanı değişince değişir. Aksi takdirde asla değişmez.⁴⁷⁶ Kierkegaard yukarıda ifade edilen görüşlere karşı çıkarak insanı varoluş temelinde anlama gayretinde olmuştur. Bu bağlamda o durağan, sabit ve değişmez bilgi anlayışına karşı çıkarak dinamik, hareketli ve değişebilen bilgiyi içeren bir epistemolojik yaklaşım sergilemiştir.

Özne karşısında nesneyi öne alan bilgi görüşünün iki temel ilkesi vardır; birincisi tümel olma; ikincisi, sözle herkesin anlayabilmesi ve ifade edebilir olmasıdır. Bu bağlamda nesnel tecrübeye kavramsal terminoloji daha kolay ve daha hızlı gelişmişken öznel yaşantı kavramsallaştırmaktan uzak bir yapıya sahiptir.⁴⁷⁷ Kierkegaard’ın nesneye karşıt olarak özneyi temele aldığı öznel tecrübe kişiye özel ve anlatılamazdır.

⁴⁷³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1221.

⁴⁷⁴ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 219.

⁴⁷⁵ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 1028.

⁴⁷⁶ Açıkgenç, s. 96.

⁴⁷⁷ Açıkgenç, s. 94-95.

Kierkegaard'a göre insanı ebedi mutluluğa götürecek olan hakikatin bilgisidir. Bu bilgi, estetik, ahlâkî ve dinî aşamaları içine alan diyalektik sürecin varoluş bilgisidir.⁴⁷⁸ Kierkegaard, rasyonalist bilgi görüşünü reddeder. Ona göre nesnel bilgi ideali; içsel yaşama ve bireyin öznel deneyimine kaytısız kalır. Böylece insan yaşamını anlamaya hiçbir katkısı olmaz. Bu bağlamda Kierkegaard'a göre, rasyonalist sistemler, gerçekliğin tümünü bir düşünce sistemi içine sıkıştırma yanılgısına düşerler. Onlar her şeyi akla indirgeyerek akıl dışındaki öğeleri ve en önemlisi de varoluşu unuttur.⁴⁷⁹

Sonuç olarak, Kierkegaard'ın ve varoluşçu filozofların epistemolojik olarak nesneyi bilgi-bilen ilişkisi çerçevesinde ele aldıkları görülür. Bu, İslam'da “ilmiyle âmil”; yani “bilgisinin gerektiği gibi yaşayan” şeklinde ifade edilen görüşe benzemektedir. Kişi böylece bilgiye karşı kayıtsız kalmayacak ve duygusal olarak bilginin temsil ettiği hakikate samimi bir şekilde bağlanmış olacaktır. Kierkegaard'ın tehlikeli ve zararlı olarak gördüğü; nesneyi ve nesnelliği her şeyin önüne alan bilimsel bilgi ve saf felsefî düşüncenin ürettiği bilgide bu içtenliğe rastlamak mümkün değildir.⁴⁸⁰ Kierkegaard bilgi-bilen ilişkisinde bilen olarak öznenin saf dışı edildiği ve hatta yok sayıldığı bu bilgi türlerine tamamen karşı çıkmıştır. Bu tepkiselliğini o kadar ileriye taşımıştır ki sonunda “öznellik hakikattir” demiştir.

2.3. Ontolojide Nesne

Ontoloji, “Eski Yunanca'da “varlık” ya da “var olma” anlamlarına gelen *on*, *ontos* ile “söz”, “us”, “konuşma”, “bilgi” gibi anlamlara gelen *logos* sözcüğünün birleştirilmesiyle oluşturulmuş felsefe dalı”dır.⁴⁸¹ Varlıkların mahiyetini ve doğasını ele alan ontolojide konu edilen kavramlardan birisi de nesnedir.

Nesne, somut bir nitelik özelliğini gösterebileceği gibi, soyut bir konuyu, fikri de ifade edebilir. Bu bağlamda, nesne, düşünsel / zihinsel ve varlıksal / somut nesneler olarak iki grupta ele alınır. Bilincin kendisine yöneldiği nesne, somut bir varolan olabileceği gibi, zihin ya da bilincin kendi alanı ve bütünlüğünde bulunan zihinsel bir obje de olabilir.⁴⁸² Ontolojide varlık alanını ikiye ayırmak zorunluluk olarak görülmüştür. Bu bağlamda varlık alanının, reel varlık alanı ve ideal varlık alanı olarak

⁴⁷⁸ Açıkgenç, s. 21.

⁴⁷⁹ Flew, s. 300-301.

⁴⁸⁰ Açıkgenç, s. 21.

⁴⁸¹ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 1514.

⁴⁸² Dölek, s. 108-109.

iki grupta ele alındığı görülür. Böylece nesne kavramı sadece reel varlık alanına giren somut, maddi, cisimsel bir nitelikten ayrı yan bir anlam kazanmıştır.⁴⁸³

Sonuç olarak ontolojide farklı nesne türlerinin varolduğu görülmektedir. Bu bağlamda, kendisine doğrudan yönelmiş, düşüncenin konusu olarak salt bilinçte bulunan nesneye ideal nesne denir. Öznede, bilinçten ya da düşünceden bağımsız olarak dış dünyada olan nesneye gerçek nesne denir. Gerçek nesne bizim dışımızda ve bizden bağımsızdır. Bununla birlikte, “sayılar”, “tümeller”, “geometrik şekiller” ise uzam ve zaman içerisinde yer almadıkları için soyut nesneler olarak tanımlanır.⁴⁸⁴

Yukarıda ifade ettiğimiz nesne türlerinden olan gerçek nesneyi temele alan görüşler, reel ya da ideal varlık alanı konu edinildiğinde, özneden ve onun bilincinden değil, varolandan ve onun varlıksal bütünlüğünden hareket eder.⁴⁸⁵ Kierkegaard bu yaklaşımın kendi içindeki açmazını çok iyi fark etmiştir. Ona göre varlığı anlama gayretinde olup da bunu özneden bağımsız olarak yapma teşebbüsünde bulunmak imkânsızdır.

2.4. Mantıkta Nesne

Mantık, doğru düşünme bilgisi, sanatı, yolu yordamı kısaca doğru düşünme kurallarının bilgisidir. Bu bağlamda mantığın düşünmeyle ilgili bir alan olduğu görülür. Felsefede özellikle kavram çözümlemelerinin yapıldığı yerde mantık öne çıkar.⁴⁸⁶ Nesne kavramını ele alırken onun mantık alanındaki yerinin ortaya konulması önemli olmaktadır.

Nesneyi önceleyen bilgi anlayışında aslanan, bilginin doğruluğunun bilimsel olarak ispatlanmış olmasıdır. Bu bilgi aynı zamanda mantıksal açıdan da çelişkili olmamalıdır.⁴⁸⁷ Mantıktaki dedüktif ve endüktif ispatların, özne ve nesneye yönelik yaptırım gücü aynı olmamaktadır. Bu mantıkî ispatlar, nesnel bilgide doğruluğu kabul etmeye zorlayıcı bir role sahiptir.⁴⁸⁸ Ancak ilgili mantıksal ispatlar aşağıda da ifade edileceği gibi öznel bilgide aynı rolü oynayamazlar.

⁴⁸³ Dölek, s. 109.

⁴⁸⁴ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 1028.

⁴⁸⁵ Dölek, s. 109.

⁴⁸⁶ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 929-930.

⁴⁸⁷ Açıkgenç, s. 97.

⁴⁸⁸ Açıkgenç, s. 96.

Nesneyi temele alan ve mantık yoluyla her şeyin izah edilebileceğini iddia eden düşünürlerden en dikkat çeken ismin Hegel olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, onun felsefesi her şeyin açıklanabilir olduğu temeline dayanır. Gerçeğin yapısı ile aklın yapısının birbirine uygun olduğunu öne süren Hegel'e göre, sistemin, nesnel bilginin ve mantıksal açıklamanın dışında kalacak hiçbir şey yoktur. Hegel'in bu iddiasına karşı çıkan Kierkegaard, âlem ve insan ile ilgili her şeyi akılla yorumlayabilmenin imkânsız olduğunu öne sürer. Ona göre iman ve onun özüyle ilgili pek çok nokta paradoksaldır. Bu yüzden mantık varoluşu açıklamada çoğu zaman yetersiz kalır. Kierkegaard, varoluşun bir sisteminin olamayacağını, bunları açıklamaktansa yaşanması gereken birer deneyim olmaları gerektiğini düşünür. Buradan hareketle ona göre, varolmadaki kesinlik bir düşünceden kaynaklanmadığı için bunun akli tasavvurla elde edilmesi imkânsızdır.⁴⁸⁹ Kierkegaard'a göre aslolan nesnel belirsizliktir.⁴⁹⁰ O, nesneye, nesnel bilgiye ve mantıkî kesinliklere sert bir şekilde karşı çıkar.

3. KIERKEGAARD'A GÖRE NESNE VE NESNEL

Kierkegaard'ın nesne ve nesneyi temel alan anlayışlara yönelik görüşlerinde, genel olarak eleştirel bir tavır sergilediği görülmektedir. Onun böyle bir yaklaşıma sahip olmasında çağının nesne ve nesnelliği her şeyden üstün görmesi çok etkili olmuştur. Buradan hareketle Kierkegaard'ın, nesne ve nesnel olanın mahiyetiyle ilgili görüşlerinde tepkisel bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür.

Kierkegaard'a göre, insan düşünce gelişimini zaten kendisine ait olmayan ve nesneyi temel alan bir şeyin üzerine dayandırmamalıdır. Kierkegaard'a göre insan, düşüncesini hayatının en derin kökleriyle birlikte büyüyecek bir şeyin, sayesinde ilahi olanın üzerine adeta aşılacağı, tüm dünya paramparça olsa bile sıkıca sarılacağı bir şeyin üzerine dayandırılmalıdır.⁴⁹¹ Bu bağlamda, Kierkegaard, nesnel doğruluğun onu dile getirenin akıllı olduğunu belirlemeye hiçbir surette yeterli olmayacağını vurgular. Ona göre, söylediği nesnel olarak tamamen doğru olan bir insan deli bile olabilir.⁴⁹²

Kierkegaard her şeyden önce, nesneyi ve nesnel olanı özne ve öznel olana üstün görme yanılgısından insanları kurtarmayı arzular. Ona göre bu yanılsama o kadar

⁴⁸⁹ Yıldırım, s. 17.

⁴⁹⁰ Colette, s. 14-15.

⁴⁹¹ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 168.

⁴⁹² Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 213.

tehlikelidir ki sadece kişinin düşüncelerine egemen olmakla kalmaz üstelik insanlar tarafından ilerleme ve aydınlanma olarak karşılanır. Öznellik kapasitemizi kaybettiğimizi iddia eden Kierkegaard'a göre felsefeye düşen görev bizim için bunu keşfetmektir.⁴⁹³

Kierkegaard'a göre insanların sözleri o kadar nesnel ve her şeyi kapsayıcı olmaktadır ki sözü ifade eden kişi önemsiz hale gelmektedir. Böylece, insanın konuşması 'prensip gereği' hareket etmekle aynı şey haline gelmektedir. Ona göre, konuşmalarımız nesne ve nesnel olana yöneldikçe kamuya benzemekte ve tamamen bir soyutlamaya dönüşmektedir. Sonuçta kimse nasıl konuşacağını bilememektedir. Kierkegaard, nesneyi ve nesnel olanı temel alan düşüncenin tıpkı makinenin insanı gereksiz kılması gibi insanın konuşmasını lüzumsuz kılan bir atmosfer, soyut bir ses yarattığını iddia eder.⁴⁹⁴

James Brown, tıpkı Kierkegaard gibi, nesne ve nesnel olanı her şeyin önüne geçiren görüşün varoluşu, öznelerin önemini ve onların öznelliğini kesin bir şekilde unuttuğunu iddia eder. Ona göre bu durum hakikatin nihai olarak doğrulanması için uygun değildir. Brown, evrenin hem özneyi hem de nesneyi içerdiğini ve bizim onu özne-nesne ilişkisini gerektiren bir yapıda bilebileceğimizi vurgular.⁴⁹⁵

Kierkegaard, her şeyin nedensel olarak belirlenmiş olduğu ve bu yüzden her şeyin tam ve nesnel olarak doğru bir açıklamasının yapılabileceği iddiasında olan bilimsel miti reddeder. Kierkegaard, insanın ahlâkî ve dinî yaşamını yönetebilecek olan bu mitin baskınlığına isyan eder.⁴⁹⁶ Ona göre bir kimse yaşam şekli ya da ideal olarak nesnel rasyonelliğe uyum sağlarsa içsel yaşam türünden yoksun kalmak suretiyle sağlıklı hale gelir. Bu Kierkegaard'ın rasyonellik ve nesnel izaha karşı öne sürdüğü temel iddialardan birisidir.⁴⁹⁷ Kierkegaard'ın rasyonellik eleştirisi çok yönlüdür. O epistemolojik, sosyolojik ve psikolojik olarak adlandırabileceğimiz akla yönelik eleştiriler sunmuştur.⁴⁹⁸ Kierkegaard'a göre, nesnel düşünce öznellikten tamamen farklıdır.⁴⁹⁹

⁴⁹³ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 51.

⁴⁹⁴ Kierkegaard, *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, s. 59. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 266.

⁴⁹⁵ Brown, s. 31

⁴⁹⁶ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 52.

⁴⁹⁷ Maybee, s. 391.

⁴⁹⁸ Maybee, s. 389.

⁴⁹⁹ Seffler, s. 50.

Kierkegaard'a göre akıl ve nesnellik benliği küçültebilir, bir yanıyla ya da tamamen ihmal edebilir ve hayatı anlamsızlaştırabilir. Bu iddialarıyla Kierkegaard Hegel'in aşırı rasyonalizmini haklı olarak küçümsemektedir.⁵⁰⁰

Kierkegaard ile Hegel'i karşılaştıran Westphal'e göre, Hegel'in felsefesinde, nesnellik uğruna, bilen birinci şahıs söylemini terk eder. Bu bağlamda bilen kasıtlı olarak tüm varoluşçu sorulardan kopar. Nihayetinde kişisellikten uzak, tutkusuz ve alakasız (*di-interested*) bir bilen ortaya çıkar. Kierkegaard'a göre dizge benin seçim yapma ihtiyacını yok saymaktadır. Hegel'in dizgesinde her şey diyalektik-kurgusal olarak belirlendiği için seçim söz konusu değildir. Hegel'in mantık bilimi her şeyi açıklıyor gibi görünse de aslında kendi yaşamını seçen varoluşçu birey, dizgenin dışında kalmaktadır.⁵⁰¹

Kısaca Kierkegaard, mantığın ve nesneyi temel alan bakış açısının insanın varoluş hakikatini izah edemeyeceğini iddia eder. Kierkegaard hem çevresel ve toplumsal faktörler hem de Hegel'in nesnel idealizminden ötürü nesne ve nesnelliğe karşı katı bir tutum içinde olmuştur.

4. NESNEL HAKİKAT

4.1. Nesnel Hakikatin Mahiyeti

Daha önce belirttiğimiz gibi hakikat; “hayalî olmayan, görülen, mevcut olan, gerçek, doğru” demektir. “Söylenen ile söylenilen şeyin uygun olması hali, doğru ve sahih” olma da hakikat olarak değerlendirilir.⁵⁰² Nesnel hakikat ise varlığı kendisini algılayan öznenin bağımsız olan; insanların istek, duygu ve inançlarından kesin çizgilerle ayrı bir varlığa sahip olan; ancak akıl yoluyla tasarımılanan bir şeydir.⁵⁰³

Geçmişte en önemli rasyonalist filozoflar, hakikatin doğasının temelinde mantığın bulunduğu ya da hakikatin bizzatıhi rasyonellik olduğuna inandılar. Onlar mantık ve hakikatin temelde birbirleriyle bağlantılı olduğuna inandılar.⁵⁰⁴ Geleneksel

⁵⁰⁰ Mooney, s. 382.

⁵⁰¹ Taşdelen, “Kierkegaard'da Varoluşçu Mantık Olarak “Ya/ Ya Da” Hegel'in Mantığı ile Benzerlikler ve Farklılıklar”, s. 159-160.

⁵⁰² Doğan, s. 638.

⁵⁰³ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 1031-1032.

⁵⁰⁴ Alastair Mckinnon, “Kierkegaard: Paradox and Irrationalism.”, *Essays on Kierkegaard*, (Ed. Jerry. H. Gill), Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s. 102.

olarak bakıldığı zaman felsefede “hakikat” in genel olarak insanın istek ve ihtiyaçlarından bağımsız bir nesnellik ölçütüyle sınırlandırılmış olduğu görülür. Descartes soyut epistemolojik özneyi modern felsefenin başlangıcına yerleştirmek suretiyle birlikte, dünyadaki şeyleri insanın ilgi, anlamlandırması ve yorumundan arındırmıştır.⁵⁰⁵ Bu bağlamda nesnenin egemenliği altına giren özne kendi varoluşsal değerlerinden kopma noktasına gelmiştir. Sonuç olarak, nesnelliğin hakikatin ölçütü olarak görülmesinde o kadar ileriye gidilmiştir ki, öznenin varolabilmesi dahi nesnelliğe bağlanmıştır.

Nesnelliği hakikatin garantisi olarak gören; felsefî, bilimsel, sanatsal, ahlâkî ve dini referans çerçevelerine nesnellik etiketini yapıştıran iddiaya göre sadece nesneler kesin olarak gerçektir ve mutlak hakikat sorgusuz sualsiz bir şekilde “nesnel”dir. Bu iddia ancak kendi ön yargılarıyla ilerleyebilir bir yapıya sahiptir. Hakikatin nesnel olduğuna yönelik iddia, felsefî olarak ele alındığında bu iddianın önyargılı ve düşünceye aykırı olduğu hemen farkedilir.⁵⁰⁶ Buradan hareketle nesneleştirmenin hayatı ve varlığı yıkararak ortadan kaldırdığını vurgulamak gerekir.⁵⁰⁷

Hakikat, mahiyeti itibarıyla herhangi bir şeye indirgenmeye müsait değildir. Hakikate ancak, varolan her şeyin bütün özellikleri göz önünde bulundurularak ulaşılabilir. Buradan hareketle hakikatin sadece özneye ya da sadece nesneye indirgenmesinin kabul edilebilir olmadığını vurgulamak gerekir.

4.2. Kierkegaard’a Göre Nesnel Hakikat

Kierkegaard nesnel hakikatin tarih, matematik ya da bilim gibi alanlarda çalışma konusu edinilmesini kabul eder. O, nesnel hakikatin günlük yaşamda oynadığı rolü inkâr etmez. Ancak, Kierkegaard’a göre nesnel hakikat kişinin varoluşu ve içselliği üzerine hiçbir şeyi aydınlatamaz.⁵⁰⁸

Kierkegaard’a göre akılsal arguman kişinin varoluşu üzerine alternatifler sunmak, seçimler koymaktan başka bir şey yapamaz. Hakikate haklarında mantikî olarak zorlayıcı hiçbir argumanın ileri sürülemeyeceği öğretiler arasında seçim yaparak

⁵⁰⁵ Gündoğdu, s. 112.

⁵⁰⁶ Brown, s. 27-28.

⁵⁰⁷ Berdyaev, s. 13.

⁵⁰⁸ Watts, s. 81.

ulaşılabilir. Kısaca, varılacak noktada arguman değil, karar zorunlu olmalıdır.⁵⁰⁹ Sonuç olarak Kierkegaard'ın soyut düşünceinin düşmanı olmadığını vurgulamak gerekir.⁵¹⁰ O mantıki ya da rasyonel düşünceyi tümünden inkâr etmez. Düşüncenin bize bağlı olması ve yaşamımıza uygun hale gelmesi gerektiği fikrine vurgu yapar.⁵¹¹

Kierkegaard, insanın bizatihi kendi bireysel varlığına ait öznel tecrübelerinden ayrılarak hakikati bulamayacağını iddia eder. O, varoluşun bir vak'a olduğunu, sürekli geliştiğini, bitmeyen bir süreç olduğunu bu yüzden de zihinsel bir çerçeve içerisine hapsedilemeyeceğini belirtir.⁵¹²

Kierkegaard'ın varlıkla ilgili düşüncelerinin bir benzerini varoluşçuluğun önemli simalarından birisi olan Nikolay Berdyaev'de de görmek mümkündür. Berdyaev varlığını; sonlu, sınırlı, kısıtlı ve nesnel gibi nitelemelerle hayali bir şekle dönüştürüldüğünü düşünür. O nesnel şeylerin nihai hakikatten yoksun olduklarını iddia eder.⁵¹³ “Gerçekten de fiziksel objektif varlığı esas kabul eden modern düşüncede insan, büyük ölçüde mekanik nitelikli objektif varlık düzlemini ifade eden ‘doğa’nın bir parçası olmaktan öte herhangi bir anlam taşımamaktadır.”⁵¹⁴

Kierkegaard nesnel bilgi yoluyla insanın birçok şeyi öğrendiğini ama bunların hakikatine ulaşamadığını vurgular. Ona göre Antik Yunan'da felsefe yapan filozof, bir eylemde bulunur ve böylece var olurdu. Büyük bir bilgiye sahip değilse de bildiği şeyi bilmeye yönelik amacına tam olarak vakıf olurdu. Çünkü sabahdan akşama hep aynı şeyle meşgul olurdu.⁵¹⁵ Kierkegaard'a göre Antik Yunan'daki filozof bilgi edinme sürecine bütün benliğiyle katılırdı.

Kierkegaard, yaşadığı çağda filozofun her şeyi bildiğine, ancak onun her hangi bir şey hakkında hakiki anlamda neyi bildiğinin sorgulanması gerektiğine inanır.⁵¹⁶ Bu duruma yaşadığımız çağda bizlerin de fazlasıyla şahit olduğunu belirtmek gerekir. Günümüzde insanlar internet başta olmak üzere kitle iletişim araçları vasıtasıyla çok

⁵⁰⁹ MacIntyre, s. 11.

⁵¹⁰ Collins, s. 123.

⁵¹¹ Hubben, s. 38.

⁵¹² Watts, s. 82-83.

⁵¹³ Herberg, s. 6.

⁵¹⁴ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 108.

⁵¹⁵ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript To The Philosophical Crumbs*, s. 277.

⁵¹⁶ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript To The Philosophical Crumbs*, s. 277.

fazla malûmat sahibi olmaktadır. Ancak bu bilgilere ulaşmak kolaylaştıkça onları hakiki anlamda idrak etmek o derece zorlaşmaktadır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle Kierkegaard'ın kendi sınırları içerisinde kaldığı sürece nesnel hakikate karşı olmadığını ancak onun insanın varoluşsal boyutlarına müdahale etmesine şiddetle karşı çıktığını ifade edebiliriz.

4.2.1. Nesnel Hakikat Eleştirisi

Kierkegaard'ın nesnel hakikate yönelik eleştirisini konu edinirken yapılması gereken ilk şey onun hangi nedenlerden dolayı böyle bir tutum sergilediğini ortaya koymaktır. Zira Batı dünyasında akla verilen aşırı önem ve değerın yol açtığı sorunların tahmin edilenin çok ötesinde olduğu söylenebilir.

Batılı'nın en güvendiği varlığı akıldır. Batılı için akıl, onsuz edemediği bir rehberdir. Batılılar her türlü girişimi akıl becerileriyle sürdüreceklerine ve bundan daha doğal bir şeyin olmayacağına inanırlar.⁵¹⁷ Bu bağlamda aydınlanma insanına göre akıl sosyal yaşamın her alanında hâkimdir. Aslında akıl tam da burada; savaş, ekonomik kriz, toplumsal ve siyasi kargaşa gibi rasyonel olmayan, tahmin edilemeyen ve akla zıt realiteler karşısında perişan olur.⁵¹⁸ Avrupa'nın içinde milyonlarca insanı barındıran, yeryüzünün en büyük tımarhanesi olduğu söylenebilir. Çünkü bu uygarlık kuvvet ve hayatın bütün kaynaklarını akılda arayarak Allah'ı unutmuştur. Sonuç olarak Batı kültür düzeni insan hayatını hep bir saçmaya götürmüştür.⁵¹⁹

Batı insanı akıldan, salt akıldan bir türlü vazgeçemediği için “vahiy” hakikatına ulaşamamıştır. Onun takılıp kaldığı ve bir türlü aşamadığı nokta burası olmuştur.⁵²⁰ Akıl, “Bu ya da onu nasıl ve niçin yapabilirim?” ya da, “Bu nasıl ve niçin oluyor?” sorularına bağlıdır. Ancak Tanrı'nın işini anlamak aklın sınırlarının ötesindedir ve O'nun İbrahim'den oğlu İshak'ı öldürmesini istemesi akıldışı olarak görülebilir. Sadece akla dayanan felsefenin tümüne karşıt olarak Kierkegaard tutkuyu öne almıştır.⁵²¹ O akli sadece hakikatin kaynağı ya da hâkimi olarak reddetmiyor aynı zamanda bunun da ötesine geçerek aslında Hristiyan inancında aklın rolünün hırsızlık olduğunu göstermeyi

⁵¹⁷ Uygur, s. 43.

⁵¹⁸ Barrett, s. 41.

⁵¹⁹ Alaeddin Özdenören, *Batılılaşma Üzerine*, Beyan Yayınları, İstanbul 1983, s. 20.

⁵²⁰ Özdenören, s. 59.

⁵²¹ Hubben, s. 37-38.

amaçlıyordu. Bu bağlamda, Kierkegaard'ın akli sürekli protesto etmesinin altında yatan nedenin akla gösterilen mutlak riayet olduğu görünmektedir.⁵²²

Kierkegaard'a göre, felsefe, özü (*essence*) ve nesnel dünyayı seyreden bir edim olarak ele alma hatasına düşerek Grek filozoflarının birkaçı dışında (örneğin Sokrates) varoluşa yabancı kalmıştır.⁵²³ Böylece felsefe rasyonalizmin kısıtlamaları tarafından tahakküm altına alınmıştır. Bu anlayış insan zihninde ortaya çıkan; değişen duygular, haller ya da duygulanımların felsefenin dışında olduğunu düşünür ya da bunları nesnel bilgi idealine engel olarak görürler. Ancak varoluşçular bu duyguların tamamen hayatımızın içinde olduğunu ve onlar hakkında bilinebilecek bazı şeylere nesnel bakışla ulaşamayacağını iddia ederler. Bu bağlamda Kierkegaard'dan Heidegger ve Sartre'a kadar varoluşçular bulantı, can sıkıntısı, kaygı gibi duygu durumlarına dair aydınlatıcı analizler sunarak bunların felsefe için ne denli önemli olduğunu göstermişlerdir.⁵²⁴

Kierkegaard'ın yazılarının özünde onun sistematik “nesnel” felsefe eleştirisi ve hakikatin öznellik olduğu yönündeki ısrarı vardır.⁵²⁵ *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* adlı eserindeki ilk önermesi bizim hakikati nesnel olarak bilemeyeceğimizdir.⁵²⁶ Kierkegaard, sürekli olarak aklın sınırları olduğunu ve nesnel olarak hakikate ulaşmanın imkânsızlığını ortaya koymak ister.⁵²⁷ Buradan hareketle Kierkegaard'ın düşüncesinin aşırı öznellik ve nesnelliğe aşırı saldırganlık şeklinde ortaya çıktığı söylenebilir.⁵²⁸

Bu bağlamda, Kierkegaard'ın irrasyonalist olarak yorumlanması daha çok onun paradoks kelimesini kullanmasıyla alakalıdır. Hatta onun irrasyonalist olarak itham edilmesinin temel kaynağının bu olduğu söylenebilir.⁵²⁹ Kierkegaard aklın paradoks gibi anlamsız bir şeyi reddetmek zorunda olduğunu iddia eder. Çünkü akıl için düşünilemeyen bir şeyi anlayabilmek mümkün değildir. Kierkegaard paradoksu akli

⁵²² Becker, “The Epistemology of Soren Kierkegaard”, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

⁵²³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 29.

⁵²⁴ Macquarrie, *Existentialism*, s. 5.

⁵²⁵ Watts, s. 9.

⁵²⁶ Pojman, s. 78.

⁵²⁷ Pojman, s. 80.

⁵²⁸ Copleston, s. 337.

⁵²⁹ Mckinnon, s. 104.

çelişki ile eşanlamlı olarak kullanır. Ona göre insan akli aracılığıyla hakikatin bilgisini elde etmeye imkân yoktur.⁵³⁰

Rasyonalizm, hakikati araştırmada akli temel araç olarak görür. Varoluşçuluk bunun tam aksine bilginin bir iştirak olduğunu belirtir. Bu bağlamda varoluşçular gerçekliğin mantıksal yapısının imkânsız olduğu düşüncesine sahiptir. Onlara göre gerçekliği objektif olarak gözlemleyemeyiz. Çünkü kendimizi dışarıda tutarak bakabileceğimiz bir durum mümkün değildir.⁵³¹ Bu noktada Kierkegaard, varoluşun kavramlarla anlaşılamayacağını vurgular. Ona göre filozofların gerçeklik hakkında söyledikleri şey tabela satılan bir dükkân penceresindeki “burada ütü yapılır” yazısı kadar hayalkırıklığı yaşatacak olan bir durumdur. Dükkâna elbiselerini ütületmek için götüren kişi enayi yerine konulacaktır. Çünkü orada sadece tabela satılmaktadır.⁵³²

Hakikate anlayarak ulaşılamayacağını dile getiren Kierkegaard’a göre hakikat sadece varoluşa nüfuz ederek elde edilir.⁵³³ Bu bağlamda o, bilgi bolluğundan dolayı varolmanın ve içselliğin anlamının ne olduğunu unuttuğumuzu iddia eder.⁵³⁴

Kierkegaard bilimin hakikate yaklaşımını soyut ya da nesnel düşünce olarak adlandırır. Bu metod şeyler hakkında güvenilir bilgi elde edebilir ancak o gerçek varoluşa asla ulaşamaz ve o bilen - bilinen arasındaki kişisel ilişkiyi kapsamaz. O tamamen tarafsızdır.⁵³⁵ Nesnel hakikat, Kierkegaard’ın “benim için hakikat” olarak ifade ettiği orijinal formülasyon hakkında konuşamaz. Varolan birey olarak insanı anlamakla, matematik hakikatlerin kavranması benzer olmayıp aralarında bir ilişki yoktur.⁵³⁶ Akli, toplumu vb. ön plana çıkartan bir felsefe, kişiselliği, kişisellik ilkesi olan varoluşu, insanın varoluşunu meydana getiren öğeleri hiç dikkate almaz. Oysa gerçek felsefe, ancak varoluş felsefesi olabilir; felsefe, genel olana değil özel olana, nesnel değil de öznel olana yönelmelidir.⁵³⁷

⁵³⁰ Jerry H. Gill, “Kant, Kierkegaard and Religious Knowledge”, *Essays on Kierkegaard* (Ed. Jerry H. Gill), Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s. 67.

⁵³¹ Tokat, s. 58.

⁵³² MacIntyre, s. 51.

⁵³³ Kierkegaard, *CUP*, s. 223.

⁵³⁴ Kierkegaard, *CUP*, s. 249.

⁵³⁵ Becker, “The Epistemology of Soren Kierkegaard”, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

⁵³⁶ Seffler, s. 46.

⁵³⁷ Flew, s. 301.

Kierkegaard, nesnel hakikatin dünyadaki şeyler hakkında sadece olgusal ya da teorik bilgi sağladığını, canlıların özünü ise tamamen göz ardı ettiğini belirtir. Ona göre nesnel yaklaşımla hakikati anlayamayız ve nihai olarak herhangi bir şeyin rasyonel kesinliğine ulaşamayız.⁵³⁸ Kierkegaard'a göre rasyonellikle ne içinde yaşadığımız dünyayı ne de hakikatin doğasını ya da yaşamın amacını anlayabiliriz. Sonuç olarak enerjimizi boşa harcarız ve hayatımızı anlamsız yollarda boşu boşuna tüketiriz. Çünkü rasyonel hakikat bize insan varoluşunun manasını anlamlandırma noktasında rehber olamaz. Sadece ilahi aydınlanmanın mucizesi yoluyla çözüm imkânı bulabiliriz.⁵³⁹ Kierkegaard teori yoluyla hayatı bilmeye yönelik boş teşebbüsleri ve hakikat hakkında nesnel bilginin özümsemesi gerektiği düşüncelerinden dolayı bütün sistematik ve rasyonel felsefecileri çok ciddi bir şekilde eleştirir.⁵⁴⁰

Hakikate saf entelektüel yaklaşımın asla başarılı olamayacağını sık sık vurgulayan Kierkegaard'a göre saf düşünce ve varoluş arasındaki yol sonsuza kadar kapalıdır. Bu bağlamda o varoluşsal durumun, saf düşüncenin soyut sistemine uyarlanamayacağını ısrarla belirtir.⁵⁴¹ Kierkegaard, insanın kendi varoluşuna, kendi öznelliğine yabancılaşmasından, nesnellik idealini sorumlu tutmuştur.⁵⁴² Kierkegaard, nesnel düşünce ve bilme uğruna; varolmanın, yaşamının, inanmanın ve sevmenin anlamının unutulmasını sık sık eleştirir.⁵⁴³ Ona göre rasyonel argüman her ne kadar bizi doğru yaşamakta olduğumuza inandırabilirse de bizi öznel olarak asla ikna edemez. Çünkü rasyonel argümanın bizi fiilen bu şekilde yaşama durumuna getirmesi imkânsızdır.⁵⁴⁴

Kierkegaard, rasyonalist bilgi görüşüne karşı çıkar. Çünkü nesnel bilgi ideali içsel hayata, bireyin öznel deneyimine kördür. Onun insan yaşamını anlamaya hiçbir katkısı yoktur. Ona göre, rasyonalist sistemler gerçekliğin tümünü bir düşünce sistemi içine sıkıştırmak suretiyle her şeyi akla indirgeme yanılgısına düşerler. Böylece akıl dışındaki

⁵³⁸ Watts, s. 80.

⁵³⁹ Watts, s. 95-96.

⁵⁴⁰ Watts, s. 82.

⁵⁴¹ Becker, "The Epistemology of Soren Kierkegaard", <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

⁵⁴² Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1224.

⁵⁴³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 42.

⁵⁴⁴ Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 84-85.

öğeleri ve hepsinden önemlisi varoluşu unutulur.⁵⁴⁵ Bu bağlamda Kierkegaard, nesnel araştırmanın kişiyi ebedi mutluluğa ve hakikate götüremeyeceğini vurgular. Kierkegaard, kişinin ebedi mutluluk ve hakikate ancak öznellik sayesinde gelebileceğini belirterek şunları ifade eder:

Nesnel olarak anlaşıldığında, sonuç gereğinden fazla olarak her yerde bulunur, ancak nihai bir sonuç ise hiçbir yerde. Çünkü karar kişinin ebedi mutluluğu için öznellikte kök salar, tutkuda temellenir, kişisel tutkunun sonsuz ilgisinde zirveye ulaşır.⁵⁴⁶ ...Hristiyanlık ruhtur, ruh içselliktir, içsellik öznelliktir, öznellik temelde tutkudur ve kişinin ebedi mutluluğu için ortaya konan tutkunun zirvesi sonsuzluktur. Öznellik uzaklaşır uzaklaşmaz, tutku öznelliği terk eder etmez ve tutkudan sonsuz ilgisini keser kesmez, bu ya da bundan başka hangi konuda olursa olsun hiçbir karar kalmaz. Çünkü bütün temel kararlar kaynağını öznellikte bulurlar.⁵⁴⁷

Kierkegaard'a göre kavramlar ve akıl sadece varoluşun imkânları hakkında bize bir şeyler söyleyebilir, onun hakikati hakkında bize hiçbir şey söyleyemezler.⁵⁴⁸ Kierkegaard düşüncemizin büyük bir kısmının soyut düşünce ve nesnellik terimleri üzerinde devam edegeldiğini itiraf eder. Doğa, matematik ve sosyal bilimler, nesneleri, onların varoluşsal doğaları, soyut ilişkileri ve doğal yasaların tümevarımsal zorunluluğu noktalarından hareketle ele alırlar. Bu gibi bilimler hakiki bilgiyi metodik sınırlar içerisinde verebilir ancak bunlar varoluş ve imkân alanlarının ötesine geçme noktasında yeterli değildir. Bilimsel yasalar kişinin hallerini sınırlandıramaz. Bilimsel yapıdaki kavramlar varoluşun içine nüfuz etme veya hakikati bulma noktasında sadece şekli kazanım sağlarlar.⁵⁴⁹

Kierkegaard'a göre kendisini nesnellik idealinin hâkimiyetine giren kişi kendi hayatına bir yabancı gözüyle baktığında kendi özüne ayrı düşmüş olur. Bu yüzden içselliğini, kendiselliğini ve dolayısıyla da öznelliğini kaybetmekle karşı karşıya gelir. Kierkegaard'a göre bu durumun sorumlusu, her şeyin davranışına ilişkin olarak tam, nesnel ve bütünüyle doğru bir açıklama getirilebileceğini öne süren bilimselliktir.⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1000.

⁵⁴⁶ Kierkegaard, *CUP*, s. 34.

⁵⁴⁷ Kierkegaard, *CUP*, s. 33.

⁵⁴⁸ Dave Robinson and Oscar Zarate, s. 69.

⁵⁴⁹ Collins, s. 122.

⁵⁵⁰ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1224-1225.

Kierkegaard’a göre saf düşünce ihmalkârdır. Saf düşünür insan olmanın ne demek olduğunu anlamını unuttur.⁵⁵¹ Kierkegaard spekülatif düşünürleri aşağıdaki ifadeleriyle eleştirir:

Spekülatif düşünürler, sonsuzluk, birey, tutku gibi şeylerle ilgilenmezler. Aksine onların istediği nesnel ve tarafsız bir duruş sergilemektir. Sadece nesnel hakikati önemserler ve içselleştirmeyi önemsiz bir konu olarak görürler.⁵⁵²

Kierkegaard’a göre herhangi bir toplumda geçerli sistem ya da kurallar bütünü yaratmak, varoluşun yeterli bir yorumunu yapabilmek ya da hepimizin nasıl yaşayacağını tanımlayabilmek mümkün değildir. Her bir kişinin tecrübesi kendi benliğine hastır. Varoluş, tükenmeyen ve sürekli olarak değişen ve gelişen bir şeydir. İnsan belirsizlik ve paradoksla dolu bir durumdadır. Hayatın temel problemleri rasyonel nesnel izaha meydan okumaktadır. İnsanlar bizzat kendi özleriyle kendi seçimlerini yaparlar ki bu seçimler evrensel nesnel standartlardan yoksun olarak yapılmalıdır. Çünkü yapılan seçimlerin geçerliliği sadece öznel olarak belirlenebilir.⁵⁵³

Kierkegaard’ın, hiçbir zaman hiçbir konuda nesnel bir hakikat olmadığını düşündüğünü söylemek ona haksızlık etmek olur. O, nesnel hakikatin öznel hakikatten daha önemli olduğu iddiasını reddeder. Ona göre insan sürekli varoluş içinde olup tamamlanmamıştır. Kierkegaard, insana ait olan; arzu, tutku, seçim, kaygı, adanmışlık gibi özelliklerin nesnel çözümlemeyle araştırılmasının mümkün olmadığını öne sürer.⁵⁵⁴

Kierkegaard’ın hakikatin öznel olduğu yönündeki görüşü, dinî ve ahlâkî varoluş alanlarının şekillenmesinde de etkili olur. O, çoğu şeyde olduğu gibi din ve ahlâk konusunda da nesnel düşünceyi yetersiz bulur. Kierkegaard’a göre hakikati yalnızca fikirlerle nitelendirmek doğru değildir. Hakikat aynı zamanda tutumlarla da nitelendirilir. Hakikat sadece inançlar değil, inançların dayandığı ruhla da nitelendirilir, yalnız varsayımlarla değil, insan yaşamı ile de nitelendirilir. Nesnel hakikatin, dinî-

⁵⁵¹ Becker, “The Epistemology of Søren Kierkegaard”, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

⁵⁵² Kierkegaard, *CUP*, s. 21-22.

⁵⁵³ Watts, s. 139.

⁵⁵⁴ Gündoğdu, s. 115.

ahlâksal inançlara uygulanması mümkün değildir. Dinî ve ahlâkî konularda nesnel inanç sadece yetersiz olmayıp aynı zamanda imkânsızdır da.⁵⁵⁵

Kierkegaard’a göre gerçek olanı akılla yakalamak imkânsızdır. Hiçbir varoluş ispat edilemediği gibi Tanrı’nın varoluşunu ispat etmek de mümkün değildir. Çünkü Tanrı bir fikir değildir. Bu yüzden de ispat edilemez. Dini akılla izaha kalkmak, onu temelden yıkmak demektir.⁵⁵⁶ İnsan zekâsı bütünüyle hayatın dışında kalmaz ve kendi dışında bir şeye baktığında ona bir izleyici olarak bakar. “Saf düşünce” der Kierkegaard, “hayaldir”. Saf düşünce Tanrı’nın yaratma sürecini göz ardı eder. Kierkegaard’a göre “Tanrı düşünülemez o yaratandır; Tanrı varlık olamaz o sonsuzdur.”⁵⁵⁷ Ona göre rasyonalizm, dini inançların tamamen aklın tahakkümü altında olmak zorunda olduklarını iddia eder.⁵⁵⁸

Kierkegaard, nesnel düşünmenin dini sözler için de uygun olmadığına hükmetmiştir. Çünkü nesnel düşünme hakiki dini ifadenin temel özelliklerine sahip olmasına engel bir yapıya sahiptir. Kişi tarihi delille Hristiyanlığın hakikatini desteklemek ya da felsefi delillerle Tanrı’nın varlığını ispatlamak isterse bu Hristiyanlığa ya da Tanrı’ya inanan kişinin uygun bir dini davranışa sahip olması önünde bir engeldir.⁵⁵⁹ Nesnel kanıtlama ve keyfi iddianın aksine Tanrı’ya iman maneviyatın tutkusunda ortaya çıkar.⁵⁶⁰ Kierkegaard’ın ilgilendiği şey, nesnel hakikat kavramına saldırmaktan ziyade, ahlâk ve dini inançta hakikate ulaşmanın sadece kişinin “maneviyat” ve “öznellik” yoluyla kendini geliştirmesiyle mümkün olacağını ortaya koymaktır. Bunun aksine ahlâk ve din alanında ahlâkın ya da Tanrı’nın varlığının nesnel hakikatle ispatlanacağına dair bilim, tarih ve diğer nesnel araştırmalar gibi birçok teşebbüs başarısız olacaktır.⁵⁶¹

Kierkegaard’a göre Tanrı’nın hakikatine akademik ve tutkusuz yaklaşım kadar ölümcül ve soğuk bir şey yoktur. Tanrı’yı bilme yaşam ve varlığımızın tümüyle alakalı

⁵⁵⁵ Taşdelen, *Kierkegaard’ta Benlik ve Varoluş*, s. 244.

⁵⁵⁶ Mustafa Kök, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, s. 166.

⁵⁵⁷ Hubben, s. 37.

⁵⁵⁸ C. Stephen Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, s. 7.

⁵⁵⁹ Robert Merrihe Adams, “Kierkegaard Arguments Against Objective Reasoning in Religion”, *Philosophy and Faith* (Ed. David Shatz), McGraw- Hill Companies, New York 2002, s. 497.

⁵⁶⁰ Gouwens, s. 105.

⁵⁶¹ Gouwens, s. 105-106.

olmak zorundadır. Kierkegaard nesnel hakikatin tamamını küçümseme noktasına geldiği zaman Tanrı'nın hakikatini bireyin içinde bulur.⁵⁶²

Tanrı'nın bir 'suje' olduğunu sıkça vurgulayan Kierkegaard'a göre 'O' na nesnel bir biçimde yaklaşmak imkânsızdır.⁵⁶³ Bu bağlamda o şu hususları vurgular:

Eğer Tanrı elinde bir sopayla etrafta dolaşsaydı, mikroskopun yardımıyla keşif yapan o ağırbaşlı insanların işi bayağı bir zorlaşır. Tanrı onlardan ve doğabilimcilerinden ikiyüzlülüklerinin acısını döve döve çıkarırdı. Çünkü ikiyüzlülük, doğabiliminin insanı Tanrı'ya götürdüğü söylenerek yapılıyor. Tanrı'yı üstün bir kişiye, herkesin anlayamayacağı rezil bir herife çevirmek istiyorlar. Bu gibi bilimsel yöntemlerin hepsi özellikle tinsel alanlara el uzattıklarında tehlikeli ve zararlı olurlar. Bitkiler, hayvanlar ve yıldızlar o şekilde ele alınabilir, fakat insanın tinini bu biçimde ele almak küfürdür; bu da sadece ahlâki ve dinî tutkuyu zayıflatmaya yarar.⁵⁶⁴

Şu ana kadarki değerlendirmeler ışığında Batı fikriyatının, akıl ve nesnel hakikate yönelik ortaya koyduğu görüşlerde çok ciddi açmazların içine düştüğünü söyleyebiliriz. Batı dünyası ya akli her şeyin önüne koyup nesnelliği hakikatin tek ölçütü haline getirme hatasına düşmüş ya da Kierkegaard örneğinde olduğu gibi akla ve nesnel hakikate yönelik tepkisinde aşırıya kaçarak öznelliği hakikatin yegâne dayanağı yapma hatasına düşmüştür. Sonuç olarak Batı bu noktada orta yolu bulamamıştır diyebiliriz.

Batı düşüncesinin tıkanıp kaldığı birçok noktada Anadolu'nun akılla gönüllü kaynaştırmayı başarmış olduğu görülmektedir. Akli her şeyin temeline koyan Batı bu noktada devamlı olarak sıkıntı yaşarken Anadolu akıl ve gönül beraberce mayalamıştır. Bu hususta Yalçın Koç'un öne sürdüğü iddialara kulak vermek faydalı olacaktır.

Koç'a göre, Grek-Latin-Kilise diyarında, bu diyarın doğası sebebiyle, düşüncenin esası (hakikati) ortaya çıkartacak şekilde açılma imkânı yoktur. Bu imkânsızlığın nedeni, rasyonel yetinin bu diyarda nihai zemin, yani esas olarak alınmasıdır.⁵⁶⁵ Koç, Batı dünyasının aksine Anadolu mayasının, rasyonel yetinin kuşatamadığı yerlere uzandığını iddia eder. Ona göre algı yoluyla edindiği malzemeyi kendi ilkelerine göre düzenleyen rasyonel yeti, doğası sebebiyle, düzenlediğini aşarak daha geniş bir kap

⁵⁶² Becker, "The Epistemology of Soren Kierkegaard", <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

⁵⁶³ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 44.

⁵⁶⁴ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 216.

⁵⁶⁵ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 34.

içerisinde değerlendirme ve hükmetme imkânına sahip değildir. Bu bağlamda Batı fikriyatı, rasyonel yetinin kuşatamadığı yerlere uzanan Anadolu mayasının başarısının irrasyonel ve anlamsız olduğunu iddia eder.⁵⁶⁶

Koç, hakikate ulaşma noktasında Batı dünyası ve Anadolu'yu mukayese ederken, Nasreddin Hoca'nın göle maya çalma fikrini örnek verir. Koç'a göre Nasreddin Hoca'nın cevabındaki "bilirim tutmaz ama ya tutarsa" sözlerinin iki yüzü vardır: 'Bilirim tutmaz', rasyonel yetinin bir hükmüdür. 'Ya tutarsa' olasılıksal bir ifade, istatistiksel değerlendirme olmayıp aksine, rasyonel yetiye cehaletini ve yetersizliğini bildirir. Ya rasyonalite yetisinin kuşatamadığı bir şekilde tutarsa. Aslında ama bağlacı, bu iki kavrayışın, bu çerçeveler itibariyle asli farkını ve zıtlığını göstermiş olur. Nasreddin Hoca, Anadolu'ya, Anadolu insanına maya çalar ki bu maya tutmuştur. Rasyonalite yetisi, doğası ve imkânları itibariyle sınırlılıklar içerdiği için Nasreddin Hoca'nın mayalama işini kuşatıp kavrayamaz.⁵⁶⁷ Çünkü maya rasyonel yetinin işi değildir; gönül işidir. O söze gelmez.⁵⁶⁸

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle Kierkegaard'ın da Nasreddin Hoca misali göle maya çalmak için uğraştığını ancak Batının fikrî zemininden dolayı bunu gerçekleştiremediğini söyleyebiliriz. Nasreddin Hoca'nın yetiştigi Anadolu mayası, onu akıl ve gönül arasında bir tercih yapma zorunluluğuna götürmezken; Kierkegaard'ın içinde bulunduğu çevre onu öznel hakikati her şeyin önüne geçirmeye zorlamıştır. Sonuç olarak Kierkegaard, felsefesinin temeline (aklı yoksayma pahasına), tutku, içsellik ve paradoksu koymuştur.

4.2.2. Hegel Eleştirisi

Kierkegaard, Hegel'in akli her şeyin önüne koyan ve her şeyin akıl yoluyla izah edilebileceğini iddia eden yaklaşımına çok ciddi eleştiriler yöneltmiştir.

Hegel'e ve aslında düşüncenin bütün sistemlerine karşı gösterdiği yoğun tepki, Kierkegaard'ın felsefesinin itici gücü olmuştur.⁵⁶⁹ Bu bağlamda Kierkegaard'ın düşünce

⁵⁶⁶ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 53.

⁵⁶⁷ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 53-54.

⁵⁶⁸ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 76.

⁵⁶⁹ Jean T. Wilde and William Kimmel, s. 49.

dünyasının şekillenmesinde Hegel'in akıl, rasyonellik ve nesnelliğe dair fikirlerine olan karşıtlığının önemli bir husus olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.⁵⁷⁰

Hegel için temel ilke hakikatin tamamen akılla açıklanacağıdır. Hegel'e göre akıl insana atfedilen bir özellik olmaktan öte tüm hakikatin özüdür. Hegel akıl ve hakikatin tamamen aynı olduğunu iddia eder: sadece akıl hakikattir ve sadece hakikat anlaşılabilir.⁵⁷¹ Bu bağlamda Hegel'e göre aklın dünyayı yönettiğini dile getiren ilk kişi Anaxagoras olmuştur. Ancak insan, düşüncenin ruhsal gerçeğe egemen olması ve onu yönetmesi gerektiğinin yeni farkına varmıştır.⁵⁷² Hegel'in akli ve soyut düşüncüyü temele alıp bireyi yok sayan bu yaklaşımının tam karşısına Kierkegaard saçmayı, ironiyi, özneliği ve bireyin eşsiz varoluşunu koymuştur.

Kierkegaard'ın Hegel'e tepkisi, varoluşun akılla kavranıp bir sistem haline getirilmesinin mümkün olamayacağı tezinden hareket eder.⁵⁷³ Bu bağlamda Kierkegaard, Hegel'in akıl yoluyla benliği sindirmesine kuvvetli bir şekilde hücum eder.⁵⁷⁴ Kierkegaard'a göre Hegelci tutumla birlikte çağ; bilmek, açıklamak, kavramak ve bilinemeyeni ortadan kaldırmak isteyen bir çağ haline gelmiştir. Kierkegaard'ın tüm düşünce yaşamında baştan sona mücadele ettiği ana sorunun bu olduğu söylenebilir.⁵⁷⁵ Kierkegaard'ın *Ya / Ya da* olarak ortaya koyduğu seçim yapma zorunluluğu aslında Hegel'in çelişen fikirleri bağdaştırma ideali olan “*Hem/ hem de*” sentezine cevap niteliğindedir. Kierkegaard'a göre, hayat zorunlu bir şekilde karşılıklı olarak birbirini dışlayan alternatifler arasında seçim yapmayı gerekli kılar.⁵⁷⁶

Hegel, gerçekliği düşünce objesi ile eşdeğer görmek suretiyle tüm gerçekliği akılla açıklayan mükemmel bir rasyonel sistem kurmayı hedeflemiştir. Oysa başta Kierkegaard olmak üzere varoluşçular, gerçekliğin kavramlara, düşünceye ve sistemliliğe sıkıştırılamayacağını öne sürer. Çünkü gerçeklik bunları aşan bir mahiyete sahiptir. Bilgi ve rasyonel tecrübemiz daima eksik ve parçalı bir yapıya sahip olduğundan tecrübemizin tamamını ihtiva etmesi imkânsızdır. Bu değerlendirmelerden

⁵⁷⁰ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 57.

⁵⁷¹ Rolf Peter Horstmann, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 336-337.

⁵⁷² G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History* (Trans. J. Sibree M.A.), Batoche Books, Kitchener 2001, s. 467.

⁵⁷³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 25.

⁵⁷⁴ Watts, s. 139.

⁵⁷⁵ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 241.

⁵⁷⁶ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 21.

hareketle gerçekliği, Hegel'in yaptığı gibi düşünce objesine indirgemenin mümkün olmadığı söylenebilir. Çünkü onu tam manasıyla kavramlarla ifade etmek ve rasyonel bağlarla örülü sistem haline dönüştürmek imkânsızdır.⁵⁷⁷

Hegelci sistem soyut ve saf düşünce vasıtasıyla varoluşu örter. Bu sistemde hakikatin nesnellik olduğunu iddia eden yanlış ve gerçektışı fikir etkin bir şekilde sunulur. Bu görüşe karşı Kierkegaard hakikatin öznellik olduğu ilkesini yoğun bir şekilde vurgular.⁵⁷⁸ Kierkegaard, Hegel'in sisteminde özneliliğin nesneliliğin sınırsızlığında kaybolduğunu iddia eder.⁵⁷⁹ Buradan hareketle Kierkegaard Hegelci sistemi tamamen yok etmeyi amaçlar. Ona göre prensib olarak sistemin hayatın ve varoluşun çeşitliliğini içermesi imkânsızdır. Düşüncenin sistemi mümkündür ancak hayatınki değildir. Bu temel düşünce diğer düşüncelerden daha yoğun olarak Kierkegaard'ın eserlerine ilham kaynağı olmuştur.⁵⁸⁰ Bu bağlamda Kierkegaard, Hegel'in aşırı rasyonalizmine yıkıcı eleştirilerde bulunmuştur.⁵⁸¹

Evrensel bir aklın varlığına inanan Hegel'in, düşünce tarihinde dünyayı akılla kavrama çabasını en uca götüren kişi olduğu söylenebilir. Ona göre bir duygu ya da düşünceyi anlamlı kılan şey onun kişiliğimize bağlı olmasıdır. Kişiliğimize anlam veren şey ise, bir tarih içerisinde, belli bir durumda, evrensel düşünce evriminin belli bir döneminde yer almasıdır. Hegel'e göre bizde oluşan bir şeyi anlayabilmek için önce kendimize en sonunda ise birçok nesnenin oluşturduğu *Mutlak Düşün*'e bakılmalıdır. Hegel'in bu görüşüne tamamen karşı çıkan Kierkegaard, bir bütün'ün parçası sayılmayı reddeder. Kierkegaard'ın gözünde dünyasal düzen içerisinde küçük bir parça olmak aslında, hiç'e indirgenmek demektir.⁵⁸² Kierkegaard, Hegel'i yukarıda da ifade edildiği gibi bireyi tümünden unutan, onu bütün içinde bir nokta, önemsiz bir uğrak haline getiren, nesnel ve evrensel bir sistem inşa eden düşüncesinden dolayı çok ciddi şekilde eleştirir.⁵⁸³ Bu eleştirilerinden birisinde Kierkegaard şunları ifade eder:

Hegelci felsefe varoluşun varolan bireyle ilişkisini açıklamayarak varoluşu tam bir karmaşa içinde bırakmıştır. Hegelci düşünce tüm ciddiyetiyle şöyle der: İnsan olup olmadığını

⁵⁷⁷ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 118.

⁵⁷⁸ Brown, s. 35.

⁵⁷⁹ Brown, s. 33-34.

⁵⁸⁰ Peter P. Rohde, "Søren Kierkegaard: The Father of Existentialism.", *Essays on Kierkegaard* (Ed. Jerry H. Gill), Burgess Publishing Company, Minneapolis, 1969, s. 7.

⁵⁸¹ Mooney, s. 382.

⁵⁸² Wahl, s. 11.

⁵⁸³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 935.

bilemem ancak sistemi anlayabilirim. Ben ise şöyle demeyi tercih ederim: İnsan olduğumu bilirim ve sistemi anlamadığımı da bilirim.⁵⁸⁴

Hakikati bir bütün olarak tanımlayan Hegel'e göre, hiçbir hakikat tutarlı bir sistemden bağımsız olarak elde edilemez. Bu, bireyin hakikate ulaşamayacağı anlamına gelir. Görüldüğü gibi Hegel'in felsefesinde hakikat nesnel olarak tanımlanmıştır. Ona göre, hakikat bilen bireyin kendisiyle kurduğu ilişkiden bağımsızdır. Buradan hareketle Hegel, bireyin hakikat ve bilgi bağlamında gereksiz olduğu inancındadır. Hegel için hakikat ancak felsefî bir sistem ve gerçekliğin nesnel şekilde araştırılması bağlamında anlaşılabilir.⁵⁸⁵

Hegel, "hakikat" terimini matematik ile doğa bilimleri için olduğu kadar, ahlâk, sanat ve müziği de içine alan geniş bir çerçevede kullanır. Kierkegaard her ne kadar bu terimi (*Danca: Sandhed*) Hegel'in kullandığı genişlikte olsa da ondan farklı olarak öznel ile nesnel, "içerisi" ile "dışarısını" karşı karşıya getirir.⁵⁸⁶ Kierkegaard, Hegel'in ortaya koyduğu sistematik düşüncenin tersine hakikatin parça parça olma özelliğine sahip olduğunu öne sürer.⁵⁸⁷ Kierkegaard'a göre hakikatin muhteviyatı inanç ve sevgidir. Ona göre hakikat bilmek değil, bunun ötesinde varolmaktır.⁵⁸⁸ Hegelci hakikat anlayışının artış ölçüsü zihni berraklığın yoğunluğuna göre şekillenirken, Kierkegaardçı hakikat anlayışının artış ölçüsü; öznel yoğunluğun, irade ve özgürlüğün yükselişine bağlıdır.⁵⁸⁹

Her ne kadar epistemolojik kanaatler Hegel'in akıl ve hakikatin bir ve aynı olduğu iddiasını destekler nitelikte olsa da⁵⁹⁰ Kierkegaard bunun tam aksine *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da düşünce ve varlığın aynileştirilmesine olan itirazını sürekli olarak yeniler.⁵⁹¹ Kierkegaard'a göre mevcut varlık olarak insan; sürekli savaş içinde ilerleyen, sürekli gelişen, benliğinin varoluşu tamamen gerçekleşmeyen ya da spesifik bir zamanda bütünüyle belirlenemeyen bir

⁵⁸⁴ Kierkegaard, *CUP*, s. 310-311.

⁵⁸⁵ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 86.

⁵⁸⁶ Armaner, s. IX.

⁵⁸⁷ Yıldırım, s. 16.

⁵⁸⁸ Carlisle, s. 86.

⁵⁸⁹ Carlisle, s. 95.

⁵⁹⁰ Horstmann, s. 337.

⁵⁹¹ Becker, "The Epistemology of Søren Kierkegaard",

<http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf>
24.02.2013

varlıktır. Ona göre nesnel hakikat, düşünce ve varlığın uyumuyla hiçbir zaman onu elde edemeyecektir.⁵⁹² Görüldüğü gibi Kierkegaard, Hegel'in bütün varoluşu sistematik hale getirmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bir varoluş sisteminin kurulması imkânsızdır. Çünkü varoluş tamamlanmamış ve sürekli gelişten bir yapıya sahiptir. Her ne kadar Hegel nesnel bir bilgi kuramı yarattığını düşünse de Kierkegaard bunu reddederek öznelliğin hakikat olduğunu iddia eder.⁵⁹³

Kierkegaard, Hristiyanlığı görkemli bir rasyonel tarihe dâhil edip bu yolla rasyonel hale getirmeye çalışan Hegel'e yönelik önemli eleştirilerde bulunur.⁵⁹⁴ Hristiyanlığın sistemci değil, varoluşçu bir yaklaşımla anlaşılabilceğini düşünen Kierkegaard'a göre Hristiyanlığa nesnel, evrensel ve dışsal açıdan bakmak doğru değildir. Aksine onu öznel, bireysel ve içsel açıdan ele almak şarttır. Kierkegaard'a göre, Hegel, sistem ve tutarlılık adına, Hristiyanlık içindeki paradoks, absürd gibi öğeleri ussallaştırıp iman konusunu sıradan bir nesne haline getirmek gibi büyük bir hataya düşmüştür.⁵⁹⁵

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle şunu ifade etmeliyiz ki; Kierkegaard'ın felsefesinin Hegel'in tam tersi olduğu görülür. Kierkegaard'a göre hakikat sistematik değildir. Her zaman için "parça parçadır". Bu yüzden hakikatin tam anlamıyla nesnel olması imkânsızdır. O halde hakikati temelde "bilimsellikten yoksun" olarak ele almak gerekir. Ona göre, Hegel felsefesi, bilen kişinin kendisini bildiği şeye adanması gerekliliğini yok saymakta ve bilen bireyin bilme sürecindeki rolünü sistemli bir şekilde yok etmektedir.⁵⁹⁶ Kısaca, Hegel'in nesnel düşüncesinde özne ârızîleşir ve öznel mahiyetli hakikat ortadan kalkar.⁵⁹⁷

Sonuç olarak, hakiki birey ya da gerçek varoluşun nesnelleştirilememesi ve söze dökülememesinden kaynaklı Sokratik bilgisizlikte, Hegel'in bütün sisteminden çok daha fazla hakikat olduğu söylenebilir. Çünkü nesnel bir biçimde var olmak, varoluşun ölümü demektir.⁵⁹⁸

⁵⁹² Sefler, s. 45

⁵⁹³ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 32.

⁵⁹⁴ Blackham, s. 38.

⁵⁹⁵ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 32.

⁵⁹⁶ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 86.

⁵⁹⁷ Magill, s.34.

⁵⁹⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.937.

5.KIERKEGAARD'A GÖRE NESNELLİK-BENLİK İLİŞKİSİ

Kierkegaard nesnel düşüncenin insanın varoluşu ve benliği hakkında herhangi bir izahta bulunamayacağı kanaatindedir.⁵⁹⁹ Kierkegaard'ın yazılarında öznel düşüncenin benlik üzerine odaklandığı buna karşın nesnel düşüncenin bir anlamda benlikten uzaklaştığı ya da benliği terk ettiğine yönelik iddialar öne çıkar.⁶⁰⁰ Kierkegaard sık sık nesnelliğin benlik üzerinde olumsuz etkilerinin olduğunu ifade eder.

Diyalektik felsefenin nesnelliği övmesine karşı çıkan Kierkegaard, hayatın sınavına direnç göstermek, deneyimin kişisel özümseme ve dönüşümünü sağlamak ve öznel aktivitenin lüzumunu ortaya koymak için nesnelliğin karşısında yer almıştır.⁶⁰¹ Kierkegaard, nesnelliğin hakiki anlamda ben olabilmeyi engelleyici bir fonksiyona sahip olduğu iddiasındadır.

Kierkegaard, kişinin kendini tanıması ve anlamasını temel esas olarak görür. O, hakiki anlamda ben olabilmenin her şeyden değerli olduğunu belirtir. Ona göre asıl mesele kişinin kendisi için doğru olan hakikati bulmasıdır. Kierkegaard, nesnel hakikatin benliğine bir şey katamayacağını iddia eder.⁶⁰² Bilimsel ve nesnel yaklaşımın varoluş hakkında çok soyut kuramlar oluşturduğunu iddia eden Kierkegaard'a göre bu türden bir yaklaşım, hakiki benlik ve onun yapmacıklıktan uzak öznel hayatını göz ardı etmektedir.⁶⁰³

Kierkegaard, mantıki düşüncenin bireyler hakkındaki sorulara cevap veremeyeceğini belirtir.⁶⁰⁴ Ona göre sonlu bireyler, her bireyin, dünyanın aklî (rasyonel) sistemi içinde belli bir yer kapladığını kanıtlayabileceklerini ileri sürdükleri zaman komedi oyuncusu durumuna düşmektedirler.⁶⁰⁵

Kierkegaard'a göre, nesnel düşünür mülayim ve tutkusuzdur. Bu yüzden de nesnel düşünce kişide duygu ve tutku yoksunluğuna yol açar.⁶⁰⁶ Böylece kişisel gelişimden

⁵⁹⁹ Kierkegaard, *CUP*, s. 313.

⁶⁰⁰ Maybee, s. 392.

⁶⁰¹ Collins, s. 23.

⁶⁰² Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 167-168.

⁶⁰³ Collins, s. 106.

⁶⁰⁴ Maybee, s. 392.

⁶⁰⁵ Durant, s. 468.

⁶⁰⁶ Maybee, s. 402.

yoksun olan kişi içsellikten de yoksun kalacaktır.⁶⁰⁷ Kierkegaard, aşırı bilgidен dolayı insanların varoluşlarının ve içselliklerinin anlamını tamamen unuttuklarını iddia eder.⁶⁰⁸

Kierkegaard'a göre, nesnel insan sabit ve yüzeyseldir. O nesnel insanın boş ve anlamdan yoksun bir hale geleceğini vurgular.⁶⁰⁹ Kierkegaard, akademik ya da zihinsel analizler yoluyla elde edilen nesnel hakikatin varolan kişinin bireyselliğiyle alakasının olmadığı inancındadır.⁶¹⁰ Buradan hareketle Kierkegaard birey için nesnelliğin önemsiz olduğunu iddia eder. Diğer bir ifadeyle ona göre nesnel hakikat varolan birey için önemli değildir.⁶¹¹

Yalçın Koç, *Anadolu Mayası* adlı eserinde nesnellik-benlik ilişkisine yönelik önemli iddialarda bulunur. Ona göre batı düşüncesinde nesnellik –benlik ilişkisi sıkıntılı bir haldeyken Anadolu'da böyle bir durum söz konusu değildir. Koç, Anadolu mayasında rasyonalitenin insan kimliğine ait bir unsur olduğunu ancak onun insanın kimliği ve esası olmadığını belirtir. Ona göre rasyonel yeti kısmî bir belirlenim olduğu için onun vasıtasıyla insan kimliğinin tesis edilmesi mümkün değildir.⁶¹²

Koç'a göre Batı diyarındaki gayretler gönüle temas edemedikleri için yığınsal bireye içsellik kazandıramamıştır. Buradan hareketle Koç, yığınsal bireyin içinin olmadığını iddia eder.⁶¹³ Kierkegaard Batı düşüncesinin bu açmazlarını fark etmiş, hayatı boyunca bunların çözümü için uğraşmıştır. Bu anlamda onun içsellik ve tutku yoluyla yığınsal bireyi kendi hakikatine döndürmek istemesi çok önemlidir. Kierkegaard, içinde yaşadığı çağda insanların yığının sıradan birer parçası olduklarını çok iyi fark etmiş ve bu husustaki eleştirilerini ısrarla tekrarlamıştır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle Kierkegaard'ın nesnellik-benlik ilişkisine yönelik anlayışı şöyle özetlenebilir: Nesnel düşüncenin varolan bireyle alakalı cevaplar elde etme girişimi anlamsızdır. Özellikle nesnel düşünce, insana özgü haller ya da insanın dilekleri hakkında ne yapılacağı ile ilgili söylemlerinde hata eder. Öyleki o insan yaşamının sorumluluğu, insanın istekleri ve insanın amaçları hakkındaki sorulara

⁶⁰⁷ Maybee, s. 398.

⁶⁰⁸ Kierkegaard, *CUP*, s. 242.

⁶⁰⁹ Maybee, s. 398.

⁶¹⁰ Maybee, s. 402.

⁶¹¹ Maybee, s. 394.

⁶¹² Koç, *Anadolu Mayası*, s. 30.

⁶¹³ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 31.

cevap veremez. Nesnel düşünce kişinin özel bir birey olarak kendini tanımasına yardımcı olamaz.⁶¹⁴



⁶¹⁴Maybe, s. 400.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE-NESNE İLİŞKİSİNİN BOYUTLARI

1. ÖZNE-NESNE VE ÖZNEL-NESNEL İLİŞKİSİNİN MAHİYETİ

Felsefe literatüründe bilene “özne”, bilinene ise “nesne” denilmektedir. Özne, bilen varlık olarak, bir şeye yönelir ve o şeyi kendi bilgi nesnesi yapar. Böylece onun ya bir kısmı ya da tamamı hakkında bilgi sahibi olur. Özne ve bilgi nesnesi arasındaki ilişki sürecinde ortaya çıkan olguya bilgi denir. Kısaca bilgi, özne ve nesne arasındaki ilişkinin sonunda oluşan ürüne verilen addır.⁶¹⁵ Ancak özne ve nesne arasında sadece bilgiye dayalı bir ilişki sözkonusu değildir. Bu bağlamda özne ve nesne arasında irade, eylem, his, duygu, tutku, kalp vb. gibi akıl, bilgi ve rasyonellik boyutlarını aşan pek çok ilişki türünün varolduğunu da göz ardı etmemek gerekir.⁶¹⁶

Bilgi eğer özne ve nesne arasında kurulan bağdan oluşuyorsa bu bağı kuracak unsur nesne değil öznedir. Çünkü özne, nesneye yönelerek onu algılama, anlama ve açıklama işini yapar. Bu bağları ancak etkin bir özne kurabilir. Görüldüğü gibi nesne (bilinen), öznenin kendisine yöneldiği pasif konumdaki olgu, olay ya da varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilinçli ve akıllı bir varlık olan özne ya kendisinin dışındaki bir varlığı bilmeyi ya da kendisini bilgi nesnesi yaparak kavramayı arzular. Kısaca nesnelere yönelen öznenin onlar üzerine düşünmek suretiyle zihinsel bir etkinlik gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür.⁶¹⁷ Görüldüğü gibi özne, nesneleri algılama ve anlamlandırmada önemli bir role sahiptir. “Biz nesneleri, belli formlara sahip şeyler olarak algılarız. Yukarıda da belirtildiği gibi, onlara bu algısal formu veren şey ise zihnimiz, yani sujedir.”⁶¹⁸

⁶¹⁵ Çüçen, s. 4.

⁶¹⁶ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 62.

⁶¹⁷ Çüçen, s. 4.

⁶¹⁸ Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 69.

Öznenin sahip olduğu kavram çerçevesi çok önemlidir. “Aynı olgu ya da nesne, farklı kavram çerçevesine sahip kişiler tarafından farklı şekillerde algılanabilmektedir.” Bu bağlamda öznenin sahip olduğu geçmiş tecrübe birikimleri, değer yargıları, inançları, his ve duyguları, gelecekle ilgili beklentileri onun nesneleri anlamasına doğrudan etki etmektedir.⁶¹⁹

İnsan, nesnel olarak betimlenebilen bir varlık olamaz. Çünkü insan bir var olan olduğu andan itibaren öznel öge baskındır. Bu yüzden kendisinden yola çıkan nesnel bir bilginin olması imkânsızdır. Mantıksal ve bilimsel bilgi varoluşun kaybolmasına neden olmuştur. İnsan gerçekliği ne ampirik bir nesne olarak ne de ideal bir nesne olarak betimlenemez. Nesnellik ilkesinin düşünce üzerindeki etkisini sınırlandırmak çok önemlidir. Çünkü bu ilke gayrı meşru uzantısıyla beraber öznelliğin ve kişiliğin ortadan kalkmasına yol açmaktadır.⁶²⁰

Modern dünya özne ve nesne arasında ayırım yapma noktasına gelmiştir. Ki bu ayırımın bilinen versiyonunda hakikatin nesnellik, hatanın ise öznellik eşdeğer olduğuna dair yanlış bir eğilim söz konusu olmuştur.⁶²¹ Oysa “algı tecrübesi, ne ‘sujenin sıfırlandığı tamamen objektif bir fenomen’ olarak değerlendirilebilir, ne de ‘sujenin mutlak hakimiyetini icra ettiği salt bir kavramsallaştırma ya da kurgulama aktivitesine’ indirgenebilir.”⁶²² Dünyada ben olmanın aslında koreatif bir bağımlılığı ifade ettiği hususunda şunlar söylenebilir:

Bir ben ne kadar alt düzeyde bir bilince sahip olursa olsun asla salt bir obje olamaz; o, bu en alt düzeyinde bile içinde bulunduğu objeler düzleminde bir suje olarak bulunur. Fakat bu suje olarak varolması da mutlaka bir objeler düzlemi içerisinde gerçekleşir, ondan bağımsız olamaz.⁶²³

Öznel ve nesnel bilgide tecrübe çok önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Gerek öznel, gerekse nesnel bir sorunun tecrübe edilmeden bilinmesi imkânsızdır. Yani insan bilgisinin tamamen tecrübeden kaynaklandığı dahi söylenebilir. Nesnel bilgi için duyular yolu ile gelen tecrübe esasken öznel bilgide elde ettiğimiz tecrübenin kaynağı duygulardır. Esasında öznellik ve nesnellik özelliği insanda bir bütün olarak var

⁶¹⁹ Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 69.

⁶²⁰ Cauly, s. 62.

⁶²¹ Brown, s. 12.

⁶²² Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 71.

⁶²³ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 136-137.

oldukları için duyular ve duygular birbirinden kopuk yetenekler değildir. Tam tersine onlar birbirleri ile ilgili olan yetilerdir. Bununla birlikte öznel ve nesnel bilginin kaynakları arasında temel farklılıklar olduğunu da unutmamak gerekir. Öznel bilginin asıl kaynağı olan duyguların duyular gibi zaman ve mekânla sınırlandırılması mümkün değildir. Sonuç olarak duygusal yeteneklerimiz, zaman ve mekân üstü bir düzeyde bize bilgi sağlayabilirler.⁶²⁴

Öznelliğin ve nesnelliğin etkinlik alanlarının ters orantılı olduğu görülür. Öznelliğin etkinliği arttıkça nesnelliğin etkinliği azalırken; nesnelliğin etkisi arttıkça da öznelliğinki azalmaktadır. Bununla birlikte bu ikisinin birbirlerini dışlamamakta olduklarını da asla unutmamak gerekir. Yani öznelliğin olduğu her bilgide az da olsa nesnellik ve nesnelliğin olduğu her bilgide de az da olsa öznellik söz konusudur. Her ne kadar nesnelliğin zirveye çıktığı alan bilimsel bilgi alanı olsa da bilimsel bilgi dahi, belli bir öznellikten yoksun değildir.⁶²⁵

Sonuç olarak bir insan özne-nesne ilişkisi çerçevesinde ya objeler dünyasına ait herhangi bir obje olarak kalacak ya da kendisini objeler dünyasından ayıran bir ‘suje/ben’ bilincine ulaşmak suretiyle varoluşunu gerçekleştirecektir.⁶²⁶

2. KIERKEGAARD’A GÖRE ÖZNE-NESNE VE ÖZNEL-NESNEL İLİŞKİSİNİN MAHİYETİ

Kierkegaard, özne-nesne ve öznel-nesnel arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik değerlendirmelerinde, sürekli olarak özneyi ve öznel olanı temele alan bir yaklaşıma sahiptir. Daha önce de vurguladığımız gibi Kierkegaard, nesneyi ve nesnel olanı her şeyin önüne alan yaklaşımlara tepki olarak, özneyi ve öznel olanı her şeyin temeli yapmayı arzu etmiştir.

Kierkegaard’ın düşüncesindeki öznenin kendisi ve devamında nesneyle olan ilişkisi aslında ilerleyen bir inziva hali ve kişinin içe dönüşüdür. Bunun öznel olana daha yüksek bir potansiyel bahşedilmesi süreci olduğu söylenebilir.⁶²⁷ Nesnel düşünmede “ne” sorusu üzerinde durulurken öznel düşünmede “nasıl” sorusu üzerinde

⁶²⁴ Açıkgenç, s. 97-98.

⁶²⁵ Açıkgenç, s. 95.

⁶²⁶ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 108.

⁶²⁷ Deren, s. 104.

durulur.⁶²⁸ Kierkegaard için nesnel bilgi, empirik araştırma ve rasyonel argüman alanındadır. Öznel bilgi ise kişisel ve öznelir.⁶²⁹ Kierkegaard’a göre, eylem için, uğrunda “yaşanacak ve ölünecek” şey için, asıl ihtiyaç duyulan şey akıl ve nesnellik değildir. Bunun için gerekli olan şey tutku (ihtiras) ve öznelliktir. Kierkegaard’a göre, felsefe bize nasıl yaşamamız gerektiğini söylemelidir.⁶³⁰ Bu bağlamda *Felsefe Parçaları* veya *Bir Parça Felsefe ve Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*’ın nesnelliğin yanlışlığını ortaya koyarak “öznel hakikat” in zorunluluğunu göstermeye adanmış olduğu söylenebilir.⁶³¹ Nesnel hakikat teorik bir tarzda incelenen ve dışımızda olan bir şeye karşılık gelirken öznel hakikat kendimizde bulunabilecek bir ‘olması lazım gelen’dir. Öznel hakikat benim içindir. Subjektif düşünür onu yaşayan ve var eden kişidir.⁶³²

Kierkegaard aslında rasyonel bilgiyi tamamen reddetmez. Matematik ya da bilimsel bilgiyi reddetmek bir tarafa kendi alanlarında kullanılmaları durumunda onları hiçbir şekilde değersizleştirmez. Ancak matematik ve bilim tarafından olduğu kadar, etik ve metafizik tarafından çözülmesi gereken sorunların olduğunu vurgular. Ona göre bu problemlerin gerisinde, insanın birtakım isteklerinin hayatı vardır. Rasyonel düşüncenin en büyük hatası her ne kadar insanın öznel yanını tamamen reddetmese de onları karanlıklaştırmasıdır. Kierkegaard buradan hareketle nesnelliğin, insanla alakalı hakikati tam manasıyla veremeyeceğini öne sürer. Ona göre rasyonel, matematiksel ve bilimsel düşünce gerçek varoluşa erişme konusunda bireye yardım edemez.⁶³³ Nesnel düşünceyi özneyi dikkate almamakla itham eden Kierkegaard’ın bu noktadaki tavrı aşağıdaki ifadelerinde netlik kazanır:

Nesnel düşünce öznenin düşüncesini ve varoluşunu önemsemezken öznel düşünür aslında bizzat kendi düşüncesiyle ilgilidir. Spesifik olarak başka hiçbir şeyde olmayan ve sadece özneye ait olan içsellik ve sahiplenme özellikleri vasıtasıyla onun düşüncesi düşüncenin başka bir türünü oluşturur.⁶³⁴ ...Nesnellik “ne” söylendiği, öznellik ise “nasıl” söylendiği

⁶²⁸ Magill, s.33.

⁶²⁹ Friedman, s. 16.

⁶³⁰ Gödelek, “Kierkegaard’ın İnsan Görüşü”, s. 360.

⁶³¹ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 12.

⁶³² Magill, s.33.

⁶³³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 939-940.

⁶³⁴ Kierkegaard, *CUP*, s.72-73.

konusu üzerinde durur.⁶³⁵ ...Nesnel olarak o, düşüncenin kategorisi hakkında bir sorunken öznel olarak bir içsellik sorunudur.⁶³⁶

Nesneyi temele alan bir yaklaşımın eninde sonunda özneyi yok edeceğini sık sık dile getiren Kierkegaard, bu tavrını aşağıdaki cümlelerinde bir kez daha yineler:

Öznel düşünce içsellikle öznelliğe döner ve bu içsel yoğunlaşmanın bir sonucu olarak o hakikati bulacaktır. Nesnellik öne çıktığında öznellik kaybolur. Burada bir an olsun unutulmamalıdır ki, özne var olmaktadır ve var olmak oluş içinde olmak demektir. Nesnellikteki düşünce ve varlığın aynılığı olarak hakikat ise soyutlamanın boş hayalinden başka bir şey değildir.⁶³⁷

Kierkegaard'a göre, nesnelci yaklaşım her şeyi bilmek, anlamak ve açıklamak isterken, öznelci yaklaşım tutkuyu esas alır. Çünkü tutku, absürd ve paradoks gibi inanca özgü konularda aklın reddedici tutumu karşısında, anlama, kavrama ve bilmeyi aşan bir sıçrama gücüne sahiptir. Bu bağlamda nesnelci yaklaşımın paradoksu açıklamaya çalışırken onu yok ettiğini, tutkunun ise paradoksu beslediğini söyleyebiliriz.⁶³⁸ Kierkegaard, öznel ve nesnel olanın mahiyetine yönelik olarak şu iddialarda bulunur:

Nesnel olarak sürekli sadece konu üzerinde konuşuruz. Öznel olarak ise özne ve öznellikten bahsederiz. Öznellik kesin olarak bizim meselemizdir. Sorun bir karar verme sorunudur ve tüm kararlar öznellik temelinde tezahür eder. İşte bu yüzden nesnel olarak izlenecek bir durum söz konusu değildir.⁶³⁹ ...Öznel bir kabul doğrudan onun kararına dayanırken nesnel bir kabul tümüyle anlamdan yoksundur.⁶⁴⁰ ...Meraklı, felsefi ve bilgi sahibi olan araştırmacı hakikat sorununu ele alır ancak bu öznel yani içselleştirilmiş hakikat değildir.⁶⁴¹

Kierkegaard'ın düşüncesinin kalbi öznellik ve nesnellik arasında yaptığı ayrımdır.⁶⁴² Ona göre nesnel düşüncede hakikat, nesne ve nesnel şeyden oluşur. Bu noktada özne dikkate alınmaz. Öznel düşüncede ise hakikat, kendine mal etme meselesi, içsellik ve öznellikten oluşur. Kierkegaard'a göre öznel düşüncede benlik, varoluş ve öznelliğin içine dalınır.⁶⁴³ Nesnel düşünce kendi içinde masumdur ancak düşünce ve

⁶³⁵ Kierkegaard, *CUP*, s. 202.

⁶³⁶ Kierkegaard, *CUP*, s. 203.

⁶³⁷ Kierkegaard, *CUP*, s. 196.

⁶³⁸ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 241.

⁶³⁹ Kierkegaard, *CUP*, s. 129.

⁶⁴⁰ Kierkegaard, *CUP*, s. 130.

⁶⁴¹ Kierkegaard, *CUP*, s. 21.

⁶⁴² Gouwens, s. 31.

⁶⁴³ Kierkegaard, *CUP*, s. 192.

varoluş arasındaki karışıklıkta masum değildir. Nesnel düşünce tamamen kendi doğruları ve kesinliği içinde bir bilim olarak, öznellik alanında (bilhassa ahlâk ve din) kullanılmaya uygun değildir.⁶⁴⁴ Kierkegaard, bu konuda şunları söyler:

Hristiyanlık nesnelliğin her türüne karşı çıkar. Hristiyanlık öznenin, kendisi hakkında sonsuz kaygılar içinde olmasını ister. Eğer bir Hristiyanlık hakikati varsa o kendini sadece öznellikte gösterir. O hiçbir şekilde nesnellikte tezahür etmez.⁶⁴⁵

Kierkegaard'ın bu hususla ilgili tavrı aşağıdaki ifadelerinde daha net bir şekilde görülmektedir:

Hristiyanlıkla ilgili olarak nesnellik son derece talihsiz bir kategoridir. Hristiyanlık tamamen öznellik ve içsellik ruhudur.⁶⁴⁶ ...Nesnel yolu seçen varolan birey böylece Tanrı'yı nesnel olarak elde etmeye teşebbüs eder. Ancak bunu tümüyle sonsuzluk içinde yapmayı başaramaz. Çünkü Tanrı öznedir ve bu yüzden sadece öznellik için içsellikte varolur. Öznel yolu seçen varolan birey Tanrı'yı nesnel olarak elde etmek için zaman belki de hayli uzun bir zaman gerektiren diyalektik güçlüğü derhal kavrar. O diyalektik güçlüğü benliğindeki tüm acılarla birlikte kavrar; çünkü ona göre Tanrı'nın olmadığı her an zayı olmuş demektir.⁶⁴⁷

Batı dünyasının özne ve nesne ayırımına çok ciddi eleştiriler getirilmiştir. Bunlardan en dikkat çekenlerden birisi Yalçın Koç'a aittir. Koç'a göre Grek-Latin-Kilise diyarında, aşmayı (bir şeyin kendi içindeki bütünlüğünü) açıklamak için, düşünen (rasyonel yeti sahibi) ve algılayan (idrak sahibi) şeyin dönüştürülmesi şarttır. Bununla beraber dönüşümün yollarının bu diyarda kapalı olduğu görülür. Koç'a göre Batı dünyası bu sorunu çözebilmek için özne-nesne ayırımını ortaya atmak zorunda kalmıştır. Ona göre bu diyardaki, yığınsal bireyin aşma özüllü olmasından dolayı, özne-nesne ayırımı aslen dar bir bölgeye hapsolmuştur.⁶⁴⁸ Buradan hareketle Koç, Batı fikriyatının yığınsal bireyin görme ve dönüşme imkânını kapattığını bu yüzden de aşma özüllü olduğunu iddia eder. Ona göre aşma özüllü oluş, bu diyarın yığınsal bireyini etik, estetik, teoloji gibi isimler altında yürüttüğü düşünsel faaliyetlerde de dar bölgelere hapsetmiştir. Koç, bu hapsolme durumunun Batı diyarının içerisinde idrak edilip görülmesinin imkânsız olduğunu öne sürer.⁶⁴⁹ Kierkegaard insan varoluşunu bu dar

⁶⁴⁴ Gouwens, s. 32.

⁶⁴⁵ Kierkegaard, *CUP*, s. 130.

⁶⁴⁶ Kierkegaard, *CUP*, s. 43.

⁶⁴⁷ Kierkegaard, *CUP*, s. 199-200.

⁶⁴⁸ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 52.

⁶⁴⁹ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 51-52.

bölgelerden kurtarma gayretinde olan ender batılı düşünürlerdendir. Fakat o, içinde yetiştiği kültürün etkisinden tamamen sıyrılamamıştır. Kısacası o da insan varoluşunu ele alırken özne nesne ilişkisini istese de yok sayamamıştır.

Yukarıda ele alınan görüşlerden hareketle diyebiliriz ki Kierkegaard'ın rahatsızlık duyduğu şey özne nesne ilişkisinde nesnenin hâkim konuma getirilerek öznenin yok sayılması olmuştur. Bununla birlikte Kierkegaard'ın bizzat kendisinin nesneyi yok sayma noktasına geldiğini de unutmamak gerekir.

3. KIERKEGAARD'A GÖRE ÖZNE-NESNE İLİŞKİSİNİN FARKLI TEZAHÜRLERİ

Kierkegaard, özne-nesne ilişkisinin epistemik, varoluşsal, estetik, etik ve dinî tezahürlerini ele alırken rasyonaliteyi temele alan felsefî yaklaşımın aksine, sujenin his ve duygu dünyasını esas alan bir tutuma sahiptir. Kierkegaard'ın bu tavrının daha iyi anlaşılabilmesi için onun karşı olduğu rasyonel anlayış hakkında genel bir çerçeve sunulması faydalı olacaktır.

Rasyonelliği ve aklı her şeyden üstün gören bir anlayışın insanın varoluşsal özelliklerini ve özne-nesne ilişkisinin farklı tezahürlerini kavrayabilmesi imkânsızdır. Aşağıda öne sürülen görüşler bu hususu net bir şekilde izah edici niteliktedir:

Rasyonel karakterli aydınlanma düşüncesinin ana çizgisini takip eden analitik felsefe geleneği, rasyonaliteyi felsefî bir yaklaşımın en temel özelliklerinden biri saymakla kalmamış, onu geçerliliğin en güçlü ve hatta çoğu zaman da yegâne kriteri olarak görmüştür. Akla onu tanrılaştırmaya yapılan bu aşırı vurgu ve ona atfedilen mutlak otorite, genel anlamda ontoloji alanının rasyonel varlık alanına; insan varoluşunun, onun salt rasyonel boyutuna; etik, estetik, epistemik vb. geçerliliklerin de rasyonel geçerliliğe indirgenmesine yol açmıştır. Böylece, ontolojik, epistemolojik, etik, vb. bakımlardan rasyonalite dışı/üstü veya irrasyonel kabul edilen alan ya da boyutlar, ya görmezlikten gelinerek yok sayılmaya ya geçersiz addedilmeye ya da küçümsenmeye çalışılmışlardır. Örneğin metafizik konular, insan varoluşunun duygu, his ve kalp gibi çeşitli boyutları ve buna mümasil meseleler, analitik felsefenin ya hiç araştırıp incelemeye değer bulmadığı ya da –eğer ele alıp inceliyor ise- eleştirmek, geçersizliğini veya değersizliğini ortaya koymak için incelediği konulardır.⁶⁵⁰

⁶⁵⁰ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 79.

Yukarıda ifade edilen yaklaşımı tamamen reddeden Kierkegaard'a göre her şeyin rasyonellikle anlaşılır kılınabileceğini iddia etmek, öznenin nesne karşısında yokolup gitmesine neden olacaktır. Aşağıda ifade edilecek hususlar Kierkegaard'ın bu konudaki kaygılarını haklı çıkartacak cinstendir.

Rasyonelliği esas alan bir düşünce sistemi nihai olarak özneyi nesneye, öznel dünyayı da nesnel dünyaya indirgemek gibi vahim bir hataya düşer. Bu konuyla ilgili olarak şunlar söylenebilir:

Aydınlanmacı çizgide giden analitik felsefenin bir diğer problemlili yanı aşırı derecedeki objektiflik vurgusudur. Bu vurgu, öncelikle, olanı olduğu gibi ele alıp o şekliyle kavramak yerine, sujenin objeye, subjektif dünyanın da objektif dünyaya dönüşmesini istemekte ve bu isteğiyle de sözkonusu alanları yabancılaşmaya zorlamaktadır. Bu nedenle, öyle görünüyor ki felsefi yaklaşımını 'objektiflik' temeli üzerine kuran bu yaklaşım, sujenin dünyasına özgü olan fenomenlerin ancak 'objektifleşmiş' çarpık bir versiyonunu kavrayıp sunabilmektedir. Din, sanat vs. gibi alanlarda sujenin bizzat hissedip yaşadığı sıcak, canlı ve heyecanlı durumların kavramsal objektifliğin dünyasına aktararak sunulan soğuk, cansız, katı, donuk ve ölü silüeti, bu yetersiz ve çarpık anlayışın tipik bir örneğidir. Bu felsefi yaklaşım sujenin dünyasına ait özgün fenomenleri inceleyip irdelemeye kalkıştığında ya iktidarsız ve yaya kalmakta ya da sözkonusu fenomenleri dönüştürerek onların ancak objektifliğe indirgenmiş, ruhsuz -ve tabii asıllarını ne kadar yansıttıkları son derece kuşkulu ve problemlili olan- birer tasvirini sunabilmektedir.⁶⁵¹

Kierkegaard, objektifliği temele alan ve akla sınırsız güç atfeden felsefi yaklaşımlara tabiri caizse savaş açmış ve hayatı boyunca onlarla mücadele etmiştir diyebiliriz.

3.1. Epistemik İlişki

Epistemoloji ve rasyonalite merkezli geleneksel felsefi yaklaşım, insanın his ve duygu dünyasını dikkate almaz. Hatta çoğu zaman felsefeyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığını öne sürerek bu hususları inceleme konusu bile yapmamıştır.⁶⁵² Günümüzün pozitivist seküler epistemoloji anlayışı ise bilgi kaynaklarını sadece akıl ve duyulara indirgeyerek epistemik değer hiyerarşisini alt-üst etmiştir. Deney ve gözleme

⁶⁵¹ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 80.

⁶⁵² Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 120.

dayalı rasyonaliteyi merkeze alan bu modern epistemolojide; vahiy, dinî tecrübe, sezgi, ilham ve rüya gibi geleneksel bilgi kaynaklarına hak ettikleri değer verilmemiştir.⁶⁵³

Varoluşçu felsefî yaklaşım, rasyonelliği temele alan geleneksel felsefî yaklaşımın aksine insanın duygu ve his dünyasına, ruh hali ve kalbî durumlarına son derece önem verir. Bu hususların felsefenin ele alması gereken en önemli konuları olduğunu iddia eder.⁶⁵⁴ Bu bağlamda varoluşçu felsefe yukarıda ele alınan pozitivist seküler epistemoloji anlayışının aksine anlama, bilgi ve hakikat konularında kişisel ve varoluşsal faktörlere daha fazla dikkat etmemiz gerektiğini vurgular.⁶⁵⁵ Varoluş felsefesinde bilginin sadece bilimsel olarak doğrulanan ve ispatlanan bir özelliğe sahip olduğu iddiası reddedilerek bilimsel bilginin sadece bilginin bir türü olduğu ve bilgi türleri arasında önceliğinin bulunmadığı vurgulanır.⁶⁵⁶ Çünkü bilgide bir subjektiflik durumunun söz konusu olduğu yadsınamaz. Buradan hareketle bütün bilgilerimizin bir takım paradigmalara, ön kabullere dayanan, belli şartlara bağlı olan bilgiler olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁵⁷ Bununla birlikte bu subjektiflik, sınırsız olmayıp, sınırlı -belli ölçüde- bir subjektifliktir.⁶⁵⁸ Bilde sadece nesnel boyutu ya da sadece öznel boyutu öne çıkartmak bizatihi bilgiye haksızlık etmek demektir.

Özne-nesne ilişkisi metafiziksel ya da ontolojik hangi şekilde ele alınırsa alınsın öncelikli olarak epistemoloji temellidir.⁶⁵⁹ Özne, epistemik bir faaliyeti gerçekleştirebilen varlıktır. Özne ve nesne arasında meydana gelen bilgi sürecinde bir şey ya da nesne, öznenin tecrübe ya da bilincine sunulur ve böylelikle özne de o şey ya da nesnenin farkına varır.⁶⁶⁰

Sunuluş ve farkında oluş epistemolojik açıdan birbirinin lâzımı konumundadır. Yani bir objenin sunulması ve bir sujenin onun farkına varması birbirinden bağımsız bir durum değildir.⁶⁶¹ Kısaca özne-nesne ilişkisinde ne salt objenin ne de sadece sujenin

⁶⁵³ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 69-70.

⁶⁵⁴ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 120.

⁶⁵⁵ Macquarrie, *Existentialism*, s. 105.

⁶⁵⁶ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 5.

⁶⁵⁷ Tokat, s. 61.

⁶⁵⁸ Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 71.

⁶⁵⁹ Brown, s. 12.

⁶⁶⁰ Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 58.

⁶⁶¹ Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 60.

mutlak hâkimiyeti söz konusudur. Bu ilişkide hem suje hem de obje aktif rol oynamaktadır. Her iki unsur da yapması gereken katkıyı sağlamaktadır.⁶⁶²

Kierkegaard için düşünce problemi, bizzat düşüncenin özünde olan tehlikeler ve modern çağda felsefe ve teolojinin kurumsallaşması ve profesyonelleşmesiyle alakalı olarak çift yönlüdür. Bu nedenle Kierkegaard'ın felsefi ve teolojik düşüncenin hastalıklarıyla ilgili teşhisleri hem düşüncenin tehlikelerinin genel eleştirisini hem de modern çağda felsefe ve teolojinin toplumsal eleştirisinin nasıl yapılacağını içine alır.⁶⁶³ Kısaca Kierkegaard hem genel anlamda bizzat düşünceden kaynaklanan sıkıntıları hem de modern çağda nesnelliğin etkisine girmiş felsefe ve teolojinin sorunlarını ele almaya gayret etmiştir.

İnsan bilgisi sorunu ele alındığında, Kierkegaard bilen ve bilinen şey arasında hakiki bir ayrım olduğu noktasında ısrar eder.⁶⁶⁴ O, bilgi ve inanç arasında mutlak bir farklılık olduğuna inanır.⁶⁶⁵ Kierkegaard, bütün bilgilerimizin temelde varoluşla ilgili olduğunu öne sürer.⁶⁶⁶ Kierkegaard'a göre bilgi bireyin hayatının diğer özelliklerinden bağımsız değildir. Bilgi karaktere bağlıdır. Karakter harekette fonksiyon kazanır ve Kierkegaard için bu fonksiyon bilgi, seçim, hareket ve karakterin birbirine bağlı olmasını sağlayacaktır.⁶⁶⁷ Bu bağlamda Kierkegaard'a göre varoluşsal, hakiki bilgi, empirik, matematik ve saf tarihi bilgiye zıttır. Bu nedenle o doğrudan dünyevi anlamda kişiliğe, onun varoluşuna ve onun varoluşunun özünden türeyen şeye yönelir.⁶⁶⁸

Kierkegaard, insan zihninin sınırlı ve ârızî olduğu, empirik bilginin sonsuz hakiki önermelere ulaşamayacağı, buna ancak karar içerikli ifadeler, başka bir alana sıçrama, pratik ve mantıkî boşluğun üstünde olan duyguyla erişilebileceği konuları üzerinde ısrarla durmuştur.⁶⁶⁹ Kierkegaard'ın gramatiksel (*gramatical*) araştırmasının amacı, filozofun kullandığı delillerin dini kavramların kullanıldığı bağlamda her hangi bir rolünün olamayacağını ortaya koymaktır. Ona göre filozof, dini terimlerin epistemolojik bağlamda kullanılan terimlerden temelde ayrıldığını gözden

⁶⁶² Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 68-69.

⁶⁶³ Gouwens, s. 29.

⁶⁶⁴ Collins, s. 138.

⁶⁶⁵ Pojman, s. 83.

⁶⁶⁶ Walsh, s. 34.

⁶⁶⁷ Friedman, s. 15.

⁶⁶⁸ Jean T. Wilde and William Kimmel, s. 50.

⁶⁶⁹ Hannay, *Kierkegaard*, s. 98.

kaçırmaktadır.⁶⁷⁰ Tarihsel süreç içerisinde epistemolojinin varlığın bütün mümkün formları üzerinde ve insan düşüncesinin her boyutu üzerinde son kararı veren bir konuma gelmesi onun, varlığı kontrol etme arzusu olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Oysa bilimin teorik bilgisi insan varlığının sadece bir yönüdür. İnsan yaşamının varoluşsal olarak daha önemli ve temel boyutları olan din, ahlâk ve estetik bilimin ötesindedir ve bilimsel metotlarla insan kültürünün bu boyutlarına nüfuz etme çabaları sonuçsuz kalmıştır.⁶⁷¹ Kierkegaard epistemolojinin bu noktalarda başarısız olacağını çok önceden fark etmiş ve eserlerinin çoğunda bu öngörüsünü temellendirme gayretinde olmuştur.

Kierkegaard'a göre insanın öznelliği, dini hayat ve ahlâkî ilkelerle ilgili manevi yaşamı, insani hakikatin aşamaları bilimsel araştırmayla izah edilemez. Bu anlamda ona göre varoluşsal bilgi hem öznelliği hem de ahlâkî gelişimi içermek zorundadır.⁶⁷² Kierkegaard bize bir karar vermemiz gerektiğini söyler; inanç yoluyla korku ve kaygının üstesinden gelmek. Epistemik olarak, nesnel belirsizlik inanç basamağına geçmede yetersizdir. Bunu sağlayacak olan öznel kesinliktir.⁶⁷³ Kierkegaard öznel yoğunluk ve ahlâkî seçimin mutlak karakteri üzerine zihnen yoğunlaştığında, “mutlak ben” in sadece seçim yoluyla anlam kazanabileceğini belirtir.⁶⁷⁴ O, Hegel'in insanın Tanrı ile ilişkisini akıl yoluyla kurup ve bunu da rasyonel bir şekilde güvence altına almasını reddeder. Kierkegaard'a göre Hegelcilik gibi sistematik felsefenin epistemolojik araçları, iman kahramanı olan İbrahim peygamberin sırrına nüfuz edemez.⁶⁷⁵ Bu bağlamda Kierkegaard'ın inanç ve bilgiyi birbirlerine zıt iki kutup olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre bilgi nesnel kesinliktir ancak ne hakikatin yaşam içerisindeki sürecine uyum sağlayabilir ne de sonsuzluğu kuşatabilir. Bunun tam aksine iman yüksek derecede belirsizliktir ancak bize sonsuzluğun hakikatine bizzat kendi varoluşumuzla doğrudan ulaşabilme iznini iman verir.⁶⁷⁶

⁶⁷⁰ Alpyağıl, s. 74.

⁶⁷¹ Tokat, s. 54.

⁶⁷² Collins, s. 141.

⁶⁷³ Malachi, “Existential Wars: Kierkegaard versus Nietzsche”

<http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/001.%20Existential%20Wars%20Kierkegaard%20vs%20Nietzsche.pdf> 24.02.2013

⁶⁷⁴ Collins, s. 82.

⁶⁷⁵ Yıldırım, s. 18-19.

⁶⁷⁶ Watts, s. 89.

İnsanın bilgi aşamasının ötesine geçerek hakikati yaşaması diğer bir ifadeyle içselleştirmesi gerektiğini belirten Kierkegaard konuyla ilgili olarak şunları dile getirir:

Bilgi ağacının meyvelerinin tadına baktım ve zaman zaman o lezzetlerden zevk de aldım. Ancak bu keyif sadece biliş anına özgüydü ve üzerimde derin bir iz bırakmadı.⁶⁷⁷ ...Asla inkar etmeyecek ve her şeye rağmen bilginin üstünlüğünü kabul edeceğim ve insan bilgiden etkilenebilecektir de. Ama daha sonra bu bilginin özünsenerek içimde hayat bulması gerekir ve şu anda benim için her şeyden daha önemli olan şey budur. Ruhumun tıpkı Afrikalıların suya susaması gibi susadığı şey budur.⁶⁷⁸

Kierkegaard bilginin saf varlığın diyalektik kavramıyla değil, varoluşla başladığını görür.⁶⁷⁹ Kierkegaard için “düşünce” kavramı geniş kapsamlı bir terimdir. Sadece birinin düşünce ya da zihinsel aktivitelerini değil aynı zamanda onun karakterini, onun yaratıcılığını ve duygusal yaşamını da içine alır.⁶⁸⁰ Kierkegaard insanın âlim olmak ve nasıl düzgün bir şekilde yaşayacağını bilmek için duygusal zekâyâ sahip olması gerektiğini düşünür. Bunu gerçekleştirmek için önermesel hakikatlerin bilinmesi yeterli değildir.⁶⁸¹ Buradan hareketle diyebiliriz ki Kierkegaardçı düşüncenin kalbinde yatan unsur, varoluşsal inkişafın uygun tutkuların gelişimini gerektirdiği ve buna önermelerin bilinmesi yoluyla ulaşılamayacağıdır.⁶⁸²

Kierkegaard inanç ile düşünme etkinliğini de kesin bir çizgiyle ayırır.⁶⁸³ O, inanç ve anlama arasındaki mahiyet farkıyla ilgili olarak şunları ifade eder:

Hristiyanlıkta anlamak ruhun günah eğilimi olduğu için inanmak gerekir. Anlamak insansal bir süreçtir, insanın insanla olan ilişkisidir ama inanmak Tanrısal olanla ilişkisidir. Hristiyan için günah bilginin içinde değil irade temelinde ortaya çıkmaktadır. İradenin yozlaşması insan bilincini etkileyecektir.⁶⁸⁴

Görüldüğü gibi Kierkegaard’a göre inanmanın alanı, bilme, düşünme, kavramsallaştırma, saptama ve kanıtlama alanından tamamen farklı bir mahiyete

⁶⁷⁷ Kierkegaard, *The Essential Kierkegaard*, s. 9. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 52

⁶⁷⁸ Kierkegaard, *The Essential Kierkegaard*, s. 8. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, s. 51.

⁶⁷⁹ Collins, s. 127.

⁶⁸⁰ Gouwens, s. 27.

⁶⁸¹ Evans, Kierkegaard: An Introduction, s. 35.

⁶⁸² Evans, Kierkegaard: An Introduction, s. 38.

⁶⁸³ Armaner, s. VIII.

⁶⁸⁴ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong), s. 95. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 128. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 106.

sahiptir.⁶⁸⁵ Kierkegaard inancın akıldan üstün olduğunu açıkça ifade eder.⁶⁸⁶ Kierkegaard, düşünce ve varoluşun aynılığından hareket eden hakikat anlayışını reddeder.⁶⁸⁷ Kierkegaard, nesnel akıl yürütme sürecinde kişinin sadece epistemik açıdan olasılık taşıyan bir sonuç elde edebileceğini iddia eder. Bu sonuç ise hem hata ihtimalini dışlamaması hem de ebedi mutluluğun temeli olacak kesinliği sağlayamamasından dolayı kişiyi imana götürmez.⁶⁸⁸

Kierkegaard'a göre Hristiyanlık [*ezelî doğru/ eternal truth*] paradoksaldır. Aklın diyalektik süreçte başarı sağlaması imkânsızdır. Neticede o, sürekli olarak her zaman daha ileriye gidemeyeceği bir sınırla karşılaşır. Aslında, Hristiyan kategorilerinin büyük bir bölümü bu sınırın ötesindedir. Kierkegaard, buradan hareketle epistemolojik olarak bilinebilenle, bilgi sferinin ötesinde olan arasında keskin bir ayırım yapma yoluna gider. Ona göre bilginin ötesinde olan ezeli doğrudur. Ezeli doğru da aklın beklentilerinin zıddına bir yapıda olduğu için paradokstur. Çünkü o, aklın beklentilerinin zıddıdır.⁶⁸⁹ Bilginin aksine inanç dış kontrolü gerektirmez çünkü o genel değil özeldir.⁶⁹⁰

Kierkegaard, özne-nesne arasındaki ilişkinin epistemik boyutunda öznenin ve onun varoluşunun dikkate alınmadığını iddia eder. Ona göre varoluş bilmekten tamamen farklı bir şeydir.⁶⁹¹ Varolan bireysel kişi kesinlikle bir düşünce değildir.⁶⁹² Kierkegaard tüm Hristiyan terminolojisinin spekülâtif düşünce tarafından kuşatıldığı kanaatinde.⁶⁹³ Ona göre spekülâtif düşüncenin şanssızlığı bir bilen olarak varolan kişiyi tekrar tekrar göz ardı etmesidir.⁶⁹⁴ Kierkegaard, varolan insan olmanın ne anlam ifade ettiği konusunda saf düşünürün net ve anlaşılır bir tavra sahip olmadığı iddiasındadır.⁶⁹⁵

Kierkegaard, epistemik bir yaklaşımla varoluşa nüfuz edilemeyeceğini vurgular. Ona göre sistem ve varoluş bir arada düşünülemez. Sistematik düşünce varoluşu ortadan

⁶⁸⁵ Taşdelen, "Kierkegaard ve Kaygı Kavramı", s. 47.

⁶⁸⁶ Timothy P. Jackson, "Arminian Edification: Kierkegaard on Grace and Free Will", *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, (Ed. Alastair Hannay and Gordon D. Marino), Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 252.

⁶⁸⁷ Jackson, s. 249.

⁶⁸⁸ Alpyağıl, s. 80.

⁶⁸⁹ Alpyağıl, s. 58-59.

⁶⁹⁰ Philipps, "Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard", s. 3.

⁶⁹¹ Kierkegaard, *CUP*, s. 297.

⁶⁹² Kierkegaard, *CUP*, s. 329.

⁶⁹³ Kierkegaard, *CUP*, s. 363.

⁶⁹⁴ Kierkegaard, *CUP*, s. 204.

⁶⁹⁵ Kierkegaard, *CUP*, s. 316.

kaldırmış ve sonuçta varolmayan bir şeyi düşünmeye mecbur kalmıştır.⁶⁹⁶ Spekülatif düşüncenin varoluşu görmezden geldiğini iddia eden Kierkegaard'a göre spekülatif düşünce için "varolmak" "varolmuş olmak" demektir. Ona göre bir soyutlama olarak spekülasyon hiçbir zaman varoluşla eş zamanlı olamaz. Bu yüzden de varoluş olarak varoluşu idrak edemez. Yapabileceği tek şey onu arkadan seyretmektir. Kısacası Kierkegaard'a göre spekülasyon için varoluş boş bir şeydir ve sadece saf varlık vardır.⁶⁹⁷

Özne-nesne arasında vuku bulan ilişkinin epistemik boyutunu ele alırken Kierkegaard'ın üzerinde durduğu bir husus da mantıksal ve nesnel bir sistemle öznenin varoluşunun kavranamayacağıdır.

Kierkegaard'a göre mantıksal bir sistem oluşturulabilir ancak bir varoluş sistemi oluşturulamaz.⁶⁹⁸ Kierkegaard, spekülatif düşüncenin paradoksu açıklarken onu yok edeceğini ifade eder.⁶⁹⁹ Kierkegaard'a göre spekülatif düşünür her ne kadar var olan bir birey olmayı istese de aslında onun istediği var olan insan öznel değildir ve tutkusu da yoktur. Kısacası o unutulmuştur.⁷⁰⁰

Yukarıda ele alınan değerlendirmelerden de hareketle Batı'nın epistemoloji alanındaki sıkıntıları hakkında belirtilmesi gereken temel hususlar şunlardır: Grek-Latin-Kilise diyarında aslanan şeylerin birbirinden kesin sınırlarla ayrılarak sınıflandırılmasıdır. Bu yüzden ayırmak ve tasnif etmek suretiyle bir şeye mutlaka bir sınıf tayin edilir. Ayırma ve tasnif etme bu diyarın kuruluş esaslarındandır. Onların oluşturdukları sınıfların objektif zemin üzerinde temellendirilmek suretiyle bir bütünlük tesis etme gayretleri aynı zamanda içinde bulundukları fikir sorunsalının da esasını oluşturur.⁷⁰¹ Kierkegaard, bu objektif zemin üzerinde temellendirmeyi tamamen reddeder. O, sürekli olarak subjektif zemin üzerinde varoluşun hakikatine ulaşmayı hedefler.

Batı diyarında bilgi (*episteme*), rasyonel yeti sayesinde oluşturulan hüküm (yargı) demektir. Ancak, bu diyarın mütefekkirlerinin bir hükmün hangi şartları sağlayarak

⁶⁹⁶ Kierkegaard, *CUP*, s. 118.

⁶⁹⁷ Kierkegaard, *CUP*, s. 570-571.

⁶⁹⁸ Kierkegaard, *CUP*, s. 109.

⁶⁹⁹ Kierkegaard, *CUP*, s. 225.

⁷⁰⁰ Kierkegaard, *CUP*, s. 227.

⁷⁰¹ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 70.

bilgi olabileceği üzerinde henüz bir anlaşma sağlayamamış oldukları görülür. Onlar arasında bir anlaşma sağlanması ihtimali de bir hayli zayıf görünmektedir.⁷⁰² Grek-Latin-Kilise diyarında, bilgi zihinsel bir hüküm olarak sınırlandırıldığı için bilginin, esasında bir dönüşüm olma imkânını ortadan kalkmaktadır.⁷⁰³ Bu noktada Kierkegaard, rasyonalitenin ve bilginin zihinsel bir hüküm olarak çerçevelenmesinin ne denli büyük bir hata olduğunu sık sık vurgulamıştır. Ona göre bilginin rasyonellik, objektiflik gibi özelliklerin baskısından mutlak surette kurtulması gereklidir.

Batı diyarında, yığinsal bireyin rasyonel yetisi ve idrakı ile kavrayamadığı, kuşatamadığı her şeyin irrasyonel olduğu kabul edilir. Anadolu mayasında, böyle bir değerlendirme, en hafif tabirle cehalettir.⁷⁰⁴ Batının rasyonel yetiyi her şeyin önüne geçirmesine isyan eden Kierkegaard, buna tepki olarak saçma olanın hakikat olduğunu iddia edecek noktaya gelmiştir.

3.2. Varoluşsal İlişki

Varoluş, bilinçli bir öznenin eylemidir. Varoluş, pasif değil aktif bir fiildir. Varoluş verilen değil, elde edilen / gerçekleştirilen bir şeydir. O, statik ve objektif bir nitelik değildir. Varoluş dinamik ve subjektif bir aksiyon olarak karşımıza çıkar. İnsan dinamizm sayesinde, nesnel dünyadan farklı olarak, sürekli olarak kendisine yeni olasılıklar yaratmayı ister. Kısaca insan yeni gelişim ve değişimlere yönelerek her an varoluşunu inşa etme sürecini gerçekleştirmeğe çalışır.⁷⁰⁵

Varoluş her ne kadar yukarıda da belirtildiği üzere subjektif karakterli olsa da zamanla objektif bir karakter kazanmıştır. Bu bağlamda öznenin dünyasına ait olan varoluş kavramı, sonraları objenin dünyasına ait olan bir kavram haline gelmiştir.⁷⁰⁶ Kierkegaard, varoluş kavramının objektif karakterde bir anlama dönüşmesine yönelik önemli eleştirilerde bulunmuştur.

Kierkegaard'a göre varoluşsal düşünce varolan öznenin varoluşunu düşünmek demektir. O, varoluşsal düşüncenin; somut deneyimler, kişisel ilgi ve ifadeler, varolan benliğin eşsizliği ve somut varoluşun soyut kavramsal varlığa üstünlüğü gibi hususları

⁷⁰² Koç, *Anadolu Mayası*, s. 49.

⁷⁰³ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 49.

⁷⁰⁴ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 50-51.

⁷⁰⁵ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s.105.

⁷⁰⁶ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s.102.

içerdiğini vurgular. Kierkegaard'ın varoluş kavramının anlam ve içeriğine yönelik bu değerlendirmelerinin, kendinden sonra gelen varoluşçu filozofları ciddi anlamda etkilediği söylenebilir.⁷⁰⁷

Kierkegaard'ın düşüncesinin temelinde kendi içinde diyalektik sıra izleyen üç aşamalı varoluş anlayışı yatar.⁷⁰⁸ Kierkegaard'a göre özne-nesne ilişkisinde aslanan unsur varoluşsallıktır. Bu bağlamda, o, hayatı varoluşsal aşamalara ayırır. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de ele alınacak bu aşamalar estetik, etik ve dinî aşamalardır.

Kierkegaard'a göre sujenin varoluşunu göz ardı eden bir yaklaşım; tutku, sevgi, nefret, ilgi gibi insanın en temel varoluşsal özelliklerinin ölümüne neden olmaktadır.⁷⁰⁹ Kierkegaard'a göre varoluşu nesnel olarak ortaya koymak imkânsızdır. Çünkü varoluş sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel (öznel) deneyimidir. Sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel deneyimi ise, varoluşu gerçekleştirmenin değişik aşamalarına göre ortaya konur. Onun insan görüşü, yaşam yolundaki üç aşamayla ilgilidir. Ona göre bu üç varoluş alanı aynı zamanda üç yaşam biçimini gösterir. Kierkegaard'a göre, estetik aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan estetik insanlar, ahlâkî aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan ahlâklı insanlar ya da trajik kahramanlar ve dinî aşamanın özelliklerini kendinde taşıyan ise iman şövalyeleridir. Kierkegaard, eserlerinde bu üç tip insanı en belirgin örnekleriyle verir. Estetik insanı, Don Juan, baştan çıkarıcı Johannes ve Faust, ahlâklı insan tipi için Agamemnon ve Sokrates, dindar insan için ise İbrahim peygamberi örnek verir.⁷¹⁰

Öznelliği ve bireyselliği öne çıkaran Kierkegaard'a göre bir bilgi sistemi tarafından asla kavranamayacak olan şeyler vardır.⁷¹¹ Kierkegaard, bu bağlamda, genel sistemlere, kavramsal şemalara ve nesnellığe karşı varoluşu öne çıkarır. Ona göre, var olmak belirli bir türden bir birey, çabalayan, seçimde bulunan, karar veren bir fert olmayı gerektirir. Başka bir deyişle, varoluş ya da varolan birey, Aristoteles'in ünlü öğretilerinde, kavramlar alanının dışında olan bireye karşılık gelir. Bu yüzden, egzistansın tanımlanması ve düşünceye konu edilmesi mümkün değildir.⁷¹² Ona göre varoluşsal düşünme, bireyin kişisel seçimlerle karşı karşıya olduğunun bilincine varması demektir.

⁷⁰⁷ Herberg, s. 3.

⁷⁰⁸ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 823.

⁷⁰⁹ Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, s. 193.

⁷¹⁰ Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü", s. 363.

⁷¹¹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 936.

⁷¹² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 937.

Kierkegaard, insan varlıklarının kendilerini sürekli olarak “varoluşsal bir durum” içinde bulduklarını öne sürer. Bu yüzden Kierkegaard, düşünmenin, tümeller üzerinde değil kişisel durum üzerinde odaklaşması gerektiğini vurgular.⁷¹³

Kierkegaard’a göre gerçek varoluş, akıldan ayrılır. Çünkü o akla karşı olan duygunun içerisinde.⁷¹⁴ Buradan hareketle Kierkegaard var oluş gerçeğinin anlatılamayacağını ve bu realiteye ait kavramları tarif etmekten kaçınmanın bir hüner olduğunu vurgular.⁷¹⁵ Ona göre hakikate en uygun yaklaşım sadece varoluşsal düşünce yoluyla olur. Burada kişi kendi kişiselliğiyle alakalıdır ve o kendini bilir.⁷¹⁶ Tüm asli bilgilerin varoluşla ilgili olduğunu vurgulayan Kierkegaard’a göre asli bilgi esas olarak bilen yani bizzat varolan bireyle ilgilidir.⁷¹⁷

Kierkegaard’a göre nesnel düşünce, düşünen özneye ve onun varoluşuna karşı ilgisiz kalırken subjektif düşünür kendi düşüncesine yönelir. Çünkü o sadece kendi düşüncesi içinde varolmaktadır. Aslında subjektif düşünür kavramı ile özü itibarıyla insan hayatına muvafık felsefe kastedilir. Gerçek hayatın ihtiyaç ve ödevlerinden uzak duran, onlara kayıtsız kalan felsefe ise objektif düşünce olarak adlandırılır. Soyut düşünürde düşünce ve oluşun zorunlu olarak birbirinden koptukları görülür.⁷¹⁸

Öznel düşünür tarafsız bir refleksiyonla değil bizzat kendi var oluşundaki hakikatle ilgilenir. Kierkegaard’a göre, bütün bilme faaliyeti varlığa aittir. Bu yüzden subjektif düşünür düşen görev, kendisini varoluşa batırmasıdır. Böylece bilme edimi esnasında kendisinin varoluşsal durumunun bilincine varmış olur.⁷¹⁹ Kısacası ona göre özne ancak varoluşun derinliklerinde kendi hakikatine ulaşabilir.

Kierkegaard’a göre doğa bilimlerinin “nesnel zamanı” her şeyi saniye, dakika ve saatlerle ölçer. Aslında zaman burada ince bir çizgiden ibarettir. “Öznel zaman” ise her şeyi “varoluş anları” ile ölçer. İnsan yaşamının değeri yaşadığı yılların sayısına göre değil, ancak “varoluş anları”nın sayısına göre değerlendirilmelidir.⁷²⁰ Buradan hareketle

⁷¹³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 939.

⁷¹⁴ Topçu, s. 13-14.

⁷¹⁵ Topçu, s. 28.

⁷¹⁶ Becker, “The Epistemology of Soren Kierkegaard”, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

⁷¹⁷ Kierkegaard, *CUP*, s. 197.

⁷¹⁸ Bolnow, s. 19.

⁷¹⁹ Alpyağıl, s. 71.

⁷²⁰ Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, s. 194-195.

diyebiliriz ki Kierkegaard’a göre özne-nesne ilişkisinin varoluşsal boyutta bir anlamı ve değeri vardır. Kişi nesneyle olan münasebetinde kendi varoluşunun şuuruna ne denli varabiliyorsa hakiki anlamda o kadar varolabiliyor demektir.

Batı düşüncesi varlığı “düşüncenin objesi” ve bir yargı meselesi olarak görme hatasına düşmüştür. Oysa varlığı bir bilgi meselesi olarak ele almak, bilen ve bilinen arasında bir mesafe olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir.⁷²¹ Bu bağlamda Kierkegaard, nesnel açıdan doğruluğun bir yargı olduğunu vurgular. Ona göre mantıksal düşünme sevgi ve nefret gibi öznel duygular söz konusu olduğunda susmaktadır. Bu yüzden öznel açıdan doğruluk samimi olarak kendini ortaya koymadır, bir karardır. Yani doğruluğun meydana gelmesi benim onu varoluş anında öznel olarak yaşamama bağlıdır. Bu noktada sadece doğruluk, yaşanmakla ortaya çıktığı için başkasına bildirilmesi de imkânsızdır. Kierkegaard’a göre doğruluk anlatılamaz, kitap olarak basılamaz, plaklarda çalınamaz. Kısaca Kierkegaard, varoluş gerçekliğinin bildirilemez bir yapıya sahip olduğunu öne sürer.⁷²² Ona göre kişi hakiki anlamda doğruluğa mantıkla ulaşamaz. Kişi doğruluğun hakikatine ancak onu öznel olarak yaşayarak ulaşabilir.

Kierkegaard objektif düşüncenin bireyin tutku, sevmeye, iğrenme, ilgi vb. tüm içten duygulanımlarını yok edeceğine inanır. Bu bağlamda öznellik düşüncesini nsenellik düşüncesinin karşısına çıkarır. Öznel düşünür, var olan bir birey olarak gerçek varoluşun derinliklerini tanıtarak felsefe yapmayı amaçlar.⁷²³ Kierkegaard öznel düşünürün bu noktadaki tavrı konusunda şunları söyler:

Öznel düşünür, soyut düşünmede mevcut olan, somutu soyut bir şekilde anlamlandırmaya çalışmak yerine, soyutu somut bir şekilde anlamlandırma gayretinde olan bir düşünceye sahiptir. Soyut düşünce somut bireyden soyut insanlığa doğru evrilir. Öznel düşünür ise bunun aksine soyut insanlık kavramını somut insan ve varolan müşahhas bir birey olmak için anlamlandırır.⁷²⁴

İnsanın ancak bütün benliğini ortaya koyarak sınırsız olanı elde edebileceğini vurgulayan Kierkegaard konuyla ilgili olarak şunları söyler:

⁷²¹ Tokat, s. 52-53.

⁷²² Akarsu, *Çağdaş Felsefe Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, s. 195.

⁷²³ Yıldırım, s. 21-22.

⁷²⁴ Kierkegaard, *CUP*, s. 352.

Onun ruhu mümkün olan her yöne azar azar veya ansızın gelen esintilerle değil, bütünüyle yönelmelidir. Sınırsız olanı keşfederek bir insan doğasına en yakın olanı yaşamalıdır. O bunu düşünce yoluyla değil –çünkü onun için bu dolambaçlı bir yoldur- aramızdaki gerçek iletişim yöntemi olan hayalgücüyle keşfetmelidir.⁷²⁵

Kierkegaard’a göre varoluşu nesnel olarak ortaya koymak imkânsızdır. Çünkü varoluş sonlu bir kişinin sonsuz olanla kişisel (öznel) demektir.⁷²⁶ Epistemolojinin temele alınması sonucu insan gerçek varlığı bilme gücünü, gerçekliğe nüfuz etme kabiliyetini yitirerek bilginin incelenmesi düzeyine inmiştir. Bilginin peşinde olan insanın bu yolla varlığa ulaşması imkânsızdır. Oysa yapılabilecek en iyi şey varlıktan yola çıkmaktır.⁷²⁷

3.3. Estetik İlişki

Yunanca “aisthetikos” (duyumla nitelenen) ve “aisthesis” (duyularla algılanabilen) kökünden gelen estetik, “duyularla algılanan güzelliğin incelenmesi, güzellik duygusunu ortaya çıkarmaya has olan” gibi anlamlara gelir.⁷²⁸ Gerçekte güzellik ve sanat Platon’dan beri felsefi düşüncenin konusu olmuştur. Ama ilkin aydınlanma filozofu Baumgarten’le birlikte estetik, felsefenin ayrı bir dalı olarak ele alınmıştır. Estetiği geliştirenler Kant, Hegel ve romantik filozoflar olmuştur.⁷²⁹ “Estetik boyutun temel değerlerini ifade eden ‘güzellik’ ve ‘çirkinlik’ kavramları zamanla eskiden sahip oldukları mânevî yüce anlam içeriklerini yitirmiş ve genellikle sadece cismânî zevkler açısından anlaşılıp bir değer ifade eder hale gelmişlerdir.”⁷³⁰

Estetik nesne deyince güzellik değerinin taşıyıcısı olan ve estetik bir beğeniye sahip bulunan, insanın kendisine yöneldiği nesne anlaşılır. Bu nesne, estetik öznenin dikkatine, fiziki değil, fenomenal bir nesne olarak sunulur. Örneğin, bir resmin boyalardan, bir müzik parçasının seslerden, bir heykelin bronzdan, bir şiirin de sözcüklerden meydana geldiğini görürüz. Bu örneklerdeki nesneler, en azından bir yönüyle fiziki nesneler olarak görüle de, öznenin estetik yönelimi noktasında onlar fiziki bir şeymiş gibi görünen fenomenal nesnelerdir. Bu bağlamda, bir resimde

⁷²⁵ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 327. Ayrıca bk. Kierkegaard; *The Seducer’s Diary*, s. 125, Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s. 96.

⁷²⁶ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 58.

⁷²⁷ Berdyaev, s. 3.

⁷²⁸ Bolay, s. 146.

⁷²⁹ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 72.

⁷³⁰ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 68.

yöneldiğimiz şey, aslında rengin kimyası değil renklerin birleşimidir. Senfonide sesin fiziğini değil seslerin uyumunu görürüz. Sonuç olarak maddi nesne insanın zihninden tamamen bağımsızken ereksel nesne zihnin içindedir.⁷³¹

Estetik özne ise; nesnenin taşıdığı güzellik değerini algılar ve ondan etkilenir. Bu bağlamda estetik özne deyince, belirli bir güzellik duyusuna, estetik beğeniye sahip olan bilinçli insan varlığı anlaşılır. Estetik öznenin en önemli özelliği, estetik nesneden daima ayrı olmasıdır. Estetik özne böylece kendisini, izlediği ya da dinlediği şeyden ayırır ve onunla kendisi arasına mesafe koyar.⁷³²

Özelci estetik, sanat eserinde estetik değerın kendisinde meydana geldiği nesnel bir nitelik bulunduğu iddiasını reddeder. Bu bağlamda nesnenin estetik değerinin nesne ile estetik özne arasındaki ilişkiden kaynaklandığını öne sürer.⁷³³

Kierkegaard'ın estetikle ilgili düşüncelerinde de kendine has yaklaşımı öne çıkar. Ona göre estetik aşama bireyin hakiki anlamda kendisi olabilmesine engeldir.

Kierkegaard'a göre, estetik olanın içinde yaşayan kişi, duygusal ve hayal gücüne dayalı bir hayat sürer. Arzu ve isteklerinden vazgeçmez. Kendini mesleğine, evliliğine, inancına mümkün olduğunca az adar, zamanın dilekleri ve arzuları arasında çaresiz bir şekilde gider gelir. Yaşamı talih ile talihsizliğe tabidir.⁷³⁴

Kierkegaard estetik olguyu şeytansı olarak niteler. Şeytansının en güzel şekilde saf estetik bakış açısıyla sunulabileceğini vurgular.⁷³⁵ Eserlerinde öne çıkan Don Juan, Faust, Mefisto, Baştan Çıkarıcı gibi tip ve söylence kahramanları, estetik alanın temsilcileridir.⁷³⁶ Bu kahramanlardan Don Juan saf aracısız estetiğin, Baştan Çıkarıcı ise düşünsel estetiğin temsilcisidir.⁷³⁷ Düşünsel estetikte Don Juan'da olduğu gibi tensel doyum aranmaz. Baştan çıkarıcı tensel doyumunu değil tensel doyuma ilişkin düşünciyi

⁷³¹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 639-640.

⁷³² Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 640.

⁷³³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1310.

⁷³⁴ Blackham, s. 18.

⁷³⁵ Kierkegaard, *The Concept Of Dread* (Trans. Walter Lowrie), s. 117. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Türker Armaner), s. 130, Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), s.205.

⁷³⁶ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 164.

⁷³⁷ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 167.

arar.⁷³⁸ Bu bağlamda Baştan Çıkarıcı'nın tutumuyla ilgili olarak Kierkegaard şunları ifade eder:

Bu kızı kendi canımdan daha çok seviyorum, çünkü o benim hayatımın anlamıdır; onu tüm arzularımdan daha çok seviyorum, çünkü o benim tek arzumdur; onu tüm düşüncelerimden daha çok seviyorum, çünkü o benim tek düşüncemdir; onu güneşin çiçeği sevmesinden daha hararetle, ızdırıp çeken ruhta yatan hüzünden daha derin, yağmura hasret kalmış kızgın çöllerdeki kumlardan daha özlem dolu, -Ona sınıksız tutunuşum bir annenin gözbebeği olan evladına şefkatinden daha fazla, Tanrı'ya yalvaran yakaran ruhtan daha mahrem, bitkinin kökleriyle olan bağından daha sıkı- Sana hayatım ve hayatımın anlamını içeren sırrı verdim.⁷³⁹ ...Aşk her şeydir. Âşık olan için hiçbirşey kendi başına bir anlam taşımaz. Her şey ancak aşkın ona kazandırdığı yorum sayesinde bir anlam kazanabilir.⁷⁴⁰

Kierkegaard'ın Don Juan'ın şehvetini müzikle, Mefisto'nun anilik ve mimikselliğini bale ile Faust'un zihinselliğini ise söz ve düşünce ile ele aldığı görülmektedir.⁷⁴¹

Kierkegaard'a göre, estetik varoluş aşamasındaki insan dünya ve başkaları ile yüzeysel bir bağ kurar. Bir nevi onları kendi çıkar ve menfaatleri için kullanır. Estetik varoluş aşamasındaki birey dışsal uyaranlar tarafından yönetilir. Estetik varoluş aşamasında olan insanın hayatında ne süreklilik ne de istikrar vardır. Çünkü kendi varlığının kontrolü kendi elinde olmayıp dış koşullara bağlı durumdadır. Estetik varoluş aşamasındaki kişi için önemli olan anlık hazlardır. Tin ve hakikat gibi şeylerle hiçbir şekilde ilgilenmez.⁷⁴² Kierkegaard'a göre düşünce aracısız olanı öldürür. Bu nedenle, aracısız olan erotik varoluş durumunu en iyi anlatacak olan araç dil değil, müziktir.⁷⁴³ Bu bağlamda yukarıda da değinildiği üzere Don Juan'ın dolaylımsız şehvetini müzikle ele alır.

Kierkegaard'a göre estetikçi kendisini bağlayıcı her türlü söz, davranış ve sorumluluktan kaçır. Sosyal rollere ve yükümlülüklere tamamen yabancıdır. Toplumun iyi ve kötü değerleri onu ilgilendirmez. O sadece kendisini hoşnut edecek şeylere

⁷³⁸ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 171.

⁷³⁹ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 333-334. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Seducer's Diary*, s. 135, Kierkegaard; *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, s. 103.

⁷⁴⁰ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 341. Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Seducer's Diary* s. 147, Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* s. 111.

⁷⁴¹ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 172.

⁷⁴² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 942.

⁷⁴³ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 81.

yoğunlaşır. Bu alanda amaç eğlenmek ve sıkıntıdan kurtulmaktır. Soru sormamak ve kendi varoluş gerçekliği ile yüzleşmemektir. Bu alanda en önemli değer hazdır.⁷⁴⁴ Kısacası özne yöneldiği nesne tarafından kısa vadede tatmin ediliyor görünse de uzun vadede yöneldiği nesne sebebiyle benliğini kaybetmektedir.

Estetikçi evlilik kurumuna karşı çıkar. Cinsel tatmin yönünden ahlâk dışı bir yol seçer. Eylem ve davranışlarını sürekli olarak toplumdan gizlemek ister. Bu özellikleri nedeniyle de etik alanla ters düşer.⁷⁴⁵ Estetik aşamada özne her ne kadar kendisine yöneldiği nesneye hâkim gibi görünse de aslında tamamen onun esareti altına girmektedir. Bu bağlamda nesnenin tutsağına düşen özne gitgide yokolmaktadır.

Kierkegaard şeytani olanın anlık olduğunu söyler.⁷⁴⁶ Bu bağlamda Kierkegaard'a göre estetikçi sürekli anda yaşar. Bu yüzden onda geçmiş ve gelecek kavramları oluşmamıştır. Anlık bir yaşantıya sahip olduğu için sürekliliği olan hiçbir şey yapmaz.⁷⁴⁷ Estetikçi kendini âna teslim ettiği için; gelen nedir? Gelecekte ne var? gibi sorular hakkında hiçbir fikre sahip değildir. Estetikçiye göre yaşam korkunç ve katlanılmazdır.⁷⁴⁸

Kierkegaard, estetikçinin anlık yaşamı tercih ettiğini, plan yapmayı anlamsız bulduğunu vurgular. Kierkegaard bu hususla ilgili olarak şunları söyler:

İnsanlar zamanın geçtiğini, hayatın bir ırmak misali akıp gittiğini söyleyip duruyor. Ben bunu hiç önemsemedim. Aslında zaman olduğu yerde durmakta ve ben onunlayım. Tüm planlarım, rüzgara tükürmek gibi, tekrar bana dönüyor.⁷⁴⁹

Kierkegaard'a göre estetikçi için seçim yapmanın, tercihte bulunmanın hiçbir anlamı yoktur. Çünkü o her halükarda pişman olmaktan kurtulamayacaktır. Kierkegaard, *Ya / Ya da* adını verdiği eserinde bu konuyu şu şekilde tasvir eder:

Evlenirsen pişman olursun. Evlenmezsen de pişman olursun. Evlensen de evlenmesen de pişman olursun. Dünyanın saçmalıklarına güldüğünde pişman olursun. Onlar için gözyaşı döktüğünde de pişman olursun. Dünyanın saçmalıklarına gülsen de ağlasan da pişman olursun. Kıza güvendiğinde pişman olursun. Ona güvenmesen de pişman olursun. Kıza

⁷⁴⁴ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 175.

⁷⁴⁵ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 176.

⁷⁴⁶ Kierkegaard, *The Concept Of Dread* (Trans. Walter Lowrie), s.116. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Türker Armaner), s. 129, Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), s. 204.

⁷⁴⁷ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 178.

⁷⁴⁸ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 46.

⁷⁴⁹ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 47.

güvensen de güvenmesen de pişman olursun. Kendini assan pişman olursun. Kendini asmasan da pişman olursun. Kendini assan da asmasan da pişman olursun. Evet beyler, pratik bilgelğin tamamı bundan ibarettir.⁷⁵⁰

Estetikçinin dünyaya yaklaşımı pasiftir. Bu şekilde, kendi varoluşunun sorumluluğunu üzerine almaktan kaçınmış olur.⁷⁵¹ Kierkegaard, estetikçinin bu halini şu şekilde özetler:

Kötü kader! Yaşlı bir fahişeye benzeyen çizgilerle dolu yüzünü boyaman boşuna. Soytarının zilleriyle şamata yapmaya çalışman nafiye. Sen beni her zamanki gibi sıkıyorsun. Hiçbir değişiklik yok hep aynı. Gel, uyu ve öl. Hiçbir şey için söz verme ve her şeyi saklı tut içinde.⁷⁵²

Kierkegaard estetik varoluş alanında umutsuzluk ve acının kaçınılmaz olduğunu vurgular. Ona göre, estetikçinin eğlence ve haz düşkünlüğü onu er geç acıya, umutsuzluğa ve can sıkıntısına mahkûm edecektir. Benlik yoksunluğu onu umutsuzluğa düşüren en önemli nedendir. Estetikçi en çok beni olmadığı için acı çeker.⁷⁵³ Kierkegaard, estetikçinin çekeceği acının şiddeti hakkında aşağıdaki değerlendirmelerde bulunur:

Ne korkunç bir can sıkıntısı! Nasıl da sıkıyor insanı korkunç bir şekilde! Bundan daha güçlü olan bir can sıkıntısı bilmiyorum. Bundan şiddetlisini yaşamadım. Öylece uzandım hareketsiz bir şekilde. Gördüğüm her şey boşluk. Tamamen boşlukta yaşıyor ve boşlukta hareket ediyorum. Ruhumun zehirli kuşkusu beni tamamen tüketiyor. Ruhum ölü bir deniz gibi. Üzerinden hiçbir kuş uçamaz. Yarı yola geldikleri zaman yorgun ve baygın bir şekilde suya batarlar. Onlar ölür ve yok olurlar.⁷⁵⁴

Estetik hayattaki kişi kendi mutluluğundan başka hiçbir kritere sahip değildir. Bu insanın düşmanları yukarıda da belirtildiği üzere acı ve daha özel olarak can sıkıntısıdır. Bu bağlamda Kierkegaard, estetik hayatı özünde öyle bir hayat olarak resmeder ki, bu hayat içerisinde umutla seyahat etmekten alınan hazlar varış noktasına fiilen ulaşıldığı zaman yok olur gider. Kısaca estetik hayat, fiilen gerçekleştiklerinde hedeflerini yitiren imkânlarla ilişkilidir.⁷⁵⁵

⁷⁵⁰ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 54.

⁷⁵¹ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 182.

⁷⁵² Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 49.

⁷⁵³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 190.

⁷⁵⁴ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 53.

⁷⁵⁵ MacIntyre, s. 14-15.

Kierkegaard'a göre kişi kendisini ahlâkî mücadeleden kopartıp, güzellik için zevki arar ve zevk kırıntılarıyla beraber rüya ve hakiki olmayan alanın içinde olunca her şey bir oyun, pasif bir keyf ya da şiirsel bir hayal haline gelir. Sadece an yaşanır ve onlar kendilerini eninde sonunda hayatın ahlâkî hakikatlerini reddetmiş olarak bulurlar.⁷⁵⁶ Estetik kişi bağımsız ve sabit kalır ancak etik kişi varolma sürecinin içindedir. O öznel varoluşuyla birlikte evrensel birleşerek kişilik olarak gelişir ve böylece sonsuzluğa dâhil olur.⁷⁵⁷ Kierkegaard'a göre estetik aşamada bulunan kişi sürekli olarak etikle çatışır. O, estetiği bu çatışmadan kurtarabilecek tek gücün din olduğuna inanır.⁷⁵⁸

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Don Juan, Johannes ve Faust gibi estetik yaşama biçimini gösteren estetik tiplerin ortak yönünün dolaysızlık ve haz yaşamı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu haz yaşamından geriye kalan şey sadece umutsuzluktur. Bu umutsuzluğun adı ise ölümcül hastalıktır. Don Juan örneğinin de gösterdiği gibi, yaşamları boyunca kendi tinsel varlıklarının farkında olmadan yaşamış, kendisi olamamış kişiler vardır. Bu kişiler, Kierkegaard'ın insan görüşünde, en alt varoluş aşamasında kalan kişilerdir.⁷⁵⁹ Kısaca estetik aşamada özne kendini sadece kendisinin hâkim olduğu bir keyif, haz ve eğlence dünyasında görür. Dışarıdan böyle görünse de bu büyük bir yanılgı da olabilir. Özne ben hâkimim, ben özgürüm, her şeyi yaparım, her şeyi ederim derken aslında haz, tutku ve şeytanî heveslerin esaretinde perişan olmaktadır. Özne sahip olduğunu sandığı nesne tarafından esir edilmektedir.

3.4. Etik İlişki

Etik; ahlâkî olanın özünü ve temellerini araştıran bilim, insanın kişisel ve toplumsal yaşamındaki ahlâkî davranışlarıyla ilgili sorunları ele alıp inceleyen felsefe dalıdır.⁷⁶⁰ Ayrıca insan toplulukları tarafından zamanla benimsenerek fertlerin birbirleriyle aile, toplum, devlet ve bütün insanlarla ilişkilerini düzenleyen kurallar, ilkeler ve inançlar bütünü olarak da tanımlanır.⁷⁶¹

⁷⁵⁶ Hubben, s. 31.

⁷⁵⁷ Hubben, s. 35.

⁷⁵⁸ Kierkegaard, *Fear And Trembling*, s. 119-120. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 144.

⁷⁵⁹ Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü", s. 364-365.

⁷⁶⁰ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 74.

⁷⁶¹ Bolay, s. 22.

Kierkegaard'a göre etik asla gözlem yapmaz. O devamlı olarak itham eder, yargılar ve eyler.⁷⁶² Ona göre etik, bireyi başka bir bireye dönüştürmeyi değil kendisi yapmayı arzu eder. Estetikten tamamen vazgeçmeyi arzu etmeyen etik ise ancak onu dönüştürmeyi ister.⁷⁶³

Öznelciliğe göre ahlâkî değerler insanın duygu, tavır, tepki, arzu ve isteklerinin bir ifadesinden başka bir şey değildir. Çünkü öznelcilik ahlâkî değerlerin zihinden bağımsız bir gerçekliği bulunmadığı iddiasındadır. Bu bağlamda, ahlâkî öznelcilik, ahlâkî bir problem ya da çatışmayı çözmenin, ahlâkî yargı ya da değerleri oluşturmanın rasyonel ya da nesnel bir yolunun bulunmadığını iddia eder.⁷⁶⁴ Bu bağlamda Kierkegaard'a göre akıl yoluyla kanıtlanabilecek ahlâkî bir sistem ya da din olamaz. Ona göre ahlâk ya da din için de, bize belli bir biçimde yaşamamız gerektiğini gösterecek, hiçbir rasyonel kanıt yoktur. O dinî ya da ahlâkî doğrularla ilgili kesinliğin, beşeri varlıklarda söz konusu olan kesinsizlik ögesini ortadan kaldıracığını ve özgürlüğü yok edeceğini öne sürer.⁷⁶⁵

Kierkegaard'a göre, belirlenimsizlik (*indeterminism*) özgürlüğü içerir. Bizim, teorik kesinliğe ulaşmasak dahi hakikati arama gibi bir sorumluluğumuz olduğu kesindir. O, insanın, şu ya da bu biçimde yaşamak ve seçiminin sonuçlarıyla birlikte yaşamak zorunda olduğunu vurgular. Bu yüzden de kişinin seçimde bulunmaktan başka bir alternatifi bulunmadığını iddia eder. Aslında bir seçimde bulunmamak da bir tercihtir. Kierkegaard'a göre, biz, özgürlüğümüzün farkında olmadığımız zaman bile, sorumluyuzdur. İnsandaki endişe ve tasanın, korku ve yılgınlığın kaynağında özgürlük ve sorumluluğumuz vardır.⁷⁶⁶ Kierkegaard, etik olarak kendisini seçen bireyin ebedî güce ulaşma serüveniyle ilgili olarak aşağıdaki değerlendirmelerde bulunur:

Kişi ancak kendisini etik olarak seçtiği zaman, özgürlüğüyle ilişkili olarak kendisini seçebilir. Ayrıca kişi ancak tövbe ederek kendisini etik olarak seçebilir ve kişi ancak tövbe ederek somut hale gelir. Ve sadece somut birey, özgür bireydir.⁷⁶⁷ ...Seçimin tamamen içe

⁷⁶²Kierkegaard, *The Concept Of Dread* (Trans. Walter Lowrie), s. 20. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Türker Arman), s. 14, Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), s. 87.

⁷⁶³Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 544. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 95.

⁷⁶⁴Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 1310.

⁷⁶⁵Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.1000.

⁷⁶⁶Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.1001.

⁷⁶⁷Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 540. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 90.

dönük bir kişilikle gerçekleştirilmesi oranında kişinin mizacı arınır ve böylece kişi, aşkınlığı tüm varoluşa nüfuz eden ebedî güçle birden ilişki kurar.⁷⁶⁸

Etik varoluş, *Ya/ Ya da*'da estetik varoluş alanı ile *Korku ve Titreme*'de ise dinî varoluş alanıyla karşıtlık içerisinde ortaya çıkar. Etikçi *Ya/ Ya da*'da Don Juan ve Baştan Çıkarıcı'nın karşısında yer alırken, *Korku ve Titreme*'de ise etiğin örnek kişiliği Agamemnon ve dinî varoluş alanını temsil eden Hz. İbrahim'le karşı karşıya gelir. Etik varoluş alanı bir ara alan olmasından dolayı, hem estetikle hem de dinî varoluş alanı ile çatışır.⁷⁶⁹

Kierkegaard etiği iki boyutta ele alır. Ona göre etik ilk olarak dinî aşama ile sınırlandırılmış varoluş aşamasıdır. Evrensel değerler ve toplumsal normlar bu çerçevede ele alınabilir. Ona göre etik ayrıca dinî yaşam sürdürülürken dahi edinilmesi olanaklı yaşam görüşü olarak da düşünülebilir. Kişinin dinî varoluş alanına geçmeyip etik aşamada kalmayı tercih etmesi bu çerçevede ele alınabilir.⁷⁷⁰

Kierkegaard, yaşadığı dönemde en etkili ahlâk kuramlarından biri olan Kant'ın Kategorik İmperatifi'nden ciddi manada etkilenmiştir: Öyle davran ki isteğin her zaman için evrensel bir yasa olarak işgörsün. Kierkegaard'a göre ahlâkî varoluş aşamasındaki birey, toplumsal olarak kabul gören iyi ve kötü normlarını kendinde bir bilinçlilikle seçerek yığın yaşamındaki bireyin varoluşundan radikal bir şekilde ayrılmış olur. Ona göre ahlâksal olan, ahlâksal olan olarak evrenseldir ve herkese uygulanabilir.⁷⁷¹

Etik alanın temsilcisi Yargıç Vilhelm'dir. Etikçiye göre benlik, kişinin toplumla sağlıklı bir ilişki kurması, toplumsal vazifelerini yapması, iş ve aile sahibi bir birey olarak topluma etkin bir şekilde katılmasıdır. Ahlâkî varoluş alanının beni toplumsal bir ben olarak karşımıza çıkar.⁷⁷² Bu bağlamda, etik alanda her edim, kamusal bir edim olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden de açık olmak etik eylemin doğasında vardır. Örneğin evlilik estetik alandaki gizliliğe son verir. Evlilikteki törensel ve kamusal yön sayesinde estetik alandaki gizlilik ortadan kalkar.⁷⁷³

⁷⁶⁸Kierkegaard; *Either Or A Fragment Of Life*, s. 486. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 17.

⁷⁶⁹ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 196.

⁷⁷⁰ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 823-824.

⁷⁷¹ Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü", s. 367.

⁷⁷² Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 197.

⁷⁷³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 211.

Kierkegaard *Ya/Ya da*'da, evliliğe karar verme örneğini kullanarak, kişinin estetik yaşam biçimini mi yoksa ahlâkî yaşam biçimini mi seçeceğini test etmek ister. Ona göre evlilik ahlâkî yaşam biçiminin sembolüdür. Evlenmenin tam anlamıyla ne demek olduğunu anlayabilmek için kişi, artık yalnızca kendisini düşünmeyi geride bırakması gerektiğini bilmelidir. Sonuç olarak Kierkegaard'a göre, evlenme kararı estetik yaşam biçimine karşıt olarak ahlâkî bir yaşam biçimini seçmek demektir.⁷⁷⁴

Kierkegaard'a göre, estetikçi kendini eleştirmekten, kendini denetlemekten, kendi varoluş gerçekliğinin farkına varmaktan sürekli olarak çekinir. Etikçi ise estetikçinin aksine kendine karşı son derece acımasızdır. Bu bağlamda pişmanlık, etik alanda çok önemli bir durumdur. Kişi ahlâkî varoluş alanında ne kadar çok ileri giderse kendi yetersizliğini o kadar çok hisseder.⁷⁷⁵

Kierkegaard'ın etik görüşü nesnel değil, öznel bir etikdir. Ona göre birey toplumdaki tekil ise evrenselden yücedir. Görüldüğü gibi Kierkegaard'ın etik anlayışında toplum değil birey öne çıkar. Sonuç olarak etik, her bir bireyin kendi yaşamını anlamlı kılması ile ilgili bir sorun olarak karşımıza çıkar.⁷⁷⁶

Kierkegaard modern çağdaki ahlâk görüşlerinin temelini oluşturan ve kişiyi dünya üzerindeki kendine özgü varoluşundan soyutlayan insan anlayışını reddeder. Bu bağlamda Hegel felsefesinde en üst noktasına ulaştığını düşündüğü aklın ve nesnelliğin sınırlılıklarını göz ardı ederek akılcılığı ve nesnel doğruluk arayışını her şeyin temeline koyan vurgulayan ve Batı felsefesine egemen olan anlayışı da reddeder. Ona göre her birey neyin uğrunda yaşamaya ve ölmeye değer olduğuna kendisi karar vermelidir.⁷⁷⁷ Bu da göstermektedir ki Kierkegaard için diğer konularda olduğu gibi etik varoluş alanında da aslolan öznedir. Kısaca onun düşüncelerinin öznenin hakikat olduğu iddiası tarafından kuşatılmış olduğu dahi söylenebilir.

Kierkegaard'a göre kendini evrensel olanda ortaya koyma ve kendi tekliğini evrensel olmak için silme görevini yerine getiren “trajik kahraman” tipi; Sokrates ve Agamemnon'dur. Trajik kahraman, yüce bir erek uğruna kendini feda eden kişidir. O bireyselliğini bir yana bırakarak ya Sokrates gibi kahramanca ölüme gider veya

⁷⁷⁴ Gödelek, “Kierkegaard'ın İnsan Görüşü”, s. 367.

⁷⁷⁵ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 220.

⁷⁷⁶ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 223.

⁷⁷⁷ Gödelek, “Kierkegaard'ın İnsan Görüşü”, s. 359-360.

Agamemnon gibi sevgili kızını ülkesinin iyiliği için kurban eder.⁷⁷⁸ Kierkegaard, etik uğruna kendisini ve her şeyini feda eden trajik kahramanın içinde bulunduğu şartlarla alakalı olarak şunları ifade eder:

Etik olan evrenseldir ve evrensel olduğu için herkes için geçerlidir. Başka bir deyişle her zaman geçerlidir. Kendi içinde içsel olup kendi dışında hiçbir şeyi yani telos'u (amaç, hedef) yoktur; fakat o dışarıdaki her şeyin telos'udur. Ve içi doldurulduğunda, gidecek daha ilerisi yoktur. Tekil birey evrensele girdikten sonra her ne zaman kendi özelliğini beyan etmek için iştahlı olsa, kendi özelliğini pişmanlık içerisinde evrensele feda ederek kurtarabileceği bir sınavla yüz yüze demektir.⁷⁷⁹ ...Gerçek trajik kahraman kendisini ve sahip olduğu her şeyi evrensel uğruna feda edebilir. Onun eylemi, sahip olduğu her duygu evrensele aittir. O gün yüzüne çıkmıştır ve bu ifşa ile o artık etiğin sevgili oğludur.⁷⁸⁰

Etik aşamadaki insan, yaşamı bütünüyle rasyonelleştirmeye çalışır. Kierkegaard'a göre her şeyi rasyonelleştirme çabası etik dönemin insanının yenilgisine neden olur. Bu yenilgiye neden olan şey; sorumluluktan, iradenin gücünden ve seçme özgürlüğünden kaçmayı entelektüel bir erdem olarak gösterme çabasıdır.⁷⁸¹ Oysa Kierkegaard karar ve hakikata ulaşma sürecinde irade ile ilgili faktöre ısrarla vurgu yapmıştır.⁷⁸² Ona göre irade insanın tüm alt yapısını yöneten diyalektik bir etmendir.⁷⁸³

Kierkegaard etikte önemli olan şeyin görevin çokluğundan ziyade onun yoğunluğu olduğu inancındadır. Ona göre kişi, benliğinde görevin yoğunluğunun mutlak gücünü hissettiği zaman, etik olarak olgunlaşmıştır ve o zaman görev bire dönüşecektir. Bu durumda aslanan, bir kimsenin kaç tane göreve sahip olduğunu parmaklarıyla sayabilmesi değil, ancak görevin yoğunluğunu bir defada tam manasıyla hissetmesi ve böylece bu yoğunluk bilincinin onun varlığının ebedî geçerliliğinin güvencesi olmasıdır.⁷⁸⁴

Kierkegaard'a göre etik, görev olarak tanımlanmakta, görevse, belli önermeler yığını olarak görülmektedir. Ancak birey ile görev birbirinin dışında yer almaktadır. Bu

⁷⁷⁸ Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü", s. 367-368.

⁷⁷⁹ Kierkegaard, *Fear And Trembling*, s. 83. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 99.

⁷⁸⁰ Kierkegaard, *Fear And Trembling*, s. 137. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 165.

⁷⁸¹ Tokat, s. 150-151.

⁷⁸² Brown, s. 13

⁷⁸³ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong), s. 94, Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 126, Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 105.

⁷⁸⁴ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 556. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 111.

anlamda hayatın görevlerle boğucu bir hale gelmesi doğal olarak onu çekicilikten uzak ve sıkıcı hale getirmektedir. Ona göre eğer etik, bireysel varlıkla daha derin bağlara sahip değil ise, etiği estetiğe karşı savunabilmek daima çok güç bir durum olacaktır.⁷⁸⁵ Kierkegaard, gerçek anlamda etik bireyin içsel sükûnet ve güvene sahip olduğu inancındadır. Çünkü o görevi dışarıda değil bizzat kendi içinde bulur.⁷⁸⁶

Ahlâkî varoluş aşamasında kişilik mutlak değer olup aslolan kişinin kendisi olmasıdır. Estetik aşamada yaşayan birey dış unsurlara bağılıyken ahlâkî özne kendine dönen, kendini bilen, kendini kabul eden kişidir. O sürekli olarak kendini geliştirmenin, kendi olmanın yollarını arar. Ahlâkî özne kendine dair böyle bir kavrayış sayesinde sadece kendi ampirik benliğini tanımakla kalmaz aynı zamanda gerçekte ne olmayı özlediğini belirleyerek, ideal benini ortaya çıkarmış olur.⁷⁸⁷ Kısaca estetiğin içinde birey gündelik olarak ne ise odur. Etikte ise, kişi ne olması gerekiyorsa o şekle dönüşür.⁷⁸⁸

Kierkegaard ahlâkî seçimi din ve Hristiyanlık için yaşam yolunun hazırlayıcı aşaması olarak görür. Bu noktada öznellik onun için hakikat olur.⁷⁸⁹ Kierkegaard için kişinin ahlâkî ya da ruhsal olanakları sorunu objektif bilgi yoluyla çözülemez. Ahlâkî öz-dönüşüm subjektif bilgiye ya da öz-bilgiye gereksinim duyar.⁷⁹⁰

İnsanın ahlâkî ödevlerine ters düşen bazı ilahi buyrukların olabileceği, bazı Hristiyan düşünürlerince kabul görmektedir. Örneğin İbrahim peygamberin, oğlu İshak'ı (İslâm dinine göre İsmail'i) Tanrı'ya kurban etmesine ilişkin olay, başta Kierkegaard olmak üzere birçok kişinin derin derin düşünmesine neden olmuştur. Normalde bir babanın ahlâkî görevi, kendi çocuğunun canına kıymak değil, onun yaşaması için elinden gelen her şeyi yapmakken bir babadan oğlunu kurban etmesi, dini muhtevanın dışında düşünüldüğünde öldürmesi emredilmektedir. İbrahim peygamber içinde yaşadığı toplumun ahlâkî ideallerine göre Tanrı'nın buyruğunu değerlendirmeye kalkmış olsaydı o buyruğu hemen reddetmesi gerekirdi. Hâlbuki İbrahim peygamber,

⁷⁸⁵ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 545. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 96.

⁷⁸⁶ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 546. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 97.

⁷⁸⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 943.

⁷⁸⁸ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 525. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 70.

⁷⁸⁹ Brown, s. 161.

⁷⁹⁰ George J. Stack, "Aristotle and Kierkegaard's Existential Ethics "

<http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/120.%20Aristotle%20and%20Kierkegaard's%20existential%20ethics.pdf> 24.02.2013

böyle bir şey yapmadı. Buyruk Tanrı'dan geldiği için onu yerine getirmek amacıyla hemen hazırlıklara başladı. Kierkegaard'a göre İbrahim peygamberin sergilediği tutum, bir müminin takınması gereken yegâne tutumdur. Ona göre mümin için aslolan, buyruğun Tanrı'dan gelip gelmediğinden emin olmaktır. İbrahim peygamber bundan emin olduğu için Tanrı buyruğunu ahlâkî bir sorun olarak değerlendirmeyerek içinde yaşadığı toplumun ideallerini buyruğun yerine getirilmesi karşısında ciddi bir engel olarak gördü.⁷⁹¹ Bu bağlamda Kierkegaard ahlâkî aşamanın ötesine geçen dinî aşamaya işaret etmiş oluyordu.

Kierkegaard'a göre insan imanın özüne, Tanrı'ya, Tanrı olduğu için inanıp onunla bir varoluş, bir Sen olarak ilişki kurarak ve bunu da bir sevgi bağlamında gerçekleştirmek suretiyle ulaşabilir. Buna karşın, Tanrı'nın etik bir Tanrı haline getirilmesi ise inanma duygusunun kendi doğasından uzaklaşmasına neden olur.⁷⁹² Ona göre dini sosyal ahlâka indirgemek mümkün değildir. Çünkü Tanrı ahlâkî bir varlıktan ibaret değildir. İman Tanrı'sı, etik bir Tanrı'dan ibaret olamaz. Bu bağlamda Kierkegaard, Tanrı'yı etiğin ve toplumsal kuralların gözcüsü ve bekçisi haline getirmenin gerçek imanla bağdaşmayacağını vurgular.⁷⁹³ Tanrı'nın emri insanın duygu ve ahlâkına karşıt olmasına rağmen Hazreti İbrahim bunu yerine getirir. Buradan hareketle Kierkegaard Tanrı buyruğunun insanlar üzerinde mutlak görev etkisi gösterdiğine ulaşır. Bu, insanın birey olarak mutlak varlıkla mutlak ilişki kurmasıyla birlikte gerçekleşir. Kierkegaard bu kişisel ilişkiyi Tanrı aşkı ve inanç olarak tanımlar.⁷⁹⁴

Grek-Latin-Kilise diyarında, etiğin iyi-kötü zıtlığı esasında temellendirilen ve yığinsal bireyin davranışlarına değer tayin eden bir düşünce alanı olduğu görülür. Etik ve buna bağlı olarak kullanılan moralite gibi kavramlar, yığinsal esas olup bireyin dışsal ilişkisi üzerinde temellendirilir.⁷⁹⁵ Kierkegaard Batı dünyasının etik alandaki bu sıkıntılarının farkındadır. Bu bağlamda o sürekli olarak kişinin, yığının bir parçası olmaktan kurtulup kendi ahlâkî seçimini yapan özgür bir birey olması gerektiğini vurgular. Kierkegaard'ın İbrahim peygamberin İshak'ı (İslâm dinine göre İsmail'i)

⁷⁹¹ Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 168.

⁷⁹² Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 212.

⁷⁹³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 214.

⁷⁹⁴ Askari, s. 330.

⁷⁹⁵ Koç, *Anadolu Mayası*, s. 57.

kurban etme teşebbüsü hakkındaki yaklaşımı da bir açıdan bu bağlamda yorumlanmalıdır. Zira İbrahim peygamber, toplumsal, etik bir değer yerine, kendisinin iman ettiği varlıktan gelen emri temele alarak söz konusu eyleme teşebbüs etmiştir.

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle, Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi öznenin toplumsal, ahlâkî değerlerin bağlayıcılığından kurtulup dıştan ahlâka uygun görünmese de içten -kendi bünyesinde ve anlam örgüsünde ahlâkî olan - çok mükemmel bir fiilde bulunabileceği söylenebilir.

3.5. Dinî İlişki

Geniş anlamda din; yaşam biçimi, hayatın nasıl yönlendirilmesi gerektiği konusunda benimsenen düşünce, inanç, ilke ve değerler bütünü demektir. Dar anlamda ise evrendeki düzen ve hayatın ancak yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı ile anlamlı hale geleceğini vurgulayan ve insanlığı kurtuluşa davet eden çağrılardan her biridir.⁷⁹⁶

Rasyonalitenin etkinliği arttıkça, din önce önermesel öğreti boyutuna indirgenmiş sonrasında ise bu öğretiy boyutu rasyonel olana indirgenmiştir. Sonuç olarak dinin hem sıra dışı, mistik ve diğer türden irrasyonel boyutları hem de gerekse duygu, kalp, his, tutku vb. gibi insan varoluşunun rasyonel boyutunun dışında kalan diğer boyutlarına hitap eden yanları ya yok sayılmış ya da değersiz görülmüştür.⁷⁹⁷ Oysa Hristiyanlık gibi mucizevî ve sırlı / irrasyonel karakterli durumların hâkim olduğu bir dine rasyonellik arayışına girilmesi mâkul görülmemektedir.⁷⁹⁸

Kierkegaard, rasyonalitenin yukarıda ifade edilen yaklaşımına tabiri caizse savaş açmış ve dinin objektif bir bakış açısıyla anlaşılmasının imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Ona göre dini özne ve öznellik temelinde anlamının dışında çıkar yol yoktur.

Analitik din felsefesi dinî konuları ele alırken onları 'objektif kavramsal düzeyde analiz edip açıklamayı temele alan bir yöntem izler. Böyle bir yöntemin büyük oranda bizzat yaşanarak öğrenilebilecek bir alana nüfuz etmede başarı sağlaması çok zor olacaktır.⁷⁹⁹ Bu bağlamda suje ve onun subjektif dünyasının dine merkezî bir yere sahip olduğu görülür. Hatta subjektif yanının dinin çok büyük bir bölümünü

⁷⁹⁶ Ömer Demir ve Mustafa Acar, s. 75.

⁷⁹⁷ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 62.

⁷⁹⁸ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 85.

⁷⁹⁹ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 84-85.

oluşturduğu dahi söylenebilir. Günümüz din felsefesi nesnel yaklaşımı temel almak suretiyle, dinin kalbî ve ruhî olan öznel boyutlarına nüfuz etme noktasında son derece sınırlı ve sığ kalmaktadır.⁸⁰⁰

Kierkegaard, her insan yaşamının dini olarak tasarlanmış olduğunu iddia eder. Ona göre bu hakikati inkâr etmeye çalışmak, her şeyi karıştırarak birey, tür, ölümsüzlük kavramlarını ortadan kaldırır.⁸⁰¹ Kierkegaard'a göre insanlar dinî olarak varolmanın anlamının ne demek olduğunu unuttukları zaman insan olarak varolmanın anlamını da unutmuşlar demektir.⁸⁰²

Kierkegaard'ın dünyası her şeyden önce Tanrı merkezli bir dünyadır. Bu dünyada esas olan birey-Tanrı ilişkisidir. Ona göre inanma sorunu öznel bir sorundur. Kierkegaard'ın düşünce dünyasının şekillenmesinde bu sorun çok önemli bir yere sahiptir.⁸⁰³ Kierkegaard, Tanrının kendisiyle kişisel olarak ilişkiye geçilmiş bir kişi/ zat ve yaşayan bir suje olduğunu belirtir.⁸⁰⁴ Bu bağlamda Kierkegaard'ın Tanrı'sının Hristiyanlığın Tanrı'sı olduğunu unutmamak gerekir. Aynı şekilde onun imanı genel bir adlandırmadan ziyade Hristiyan imanı olarak değerlendirdiğini de hatırdan çıkarmamak gerekir.

Kierkegaard, nesnel yoldan gitmeyi tercih eden bireyin kendini, Tanrı'yı nesnel olarak gün yüzüne çıkartmayı amaçlayan tahmin sürecinin tam ortasında bulacağını iddia eder. Ona göre sonsuzluğun içinde bunu gerçekleştirebilmek mümkün değildir. Çünkü Tanrı bir öznedir ve sadece içkinlikteki öznellik için var olur.⁸⁰⁵ Kierkegaard'a göre Hristiyanlığın Tanrı'sı, maneviyat Tanrı'sıdır. O manevi olmayan her şeye karşı olan kıskanç bir Tanrı'dır.⁸⁰⁶ Kierkegaard, ruhunun zirveye yükseltilmiş olduğu en kutsal anlarda, Tanrı'yı idrak etmenin imkânsız olduğu yargısına ulaştığını söyler. Ona göre Tanrı'nın sevgisi idrak edilemez, çünkü Tanrı'nın sevgisi tüm anlayışları aşar.⁸⁰⁷

⁸⁰⁰ Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, s. 83.

⁸⁰¹ Kierkegaard, *The Concept Of Dread* (Trans. Walter Lowrie), s. 93-94. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Türker Armaner), s.102, Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), s. 178.

⁸⁰² Kierkegaard, *CUP*, s. 249.

⁸⁰³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 224.

⁸⁰⁴ Ferit Uslu, *Felsefî Açıldan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 19.

⁸⁰⁵ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript To The Philosophical Crumbs*, s. 168.

⁸⁰⁶ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 405. Ayrıca bk. Soren Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009 s. 41.

⁸⁰⁷ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 390. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, s. 21.

Kierkegaard'a göre, Tanrı'yı anlamanın tek yolu, insanın, iyi olsun kötü olsun, başına gelen herşeyi özgürce sahiplenebilmesidir.⁸⁰⁸

Kierkegaard'a göre, Tanrı'yı nesnel olarak bilmek mümkün değildir. Çünkü Tanrı'ya bir nesne, saf kavramsal bir varlık olarak yaklaşmak onu görmezden gelmek demektir. Oysa Tanrı bir kavram değil, yaşayan bir varlıktır. Bütün varoluşların kökeni ve kaynağı olan kapsayıcı bir varoluştur.⁸⁰⁹ Buradan hareketle Kierkegaard, inanmayı bilme, anlama ve akıl erdirmenin ötesinde görür. Çünkü inanmak, aklın kavrayabildiği değil kavrayamadığı bir konuda ortaya çıkar.⁸¹⁰ Kierkegaard'a göre Tanrı'yı kanıtlamak suretiyle ona inanmak, imanın gerçek doğasını yansıtmaz. Çünkü kavranmış ve kanıtlanmış bir Tanrı'ya inanmak aslında bir kavrama inanmak demektir.⁸¹¹ Ona göre Tanrı'ya inanmak için mutlaka aklı yitirmek gerekir.⁸¹²

Kierkegaard'a göre imanı değerli ve muhteşem kılan şey, bir karar, seçim ve irade olayı olmasıdır. İnanma kişinin kendini seçmesinin, kendi benini oluşturarak varoluşunu gerçekleştirmesinin en sahici atılımıdır.⁸¹³ Bu bağlamda iman, birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin özünü yansıtır. İnanmanın, kendi içinde hep bir giz ögesi taşıdığı görülür. İnsanlar inanır fakat hiç kimse tam olarak neye inandığını bilmez. Tanrı'ya olan inancımızın kökeninde kendi aklımızla elde ettiğimiz bir bilgi türü değil, Tanrı'nın kendisinden haber vermesi vardır. İmanın bundan daha fazla bir bilgi içermesi söz konusu değildir.⁸¹⁴ Görüldüğü üzere Kierkegaard'ın yaklaşımında bilgi ve inanç alanları tamamen ayrıdır. Kierkegaard akıl ve inancı, bilginin iki formuna dikkat çekmek için değil, tecrübe ve sadakat olarak inancın, bilginin tüm formlarına karşı üstünlüğünü tesis etmek için birbirinden ayırır.⁸¹⁵ Kierkegaard'a göre inanç epistemolojik terimlerle

⁸⁰⁸ Kierkegaard, *Either Or A Fragment Of Life*, s. 542. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s.92.

⁸⁰⁹ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 233.

⁸¹⁰ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 236.

⁸¹¹ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 237.

⁸¹² Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 38., Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 68. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 48.

⁸¹³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 229.

⁸¹⁴ Vefa Taşdelen, "Mevlâna ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi", *Turkish Studies, International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 8/6, 2013, Ankara, s. 721.

⁸¹⁵ Gill, s. 71.

anlaşılabilecek bir yapıda değildir.⁸¹⁶ Ona göre, inançta irade büyük bir faktördür ve insan sadece inanmayı istediği için inanabilir.⁸¹⁷

Varoluşsal açıdan bakıldığında imanın rasyonelleştirilebilir bir aktivite olmayıp bir tercih yapma ve karar verme durumu olduğu görülür. Nitekim Kierkegaard, imandaki bu boyutu öne çıkaran isimlerden birisi olmuştur. Ona göre, Hristiyanlık insanın iradesiyle ilgili olup her şey iradeye bağlıdır. Ne yazık ki Hristiyanlık tarihsel süreç içerisinde entellektüaliteye dönüştürülerek bir doktrin haline getirilmiştir. Kierkegaard bu duruma karşı çıkmıştır. Ona göre iman konusunda akıl bir kenara bırakılmalı ve tutku öne çıkarılmalıdır. Çünkü iman bir tercih meselesidir. Sonuç olarak Kierkegaard, sadece rasyonelleştirilmiş değil, aynı zamanda kurumsallaştırılmış dine de karşı çıkmıştır.⁸¹⁸ Bu bağlamda Kierkegaard dinin kuramsallaştırılması, öğretilerleştirilerek insan hayatında sıradan bir olgu haline getirilmesine şiddetle karşı çıkar. Ona göre böyle bir şey insanla Tanrı arasındaki özel bağı ve ilişkiyi sona erdirir. Sonuçta dinî yaşantı kuru bir ödevler yığınınna dönüşür.⁸¹⁹

Kierkegaard'ın imanı temellendirme konusundaki ana yaklaşımı şöyle izah edilebilir: İman konularını akıl ile temellendirebilmek mümkün değildir. Buna gerek de yoktur. Çünkü iman konuları, akıl ve bilginin kriterleriyle temellendirilip, değerlendirilebilecek önermesel doğruluklar değildir. Aksine iman, bir suje olan Tanrı'ya kişisel bir güvenle mümkün olur. Bu güveni sağlayan şey ise iman sıçraması ve iradi bir karardır. Çünkü iman hiçbir objektif kritere ve aklî gerekçeye dayanmaz. Sonuç olarak imanın esasının bir takım duygusal gerekçelere dayanan iradî bir karar olduğu söylenebilir. Kierkegaard, Tanrı'nın varlığını akılla temellendirmenin imkânsızlığını üç temel noktadan hareketle savunur. Öncelikle, başta Tanrı'nın varlığı olmak üzere tabîî teolojinin konusu sayılan temel iman konularının, kanıtlanamayacağını iddia eder. Bu nedenle o, tabîî teolojiyi reddeder.⁸²⁰ İkinci olarak, Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlar, mantıksal boşluklar ve sıçramalar içerdiği için kanıtların mantıksal silsile ve devamlılık ihlal edilmeden kabul edilmesi mümkün

⁸¹⁶ Rae, s. 41.

⁸¹⁷ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, s. 62.

⁸¹⁸ Tokat, s. 167-168.

⁸¹⁹ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 233.

⁸²⁰ Uslu, s. 97-98.

değildir. Son olarak Kierkegaard, evrenin objektif durumunun Tanrı'nın varlığına işaret etme konusunda belirsizlikler içerdiğini iddia eder.⁸²¹

Rasyonalizme karşıt görüş genelde fideizm olarak nitelendirilir. Fideizmin isimlendirilmesinde farklı görüşler olmakla birlikte hepsinin ortak kökeninde bulunan düşünce, inancın akıl tarafından tahakküm altına alınamayacağıdır. Fideistler tipik olarak rasyonalistlerin dini hakikatlerle ilgili olarak aklın hakikati bulmadaki tek ve en iyi yol göstericimiz olduğu varsayımını reddederler. Fideistler insan aklını; sınırlı, hatalı ve bir şekilde zararlı olarak görürler.⁸²² Evans'a göre Kierkegaard sağduyulu bir fideist olup onun yazıları aklın, yapabilecekleri ve sınırlılıklarının farkına varma noktalarını gösterir. Evans, Kierkegaard'ın akli tamamen reddetmediği inancındadır.⁸²³ Bununla birlikte, Kierkegaard'ın iman konuları hakkında aklî temellendirmenin gereksiz olduğu görüşüne sahip olduğunu da unutmamak gerekir. Onun aklî temellendirmenin gereksiz olduğu yargısı şu nedenlere dayanır: 1- Dinî konularda aklın ve bilimin sonuçlarına güvenilemez. 2- Aklî temellendirme imanın kesinliğini güvence altına alamaz. 3-İman objeleri akıl üstü alana aittir.⁸²⁴

Kierkegaard'a göre inanmanın hakikatini mantıksal doğruluk tespit edemez. İnancın doğasını oluşturan esas durum, içtenlik ve derin bağlılıktan başka bir şey değildir.⁸²⁵ Kierkegaard, birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin, kanıta dayalı rasyonel bir ilişki değil, içsel bir ilişki olduğunu iddia eder.⁸²⁶ Kierkegaard'a göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmak beyhude bir çabadır. O bu konuda şunları ifade eder:

Hakikat bir doğrultuda genişlik, nicelik ve kısmen de soyut netlik olarak artarken, aksi yönde kesinlik sürekli olarak düşer. Günümüzde, daha önceki bütün ruhun ölümsüzlüğü kanıtlarıyla da birleşerek, yeni, bitirici ve kusursuz bir kanıt üretmek için olağanüstü metafiziksel ve mantıksal çabalar ortaya çıkıyor; ve bütün bunlar olurken kesinliğin azalması yeterince tuhaftır.⁸²⁷ ...Zamanımızın spekülâtif filozofları, ne bitip tükenmez bir gayret içerisinde nasıl bir zaman ve emek harcama fedakarlığında bulunarak, metinler

⁸²¹ Uslu, s. 100.

⁸²² Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, s. 8-9.

⁸²³ Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, s. 78.

⁸²⁴ Uslu, s. 102.

⁸²⁵ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 246.

⁸²⁶ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 258.

⁸²⁷ Kierkegaard, *The Concept Of Dread* (Trans. Walter Lowrie), s. 123-124. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (Çev. Türker Armaner), s. 138, Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), s. 214-215.

yazarak Tanrı'nın varoluşunun güçlü ve tam bir kanıtını üretmeyi hedeflediler. Ne var ki, kanıtlarının muhteşemliği arttığı oranda kesinliğinin azaldığı görülür.⁸²⁸

Kierkegaard'da dinî varoluşun, özneliğin en yüksek, içselliğince en tam ve yoğun ifadesi olan acıyla karakterize olduğu görülür. Bu aşamada varoluş artık Tanrı'nın huzurundadır ve kendini ilk günah bilinciyle Tanrı'ya teslim eder. O, hiçbir delile ihtiyaç duymadan yerleşik değerlerden ve belirlenmiş özlerden de bağımsız olarak, salt kendi özneliği sayesinde, duyduğu sesin Tanrı'nın sesi olduğuna karar verir.⁸²⁹ Tanrı öznedir. Herhangi bir nesnel iletişim yoluyla ona ulaşmak imkânsızdır. Kişinin Tanrı'yla ilişkisi dolaylı öznel iletişimle olur. Tanrı'yla olan tüm varoluşsal iletişimler öznel olmak zorundadır.⁸³⁰ Kierkegaard hakikî ve sahte, doğru ve yanlış, derin ve sığ gibi değerlendirici kavramları ele alır. Bu kriterler ancak inanç alanının bizzat kendisine aittir. Tanrı sevgisi olgulara dayanmaz ancak Hristiyanlığa ait hakikatlerin takdirine uygun olarak ölçülür.⁸³¹ Bu bağlamda Kierkegaard nesnel bakış açısının Hristiyan kişiyi de hristiyanlığın doğasını da yanlış yorumladığını savunur.⁸³²

Kierkegaard Hristiyanlığın bir kurum, spekülâtif felsefeye ait bir konu ve kavram haline getirilmesine karşı çıkar.⁸³³ Ona göre Hristiyanlığın kendi özünden, saf bir inanç alanı olmaktan çıkartılıp, tarihsel, siyasal ve felsefî bir konu haline dönüştürülmesi çok yanlıştır. Bu bağlamda o, başlıca görevinin çağdaşlarına dini yanlış anladıklarını göstermek olduğunu vurgular.⁸³⁴ Kierkegaard dini ifadelerle yönelik nesnel gerekçe sunma ya da delillendirme yapmayı tamamen reddeder. O inanç kavramında rasyonel düşüncelerden kaçınmak gerektiğine inanır.⁸³⁵

Kierkegaard, sujenin tinselliğini kaybetmesinin çok ciddi olumsuz sonuçlar doğuracağına dair önemli iddialarda bulunur. Kierkegaard, ayrıca resmi Hristiyanlık anlayışının Hristiyanlığın doğasına zarar verdiği inancındadır. O, bu hususlarla ilgili olarak aşağıdaki açıklamaları yapar:

⁸²⁸ Kierkegaard, *The Concept Of Dread* (Trans. Walter Lowrie), s. 124. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Türker Armaner), s. 140, Kierkegaard, *Kayı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), s. 216.

⁸²⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 944.

⁸³⁰ Seffler, s. 51.

⁸³¹ Philipps, "Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard", s. 8.

⁸³² Friedman, s. 18.

⁸³³ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 24.

⁸³⁴ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 225.

⁸³⁵ Gardiner, s. 437.

İtirazımı burada yine tekrarlıyorum. Benim itirazım hafifletilmiş bir şey olmayıp aksine keskindir: Ben Tanrı'yı aptal yerine koymaktansa kumar oynarım, alem yaparım, zina ederim, hırsızlık yaparım, katil olurum; hatta günlerimi bowling alanlarında bilardo salonlarında gecelerimi ise oyun ve maskeli balolarda geçiririm.⁸³⁶ ...Herkes görebilmelidir ki resmi Hristiyanlık, İncil'deki Hristiyanlık değildir.⁸³⁷ ...Resmi Kiliseye olan itirazımın kesin ve kati olduğunu her fırsatta vurguladım.⁸³⁸ ...Günümüzde insanlar eski dönemlerden daha bilge doğsalara da, çoğu dini açıdan dünyaya gözlerini bir kör olarak açıyor.⁸³⁹ ...Hristiyanlık neden kendisi olarak anlattığı dünyadan çok uzaktadır. İnsanların çoğu tinsellikten o kadar yoksun ki, Hristiyan anlamda, yaşamları günahkar olarak bile değerlendirilemez.⁸⁴⁰

Kierkegaard'a göre Tanrı bir bilgi ve düşünce konusu olamaz. İmanı gerekçelendiren şey, Tanrı'yı bilmek ve anlamak olmayıp tam tersine, Tanrı'nın bilinemezliğini, açıklanamazlığını ve kavranamazlığını onamaktan başka bir şey değildir. Burada, Ortaçağdaki 'inanmak için anlıyorum' ve 'anlamak için inanıyorum' ikileminin karşısına 'anlayamadığım için inanıyorum' diyen, hatta Tertullien'in 'saçma olduğu için inanıyorum' (*credo in absurdum, quia absurdum*) sözünü hatırlatan bir tavır sözkonusudur.⁸⁴¹ Tanrı'ya imanda aslolanın paradoks olduğunu vurgulayan Kierkegaard bu konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapar:

İsa'nın profesör, havarilerinse toplumun âlimleri olması durumunda Hristiyan olmak hakikaten çok zor bir durum olacaktır.⁸⁴² ...Hristiyanlık dünyaya geldiğinde paradoksları açıklamak için ne bir profesör, ne de bir doçent vardı.⁸⁴³ ...Tanrı'nın insan suretinde varlığa gelmesi, doğup büyümesi kuşkusuz bir paradokstur. Bu mutlak bir paradokstur.⁸⁴⁴ ...Komedi kişinin imana sahip olmak istemesiyle başlar. O imana sahip olmayı arzulamaktadır ancak bunu nesnel düşünme ve tahmini yaklaşımın yardımıyla elde etmeyi istemektedir. Oysa tahmini yaklaşımdan dolayı absürd giderek daha muhtemel bir hale gelmektedir. Kişi bu durumda her ne kadar halkın içinden biri gibi inanmadığını, uzun bir düşünme sürecinden sonra iman ettiğini ifade etse de aslında onun bu şekilde iman etmesi mümkün değildir. Kişi böyle bir durumda, yaklaşık olarak ya da aşırı derecede biliyor

⁸³⁶ Kierkegaard, *Kierkegaard's Attack Upon "Christendom"*, s. 20.

⁸³⁷ Kierkegaard, *Kierkegaard's Attack Upon "Christendom"*, s. 42.

⁸³⁸ Kierkegaard, *Kierkegaard's Attack Upon "Christendom"*, s. 81.

⁸³⁹ Kierkegaard, *The Concept Of Dread* (Trans. Walter Lowrie), s. 95. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (Çev. Türker Armaner), s. 104, Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* (Çev. Vefa Taşdelen), s. 179.

⁸⁴⁰ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong), s. 104.

Ayrıca bk. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay), s. 137. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 115.

⁸⁴¹ Taşdelen, "Kierkegaard ve Kaygı Kavramı", s. 49.

⁸⁴² Kierkegaard, *CUP*, s. 215.

⁸⁴³ Kierkegaard, *CUP*, s. 220.

⁸⁴⁴ Kierkegaard, *CUP*, s. 217.

olabilir ancak inanıyor olamaz. Çünkü imanın objesi olan absürde sadece inanılabilir.⁸⁴⁵
 ...Nesnellikle birlikte iman hali olan, sınırsız, kişisel, tutkulu ilgi azalır.⁸⁴⁶

Kierkegaard yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere dini bilgiye rasyonel şekilde yaklaşmayı kabul etmez. O bu bağlamda Hegelci felsefeye de güçlü bir şekilde karşı çıkar.⁸⁴⁷ Hegel dönemin bilimsel anlayışına uygun olarak insanlara dinin akılla çelişmeyen ve akılla kabul edilebilecek bir mahiyette olduğunu ifade etmeye çalışır. Kierkegaard ise onun tam tersine akıllı bir anlamda iman alanından çıkararak onun yerine duygusal bir bağlanma ve bir seçişi koyar. Kierkegaard'a göre, dini inanç bir bağlanma ve hakkında kesin ispata sahip olduğumuzun ötesinde bir şeye kendimizi emanet etmedir. O, bu konuda haklı gözükmektedir.⁸⁴⁸

Kierkegaard; dini inancın diğer inanç türlerinden mahiyeti itibarıyla farklı olduğunu iddia eder. Ona göre dini inanç ne sonuçtan nedene giden birtakım argümanların ne de doğrudan deneyimin desteğine hiçbir şekilde muhtaç değildir.⁸⁴⁹ Kierkegaard, imanı objektif eleştirel tefekkürle yargılayanların, o yolda ne kadar ileriye giderlerse gitsinler iman etmeye veya dindar olmaya hiç bir zaman ulaşamayacakları iddiasındadır.⁸⁵⁰ Buradan hareketle Kierkegaard, insanların inandıkları şeyler için yaşamalarının en önemli şey olduğuna inanır. Bu onların inandıkları şey için hayatlarını bile kurban etmeye hazır olduklarını gösterir.⁸⁵¹ Estetik ve etikten sonraki üçüncü varoluş aşaması olan dinî yaşam biçiminde birey bireyselliğini tamamen bir yana bırakır ve tam bir teslimiyet içinde Tanrı için yaşamayı seçer.⁸⁵² Kierkegaard'a göre Hristiyan inancının paradoks olma özelliği potansiyel olarak anlaşılmaya karşı olup aklın sınırları içerisinde ifade edilemez.⁸⁵³

⁸⁴⁵ Kierkegaard, *CUP*, s. 211.

⁸⁴⁶ Kierkegaard, *CUP*, s. 29.

⁸⁴⁷ Becker, "The Epistemology of Soren Kierkegaard", <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

⁸⁴⁸ Yıldırım, s. 18.

⁸⁴⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007, s. 241.

⁸⁵⁰ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach vd., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş* (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul 2006, s. 68.

⁸⁵¹ Gödelek, *Kierkegaard*, s. 34.

⁸⁵² Gödelek, *Kierkegaard*, s. 64.

⁸⁵³ Joel D. S. Rasmussen, *Between Irony and Witness, Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope and Love*, t&t Clark Press: New York – London, New York 2005, s. 86.

Kierkegaard, daha önce de belirttiğimiz gibi, inanç ve şüphenin nesnelliğin kategorileri olmaktan ziyade öznelğin kategorileri olduğu inancındadır.⁸⁵⁴ Ona göre iman akli kesinlikle bilinenin ötesine sıçramayı içine alır. Aslında iman güven ve sadakati içeren bir tutumdur. Kişinin imanı bundan dolayı onun dünyayla yüzleşme tutumudur. Bir bütün olarak dünya nihayet kısmi ve bölük pörçük yollarla kavranamayan bir gizemdir. Ancak iman kendi gizeminde güven ve sadakati yerleştirmek için kısmi ve bölük pörçük olanın ötesine geçmeyi hedefler.⁸⁵⁵ İman ispatın ötesine sıçramayı gerektirir ki bu sıçrama nesnel düşünme tarafından haklı çıkarılamaz.⁸⁵⁶

Kierkegaard hakikatin öznellikle ilgili bir mesele olarak dinde keşfedilebileceğini ifade eder.⁸⁵⁷ Kişi kendi olmaya cesaret edemezse inanç sahibi olamaz. Kierkegaard'da inanç aniden meydana gelen bir olay değildir. Büyük çabaların sonucunda elde edilebilecek tepe noktasıdır. Bu tepe ise diyalektik ve paradokstan başka bir şey değildir. Her şeyi kaybetmeyi göze almadan inanca ulaşamaz. Varoluş sadece paradoks ve akıldışılığın zirvesinde inancın derin gerilimini hissedebilir. Çünkü iman aklın sınırlarına ve düzenliliğine sığacak bir şey değildir.⁸⁵⁸ Görüldüğü gibi aklın bir sınırının olması ve Hristiyanlığın kavramlarının çoğunun da aklın sınırlarının ötesinde olmasından ötürü bu hususların sadece imanla kavranılacağı düşünülür. Kısaca, iman konusu olan şeyler akılla açıklanmak istendiğinde akıl bazı paradokslarla karşılaşır ve sonuç olarak bunları çözemez. Bunu çözecek tek yol imandır.⁸⁵⁹

Tanrı'nın varlığı, mücerret düşüncesin eseri değildir. Filozofların Tanrı anlayışının matematik bir denklemden öteye geçemediği görülür. Filozofların değil İbrahim, İshak ve Yakup peygamberlerin anlattığı Tanrı gerçek varlıktır. Hakiki Hristiyan, Tanrı'yla içsel fakat şahsî temas halinde olan kişidir. O böylelikle ilahî varlığı tam manasıyla bir varoluş halinde kendi hayatına karıştırmış olur. Ulûhiyetin Hz. İsa'da tecelli etmesi onun varoluş karakterini kuvvetlendirmektedir.⁸⁶⁰

⁸⁵⁴ Levine, s. 14.

⁸⁵⁵ Macquarrie, *Existentialism*, s. 66.

⁸⁵⁶ Adams, s. 499.

⁸⁵⁷ D. Z. Phillips, "Introduction: Why Kant and Kierkegaard", *Kant and Kierkegaard on Religion*, (Ed. D. Z. Phillips and Timothy Tessin), Macmillan Press, London 2000, s. XI.

⁸⁵⁸ Yakupoğlu, s. 9.

⁸⁵⁹ Yıldırım, s. 19.

⁸⁶⁰ Topçu, s. 39.

Kierkegaard'ın Hristiyan yaşamında aklın rolünü aşırı derecede kötülemesi onun düşüncesinin tam bir irrasyonalizm olarak yorumlanmasına ve Tertullianus'un "saçma olduğu için inanıyorum" anlayışının modern temsilcisi olarak görülmesine yol açmıştır.⁸⁶¹ Bu bağlamda Kierkegaard'a göre iman kanıt gereksinim duymaz. Çünkü iman kanıtı olmayan, aklı aşan bir haldir.⁸⁶² Aynı şekilde David Hume'a göre de sadece akıl bizi hakikate ikna etme noktasında yeterli değildir ve her kim inançla hareket ederse ona ulaşır.⁸⁶³ Kısaca, Hume ve Kierkegaard bir şeyde aynı fikirdedir: Hristiyanlık irrasyonel yaşam şeklidir.⁸⁶⁴ Bununla birlikte Leroy T. Howe'ya göre, Kierkegaard'ın Hristiyanlık lehinde kanıt ileri sürmeyi gereksiz görmesi bir tür irrasyonalizm olarak değerlendirilmemelidir. Onun amacı, inananları Hristiyanî yaşamın bâtinî yönüne odaklamaktır.⁸⁶⁵ Nitekim Kierkegaard'a göre inanç, belli bazı soyut fikirleri aklen tasdik etmekten ziyade, insanın çarmıhtaki İsa ile bütün benliğiyle irtibat içinde olmasıdır.⁸⁶⁶

Kierkegaard'ın paradoks, absürd, dogmanın anlaşılabilirliği ve bilinemezliği gibi iddialarının temelinde, inanç konusunun mantık ve nesnel bakışla anlaşılmasının imkânsız olduğu ve müminin esas olarak varolan bir kişi olduğu gerçeği yatmaktadır.⁸⁶⁷ Sonuç olarak Kierkegaard "inanç" ve "absürd" kavramlarını bir ve aynı şey olarak düşünmüştür.⁸⁶⁸

Kierkegaard'a göre, kişi sadece tutku vasıtasıyla inancın batınına nüfuz edebilir.⁸⁶⁹ O, bu konuyla ilgili olarak şunları ifade eder:

Tanrı'yı nesnel olarak kavrayabilirsem dahi ona inanmam; ancak bunu yapamadığım için ona inanmak zorundayım. İmanımı korumak istiyorsam, yetmiş bin kulaçtan daha derin

⁸⁶¹ Leroy T. Howe, "Kierkegaard on Faith and Reason", *Sophia: International Journal of Philosophy and Tradition*, Vol. 8, Issue 1, Springer Netherlands, 1969, s. 15.

⁸⁶² Taşdelen, "Mevlâna ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi", s. 719.

⁸⁶³ David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (Trans. Jonathan Bennett), s. 69. <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/hume1748.pdf> 27.05.2014

⁸⁶⁴ Pojman, s. 75.

⁸⁶⁵ Howe, s. 17.

⁸⁶⁶ Howe, s. 24.

⁸⁶⁷ Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, s. 67.

⁸⁶⁸ Askari, s. 332.

⁸⁶⁹ Klaus M. Kodalle, "The Utilitarian Self and The 'Useless' Passion of Faith", *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (Trans. Frederick S. Gardiner and Ed. Alastair Hannay – Gordon D. Marino), Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 401.

olan suyun üzerinde olsam dahi nesnel kesinsizliğe sıkı sıkı sarılmalıyım ve iman dairesinde kalmalıyım.⁸⁷⁰

Varoluşçu felsefeye göre Tanrı hakkındaki spekülâtif açıklamalar Tanrı ile insan arasındaki varoluşsal ilişkinin kurulmasını zorlaştırmaktadır.⁸⁷¹ Bu bağlamda Kierkegaard, “bambaşka” ve sonsuz olan Tanrı ile sonlu bir varlık olan insan arasında sınırsız uçurumun olduğunu, Tanrı’nın hiçbir şekilde bilinmeyeceği gerçeğini kabul etmemiz gerektirdiğini iddia ederek bizi bir paradoksla yüzyüze getirir. Böyle bir durumda, asla bilinmeyen Tanrı bizim O’na atfettiğimiz isimden başka bir şey olmadığı için Tanrı’yı insan gibi düşünmenin önünde hiçbir mantıkî engel kalmamaktadır.⁸⁷² Kierkegaard’a göre bir Hristiyan olmak, İsa ile çağdaş olmak demektir. Kierkegaard, İsa ile çağdaş olması durumunda onun emir ve vâidlerine doğrudan muhatap olabileceğini vurgular.⁸⁷³

Açıkça anlaşılabacağı üzere, Kierkegaard için Hristiyan yaşamı tutkulardan oluşur ve herhangi bir bilgi çeşidi yoluyla üretilemez.⁸⁷⁴ Kierkegaard’a göre birinin kişisel varoluşunu tutkusuz düşünmek onu hiç düşünmemek demektir.⁸⁷⁵ Aslında onu hiç düşünmemekten kastedilen şey, onu odun, taş vs. gibi bir ‘nesne’ yapmak demektir.

Kierkegaard, tutkuyu hem felsefenin hem de inancın temel unsuru olarak tanımlar.⁸⁷⁶ Ona göre gerçek felsefe söz ve eylemdeki uyumdur ve kökü tutkudur. Filozof olmak felsefî yaşam sürmek demektir. Felsefe her şeyden önce yaşanabilir olmalıdır.⁸⁷⁷ Kierkegaard tutkunun Hristiyanlıktaki vazgeçilmez önemiyle ilgili olarak şunları ifade eder:

Nesnel bakış açısı mutlak bir şekilde nesilden nesile geçer, çünkü bireyler (araştırmacılar) git gide daha nesnel hale gelir, tukuya olan muazzam ilgisi giderek azalır. Araştırmacının giderek daha nesnel hale gelmesi ise onun ebedi mutluluğunu kazanma [bina etme] imkânını azaltır. Öyleki onun ebedi mutluluğu onun araştırmasıyla ilişkilidir. Çünkü ebedi

⁸⁷⁰ Kierkegaard, *CUP*, s. 204.

⁸⁷¹ Tokat, s. 25-26.

⁸⁷² Koç, *Din Dili*, s. 69.

⁸⁷³ Shinn, s. 39.

⁸⁷⁴ Howe, s. 16.

⁸⁷⁵ Pojman, s. 82.

⁸⁷⁶ Jacob Howland, “*Kierkegaard and Socrates A Study in Philosophy and Faith*”, Cambridge University Press, New York 2006, s. 4.

⁸⁷⁷ Howland, s. 26.

mutluluk sadece tutku ve öznel ilginin muazzamlığında sorgulanabilir.⁸⁷⁸ ...Tutku yok olduğunda, iman artık varolmaz. Kesinlik ve tutku bir arada bulunamaz.⁸⁷⁹ ...İman öznelliğin en yüksek tutkusudur.⁸⁸⁰ ...İçsellik çok müthiş bir şeydir. Çünkü o nesnel kesinsizliği sonsuzluk tutkusuyla birlikte kavrar.⁸⁸¹

Kierkegaard, risk olmadan inancın da olmayacağı iddiasındadır. Ona göre daha fazla risk daha fazla inanç demektir. Daha fazla nesnel güvenilirlik ise daha az içsellik demektir. Çünkü Kierkegaard’a göre içsellik öznelliktir. Kierkegaard, daha az nesnel güvenilirlik durumunda ise içsellik olasılığının en yoğun halde bulunacağına inanır.⁸⁸² Kierkegaard’a göre inanç, içsellüğün sonsuz tutkusu ve nesnel kesinsizlik arasındaki çatışmadır.⁸⁸³ Bu noktada Kierkegaard’a benzer bir yaklaşımı Berdyaev’de görmek mümkündür. O da Kierkegaard gibi dinî (imanî) hakikatin her zaman bir risk olduğunu belirtir ve her iman hareketinde bir risk bulunduğunu ifade eder.⁸⁸⁴

Tanrı’nın varlığını ispat etme girişimi, konuya epistemolojik ve rasyonel açıdan bakılması sonucunu doğurmaktadır. Oysa Tanrı hakkındaki bilimiz, tabiat hakkındaki bilimizden çok farklıdır. Tanrı hakkındaki bilgi varoluşsal bir bilgidir. Teolojik bilgi yukarıda da belirtildiği üzere içeriden bir bilgidir. Bu bilgi ancak iman yoluyla anlaşılabilir.⁸⁸⁵ Çünkü kendini teorik akletme yoluyla ifşa etmeyen Tanrı, kendisini insana imandaki varoluş şekliyle ifşa etmektedir. Bu yüzden Tanrı’dan “varoluşsal bilgi” yoluyla bahsetmekten başka çare yoktur. Kısaca Tanrı ile insan arasındaki iman ilişkisi bir bilimsel bilgi ilişkisi olmayıp varoluşsal tecrübeye dayalı bir anlama ilişkisidir. Ne Tanrı ne de insanı objektifleştirmek mümkün değildir. Onları bilimsel analizlerde olduğu gibi ele almak yanlıştır.⁸⁸⁶ İncil’e yönelik çalışmalar yapan modern âlimler, inançla bilgiyi ya da rasyonel kesinliği karıştırma hatasına düşerken bunun aksine Kierkegaard, inancın kökeninde belirsizlik olduğunu vurgular.⁸⁸⁷

Kierkegaard Tanrı’nın varlığına sadece iman edilerek ulaşılabileceğine inanır. Onun varoluşu sadece biz “kanıtı bırakıp” iman sıçraması yaptığımız zaman kendini

⁸⁷⁸ Kierkegaard, *CUP*, s. 32.

⁸⁷⁹ Kierkegaard, *CUP*, s. 29.

⁸⁸⁰ Kierkegaard, *CUP*, s. 132.

⁸⁸¹ Kierkegaard, *CUP*, s. 204.

⁸⁸² Kierkegaard, *CUP*, s. 209.

⁸⁸³ Kierkegaard, *CUP*, s. 204.

⁸⁸⁴ <http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyaev/qt.htm> 14.07.2014

⁸⁸⁵ Tokat, s. 182.

⁸⁸⁶ Tokat, s. 183.

⁸⁸⁷ Walsh, s. 29.

bize sunar.⁸⁸⁸ Kısaca Tanrı, mutlak sonsuz olarak varoluşun içinde kavranabilir. Bu temel hakikat ancak inancın tutkusunda kavranabilir.⁸⁸⁹ Kierkegaard insan aklının geçiciliği ve sonlu olmasından dolayı inancın insan aklını aştığını vurgular. Bu bağlamda inanç sadece akıldan üstün olmayıp aynı zamanda kökten insan aklına karşıdır.⁸⁹⁰ Kierkegaard konuyla ilgili olarak şu hususları vurgular:

Niyetim Hristiyan olmanın zorluğunu ortaya koymaktır. Anlama ve düşünmeden vazgeçerek kişinin ruhunun saçma üzerine yoğunlaşması her insan için eşit derecede zor bir iştir.⁸⁹¹ ...İman kişiden aklını bir tarafa bırakmasını istediğinde inanmak o kişiye –ister çok zeki olsun isterse çok ahmak- zor gelecektir. Hatta ilkine ikincisine göre daha zor gelecektir.⁸⁹²

Tanrı'yı akılla kavramanın güçlüğü konusuna, Kierkegaard'dan çok çok önce temas eden kişi Müslüman düşünür Mevlana Celaleddin Rumî'dir. Mevlana da, Tanrı'yı kanıtlamaya çalışan aklın, eninde sonunda konunun güçlüklerine saplanıp kalacağını öne sürer. Mevlana ve Kierkegaard'ın Tanrı'nın kanıtlanamayacağı konusunda hem fikir oldukları görülmektedir. Onlara göre Tanrı için kanıt aramak doğru değildir. İman açısından böyle bir çaba içerisinde olmak yetkinlikten çok bir kusur, tamlıktan ziyade bir eksikliktir. Çünkü bu konuda aklın söyleyebilecek ikna edici bir sözü yoktur. Kısaca dil bu konuyu anlatmakta yetersizdir. Görüldüğü gibi hem Mevlana hem de Kierkegaard, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi rasyonel bir zeminde kurmaya karşı çıkar.⁸⁹³ Onlar birey Tanrı ilişkisini Tanrı'dan insana doğru gelen, insandan Tanrı'ya doğru dönen, Tanrı'dan yeniden insana gelen, insandan insana aşama aşama tüm varlığa, tüm evrene doğru yansıyan bir sevgi sarmalı olarak kurmak isterler.⁸⁹⁴ Kierkegaard Tanrı sevgisinin insanı en yüksek noktaya ulaştıracağına yönelik olarak şunları söyler:

Bu dünyada yüce olan hiçbir kimse unutulmayacaktır; ancak herkes kendine göre bir yüceliğe sahipti ve herkes sevdiğinin yüceliği oranında yüceydi. Kendisini seven kimse kendisinde yüceleşti ve diğerlerini seven kimse ise kendisini adamışlığıyla yüceldi; ancak Tanrı'yı seven kişi herkesten yüce hale geldi. Onlar unutulmayacaklar ancak herkes

⁸⁸⁸ Collins, s. 147.

⁸⁸⁹ Jean T. Wilde and William Kimmel, s. 51.

⁸⁹⁰ Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, s. 96.

⁸⁹¹ Kierkegaard, *CUP*, s. 557.

⁸⁹² Kierkegaard, *CUP*, s. 377.

⁸⁹³ Taşdelen, "Mevlâna ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi", s. 719.

⁸⁹⁴ Taşdelen, "Mevlâna ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi", s. 720.

beklentisi kadar yücelebilmişti. Hepsi hatırlanacak ancak herkes uğruna çaba harcadığının büyüklüğüyle orantılı olarak yüceldi.⁸⁹⁵

Kierkegaard'a göre objektif ve mantıkî düşüncelerle Tanrı'ya ulaşma çabası gülünç olmaktadır. Tanrı'dan uzak durarak Tanrı'nın varlığını ispata çalışmak aslında Tanrı hakkında bilgi edinmeyi mümkün kılan tek yol olan içsel bağı yok etmek demektir.⁸⁹⁶ Birey ve Tanrı ilişkisinin dili Mevlana'nın da belirttiği üzere "hal dili" dir, "gönül dili" dir. Halde aslolan şey ise içtenlik ve yüreğin arılığıdır. Yüreğin arılığı ve gönlün içtenlikli yaşantısında öne çıkan husus onların söze gelmeyen bir özelliğe sahip olmalarıdır. Mevlana birey ve Tanrı ilişkisini, "aşk"la ifade eder. Mevlana Tanrı'ya hitaben "ben seni övemem" der. Ona göre, birey - Tanrı ilişkisi bütün sözlerin, bütün ifadelerin ötesindedir.⁸⁹⁷

Mevlana'nın ve Kierkegaard'ın felsefesinde açığa çıkan ortak nokta şudur: Tanrı huzurunda bulunmak, onunla iletişim halinde olmak, benliğin en üst ifadesi ve insan olmanın en üst telosudur.⁸⁹⁸ İnsanların Tanrı hakkında kendi akıllarına dayalı olarak kuşatıcı bir bilgiye sahip olmaları imkânsızdır. Çünkü insan aklının Tanrı'yı kavramak için uygun bir yapıda olmadığı görülür. Kısaca akıl, Tanrı'yı ancak O'nun kendisinden söz ettiği ölçüde bilebilir.⁸⁹⁹

Kierkegaard, inancın bilgi olmayıp özgür bir edim olduğunu iddia eder.⁹⁰⁰ O, inancı ispat edilebilir olarak düşünen birçok teşebbüsün hatasının inancın doğasını yanlış anlamaktan kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre, Hristiyan inancı ne bir felsefi argüman ne de bir varlığın ikna edilmesi sonucu ortaya çıkan bir şeydir. Kierkegaard'a göre Hristiyanlığın mesajı paradoks temelinde ele alınan bir hareket ve Tanrı'nın kollarına irrasyonel bir sıçramayla atılmadır.⁹⁰¹ Ona göre temel dini önermelerin akılla anlaşılması mümkün değildir. Böyle bir durumda akıl paradokslarla (*antinomilerle*) karşı karşıya kalır. Kierkegaard'a göre kişiyi bu açmazdan kurtaracak olan akıl değil

⁸⁹⁵ Kierkegaard, *Fear And Trembling*, s. 50. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 58.

⁸⁹⁶ Shinn, s. 34.

⁸⁹⁷ Taşdelen, "Mevlâna ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi", s. 725.

⁸⁹⁸ Taşdelen, "Mevlâna ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi", s. 727.

⁸⁹⁹ Taşdelen, "Mevlâna ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi", s. 721.

⁹⁰⁰ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 83. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, s. 103. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s. 89.

⁹⁰¹ Charles Taliaferro and Elsa J. Marty (Ed.), *A Dictionary of Philosophy of Religion*, New York-London: Continuum Press, 2010, s. 134.

imandır.⁹⁰² Bu bağlamda Kierkegaard, rasyonel teolojide spekülâtif düşüncenin temele dokunmadığı için açmazdan kurtulamadığını iddia eder. Oysa mucizenin geçerli olduğu dinî sahada, gerektiği kadar düğüm atılabilir ve kişi açmazdan kurtulabilir.⁹⁰³

Kierkegaard sık sık Hristiyanlık dininin gerçek özüne dönmesi gerektiğini vurgular. Ona göre Hristiyan inancı kilisenin dogmalarını peşinen kabullenen bir sürü inancı değildir. İnanç kişinin mutlaka gerçekleştirmesi gereken varoluş ödevidir.⁹⁰⁴ O, Hristiyanlık inancının baştan sona yenilenmesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda ona göre temel sorun mevcut Hristiyanlık durumu içinde nasıl Hristiyan olunacağıdır.⁹⁰⁵

Kierkegaard’a göre, kişinin Tanrı’yla bireysel ilişkisi daima özel ve içseldir. Ona göre, iman düşüncenin sona erdiği yerde başlar ve inancın en yüksek formu tutku ve çılgınlıktır.⁹⁰⁶ Kierkegaard spekülasyon yoluyla asla Tanrı’yı bulamayacağımız ya da ona dair herhangi bir bilgiye ulaşamayacağımız konusunda ısrar eder. Ona göre spekülâtif felsefe hakikati bulma yolu değildir. O dini bilgiye ulaşmada mantığın kullanılmasına karşıdır.⁹⁰⁷ Kierkegaard felsefenin imanı izah edemeyeceği konusunda şunları söyler:

Kendimi kahraman olarak düşünebilirim; ama İbrahim olarak değil. Bana sunulan bir paradoks olduğu için, bu yüksekliğe ulaştığım zaman tekrar geri düşerim. Buna rağmen hiçbir şekilde imanın aşağıda bir şey olduğunu düşünmüyorum, tam aksine o en yükseğidir. Aynı zamanda onun yerine başka bir şey önerme ve imanı küçümser tavrının, felsefenin sahtekârlığı olduğuna inanıyorum. Felsefe bize imanın bir açıklamasını veremez ve vermemelidir de.⁹⁰⁸

Kierkegaard Hristiyanlığın paradoksal doğası üzerine vurgu yapıyordu. Ona göre Hristiyanlığı akla uygun hale getirmek Hristiyanlığa ihanet etmektir. Ona göre rasyonel temelde Hristiyanlığın hakikatini ispatlamak saf imansızlık ve basitliktir.⁹⁰⁹

⁹⁰² Alpyağıl, s. 59.

⁹⁰³ Aliye Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa 2008, s. 51.

⁹⁰⁴ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 824.

⁹⁰⁵ Abdülbâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun vd., s. 822.

⁹⁰⁶ Askari, s. 329-330,

⁹⁰⁷ Becker, “The Epistemology of Soren Kierkegaard”, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

⁹⁰⁸ Kierkegaard, *Fear And Trembling*, s. 63. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 76.

⁹⁰⁹ Becker, “The Epistemology of Soren Kierkegaard”, <http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

Kierkegaard’a göre, Tanrı’ya güven her türlü objektif akli dayanağın ötesindedir. Bu bağlamda imanın aklî bir anlamının olması zorunlu değildir. Dışarıdan bakanlar için o paradoksaldır.⁹¹⁰ Bu hususun daha net bir şekilde anlaşılması için Kierkegaard aşağıdaki örneği verir:

Hristiyanlığın ortasında yaşıyor olan bir kişi, Tanrı’nın evine zihnindeki doğru Tanrı bilgisiyle girerse, gerçekten Tanrı’nın evine girer ve ibadet eder; ancak ibadetleri doğru değildir; putperest bir toplumda yaşayan bir kişi gözleri her ne kadar bir putun imajı üzerinde geziniyor olsa da, tamamen tutkunun sonsuzluğuyla birlikte ibadet eder. Böyle bir durumda bunların hangisi daha doğrudur? Biri her ne kadar bir puta ibadet ediyor gibi gözükse de aslında Tanrı’ya ibadet eder. Diğeri ise gerçek Tanrı’ya, sahici olmayan şekilde ibadet eder ve bu yüzden onun ibadeti aslında bir putadır.⁹¹¹

Dünyaya ilişkin bir yarar ya da ölüm sonrasına yönelik bir korku ve umudu, inanmanın motivasyonu haline getirmek, inanma durumunun sahilliğini bozar. Kierkegaard, bu tür bir inanma biçiminde putperest belirtiler olduğunu söyler. Ona göre Tanrı’ya, ihtiyaç duyulan nesnelerin kendisinden istendiği bir ambar bekçisi gibi görmek, imanın gönül boyutu ile asla bağdaşmaz. Kierkegaard’a göre bu Tanrı’ya, Alaaddin’in sihirli lambasına benzetmekten başka bir şey değildir.⁹¹²

Kierkegaard’a göre bireyin kendisini Tanrı huzurunda var etmeye başlaması inanmakla mümkün olur. Eğer Tanrı bir algı, bilgi ve düşünce konusu değilse, o zaman neye inandığımızdan çok nasıl inandığımız konusu önem kazanır. Böyle bir yaşantıda ise iman canı gönülden bağlanmayı, içten bir yönelimi ifade eder. Böylelikle iman, biçimsel bir durum olmaktan kurtularak, Kierkegaard’ın deyişi ile iki varoluş arasındaki “ben ve sen” ilişkisine dönüşür.⁹¹³

Umutsuzluğun eşiğine gelmiş yani ahlâkî ve ruhsal anlamda tükenmiş, bütün dayanaklarını kaybetmiş ve yolun sonuna gelmiş bir insanın Tanrı’nın var olup olmadığını sorması ile düşünce zincirini oluşturan filozofun, âlemin temeli olarak Tanrı’nın var olup olmadığını sorması arasında apaçık bir fark vardır. İlki bizzat kendi hakkında bir kaygı içindeyken ikincisi akademik ya da spekülâtif bir sorgulama içindedir. Her ikisi de Tanrı’nın var olduğu sonucuna varmış olabilir; ancak, onların

⁹¹⁰ Uslu, s. 19.

⁹¹¹ Kierkegaard, *CUP*, s. 201.

⁹¹² Taşdelen, “Mevlâna ve Kierkegaard’da Birey ve Tanrı İlişkisi”, s. 723.

⁹¹³ Taşdelen, “Mevlâna ve Kierkegaard’da Birey ve Tanrı İlişkisi”, s. 724.

Tanrı anlayışları birbirinden tamamen farklı olacaktır. Biri dua ve ibadet edeceği Tanrı'yı bulurken diğeri ise metafizik ilke olarak Tanrı'yı ispat eder.⁹¹⁴ Hristiyan teolojisi, Tanrı ile yaratıkları arasında bir mesafe tesis etmeyi hedefler. Teologlar, günlük hayatın somut ilgilerinden koparak soyut bir dil kullanmayı tercih eder. Böylelikle Tanrı'nın dünyadan uzaklaştırılmasına katkıda bulunmuş olurlar. Kısacası Batı düşüncesinin ana akımı, tenzîhî bakış açısının o kadar çok etkisinde kalmıştır ki sonunda Tanrı soyutlaşarak bütünüyle gözden kaybolmuştur.⁹¹⁵

Kierkegaard'a göre iman; Tanrı'nın varlığına yalın biçimde inanmak değil, yerine getirilmeleri insanî açıdan imkânsız olsa dahi, kişinin kalben bağlandığı projelerin mümkün olduğuna inanmaktır.⁹¹⁶ Ona göre, eğer birisi imanın bütün muhtevasını kavramsal bir biçime dökülmüş olarak sunabilse dahi bu imanı kavramak olmayacaktır. Bu, sadece iman noktasına nasıl geldiğini ya da imanın kişiye nasıl geldiğini kavramak olacaktır.⁹¹⁷

Dini tecrübenin temel karakteristiği yukarıda da vurgulandığı üzere onun anlatılamaz oluşudur. Yaşanan tecrübenin içerik veya keyfiyetini yeteri kadar kelime ve kavramlara dökmek mümkün olamamaktadır. Bu yüzden de tam manasıyla başkalarına aktarılamamaktadır. Onu anlamak için doğrudan doğruya tecrübe etmek gerekir. Kısaca dini tecrübenin temel karakteri, nazari olarak değil, ancak yaşanılarak öğrenilebilen bir tecrübe olmasıdır.⁹¹⁸ Bu bağlamda Kierkegaard'ın da varoluşun kavramlarla hakiki manada anlaşılamayacağını sık sık vurgulamış olduğunu belirtmek gerekir.

Kavramsallaştırmaya karşı gösterdiği direnç dinî tecrübenin diğer bir temel karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu niteliği zaman zaman sufi tecrübenin objektif değil, başkasına aktarılamayan subjektif bir tecrübe olduğu değerlendirmelerine yol açmıştır. Hatta onun her hangi bir bilgi değeri taşımadığı ve negatif bir epistemik sonucun bir öncülü olduğunu dile getirenler de olmuştur.⁹¹⁹ Kierkegaard da araştırmamızın daha önceki bölümlerinde de değinildiği üzere dini tecrübeye aslolan unsurun öznellik olduğunu iddia etmiştir. Ancak o öznelliğe değil

⁹¹⁴ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 11.

⁹¹⁵ William Chittick, "Bir Gelişme Teolojisine Doğru" (Çev. Turan Koç), Hüseyin Su, *Düşünce ve Dil* içinde, Hece Yayınları, Ankara 2004, s. 27.

⁹¹⁶ Hannay, "Introduction", s. 25. Ayrıca bk. Hannay, "Takdim", s. 29.

⁹¹⁷ Kierkegaard, *Fear And Trembling*, s. 43. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 49.

⁹¹⁸ Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 75-76.

⁹¹⁹ Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 112.

nesnellığe negatif bir anlam yüklemiştir. Ona göre hakikati elde etmemizi sağlayacak olan temel unsur öznelliktir. Bu bağlamda Kierkegaard Hristiyanlığın temelde öznel olduğuna yönelik şu görüşleri ileri sürer:

Eğer Hristiyanlık temelde öznel ise araştırmacının nesnel olması hatadır.⁹²⁰ ...Hristiyanlık nesnellikle araştırılmaz ve esas olarak o özne olmayı ve öznelliğin son noktasına ulaşmayı arzu eder.⁹²¹ ...Çünkü bütün sonsuz kararlar öznelikte kaynağını bulur.⁹²² ...Bilim ve bilim adamları ne şekilde nesnel olunacağını öğretmek isterler; buna karşılık Hristiyanlık ne şekilde öznel olunacağını öğretir ki bu gerçek anlamda özne olmak demektir. Hristiyanlık tutkunun şiddetini artırıp onu en yüksek seviyede tutmayı ister.⁹²³ ...Dindarlık, tam olarak öznelikte kaynağını bulur ve kişi nesnel olarak dindar olamaz.⁹²⁴ ...Hristiyanlık bireysel öznenen kendisine karşı sınırsız şekilde bir ilgi talep ediyorsa, spekülâtif düşüncenin öznel alanda bir şey elde etmesinin mümkün olamayacağını görmesi kolay olacaktır.⁹²⁵ ...Hristiyanlık bütün nesnellik türlerini reddeder.⁹²⁶

Kierkegaard aydınlanmacı felsefeler ve ona bağlı olarak ortaya çıkan teolojilere çok ciddi eleştiriler yöneltir. Ona göre, rasyonelleştirme çabaları gerçek Hristiyanlıktan uzaklaşarak, imanı ve topyekûn dini yaşamı ahlâka indirgemeye sebep olmuştur. Katı bir bireyci olan Kierkegaard'ın doğuştan gelen ve kurumsallaşmış Hristiyan inancına da karşı olduğunu belirtmek gerekir.⁹²⁷ Kierkegaard'a göre çağının insanı imanının belirsizliğine "sıçrama" riskini göze alma cesaretini kaybetmiş ve kendini akıl, mantık, bilim ya da dogmayla güvence altına almayı tercih etmiştir.⁹²⁸ Bunun sonucunda Hristiyanlık yaşam gücünü kaybederek yaşlılara özgü bir hale gelmiştir. Hristiyan olarak adlandırdığımız herhangi bir kişinin hayatı aslında başka alanlara aittir. O hiç kiliseye gitmez, Tanrı'yı hiç düşünmez ve "yemin ettiği zaman hariç" Tanrı'yı hiç zikretmez.⁹²⁹

Kierkegaard dini inançta rasyonel etkenleri en asgari seviyeye indirmekten her zaman zevk alır. Ayrıca o, inancın doğasının bir sıçrama olduğu ve hakikatin öznelliği

⁹²⁰Kierkegaard, *CUP*, s. 53.

⁹²¹Kierkegaard, *CUP*, s. 57.

⁹²²Kierkegaard, *CUP*, s. 194.

⁹²³Kierkegaard, *CUP*, s. 131.

⁹²⁴Kierkegaard, *CUP*, s. 132.

⁹²⁵Kierkegaard, *CUP*, s. 57.

⁹²⁶Kierkegaard, *CUP*, s. 130.

⁹²⁷Tokat, s. 28-29.

⁹²⁸Hubben, s. 48.

⁹²⁹Hubben, s. 41.

konularına devamlı surette vurgu yapar.⁹³⁰ Kierkegaard da aynen Augustine gibi insanın en hakiki anlamda insan olmasının Tanrı'yla ilişki içinde düşünüldüğü zaman gerçekleşeceğine inanır.⁹³¹ Ona göre Tanrı sadece öznellikte varolur ve Tanrı'ya nesnellikle ulaşılamaz. Ebedi ve temel hakikatın paradoks olduğunu belirten Kierkegaard bu hakikatın ancak iman yoluyla elde edilebileceğini söyler. Bu bağlamda Kierkegaard nesnellik olarak hakikat ve öznellik olarak hakikat arasında ayrım yapar. Ona göre bilim olarak adlandırılan hakikatle nesnel ilişkinin hiçbir zaman imanı elde edemeyeceği noktasında hiçbir kuşku yoktur.⁹³² Kierkegaard insanı nihai olarak öznel hakikatın en üst seviyesine ulaştıracak unsurun iman olduğuna inanır.⁹³³ Bu bağlamda Hz. İbrahim ve Agamemnon'un davranışlarını mukayese eder.

Trajik kahraman, ahlâkî alan içindeki en yüksek yaşam biçimini temsil etmektedir. O, yapılması gereken her şeyi yaptığı için değerlidir. Kierkegaard'ın trajik kahramana örnek olarak gösterdiği Agamemnon ülkesini kurtarmak adına kızını kurban etmiştir. O, kızını ülkesi için kurban etmeyi seçmiştir. Her ne kadar Agamemnon'un ve İbrahim peygamberin eylemleri birbirine benzer görünse de Agamemnon ahlâkî aşamada kalmış, İbrahim peygamber ise ahlâkî olanı aşmış dinî alana geçmeyi başarmıştır. Trajik kahraman, yapılması gerekeni yaptığı için değerli olsa da iman şövalyesinin karar anında yaşadığı dehşet, korku ve titremeyi aynı oranda yaşayamadığı için onun eriştiği yüceliğe erişmesi mümkün değildir.⁹³⁴ Bu bağlamda imanın önemini vurgulayan ve trajik kahramanla iman fatihi arasında mukayese yapan Kierkegaard şunları ifade eder.

İman yoluyla hiçbir şeyden vazgeçmem; tam aksine hardal tanesi kadar imanı olan kişinin dağları hareket ettirebilmesi gibi, imanda her şeyi bulurum. Bütün faniliği absürdün gücüyle kavramak paradoksal ve mütevazî bir cesareti gerekli kılar ve bu cesaret iman cesaretidir.⁹³⁵ Trajik kahraman evrenselliği ifade etmek için kendini terk eder; iman fatihi ise özel olmak için evrenselliği terk eder.⁹³⁶

Kierkegaard'a göre İbrahim peygamberin oğlunu kurban etmesi, hem ahlâk hem de rasyonel açıdan ele alındığında, akıl tarafından "saçma" olarak değerlendirilir.

⁹³⁰ Copleston, s. 346.

⁹³¹ Collins, s. 141.

⁹³² Hartshorne, s. 41

⁹³³ Watts, s. 88.

⁹³⁴ Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü", s. 370.

⁹³⁵ Kierkegaard, *Fear And Trembling*, s. 77. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 93.

⁹³⁶ Kierkegaard, *Fear And Trembling*, s.103. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme* s. 123.

Hadd-i zatında imanda tam bir “tutku” ve “irrasyonel” durum vardır. İmanın varoluşsal eylemin en yoğun şekilde yaşandığı hadise olduğu söylenebilir. Kierkegaard açısından bakıldığında ise hiçbir iman risksiz olamayacağı için, inancın değerini delillendirilebilmesinde değil, içerdiği riskin büyüklüğünde aramak gerekir. Kierkegaard, dini ahlâka indirgeyerek teoloji ve metafiziği rasyonelleştiren düşünceleri, insanın kendi kapasitesi ve vahye gerek kalmadan da dine ulaşabileceğini iddia etmelerinden dolayı reddeder.⁹³⁷ Bu noktada Kierkegaard’ın kendisi de dini suje ve subjektifliğe indirgeme hatasına düşmüştür.

İbn-i Arabî ve Kierkegaard her ikisi de Hazreti İbrahim’i teste tabi tutarken, Kierkegaard onun inançla sınıandığını öne sürer ve Kierkegaard’a göre bu tutkudur. Diğer taraftan Askarî’ye göre, İbn-i Arabî, Tanrı’nın Hazreti İbrahim’i “bilgi” (ilim) ile test ettiğini belirtir.⁹³⁸

Görüldüğü gibi Kierkegaard, Tanrı’nın varlığını ispata yönelik ortaya atılmış olan geleneksel delillerin hiçbirini kabul etmediğini her fırsatta dile getirmiş ve bu delillerin üstesinden gelinemez mantıkî zorluklar içerdiğini sık sık vurgulamıştır.⁹³⁹ O, ısrarla Tanrı’nın varlığını açıklama, bunun için delil bulma ya da rasyonel kanıtlar ileri sürmeye yönelik bütün teşebbüslerin inandırıcılıktan uzak, alakasız ve başarısız olmaya mahkûm olduklarını öne sürmüştür.⁹⁴⁰ Ona göre, Hristiyan inancını “nesnel hakikat” olarak kanıtlamaya çalışan teşebbüsler, sürekli olarak temel hakikat türünü yanlış anlama hatasına düşmektedir. Nesnel yaklaşımlarla birlikte süregelen problem, onların Hristiyanlığın paradoks olma özelliğini gözardı etmeleri ve bunu bastırmaya çalışmalarıdır. Hristiyanlığın paradoksal karakterinin anlamı şudur ki o hiçbir zaman nesnel olarak anlaşılamaz.⁹⁴¹ Hristiyan yaşamı insan varoluşunun ilahi içerikle birlikte olmasıyla anlam kazanır; çünkü inanç paradoksa uygundur.⁹⁴² İman kavramsal ve sınırlayıcı olandan ziyade varoluşsal olandır.⁹⁴³ Kierkegaard’a göre, dini hakikat geçici

⁹³⁷Tokat, s. 29.

⁹³⁸ Askarî, s. 322.

⁹³⁹Robert L. Perkins, “Kierkegaard’s Epistemological Preferences”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 4, No 4, 1973, s. 206.

⁹⁴⁰ Watts, s. 136.

⁹⁴¹David R. Law, “Making Christianity Difficult: the ‘Existentialist Theology’ of Kierkegaard’s Postscript”, *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript A Critical Guide* (Ed. Rich Anthony Furtak), Cambridge University Press, New York 2010, s. 223.

⁹⁴²Brown, s. 90.

⁹⁴³Collins, s. 118.

insan varlıkları ve sonlu olanın kapasitesini aşar. Ebedi olarak Tanrı insan aklının gücünü aşar.⁹⁴⁴ Bu bağlamda Kierkegaard Tanrı'nın ispat konusu edilemeyeceğine yönelik uzun izahlarda bulunmuştur. Bu izahlarından birisinde o şunları ifade eder:

Tanrı'nın var olduğunu ispat etmeyi istemek, pek makul bir şey değildir. Şöyle ki: eğer Tanrı yoksa o zaman bunu ispat etmek elbetteki imkânsızdır. Ancak eğer Tanrı varsa, o zaman onun var olduğunu ispat etmeyi istemek tek kelimeyle aptallıktır; çünkü ispat başladığı andan itibaren, bunu kuşkulu değil kesin olarak varsayım –bir varsayım adı üstünde bir varsayım olduğuna göre, kuşkulu olamaz- aksi halde, Tanrı var olmamış olsaydı bütün bunların olanaksız olacağını hemen fark edip, ispata başlamayacaktım. Ancak “Tanrı'nın var olduğunu ispat etmek” ifadesini bilinmeyenin – ki o vardır- Tanrı olduğunu ispat etmeyi istemek olarak yorumlarsam, kendimi pek de doğru ifade etmiş olmam, çünkü bu durumda hiçbir şeyi, hele ki bir varoluşu ispat etmiş olmam, sadece bir kavramın tanımını geliştirmekte olurum. Bir şeyin varolduğunu ispat etmeyi istemek, genelde çok güç bir durumdur- daha da kötüsü, bu işe girişen cesur ruhlar için bu güçlük o derecedir ki, kafasını bununla meşgul edenleri bekleyen, asla şöhret değildir. Bütün ispat etme süreci, sürekli olarak, tamamıyla farklı bir şey haline gelir, araştırma nesnesinin var olduğundan yola çıkarak elde ettiğim sonucun bir açılımı haline gelir. Bu nedenle, ister duyuşsal açıklık dünyasında isterse düşünce dünyasında hareket edeyim, akıl yürütmem, hiçbir zaman var oluşla sonuçlanmaz, var oluştan yola çıkar.⁹⁴⁵

Tanrı'nın ancak onu ispat etme düşüncesinden vazgeçildiğinde varolacağını vurgulayan Kierkegaard bu konuda şu tespitlerde bulunur:

Tanrı'nın varlığına yönelik ispatı sürdürdüğüm sürece (şöyleki, ben ispat etmekte olanlardan biri olmaya devam ettiğim sürece), sırf ispat sürecinde olduğum için dahi olsa, Tanrı'nın varlığı ortaya çıkmaz; ama ispat etmeyi bıraktığımda, varlık oradadır.⁹⁴⁶ ...Tanrı'yı doğrudan doğruya bilinebilir hale getirdiğini öne süren bütün iddialar, kuşkusuz, birer kilometre taşıdır –ancak bunlar ilerlemekten ziyade gerilemeyi gösterir; paradoksa doğru gitmekten ziyade paradokstan uzaklaşır.⁹⁴⁷

Kierkegaard'a göre imana ulaşabilmenin yolu sonsuz bir teslimiyetten geçer. Ona göre, Tanrı'nın varlığı ispatlanamaz ve bilgi konusu olamaz. Dolayısıyla bu bir iman meselesidir. İman konusunda o şöyle der:

⁹⁴⁴ Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, s. 88.

⁹⁴⁵ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 39-40. Ayrıca bk. Kierkegaard; *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, s. 49-50. Kierkegaard; *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s. 45.

⁹⁴⁶ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 42-43. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, s. 53. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s. 48.

⁹⁴⁷ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 64. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, s.79-80. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, s. 70.

Sonsuz teslimiyet, imandan önceki son aşamadır; bu nedenle bu hamleyi gerçekleştirmeyen imana sahip olamaz. Çünkü ancak sonsuz teslimiyetle ebedi geçerliliğim bana görünür hale gelir ve ben ancak o zaman imanın gücüyle varoluşu kavramaktan söz edebilirim.⁹⁴⁸ ...İman estetik bir duygu olmayıp daha yüksek bir şeydir, çünkü iman teslimiyeti önceden varsayar. İman kalbin şu anki eğilimi olmayıp varoluşun paradoksudur.⁹⁴⁹

Kierkegaard dindar olmanın, “tutkuyla kapılma” olduğunu söyler. İman salt zihinsel bir ikna olma işi ve kanaat olmayıp aynı zamanda ahlâkî ve özellikle de duygusal boyuta da sahip varoluşsal bir durumdur. Bu hususu anlamaz veya gözardı edecek olursak, dini, dolayısıyla dinî söylemi anlamamız pek mümkün olmaz.⁹⁵⁰ Birtakım dindar düşünür, dini hakikatin bilgi verici olması gerektiği üzerinde ısrar ederek onun sadece tasdik olma yönüne önem verip din için hayati önemi olan öteki özellikleri gözardı eden bir çeşit entelektüalizmden ciddi anlamda endişelenmiştir. Bu endişenin doğal bir sonucu olarak ilgili düşünürler dindeki kognitif unsurunu bütünüyle inkâr etme aşırılığına dahi gitmişlerdir. Böylece, onlar “imani” (*faith*), bir tür bilme ve kavrama olan “inanç” (*belief*) tan bütünüyle soyutlayıp onu güven, itimat, tevekkül ve aşkla özdeşleştirmeyi tercih etmişlerdir. Sonuçta, Pascal, Kierkegaard ve bunların izinden gidenler, sonlunun sonsuzla hiçbir ilgisinin bulunmadığı şeklinde özetlenebilecek olağanüstü saçmalıklardan büyük bir gurur ve memnuniyet duymuşlardır.⁹⁵¹ Yukarıda da vurgulandığı gibi Kierkegaard, aklın her şeyi izah edebileceğini iddia eden entelektüalizme karşı çıkmıştır. Ancak kendisi de dindeki kognitif unsurunu tamamen inkâr etme hatasına düşmekten kurtulamamıştır.

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle sonuç olarak, Kierkegaard’ın, hiçbir zaman Hristiyanlık dışında bir dini, tartışmasına dâhil etmemiş olduğunu ve fikirlerinin sonuçlarını bir de bu açıdan değerlendirmeye tabi tutmadığını ifade etmek gerekir. A. Macintyre’in de belirttiği gibi, Kierkegaard’ın tartıştığı ve gündeme getirdiği ‘seçimler’, her zaman Danimarkalı Protestan bir ebeveynin sıkı dinî eğitim almış çocuğunun seçimleridir.⁹⁵² Bu bağlamda, Kierkegaard’ın Tanrı, iman, iman paradoks olması, Tanrı’nın akılla kavranamaması vb. gibi, yukarıda sık sık konu edindiğimiz hususlarda

⁹⁴⁸ Kierkegaard, *Fear And Trembling*, s. 75. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 90.

⁹⁴⁹ Kierkegaard, *Fear And Trembling*, s. 76. Ayrıca bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 91.

⁹⁵⁰ Koç, *Din Dili*, s. 18.

⁹⁵¹ Koç, *Din Dili*, s. 157.

⁹⁵² Uslu, s. 200.

öne sürdüğü görüşlerin daha ziyade Hristiyanlık çerçevesinde bir anlam taşıdığını vurgulamak gerekir.



SONUÇ

İnsanın kendi varlığının mahiyetini anlamaya yönelik gayreti insanlık tarihi kadar eskidir. Ne olduğunu ve kim olduğunu ortaya koyabilmek için sayısız araştırmalar yapmıştır insan. Ancak ne tuhaftır ki yapılan incelemeler insanın ne veya kim olduğuna dair merakını gidermek yerine daha da artırmıştır. Bu merakın günümüze akseden bir yansıması da “*Kierkegaard’a Göre Özne-Nesne İlişkisi*” adını verdiğimiz inceleme olmuştur. Çalışmamızın sonucunda elde ettiğimiz temel hususlar şöyledir:

Varoluşçu felsefe öznel değerlerini tüketen insana – özellikle de günümüz modern insanına – bir çağrıdır. Bazılarınca bu çağrıyı başlatan en önemli isim ise Kierkegaard olmuştur. İncelememizde ele almaya çalıştığımız hususlar da göstermektedir ki yaşadığı çağda insanların içinde bulunduğu duruma kayıtsız kalamayan düşünürümüz belki de bütün yaşamını öznelliğin hakikat olduğu iddiasına adanmıştır. Bu bağlamda onun özne ve nesneye yönelik görüşlerinin felsefî bir bakış açısıyla incelenmesi son derece önem arz etmektedir.

Kierkegaard nesnelliğe karşı çıkarak öznelliği temel almıştır. İçinde yaşadığı çağın yoğun bir şekilde Hegel’in görüşlerinin etkisi altında kalması ve nesnelliğin hakikati tayin eden kriter haline getirilmesi, onun spekülâtif düşünce ve nesnelliğe yönelik eleştirilerini ateşleyen kıvılcımlar olmuştur. O, *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* adlı eseri başta olmak üzere bütün eserlerinde spekülâtif düşünce ve nesnelliğe karşı çıkarak devamlı olarak öznelliği öne çıkarmıştır.

Çalışmamızın giriş bölümünde ele alınan hususlar bize özne ve nesne kavramlarının felsefe, din felsefesi, varoluşçu felsefe ve Kierkegaard’ın düşünce dünyasında çok önemli bir yere sahip olduklarını net bir şekilde göstermiştir. Buradan hareketle bilgi, anlama ve düşüncenin hatta varoluşun oluşumunda özne ve nesne öğelerinin vazgeçilmez iki unsur olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Giriş bölümünde değindiğimiz diğer hususlar ise Kierkegaard’ın hayatı ve eserleri oldu. Bu bağlamda onun düşünce dünyasının şekillenmesinde yaşadığı

tecrübeler ve yazdığı eserlerin çok belirleyici olduğunu gördük. Kierkegaard gibi hayattan öç alırcasına yazan kaç düşünür vardır bilmek güç? Ama varoluşçuluğun temelini attığı iddia edilen bu düşünürün bütün benliğiyle ve varlığıyla kendini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Kierkegaard sanki kaleminin mürekkebi olmuş ve kâğıda attığı her bir çizikte belki de kendinden bir parçayı oraya aktarmıştır diyebiliriz. İnsanların tekdüze yaşadığı günümüz dünyasında, her şeyin marka, para, servet, kalite nitelemesine sahip nesnelerin bütün benliğimizi kuşatıp, bizi erittiği ve günden güne bizi yok ettiği bir süreçte Kierkegaard'a kulak vermenin gerekliliği çok daha âşıkâr hâle gelmiştir.

Çalışmamızın birinci bölümünde öncelikle özne kavramının mahiyetini genel olarak ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda özne kavramının anlam ve mahiyetinin tarihi süreç içerisinde çeşitli felsefî akım ve düşünürler tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulduğunu, epistemik olarak bilen-bilinen ilişkisinde bileni temsil ettiğini; ontolojik olarak varolan varlıkların düşünen ve eyleyen tarafını oluşturduğunu; mantıkî olaraksa önerme ve iddialarda ortaya konan yargı eylemini yapan unsur olduğunu gördük.

Kierkegaard'ın özne ve öznel hakikat üzerine ortaya koyduğu görüşlerin içinde bulunduğu çağın felsefî anlayışına ve genel gidişatına tepki niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. İnsanların özne olmaya cesaret edemediklerini sık sık vurgulayan Kierkegaard, bu duruma karşı özne, öznel, öznel hakikat ve benliği düşüncesinin temel unsurları olarak benimsemiştir. O, nesneye karşı özneyi, nesnelliğe karşı özneliği, nesnel hakikate karşı öznel hakikati kendisine ölçüt alır. Bu yaklaşımını hemen hemen bütün eserlerinde görmek mümkündür. Kısacası içinde bulunduğu çağın özneliği yok sayan ve nesnelliği sorgusuz sualsiz benimseyen tavrına karşı gösterdiği sert tutumunun onun düşünce dünyasını besleyen en temel kaynak olduğu söylenebilir. Bununla birlikte katı tutumundan kaynaklanan görüşleri onun bu noktada ciddi eleştiriler almasına da neden olmuştur.

Çalışmamız çerçevesinde görebildiğimiz kadarıyla onun spekülâtif düşünce, nesne, nesnellik ve nesnel hakikate yönelik eleştirilerinde zaman zaman aşırıya kaçtığı görülmektedir. Nesnelliği temel alanlar özneyi yok sayma hatasına düşerken, Kierkegaard da bunun tam aksine özneliği yegâne hakikat gibi sunarak nesneyi yok sayma hatasına düşmektedir. Aynı şekilde spekülâtif düşünce varoluşun öznel yanına

negatif bir tutum sergilerken, Kierkegaard da varoluşun nesnel boyutuna karşı takındığı olumsuz tavırda aşırıya kaçmaktan kurtulamamıştır.

Kierkegaard için ben kavramı çok önemlidir. Onun benliğe dair görüşlerine hâkim olan unsur da öznel hakikat olmuştur. Bu bağlamda kişinin ancak öznel olarak varolabileceğini ve sadece öznellikte hakiki anlamda ben olabileceğini vurgular. Kierkegaard benliğin gelişiminde nesnel unsurları gözardı ettiği gerekçesiyle ciddi eleştiriler almıştır. Bizce bu eleştiriler, kendi içinde haklılık payı olmakla birlikte, tamamen hakikati de yansıtmamaktadırlar. Çünkü bu eleştiriler Kierkegaard'ın görüşlerini yaşadığı çağın gerçeklerinden soyutlayarak anlamanın mümkün olamayacağını gözden kaçırmaktadır.

Kierkegaard'a göre öznelliği tehdit eden birden fazla etken vardır. Çalışmamız içerisinde ele almaya çalıştığımız bu etkenlerin başlıcaları çağ, basın, kamu ve öznelliğin kaybıdır. Ona göre bunlar kişinin öznelliğini tehdit ve hatta yok eden unsurlardır. O, içinde yaşadığı çağın spekülâtif düşünce ve nesnellik uğruna insanın varoluşsal boyutlarını yok ettiğini düşünür. Ona göre tutkudan ve maneviyattan yoksun olarak nitelediği çağ her şeyi biliyor gibi gözükse de aslında hiçbirşey bilmiyordur. Kierkegaard basın ve kamu yoluyla öznesi, yapanı, edeni belli olmayan ve sonuç olarak hiç kimsenin hiçbir sorumluluk üstlenmediği bir toplumun inşa edilmek istendiğini düşünür. Buradan hareketle de bizim içerisinde bulunduğumuz çağda yaşayan kişilerin nesneye hâkim olabilme hevesiyle kendi öznelliklerini kaybettiklerini rahatlıkla ifade edebiliriz. Yine günümüz dünyasında basın, kamu, televizyon, internet, sosyal medya, akıllı telefon vb. araçların insanın varoluşsal değerleri üzerinde onulmaz yaralar açtığını, insanı kendi benliğinden tamamen soyutladığını düşünürsek, Kierkegaard'ın çağa, basın ve kamuya yönelik olarak çok önceden yaptığı eleştirilerinde ne kadar haklı olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Batı düşüncesinin çok önemli filozoflarının özneye ulaşmak için çok ciddi çabalar sarfettiklerini ifade edebiliriz. Bu bağlamda Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant, Schopenhauer vb. birçok düşünür hakiki anlamda özneye ulaşmak için çok uğraşmışlardır. Kierkegaard, özneyi sadece düşünce dünyasının değil, topyekün varoluşun temeline yerleştirmiştir. Hatta Descartes'tan ayrılan en önemli yanı budur. O, böylelikle nesnelliğin hâkimiyetine karşı çılgılık atarak bu gayretlerin belki de zirvesine çıkmıştır diyebiliriz.

Kierkegaard'ın, resmî kiliseyi, öznenin gerçek mânâda kendi olamamasının başlıca nedenlerinden birisi olarak gördüğüne şahit olduk. Bu bağlamda onun resmi kiliseye çok ciddi eleştiriler yöneltmiş olduğunu gördük. Buradan hareketle onun kiliseye yönelik eleştirilerinde; kilisenin dini kurumsallaştırması, Hristiyanlığı özünden kopartarak nesneleştirmesi, Hegelciliğin etkisinde kalarak dini bir düşünce sistemi gibi görmesi vb. hususların öne çıktığını tespit ettik.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise nesnenin mahiyeti üzerinde durduk. Bu bağlamda nesnenin aynen özne kavramında olduğu gibi anlam ve mahiyetinin tarihi süreç içerisinde çeşitli felsefî akım ve düşünürler tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulduğunu, epistemik olarak bilen-bilinen ilişkisinde bilineni temsil ettiğini; ontolojik olarak düşünce eylemine konu olan ve bu eylemden etkilenen varlıkların tarafını oluşturduğunu; mantikî olarak önerme ve iddialarda ortaya konan yargı eyleminden etkilenen unsur olduğunu tespit ettik.

Kierkegaard'ın nesne, nesnellik ve nesnel hakikatle ilgili düşünceleri genelde olumsuzdur. Onun takındığı bu olumsuz tutumun kökeninde içinde yaşadığı çağın modernitenin etkisiyle tamamen nesnellığe yönelmesi vardır. Kierkegaard doğa bilimleri, matematik ve fizik gibi alanlarda nesnelliğin öne alınmasına karşı çıkmaz. Bu bağlamda onun nesnelliğin her haline karşı çıktığını söylemek haksızlık olur. Kierkegaard varoluşsal değerlerin, insanın benliğinin ve öznel unsurların kısacası varoluşun spekülâtif düşünce ve nesnellığe indirgenmesine karşı olup bu tavrını hayatı boyunca sürdürmüştür. O nesnel düşüncenin insanın ruhsal ve varoluşsal yanlarını izah etmede yetersiz kalacağını söylerken haksız da değildir. Çünkü öznel ve kişiye has duygu, düşünce ve tecrübelerin genel geçer ölçülere hapsedilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda Kierkegaard dinî tecrübenin kavramsallaştırılmaya, sözle ifade edilmeye ve nesnel olarak ele alınmaya müsait olmadığını vurgular.

Her ne kadar vurgularken aşırıya kaçsa da, Kierkegaard nesnel hakikati tamamen yok saymaz. O nesnel hakikatin her şeyi izah edebileceği görüşüne karşıdır. Bu bağlamda Kierkegaard kendi sınırları içerisinde nesnel hakikate karşı değildir. Ancak o nesnel hakikatin özneye ait hususları izah etmesinin imkânsız olduğunu devamlı olarak vurgular. Kierkegaard'a göre hakikate nesnel olarak ulaşılamaz. Ona göre hakikate objektif gerçekle değil kişisel gerçekle ulaşılabilir.

Kierkegaard varlığın düşünce sistemiyle izah edileceğine inanan Hegel'e karşı çok ağır eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre Hegel her şeyi izah edeyim derken insanı unutmuştur. Hatta o, Hegel'in varoluşun hakikatini yok ettiğini de iddia eder. Kierkegaard'a göre varoluşun sistemi olamaz. Bu bağlamda varoluşu bir sistem içerisinde izah edeceğini düşünen Hegel'e tamamen karşı çıkmıştır.

Kierkegaard öyle bir düşünür ki sanki yazdığı eserlerin temel iddialarından biri akli sadece kötölemek değil aynı zamanda akla çalım da atmaktır. Hristiyanlığın başta teslis inancı olmak üzere içinde barındırdığı paradoksları böylesine iyi anlayan ve içselleştirebilen batılı düşünür yok denecek kadar azdır diyebiliriz. Akıl karşıtı görüşleri süren birçok düşünür olduğunu biliyoruz ama şunu da iyi biliyoruz ki Kierkegaard eğer gerçekten akla, bilime, nesnelliğe çalım atmak amacı gütmüşse (ki gütmüştür) bunu kendi düşünce dünyası içerisinde başarmıştır denebilir.

Kierkegaard akla güvenmediğinden olsa gerek ki çok da anlaşılır bir dil kullanmamıştır eserlerinde. Anlaşılacak için akli zorlayacak hem de çok zorlayacak bir üslup kullanmasının amacı belki de okurlarına aklınıza gereğinden fazla güvenmeyin telkininde bulunmaktır. Kısacası o Hegel'in ve yaşadığı çağın akla aşırı güvenmesini biraz da alay edercesine fiilen de eleştiriyordu.

Kierkegaard, benliğin nesnel yolla anlaşılmasının mümkün olmadığını iddia eder. Ona göre benliği nesnel olarak anlamaya çalışmak bir nevi benliği yok etmek olacaktır. Çünkü benliğin nesnel olarak varolma ihtimali yoktur. Kısacası Kierkegaard'a göre spekülâtif düşünce yoluyla insan benliğine nüfuz edilemez.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde öncelikle Kierkegaard'ın özne-nesne ilişkisine yönelik genel değerlendirmelerini inceledik. Bu bağlamda Kierkegaard'a göre özne-nesne ilişkisinde aslolanın öznenin hissiyatı, duyguları ve iç dünyası olduğu sonucuna vardık. Bununla birlikte onun her şeyin ölçüsü olarak öznelliği temel alarak, çağının nesnellik üzerinden içine düştüğü hatanın bir benzerini tekrarlamış olduğu yargısına ulaştık.

Kierkegaard'a göre çağdaş mânâda epistemik bir yaklaşımla varoluşa nüfuz etmek mümkün değildir. O, nesnel düşüncenin öznel varoluşu yok ettiğini iddia eder. Bütün bilgilerimizin temelde varoluşla alakalı olduğunu belirtir. Bu bağlamda varoluşsal (hakiki) bilginin empirik bilgiye zıt olduğunu vurgular. Ona göre insan bilgi

aşamasının ötesine sıçrama yaparak hakikati yaşamalı ve buradan hareketle içselleştirmelidir. Sonuç olarak ona göre özne-nesne arasında meydana gelecek nesnel mânâda epistemik bir ilişki insanı varoluşu anlama noktasına götüremeyecektir.

Kierkegaard varoluşun nesnel olarak ortaya konamayacağını iddia eder. Ona göre varoluş sonlu kişinin sonsuzla öznel deneyimidir. O hakikate en uygun yaklaşımın varoluşsal düşünce yoluyla olacağını iddia etmiştir. Bu bağlamda Kierkegaard'a göre özne kendi hakikatini ancak varoluşun derinliklerinde elde edebilir. Sonuç olarak Kierkegaard özne-nesne ilişkisinde epistemik yaklaşımın tam tersine varoluşsallığı temele alır. Ona göre özne-nesne arasında gerçekleşecek varoluşsal bir ilişki hem özneyi hakikatine ulaştıracak hem de nesneyi yok saymamış olacaktır.

Kierkegaard'a göre insan varoluşu üç aşamada gerçekleşir. Bu aşamalar; estetik, etik ve dinî aşamalardır. O, her bir aşamada insanın içinde bulunduğu durumla alakalı olarak derin izahlarda bulunur.

Kierkegaard'a göre estetik aşamada kişi benliğinden, öznelliğinden oldukça uzaktır. Hiçbir sorumluluğu kabullenmeyen estetik kişi sadece zevk ve haz uğruna yaşar. Ona göre estetik aşamada insan kendi olamamıştır. Varoluşsal hakikatinin farkına varamayan estetik birey zevk, sefa, oyun ve eğlenceye dalarak kendini rahatlatmak ister ama bunu başaramaz. Varoluşsal ve öznel değerlerinden ne kadar uzaklaşmak istese de kendini yine aynı noktada bulur. Yaşadığı hazzın sonucunda tarifi mümkün olmayan acının içine düşer. Kısacası estetik birey dışarıdaki varlıklara ve nesnelere hâkim olduğunu sanar fakat bu hâkimiyetin aslında mahkûmiyetten başka bir şey olmadığını göremez. İnsanların nesnenin istemli ya da istemsiz esiri ve kölesi olduğu, görmediğime inanmam yargısının insanların zihnini tamamen kuşattığı bir çağda Kierkegaard'ın estetik bireye yönelik görüşleri daha da anlamlı hale gelmiştir.

Kierkegaard'a göre geçici hevesler ve kısa süreli hazlar insanların bütün benliğini yok etmektedir. Başta para olmak üzere makam, mevki, şöhret, haz ve şehvet uğruna insanoğlu bütün hakîkî varoluşsal değerlerine ihanet ettiğinin farkında bile değildir. Sonuç olarak estetik insan tipinin günümüzde oldukça yaygın hatta hâkim konumda olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kierkegaard etik alanda kişinin sorumluluk sahibi olduğunu, eylem ve düşüncelerine sahip çıktığını vurgular. Bu bağlamda etik birey aslında toplumsal bir

bireydir. Estetik alanın aksine etik alanda her şey kamuya açıktır. Gizlilik söz konusu değildir. Buradan hareketle Kierkegaard evliliği ahlâkî yaşamın sembolü olarak görür.

Kierkegaard etikle ilgili görüşlerinde de öznelliği temele alan yaklaşımını devam ettirmiştir diyebiliriz. Ona göre birey toplumdan, tekil de evrenselden daha yücedir. Kısacası onun etik anlayışı nesnel olmayıp öznelidir.

Kierkegaard etik yaşam tarzını benimseyen kişilere Sokrates ve Agamemnon'u örnek vererek onları "trajik kahraman" olarak adlandırır. Trajik kahramanın kendisini ve her şeyini evrensel uğruna feda edebileceğini vurgular.

Kierkegaard'a göre etik alanda ilerleyen kişi yetersizliğinin, eksiklik ve günahının farkına varacak ve böylece bir sonraki aşama olan dinî aşamaya ilk adımını atmış olacaktır.

Tanrı'nın ahlâksal bir varlık olmadığını, Hristiyanî iman Tanrı'sının etik bir Tanrı olamayacağını vurgulayan Kierkegaard, buradan hareketle ahlâkî yaşam alanının da kişiyi hakiki anlamda kendi özüne ulaştıramayacağına inanır. Sonuç olarak Kierkegaard ahlâkî varoluş alanının da özneyi arzu ettiği sona götüremeyeceğini belirterek bu noktada dinî varoluş alanına sıçrama yapmanın zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.

Günümüz dünyasında da ahlâkî yaşamın insan için yeterli olacağını vurgulayan anlayışlar mevcuttur. Ancak yaşanan tecrübeler de göstermektedir ki insan sadece ahlâkî aşamada kalarak varoluşsal hakikati elde edememektedir. Kısacası özne kendini iman yoluyla Tanrı'ya teslim etmeli ve böylece hakîkî mânâda kendi hakikatine ulaşmalıdır.

Kierkegaard gibi samimi bir Hristiyanın inancına akli girdirmeme hassasiyeti belli ölçüde anlaşılır bir şeydir aslında. Samimi bir inanan olmak isteyen bir karakterin çağına ve kiliseye haykırışıdır onunkisi. İliklerine kadar yalnızlığı hissetme ve toplumundan soyutlanma pahasına duruşunu bozmamış olması da takdire şayandır. Onun özne-nesne ilişkisinin dinî boyutuna yönelik ileri sürdüğü görüşlerini bu çerçevede anlamak gerekir.

Kierkegaard inanmanın nesnel değil öznel bir şey olduğu kanısındadır. Ona göre Tanrı kendisiyle kişisel olarak ilişkiye geçilen kişi (zat), yaşayan bir sujedir. Buradan

hareketle onun Tanrı'yı nesnel olarak anlama ve kavramanın imkânsız olduğunu her fırsatta dile getirdiği görülmektedir. Bununla birlikte onun bu yaklaşımındaki katı tutumunun çok da doğru olmadığını vurgulamak gerekir. Çünkü Kierkegaard bu tavrıyla, Tanrı ve Tanrı'ya iman konularında akıl, bilgi ve felsefenin rolünü yok saymak gibi bir hataya düşmektedir.

Kierkegaard'ın dünyası Tanrı merkezli bir dünya olduğu için onun düşünce dünyasında aslanan şey birey-Tanrı ilişkisidir. Ona göre insan inanma sayesinde kendini seçer, kendi benini oluşturur ve hakîkî mânâda kendi varoluşunu gerçekleştirir. Görüldüğü gibi Kierkegaard iman ve ben olmayı birbirinden ayrılmaz iki unsur olarak ortaya koymaktadır.

Kierkegaard Tanrı'ya olan inancımızın temelinde aklımızla elde ettiğimiz bilginin değil, Tanrı'nın vahyinin bulunduğunu iddia etmiştir. Kısacası ona göre iman rasyonelleştirilebilir bir aktivite olmayıp tercih yapma, karar verme, iradeyi kullanarak sıçrama yapma hadisesidir. Sonuç olarak Kierkegaard iman ve bilginin birbirinden tamamen farklı olduğu noktasına gelir. Bu noktada çok ciddi eleştiriler almış ve irrasyonalist olduğunu iddia edenler olmuştur. Ancak çalışmamız boyunca sık sık vurguladığımız gibi onun ileri sürdüğü görüşleri çağından, yaşadığı toplumun nesnelliği göklere çıkartıp özneliği yok sayan anlayışından bağımsız düşünmek demek Kierkegaard'ı hakîkî mânâda asla anlayamayacak olmakla eşdeğerdir.

Kierkegaard dinin kurumsallaştırılmasına tamamen karşı çıkar. Ona göre dinin kurumsallaştırılması, öğretilleştirilmesi, insan hayatında sıradan bir olgu haline getirilmesi insanla Tanrı arasındaki ilişkiyi yok ederek dinî yaşantıyı ödevler yığını haline getirir. Günümüz dünyasında insanların dinle ilgili tavır ve tutumları Kierkegaard'ın eleştirilerinin ne kadar haklı olduğunu göstermektedir. İnsanlar dini sıradan bir olgu olarak görmekte, dinî değerlere, daha da önemlisi dinî varoluşa karşı umursamaz bir tavra sahip olabilmektedirler. Buradan hareketle Kierkegaard'ın imanda bulunması gereken aslî unsurlar olarak zikrettiği tutku, samimiyet ve içtenliğin yaşadığımız zaman diliminde tamamen yok olmaya yüz tuttuğunu söyleyebiliriz.

Kierkegaard, dinî varoluş alanında akla güvenmez. Çünkü ona göre akli çaba varoluşsal bir durum olan imanı çarptırır. Buradan hareketle o, imanın akılla temellendirilmesine karşı çıkmıştır. Ona göre iman akılla değil iradî bir kararla elde

edilebilecek bir mahiyete sahiptir. Bu bağlamda, Kierkegaard'ın akla yönelik tepkilerinde de yer yer aşırıya kaçmış olduğunu ifade edebiliriz.

Kierkegaard'a göre inanç bir risktir. Ona göre insan varoluşsal hakikatine ulaşabilmek için riski göze almalı ve her ne pahasına olursa olsun –aklını kaybetmek dâhil- iman sıçramasını yapmalıdır. Kierkegaard objektif ve mantıkî düşüncelerle Tanrı'ya ulaşma çabasını gülünç bulur. Ona göre, yukarıda da ifade edildiği üzere, iman, akli aşan bir mahiyete sahiptir. Bu bağlamda o, imanin absürd olduğunu dahi iddia etmiştir.

Kierkegaard'a göre her bireyin Tanrı'yla olan ilişkisi biricik ve öznel bir deneyimi meydana getirdiği için bu ilişkinin nesnel yolla izahı mümkün değildir. Ona göre dinî tecrübe anlatılamaz ve kavranılamaz ancak varoluşsal mânâda yaşanır bir özelliğe sahiptir.

Kierkegaard'a göre insanı nihai olarak öznel hakikatin en üst seviyesine ulaştıracak olan şey imandır. Konuyla ilgili olarak Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesini örnek verir. Ahlâkî alandaki trajik kahraman her ne kadar yapılması gereken şeyi yapmış olsa da Hz. İbrahim gibi bir iman şövalyesinin sıçrama öncesi yaşadığı dehşet, korku, panik ve zorluğu tecrübe edemediği için dinî alana geçememiş ve ahlâkî alanda kalmıştır.

Şu âna kadar ifade etmeye çalıştığımız hususlardan da anlaşıldığı üzere Kierkegaard, Tanrı'nın özne olduğu iddiasını sık sık vurgulamıştır. Kierkegaard'a göre Tanrı'ya herhangi bir nesnel iletişim yoluyla ulaşmak mümkün değildir. Tanrı'ya ancak öznel iletişimle ulaşılabilir. Ona göre Tanrı'yla insan arasında gerçekleşecek olan varoluşsal iletişimler mutlaka öznel olmalıdır. Sonuç olarak görülmektedir ki o özne-nesne ilişkisinin dinî boyutunda da diğer boyutlarda olduğu gibi özneliği temele almış ve nesneliği bu alandan tamamen uzaklaştırma gayreti içerisinde olmuştur.

Kierkegaard imanin öznel bir mahiyete sahip olduğuna dair iddialarında genel olarak haklı olmakla birlikte, onun imanı tamamen ironi, absürd ve akıldışı unsurlarla temellendirme çabasında zaman zaman aşırıya kaçmış olduğunu da ifade etmek gerekir. Bununla birlikte o dönemde Hegel'in her şeyi akıl ve nesnel düşünceyle açıklayacağına dair görüşlerinin her tarafı kasıp kavurduğunu düşünürsek Kierkegaard'ın bu konularda ileri sürdüğü keskin görüşlerini biraz olsun mazur görmek mümkün olabilir.

Kierkegaard'ın özne, nesne ve özne-nesne ilişkisine yönelik görüş ve değerlendirmelerindeki en büyük eksikliğinin diğer dinlerin bu konular üzerindeki yaklaşımlarına değinmemiş olması olduğunu söyleyebiliriz. Kierkegaard'ın Tanrı ve iman konularında da aynı hataya düştüğünü ve diğer dinlerin bu konulardaki yaklaşımlarını göz ardı ettiğini ifade edebiliriz. Bu bağlamda ileri sürdüğü görüşlerin daha çok Hristiyanlığı temele aldığını ve ona hitap eder tarzda olduğunu söyleyebiliriz.

Nihai olarak ifade etmek gerekirse Kierkegaard'ın başta iman olmak üzere bir yandan özne, öznellik, öznel hakikat diğer yandan ise nesne, nesnellik ve nesnel hakikatle ilgili olarak ileri sürdüğü görüşlerini yukarıda vurgulamaya çalıştığımız hususlar çerçevesinde ele almak en sağlıklı yol olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Açıkgenç, Alparslan; *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

Adams, R. M.; “Kierkegaard Arguments Against Objective Reasoning in Religion”, *Philosophy and Faith*, Ed. David Shatz, McGraw- Hill Companies, New York, 2002, s. 497-508.

Akarsu, Bedia; *Çağdaş Felsefe Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1987.

_____ ; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.

Alpyağıl, Recep; *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul 2002.

Armaner, Türker; “Çevirmenin Önsözü”, Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* içinde (Çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006, s. VII-XIV.

Askari, Muhammad Hasan; Ibn-i ‘Arabi and Kierkegaard (A Study in Method and Reasoning), *The Annual of Urdu Studies*, University of Wisconsin, vol.19, 2004, s.311-335.

Aydın, M. S.; *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1999.

_____ ; *Kant’ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.

Barrett, William; *İrrasyonel İnsan*, Çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara 2003.

Becker, S. W.; “The Epistemology of Soren Kierkegaard”,

<http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/077.%20The%20epistemology%20of%20SK.pdf> 24.02.2013

Berdyayev, Nikolay; *İnsanın Yazgısı*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012.

Bezirci, Asım; “Önsöz”, Jean-Paul Sartre; *Varoluşçuluk* içinde, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 2005, s.7-21.

Blackham, H. J.; *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005.

Blackstone W. T.; *Dinsel Bilgi Sorunu*, Çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

Bolay, S. H.; *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.

Bolnow, Otto Friedrich; *Varoluş Felsefesi: Kierkegaard-Hiedegger-Jaspers*, Çev. ve der. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul 2004.

Brown, James; *Kierkegaard, Heidegger, Buber And Barth: Subject and Object in Modern Theology*, Collier Books, New York 1962.

Carlisle, Clare; *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, State University of New York Press, Albany 2005.

Cauly, Olivier; *Kierkegaard*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara 2006.

Cevizci, Ahmet; *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.

_____; *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

_____; *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007

Chittick, William; “Bir Gelişme Teolojisine Doğru” (Çev. Turan Koç), Hüseyin Su (ed.), *Düşünce ve Dil* içinde, Hece Yayınları, Aralık 2004, s.13-38.

Colette, Jacques; *Varoluşçuluk*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.

Collins, James; *The Mind of Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton 1983.

Copleston F. S. J.; *A History of Philosophy: Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*, Volume VII, Doubleday Dell Publishing, New York 1963.

Craig, Edward; “Ontology”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 645.

Çınar, Aliye; *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa 2008.

Çüçen A. K.; “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname II*, 2003/2, Kayseri, s.3-12.

Demir, Ömer; Mustafa Acar; *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

Deniz, Şefik; “Öznelcilik ve Eleştirisi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: VIII / 2, Aralık, 2006, Afyon, s. 219-230.

Deren, Seçil; “Angst ve Ölümlülük”, s.105. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 2 Sayı:6 Şubat-Nisan, Ankara 1999, s. 101-115.

Doğan, D. M.; *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, İstanbul 2005.

Dölek, Ali; “Nesnelcilik”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Cilt:3, Risale Yayınları, İstanbul 1990, s.108-111

Durant, Will; *Felsefenin Öyküsü*, Çev. Ender Gürol, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

Ertürk, Ramazan; *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yayınevi, Ankara 2004.

_____ ; *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*, Yarı Yayınları, İstanbul 2012.

_____ ; “Heidegger’in Varlık ve Zaman’ının Dayandığı Temel Varsayım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 1, 2000, s. 113-118.

Evans, C. S.; *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, William B. Eerdmans Publishing Company, Edinburgh 1998.

_____ ; *Kierkegaard: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2009.

_____ ; “Kant and Kierkegaard on the Possibility of Metaphysics”, *Kant and Kierkegaard on Religion*, Ed. D. Z. Philipps and Timothy Tessin, Macmillan Press, London 2000, s. 3-24.

_____ ; “Existentialist Theology”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 266.

Ferreira, M. J.: “Kierkegaard ”

<http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/216.%20Ferreira%20on%20SK.pdf>
24.02.2013

Flew, Antony; *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yayınevi, Ankara 2005.

Friedman R. Z.; “Kant and Kierkegaard: The Limits of Reason and the Cunning of Faith”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 19, Issue 3, 1986, s.3-22.

Gardiner Patrick; “Soren Aabye Kierkegaard”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 2000, s. 437-438.

Gill, J. H.; “Kant, Kierkegaard and Religious Knowledge”, *Essays on Kierkegaard*, Ed. Jerry. G. Hill, Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s. 58-73.

Gouwens, David J.; *Kierkegaard As Religious Thinker*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Gödelek, Kamuran; “Kierkegaard’ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, Vol. 1/5, Fall 2008, s. 357-371.

_____; *Kierkegaard*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

Guignon C. B.; “Existentialism”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York, 2000, s. 265.

Güçlü Abdülbâki, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003.

Gündoğdu, Hakan, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, *Dinbilimleri Akademik Arastırma Dergisi*, C. VII, Sayı 1, 2007, s. 95-131.

G. Skirbekk, N. Gilje; *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.

Hançerlioğlu, Orhan; *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.

Hannay, Alastair; *Kierkegaard*, London-New York: Routledge Press 1991.

_____ ; “Introduction”, Soren Kierkegaard; *Fear And Trembling: Dialectical Lyric* içinde (Trans. Alastair Hannay), Penguin Books, London, 1985, s.7-37.

_____ ; “Takdim”, Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme* içinde (Çev. İbrahim Kapaklıkaya) , Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 9-43.

Hartshorne M. H.; *Kierkegaard's Godly Deceiver The Nature and Meaning of His Pseudonymous Writings*, Columbia University Press, New York 1990.

Hegel, G.W.F.; *The Philosophy of History*, Trans. J. Sibree, M.A., Batoche Books, Kitchener 2001.

Heidegger, Martin; *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul 2008.

Herberg, Will; *Four Existentialist Theologians*, Doubleday Anchor Books, New York 1958.

Horstmann R. P.; “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s.336-340.

Howe, Leroy T.; “Kierkegaard on Faith and Reason”, *Sophia: International Journal of Philosophy and Tradition*, Volume: 8, Issue: 1, Springer Netherlands, 1969, s. 15-24.

Howland, Jacob; *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, Cambridge University Press, New York 2006.

Hume, David; *Enquiry Concerning Human Understanding*, (Trans.), Jonathan Bennett, <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/hume1748.pdf> 27.05.2014

Hubben, William; *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche And Kafka*, Collier Books, New York 1962.

Jackson, T. P.; “Arminian Edificaition: Kierkegaard on Grace and Free Will”, Ed. Alastair Hannay – Gordon D. Marino, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press. Cambridge 1998. s. 235-256.

Kierkegaard, Soren; *Attack Upon Christendom*, Trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton 1968.

_____; *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997.

_____; *Concluding Unscientific Postscripts To Philosophical Fragments*, Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1992.

_____; *Concluding Unscientific Postscript To The Philosophical Crumbs*, Ed. and Trans. Alastair Hannay, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

_____; *Either Or A Fragment Of Life*, Ed. Victor Eremita, Trans. Alastair Hannay, Penguin Books, London 1992.

_____; *The Essential Kierkegaard*, Ed. H. V. Hong and Hong E. H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1997.

_____; *Etik-Estetik Dengesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.

_____; *Evliliğin Estetik Geçerliliği*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.

_____; *Fear And Trembling: Dialectical Lyric*, Trans. Alastair Hannay, Penguin Books, London 1985.

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

_____; *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005.

_____; *İroni Kavramı*, Çev. Sıla Okur, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2004.

_____; *Kahkaha Benden Yana*, Çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

_____; *Kaygı Kavramı*, Çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006.

_____; *Kaygı Kavramı*, Çev. Vefa Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara 2004.

_____; *Korku ve Titreme: Johannes de Silentio'dan Diyalektik Lirik*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2002.

_____; *Ölümciül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007.

_____; *Philosophical Fragments*, Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1985.

_____; *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, Trans. Swenson D. F., Princeton University Press, Princeton 1962.

_____; *The Concept Of Dread*, Trans. Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton 1969.

_____; *The Present Age And Two Minor Ethico-Religious Treatises*, Trans. Alexsander Dru and Walter Lowrie, Oxford University, London 1940.

_____; *The Seducer's Diary*, Ed. and Trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1987.

_____; *The Sickness Unto Death*, Trans. Alastair Hannay, Penguin Books, London 1989.

_____; *The Sickness Unto Death*, Ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1980.

Klein, P. D.; "Epistemology", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 246-249.

Koç, Turan; *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

Koç, Yalçın; *Anadolu Mayası*, Cedit Neşriyat, Ankara 2008.

Kodalle, K. M.; "The Utilitarian Self and The 'Useless' Passion of Faith", Trans. Frederick S. Gardiner, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Ed. Alastair Hannay – Gordon D. Marino, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 397-410.

Kök, Mustafa; *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergah Yayınları, İstanbul 2001.

Law, D. R.; "Making Christianity difficult: the 'existentialist theology' of Kierkegaard's Postscript", Ed. Rich Anthony Furtak, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York 2010, s.219-246.

Levine, M. P.; "Kierkegaard: What Does The Subjective Individual Risk?" *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 13, No:1, 1982, s. 13-22.

Lowrie, Walter; *A Short Life of Kierkegaard*, Princeton University Press, Princeton 1974.

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

Macquarrie, John; *An Existentialist Theology*, Harper & Row Publishers, New York 1960.

_____; *Existentialism*, The Westminster Press, London 1972.

Magill, Frank N.; *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, Çev. Vahap Mutal, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

Malachi; "Existential Wars: Kierkegaard versus Nietzsche"
<http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/001.%20Existential%20Wars%20Kierkegaard%20vs%20Nietzsche.pdf> 24.02.2013

Maybee, Julie E.; "Kierkegaard on The Madness of Reason", *Man and World*, october 1996, Volume: 29, Issue: 4, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, s.387-404

Mckinnon, Alastair; "Kierkegaard: Paradox and Irrationalism.", *Essays on Kierkegaard*, Ed. Jerry G. Hill, Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s. 102-112.

Mooney, E. F.; "Kierkegaard, Our Contemporary: Reason, Subjectivity, And The Self", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol.27, Issue 3, Fall, 1989, s.381-397.

Muench, Paul; "Kierkegaard's Socratic Pseudonym: a profile of Johannes Climacus", *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript A Critical Guide*, Ed. Rich Anthony Furtak, Cambridge University Press, New York 2010, s.25-44.

Muggeridge, Malcolm; *A Third Testament*, Plough Publishing House, Farmington 2007.

Murphy A. E.; “On Kierkegaard’s Claim that ‘Truth is Subjectivity’.”, *Essays on Kierkegaard*, Ed. Jerry G. Hill, , Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s. 94-101.

Özcan, Hanifi; *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2002.

Özdenören, Alaeddin; *Batıllaşma Üzerine*, Beyan Yayınları, İstanbul 1983.

Pappas, G. S.; “Epistemology of History”, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 250.

Perkins, R. L.; “Kierkegaard’s Epistemological Preferences”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 4, No:4, Winter, 1973, s. 197-217.

Peterson, Michael; William Hasker; Bruce Reichenbach and David Basinger, *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2006.

Philiphs, D.Z.; “Introduction: Why Kant and Kierkegaard”, *Kant and Kierkegaard on Religion*, Ed. D. Z. Philiphs and Timothy Tessin, Macmillan Press, London 2000, s.XI-XXI.

_____; “Subjectivity and Religious Truth in Kierkegaard”, *Sophia: International Journal of Philosophy and Tradition*, Volume: 7, Issue: 2, Springer, Netherlands 1968, s. 3-13.

Piety, M. G.; “The Epistemology of the Postscript”, Ed. Rich Anthony Furtak, *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York, 2010, s.190-203.

Pojman Louis P.; “Kierkegaard on Justification of Belief”, *International Journal For Philosophy of Religion*, Volume:8, Issue: 2, Kluwer Academic Publishers, 1977, s.75-93.

Poole, Roger; “Önsöz”, Soren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana* içinde (Çev. Nedim Çatlı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 11-28.

Rae, M. A.; *Kierkegaard and Theology*, Clark Press, New York 2010.

Rasmussen J. D. S.; *Between Irony and Witness, Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope and Love*, t&t Clark Press: New York – London, New York 2005.

Robinson Dave; Zarate Oscar; *Introducing Kierkegaard*, Tien Wah Press, Singapore 2003.

Rohde, P. P., "Søren Kierkegaard: The Father of Existentialism.", *Essays on Kierkegaard*, Ed. Gill J. H., Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s. 6-30.

Sartre, J. P., *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, İstanbul 2010.

Sefler, G. F., "Kierkegaard's Religious Truth: The Three Dimensions of Subjectivity", *International Journal For Philosophy of Religion*, Volume:2, Issue: 1, Kluwer Academic Publishers, 1971, s.43-52.

Sheehan, Thomas; "Martin Heidegger", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, s. 340-341.

Shinn, R. L.; *Egzistansiyalizmin Durumu*, Çev. Şehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat, İstanbul 1963.

Sontag, Frederick; "Kierkegaard and The Search for a Self.", *Essays on Kierkegaard*, Ed. Jerry G. Hill, Burgess Publishing Company, Minneapolis 1969, s. 154-166.

Soykan, Ö. N.; "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında, Korku ve Kaygı: Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 2 Sayı:6 Şubat-Nisan, Ankara 1999, s. 35-53.

Stack, G. J.; "Aristotle and Kierkegaard's Existential Ethics "
<http://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/120.%20Aristole%20and%20Kierkegaard's%20existential%20ethics.pdf> 24.02.2013

Strathern, Paul; *90 Dakikada Kierkegaard*, Çev. Murat Lu, Gendaş Yayınları, İstanbul 1998.

Taliaferro Charles; Marty E. J. (Ed.); *A Dictionary of Philosophy of Religion*, New York- London: Continuum Press 2010.

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

_____, “Kierkegaard ve Kaygı Kavramı”, Soren Kierkegaard; *Kaygı Kavramı* içinde (Çev. Vefa Taşdelen), Hece Yayınları, Ankara 2004, s.13-61.

_____, “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, Ankara 2013, s.717-728.

Taşdelen, Demet Kurtoğlu; “Kierkegaard'da Varoluşçu Mantık Olarak “Ya/ Ya Da” Hegel'in Mantığı ile Benzerlikler ve Farklılıklar” *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı: 37, 2003/1, s.159-172.

Taylor, Mark C.; *Journeys To Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1980.

Thilly, Frank; *Felsefe Tarihi*, Çev. İbrahim Şener, Sistem Yayıncılık, İstanbul 1995.

Tokat, Latif; *Varoluşçu Teoloji*, Karadeniz Yayıncılık, Rize 2007.

Topçu, Nurettin; *Varoluş Felsefesi/ Hareket Felsefesi*, Yayına Haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara 2005.

Uslu, Ferit; *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Uygur, Nermi; *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.

Wahl, Jean; *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul 1999.

Walsh, Sylvia; *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford University Press, New York, 2009.

Watts, Michael; *Kierkegaard*, Oxford: Oneworld Publications 2003.

Wilde, J. T.; Kimmel William, “Soren Kierkegaard”, *The Search for Being: Essays From Kierkegaard to Sartre On The Problem of Existence* (Ed. and trans. Jean T. Wilde and William Kimmel), Noonday Press 1962, s. 49-95.

Verneaux, Roger; *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994.

Yakupoğlu, M. Mukadder; “Çevirenin Önsözü”, Soren Kierkegaard, *Ölümciül Hastalık Umutsuzluk* içinde (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, s.7-12.

Yıldırım, Tamer; “Kierkegaard’ın Hegel ve Kilise Eleştirisi” Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011/1 yıl:2 cilt: II Sayı:3, s.9-23.

<http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyayev/qo.htm> 14.07.2014

<http://www.chebucto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyayev/qt.htm> 14.07.2014

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Erol ÇETİN
Uyruğu: Türkiye (TC)
Doğum Tarihi ve Yeri: 01 Ocak 1981, Kahramanmaraş
Medeni Durumu: Evli
Tel: +90 535 285 00 59
email: erolcetin.er@hotmail.com
Yazışma Adresi: Önsen Ortaokulu, Kahramanmaraş.

EĞİTİM

Derece Kurum Mezuniyet Tarihi

Yüksek Lisans KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü	2007
Lisans KSÜ Üniversitesi İlahiyat	2003
Lise İmam Hatip Lisesi, Kahramanmaraş	1999

İŞ DENEYİMLERİ

Yıl Kurum Görev

2005-2011- Diyanet İşleri Başkanlığı İmam-Hatip	
2011- Milli Eğitim Bakanlığı	Dkab Öğretmeni

YABANCI DİL

İngilizce