



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

**SOREN AABYE KIERKEGAARD FELSEFESİNDE
BİREY OLABİLMENİN İMKÂNI**

Yüksek Lisans Tezi

Hatice DURNA

Sivas
Haziran 2019

SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

**SOREN AABYE KIERKEGAARD FELSEFESİNDE BİREY
OLABİLMENİN İMKÂNI**

Yüksek Lisans Tezi

Hatice DURNA

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

Sivas
Haziran 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe
Tezin Başlığı : Soren Aabye Kierkegaard Felsefesinde Birey Olabilmenin İmkani
Savunma Tarihi : 10.06.2019
Danışmanı : Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

Unvanı - Adı Soyadı

İmza

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Yıldız KARAGÖZ YEKE

Üye : Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

Üye : Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Hatice DURNA tarafından hazırlanan “Soren Aabye Kierkegaard Felsefesinde Birey Olabilmenin İmkani” başlıklı tez, kabul edilmiştir.

.....
Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;

2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;

3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;

4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

12/05/2019
Hatice DURNA

ÖNSÖZ

Bir felsefe öğrencisi için her filozof elbette önem taşır; her öğrenci, öğrenimi boyunca hakkında bilgi edindiği her filozoftan bir şeyler alır ve taşır.

Bu durum gerek epistemolojik anlamda gerekse ahlak, sanat, din, bilim ve daha başka alanlarda kendisini gösterir. Ancak bazı filozoflar ve görüşler öğrenciler açısından daha ilgi çekici ve etkileyici, daha merak uyandırıcı konumda bulunabilir. Kierkegaard, gerek çağdaşları arasında gerekse sonraki dönemlerde pek çok kimse gibi şahsım için tam da böyle bir filozof olmuştur.

Onun daha çocukluk döneminden başlayarak ailesinin birçok ferdiyi kaybetmiş olması, aldığı eğitim, Regina Olsen'e duyduğu aşk ve bu aşka rağmen ondan ayrılması, sonrasında adeta meyve vermek için olgunlaşmayı bekleyen bir ağaç misali kısacık yaşamına adından söz ettiren birçok eser sığdırması, çeşitli mahlaslar kullanarak birden fazla kişilik sergilercesine farklı görüşler ortaya koyması, Hegel'e ve onun sistemci anlayışına, 'bunalım çağı' olarak gördüğü kendi çağına ve bu çağın insanlarına, metaforlaştırılmış Hristiyanlığa karşı ileri sürdüğü savlar ile Kierkegaard, birçok bakımdan ilgi çekici ve okunması keyifli bir filozoftur. Robert Ferguson Kierkegaard için "Onu okuyor olmak, son derece etkileyici bir kişiyle beraber uzun bir yolculuğa başlamak gibidir." diyerek filozoftan övgü ile söz etmiştir. Kendisinin bir agnostik olduğunu belirten Ferguson, Kierkegaard'ın amacının cennetin kapılarına ulaşmak olduğunu, o daha hedefe ulaşmadan yollarının ayrıldığını, ancak farklı bir yolculuğun hedefe varmaktan daha keyif verici olduğunu ifade etmektedir.

Erasmus *Deliliğe Övgü* adlı eserinde "İnsan, insan olarak doğmaz, oluşturulur." demiştir. Bireyler kendilerini oluşturmak, kendi varoluşunu ortaya koymak adına öncelikle kendi benliklerinin farkında olmalıdırlar. Nitekim birey olmak; kendinin farkında olmak, kendi değerlerinin, yolunun bilincinde olmak, olumlu ve olumsuz yanlarını, davranışlarını değerlendirebilmek, çevresi ile ilişkilerinde kendi varlığını duyumsamak, davranışlarında kendi değerlerinin eksenini yakalayabilmek, yanlışlarını kabul edebilmek, yakın ve uzak çevresiyle ilişkilerine doğru mesafeler koyabilmek, özeleştiri yapabilmek, kendini kontrol edebilmek demektir.

Birey olmak bencil olmak değil, farkındalıktır. İnsanın kendi varlığının farkında olması, bir anlamda kendi varlığı ile barışması için "kendini" her yönüyle tanıması,

bilmesi ve saygı duyması gereklidir. Eksiklerini giderip kendini ifade ederek, kendinin farkına varan kişi birey olabilme adına önemli bir adım atmış olur. Öte yandan birey olmak zor bir süreçtir. Karar vermek, bunun için de seçenekleri görebilmek, bunlar arasında doğruyu bulmak, doğru bulduğu yolda yürümek, bunun sorumluluğunu almak, sonucuna katlanmak, hemen her aşamada, her olayda yeniden bu süreci çalıştırmak önemli bir çaba gerektirir.

Varoluşçu felsefenin hazırlayıcısı hatta babası sayılan Kierkegaard'ın amacı, Hristiyanlığı yeniden hak ettiği değere kavuşturmak, onu daha anlaşılır kılmak ve gerçek bir Hristiyan olabilmenin imkânlarını birey üzerinden ortaya koymaktır. Hristiyanlığa can verecek olan insan, yani birey Kierkegaard felsefesinin temelinde yer alır.

Kendi olabilen, gerçek manada birey olabilen insanın varoluşunu da bu sayede gerçekleştirebileceğine vurgu yapan Kierkegaard, modernizme, Hegel'in sistemci düşüncesine ve bunalım çağı dediği kendi yaşadığı döneme karşı sergilediği eleştirel tutumuyla oluşturduğu kendine özgü felsefesiyle hem kendi dönemine hem de sonraki dönemlere ışık tutmuştur. Onun felsefesinin temel sorunu insanın bu dünyaya hapsolmuşlüğüdür; çünkü ona göre insan, kendi olamamakla adeta bir hapse mahkum edilmiş olmaktadır.

Bu çalışmada Kierkegaard'ın eleştirel hatta tepkisel bir tutumla geliştirdiği felsefesinin temelleri; eleştiri ve tepkisine hedef olan kişi, kavram ve kurumlar; benlik anlayışı, benliğin gerilimleri ve insan varoluşunun boyutları irdelenmiştir.

Öncelikle Kierkegaard'ın kendi eserlerine dayanmakla birlikte onun felsefesi üzerine yapılan araştırma/inceleme çalışmalarından da yararlanılarak oluşturulan bu tezin hazırlanması sürecinde gerek kaynak taraması ve kaynakça oluşturma hususunda gerek Kierkegaard'ın felsefesini anlamada karşılaştığım zorlukların aşılmasında gerekse varoluşçuluğa ve pek tabi Kierkegaard'a dair düşüncelerimin şekillenmesinde sergilediği rehberlik ile pay sahibi olan, özveri ve sabır ile bana zaman ayıran, kendisiyle tanışmış olmayı büyük bir şans olarak gördüğüm tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU'na; bu çalışmanın başında danışmanlığımı üstlenen Sayın Dr. Öğretim Üyesi Berat DEMİRCİ'ye; ihtiyaç duyduğum her an gerek kendi eserleri gerekse aydınlatıcı fikirleri ile bana yol gösteren çok değerli hocam Muş Alparslan Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı Sayın Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER'e; eleştirel bakış açısı, sahip olduğu bilgi ve donanım ile hayatımızın her alanında biz öğrencilerine

yardımcı olmaya çalışan, felsefeyle iç içe olmamız gerektiği bilincini bizlere aşıl原因 ve bu tezin yazılmasında kıymetli görüşleri yol gösteren çok değerli hocam Sayın Adem ÖKTEN'e; Kierkegaard'ın felsefesine yönelik ilgimin farkında olarak başta tez konumun belirlenmesinde ve ardından tezin yazılmasında değerli görüşleriyle desteğini esirgemeyen çok değerli hocam Sayın Dr. Öğretim Üyesi Yakup HAMDİOĞLU'na; lisans ve yüksek lisans eğitimin sırasında ve sonrasında üzerimde emeği olan tüm bölüm hocalarıma; son olarak eğitim hayatımın her aşamasında bana olan güveni ve inancıyla daima destekçim olan ağabeyim Hüseyin DURNA'ya ve bu tezi yazmak için yanlarında olamadığım zamanlarda göstermiş oldukları sabır ve anlayışlarından ötürü kıymetli aileme ve dostlarıma teşekkürlerimi borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR DİZİNİ	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	7
KIERKEGAARD'IN YAŞAMI VE FELSEFESİNİ ŞEKİLLENDİREN KİŞİLER, KAVRAMLAR VE KILAVUZ ŞAHSİYETLER	7
1.1. Kişiler	11
1.2. Kavramlar	29
1.3. Kılavuz Şahsiyetler.....	33
1.3.1. Sorgu Timsali Sokrates.....	33
1.3.2. İman Şövalyesi İbrahim.....	37
1.3.3. Tanrısal Suret Hz. İsa	38
İKİNCİ BÖLÜM	41
KIERKEGAARD'TA BENLİK/KENDİLİK TASAVVURU VE "BİREY" OLABİLMENİN ÖNÜNDEKİ ENGELLER	41
2.1. Modernizm ve Kalabalık	41
2.2. Kurumsal Yahut Sistemci Hristiyanlık.....	47
2.3. Hegel'in "Hem / Hem de"sine Karşı "Ya / Ya da" ve Birey	51
2.3.1. Özne ve Nesnel Hakikat Ayırımı.....	60
2.4. Benliğin Gerilimleri	64
2.4.1. Ruh-Beden Gerilimi	66
2.4.2. Sonlu-Sonsuz Gerilimi.....	67
2.4.3. Olabilirlik-Zorunluluk Gerilimi.....	69
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	71
KIERKEGAARD DÜŞÜNCESİNDE VAROLUŞ VE BİREY	71
3.1. Varoluş ve Estetik Boyut.....	73
3.1.1. Estetik Boyut ve Kişi: Estetik İnsan yahut Estetikçi	77
3.2. Varoluş ve Ahlaki-Etik Boyut.....	80

3.2.1. Etik Varoluş Boyutu ve Kişi.....	83
3.2.2. Etik Boyut ve Evlilik	87
3.2.3. Ahlaki Boyut ve Kişi yahut Trajik Kahraman	88
3.3. Varoluş ve Dinsel Boyut	91
3.3.1. Dinsel Varoluş ve Birey Yahut İman Şövalyesi	95
3.4. Birey Olabilmenin İmkânı	97
SONUÇ.....	107
KAYNAKÇA	113
ÖZ GEÇMİŞ.....	117

KISALTMALAR DİZİNİ

A.g.e.	: Adı Geçen Eser
Çev.	: Çeviren
Bkz.	: Bakınız
E.O.	: Either / Or
S.	: Sayı
S.	: sayfa
Yay	: Yayınları

ÖZET

Hem yaşamış olduğu döneme hem de sonraki dönemlere olan etkisiyle felsefe tarihinde ve varoluşçu felsefenin oluşumunda önemli bir yeri olan Kierkegaard, birey kavramına verdiği önemle dikkat çeker. Bu çalışmada ilk olarak yaşam biçimi ve görüşleriyle bir tepki felsefesi ortaya koymuş olan Kierkegaard'ın aile üyeleriyle ve akademik çevresiyle olan eleştirel - tepkisel ilişkilerinin şekillendirdiği hayatının önemli kesitleri ile onun felsefesini şekillendiren kavram, kişi ve olaylara dikkat çekilmiştir. İkinci bölümde Kierkegaard'ın bireyin özneliği ve özgürlüğünü temellendirişii ile birey olma yolunda karşılaşılan engeller ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Kierkegaard'ın öne sürmüş olduğu estetik, etik ve dinsel varoluş boyutları bağlamında kişinin gerçek manada birey olmasının imkânı ile onun bu süreci nasıl gerçekleştirdiğine ilişkin görüşleri irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Benlik, Kendilik, Varoluş, Birey, İman Sıçraması

ABSTRACT

Kierkegaard, who has an important place in the history of philosophy and in the formation of existential philosophy with its effect on both the period of its existence and the later periods, draws attention with the importance it attaches to the concept of individual. In this study, it was pointed out that the important sections of his life shaped by the critical-reactionary relations between Kierkegaard and his family members and the academic environment and the concepts, people and events that shaped his philosophy have been pointed out. In the second chapter, Kierkegaard's obstacles on becoming an individual, foundation of freedom and individual subjectivity are discussed. In the third chapter, Kierkegaard's ideas about the aesthetics, ethics and religious existence dimensions and the possibility of the individual being an individual person are examined.

Keywords: Kierkegaard, Selfness, Selfhood, Existence, Individual, Leap of Faith

GİRİŞ

“İnsan nedir?” sorusu, insanın “neliğini” açıklamak adına atılan bir adımdır. Bu soruya yanıt arayan her çalışma, insanın özünün ne olduğunu, bir başka deyişle insanın özünü oluşturan şeylerin ne olduğunu ortaya koyma çabası olarak ortaya çıkar. Felsefe tarihinde bu soruya yanıt arayanlardan biri de Kierkegaard ‘dır.

İnsanı felsefesinin temeline yerleştiren Kierkegaard’ın amacı, onu çok boyutlu bir yaklaşımla anlayıp anlamlandırmaya çalışmaktır. “İnsan nedir?” sorusu, Kierkegaard felsefesinde üç farklı cevap bulur: Bunlardan ilki estetik insan veyahut estetikçi, ikincisi etik insan, üçüncüsü de dinsel insan yahut iman şövalyesi. Bunların her biri insan varoluşunun farklı bir boyutu veya alanını temsil etmektedir ki Kierkegaard, insanın nasıl “birey” olduğunu ya da olabildiğini bu varoluş boyutları / alanları üzerinden açıklamaktadır.

Kierkegaard’a göre “birey” olmak insanın kendi doğasında vardır, özü de bu yönde şekillenmiştir. Kendi “ben” ini keşfetmek her insanın asli görevidir. Ancak her insan doğasından ileri gelen bu durumu içselleştirip birey olamayabilir. Bu noktada insanın özgürlüğünün önemi ortaya çıkar. Bu nedenle “özgürlük” kavramı da “insan nedir?” sorusunun sorulduğu her yerde muhakkak ki gündeme gelmektedir. Hiç şüphesiz insanın ne olduğu Kierkegaard’dan önce de üzerinde durulan bir sorun olmuştur ki bu çerçevede ortaya konulan görüş ve anlayışlara işaret edilmesi yararlı olacaktır.

Presokratik dönemde, diğer adıyla Sokrates öncesi dönem filozofların temel problemi "arkhe" olmuştur. Her bir şeyin kendisinden varlığa geldiği o ilk tözün ne olduğunun sorgulandığı ve araştırıldığı arhke probleminin alt yapısında aslına bakılırsa evrenbilim yatmaktadır. "Çünkü presokratik filozofların asıl kaygısı doğayı ve varolanı anlamaktır."¹

Nitekim Ersnt Cassirer'e göre evrene dair ilk ifadelerde dahi ilkel bir evrenbiliminin yanı sıra daima bir ilkel insanbilim de bulunmaktaydı. Presokratikler de insan yapısı ile evren yapısı arasında benzer bir ilişki kurarak felsefelerini bu

¹ Muttalıp Özcan, İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2006, s. 37.

düzlemde ortaya koymuşlardır. Onlara göre her şeyin kendinden türediği bir ilk ilke vardır ve bu ilkenin sorgulanması gerekmektedir; bu sorgulama insanın var olan düzen içerisindeki yeri ve önemi ile doğrudan ilintilidir.

Örneğin, Anaksimenes'e göre ilk ilke havadır. İnsanın içerisindeki soluk (ruh) sayesinde canlı kalması gibi evren de hava ile düzen içerisinde.

Pythagorasçılara göre her şeyin temelinde bulunan ilk ilke sayıdır. Her şeyin temelinde olduğu gibi insan varlığının temelinde sayı vardır. Bir Pythagorasçı düşünür Alkmeon, insanın ruhuna ilişkin görüşlerini evrenin yapısına dayandırmaktadır. Ona göre ruh, ölümsüz varlıklara benzer ve ölümsüzdür. "Ay, güneş, yıldızlar nasıl sonsuz bir harekete sahip ve ölümsüzse ruh da tıpkı onlar gibi ölümsüzdür."²

Herakleitos'a göre, "insanın gizlerini incelemeksizin doğanın gizlerini incelemek olanaksızdır." Ona göre insanı diğer varlıklardan ayıran, tanrısal olandan pay almış olan bir ruhu taşıyor olması ve bir de düşünme kabiliyetine sahip olmasıdır. İnsan sürekli olarak değişen bir varlıktır ve Herakleitos da ilk ilke olarak sürekli değişim içerisinde olan ateşi benimsemiştir.

Sofistler ile birlikte artık düşüncenin odağına "insan" yerleşmiştir. Sofistlerin en ünlü düşünürlerinden Protagoras, "İnsan her şeyin ölçüsüdür". diyerek felsefenin ilgisinin tamamıyla insana yöneldiğini ortaya koymaktadır. Sofistlerle birlikte insana yönelmiş olsa da en çarpıcı etkiyi "Kendini Bil" sözüyle Sokrates yaratmıştır. Sokrates Dönemi ile birlikte insanın kendini bilmesi ile kuracağı dünya üzerinde önemle durulmuştur. Platon ve Aristoteles, doğa ve insanı konu edinen görüşleri bir anlamda sentez haline getirmişlerdir.

Platon, yaşadığımız bu dünyayı idealar dünyası ve yansımalar dünyası olarak ikiye ayırmıştır. Onun için gerçek olan yalnızca "insan ideası"dır ve insanın gayesi erdem ve akıl ile yaşamaktır. İnsanı, ruhu sebebiyle insan olarak kabul etmek onu tür olarak kabul etmektir ki bu, Aristoteles felsefesinde açıkça görülen bir durumdur. İnsanı diğer canlılardan ayıran akılsal yan, insanın doğasına ayrı bir türsellik vermiştir. Aristoteles'e göre insan olabilmek, en yüksek iyiye ulaşmak ile

² Muttalıp Özcan, a.g.e., s. 39.

mümkündür. Ona göre insan seçmiş olduğu yaşam tarzı ile yaşamın içerisinde var olur. Burada sözü edilen “iyi” insanların bütün fiil ve davranışlarında ulaşmayı hedefledikleri, tercih ettikleri ve gerçekleştirmek için çabaladıkları erektir.

Ortaçağa gelindiğinde ana düşünsel tema insandan dine doğru bir yönelim göstermiştir. İlkçağlarda “varlık” ın neliği sorusu öncelikle doğadan, Sofistler ve Sokrates ile birlikte insandan hareketle cevap bulurken, ortaçağda “varlık”ın neliği direkt olarak Tanrı’nın kendisi olarak cevap bulmuştur.

Rönesans dönemine gelindiğinde “insan sorunu” nun yeniden kendine yer edindiğini görmek mümkündür. İnsanın özü ve bu hayattaki yeri ve öneminin ne olduğunun sorgulanması rönesanstan bu yana “hümanizm” adını almıştır.” Rönesans ile birlikte hümanizm, gerçek insan anlayışına ulaşmayı arzulamıştır. 17.yüzyılda rönesanstaki renklilik silinmiş ve bir nevi duraklama dönemine girilmiştir. 17.yüzyıl anlayışına göre Tanrı bir taraftan tüm kozmoza öte taraftan da insan ruhuna aynı ilkeleri yerleştirmiştir. 17.yüzyıl felsefesi hem doğanın hem de felsefenin konularının akıl ile kavranabileceği görüşünü savunmaktadır. 18.yüzyılda ise insanın neliğine dair yapılan sorgulamalar bu sorgulamalardan elde edilen yanıtlar günümüze değin etkileyiciğini korumuştur ve 18.yüzyılın tarihsel süreci Aydınlanma Çağı adını almıştır. Aydınlanma, kurtuluşu aklın klavuzluğunda görmüş ve insanın kendi akli ile yaşamını aydınlatma girişiminde bulunması gerektiğini vurgulamıştır.

19.yüzyılın başlarında felsefe dünyası üzerinde hakimiyet kuran bir akım ortaya çıkmıştır: Alman İdealizmi. Kant, ahlak yasası ve ahlaki hakikatler ile bireylerin özgürleştini savunmakla, kendinden sonra gelen Fichte, Schelling ve Kierkegaard’ın en çok karşı çıktığı Hegel’i derinden etkilemiş ve Alman İdealizminin doğmasına yol açmıştır. Akıl ile duygular arasındaki zıtlığa ahlak yasası ile çözüm bulan Kant’ın yöntemi ve idealist bakış açısının, Alman felsefecilerin düşünsel rotalarına da kaynak olduğu bilinmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında, insanın mutluluğunu temel aldığı iddiasıyla ortaya çıkan modernizm, insanların akıllarını kullanmaları ile mutlu olabilecekleri teziyle ortaya çıkmış ve bu tez 20. yüzyılda da varlığını sürdürmüştür. Fakat modernizmin ileri sürdüğü görüş insanı dünyaya ve kalabalıklara endekslemiş, kendi benliğinden uzaklaştırmıştır.

Kierkegaard'a göre kalabalıkların içinde var olma çabası tutkunun ve benliğin kaybına neden olmaktadır.

Ivan Ilyich'in sözleri durumu anlaşılır kılmak açısından örnek teşkil etmektedir: "Yukarılara çıktığımı zannederken sanki aşağılara düşüyormuşum gibi. Gerçekte olan buydu. Halk nazarında yukarılara çıkıyordum, fakat aynı ölçüde hayat ellerimden kayıp gidiyordu."³Bir başka yorumda Guignon, "Dünyanın isteklerine uygun bireyler olabilmek için maskeler takmaya ve küçük oyunlar oynamaya zorlanıyoruz. Ancak dünyayı kazanalım derken ruhlarımızı kaybediyoruz ve mahvoluyoruz."⁴ sözleriyle kalabalığın birey olmanın önünde engel teşkil ettiğini vurgulamaktadır.

Çağdaş dönemlerde kişinin kendini tanıması, iç dünyasını keşfetmesi ve buradan hareketle eylemde bulunması yeni bir isim ile anılmaya başlanmıştır: Otantiklik. Varoluşsal bir ideal olarak görülen otantiklik, bireyin kendi gerçek duygu ve düşüncelerine ulaşması, içsel benliğinin bilincinde olarak "kendi" olması ve yaşantısını bu bağlamda sürdürmesidir.

Kierkegaard'tan önceki tarihsel sürece kısaca göz gezdirdikten sonra insanın neliği hususunda Kierkegaard'ın farkını sorgulayacak olursak, söz konusu farkın "seçim", "sıçrama" ve "iman" kavramları etrafında şekillendiğini görürüz. Kierkegaard, takındığı eleştirel tavır ile insanın kendi benliğinin farkına varmasının önünde engel gördüğü her türlü düşünce, akım, sisteme karşı çıkmış ve insanın özgür iradesi ile karar vereceği seçimler ve bu seçimlerden hareketle varoluşsal boyutlar arasında gerçekleştireceği sıçramalarla birlikte birey olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre seçim sıçramayı, sıçrama da imanı gerekli kılmaktadır. Çünkü iman olmaksızın nihai boyut olarak gördüğü dini boyuta ulaşmak için sıçrama gerçekleştirilemez. Söz konusu sıçrama gerçekleşse dahi gerçek manada birey olabilmek için insanın kendini koşulsuz bir biçimde nesnel kesinsizliğe teslim etmesi gerekmektedir ve bu teslimiyet ancak imanın varlığı ile mümkün olmaktadır.

³ Tolstoy'dan Aktaran Charles Guignon, Kimim Ben?, Çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2008, s. 126.

⁴ Charles Guignon, Kimim Ben?, s. 126.

Onun birey olabilmek için çizdiği yol haritasını anlamak adına, öncelikle kendi hayatına, ilişki içerisinde olduğu aile üyelerinden başlayarak, akademik camiadaki çevresine, karşı çıktığı ya da görüşüne katıldığı kurum ya da kişilere, felsefesinin temeline yerleştirdiği kavramlara ve varoluşsal boyutlar ile bu boyutların özelliklerine odaklanmak gereklidir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'IN YAŞAMI VE FELSEFESİNİ ŞEKİLLENDİREN KİŞİLER, KAVRAMLAR VE KILAVUZ ŞAHSİYETLER

1813'te Danimarka'da yedi çocuklu bir ailenin en küçük çocuğu olarak dünyaya gelen ve hayatının çok büyük bir bölümünü doğduğu yerde (Danimarka'nın başkenti Kopenhag'da) geçiren Kierkegaard, çok kısa sayılabilecek yaşamına hem bir felsefeci hem de yazar olarak günümüzde dahi etkili olmasını sağlayan eserler sığdırmıştır.

Kierkegaard'ın doğduğu yılda Danimarka ciddi bir “kriz”⁵ içerisindeydi. Danimarka Devlet Bankası'nın iflasını açıklamasına neden olan Ulusal Banka'nın kurulması ise beş yıllık bir zaman aldı ve Danimarka, 1830'lu yılların başlarına değin tam olarak düzelme gösterememişti. O tarihlerde dünyada farklı hadiseler de meydana gelmekteydi. Temmuz 1830'da Pariste büyük bir ayaklanma olmuş, 26 Temmuz tarihinde bir kararname ile üniversitelere sıkı denetim getirilmişti. Fransa'da gerçekleşen söz konusu ayaklanmalar, diğer Avrupa ülkelerinde de bazı ayaklanmaların meydana gelmesine yol açmıştı. Danimarka'da yeni kurulmuş olan liberal Anayurt gazetesinin editörü ve aynı zamanda siyasal iktisatçı olan C.N.David üniversitedeki kürsüsünden alındı ve basının yargıya başvurusunun da önüne geçildi. Bu olayların ardından Mart 1835'te Özgür Basın Derneği kuruldu.⁶

Kopenhag Üniversite'ndeki Öğrenci Birliği toplantısı, kayda değer bir durum olarak adledilemeyecek olsa dahi Kierkegaard'ın sokaklardan entelektüel ortamlara ilk adım atışı olması yönünden özel bir yere sahip olacaktı.

Bu toplantıda, Öğrenci Birliğinin kıdemli üyelerinden olan, filoloji öğrencisi Johannes Ostermann gibi toplantıyı izleyenler de, Kierkegaard'ı sokaktan tanıyor olsalar da bir konu üzerine aralıksız bir saat nasıl kafa yoracağını merak ediyorlardı.⁷

⁵Alastair Hannay, Kierkegaard, Çeviren Nur Nirven, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013, s.3.

⁶A.g.e., s. 4.

⁷A.g.e., s. 5-6.

Kierkegaard, kürsüde olmayı ve edebiyatta tanınan biri olmayı arzu ediyordu ve ona göre bunun yolu gazetede iz bırakmaktan geçiyordu. Danimarka'da yaşanan kriz ve karmaşa, Kierkegaard'ın öğrenci olduğu ve Öğrenci Birliği'ndeki faaliyetleri sırasında gazetelerin eleştirel tutumları ve monarşik hükümet üzerindeki etkisiyle kendisini göstermekteydi.⁸ Tıpkı basının yaptığı gibi Birlik'te de sansür uygulamasının dışına çıkmadan sorunları tartışmak öğrencilerin ilgisini çeken bir durumdu. Devlet kurumlarında çalışanlar, kendileri adına beslenebilecekleri kaynaklardan haberdardı ve söz konusu memurlar arasında kazançları, var olan sistemin sürmesine bağlı olan Lutherci ruhban sınıfı da vardı.⁹

Edebiyat da kendi başına bir kurumdu. Yazarların birçoğu liberal reformlara karşıydı, çünkü söz konusu reformların, kültürel değerlere karşı ilgisizliği arttıracığını düşünüyorlardı. Başarılı ve dikkat çeken bir yazar olmayı arzulayan Kierkegaard, amacına ulaşabilmek adına hocaları gibi reformlara karşı çıkan biri olabilirdi.¹⁰ Ancak Kierkegaard kürsüde olarak gazeteciliğe ilk adımı atabileceğini ve bu sayede siyasi çekişmelerden uzak kalabileceğini biliyordu ve öyle de yaptı. Kierkegaard katıldığı grup ve birlikleri, katılmadan evvel ve katıldıktan sonra da küçümsemiştir. Günlüklerinde de bu küçümsemelerin yazıya aktarılmış hali vardır.

Baba Kierkegaard'ın ve Piskopos Mynster'in kendisi üzerinde fazlaca etkisinin olduğu düşüncesiyle, günlüğünde özgünlüğünü korumanın ve başkalarının sofralarından dökülen kırıntılarla yaşayanların zihinsel tembelliklerini önlemenin bir zorunluluk olduğunu yazar.¹¹

Kierkegaard'a göre gazete, sisteme bizatihi saldırmıyor, onun yerine belirli sistemsel sorunları eleştiriyordu. Oysa eleştirilmesi gereken sistemin kendisiydi. Kierkegaard, kendisini dinleyenlerin dikkatini tam da bu yönde çekmek istiyordu.

⁸ A.g.e., s. 7.

⁹ A.g.e., s. 7.

¹⁰ A.g.e., s. 8.

¹¹ Kierkegaard, Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler (Çev.İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s. 54.

Ona göre hükümet ve liberaller birbirine söyleyecek çokça sözü olan ama nereden başlayacağını bilemeyen iki kurum gibi birbirlerine karşıydılar, bu noktada sessizliği ilk bozan hükümet olmuştur.¹²

Hükümet sansür yöntemiyle kendini sağlama almaya çalışırken liberal basın kendince gerçek bir eylem gerçekleştiremiyordu. Çünkü gerçek eylem detaylı bir incelemeyi gerektirirken liberal basın bunu yapamıyordu. Bu nedenle Kierkegaard, Kopenhag gazetesini birlikten yoksun olması dolayısıyla eleştirir. Düşünsel anlamda görüşlerini ikinci planda tutan Kierkegaard için öncelikli hedef sesini duyurma şansı yakalamaktır ve onun asıl hedef aldığı kitle liberal seçkinler ve onların söz sahibi olduğu gazetelerdir. İki liberal gazeteden biri olan Kopenhag gazetesini olaylara şaşı bakması nedeniyle eleştirirken, diğer gazete Faedrelant'i de kafasının karışık olması nedeniyle eleştirir.¹³Tüm bu karmaşa içerisinde kendini gerçekleştirmeye, sahneye taşımaya ve birey olmaya çabalayan Kierkegaard'ın bu dönemde üzerinde özenle durduğu husus idedir. Bu noktada ide sözünün esas anlamına değinmek gerekli olmaktadır.

*“İde; edimi harekete geçirip yol gösteren bütünsel bir fikirdir.”*¹⁴ Kierkegaard'a göre insanlar ideyi sahiplenmek ve içselleştirmek istiyorlarsa evvela kendi hayatlarında biçimin verdiği birliği geliştirme yeteneklerine odaklanmalı ve insan ilişkilerinin içtenliğinde de idenin içtenliğini önemsemelidirler.¹⁵

Popper'a göre herkes filozoftur; çünkü felsefi ya da düşünsel sorunları ele aldıklarını anlamasalar bile kendilerince geliştirdikleri ya da temelden sahip oldukları birtakım yargıları vardır. Söz konusu yargılar çoğunlukla düşünsel çevre ve geleneklerden edindikleri yargılardır. Bu nedenle düşünsel mekanlar yeni fikirlerin oluşumuna zemin oluşturan yerlerdir denilebilir.¹⁶Kierkegaard'ın da düşünsel serüvenine başta aile üyeleri, onlarla paylaştığı ev, kendine ait bir iç ses oluşturmak için kaçtığı sokaklar, kafeler ve sokakların ardından dahil olduğu entelektüel ortamlar, gazeteler ve akademik dünya onun düşüncesinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

¹² Kierkegaard'dan Aktaran Hannay, Kierkegaard, s.11.

¹³ Hannay, Kierkegaard, s. 26.

¹⁴ A.g.e., s. 14.

¹⁵ A.g.e., s. 20.

¹⁶ Abdüllatif Tüzer-Ali Utku, Sorgulanan Felsefe, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 15-16.

Baba ile kurulan sıkı sıkıya ilişkiler, aile fertlerinin birbiri ardına ölümü, ağabeyin, yalnızca ağabey, en büyük evlat ve işini hakkını vererek yapan biri olması bakımından saygıyı hak eden bir birey olarak görülmesi, kilise başpiskoposuna (Mynster) duyulan hayranlığın zamanla boyut değiştirmesi, dine ve din adamlarına dair algının başkalaşması, benlik kazanma yolunda girilmesi gereken yol olarak görülen ve de girilen akademik mecralarda karşılaşılan şahsiyetler, onlara ait felsefe görüşleri ve ‘gönül sahibesi’ diye adlandırılan birinin hayatına girmesi, fırtınalı şekilde hayatından çıkması Kierkegaard’ın düşünsel serüveninin dikkat çeken enstantaneleridir.

Onun hayatında felsefi görüşlerinin oluşmasına etki eden kişiler kadar zihnini meşgul eden kavramların da yeri azımsanamayacak düzeyde büyüktür. Bu kavramlar arasında ‘kaygı’nın başı çektiğini söylemek mümkündür. Çünkü çocuk yaştan itibaren karşı karşıya kaldığı yaşamsal sınavlar, ailesiyle ilgili, özellikle babasıyla ilgili öğrendiği gerçekler (babasının Kierkegaard’ın annesi ile o hamile kaldıktan sonra evlenmesi ya da evlenmek zorunda kalması), kendi tabiri ile ‘günah’ ya da ‘suçlar’ onun hem yaşadığı ortama hem babasına hem de kendine olan güvenin sarsılmasına neden olmuş ve kaygı artık büsbütün Kierkegaard’ın ruhunu kemiren bir kavram olarak hayatının sonuna dek varlığını sürdürmüştür.

Söz konusu kavram herkesin hayatında bir yere sahipken, Kierkegaard için kaygı, olmazsa olmaz dönüşen ve bir çeşit varoluşunun da garantisi haline alan bir kavram haline gelmiştir. Ona göre kaygı kişiyi umutsuzluğa, umutsuzluk da birey olabilme yolunda gerçekleştirilecek sıçramalara götürmektedir. ‘Ölümcül hastalık’ diye tabir ettiği umutsuzluk ironiye gelmeden önceki durak gibidir. Umutsuzluk içerisinde olan birey kendine ironi ile bir çıkış yolu arar. İroni olana kendini teslim etmekle nesnel kesinsizlikte birey olabilmenin imkanına erişmeye çalışır. Bu imkana erişmek için uğrayacağı durak ve de nihai nokta iman’dır. Kierkegaard’ın hayranlık duyduğu İbrahim, Tanrı’ya olan koşulsuz sevgisi ve imanı ile ironi olana kendini teslim etmiş, umutsuzluktan bu yolla kurtulmuş ve iman hareketi ya da sıçraması ile birey olabilme imkanına sahip olmuştur.

Kierkegaard’ın zihnini meşgul eden tüm bu kavramlar, hayatına etki eden kişiler ve idol gördüğü şahsiyetler, onun eserlerinin adlarının ve haliyle söz konusu

eserlerin içeriklerinin de oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bazı eserleri zihnini meşgul eden kavramlardan bazıları da müstear adlardan hareketle kendinden, yaşamındaki kişilerden ve felsefesini şekillendiren şahsiyetlerden izler taşımaktadır. Korku ve Titremede idol şahsiyetlerinden biri olan İbrahim, Ya/Ya da adlı eserinde Sokrates konu edilmekle beraber, Kierkegaard'a göre onların ortak yanı, uğrunda yaşanılacak ve gerekirse ölünecek fikre sahip olmaları ve bu sayede “birey” olabilmiş olmalarıdır.

1.1. Kişiler

Aile Ortamı ve Baba Michael Pedersen Kierkegaard

Kierkegaard ailesinin en küçüğü olan Soren, küçük yaştan beri aile üyelerinin acısıyla sınanmıştır. Henüz altı yaşında iken ağabeyinin ölümüyle yüzleşen Kierkegaard, dokuz yaşına geldiğinde de ablasını kaybetmiştir. Sonrasında ağabeyi Niels, annesi ve ailenin en küçük kızı olan Petrea ölmüştür. Kierkegaard ailesinin rutini haline gelen ölümlerden sonra evde yalnızca baba Michael ile iki oğlu Peter ve Soren Kierkegaard'lar kalmıştı. Baba ile beraber aynı evde olan iki kardeş (daha çok Kierkegaard) babalarının takdirini kazanabilmek adına bir rekabet içindeydiler.

1756 doğumlu baba Kierkegaard bir çiftçi aileye mensup olup yöre papazının serfidir ve serflikten yirmi bir yaşında azat edilerek vatandaşlık hakkını elde ettiğinde kendi işini kurmuştur. Kısa sürede Kopenhag'da saygın ve zengin biri haline gelmiş, 1796'da amcasından kalan mirasın sahibi olmuş, iş ortağının kız kardeşi Kristine Royen'le evlenmiş, fakat karısı birkaç yıl sonra ölmüştür. Kendisinden hamile kalan hizmetçi Ane Sorensdatter Lund ile bir evlilik sözleşmesi yaparak evlenmiştir.¹⁷ Çocuklarının eğitimini dahi annelerine bırakmak istemeyen Michael Pedersen Kierkegaard, 1797'de çalışma hayatını bırakıp, yaşamının geri kalanını çocuklarını yetiştirmeye adanmıştır. Çalışmadığı için fazlaca vakti olan Michael, kendini eğitmek için de fırsat bulmuş gibidir. Ağabeyleri Peter'ın kendi havasında oluşuna, Niels'in ise babasının takdirini kazanmayı hiç umursamamasına karşılık Soren, babasını memnun etme konusunda en istekli olan çocuktur.¹⁸Kierkegaard daha en başından

¹⁷ Hannay, Kierkegaard, s. 37-38.

¹⁸ A.g.e., s. 39.

kendi hayatı için kaygılanmıştır. Çünkü babasını hayal kırıklığına uğratması demek, kendi mutluluğunun tabutuna bir çivi daha çakması anlamına geliyordu.¹⁹

Genel anlamda mutsuz bir ev ortamı sayılmasa da baba Kierkegaard'ın aile üzerinde kurduğu katı ve disiplinli dini otorite ortamı geren bir etki oluşturmuyordu. Karakteri itibariyle ilgili, Tanrı'dan korkan ve sert bir adam olan Michael Pedersen Kierkegaard'ın alkollü olduğu bir sırada ağzından dökülen sözler, Soren Kierkegaard'ın onun hakkında derin bir şüpheye kapılmasına yol açmışsa da o bu konuyu ne babasına ne bir başkasına açıp derinlemesine bilgi edinmeye dahi cesaret edememiştir.²⁰ Soren'in şüphesine göre tüm Kierkegaard ailesi bir günah sonucu (Baba Michael Pedersen Kierkegaard'ın günahı) meydana gelmişse de aslında bunun bütünüyle doğru olduğu söylenemez. Baba Kierkegaard, çocuklarının annesi Ane ile evlilik dışı ilişki yaşamış ve ailenin en büyük çocuğu Maren bu ilişki neticesinde dünyaya gelmiştir. Evlilik dışı doğan yalnızca Maren olmasına rağmen Kierkegaard, kendisi dahil diğer tüm çocukların da bu zorunlu evliliğin meyvesi olduklarını düşünür.²¹ Bu durum günlüklerde ifadesini şöyle bulur: Babamın işlediği günahın suçu tüm ailenin üstüne yıkılmış olmalı, ailenin yok olması, Tanrı'nın yüce eliyle aileyi silmesi söz konusudur.²²

Babasına olan güvenini yitiren Kierkegaard için artık mühim olan tek şey fikirleridir. Umutsuzluklarla ve ölümlerle kuşatılmış aile içerisinde onun ayakta kalmasını sağlayan entelektüel yanı olmuştur. Bu husus günlüğüne şu ifadelerle yansımıştır:

“İçsel olarak parçalandığımda, yeryüzünde mutlu bir yaşam sürme (‘zenginleşme ve yeryüzünde uzun yaşama’) olasılığı hiç kalmadığında, mutlu ve hoş bir gelecek umudu hiç kalmadığında -ki bu umut âilenin iç yaşamının tarihsel sürekliliğinin ayrılmaz bir parçasıdır- umutsuzluk içinde insanın yalnızca entelektüel yanına sığındım, ona tutundum. Böylelikle benim tek tesellim önemli zihinsel yeteneklerimi düşünmem, rûhumun tek zevki ise fikirler oldu, insanların benim için hiçbir önemi yoktu.”²³

Kierkegaard, ağabeyleri Niels ve Peter'ı, evden uzakta oldukları ve kendilerine ait bir yaşantı sürmeleri nedeniyle kıskanacak bir halet-i ruhiyeye

¹⁹ A.g.e., s. 139.

²⁰ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 226 bkz. 44 V A 108.

²¹ Hannay, Kierkegaard, s. 67.

²² Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 148 bkz.38 II A 805.

²³ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 149 (38 II A 806)

sürüklenmekteydi. Son derece karamsar ve melankolik bir yapıda olan Kierkegaard'ın aksine Niels, ölmek üzere oluşunu bile soğukkanlılıkla kabullenen, kendine duyduğu güven ile Kierkegaard ailesinin istisnası sayılabilecek bir karaktere sahipti.²⁴ Niels kadar şanslı olamadığı için öfkeli olan Kierkegaard, sonrasında başta Niels ve kaybettiği diğer tüm aile üyelerine olan özlemini ve onların yanına erkenden gitme isteğini günlüklerine şöyle yansıtır:

“Ve yaşamın gürültülü meşguliyetinin yerini sessizliğe bıraktığı, kuşların akşam şarkılarını nağmelere dönüştürdüğü bir anda, gözlerimin önünde birkaç sevdiğim kabirlerinden uyanır ya da sanki hiç ölmemiş gibi görünür. Onlar arasında kendimi çok rahatlamış hissederim, kucaklarında dinlenirim ve sanki bedenimin dışına çıkıp onlarla birliktesemânniyüksek katlarına yükseldiğimi hissederim. Ta ki; martıların boğuk çığlıkları, bana orada yalnız başıma dikildiğimi hatırlatana kadar. O zaman hepsi gözümün önünden kaybolur ve ağır bir kalple dünyanın kalabalıklarına karışmak üzere -ama o kutsal anları asla unutmayarak- geri dönerim.”²⁵

Niels ve Peter gibi Kopenhag dışına hiç çıkmayan Soren, adeta evsiz gibi yaşıyor ve vaktinin çoğunu sokaklarda ve kahvehanelerde geçiriyordu. Onun kendine ait bir ses yaratma, uğruna yaşamaya, hatta gerekirse ölmeye değer bir fikir bulma gereksinimi vardı; fakat bunu, ailesiyle birlikte kaldığı o evde yapamazdı.²⁶ 1 Ağustos 1835 tarihli günlüğünde bu konuyla ilgili şu notu düşmüştür:

“Gerçekten açıklığa kavuşturmaya ihtiyacım olan şey; bütün eylemlerin öncesinde mutlaka bilginin gelmesinin gerekmesi hâriç, neyi bilmem gerektiği değil, *ne yapacağım*. Bu kendi kaderimi anlama, Tanrı'nın *benim* gerçekte ne yapmamı istediğini bilme sorunudur. Söz konusu olan bir hakikat bulmak; ama *benim için* olan hakikati bulmak, *uğruna yaşamayı ve ölmeyi arzulayacağım fikri* bulmaktır.”²⁷

Babası ölmeden kısa süre önce onunla arasındaki mesafeye son vererek barışması onun için yaşamsal anlamda önem taşımanın yanı sıra ahlaki anlamda da bir dönüşümün doruk noktasını oluşturmuştur.²⁸ Nitekim o, babasının yeryüzündeki varlığı için Tanrı'ya şükretmektedir.²⁹ Bu dönem muhtemelen babasının ölümünden

²⁴ Hannay, Kierkegaard, s. 35.

²⁵ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 42-43 bkz. 35 I A 68.

²⁶ Hannay, Kierkegaard, s. 62.

²⁷ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 50.

²⁸ Kamuran Gödelek, Kierkegaard, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 12.

²⁹ Hannay, Kierkegaard, s. 132.

kısa bir zaman öncesine denk geliyordu. Soren tam da yıllarca üzdüğünü bildiği babasını memnun edecek bir adam olmayı umarken onu kaybetmiştir.³⁰

Babası öldüğünde yirmi beş yaşında olan Kierkegaard teslimiyetçi bir ruh haliyle günlüğünde şu satırları kaleme almıştır:

"...Böylece yaşayacağız,
Dua edecek ve şarkı söyleyecek ve masallar anlatacak;
Ve yaldızlı kelebeklere güleceğiz
Ve yoksul dolandırıcıların
Mahkeme haberlerinden söz etmesini dinleyecek ve onlarla da konuşacağız
Kim kaybeder, kim kazanır; kim girer, kim çıkar,
Ve eşyanın gizemine takılacağız
Duvarlı bir hapisanede, büyüklerin grupları ve hiziplerinde
Ki onlar ayla yükselir ve alçalır."³¹

Bu satırlar Kierkegaard'ın 'büyük deprem' olarak nitelendirdiği babasının ölüm zamanına aittir. Michael Pedersen Kierkegaard öldüğünde Soren, ağabeyi Peter ile onun mirasını paylaşacaktı. Aslında baba Kierkegaard, bırakacağı mirasın onlar üzerinde olumsuz etki yapacağını tahmin etse de Soren babası gibi düşünmüyordu: "*Paran olduğu sürece başarı sağlayacaksın. Kehanet gösterircesine konuşuyordu. Ama hayır, kesinlikle bu olmayacak.*"³²

Payına düşen hatırı sayılır miras sayesinde Kierkegaard, hayatını maddi sıkıntı çekmeden rahat bir şekilde sürdürdüğü gibi babasından kalan psikolojik miras da hem yaşamı hem de düşünceleri üzerinde etkili olmuştur.

Nitekim babasının ölümüyle birlikte Kierkegaard, -kendi ifadesi ile- adeta yaşamında eksik olduğunu düşündüğü Arkhimedes (Arşimed) noktasına erişmiş; merhum babasına karşı olan görev duygusundan hareketle görünmez olanla ilişki içerisinde olmayı başarmıştır.³³ Kierkegaard söz konusu Arşimed noktasına ulaşma durumunu günlüğünde şöyle dile getirir:

³⁰ A.g.e., s. 138.

³¹ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 148, (Kral Lear 47, Bkz, 38 II A 804).

³² Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 357; bkz 19 Nisan 48 VIII I A 640.

³³ Oliver Cauly, Kierkegaard, (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 18.

“Onun benden yerine getirmemi istediği en son dilek -acaba gerçekten dünyevî yaşamının sonu böyle mi olacak? Tanrı aşkına! Ona borçlu olduğum şeylerle karşılaştırıldığında çok küçük bir görev. Ondan baba sevgisinin ne olduğunu öğrendim ve bu yolla kutsal baba sevgisi anlayışını, yaşamdaki tek sarsılmaz gerçeği, gerçek Arşimed noktasını kazandım.”³⁴

Ağabey Peter

Ailenin diğer fertlerinin ölümünden sonra geride kalan üç kişiden biri olan Peter ailenin en büyüğüdür ve bu olgunlukla işini titizlikle yaptığından ötürü babası ondan razıdır. Öte yandan Soren, en küçük çocuk olduğundan babası tarafından hoşgörüyü karşılanmakta ve bu durum da Peter’in hoşuna gitmemektedir. Babası ile çokça vakit geçiren Soren sonraları babasını, kendisini çocukluğundan beri Hristiyan olarak yetiştirdiği için suçlamıştır.³⁵ Çünkü Kierkegaard, Hristiyanlığın, kendi içerisinde birçok çelişki barındırdığını düşünmektedir. Günlüğünde kendisinin Ortodoksi içinde yetiştirildiğini, fakat kendiyile başbaşa kalıp düşündüğünde dev heykelin yani Hristiyanlığın sarsılmaya başladığını³⁶ söyler. Ona göre Hristiyanlık kimi zaman kolaylıkla kabul edilebilir olmaktadır, fakat bu kolay kabullenişler “*kaya çatlaklarındaki sıklıkla rastlanılan fidanlara*”³⁷ benzemektedir. Onun için din, babasının dayatmaları nedeniyle korkutucu bir noktadadır ve bu korkusunu günlüğünde “*Babamın ruhuma doldurduğu kaygı, onun kendi korkunç melankolisi ve burada yazmaya bile cesâret edemeyeceğim birçok şey. Hristiyanlığı benzer bir dehşet içinde kavradım; ama yine de güçlü bir biçimde ona çekildim. Ve daha sonraları dinin marazî biçimde kontrolüne giren Peter namına çok acı çektim.*”³⁸ sözleriyle dile getirmiştir.

Kendisinininkine göre Hristiyanlıkla ilişkisinin daha doğrudan ve bu sebeple de “hastalıklı” olduğunu düşündüğü³⁹ ağabeyi Peter’in, hazır cevap bir öğrenci olarak ün saldıği Yurttaşlık Erdemi Okulu’nda onun öğretmenliğini yapması, Kierkegaard açısından hazmedilebilir bir durum olmamıştır. Peter, üniversitede öğrenciyken ve sonrasında Grundtvig hareketinde ünü olan kişilerle yakın temas halinde olmuştur.⁴⁰

³⁴ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 170, bkz Temmuz 40 III A 73.

³⁵ Kierkegaard’tan Aktaran Hannay, Kierkegaard, s. 40.

³⁶ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 48.

³⁷ A.g.e., s. 48.

³⁸ A.g.e., s. 412 Bkz. 48 IX 411.

³⁹ Hannay, Kierkegaard, s. 43.

⁴⁰ A.g.e., s. 43.

İlerici dinsel düşüncenin öncüsü gibi görülen Grundtvig yayın aracılığıyla hakaret gerekçesiyle mahkemeye verilip suçlu bulunduğundan sansürle cezalandırılmıştır.

Grundtvig için Hristiyanlık ve imanın temelini Kutsal Metinler değil İsa'nın sözleri oluşturmaktadır. Grundtvig Kutsal Metinler konusunda dolaylı konuşmakla suçladığı Mynster'i eleştirmiş ve böylece onun karşı safında yer almıştır.⁴¹

Peter, çevresi tarafından gelecek vaat eden bir profesör olarak görülüyordu. Ancak Kierkegaard'a göre o, tek başına hareket etmekten ve özgün bir fikri savunmaktan aciz biriydi. O şöyle der:

“Her şeyden önce [...] bir kimsenin gerçekten ait olduğu topraklarda yaşaması gerekir; ancak bu yerin bulunması her zaman çok kolay olmaz. Bu açıdan bir kez karar verdikleri yolu sadâkatle izleyen, belli bir yöne kararlı bir şekilde eğilim gösteren, bir an bile belki de başka bir yolu izlemesi gerektiğini düşünmeyen talihliler vardır. Ayrıca kendilerini tamamen etrafının yönlendirmesine izin veren, neyin peşinde olduklarını hiçbir zaman açıkça bilemeyen kimseler vardır.”⁴²

Kierkegaard'ın bu ifadelerle kastettiği ağabeyi Peter idi.⁴³ O, Kierkegaard'a göre daha çok ikinci kişilik tipi kategorisinde yer almaktaydı. Kendisi ise ikinci kategoride olmak istememekle birlikte birincisinde olabilmek adına ne denli kararlı davrandığı da bir muammadır. Çünkü Peter ile aralarındaki rekabet Kierkegaard'ın, Peter'in aksi yönünde ilerlemesine neden olmakla birlikte, onun Peter kadar kararlı olup olmadığı da belli değildir.⁴⁴

Peter en başta evde, sonrasında akademik alanda Kierkegaard'ın karşısına çıkan ve onun kendisi olmasına bir anlamda engel olan biridir. Çünkü Soren, Peter'a karşı olan hırsını az da olsa alenen belli etmesine karşın, bu hırsı ve öfkeyi kendi iç dünyasında çok daha fazla ve derinden yaşamaktadır. Daha evvel de belirtildiği üzere, yalnızca evin büyük oğlu olması ve sorumluluklarını yerine getiriyor oluşuyla bile Peter'ın baba Kierkegaard'ın takdirini kazanmış olması Soren'in hoşuna gitmeyen bir durumdur.

Peter ile olan rekabetinin bir başka yansıması da Soren'in Grundtvig'i küçümseyerek Mynster'dan yana tavır koyması, babasının pastörünün yanında,

⁴¹ A.g.e., s. 44.

⁴² Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s. 46 (1 Haziran 1835 I A 72).

⁴³ Hannay, Kierkegaard, s. 45.

⁴⁴ A.g.e., s. 46.

ağabeyinin akıl hocasının ise karşısında konuşlanmasıydı.⁴⁵ Kierkegaard'ın ağabeyine mektup yazmıyor oluşu, babalarını düşündüren, Peter'ı da üzen bir durum olmaktadır. Çünkü kardeşi sürekli olarak kendini rakip görmekte ve onun karşı safında yer almaktadır. Baba Kierkegaard bir mektubunda Peter'a, Soren'in kendisine mektup yazmadığından söz ederek onun probleminin ne olduğunu bilmediğini, kendisine mektup yazdığını; bunun yazacak bir şey bulamamasından mı, entelektüel bir yoksunluktan mı yoksa övgü alamayacağını düşündüğü bir yazıyı kaleme almak istemeyişinden kaynaklı çocukca bir kapristen mi kaynaklandığını merak ettiğini yazmıştır.⁴⁶

Kierkegaard, ölümünden kısa süre evvel babasını suçlamaktan vazgeçmiş, ama ağabeyi Peter'a olan öfkesi hiç dinmemiştir. Peter ise kardeşinin cenazesinde onun akli dengesizliğini itiraf etmiş, ne yazık ki suçluluk duygusu girdabında kıvranan Peter sonunda akıl hastanesine düşmekten kurtulamamıştır.⁴⁷

Moller ve Sibbern

Soren'in hayatının ve düşünce dünyasının şekillenmesinde payı bulunan isimlerden diğer ikisi de aslında "birbirine çok zıt" olan Moller ve Sibbern'dir. Onun ilahiyatı tercih etmesi babasının isteğinin yanı sıra kendi seçimidir. Çünkü bu alan kendisi için elverişli bir platformdur.⁴⁸ Üniversiteye girdikten sonra askerlik için Kraliyet Muhafız Birliği'ne (Kongens Livkorps) dahil olan Kierkegaard'ın dört gün sonra hizmete uygun olmadığı gerekçesiyle kaydı silinmiştir.⁴⁹ Kierkegaard'ın okulunda kuramsal ve pratik felsefe derslerine birbirinden farklı ve birbirlerine karşı iki kişi giriyordu, Kierkegaard bu iki kişiyle arkadaş olmuştu ve bunlardan biri sonrasında onun yaşamı boyunca akıl hocası olacaktı. Onlardan biri Poul Martin Moller (1794- 1838) diğeri Frederick Christian Sibbern'dir (1785-1875)

Doktora tezinin bitmesinden sonra Almanya'ya giden ve burada Fichte, Schleiermacher ve Schelling ile tanışan Sibbern, Kierkegaard'ın doğduğu yıl Almanya'dan dönmüş ve 1870'e dek sürdüreceği görevi olan profesörlüğü

⁴⁵ A.g.e., s. 50.

⁴⁶ A.g.e., s. 49.

⁴⁷ A.g.e., s. 57.

⁴⁸ A.g.e., s. 50.

⁴⁹ Aktaran Hannay, Kierkegaard, s. 51 Bkz. Breve og Aktstykker, I s. 7-8-9.

üstlenmiştir. Kierkegaard'ın 1830-1831 yıllarında psikoloji ve mantık derslerine girmiştir ve sonrasında onun kalıcı dostu haline gelmiştir.⁵⁰

Poul Martin Moller, hem felsefeci hem şairdir ve kişiliği Sibbern'e göre daha renklidir. Kopenhag'ın önde gelen okullarında öğretmenlik yapmış, günümüzdeki Oslo Üniversitesi'nde felsefe öğretmeni olarak atanmış, Christiana'da kaldığı dönemde Hegel ile ilgili dersler vermiştir. Kierkegaard'ın Antikçağa dair sahip olduğu bilgilere önemli ölçüde Moller'in derslerinden ulaştığı söylenebilir. Diğer yandan Moller'in ölümünden sonra tamamlanmamış haliyle kendisine büyük ün kazandıran bitmemiş romanının konusu/amacı, başkarakter üzerinden insanın olgunlaşma biçimini ya da daha doğrusu, olgunlaşmanın insanca biçimini anlatma eğilimi olup yazarın bunu kendi deneyiminden yola çıkarak yapması ilginç bir husus olmalıdır.

Akademik anlamdaki bilgilerinin yanı sıra Moller, yaşamı boyunca da Kierkegaard'a akıl hocalığı yapmıştır. Günlüklerine bakıldığında 26 Aralık 1837 tarihinden sonra Kierkegaard'ın uzunca bir süre suskun kaldığı farkedilmektedir.

Sonrasında Kierkegaard, akıl hocası ve öğretmeni Moller öldüğünde şu satırları kaleme alır: En küçük bir şey bile yapmadan yine çokça zaman geçti, şimdi bir defa daha girişimde bulunmalıyım, Moller öldü.⁵¹ Şimdi o uzaklara gitti, ama kuşkusuz ben onu hatırlayacağım.⁵² Gerçekten de onu unutmadığını 1844'te yayımladığı Kaygı Kavramı'nı felsefi ve kişisel dayanağı olan Poul Moller'e ithaf ederek ortaya koymuştur.

Moller'in akademide boş kalan konumuna Martensen gelmiştir. Bu durum Kierkegaard açısından katlanılması güç bir durum olmuştur. Çünkü Heiberg'in arkadaşı olan Martensen sayesinde Heiberg üniversitede koloni kuruyor gibidir.⁵³ Ayrıca Martensen, Kierkegaard'ın ittifakıymış gibi davrandığı, aslında düşünsel anlamda karşısında yer aldığı başpiskopos Mysnter'in ölümünden sonra, sarayın din işlerinden sorumlu kişisi olacak ve Kierkegaard için, Hegel'den daha ciddi bir hedef haline gelecektir.

⁵⁰ A.g.e., s. 51-52.

⁵¹ Kierkegaard, Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, s. 124 bkz. 38 II A 209.

⁵² A.g.e., s. 125 bkz. 2 Nisan 38 II A 216.

⁵³ Hannay, Kierkegaard, s. 109.

Mynster ve Martensen

Kopenhag'daki kültür önderlerinin arasında özellikle takdir ettiği iki kişi vardı: Heiberg ve Piskopos Mynster. Mynster, Kierkegaard için son derece önemliydi. Çünkü Mynster demek Kierkegaard'ın çocukluğu ve babasıyla olan ilişkisi demekti.

Grundvig Peter'in akıl hocasıydı ve Soren ise babasının pastörü olan Mynster'in yanında yer alıyor, aynı zamanda ağabeyinin de karşı safında bulunuyordu.⁵⁴ Mynster, yeni bir iman anlayışı ortaya koyarak hem mesleğinde önemli bir noktaya ulaşmış hem de Kierkegaard tarafından hayran kalınan biri olmuştur.

Onun görüşleri (en yüce olana erişmek için bu dünyada acı çekmek) kilisenin sıkıcı entelektüel karakterine olan itimadını yitiren ve sayıları da hızla çoğalan imanlıların duygusal anlamdaki ihtiyaçlarını da karşılamaktaydı.⁵⁵ Kierkegaard'a göre Moller ve Mynster, bireysel hakikat ya da özgünlüğü farklı kanallar üzerinden savunuyor olsalar da (Moller, bir felsefeci ve şair, Mynster ise Lutherci vaiz) aslına bakılırsa ikisi de savundukları görüşler ile Hegel'in felsefesindeki açmazları net bir biçimde görmekteydi. Sisteme boyun eğmeyerek kendilerine özgü görüşler ortaya koymalarının Kierkegaard'ın onları kendine yakın hissetmesine neden olduğu söylenebilir.

Çatışmaları yaşamının amacı olarak gören Kierkegaard için her çatışma bir amaca hizmet etmekteydi ya da onun tarafından öyle görülmekteydi.⁵⁶ Erotik çatışma Regine'den, kalabalıkla olan çatışma Corsaren'den ve dinle olan çatışması Mynster'den kaynaklanıyordu. Başlangıçta Mynster'i kendi görüşlerine yakın buluyor olsa da sonrasında ona düşünsel anlamda öfke beslemiş ve yaşamının anlamını çatışmalarda bulan biri olarak rotasını yeni bir çatışmaya yani Mynster'e çevirmiştir.

⁵⁴ A.g.e., s. 50.

⁵⁵ A.g.e., s. 41.

⁵⁶ A.g.e., 417.

Aslına bakılırsa üçüncü çatışma henüz başlamış sayılmazdı. Bunun nedeni insanların hala Mynster ve Kierkegaard'ı sistem anlayışının karşısında birer müttefik olarak görüyor olmalarıydı.⁵⁷

Oysa Mynster, Hristiyanlığı temsil eden bir şahsiyetken Kierkegaard Hristiyanlığa ve onun bireyin birey olmasını engelleyen tüm şartlarına savaş açmaktaydı. Ölümçül Hastalık Umutsuzluk adlı eserinin muhatabı da Hristiyanlığın temsilcisi olan Mynster'dir. Kierkegaard konu ile ilgili günlüğünde şunları söylemektedir: Ölümçül Hastalık Umutsuzluk 'Hristiyanlık alemi'ne karşı yapılan haklı bir saldırdır. Hristiyanlık alemi kavramı, kamuoyu kavramından bile daha tehlikeli bir kavramdır. İçeriğinde temel anlamda söylenen her şeyin saçmalığa dönüştüğü bir sahnedir. Ben biçare yalnız bir adamken diğerleri ise güçlü, popüler ve fedakarlıktan uzak kimselerdir. Tanrı da büsbütün mide bulandıran sahte bir hoşgörüyü dönüştürülmektedir.⁵⁸ Hannay'ın deyişiyle "ona göre Hristiyanlık alanında tam uyumlu bir Hristiyan olmak, deli gömleği giymiş birinin o gömlek içerisinde jimnastik yapması kadar imkansızdır."⁵⁹

Kierkegaard, bu söylemler ile Mynster'i kendisine karşı hoşgörülü görünen bir sahtekâr olarak suçlamaktadır. Çünkü Kierkegaard'a göre Hristiyanlık geçim sağlanacak değil, tebliğ edilecek bir şeydir.⁶⁰ Oysa Mynster kilise aracılığıyla Hristiyanlık üzerinden geçimini sağlamaktadır. Ölümçül Hastalık Umutsuzluk adlı eseri (The Sickness unto Death), direkt olarak Mynster'e atfedilmese dahi Hristiyanlık hususunda onu suçlayan bir saldırı niteliği taşımaktadır. Fakat Kierkegaard'ın Mynster'e karşı olan öfkesi çok daha önceye, babasının öldüğü zamana kadar gitmektedir.

Kierkegaard kendi ölümünden kısa süre önce günlüğündeki son notlardan birinde şöyle yazar: "Babam öldü. Haberi Mynster'e ulaştıran ben oldum. O zaman söyledikleri, daha sonraları (şöyle değiştirildi: altı yıl sonra), hatta yazılı olarak beni

⁵⁷ A.g.e., 419.

⁵⁸ Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 473-474 bkz. 49 XI A 533.

⁵⁹ A.g.e., 764-765.

⁶⁰ Hannay, Kierkegaard, s. 429.

memnûn etmek için babamı çok güzel anımsadığı sözleriyle şaşırtıcı bir kontrast oluşturmaktadır.”⁶¹

Kierkegaard’a göre Mynster bireyin tekilliğini kabullenemiyordu. Ona göre bireyin tekil bir birey olarak Tanrı ile tek başına yüz yüze olması, mesleği başkalarının ruhlarıyla ilgilenmek olan birinin anlayabileceği ve kabullenebileceği bir durum değildi.⁶² Açıkça görülmektedir ki Mynster ve kilise Kierkegaard’ın nazarında farksız şeyler değildir ve Kierkegaard bu söylemlerle kiliseye de Mynster’e de tabir-i caizse savaş açmaktadır: “*Resmi hedef Mynster’in kilisesi olsa da, Kierkegaard’ın düşüncesinde kiliseyle insan özdeş olacak kadar ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olduğu için, dış görünüşe göre kiliseye saldırsa bile, günlüklerinde gizlice Mynster’i giderek yüz kızartıcı bir karakter olarak tasvir ediyordu.*”⁶³

Kierkegaard Hans Lassen Martensen’in yapıtlarıyla ve kendisiyle ilk kez 1834 yaz döneminde karşılaşır. Bu ikilinin yıldızlarının barışmayacağı baştan belli gibidir. Alman felsefesini iyi bilen Martensen, yapı bozumcu diyalektiği ustaca kullanan Kierkegaard için uygun bir hedef sayılabilirdi.

Yirmi altı yaşına geldiğinde akademik kariyer yapmış olan ve Soren’e ağabeyi Peter’ı hatırlatan Martensen’den özel öğretmeni olmasını istemiş, o da bunun Schleiermacher konusunda olmasını teklif etmişti. Bu durum karşısında Kierkegaard adeta “ben sana gösteririm” demiş gibiydi.⁶⁴ Çünkü Martensen Kierkegaard’a göre onun girişimlerini boşa çıkaran kişidir.⁶⁵ Hatta, önceleri Hegel’den ve onun felsefesinden etkilenmiş olduğu anlaşılan Kierkegaard’ın sonraları şiddetle karşı çıkışı, Hegel’i Martensen’in savunması ve temsil etmesi olduğu bile düşünülebilir.

Nitekim Almanya’ya giden Martensen önce Schleiermacherci iki yıl sonra da Hegelci olmuştur. Sonrasında Hegelciliğin çehresi değişmiş ve artık Martensen Kierkegaard’ın karşısında Heigberg’den daha fazla kaale alması gereken iddialı ve

⁶¹ A.g.e., s. 767.

⁶² Hannay, Kierkegaard, s. 384.

⁶³ A.g.e., s. 431.

⁶⁴ A.g.e., s. 55.

⁶⁵ A.g.e., s. 110.

meşhur bir Hegelci olarak durmaya başlamıştır.⁶⁶Kierkegaard 1837'de günlüğüne şöyle bir not düşmüştür: "Ah! Ne kadar mutsuzum- Martensen, Lenau'nun Faust'u konusunda bir tez yazdı."⁶⁷ Martensen'in Heiberg'in gazetelerinin birinde Faust ile ilgili bir yorum yayımlamış olması Kierkegaard'ı yıkmıştır. Çünkü Faust, artık Kierkegaard'ın genç bir yazar olarak adını duyurmasına yardımcı olamazdı.⁶⁸

Öte yandan 30 Ocak 1854'te Mynster'in ölümünün ardından sarayın din işlerinden sorumlu kişisi olan Martensen'in Mynster için düzenlenen anma töreninde yaptığı konuşma Kierkegaard için ona karşı açacağı savaşa uygun zemin hazırlamıştır.⁶⁹ Martensen söz konusu konuşmasında Mynster için "hakikatin tanığı" ibaresini kullanmış ve bu nedenle de Kierkegaard'ın eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Çünkü Kierkegaard, Martensen'in aksine Mynster için aynı şeyi düşünmemektedir ve Martensen'in söylemlerine cevap niteliğinde yazmış olduğu yazısında "Başpiskopos Mynster Hakikatin Tanığı mıydı?", "Hakikatin Doğru Bir Tanığı mıydı?" ve "Hakikat Bu mudur?"⁷⁰ şeklinde sorular sorarak Martensen ile aynı görüşte olmadığını ortaya koymuştur.

Martensen'i, insanlara Hristiyanlık namına salık verdiği şeyleri kendi yaşamında uygulamak bir yana dursun, belirtilen öğütlerin tam aksi yönünde bir yaşam sürüyor olması dolayısıyla suçlamaktadır. Bu durumu günlüğünde şöyle dile getirmektedir:

Martensen de Hristiyanlığın bir hayat, hakiki bir hayat, -burada teminatlar devreye giriyor- belli bir tertip içerisinde, aktüel bir hayat, içimizde hakiki tertip taşıyan düzenli, aktüel bir hayat olması gerektiğinden; ancak Hristiyanlığı imgelem aracılığıyla betimlemekten uzak durmamız gerektiğinden bahsetmektedir. İyi güzel de, pekala Martensen'in kendi hayatından ne haber? Martensen'in hayatı neyi ifade ediyor? Onun hayatı dünya üzerinde başarı elde etmeyi, şerefleendirilme ve saygı görmeyi, yüksek bir makama ulaşmayı vb. istekleri ifade ediyor. Hristiyanlık bu şekilde mi eylem halinedönüştürülecek?⁷¹ Kierkegaard'a göre Martensen, düşünsel

⁶⁶ A.g.e., s. 89.

⁶⁷ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 137 Bkz. 37 II A 59.

⁶⁸ Hannay, Kierkegaard, s. 100.

⁶⁹ A.g.e., s. 432.

⁷⁰ A.g.e., s. 433.

⁷¹ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 481.

anlamda da özgün bir yapı ve kimliğe sahip değildi. Kendine has düşünceler geliştirmekten uzaktı ve yalnızca bir haberciydi: “*Martensen aslında bir orijinal düşünür olmaktan çok bir haberci ve muhâbirden ibâret.*”⁷²

Ona haberci demesinin nedeni, Almanya’ya yaptığı seyahatler sonrası Alman felsefesinden izler taşıyor olmasıdır. Kierkegaard, günlüğünde Martensen ile kendisi arasındaki farklardan söz ederken, Martensen’in Hristiyanlık ile ilgili kavramları ele alırken “imanın düşünce ile ilişkisi konusunu” göz ardı ettiğini belirtmiştir. Kendisinin Martensen’in aksine iman düşünce ilişkisine önem verdiğini ve bu anlamda eserler ortaya koyduğunu ancak insanların söz konusu eserleri okumak için zaman ayırmadıklarını dile getirmiştir. Ona göre insanlar Martensen’in havada uçan vaatlerine doğru koşar adım yaklaşırken, kendisinin ileri sürdüğü düşünsel eserlerden de koşarcasına uzaklaşıyorlardı.

Ayrıca Martensen’i Martensen yapan ve onu insanlar tarafından ilgiyle takip edilen, okunulan kişi yapan destekleyici unsurlar da vardır. Makam mevki sahibi olması, profesör olması, sarayın din işlerinden sorumlu kişisi olması ve halkın nazarındaki yeri Kierkegaard’a göre onu destekleyen unsurlar arasındadır.

Oysa Kierkegaard, Martensen ile kendisini kıyasladığında kendini bir hiç ve de yazarlığı dahi kendi parası aracılığıyla yapabilen biri olarak gördüğünü şöyle dile getiriyordu:

“O bir profesör, yüksek bir makamda görevli, kadife kuşaklı, şövalye ilan edildi. Buna karşın ben hiç kimseyim ve yazarlık yapabilmek için kendi paramı harcamak zorundayım.”⁷³

Regine

Rordam adındaki ailenin sıkça ziyaretlerine giden Kierkegaard, orada 'büyüleyici bir misafir' ile karşılaşır ve o an aklını yitirmediği için Tanrı'ya şükreder: Bolette (Peter Rordam'ın kardeşi) ile konuşmak için Rordamlarda giderek benliğimi unutmaya gayret ettim, parlayan kılıcıyla bir melek beni ele geçirdiğinde aklımı o an

⁷² A.g.e., s. 525.

⁷³ A.g.e., s. 580.

kaybetmeme mücadele etmediğın için sana şükrediyorum, seni duyan kulaklarım olduğu için bir kez daha şükrediyorum.⁷⁴

Sözü edilen büyüleyici misafir Regina Olsen'dir. Kierkegaard Regina'ya aşık olsa dahi, bu aşkın 'kendi' olmasına engel teşkil eden ya da edecek olan bir durum olduğunu sanki daha en başından biliyor gibidir ve günlüğünde kaleme aldığı şu satırlar, adeta bu farkındalığın sinyallerini vermektedir: “*Tanrım, gitmeme izin verme, yaşamama ve kendim olabilmeme yardım et.*”⁷⁵

8 Eylül 1840'da Regina'ya karşı duyduğu aşkı ona ilan etmek için harekete geçen Kierkegaard, Regina ile nasıl nişanlandığını ve sonrasında bu kararla ilgili ne düşündüğünü günlüğünde şöyle anlatmaktadır: Evlerinin hemen yakınında sokakta karşılaştık. Evde kimsenin olmadığını söyledi. Bunu bir davet olarak kabul etme cesaretini gösterdim. Beraber eve girdik. Oturma odasına geçtik. Hep istediğim gibi ondan bana bir şeyler çalmasını söyledim. O çalarken ben sessizdim. Sonra birden, istediğimin müzik değil bizatihi kendisi olduğunu söyledim. Tüm bunlar olurken onu etkilemek için hiçbir şey yapmadım, aksine onu kendi melankolime karşı uyardım. Sessiz kaldı ve ben de kimse bizi evde birlikte görmesin diye evden ayrıldım. Doğruca babasına gittim ve 10 Ağustos için randevu istedim. Verilen randevuda da Regina'yı ikna etmek için bir şey söylemedim fakat Regina evet dedi. Konunun aslına gelince ertesi gün nasıl bir hata yaptığının farkına vardım.⁷⁶

Regina'ya aşkını ilan edip onunla nişanladıktan sonra nişandan pişmanlık duymuş ve ruhen bir hesaplaşma içine girdikten sonra nihayetinde Regina'dan ayrılmıştır. Onu hayatı boyunca unutmayan Kierkegaard, ondan günlüklerinde "kalbimin egemen sahibesi" diye bahsetmektedir.⁷⁷ Kierkegaard kendisi için seçmiş olduğu geleceğe Regina'nın ayak uyduramayacağını düşünmüştür. Çünkü kendisi hayatını, uğruna yaşanılacak ve gerekirse ölünecek olan düşüncenin savunuculuğuna adanmıştır.⁷⁸ Ona böylesine büyük bir aşk duyup nişanlandıktan sonra bu nişanı neden bir hata, yanlış bir adım olarak gördüğü konusunda çok sayıda spekülasyon

⁷⁴ A.g.e., s. 111 bkz. 8 Mayıs 37 II A 67.

⁷⁵ A.g.e., s. 111 bkz. 37 II A 68.

⁷⁶ A.g.e., s. 494-495.

⁷⁷ A.g.e., s. 129 bkz. 2 Şubat 39 II A 347.

⁷⁸ Hannay, Kierkegaard, s. 154.

yapılmıştır.⁷⁹ Ancak Kierkegaard nişanı sürdürmenin dürüstçe bir hareket olmayacağını savunarak ayrılma kararını almış olmasının nedenini günlüğünde şu ifadelerle açıklamıştır:

“Eğer tevbekar olmasaydım, eğer benim vita ante acta’m melankolik olmasaydı; onunla evlenmek beni, hayallerimi aşacak derecede mutlu edebilirdi. Ama talihsiz bir adam olarak ben, onsuz, bu mutsuzluğumda, onunla olmaktan çok daha mutlu olacağımı söylemek zorundaydım. -beni o kadar derinden etkiledi ki, her şeyi ama her şeyi yapabiliyordum. [...] Ama anladığım kadarıyla ilâhî bir itiraz vardı: Evlilik töreni. Ondan çok şeyi saklamak, her şeyi bir yalan üzerine bina etmek zorunda kalacaktım.”⁸⁰

Kierkegaard’ın bu sözleri kaleme aldığı tarih 1849 idi ki bundan altı yıl önce de yine bunlara benzer sözler Kierkegaard’ın aklından, gönlünden ve dilinden günlüklerine şöyle dökülmüştür:

Eğer imanım olsaydı, Regine ile kalırdım. Tanrı’ya şükür şimdi bunu görebiliyorum. İnsânî açıdan bakarsak, ona karşı âdil davrandım. Belki hiçbir zaman nişanlanmamalıydım, ama nişanlandığım andan itibaren ona karşı dürüst oldum. Estetik ve şövalyelik bağlamında bakıldığında, ben onu, onun beni sevdiğinden daha fazla sevdim; aksi hâlde o bana ne gururunu gösterebilir, ne de daha sonra çılgınlıklarıyla beni uyarabilirdi. Bu yüzden “Suçlamayı kabul ediyor musun -Etmiyor musun?” başlıklı bir öyküye başladım. Doğal olarak bu öykü dünyayı şaşırtacak şeyler içerebilir. Çünkü bir buçuk yıldır kendimde, bütün romanların üst üste konulduğunda ifâde edeceğinden daha fazla şiirsellik yaşadım. Ama yapamam ve yapmayacağım. Onunla ilişkim şiirsel olarak dağılmış hâle gelmemeli; çünkü bu ilişki oldukça farklı bir hakikate sâhip. O herhangi bir sahne prensesi olmadı [...], bu nedenle benim karım olabilirdi. Ah Tanrım! Bütün istediğim buydu. Ama yine de bunu kendime bile inkâr etmek zorundaydım. Bunu yapmakla, insancıl bir ifâdeyle mükemmel bir dürüstlikle hareket ediyor ve onun benim ıstırabımı hissetmemesi için, ona karşı en cömert biçimde davranıyordum. Salt estetik bağlamda bakıldığında, ona karşı büyük bir insaniyet gösterdim; hatta benim yerimde olan çok az kişinin yapabileceği bir şeyi yaptığım için kendimle övünüyorum. Eğer onun iyiliğini bu kadar düşünmeseydim, ona sâhip olabilirdim. Çünkü o bunu yapmam için yalvardı (halbuki bunu yapmamalıydı, bu yanlış bir silahtı). Babası da kızına nezâket göstermek ve benim arzumu tatmin etmek için bunu yapmam konusunda yalvardı. Ve eğer tam zamanında (bu ilişkiden) usansaydı, ona bunu kendisinin istediğini göstererek onu cezalandırabilirdim. Bunu yapmadım. Tek arzusun bu olduğuna Tanrı şahittir. Onun hâfızasmda kalıcı bir iz bırakmamak için nasıl kendime dikkat ettiğime Tanrı şahittir. O zamandan bu yana hiçbir genç kızla konuşmayı bile düşünmedim. Her nişanlı hödüğün bana sanki kusurlu bir varlık, kötü bir insanmışım gibi baktığını düşündüm. Yaşıma göre beklenmeyecek bir şeyi başardım; hâlbuki bu kesinlikle kolay değildi.⁸¹

⁷⁹ Gödelek, Kierkegaard, s. 19.

⁸⁰ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 496-497.

⁸¹ A.g.e., s. 196-197.

Kierkegaard'ın babasıyla arasına koyduğu mesafe nedeniyle zihninde artan sorgular artış göstermiş ve nişanlısı Regina'ya zihnindeki çalkantılardan, iç dünyasındaki çatışmalardan ve en nihayetinde birey olabilmenin imkanına erişmek adına gerçekleştirilmesi gerektiğine inandığı sıçramalardan söz edemeyeceğine, içini ona dökemeyeceğine, şayet dökse dahi tüm bunların Regina'nın düşünsel ve duygusal serüveniyle birlikte yaşantısını da mahvedeceğine karar vermiş, onu çok sevmesine karşın Regina'dan ayrılmayı seçmiştir.

Regina'ya karşı olan hislerini melankolik yapısı nedeniyle sorgulayan Kierkegaard, onunla devam ederse bunun ona da kendine de yapılabilecek en büyük haksızlık olduğunu düşünerek ayrılık kararını almıştır. Çünkü estetik, etik ve dini boyutlar adını verdiği aşamalar arasında sıçramalar yolu ile en son aşamaya geçilmesi suretiyle gerçek anlamda birey olabilmenin imkanına erişilebileceğini düşünmekte iken, bu kararlar kendisinin estetik aşamada çakılı kalacağını, bu nedenle kendi benliğine sahip olamayacağını, tıpkı kendisi gibi Regina'nın da birey olabilmenin imkanından yoksun kalacağını düşünmüştür.

Nişan bozulduğunda Kierkegaard'a göre önünde iki yol vardır. Bunlardan ilki; kendini hunharca zevk dünyasına bırakmak, ikincisi ise; mutlak bir dindarlığı seçmek.⁸² Ayrıca nişan bozulduğunda ağabeyi Peter, Kierkegaard'a şöyle demiştir: “*İşte şimdi sen bittin.*”⁸³ Ancak Kierkegaard, bu hususta Peter'a katılmamakla birlikte, ayrılık kararının doğruluğunu şu cümlelerle dile getirmiştir: “*Hâlbuki şimdi bir şeyler üretmişsem, hepsinin o adımı atmam sayesinde olduğu açıkça görülüyor.*”⁸⁴

Regina'dan ayrıldıktan sonra kendisine kötü anlarını hatırlatmaması için bulunduğu yerden Berlin'e gider ki bu Kierkegaard'ın kısa yaşantısında Kopenhag dışına nadir çıkışlarından biridir. O dönemdeki halet-i ruhiyesini günlüğünde şöyle ifade eder: Korkunç derecede sancılı bir dönemdi - bu denli severken bu denli acımasız olmak.⁸⁵

⁸² A.g.e., s. 499.

⁸³ A.g.e., s. 231-232.

⁸⁴ A.g.e., s. 232.

⁸⁵ A.g.e., s. 497.

Bu ruh haliyle bir seçim yapar Kierkegaard ve bahsi geçen iki seçenek arasından ikincisini ve aynı zamanda başka bir şeyi daha seçer; yazarlığı.⁸⁶ Kierkegaard bu olayın ardından kendini tamamiyle eserlerine adanmıştır. Aynı yıl doktora tezi olan *Begriff der Ironie*' yi (İroni Kavramı) verdikten iki yıl sonra pek çok eser yayımlamış, bunların da hemen hepsinde takma isimler kullanmıştır. Bu takma isimler de her eserde farklı kişilikler oluyor ve farklı görüşler üzerinden birbirleriyle çekişiyorlardı.

Fakat Tanrı ile olan çatışmasını çözdüğünde dinsel olgunluğa erişen Kierkegaard, artık Tanrı ile takma isimler rumuzlar kullanarak dolaylı yoldan iletişime geçmemeyi ya da rumuz kullanılması gerekiyorsa da Hristiyanlık karşıtı rumuz kullanmayı tercih etmiştir: "*Anti-Climacus*"⁸⁷

Kierkegaard'ın Kopenhag'ın dışına çok fazla çıkmadan sürdürdüğü tek düze yaşantısı ve Regina'dan ayrıldıktan sonra seçtiği yol olan mutlak dindarlık ve yazarlık onun kalan ömründe, beslendiği melankolik karakteri sayesinde eser verme bakımından üretken olmasına, içsel yolcuğuna katkı sağlamış ve yaşamının özellikle sonlarına doğru kendince iç dünyasında yaşadığı en mühim çatışma olan Tanrı ve kendisi arasındaki çatışmadan galip çıkmasına yardımcı olmuştur.

Çünkü ona göre kendisini dünyadan ve toplumdan soyutlamış olması bireyselleşme ve birey olma yolunda atılmış büyük bir adımdır. Zira kendisinin hayat memet meselesi olarak gördüğü tek şey birey olabilmek ve birey olarak anımsanmaktır. Mezar taşının üzerinde yazması için önerdiği yazıtın bir eşi daha yoktur: "*O birey.*"⁸⁸

Kierkegaard'ı anlamak, onun felsefe dünyası içerisindeki yerini kavrayabilmek son derece zor bir iştir. Çünkü o felsefi anlamda kendine bir hedef seçen, seçtiği hedefin üzerine kararlılıkla giden ve bu uğurda her türlü fedakarlığı da yerine getiren bir filozoftur. Bu perspektiften bakıldığında yazılarında saldırgan olduğunu söylemek de mümkündür. Saldırı yönelttiği hedefler, aynı zamanda onun neleri kendine dert edindiğini, kafasına neler taktığını ve kendince sorgulanmasını

⁸⁶ Gödelek, Kierkegaard, s. 20.

⁸⁷ A.g.e., s. 12-13.

⁸⁸ Kaufmann, Kierkegaard, s. 14.

hayati bulduğu meseleleri de gözler önüne sermektedir. Onun düşünsel serüveninde hedef olarak en başta içerisine doğduğu toplum olmak üzere, bireyselleşmenin ve birey olabilmenin önüne geçen her türlü kavram, görüş ve kişilere karşı açık seçik bir savaş başlattığı da su götürmez bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Felsefesini ortaya koyarken tutunduğu dayanakları pozitif ve negatif dayanaklar olarak ayırmak mümkünken, bu dayanaklardan negatif olanlarına yönelik ileri sürdüğü eleştirilerin ve pozitif olanlarına yönelik de ifade etmiş olduğu görüşlerinin onun felsefesinin temel dinamiğini oluşturduğunu söylemenin de mümkün olduğu görülmektedir.

Kierkegaard, devlet dinlerine olduğu kadar, sistematik düşüncelerin tamamına karşı durmuş ve bunlara karşı da bireyin bireysel olarak varlık kazanması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre sistemler bireyi kişiliksizleşmeye doğru itiyordu buna karşın öznellik ise "gerçeğin ta kendisi" idi. Ancak Tanrı karşısında, başka bir ifade ile Tanrı'nın aşkınlığı karşısında özneliğin de başıboşluğu üzerinde durmaktaydı. Bu sebeplerden ötürü bir yandan Hristiyanlığa, diğer yandan Hegel'e karşı eleştirilerde bulunmuş ve eserlerinde bu görüşlerini temellendirmiştir. Bunu yaparken de amacı, inancın özü açısından öznel olduğunu ileri sürerek Hristiyanlığı, onu basmakalıp bir biçimde, içi adeta boşaltılmış bir kavrammışcasına ortaya koymaya çalışan Hristiyanlara karşı savunmak olmuştur.

Bu çaba aynı zamanda Hegel'in sistematik idealizmine de karşı çıkmak anlamını taşımakla birlikte yaşantısındaki çatışmalardan bir tanesini de işaret ediyordu. Kırk iki yıllık kısa yaşantısında iç dünyasında sürdürdüğü çatışmaların ve bu çatışmalara kendince getirmiş olduğu çözümlerin, Kierkegaard'ı Kierkegaard yapan temel etkenler oldukları söylenebilir. Hayatını çocukluk, gençlik ve olgunluk dönemi olarak ayırıp incelediğimizde; çocukluğunu etkileyen çatışmanın babası ile yaşadıkları, gençliğini etkileyen çatışmanın nişanlısı Regina'ya karşı duyduğu büyük aşk ve estetik yaşama biçimi arasındaki çatışma olduğunu ve son olarak olgunluk dönemini etkileyen çatışmanın da Tanrı ve kendisi arasındaki çatışma olduğunu görmek mümkündür.

1.2. Kavramlar

Kierkegaard'ın düşünce serüveninin dayanakları incelendiğinde, bu dayanakların kaygı, günah, umutsuzluk, korku ve titreme, sıçrama, iman ve ironi gibi kavramlar etrafında şekillendiğini görmek mümkündür.

Kierkegaard felsefesinde karşımıza çıkan kavramların onun düşüncesindeki rolünü anlayabilmenin yolu söz konusu kavramların Kierkegaard için anlam ve önemini bilmekten geçmektedir. İnsan, doğal olarak kendi varlığını kavrama ediminde olan bir varlıktır. Bu kavrama süreci esnasında istemsiz olarak kaygı ortaya çıkmaktadır. Yeryüzüne bir benliğe sahip olma düşüncesiyle gelen insan, sahip olduğu bu nitelik ile birlikte varlığını tamamlamaya çalışır. Bunun nedeni onun aslında eksik bir varlık olmasından ileri gelmektedir. Eksik olan varlığını tam bir varlık haline getirmenin yolu ise insanın kendini kavraması ve anlamlandırmasından geçmektedir. İnsandaki bu tamamlanamamış olma durumu, onu, kendi varlığını anlamsız gören kaygı sahibi bir varlık haline getirmektedir.⁸⁹

Kaygı ve Günah

Genel anlamı ile endişe ile karışık tasalanma durumu. İstenilen bir şeyin amacına ulaşamayacağını düşünülmesi durumunda ortaya çıkan tedirginlik. Varoluşçu felsefe açısından bakıldığında içerisinde bulunduğumuz dünyanın anlamsızlığının, yarım kalmışlığının, gaye ve düzenden yoksun oluşunun farkına varılmış olması ile ortaya çıkan duygudur.⁹⁰ İnsanlar için kaygı, yaşanan dünyayı artık kendi evi gibi görememe duygusuna karşılık gelmektedir.⁹¹ Kierkegaard'a göre, kaygı günah ile birlikte yeryüzüne inmiştir. Daha açık ve anlaşılır bir ifade ile; günah kaygının içerisine girerek onu da kendisiyle beraber yeryüzüne indirmiştir.⁹²

Mevrus günahın bir sonucu olarak ortaya çıkan kaygı Adem'den sonraki her bireyde görülür. Fakat günah söz konusu olduğunda her birey kendinden sorumludur. Çünkü her ne kadar günahkarlık kavramı ilk günah ve Adem ile yeryüzüne inmiş olsa da Adem'den sonraki her birey günahkar olarak kabul edilemez.

⁸⁹ Manav-Gürdal, Birey ve Varoluş, s. 94.

⁹⁰ Ahmet Cevizci, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, s. 227-228.

⁹¹ Hannay, Kierkegaard, s. 234.

⁹² Kierkegaard, Kaygı Kavramı, Çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s. 48.

Kierkegaard'a göre Tanrı, kimseyi baştan çıkarmaz, herkes bizatihi kendisi tarafından baştan çıkartılır.⁹³ İlk günahı Adem'in işlemiş olması günahın yeryüzüne mecburi bir biçimde indiğini göstermemektedir. Eğer öyle olsaydı kaygı da var olmazdı. Kaygı mecburiyet ile değil olanak ile ortaya çıkmaktadır. Aksi söz konusu olsaydı Adem'den sonra dünyaya gelen her bireyin günahından Adem sorumlu olurdu. Fakat bu düşünce Kierkegaard'ın anlayışı ile uyuşmayan bir durum olarak karşımıza çıkardı. Çünkü Kierkegaard böylesi bir durumu, öznel varoluşu savunan biri olarak sonuna kadar reddeder. Kendi varlığını anlamlandırma yolunda "günah" insana yardım eden bir aracı konumundadır.

Günah, birey ile Tanrı arasındaki farklılıktır ve günahkarlık bireyin Tanrı ile ilişkisinde ortaya çıkar. Kierkegaard'a göre bireyin benliği Tanrı karşısında ve O'nunla olan ilişkisinde kendini açığa çıkarır.⁹⁴ Günah ve beraberinde var olan kaygı olumsuz birer söylem gibi görünse de bireyin birey olabilmesi için kendini sorgulamasını sağlayan birer güçtür. Günah ile tanışan birey kaygı ile karşılaşır ve bu sayede kendini sorgulamaya başlar ve birey olabilmenin imkanına erişme fırsatı yakalar.

Günah ile tanışmak demek birey olmak için atılmış bir adım, bir sıçrayış demektir.⁹⁵ Kaygı, Kierkegaard'a göre insan için bir tür ayrıcalıktır. Çünkü kaygıyla tanışan birey bu durumu tinsel bir avantaja dönüştürebilir.⁹⁶

Umutsuzluk

Kierkegaard'ın felsefesinde kaygı ve günahın ardından göze çarpan bir diğer önemli kavram da "umutsuzluktur". Kaygıdan farklı olarak Kierkegaard tarafından ölümcül hastalık olarak nitelendirilen umutsuzluk durumu insanların farklı şekillerde de olsa eninde sonunda yakalanacakları bir hastalıktır.

Bu hastalık ki son derece katıdır, öylesine bir işkencedir ki kişi ölümlle savaşıyor olmasına karşın yine de ölemez, ölesiye hastadır ama ölememektedir.⁹⁷ İşte bu

⁹³ A.g.e., s. 41.

⁹⁴ Manav-Gürdal, Birey ve Varoluş Üzerine, s. 97.

⁹⁵ A.g.e., s. 97.

⁹⁶ Hannay, Kierkegaard, s. 232.

⁹⁷ Kierkegaard, Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu), Doğubatu Yayınları, Ankara, 2014, s. 26.

ölemeyiş durumunda kişiler, birey olmak için çaba sarfetmelidirler. Çünkü Kierkegaard'a göre umutsuzluk, kendi olmak için inat eder.⁹⁸

Bu açıdan bakıldığında umutsuzluğun onun felsefesini şekillendiren anahtar kavramlardan yahut dayanaklardan biri hatta belki de en mühimi olduğunu anlamak çok güç olmamaktadır. Zira Kierkegaard'a göre umutsuzluğa düşmek kutsal bir fırsattır.⁹⁹ Çünkü insan ancak ve ancak umutsuzluk durumunda seçim yapmaya gönüllü olur ve bu sayede birey olabilmenin imkanına erişebilir. Bireyin günah ile tanışması, günahla birlikte kaygıyı ruhunda hissetmesi onu, adım adım hastalığa yani umutsuzluğa sürüklemektedir. Birey, içinde bulunduğu durumdan ötürü "pişmanlık" hissine kapılmaktadır.

Sıçrama ve İman Hamlesi

Bahsi geçen pişmanlık korkuyu, korku titremeyi ve bunların sonucunda yapılmasına karar verilen sıçrama hareketi de imanı beraberinde getirmektedir. Tüm bu kavramlar birey olabilme yolundaki zincirlerin birer halkalarıdır. Zincirin sıçrama halkasına kadar karşılaşılan her halka her bireyde mevcut iken sıçrama söz konusu olduğunda bireyler iradeleri ve eylemleriyle birbirlerinden farklılaşmaktadır. Çünkü sıçrama gerçekleşebileceği gibi gerçekleşmeyebilir. Bu noktada belirleyici olan, bireyin birey olmayı gerçekten isteyip istememesidir.

Sıçramayı istemenin yanı sıra onu gerçekleştirmenin de bir zamanı vardır. Çünkü zamanında yapılmayan seçimler ve ardından gerçekleştirilemeyen sıçramalar nedeniyle insan, belki de birey olamadan bu yaşamdan ayrılma tehlikesiyle de karşı karşıya kalabilmektedir ki Kierkegaard'a göre bu, boşa yaşanmış bir hayattan farksız olmamaktadır.

Seçim yapmaya zamanında karar veren bireyler sıçramayı da gerçekleştirmek adına bir karar vermiş olurlar ki Kierkegaard'a göre tam da bu kişiler iman hamlesini gerçekleştirme potansiyeline sahip olan kişilerdir ve bu sayede gerçek bir birey olabilmenin de imkanına erişme yolunda önemli bir aşama kaydederler. Genel anlamdadini bir anlayış içerisinde, evreni var eden ve onu birtakım yasalar ile donatan bir yaratıcının varlığını koşulsuz bir şekilde kabul etme, diğer bir deyişle

⁹⁸ A.g.e., 83.

⁹⁹ A.g.e., 35.

tasdik etmek şeklinde tanımlanan¹⁰⁰ iman, Kierkegaard'a göre tekil bireyin evrenselden yüce olması, tekil bireyin evrensel olan ile ilişkilerini mutlaka olan ilişkisi aracılığıyla belirlemesi, mutlaka olan ilişkisini ise evrenselle olan ilişkisinden hareketle belirlememesi paradoksudur.¹⁰¹

İman paradoksu sıçrama ile aşılmakta ve gözler gerçekliği görebilmektedir. Kierkegaard'ın bütün çabası gerçekten Hristiyan olmanın nasıl bir şey olduğunu, Tanrıyla kurulan ilişkide imana nasıl erişildiğini göstermeye yöneliktir. Nitekim onun şu sözleri felsefesini ortaya koyarken neyi amaçladığını da gözler önüne sermektedir:

“Tanrım! İşe yaramaz şeyleri görmemize engel ol, Sen'in tüm gerçeğini görmek için bize her şeyi gören gözler ver.”¹⁰²

İroni

Kierkegaard felsefesinin bir diğer önemli kavramı da ironidir. Kierkegaard'a göre her ne kadar bu kavramın Sokrates ile bağdaştırıldığını herkes biliyor olsa da kavramın ifade ettiği şeyi, bir diğer ifade ile gerçek anlamını bilmekten çoğu kişinin uzak olduğu da bir gerçektir.¹⁰³ Ruhsal gelişmenin gerçekleşmesi için yaşam ironisinden kurtulması gerekli olsa dahi, öncelikle ironinin yaşam yolunda kendini kabullendirmesi ve bir süreliğine de olsa yolunu sürdürmesine mücade edilmesi gereklidir.¹⁰⁴

İroni kavramı Kierkegaard'ın düşünce dünyasının kilit kavramı sayılabilir. Çünkü hakikatin tanımlanması, bireyin sonsuzla, sonlunun sonluyla olan ilişkisi, İsa ile sonsuzun somutlaştırılması, İman şövalyesi olarak nitelendirdiği İbrahim'in imanı ve İshak'ı kurban etme girişimi, tüm bunlar Kierkegaard felsefesinde ironik bir ilişki içerisinde temellendirilmektedir.

İroni, Kierkegaard için vazgeçilemez bir kavramdır. Günlüğünde ironinin vazgeçilmezliğini şöyle anlatmaktadır:

¹⁰⁰ Cevizci, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 205.

¹⁰¹ Kierkegaard, Korku ve Titreme, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul, 2015, s. 127.

¹⁰² Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s. 15.

¹⁰³ Kierkegaard, İroni Kavramı, Çev. Sıla Okur, İmge Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 13.

¹⁰⁴ Hannay, Kierkegaard, s. 157.

“Çocukluğumun ilk yıllarından beri kalbime keder oku saplanmış yatıyor. O orada durduğu sürece ben ironiğim -eğer oradan çekilip alınırsa, ben öleceğim.”¹⁰⁵

Kalabalığın içerisinde bireyin kalabalıktan sıyrılmak suretiyle bireyselleşmesi ve birey olabilmenin imkanına erişmesi de bir çeşit ironiyi işaret etmektedir. Kierkegaard'ın aklını kurcalayan ve bireyin birey olmasına engel teşkil eden tüm problemler içerisinde "kalabalık"ın apayrı bir yeri vardır ve bu konu ayrı bir başlık altında detaylı olarak incelenecektir.

Kierkegaard, felsefesini şekillendiren kavramların bazı önemli şahsiyetlerin hayatında tezahür ettiğini görmüş ve söz konusu kişilere hayran olmaktan kendini alıkoyamamıştır. Bu şahsiyetler, ironiyi bir yaşam felsefesine dönüştüren Sokrates, kendini nesnel kesinsizliğin derin sularına gözü kapalı bırakan İbrahim ve Tanrı'nın yeryüzündeki sureti İsa'dır.

1.3. Kılavuz Şahsiyetler

1.3.1. Sorgu Timsali Sokrates

Hiçbir eser bırakmamasına, "ona ait yazılı bir kaynak olmamasına"¹⁰⁶ rağmen başta öğrencileri olmak üzere kendinden sonraki birçok filozofu etkileyen ve onlar sayesinde bugün bile felsefe tarihinde önemini ve yerini koruyan Sokrates, yaşadığı dönemde ahlak ve insana dair konularla yakinen ilgilenmiş, felsefeyi gündelik yaşamın içerisinde ve son derece etkili bir şekilde kullanmış ve döneminde varolan her türlü ahlak dışı eylem veyahut görüşün karşısında durmuştur.

Sokrates'in, yaşadığı dönem itibariyle aslına bakılırsa Kierkegaard ile aşağı yukarı aynı konuları kendine problem edindiğini söylemek mümkündür. Çünkü Kierkegaard'ın, modern çağın insan algısına, yozlaşmış olarak gördüğü Hristiyanlığa, insanı ve onun varoluşunu bir sisteme sıkıştırmaya çalışan sistemci anlayışa, tutkudan yoksun bir yaşam anlayışına karşı çıkması gibi, Sokrates de yaşadığı dönemin ahlaki bozukluklarına, erdemden uzak geçirilen yaşamlara, sorgulanmadan yaşanan değersiz hayatlara karşı çıkmıştır.

¹⁰⁵ Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s. 326, bkz. 47 VII I A 205.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 20.

Çağdaşlarına yeni bir yol göstermiş, onları doğru bir şekilde yönlendirdiğinden emin olmak için de her bir kişiyle tekil olarak ilgilenmiş, sorduğu sorularla bireylere o güne değin yeterli gelen düşünceleriyle oluşturdukları garnizonlarının içini boşaltmış ve ironi ile beraber diyalektiğin de tadını çıkarmıştır.¹⁰⁷ Bu yolda savunduğu değerler kendisini ölüme götürse dahi (gençleri yoldan çıkarmak, gençlerin ve toplumun ahlakını bozmak, tanrılara saygı göstermemek gibi gerekçeler ile suçlanmıştır.) onları savunmaktan son nefesine değin vazgeçmemiştir.

Sokrates, yaşamı ve savunduğu ilkeler dolayısıyla Kierkegaard tarafından hayranlıkla anılan ve diğer insanlardan farklı görülen bir filozoftur. Onun Sokrates'e olan hayranlığını şu satırlar açıkça ortaya koymaktadır: Sokrates kendisinden sonra onu yargılamamız için bize hiçbir şey bırakmamıştır. Hatta kendimi onun çağdaşı olarak göreceğim olsaydım dahi yine de onu anlamakta güçlük çekerdim. Söylemiş olduğu her bir sözün temelde farklı bir manası vardı ve bu sözler bir bütün meydana getirmiyordu, bütünü ya da uzlaşmanın aksine sözler birbirine karşıtı ve insanlar onları yalnızca çarpık perspektiften kavrayabiliyordu. Bu sebeple Sokrates mevzu bahis olduğunda eleştiri yapmak başka insanlar hakkında eleştiri yapmaktan farklıydı.¹⁰⁸ Kierkegaard ve Sokrates'in aynı şeyleri kendilerine dert edindiklerini anlayabilmek için aralarında var olan benzer yönlerin neler olduğunun ortaya konması gerekmektedir.

Aalışkanlığı üzere bir sigara yakıp derin düşüncelere dalan Kierkegaard, kendi yaşında olan herkesin birer mesleği olduğunu ve insanlık için faydalı kişilikler olarak faydalı işlere imza attıklarını, bu faydalı işler sayesinde insanlar için yaşamı kolaylaştırdıklarını, buna karşın kendisinin ise hala bir mesleğe sahip olmadığını düşünmeye başlar. Biten sigarasının ardına bir yenisini daha yakan Kierkegaard, madem herkes hayatı kolaylaştırmakla meşgul, o halde birinin yeniden zorlaştırması gerekli olabilir diye düşünür. İşte bu vazife Kierkegaard'ın bir anlamda kaderi ve mesleği olabilir. Buradaki vazife tıpkı Sokrates'in kendisine edindiği vazife gibi ironik ve bir o kadar da güzeldir.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Kierkegaard, İroni Kavramı, s. 191.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 14-15.

¹⁰⁹ William Barrett, İrrasyonel İnsan-Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme, Çev: Salih Özer, Ankara, 2003, s. 160.

Sokrates de cehalet içerisinde gördüğü halkı, sorgulayan, merak eden, erdeme ulaşma çabası içerisinde olan bireyler haline getirmeyi kendine görev edinmiş ve bu anlamda Kierkegaard'ın da hayranlığını kazanmış biri olmuştur. Nitekim Kierkegaard da şımarmış olarak gördüğü bu çağ insanlarını tıpkı Sokrates'in rolü olan at sineği misali ısıtırıp kendine getirmeyi, varoluş açısından gözlerini açmayı kendisine amaç edinmiştir.

Çünkü ona göre birey olabilmek, birtakım sıçramalar yapılması ve varoluşun gizine ulaşılması ile ilgilidir. Peki ya Sokrat için birey olabilmek ne ile ilgiliydi? Ona göre birey olabilmek, kendini bilmek, "Ben" in bilincine vakıf olabilmek ve en mühimi erdeme sahip olabilmekle doğrudan ilişkilidir. Öyle ki Sokrates, insanların bilinçli bir şekilde kötülük yaptıklarına inanmaz. Çünkü ona göre kötülükler bireylerdeki bilgisizliğin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle o, kişilerle olan diyaloglarında kimseye karşı önyargı beslemez ve onları içerisinde buldukları bilgisizlik durumundan kurtarmaya çalışır.

Bunu yaparken de onlara sorgulama, araştırma alışkanlığı kazandırmaya özen gösterir. Görünen o ki Kierkegaard da bu görüşe katılmaktadır. Bir sözünde: "İnsanlar kötülüğü isteyecek kadar yozlaşmış değiller, yalnızca körler ve ne yaptıklarından bihaberler." demiştir.¹¹⁰ Burada önemle üzerinde durulması gereken husus, onların bir yığına, bilinçsiz bir kalabalığa dönüşmesinin önüne geçmek olmalıdır. Çünkü Kierkegaard'a göre kalabalıklar esaslı düşünmekten yoksundurlar ve birinin onların dikkatini çekme görevini üstlenmesi gerekmektedir. Kierkegaard, o kişi olmaya gönüllüdür. Kalabalığın dağılması, her bir kimsenin kendi mahvolmuşluğuna kafa yorması anlamına gelmektedir ki bu Kierkegaard için büyük bir zafer demektir. Kierkegaard, kalabalıklara karşı olmaya meyilli oluşunu Sokrates'ten öğrendiğini ileri sürmektedir. Onun asıl istediği; tıpkı Sokrates gibi insanları bilinçlendirmek ve hayatlarını bir hiçe dönüştürmelerine engel olmaktır. Böylesi bir istek aynı zamanda, Aristokratların düşünce dünyasına karşı çıkmak, onlardan farklı olmak anlamı taşımaktadır. Çünkü Kierkegaard'a göre Aristokratlar, çok sayıda kişinin yaşamının hiçe dönüşeceğinin farkında olmalarına karşın bir şey yapmamakta, kendi rahat yaşantılarına odaklanmaktadır. Oysa yapılması gereken,

¹¹⁰ Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s. 312.

onları kendi iç dünyalarına döndürmektir ve Kierkegaard bu uğurda kötü anılmayı dahi göze almıştır. Çünkü iyilikle dikkatlerini çekemiyorsa kötülükle de olsa dikkatlerini çekmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle Sokrates gibi diyalektik davranmaya özen göstermiştir. Böyle olduğunda ona saygı duymadığını dile getirenler tarafından dahi saygı gördüğünü ifade etmiştir.

Sokrates, kullandığı yöntem itibariyle her ne kadar Sofistlere benzetilse de onu Sofistlerden ayıran bazı noktalar mevcuttur: Sofistler karşısındaki kişilere bir şeyler öğretmeyi amaçlıyorken, Sokrates ise bireylere yalnızca sorgulama alışkanlığı kazandırmayı kendine amaç edinmektedir. Sofistler öğrettikleri şeyler için kişilerden para talep ederken, Sokrates herkese salt bir ahlak anlayışı ile yaklaşır. Kierkegaard da Sokrates'in yöntemini benimsemiş ve onun gibi karşısındaki kişiye bir sonraki adımda düşündürmek istediğini bu yolla düşündürmeyi başarmıştır. Fakat ona göre hedefinde olan kimseler bunun farkında olmadıkları gibi, Kierkegaard'ın düşünsel anlamda kendilerinden daha geride olduğunu varsaymaktadırlar.

Benim Sokratça ihtiyatımı bilmelerine karşın, beni, bir şey bilmiyormuşum gibi gösteriyorlar.¹¹¹ Oysa Kierkegaard bu yolu kasıtlı olarak izlediğini bu sözleriyle ifade etmiştir.

Sokrates' e göre nesnellik yoktur. Çünkü her birey, birey olabilmek için öznel bir dünyada yaşamalı ve bu yolla kendini bilebilmeli, "kendi" olabilmelidir. Nitekim Sokrates'e göre, eğer nesnellik var olmuş olsaydı o durumda araştırma ya da sorgulama yapmaya lüzum kalmazdı. Sokrates'e göre yaşanan dünyada tek bir amaç vardır, o da mutluluğa ulaşmak. Mutluluğa ulaşan birey, gerçek manada bir birey olabilir. Mutluluğa ulaşabilmenin yolu da erdem ve bilgiden geçmektedir. Erdem ve bilgi sahibi olan bireyler mutluluğa erişebilir ve gerçek bir birey olarak yaşamlarını sürdürebilir ve gerçek manada "ben" olabilirler.

Sokrates'e göre, ben olmak, bireyi hiçbir bilimin kendisine veremeyeceği bir bilgelikle buluşturur. 'Kendini bil' daveti Sokratesçi bilgeliğin ilk yankısını oluşturmaktadır. Çünkü kendisini bilen, kendi varoluşunu unutmayan ve ondan

¹¹¹ A.g.e., s. 309.

uzaklaşmayan herkes, hiçbir bilimin vakıf olamayacağı şeylere vakıf olurlar ki bu da hayatın mucizesidir.¹¹²

1.3.2. İman Şövalyesi İbrahim

Kierkegaard felsefesinin temel yapı taşlarından olan İbrahim, onun görüşlerinin anlaşılabilmesi adına irdelenmesi gerekli olan bir kişiliktir. Burada, Kierkegaard'ın felsefesinin temel dayanaklarından biri olması nedeniyle İbrahim hakkında başlangıç niteliğinde kısa bir anlatım yapılmakla yetinilerek üçüncü bölümde birey olabilmenin imkanı bağlamında daha ayrıntılı biçimde değerlendirilecektir. Kierkegaard'ın İbrahim'e duyduğu hayranlık, kendisini koşulsuz bir biçimde nesnel kesinsizliğe teslim etmesinden ileri gelmektedir. Etik ve ahlaksal açıdan katil olarak değerlendirilebilen biri olmasına karşın iman perspektifinden ya da Kierkegaard'ın üç aşamasından sonuncusu olan dinsel aşamanın penceresinden bakıldığında hayret uyandırıcı bir kişilik, eşi benzeri çok zor bulunabilecek bir şövalye olarak karşımıza çıkmaktadır. Kierkegaard, *Korku ve Titreme* adlı eserinde imanın ne olduğunu ve eğer herhangi bir şey ise de hakkında söz söylenip söylenilemeyeceğini konu edinmektedir. Nitekim sonuç söylenemeyeceği şeklindedir. Lakin Kierkegaard'a göre kesinlikle İbrahim üzerine konuşulabilir.

Korku ve Titreme'nin bütünsel manada ya da başka bir deyişle genel anlamda mesajı; var olan tartışmalarda iman kavramının son derece ucuz bir hale getirilmesi, itibarsızlaştırılmasına karşı bir başkaldırının olması gerektiğidir. Çünkü "iman" o kadar ucuzlaştırılmıştır ki, onun hakkında söylediğimiz, dışa vurduğumuz her şey iman olmaktan çıkmıştır. Keza Kierkegaard'ın Hristiyanlığa karşı yönelmiş olduğu eleştiriler de bu sebeptedir. "İman, ona göre bir imtihandır ve bu imtihandan geçebilenler gerçek manada birey olabilmenin de imkanına erişebilen bireyler olmaktadır. İbrahim gibi kutsal görülen bir kişiliğin anlaşılması için de iman imtihanından geçmenin ne demek olduğu tam anlamıyla kavranmalıdır. Ve eğer

¹¹² Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2017, s. 93.

İbrahim yüce ise, işte o zaman onun başarmış olduğu şeyin ne olduğunun net bir görüntüsüne sahip olmak gerekir.¹¹³

Peki ya İbrahim gerçekten kutsal ve yüce sayılabilir miydi ya da onun yüce olarak görülmesine zemin hazırlayan şey neydi? Kierkegaard'a göre İbrahim birçok yönden yüce sayılabilirdi. Oğlu İshak yerine kendisini kurban etmeyi düşünebilirdi ya da imandan ziyade, teslimiyet içerisinde İshak'ı kurban edebilirdi. Fakat İbrahim'in yüceliği, İshak'ın geri geleceğinden şüphe duymamasında yatmaktadır. Çünkü İbrahim, ne yaparsa yapsın, hatta sonunda ölüm olsa bile İshak'ın yeniden hayata döndürülebileceğine inanıyordu.

Özetle onun yüceliği, yapmış olduğu eylemin sonucunda inancının yanlış olduğunun ortaya çıkması ihtimaline ve İshak'ın kendisi için ifade ettiği anlama ve öneme rağmen, böylesi çelişkili bir durumda bile imanını koruyabilmesindedir. Johannes de Silentio'nun İbrahim'i övme söylevinin sonucu olan yüceliği üç açıdan ortaya konulmaktadır: Neyi sevdiği açısından (Tanrı), neyi inanarak beklediği açısından (imkânsız) ve ne için çabaladığı açısından (Tanrı için). İbrahim yalnız bir iman şövalyesi olarak (iman şövalyesi Kierkegaard'a göre daima yalnızdır) Tanrı'ya sonsuz sevgi duyan, imkânsız görüleni her şeyden çok sevdiği Tanrısından uman ve tüm yaptıklarını Tanrı için yapan biridir.

1.3.3. Tanrısal Suret Hz. İsa

Sokrates'in yazılı bir kaynak bırakmamış olması ne denli problem ise, İncil'in bizatihi İsa'nın kendisine ait yazılı bir kaynak olmaması da aynı ölçüde problemdir. Daha anlaşılır bir ifade ile, İncil, İsa'nın bizatihi kendisine ait öğretilerini kaleme aldığı bir kaynak değildir.¹¹⁴ Bu nedenle her ne kadar Kierkegaard düşüncesine temel teşkil etse de kaynak olarak gösterilirken dikkat edilmesi gerekmektedir. Tanrı'nın İsa'nın bedeni ile yeryüzüne indiğini, İsa'nın aslında Tanrı ile özdeş olduğunu, Tanrı'nın bunu yaparak insanlara nasıl yaşanılıp nasıl ölüneceğinin sinyallerini verdiğini düşünen Kierkegaard'a göre Tanrı bir öğretmen konumundadır. Öğrencileri olan insanlara yol gösterir. Tanrı kendisini öğretmen olarak göstermekle bir

¹¹³ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 16.

¹¹⁴ Manav-Gürdal, *Birey ve Varoluş Üzerine*, s. 56.

hizmetkar biçimini almıştır. Böyle yapmasındaki amaç insanları kandırmak değildir, bunu yapmakla kendisine dair şeylerin kavranmasına mücadele etmektir.¹¹⁵

Kierkegaard'a göre, İsa bir insan olarak dünyaya gelmiş olsa da aslında o Kutsal Ruh'un bir parçasıdır ve sıradan insanlardan farklıdır, hatta bir peygamber olmaktan öte hakikatin bizatihi kendisidir. Kierkegaard'ın günlüklerinde bu düşüncesini savunan bir kısım göze çarpmaktadır: Hristiyanlık harici bütün dinler dolaylı bir biçimde konuşur, dini meydana getiren bir kenarda bekler ve o dini anlatması için bir hatip gönderir. Fakat Hristiyanlık dolaylı yoldan konuşmaz, doğrudan hitapta bulunur: Ben hakikatim.¹¹⁶ Tanrı tüm bunları önceden kurgulamıştır. İsa'nın doğacağı ve tüm insanlığın günahlarına kefarete olacağı da evvelden bellidir.

Kierkegaard, anlaşıldığı üzere İsa'yı yalnızca bir beden olarak görmemektedir. Tanrı'nın İsa'nın bedeni ile yeryüzüne gelmesi her ne kadar paradoksal bir durum olsa da aslında durumun sade bir anlamı vardır: İsa ile Tanrı farklı değil aksine aynı öznelere sahiptir ve başlangıçta da belirtildiği gibi Tanrı bu yolla insanlığa nasıl yaşanması gerektiğini öğretmektedir.¹¹⁷ Bu sebeptendir ki Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe* adlı eserinde Tanrı'yı kendine bir öğretmen olarak konu edinmiştir. Tanrı bilinmeyi istemiştir. Çünkü O, mutlak sevgidir. Aksi söz konusu olsaydı insan dünyaya atılmış ve yapayalnız bırakılmış olurdu.

¹¹⁵ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, Çev: Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 55-56.

¹¹⁶ Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s. 121.

¹¹⁷ Manav-Gürdal, *Birey ve Varoluş*, s. 58-59.

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD'TA BENLİK/KENDİLİK TASAVVURU VE "BİREY" OLABİLMENİN ÖNÜNDEKİ ENGELLER

Kierkegaard, insanın varoluşunu gerçekleştirmesinin ve kendi olabilmesinin önünde birtakım engeller olduğunu düşünür. Ona göre birey olabilmek yolunda karşılaşılan her türlü engel aşılmaya çalışılmalı, yol üzerindeki çakıl taşları temizlenmelidir. Bu engeller vazgeçmekte çok zorlanacağımız yakınlarımız dahi olabilir. Ancak ciddi bir kararlılıkla kişi "kendi" olmayı seçmelidir.

Kierkegaard söz konusu engelleri modernizm, kalabalık, din (Hristiyanlık) ve Hegel felsefesi şeklinde belirlemiştir. Çünkü modernizm ve onun 'kamu' dediği kalabalıklar, "kendi" olmaya, "benlik" kazanmaya çalışan bireyi kendine yabancılaştırmaktadır. Hristiyanlığın, birey olmanın önünde bir engel sayılması, Hristiyanlıktan çok insanların gerçekten Hristiyan olamayışlarıyla ilgilidir. Kierkegaard'ın eleştirisine konu olan bu durum bir kenara bırakıldığında Hristiyanlık, bireyin birey olabilmesine imkan sağlayan rolüyle aslında pozitif bir dayanak olarak görülebilir. Çünkü Kierkegaard kendi deyimiyle "Tanrı'nın benzersiz bir varlığı olarak bireyin kendi benliğine bütünüyle sahip olmasını amaçlamaktadır."¹¹⁸

Hegel'in öne sürmüştüğü şekliyle, akılsal olanın varlığını sürdürdüğü ve gerçek olanın yalnızca akılsal olan olduğu düşüncesine karşı çıkan Kierkegaard'a göre birey olabilmek için tutkuya sahip olmak gerekirken Hegel, sistemini oluştururken bireyi sahip olması gereken tutkudan yoksun bırakmış ve "kendi" olmasının önüne engeller koymuştur.

2.1. Modernizm ve Kalabalık

Geçmişten bugüne insanlığı kendini ve çevresini tanımak ve geliştirmek için çabalayıp durmuştur. Çeşitli icatlar, bilimin ilerlemesi, teknolojinin gelişmesi ile de insana olan ihtiyaç azalmış ve özellikle 18 ile 19. yüzyıllar arasında gerçekleşen

¹¹⁸ Anthony Kenny, Batı Felsefesinin Yeni Tarihi - Modern Dünyada Felsefe, Cilt 4, Çev. Burcu Doğan, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 238.

Sanayi Devrimi ile insanların yerini makinalar almıştır. Gerçekleşen her yenilik bir sonraki yenilik için tetikleyici unsur olmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra adından sıkça söz ettirmeye başlayan modernizmin etkisi giderek yayılırken geleneksel olan reddedilip yeni olanın öne çıkarılması çabası da beraberinde gelmiştir.

Etkisini giderek arttıran modernizmin en belirleyici özelliğinin güven anlayışı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü akıl daima geleceği düşünür. Modernizm insana aklıyla mutlu olabileceği fikrini aşlar ve ona mutluluk reçeteleri sunar. Ancak varoluşçulara göre insan, akıl ve bilim ile gelebileceği en kötü noktaya gelmiş, söz konusu mutluluk reçeteleri iki büyük dünya savaşının yaşanmasına ve insanların ölümüne, geride kalanların da derin acılar yaşamalarına neden olmuştur. İnsanın hastalıklarının büyük bir kısmı modernlikten ileri gelmiştir. 20.yy insanı, kalabalıklar arasında sıradan bir insan olarak kaybolmuş, bir yandan yalnızlaşma anlamında toplum içindeki diğer insanlardan ayrılarak uzaklaşmış, diğer yandan da kişisel eylem ve sorumluluklarını kalabalıklara dahil olarak gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ortaya çıkan modern insan tasarısı da birçok filozofun eleştiri odağı olmuştur. Çünkü insan modern çağda hazır bir ortam içerisinde bulunmakta, kendisine biçilen rolü oynamaktadır.

Oysa varoluşçulukta tam tersi bir durum söz konusudur. İnsan öncelikle vardır ve sonrasında bir şekilde olur.¹¹⁹ İnsanın hazır bir tasarıya bürünmek yerine kendi olması gerekir. Çünkü insan, özünü kendisi yaratır.

Kierkegaard da yaşamış olduğu çağı fazlasıyla eleştirmiş ve modernizmin ortaya çıkardığı insan tasarısının tutkudan yoksun olduğunu dile getirmiştir. Öyleki *Kahkaha Benden Yana* adlı eserinde “yaşadığımız çağ aslında akla ve düşünceye sahiptir, fakat tutkudan yoksundur, bir anda ışığı parlayan ancak daha sonra yavaş yavaş ışığını kaybeden bir çağ.”¹²⁰ derken bu durumaişaret etmektedir.

Ona göre modern çağ, tembel, ruhsuz ve etrafındaki olaylara karşı duyarsız, son derece ironik ve komik bir çağdır.¹²¹ Bu çağın bireyleri tembel, dünyevi hayatın

¹¹⁹ Jean Paul Sartre, Varoluşçuluk, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 8.

¹²⁰ Kierkegaard, Kahkaha Benden Yana, Çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 233.

¹²¹ A.g.e., s. 238.

telaşlarına takılıp kalmış kişilerden oluşmaktadır. Kierkegaard, onlarda gerçek anlamda herhangi bir tutarlılığın ve eylemliliğin olduğunu söylemenin mümkün olmadığı görüşündedir.

Modern çağı aslına bakıldığında makul fikir izleri taşıyan tutkudan yoksun, tutkusuz bir çağ olarak tanımlayan Kierkegaard, bireylerin kitleler halinde varlıklarını sürdürdüklerini belirtir ve söz konusu durumu "kamu" ve "kamuoyu" kavramlarıyla açıklamaya çalışır.¹²²Seviyesizleştirmenin sürekli olarak işleyebilmesi ona göre bir hayaleti gerekli kılar. Bu hayalet de her şeyi aynı seviyeye indirgeyen, her şeyi çevreleyen ama özünde hiçbir şey olan bir şeydir. Bu hayalet, kamudur.¹²³

Tutkunun var olduğu çağlarda kamuoyunun olmadığını söyleyen Kierkegaard'a göre kamu, işte bu içerisinde yaşadığımız tutkudan yoksun çağın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Kamunun ortaya çıkması ile de insanın bireyliği / bireyselliği ortadan kalkmıştır ve modern çağın trajedisi de "Ben"in yok edilmesinden başka bir şey değildir. Artık birey yoktur, kamuoyu yüzünden birey, kimseye ait olmamasına rağmen herkese ait olan bir biri haline gelmiştir.¹²⁴

Kamu ile birlikte çoğunluklar içerisinde eriyip giden "Ben", kalabalıklaşarak anlamsız halklar haline gelmiştir.¹²⁵ Anlamsızlaşan halklar da gevezeliğin fazlaca olduğu yığınlardır. Çünkü kamuoyu, kendisinin yapacak bir şeyi olmadığı için başkalarının yapmış oldukları şeylere ilgi duyar ve onlar hakkında sıkça konuşur. Yukarıda sözü edilen seviyesizleşme ya da başka bir ifade ile itibarsızlaştırma yahut değersizleştirmenin gerçekleştiği nokta işte tam da buradadır.¹²⁶

Bu nedenle modern çağ her şeyin konuşulduğu bir çağ olarak görülmektedir ve Kierkegaard'a göre bu da gevezelik, konuşmak ile konuşmayıp suskun kalmak arasındaki ayrımın tamamıyla ortadan kaldırılmasıdır.¹²⁷ Bu çağ neyi konuşması gerektiğini ve ne zaman susması gerektiğini bilmeyen insanlarla dolu bir çağdır.

¹²² Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s. 302 bkz. 45-46 VII B 109.

¹²³ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 253.

¹²⁴ Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s. 427.

¹²⁵ A.g.e., s. 419.

¹²⁶ Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s. 305.

¹²⁷ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 260.

Gevezeliğinin yanı sıra modern çağ aynı zamanda sahtekar bir çağdır.¹²⁸ Çünkü bu çağ bireyin "Ben"liğini ortadan kaldırmış ve bireyler arasında benlik dışı bir iletişim ortamının doğmasına sebep olmuştur. İnsanın bu durumunu Kierkegaard şu sözcük ile tanımlar: Anonim.¹²⁹ İnsanın benliği ortadan kalkınca ve kalabalıklar arasına karışınca hiç kimse olan bir kimse haline gelir, yani Kierkegaard'a göre anonimleşir. Ve anonim insan ile anonim olan hiçbir şey arasında fark yoktur. Anonim olan bir şeyi herkes kullanır fakat kimseye ait değildir. İşte insan da tam olarak böyledir. Çünkü anlamsız halkların arasında kişiliği yok olmuştur. Oysa bu anlamsız halkların arasına karışarak bireyin "birey" olması ya da bir "Ben" liğe sahip olması mümkün değildir. Bunun nedeni varoluşun dinsel boyutunda birey olunabilmesi yolunda kimsenin başka bir kimseye yardım edemeyecek olmasıdır.

Böylesine bir çağda kimse gerçekten bir kişiliğe sahip bir birey olmaya cesaret edememektedir. Çünkü birey olmaya cesaret edemeyenler modern çağda başkalarını taklit etmek suretiyle insanlaşırlar. Yani diğer insanlara bakılarak da çıkarım yapılabilir. O insanlar böyle ise şu insan da böyledir denilebilir.¹³⁰ Taklit beraberinde sahtekarlığı getirdiğinden Kierkegaard, modern çağ için sahtekâr çağ söyleminde bulunmaktadır. Kierkegaard'ın modern insana yönelik yapmış olduğu bir diğer eleştiri de her şeyi prensiplerden hareketle yapmasıdır. Bu çağ tutkudan yoksun olduğu için insanlar eylemlerini prensiplerden hareketle yapmaktadır. Prensip uğruna sergilenen her türlü davranış da sahtedir.

Dolayısıyla bu çağda insanlar tutkudan uzak, gösteriş ve taklitle bağlı, kamu içerisine dahil olan ve böylelikle kişiliklerinden uzaklaşan insanlar olarak anonimleşmiş olurlar. Kierkegaard'a göre bağlanmış, tutku dolu bir çağ ile modernitenin nesnel seyirciliği arasında ciddi bir fark vardır.

Kierkegaard bu farkı ince buz üzerindeki mücevher örneğiyle anlatmaya çalışır. Ona göre eğer herkesin elde etmek isteyeceği bir hazine, donmuş ve ince buzlu bir nehrin tam da orta yerinde olmuş olsaydı ve buz üzerine çıkılacak kadar güvenilir görünseydi, bu durumda tutkuya sahip bir çağda hazineyi almak için

¹²⁸ Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s. 341.

¹²⁹ A.g.e., s. 352.

¹³⁰ A.g.e., s. 493.

kendisini tehlikeye atan kişi takdir edilirdi. Şayet söz konusu kahraman hazineyi alamayıp nehre düşüp boğulsaydı kalabalıklar da onunla boğulur, hazineyi aldığı anda ise onu Tanrı ilan ederlerdi. Oysa tutkudan tamamıyla yoksun olan bu çağda az evvel anlatılanın tam tersi bir durum söz konusu olur, anlamsız yığınlar böylesi bir işe girişmenin, hatta buna yeltenmenin bir mantığı olmadığını ve buna değmeyeceğini savunur, dahası bu yüzden birbirlerinin akıllı olduğunu sanırlardı.¹³¹

Kierkegaard, verdiği örnek üzerinden modernizmin ortaya çıkardığı modern insanın, tutkudan yoksun olmak dolayısıyla varoluşa da uzak bulunduğunu anlatmak istemiştir.

Kierkegaard'a göre kendi döneminde birey ve bireyin varoluş imkanı yok olup gitmektedir. Çünkü ona göre kalabalığın içine karışan ve bu dünyanın işlerini anlamaya çalışan birey, zamanla kendini unutturur ve "kendi" olmaya da cesaret edemez hale gelir. Üstelik kendi olmayı da tehlikeli bir şey olarak görmeye başlar. Kendi olmak yerine başkaları gibi olmaya çalışmayı yani bir nevi kalabalığın içerisinde olmadığı biri gibi davranmayı, taklit yapmayı daha güvenilir bulur.¹³²Böylesi bir durumu, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak* adlı eserinde sorgulayan Kierkegaard, bir topluluğun içine karışmayı, kendimizi unutup birey olarak değil de topluluk olarak var olmayı "vicdanı uykuya yatırmak" olarak nitelendiriyor. Çünkü ona göre, grubun garanti altına almış olduğu tek şey vicdanın işleyişinin ortadan kaldırılmasıdır, o kadar. O, bir şeylerle meşgul olmayı da bu durumla eşdeğer görür. Verdiği bir örnekte insanların neden enginarın yapraklarını değil de tam ortasını yani kalbini yedikleri sorusunun cevabı, yapraklarının tadının enginarın kalbinin tadına benzemediğidir.¹³³

Gündelik yaşama baktığımızda da Kierkegaard'ın bu tespitinin tamamen doğru olmasa bile haklılık payının var olduğu söylenebilir. Etrafımızdaki herkes hatta biz de dahil zihnimizin içinde çalkalanan yaşama dair soru ve sorgulamalardan topluluğun içine karışarak kurtuluruz. Ama Kierkegaard gibi düşünecek olursak yalnızca kurtulduğumuzu sanırız, o kadar. Çünkü birey olabilmenin imkanı,

¹³¹ Kierkegaard, Meseller, Çev. Osman Çakmakçı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 55.

¹³² Fear and Trembling/ The Sickness unto Death Translated by Walter Lowrie, Doubleday Anchor Books, 1954, Aktaran Çetin Türkyılmaz, Bunalım Çağı, Ankara, 2016, s. 35.

¹³³ Kierkegaard, Tanrı'ya İhtiyaç Duymak, Çev. Zeynep Yeter, Fabula Kitap, İstanbul, 2016, s. 29.

toplulukların içerisinde bulunmaktan çok daha öte bir yerde, kendi içimizde saklıdır. Biraz durup düşünecek olursak kalabalığa karışmak birey olabilmeyi geciktirmekten başka bir şeye yaramaz. Kierkegaard'a göre kalabalığa karışmak kişi tarafından rahat olanı seçmek olarak görülse de korkaklıktan başka bir şey değildir.

Çünkü Tanrı'nın kendisini başkalarından ayırt edemeyeceği düşüncesiyle kalabalıklara karışan kişi korkaktır. Ancak ebediyette bunun hesabını verecektir.¹³⁴ Elbette herkesin zihninde varoluşa dair sorular dönüp durmaktadır. Belki de bazılarımızın zihninde bu soruların meydana getirdiği bir savaş vardır. O savaştan topluluklara katılarak kaçılabilceği düşünülse de bu, birey olabilmenin imkanını elden kaçırmak olacağı gibi Kierkegaard'a göre korkakca davranmak ya da başka bir ifadeyle birey olabilme cesaretini gösterememektir. Oysa nereye gidersek gidelim zihnimizdeki savaş da bizimle beraber gelecektir.

John Verdon buna benzer bir durumu *Aklından Bir Sayı Tut* adlı romanında şöyle özetlemektedir:

"Hayatlarımızdaki en büyük acı, kabul etmediğimiz hatalarımızdan gelendir - bizim asıl kimliğimizle uyuşmayan hatalardır. Bize öyle zıtlardır ki, onlara bakmaya katlanamayız. Bir vücutta iki insan oluruz, birbirine katlanamayan iki insan. Yalancı ve yalancılardan nefret eden. Hırsız ve hırsızlardan nefret eden. Bu savaşın verdiği acıya benzer başka bir acı yoktur. Bu acı, bilinç seviyemizin üzerine çıkar. Ondan kaçırız ama bizimle koşar. Nereye kaçarsak kaçalım, savaşı beraberimizde götürürüz."¹³⁵

Kierkegaard'a göre bireyler böyle davrandıkça zihinlerindeki savaştan kaçmasalar dahi kendilerinden ve birey olabilmenin imkanından ziyadesiyle uzaklaşırlar. Kendimiz dışında meşgul olduğumuz her şey bizi başkalaştıran ve varoluşumuzun önüne taş koyan engeller olacaklardır. İşte tıpkı bunun gibi ruhun dünyasında da bir şeyler ile meşgul olmak, başkaları ile hareket etmek, bir topluluğa karışıp hiç haline gelmek bireyin "kendi" olmasını, kendine bir kalp oluşturmasını engeller ve Kierkegaard'ın deyişiyle: "*Başkaları gibi olmakla meşgul her yaşam boşa harcanmış bir hayattır, kayıp bir hayat.*"¹³⁶ Kierkegaard'a göre insan, kendinde var olan birey olabilme potansiyelini kalabalık adı verilen anlamsız yığınlar içerisinde görememektedir.

¹³⁴ A.g.e., s. 32.

¹³⁵ John Verdon, *Aklından Bir Sayı Tut*, Koridor Yayınları İstanbul, 2017, s. 121.

¹³⁶ Kierkegaard, Tanrı'ya İhtiyaç Duymak, s. 29.

Oysa insanlar, Tanrı'nın değil, kendilerinin Tanrı'ya olan yaklaşımlarının toplumdaki insanların etkisiyle değiştiğini kavradıkları zaman, tıpkı Kopernik'in astronomide yapmış olduğu keşif gibi kendileri adına büyük bir keşfe imza atmış olacaktırlar.¹³⁷ Nasıl ki güneş dünyanın değil, dünya güneşin etrafında dönüyor ise, insanlar da Tanrı'ya yakın olabilmek, onu her şeyden çok severek gerçek bir birey olabilmek için çaba sarfetmelidirler. Bu da ancak kalabalıktan sıyrılmakla mümkün hale gelmektedir. Kendi yaşamış olduğu dönemde toplumsallık ilkesini moral bozucu bulan, söz konusu kavramın tanrısallaştırıldığını söyleyen Kierkegaard, değersiz kalabalıktan sıyrılıp mükemmellik arayışı içerisinde olmanın gerekliliğine dikkat çekmektedir.¹³⁸

Kierkegaard'a göre, kişinin etrafını saran yalanlar, konumunu zora sokan bayağılık bizden yana olan hakikat için gereğinden fazla endişelenmemize neden olur.¹³⁹ Kierkegaard, kendisi için kalabalıktan uzak olmayı şöyle ifade ediyor: Sokaklarda başboş şekilde yürümek ve hiç olmak, ruhumu ve ironik bakış açımı mucizevi şekilde doyuruyor.¹⁴⁰ Bu nedenlerle Kierkegaard, yalnızlığın önemini vurgulamakta ve bireyin gerçek manada "birey", "kendi", "ben" olabilmesi adına yalnızlığın bir gereksinim olduğunu altını çizerek ifade etmektedir.

Bireyin hakikate ulaşabilmesinin yegâne yolu da budur. Hristiyanlık açısından da geçerli olan bir gerçek var ki o da kalabalığın içerisinde hakikatin olmadığıdır.

Yalnızca bir kişi hakikate, mutlak olana ulaşabilir, isteyen herkes o "bir kişi" olabilir, ancak yine yalnızca bir kişi hedefe ulaşabilir.¹⁴¹

2.2. Kurumsal Yahut Sistemci Hristiyanlık

19.yüzyılın temel hakikatlerinden biri, belki de en mühimi evvel zamanlarda Hristiyan olan medeniyetin artık Hristiyan olmadığıydı. Önceleri, İsa'nın çevresinde dolaşan bir uygarlık iken, artık Nietzsche'nin de dile getirdiği gibi ihtiyaç duyduğu

¹³⁷ Kierkegaard, *Günlük ve Makalelerden Seçmeler*, s. 27.

¹³⁸ Hannay, Kierkegaard, s. 365.

¹³⁹ A.g.e., s. 370.

¹⁴⁰ A.g.e., 374.

¹⁴¹ *Die Schriften über sich Selbst*, Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag, 1964, Aktaran Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 35.

güneşten uzaklaşan bir gezegen gibiydi ve söz konusu uzaklaşmadan bu uygarlığın haberi dahi yoktu.¹⁴²

Kierkegaard, iman sahibi bir Hristiyan olarak görülmelidir. Çünkü o felsefesini bireyin yaşam yolundaki en üst boyut olan dinsel boyuta ulaşması üzerine inşa etmiştir. Kierkegaard'ın imanlı bir Hristiyan olduğunu belirtmekle birlikte kendi yaşadığı dönemde var olan Hristiyanlık anlayışıyla hiçbir zaman uzlaşmadığını da ifade etmek gerekir. Kierkegaard, kilisenin Hristiyanlık anlayışına karşı çıkıp daima eleştirmiş ve Ferguson'un anlatımıyla "*Danimarka'daki Lutherci Kilise'ye karşı benzeri görülmemiş bir saldırı başlatıp, rahip ve piskoposların, kendilerini ve kendileri dışında da varolan tüm insanları rahatlatmaktan başka hiçbir şey yapmayan dini birer bürokrasi olduklarını vurgulamıştır.*"¹⁴³ Onun Hristiyanlığa bakışı geleneğe başkaldırışındaki esas noktayı işaret etmektedir. Bu nedenle de öncelikli olarak yapılması gereken, onun nasıl bir Hristiyanlık anlayışı içerisinde olduğunu anlamak olacaktır. Kierkegaard felsefesinde temel amaç nasıl Hristiyan olunacağı sorusuna cevap bulmaktır ve Kierkegaard, Hristiyan olmanın anlamını, nasıl iman edileceğini, Tanrı ile nasıl ilişki kurulacağını ve imanın esas anlamını sorgulamaktadır. O, Hristiyanlığın hangi gereklilikleri yerine getirmesi gerektiğinin değil, Hristiyan olmanın ne gibi gereklilikler gerektirdiğini sormaktadır.¹⁴⁴

Kierkegaard, akla savaş açmakla (kendisine has yöntemiyle) kendisine de savaş açmıştır. William Heinesen, Kierkegaard'ı şöyle tanımlamaktadır: Kierkegaard akla kendi silahlarıyla savaş açma hususunda rakip tanımaz biridir ve hatta şeytanı bile geride bırakır, silahlarını yalnız başkalarına çevirmekle kalmaz, aynı zamanda kendisine de çevirir. Tekil birey, birey olabilmek için Tanrı ile başbaşa kalmalıdır. Aklanmanın ve kurtuluşa ermenin tek yolu budur.¹⁴⁵

Kierkegaard, dikkatini iki şeye verdiğini söyler: Biri ne olursa olsun, Yunan anlayışında olduğu gibi kendi varoluş fikrine sadık kalmak, diğeri ise bu yöntemin

¹⁴² William Barrett, İrasyonel İnsan, Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme, Çev: Salih Özer, Ankara, 2003, s. 154.

¹⁴³ Robert Ferguson, Kierkegaard'dan Hayat Dersleri, Çev: Elif Ersavcı, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 16.

¹⁴⁴ Hannay, Kierkegaard, s. 333.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 335.

kendisini yüceltecek olması fikridir.¹⁴⁶ Kierkegaard'a göre iki ihtimal vardır: Ya/ Ya da. Ya dünyaya ait kavramlarla bir hiçsiniz ve -Tanrı'nın size verdiği ben yerine - kendi beninizi seçmek size kalmıştır; ya da bu terimlerde siz busunuz, sonlu olarak verilen bensiniz ama bu terimler Tanrı'nın size verdiği gibi kavranmalıdır.¹⁴⁷

Kierkegaard'a göre Hristiyanlık bir kez elde edildiğinde, bireyin yaşamının sonuna değin sürecek bir şey değildir. Hristiyanlığın ilk koşulu iman etmektir ve birey imanını daima taze tutmalıdır.¹⁴⁸ Sahip olduğu imanı da her türlü sistemsel düşünce yapısından uzakta yaşamalıdır. Sistemci anlayışa başkaldıran Kierkegaard, Hristiyanlığın sistemin oyuncağı haline getirildiğini vurgulamakta ve bunu söylemekle de 'Hristiyanlığın spekülâtif düşüncenin niyetlerine alet edildiğini ifade etmektedir.'¹⁴⁹

Spekülâtif felsefe, aklın gereğine uygun hareket etmeyi ve etik olacak şekilde davranmayı gerekli kılar, oysa iman bireyden absürd ve paradoksal olanı talep etmektedir.¹⁵⁰ "*Çünkü Hristiyanlığın özü tutarlılık göstermekten uzaktır, o, bir paradokstur.*"¹⁵¹ Özetle, nesnel açıdan temellendirme girişimi Hristiyanlık söz konusu olduğunda da cereyan etmiştir. Halbuki Kierkegaard'a göre Hristiyanlık nesnel açıdan elverişli bir durum değildir, hatta onun söylemiyle, nesnellik için Hristiyanlık tam bir fiyaskodur. Nesnel tutum ile iman bir arada olabilir mi? Kierkegaard'a göre bu sorunun yanıtı 'hayır'dır. Climacus müstear adı ile Kierkegaard, mantık sisteminin olanaklı olsa dahi varoluşsal olamayacağına dikkat çeker.¹⁵²

Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü aklın kullanılmasıyla açıklanamaz ya da kanıtlanamaz hususlar oldukları için imana dayalı olarak kabul edilmelidir.¹⁵³ Hristiyanlık söz konusu olduğunda nesnellikten bahsedilemez. Çünkü Hristiyanlık bir içsellik meselesidir: Dolayısıyla nesnel bir yaklaşım ile Tanrı'ya ulaşmaya

¹⁴⁶ A.g.e., s. 348.

¹⁴⁷ A.g.e., s. 363.

¹⁴⁸ Manav-Gürdal, Birey ve Varoluş, s. 52.

¹⁴⁹ Concluding Unscientific Postscript, Translated by David F. Swenson, Princeton University Press, 1944, Aktaran Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 33.

¹⁵⁰ Manav-Gürdal, a.g.e., s. 52.

¹⁵¹ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 260.

¹⁵² Hannay, Kierkegaard, s. 306.

¹⁵³ A.g.e., s. 313.

çalışmak Kierkegaard'a göre imanın tahrip edilmesinden başka bir şey değildir. Hatta imanın rasyonelleştirilmeye çalışılması inanmayı da imkânsız hale getiren bir komedidir. Çünkü rasyonelleştirme ile inanılan şeye varlık kazandırıldığında ortada inanca ve inanılacak şeye dair hiçbir şey kalmamaktadır. Rasyonelleştirilen şey artık bir nesnedir. Fakat, Tanrı bu kadar basit bir biçimde bilinebilir ise iman söz konusu olamaz. Tanrı'nın varlığı her türlü nesnellikten uzaktır. Nesnel araştırma yöntemi ile Tanrı'ya ulaşılmaması bir yana, daha kötüsü, Tanrı'ya ulaşılamayan her an ölümcüldür, kayıp bir andır. Anlaşılması gereken önemli husus; Tanrı'nın akıl ile kavranabilecek bir nesne olmayışıdır. O, yalnızca tam bir teslimiyet ile ulaşılabilen öznel hakikatin kendisidir.¹⁵⁴

Kierkegaard'a göre Hristiyanlık bir dogma değildir, Hristiyanlık içsellik gerektirir ve tamamıyla kişinin varolması ile ilgilidir. Kilise geleneği ise Hristiyanlığı bir dogma gibi görme hatasına düşmenin yanı sıra bir de bireyin ancak ve ancak "tutku" ile tutkulu olmak ile ulaşacağı sonsuz mutluluğu da yadsır. Oysa bireyde var olan ya da olması gereken "tutku" bireyin varoluşunun garantisidir. Bireyin vasfı ne olursa olsun, mühim olan onun Tanrı'nın karşısındaki varlığıdır ve Hristiyanlık da bireyin yalnızca bu yönünü dikkate alır. Bunun için de bireyin kendi isteğiyle imana teslim olması ve kendini nesnel kesinsizliğe adanması ve bunu da bir inanç yaşantısı ile sürdürmesi gerekmektedir. Kierkegaard'a göre, geleneksel Hristiyan anlayışı bireyin bu tekilliğini, özneliğini ve öznel olarak yaptığı seçimi gözardı etmektedir. Kierkegaard'ın dönemindeki Hristiyanlık anlayışı işte tam da böyledir. Herkesin Hristiyan olduğu bir ortamda, herkese rağmen Hristiyan olmanın ne kadar zor olduğunu ifade etmekle birlikte, "*Bir Hristiyan değilken Hristiyan olmak, bir Hristiyanken Hristiyan olmaktan daha kolaydır.*" diyerek geleneksel Hristiyanlığa başkaldırısını dile getirir.¹⁵⁵

Kierkegaard, insanı ve Tanrı'yı anlamada esas fikrin ne olması gerektiği üzerinde durur ve Hristiyanlığın bir sistem üzerinde nesnelleştirilmesine de karşı çıkar ve bu karşı çıkışı şu sözlerle dile getirir: Benim gün yüzüne çıkarmam gereken şey, neyin bilineceği değil, ne yapılması gerektiğidir. Esas mesele, benliğimi

¹⁵⁴ Abdüllatif Tüzer, *Din ve Rasyonalite*, Lotus Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 326.

¹⁵⁵ *Concluding Unscientific Postscript*, Translated by David F. Swenson, Princeton University Press, 1944, Aktaran Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 34.

anlamak ve Tanrı'nın benden ne yapmamı istediğinin farkında olmaktır. Esas mesele kendim için doğru olan bir hakikate erişmek, uğrunda yaşanılacak hatta gerekirse ölünecek fikri bulmaktır. Nesnel gerçekliğin ya da tüm felsefe sistemlerinin taranmasıyla tek bir devlet teorisi meydana getirmenin bana ne faydası olurdu ki? Eğer hakikatin benim için bir önemi yoksa Hristiyanlığın anlamını açıklamanın bana ne faydası olurdu ki? Bir anlama emrini ve onun vasıtasıyla kişiler üzerinde etkili olunabileceğini onaylamadığımı inkâr etmiyorum, ancak bu yaşantıma dahil edilmemeli, benim en önem verdiğim şey bu."¹⁵⁶

2.3. Hegel'in "Hem / Hem de"sine Karşı "Ya / Ya da" ve Birey

Avrupa kültürünü uzun bir süre belirlemiş olan geleneğe göre insan anlayışını ortaya koyan MaxScheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri* adını verdiği eserinde, eğitilmiş bir Avrupalıya, 'insan' denince aklına ne geldiği sorulduğu zaman, birbirine pek de benzer olmayan, birbirleriyle bağdaşamayan üç farklı düşünce zihninde dolaşıp duracağını söyler: Ona göre bunlardan ilki, Adem ile Havva, onların yaratılışı, cennette oluşları ve sonra da cennetten kovulmaları gibi Yahudi ve Hristiyan geleneğinin insan anlayışı olurken, ikincisi, insanın logos yani "akıl" sahibi bir varlık olarak dünya üzerinde ilk kez ben bilincine ulaşmış olan kendine özgü bir varlık olduğu görüşünü benimseyen Antik-Yunan anlayışı; üçüncüsü ise, doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin benimsediği, insanın yeryüzünde var olan gelişimin en son ürünü olduğu anlayışı olur.¹⁵⁷

İlk ikisi 19.yüzyılın ikinci yarısına değin etkinliğini koruyan görüşler olmuşlardır. Ne var ki insanın neliğine ilişkin belirlemelerde bulunan bu iki anlayış yine bu dönemden itibaren etkinliğini giderek yitirmeye başlamıştır. Tıpkı Marx ve Nietzsche gibi Kierkegaard da kendi çağlarında azalsa dahi hala etkili olmaya devam eden bu geleneğin sonunda yer almakta ve kendine özgü insan görüşü ile de bu geleneğin karşısında durmaktadır. Kierkegaard, Antik-Yunan düşüncesi ve Yahudi ve Hristiyan geleneğini bir "bunalım" olarak görmekte ve insanın

¹⁵⁶ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 167- 168.

¹⁵⁷ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2012, s. 35.

değersizleştirilmesine başkaldırmakta ve kendi felsefesini tamamiyle bu başkaldırıyla temellendirmektedir.¹⁵⁸

Bu başkaldırı felsefesi Hegel tarafından ortaya konulan kavramsal çerçeve içinde şekillendirilmiştir. Geleneğe başkaldırı, en başta, bu kavramsal çerçevede ortaya konan kimi düşüncelere, özellikle de "sistem" düşüncesine karşı çıkışın izlerini taşır.¹⁵⁹ Felsefe tarihinin düşünsel rotasına göz attığımızda, bazı düşünürlerin fikirlerinin, buldukları dönemi hatta çağı aşarak sonraki çağlara kaynak niteliğinde fayda sağladığını fark ederiz. Böylesi filozoflar görüşleriyle geleceği aydınlatmalarının, isimlerini felsefe tarihine altın harflerle yazdırmanın yanı sıra kendilerinden sonra gelen filozofları da derinden etkilemişlerdir.

Kierkegaard ve Hegel işte tam da tarif edildiği gibi, ortaya koydukları eserlerle eleştirel düşünceye katkı sağlamakla kalmamış sonraki yüzyıllara ışık tutmuşlardır. Özellikle Kierkegaard'ın Hegel'in felsefesine yönelik eleştirilerhali hazırda etkileyiciliğini korumaktadır. Söz konusu eleştirilerin anlam kazanması için öncelikle Hegel'in felsefesini ve sistemci anlayışına kısaca bakmak gerekir.

27 Ağustos 1770'de Stuttgart'ta doğan Georg Wilhelm Hegel, Alman idealistlerinin ve batı felsefecilerinin en önde gelen isimlerinden biridir.¹⁶⁰ 18 yaşına geldiğinde Tübingen'de tanrıbilim okumaya başladı. 1799'dan itibaren Schelling ile çalıştı ve Jena'da doçent oldu, ardından Heidelberg'de profesörlük yaptı. 1818'de Almanya'nın kültür merkezlerinden biri haline gelen Berlin'de profesörlüğe getirildi. 1831'de koleradan ölen Hegel'in görüşleri, dolayısıyla Hegelcilik Almanya'daki hemen hemen her üniversitede kendine yandaşlar buldu.¹⁶¹

Romantiklerin geliştirdiği tüm düşünceleri bünyesinde barındıran Hegel felsefesi, aynı zamanda bu düşüncelere eleştiriler de yöneltmekteydi. Varoluşun temel anlamını Schelling ve diğer romantikler "dünya tini" olarak görürken, Hegel bu kavrama farklı bir anlam yüklemiştir. Onun dünya tini olarak gördüğü şeyler insana özgü olan tüm ifadelerdir. Ona göre yalnızca insan tine sahiptir.

¹⁵⁸ Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 11.

¹⁵⁹ A.g.e., s. 16.

¹⁶⁰ Frederick Copleston, Hegel, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 7.

¹⁶¹ Jostein Gaarder, Sofie'nin Dünyası, Çev. Sabir Yücesoy, İstanbul, 2013, s. 409.

Tin yalnızca insan tinine geldiğinde gerçek anlamda Tin olarak var olmaya başlar.¹⁶²Hegel'e göre doğanın yaratılmasının ardından insan ortaya çıkmıştır ve doğal olan dünyaya zıtlık oluşturmuş, kendi varlığıyla ikinci bir dünya kurmuştur. Genel bilincimize göre Hegel, iki dünyalı olduğumuzu ifade eder; doğa dünyası ve tinsel dünya. Tin insanı ve insanı ilgilendiren her şeyi içerisine aldığından insan etkin ise tin de etkindir demektir. İnsanın istediğini yapması tinin onda eylemde bulunmasından kaynaklanmaktadır. İşte bu nedenle tarihin gelişimi içerisinde tinsel doğayı varlığına göre, insan doğasına göre tanımak daha faydalı olabilir.¹⁶³

Hegel'in burada sözünü ettiği tarih, tinin kendisini tarihte açmasıdır. Kavram ve gerçeklik bu noktada bir ve aynı olmaktadır ve hakikat de kavram ile tarihin birbiriyle örtüşmesinden doğmaktadır. Daha özet bir ifade ile; akılsal olanın, yani aklın tarihte gerçekleşmesidir.¹⁶⁴Kant, "kendinde şey" ile insanların doğa sırlarına dair derin bir epistemolojik bulguya erişemeyeceklerini dile getirmekle bir tür erişilemez doğrunun da var olduğunu ileri sürmüştür. Oysa Hegel'e göre insan aklının üstünde bir doğrunun varlığı kabul edilemez. Ona göre her bilgi insan bilgisidir.¹⁶⁵

Mutlak ruh, bilgidir ve kendi kendinin belirlenmiş rasyonel bilgisidir. Dolayısıyla mutlak akıl ile meşgul olduğumuzda bu, doğrudan, rasyonel bilmeyi ele alıp araştırmak ve bilmenin kendisinin rasyonel kavramsal bir soruşturmasını yaparak onu elde etmek olmaktadır.¹⁶⁶Kierkegaard'a göre Hegel, Kant'ı eleştirirken Kant'ın yöntemini kullanmakta, bu nedenle de Climacus/Kierkegaard tarafından eleştirilmektedir: İmanlı olmak için akıl gerekli değildir; aksine imanlı olmak için akli çarpmıha germek gerekir.¹⁶⁷

¹⁶² Frederick Copleston, Hegel, s. 49.

¹⁶³ George Wilhelm Friedrich Hegel, Tarihte Akıl, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayıncılık İstanbul, 2011, s. 57-58.

¹⁶⁴ Metin Becermen ve Ali Taşkın, Felsefe Tarihi II., Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013s. 341.

¹⁶⁵ Jostein Gaarder, a g e., s. 410.

¹⁶⁶ G.W.F. Hegel, Din Felsefesi Dersleri, Çev. Doğan Naci Kadioğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 44.

¹⁶⁷ Hannay, Kierkegaard, s. 332.

Hegel, bir bilim sistemi, mutlak biçimde geçerliliği olan bir felsefe kurma isteminde olmuştur.¹⁶⁸ ‘Akılsal olan, sağlam bir şekilde varlığını sürdürendir.’ anlayışından hareketle felsefeye yeni bir zemin kazandırma çabasına girişen Hegel’in felsefesi Kierkegaard tarafından bu noktadan itibaren eleştiri yağmuruna tutulur. Kierkegaard varoluşa yüklediği anlam dolayısıyla Hegel’in sistemci felsefesini oluştururken insanın duygularını, kendini gerçekleştirebilmek ve birey olabilmek adına sahip olması gereken tutkuyu teğet geçtiğini öne sürer.

Kierkegaard düşüncesinden yola çıkarak Hegel’in felsefe anlayışına dair bir yorum getirilecek olursa onun bir düşünme biçimi geliştirdiği, ancak bunu yaparken varoluşun doğasındaki derinliği bir anlamda gözardı ettiğisöylenebilir.

Hegel’e göre “dünya tını” insanlığın gelişmesi ile birlikte kendini evvelinden daha fazla bilir hale gelmiştir. Bu hususu kanıtlanabilir bir durum olarak gören Hegel, tarihin incelenmesi ile insanların kendilerini daha iyi tanıdıklarının açıkça görülebileceğini savunur. Çünkü ona göre tarih giderek çoğalan bir akılsallık ve özgürlük sergilemektedir.¹⁶⁹ Herhangi bir konuya odaklanıp üzerine biraz kafa yordüğümüzde, düşünülen konunun bizden evvel başkaları tarafından da dert edildiğini fark ederiz. Veyahut bir konu üzerine düşünürken bizden evvel konunun başkalarınınca nasıl ele alındığına ve irdelendiğine bir göz atarız. Düşündüğümüz konuya geçmişte bizimle aynı perspektiflerden bakanlar olduğu gibi tam karşıtı şekilde bir görüş geliştirmiş olanların da var olduğu su götürmez bir gerçektir. Nitekim bir düşünce ortaya çıktığında onunla ilgili geriye dönük olarak tarihsel sürece bakıldığında o düşüncenin, o veya bu şekilde daha önce dile getirilmiş olan başka düşünceler temelinde ortaya çıktığının farkedilebilir olduğunu ileri süren Hegel, o düşünceye karşıt olarak da bir düşüncenin ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır.

Bu iki karşıt düşünce arasında ortaya çıkan gerilimde, her iki düşüncenin de iyi taraflarını alan üçüncü bir düşüncenin varlığı gerekli olmaktadır. O düşünce ile de bu gerilim son bulmalıdır. Bir anlamda ara bulucu olan bu düşünceye Hegel,

¹⁶⁸ Heinz Kimmerle, *Kültürlerarası Felsefe Açısından Hegel*, Çev. Alper Tolga Çırakoğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 15.

¹⁶⁹ Jostein Gaarder, *Sofie’nin Dünyası*, s. 412.

diyalektik gelişme adını vermektedir.¹⁷⁰Böylece Hegel, bilginin üç aşamasını, tez, antitez ve sentez olarak adlandırmış olmaktadır. Bu üç aşamayı bir örnekle açıklayalım: “Descartes’ın rasyonalizmini tez olarak kabul edersek, Hume’un empirizm ile Descartes’e karşıt bir görüş ortaya koymasını antitez olarak kabul edebiliriz. Bu iki karşıt görüş arasında ortaya çıkan gerilim Kant’ın senteziyle aşılmış diyebiliriz.”¹⁷¹

Kopernik Devrimi olarak nitelendirdiği, uzlaştırmacı görüşü ile Kant, hem rasyonalistlere hem de ampiristlere hak vermiş ve bir sentez ortaya koymuştur. Hegel'e göre diyalektik, hem düşünmenin hem de tüm varlığın gelişme şeklidir. Hem düşünme hem de varlık karşıtlıkların içerisinde geçerek ve o karşıtlıkları uzlaştırarak gelişme gösterirler. Ancak her sentezin yeniden tez haline gelebileceğini ve onu da yeniden bir antitezin izleyebileceğini unutmamak gerekir. Çünkü her uzlaşma yeniden bir karşıtlık ortaya çıkarabilir ve diyalektik süreç yeniden işleyebilir.¹⁷²

Hegel’in romantiklerin düşüncelerini bünyesinde barındıran bir sistem geliştirdiğini ancak eleştirdiği hususların da var olduğunu daha evvel dile getirmiştik. Romantiklerdeki bireycilik anlayışı Hegel’de antitezi bulmaktadır. Hegel, ‘nesnel güçler’ dediği şeye önemli ölçüde ağırlık vermektedir. Nesnel güçler ile kastettiği şey aile ve devlettir. Dünya tını Hegel’e göre insanlar arasındaki ilişkilerde belirir. Bir dil ve tarihin içerisinde doğan birey, Hegel düşüncesi bağlamında toplumdan ayrı düşünülemez. Dünya tını önce bireyde kendi bilincine varır, Hegel’e göre bu öznel akıldır, ardından aile, toplum ve devlet ile de daha yüksek bir bilince ulaşır, bu ise nesnel akıldır. Üçüncü, yani sonuncusu ise mutlak akıldır ki Hegel’ e göre bu dünya tınının kendini tanımasında en yüksek noktadır. Mutlak akıl sanat, din ve felsefedir ve bunların içinde aklın en yükseği felsefedir. Çünkü felsefe ile dünya tını tarihteki rolünü düşünmektedir.¹⁷³

Hegel kendi sistemini dairelerden oluşan bir daire olarak ifade etmektedir. Ona göre üç daire mevcuttur. Bunlardan ilki logos, ikincisi tabiat ve üçüncüsü de

¹⁷⁰ A.g.e., s. 413.

¹⁷¹ A.g.e., s. 414.

¹⁷² Becermen-Taşkın, Felsefe Tarihi II., s. 389.

¹⁷³ Jostein Gaarder, Sofie’nin Dünyası, s. 418-419.

espridir.¹⁷⁴ Espri tabiatın içerisinde başlangıçta kendisinde değildir. Bir nevi uyku halindedir. Uyanışı ile bilinçlilik "kendilik" meydana gelir. Söz konusu espri subjektiftir ve bireyseldir. Burada en yüksek moment bilgi değil irade olmaktadır. Böylece irade içerisinde olduğu tabiat ile zıtlaşır ve kendiliğe mutlak bir biçimde ulaşmayı ister. İrade tam da bu noktada subjektif espriden objektif espriye geçiş yapar. Tüm tabiatın üzerine çıkan irade soyuttur ve Hegel'in sözüne ettiği evrensel soyutu ifade etmektedir.

Kierkegaard Hegel'in bu "hem / hem de" anlayışına karşı çıkmaktadır. Hegel felsefesinde var olan hem hem de anlayışı Kierkegaard'ın birey olabilme yolunda belki de en çarpıcı örneği olan İbrahim söz konusu olduğunda bir çıkmazı beraberinde getirmektedir.

Hegel'e göre iradenin hem özelleşmesi hem de evrensel bir şekilde varlığını sürdürmesi gerekir. Çünkü subjektif espriden objektif espriye geçişle birlikte objektif espri, tamamiyle tabiatı inkar etmek anlamına gelmemekte, aynı zamanda kendini yeniden keşfedebileceği bir tabiat sunan espri olmaktadır. Nihayetinde Hegel'e göre espri kendi farklılığı ile beraber kendi aynılığının da farkına vararak mutlak bir espri olarak kendisini sanatta, dinde ve felsefede açılar.¹⁷⁵

Daha evvel de belirtildiği üzere bu açıklamalardan en yükseği ve değerlisi felsefedeki açıklamadır. Çünkü felsefe ile beraber irade, tarihsellikte kendi varlığını düşünme fırsatı yakalamaktadır. Mutlak esprinin ise yegâne somut ifadesi devlet olan halktır. Hegel felsefesine göre devlette, ideyi, ampirik gerçeklik ile kavramın bağdaşması olarak görürüz.¹⁷⁶

Oysa Kierkegaard'a göre Hegel, hakikati tek bir bütün olarak ifade etmeye çalışırken bireyleri tek bir varlık olarak neredeyse hiç önemsememiş, onları yalnızca sistemde küçük bir parça gibi kabul etmiştir.¹⁷⁷ Kierkegaard'ın iman şövalyesi olarak nitelendirdiği İbrahim örneğine Hegel'in felsefi sisteminden hareketle bakacak olursak İbrahim, oğlunu kurban etme eylemine girişmekle hem özelleşmiş hem de

¹⁷⁴ G.W.F. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Çev. Cenap Karakaya, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 10.

¹⁷⁵ A.g.e., s. 11.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 19-20.

¹⁷⁷ Gödelek, Kierkegaard, s. 86.

evrenselleşmiş midir? Kierkegaard'ın bu soruya yanıtı hem / hem de anlayışını reddedip ya / ya da anlayışını ön plana çıkarmak suretiyle "hayır"dır. Çünkü Kierkegaard' göre İbrahim'in bu eylem girişimi yalnızca öznel açıdan anlaşılabilir olmakla birlikte, evrensel perspektiften bakıldığında İbrahim bir katilden farksız görünmektedir. Oysa Kierkegaard İbrahim'in yaptığı tercih ve beraberindeki sıçramayı hayret verici bulmakta ve İbrahim'e hayranlık duymaktadır. Kierkegaard bu anlamda Hegel'i, en başta İbrahim olmak üzere, İbrahim gibi birey olabilme yolunda her türlü riski göze alıp kendini nesnel kesinsizliğe teslim etmiş ya da edebilecek bireyleri göz ardı etmekle suçlamaktadır. Hegel'in mutlak irade olarak gördüğü halk yahut Kierkegaard'ın ifadesi ile kamu ya da kamuoyu Kierkegaard'a göre bireyin birey olabilmesinin önünde en büyük engeldir.

Gökberk'in de işaret ettiği üzere "*Hegel'in felsefesinde asıl olan gerçekliğe spekülâtif olarak, yani deneye hiç başvurmadan, salt düşünmenin sınırları içerisinde kalarak varılmaya çalışılır. Çünkü Hegel'e göre felsefe objelerin düşünce ile görülmesidir ve düşünme bunu başarabilir. Süje ve obje aynı aklın başka başka olan şekillenmeleridir.*"¹⁷⁸Burada Hegel'in kastettiği düşünme felsefi anlamda düşünmedir. Felsefi düşünce ise herhangi bir şey üzerine düşünme değildir, bu düşünme yöntemi ile kavramlar sistemini yapıcı ve yaratıcı olarak geliştirmedir. Düşünme yöntemi kavramlar zinciri meydana getirir ki bu zincirin son halkası evren kavramıdır. Onun dışında var olan tüm kavramlar evren kavramının altında toplanırlar ve ona bağılırlar. Buradan anlayacağımız şudur ki; felsefe, varlığın kendi kendisini düşünmesidir. Hegel'e göre "kavram" bilginin upuygun formudur; bilginiz ancak kavramda objeye en uygun olan bu duruma ulaşır. Kavram da rasyonel bir öge olduğundan, Hegel, akıl dışındaki herhangi bir yeti ile bilgi edinmeyi reddeder.¹⁷⁹Çünkü ona göre "*Akli olan gerçektir ve gerçek olan aklidir.*"¹⁸⁰

Sevgi Doğan'ın dikkat çektiği üzere "... *idea ya da Hegel'in Mantık Bilimi'nin son kategorisi olarak mutlak idea, bu dünyada, duyulur maddi gerçeklikte edimsel olan akılsallıktır. Söz konusu ideanın mutlak anlamda edimsel olabilmesi*

¹⁷⁸ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 387.

¹⁷⁹ A.g.e., s. 387-388.

¹⁸⁰ Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Çev. Cenap Karakaya, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2015 s.35.

için de aşkın değil içkin bir biçimde evrensel veakısal öz olması gerekir."¹⁸¹Salt kavramın içerisinde kalarak bilgi sistemimizi oluştururuz. Hegel bu durumu şöyle açıklar: Söz konusu felsefe ise, bilgi ediminin de bir sistemi olması gerekir.

*"Sistematik anlayış içerisinde Hegel, bütünü kavramayı özgürlüğün ölçüsü yapar: 'mutlak bilimi esasen sistemdir', çünkü 'gerçek' ancak bütünlük olarak vardır."*¹⁸²Sistem, kavramdan yola çıkarak bütün düşünülebilenleri aynı yöntem ile birbiri ardından geliştirir. Burada sözü edilen yöntem diyalektik yöntemdir.

Hegel, diyalektik yöntemi evrensel bir boyuta taşır, bunu da daha evvel belirttiğimiz gibi diyalektiği hem düşünmenin hem de bütün varlığın gelişme şekli olarak açıklamasından anlamaktayız. Diyalektik hareket süreklilik arz eder. Çünkü tez ve antitez karşıtlığına çözüm olarak ortaya konulan sentez de başka bir ifade ile uzlaştırma içerisinde başka karşıtlıkları da barındırır. O karşıtlıkların gün yüzüne çıkması ile çözümlenmesi gereken yeni bir durum ortaya çıkar ve diyalektik süreç yeniden başlar.¹⁸³

Gelinen her sonuçta yani varılan her uzlaşmada tekrar çözüm gerektiren yeni bir karşıtlık gizlidir. Bu nedenle diyalektik hareket, düşüncenin varlığı bir bütün olarak kavrayışına, varlığın da bilince ulaşip kendi özgürlüğünü elde etmesine kadar sürüp gider.¹⁸⁴Hegel, tüm bir evreni ve gerçekliği diyalektik akıl yöntemiyle açıklamaya çalışırken, Kierkegaard ise gerçekliği somut olarak varolan bireyden ve bu bireyin yapacağı sıçramalar yoluyla boyutlardan geçerek belli bir olgunluğa erişmesinden hareketle açıklamaya çalışır. Kısaca Kierkegaard için bireyi varoluşsal açıdan değerlendirildiği söylenebilir. Hegel'in akıl anlayışı, diyalektik aşamalardan (tarih, estetik, etik, din...) geçilerek Mutlak'a ulaşmayı amaçlar, felsefesinin temeli de işte burada yani diyalektikte yatar.

Ona göre diyalektik, tüm zıtlıkların sentez ile üstesinden gelebilecek bir ifadedir ve her şeyi uzlaştırır. Kierkegaard'ın akıl anlayışında ise varoluşçu düşünceden hareketle somut birey merkezde yer alır. Kierkegaard'ın Hegel'i eleştirmesinin ardında yatan belki de temel neden tam da burada saklıdır. Çünkü

¹⁸¹ Sevgi Doğan, Felsefi Düşün, Akademik Felsefe Dergisi, 2016, s: 6, s. 201.

¹⁸² Jean-François Kervegan, Hegel ve Hegelcilik, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 49.

¹⁸³ Macit Gökberk, a.g.e., s. 387-388.

¹⁸⁴ Becermen-Taşkın, a.g.e., s. 342.

Kierkegaard, Hegel'i diyalektik yöntem dediği yöntem ile somut bireyin gerçekliğini soyut olan akıl ile örttüğü için eleştirmektedir.

Hegel, içinde varlığın da açıklanabildiği bir sistem oluşturmuş ancak bunu yaparken bireyi unutmuştur. Varoluşun özgür ve öznel tarafını gözardı etmiştir. Bireyi bu sistem içerisinde yaşayan ve varolan bir birey olarak değil, bir düşünce, bir kavram olarak ele almıştır.¹⁸⁵ Oysa Kierkegaard'a göre varoluşun bir sistemi olamaz ve varoluşun sisteminin olamayacağı görüşü Kierkegaard'ın Hegel felsefesine karşı çıkışının temel noktasıdır. Kierkegaard, Hegel'in aksine somut bireye hakikat kazandırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle diyalektik bir açılımla bilgiye ulaşılmasını değil, Tanrısal alanda bireyin özgürce yaşamını sürdürmesini savunur ve sistemin bir parçası olmayı bu yüzden reddeder.

Hegel'in sistemi, Kierkegaard'a göre, mutlak olanı kavramaya çalışmış ancak bu sistem ve gayret içerisindeyken realiyeti, yaşamı askıya almış hatta onu öldürmüş, sonrasında ise tabir-i caizse ölü olanı anlamak istemiştir. Bunun yanı sıra her şeyi açıklamaya çalışmakla da deneyimi görmezden gelmiştir. Çünkü Kierkegaard'a göre şeylerin açıklanması değil, yaşanması veya deneyimlenmesi gerekmektedir.¹⁸⁶

Kierkegaard'ın tüm varoluşu bir sistem içerisine sıkıştırmakla suçladığı Hegel için kalemini bir iğne misali kullanarak şu satırları yazmış olması ona felsefi anlamda ne kadar kızgın olduğunu da göstergesidir:

"Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünya tarihini vs. kucaklayan bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa gülünçkişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz, hatta yüksek tonozlu bu büyük sarayda değil de bir yanında köpek kulübesi olan ambarda veya en fazla bir kapıcı dairesinde oturduğunu görürüz!"¹⁸⁷

Kierkegaard'ın düşüncesine göre Hegel'in her şeyi akılla açıklamaya çalışması varoluşun önüne taş koyan bir engeldir. Çünkü Kierkegaard, Hegel'de en üst seviyesine erişen akıl ve beraberindeki sisteme karşı bireyin 'birey' olarak varlığını

¹⁸⁵ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 31.

¹⁸⁶ Recep Alpyağıl, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 70.

¹⁸⁷ Kierkegaard, Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, s. 53.

ve birey olma yolundaki akıldışılığı ile bu yolda birlikte yürüdüğü paradoksu ön plana çıkarma gayretinde olmuştur.¹⁸⁸

2.3.1. Öznel ve Nesnel Hakikat Ayırımı

Hegel'e göre bir felsefenin bir bilim olabilmesi ya da bir bilim meydana getirebilmesi için sistemli bir bilgiye dayanması gerekir. Felsefe hakikati arar ve hakikat de yalnızca bilimsel bir temele sahip sistem ile ortaya konulabilir. Bu yolla ortaya konulan hakikat, kendi gelişimi ile kendini tamamlar ve bir bütün halini alır. Buradan anlaşılan şudur ki: Hegel, bilimsel temele dayanan sistem ile oluşmuş hakikati gökten zembille inen bir şey ya da daha başka bir ifade ile hazırı bulunan bir şey olarak değil, tam tersi mutlak olanın (mutlağın) yani idenin yaşamı anlamına gelen, aktif bir süreç, gelişimi devam eden bir süreç olarak görmektedir.¹⁸⁹ Bu sürecin içerisinde ortaya çıkan öğelerden her biri kendi başına bir anlam ifade etmemektedir, ancak bu bütünün içerisindeki gelişimde yerinde olduğunda bir anlamı vardır.

Sistem, bütünü ve onu oluşturan her şeyi açıklama çabasıdır. Bütünlük düşüncesi ortadan kalktığında sistem açısından onu oluşturan parçaların da anlamı kalmaz. Çünkü sistemin bir parçası sistem olmadan kendi başına anlamsızdır.¹⁹⁰ Hegel bütünü kavramayı (bütün ona göre her şeydir) bilme özgürlüğünün ölçüsü olarak kabul eder. Mutlak bilimi aslında sistemdir, çünkü gerçek yalnızca bütünlük olarak vardır.¹⁹¹ Oysa Kierkegaard bunun tam aksini düşünmektedir. Kierkegaard, Hegel'in bu görüşünü, bireyin değerini gözardı eden bir görüş olarak değerlendirmekte ve bireyin evrensel olana göre değerlendirilerek kendi hakiki varoluşunun önüne geçildiğini savunmaktadır. Hegel felsefesinde sürecin içindeki gelişimde yerinde olduğunda anlamlı olan (her ide ancak sürecin içindeki gelişimde olduğu sürece anlam kazanır) olarak ele alınan birey, Kierkegaard'a göre bir "ide" değildir ve bireyin varoluşu biridenin kavramsal varoluşundan farklıdır.¹⁹²

¹⁸⁸ A.g.e., s. 7.

¹⁸⁹ Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 16.

¹⁹⁰ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 147.

¹⁹¹ Jean-François Kervegan, Hegel ve Hegelcilik, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 49.

¹⁹² Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 17.

Kişinin "kişi" olarak varoluşu Kierkegaard'a göre, Hegel'in felsefesinde ve sistem anlayışına sahip olan her felsefede gözden kaçırılmış bir noktadır. Kierkegaard felsefesinin en önemli kavramlarından olan "varoluş"un ne olduğu sorulacak olursa; bu kavram, kendisi kavramsallaştırılamayan bir kavram olarak karşımıza çıkar, çünkü varoluş nesnel yollarla araştırılmaz ve tanımlanamaz.

Varolan bir özne içsellik karşımıza tutku olarak çıkar ve paradoks olarak hakikat de tutkuya karşılık gelir. Hakikatin paradoks olabilmesi bütünüyle onun varolan özneyle arasındaki ilişki üzerine temellenmektedir. Bu şekilde biri diğerine karşılık gelir. Birey bu noktada varolan bir özne olduğu gerçeğini gözardı etmekle ya da unutmakla tutkuyu da gözardı etmiş, kaybetmiş olur ve böylece hakikat de paradoks olma özelliğini yitirir. Bilen özne birey olmaktan uzaklaşarak düşsel bir şeye dönüşür ve hakikat de bildiği şeyin düşsel bir nesnesi olur.¹⁹³

Tanrı'nın bilgisine erişebilmeyi deneyen biri için öznel açıdan Tanrı'yla arasındaki ilişki bu yolda esas nokta olmalıdır. Aksi halde Tanrı'nın bilgisine nesnel açıdan erişmeye çalışmak öznel olarak Tanrı ile kurulması gereken ilişkinin gözardı edilmesi anlamına gelir ki, bu durumda hakikatin de nerede olduğu anlaşılabilir.

Nesnel yolu tercih etmiş olan varolan birey, Tanrı'yı nesnel açıdan açıklamayı amaçlar ise bu amacı ezeli ve ebedilikte gerçekleştiremez. Çünkü Tanrı bir öznedir ve sadece içsellikteki öznellik içindir. Öznel yolu tercih etmiş olan varolan birey ise içselliğin sonsuz tutkusuyla Tanrı'ya ulaşabilir.¹⁹⁴Nitekim varoluşun kendisi de Kierkegaard'a göre her türlü tanımlama çabasının üzerindedir.

Ona göre, varoluş sonlu bir kişinin sonsuz olanla öznel deneyimi, sonlu ile sonsuzun sentezidir ve varolan kişi hem sonlu hem de sonsuzdur. Kierkegaard, varoluşu bazı örneklerle dile getirmeye çalışır. Verdiği bir örnekte şöyle söylemektedir: "*Sonsuzluk sonsuz bir hızla koşan attır, zaman ise yıpranmış bir beygir; varolan kişi de bir sürücü.*"¹⁹⁵Peki ya nedir bu bahsi geçen "sonsuzluk"? Sonsuzluk, bir kişinin kendi iç dünyasında ulaşmaya çalıştığı sonsuz mutluluğa yönelik ilgide ortaya çıkmaktadır. Ve bu ilgi kişide tutku olmadığı sürece

¹⁹³ Gödelek, Kierkegaard, s. 201.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 202.

¹⁹⁵ Concluding Unscientific Postscript, Translated by David F. Swenson, Princeton University Press, 1944, Aktaran Çetin Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 16-17.

gerçekleşmez. Kişi sonluluğu içerisinde sonsuzlukla ilişki kurmak için tutkulu bir ilgiye sahip olmalıdır. İşte bu noktada tutku, varoluşun vazgeçilmez bir ögesi haline alır. Bu denli tutkuya sahip olan bir kişi Kierkegaard'ın felsefesinde merkezde yer alır ve Kierkegaard'a göre böyle bir kişi, sistemci anlayışlar tarafından gözardı edilmekte ya da daha Kierkegaardvari bir söylemle 'gözden kaçırılmaktadır'.

Sözü edilen gözden kaçırmanın nedeni de varoluşun öznel açıdan değil nesnel açıdan açıklanmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Hakikat bütünüyle öznellik temelinde yer alır. Kişinin hakikate erişmesi, kendi iç dünyasına dönmesi ve kendi varoluşunu gerçekleştirilmesi ile mümkün olacaktır ve Kierkegaard'a göre bireyin varoluşu yalnızca içsellikte oluşabilen bir şeydir.¹⁹⁶ Peki ya burada sözü edilen içsellikten anlamamız gereken nedir? Daha açık bir ifade ile Kierkegaard düşüncesinde içsellik nasıl bir anlama sahiptir? Bunu anlayabilmenin yolu, Kierkegaard'ın, *Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da anlattığı mezarlıkta akşamüzeri yürüme pasajına bakmaktan geçer: Mezarlıkta yürüyorken birdenbire ölülerin güzel konuşma sanatına sahip olduklarını farkeder. Ölüler konuşmaz veya el kol hareketi yapmazlar yalnızca sevdikleri kişilerle birgün yeniden biraraya gelecekleri güne değin orada sessizce yatarlar.¹⁹⁷

Burada Kierkegaard'ın sözünü ettiği şey bahsi geçen ölülerin içselliğe sahip olmaları değildir. Asıl anlatılmak istenen ölülerin birgün yaşama yeniden döneceklerine dair taşıdıkları umut ve inanç ile orada yatıyor olmalarının yaşayan bireylerce içsellik olarak algılanması gerektiğidir. Bu durum aynı zamanda içselliğin her türlü nesnel açıklama çabasının da dışında kaldığının bir göstergesidir.

Çünkü Kierkegaard'a göre içsellik, öznel düşünürün alanıdır. Öznel düşünme yalnızca süreçle ilgilidir ve bu süreçte kişi kendi iç dünyasına çekilmeli, her türlü arkadaşlık ve sosyalleşmenin dışında kalmalıdır. Bahsi geçen arkadaşlık ve sosyalleşmenin ötesinde kalmış olmalarından ötürü de ölüler Kierkegaard düşüncesinde içselliğin sembolü olarak görülmektedir.¹⁹⁸ Kendi içselliğine dönen

¹⁹⁶ Gödelek, Kierkegaard, s. 125.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 125.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 126

birey, nesnellikten uzaklaşarak hakikate erişebilir. İşte bu nedenle "*öznellik hakikattir, öznellik gerçekliktir.*"¹⁹⁹

Nesnel kesinsizlik hakikatin kendisidir, sonsuz hakikate de var olan kişi sonsuz tutkulu ilgisi ile ulaşabilir, hakikat akılsal olarak kavranamaz ve dile getirilemez. Kierkegaard'a göre "*hakikat, tam olarak, nesnel bir kesinsizliği sonsuz bir tutkuyla seçme cesaretidir.*"²⁰⁰ Buradan anlaşıldığı üzere Kierkegaard, hakikati akılsal olarak kavramaya ve açıklamaya çalışan her türlü geleneğe karşı çıkmaktadır. Modern felsefe geleneği Descartes'tan hareketle varoluşu temellendirmeye çalışmaktadır: "Düşünüyorum, o halde varım."

Hegel'e göre Descartes'ın bu yorumu insanı tam olarak açıklamaktan uzaktır. Çünkü insan yalnızca düşünen bir varlık değildir, o, mutlak bilmenin taşıyıcısıdır, söz konusu bilme de düşündüğü anda bireyde tenselleşir.²⁰¹ Kierkegaard'a göre ise varoluşu düşünceden yola çıkarak ortaya çıkarmaya çalışmak çelişkili bir çabadır. Çünkü düşünebilmek için öncelikle varolmak gerekir.

"*Düşünebilmek için varolmalıyım.*"²⁰² Descartes'in sözünde Kierkegaard'ın ilgilendiği husus şudur: Düşüncedeki ben'in tek olarak var olan bir kişi olup olmaması. Nitekim eğer cogitodaki 'ben' tek olarak var olan bir kişi ise Kierkegaard bunu aptalca bulur, çünkü buradaki sorun sadece saf ben sorunudur. Ancak bu saf ben kavramsal bir varoluştan başka bir şey değildir, olamaz da. Doğal olarak modern felsefenin öznesi de kavramsal bir varoluştan başka bir şey değildir ve Kierkegaard'a göre aslına bakılırsa 'var' da değildir. Var olan, yalnızca, kendisini nesnel kesinsizliğe adayın kişidir. Hakikat de burada sözü edilen kişinin öznelliği, içselliği ile doğrudan ilgilidir ve bu sebeple kanıtlanamaz. Kierkegaard'a göre varoluş gerçekleştirilen bir şeydir ve varoluşun gerçekleşmesi için üç farklı aşama bulunmaktadır. Bu aşamalar kişinin hayatındaki aşamalardır.

¹⁹⁹ Concluding Unscientific Postscript, Translated by David F. Swenson, Princeton University Press, 1944, Aktaran Çetin Türkyılmaz, a.g.e., s. 18.

²⁰⁰ Concluding Unscientific Postscript, Translated by David F. Swenson, Princeton University Press, 1944, Aktaran Türkyılmaz, a.g.e., s. 21.

²⁰¹ Alexandre Kojève, Hegel Felsefesine Giriş, Çev. Selahattin İlav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 33.

²⁰² Concluding Unscientific Postscript, Translated by David F. Swenson, Princeton University Press, 1944, Aktaran Çetin Türkyılmaz, a.g.e., s. 20.

Bu üç varoluş alanı: estetik, ahlaksal ve dinsel alanlardır. Hegel felsefesinde kavramın yani idenin gerçekleşebilmesi için bir iç zorunluluk söz konusudur. Oysa Kierkegaard felsefesinde böyle bir zorunluluk yoktur. Kierkegaard'ın öne sürdüğü bireyin yaşamsal yoldaki alanları arasında bir aşamadan diğerine geçiş zorunlu olmadığı gibi, alt bir aşamadan üst bir aşamaya da geçiş zorunluluğu yoktur. Ayrıca altta bulunan bir aşama üstte bulunan bir aşamaya geçiş için aracılık etmez.

Bu aşamalar arasında bir uçurum vardır alttaki bir aşamadan üstteki bir aşamaya geçiş Kierkegaard'a göre bir sıçrama gerektirir.²⁰³ Tekil birey kategorisi hem etik hem de dinseldir ve Kierkegaard'a göre Hristiyanlık birey ile beraber ya yükselir ya da çöker.²⁰⁴

2.4. Benliğin Gerilimleri

Hegel'i hem hem de anlayışını savunduğu için eleştiren Kierkegaard'a göre insan yaşamı, birbirine tamamiyle karşıt olan birtakım alternatifler arasında yapılan tercih ve seçimler doğrultusunda şekillenmektedir. Kuşkusuz söz konusu seçim ve tercihlerin en mühimi insanın nasıl bir hayat sürdüreceğine dair olanıdır. Kierkegaard'ın insanlara göstermeye çalıştığı husus; hayatın neliğinden ziyade nasıllığıdır.

Kierkegaard'ı okuyan kimseler yaşamları adına her şeyi boyun eğerek kabul etmek yerine bir tercih yapmaya zorlanırlar.²⁰⁵ Çünkü insanlar ancak seçim ve ardındaki sıçrama ile birey olabilme yolunda ilerleme kaydedebilirler. Kierkegaard'ın düşüncesinde insan bir bütün olarak ele alınması gereken bir varlıktır. Çünkü ona göre, insan, birey olması bakımından tin tarafından taşınan bir gerilimin ürünüdür. İnsan, tindir. Tin ise "Ben" dir.

Peki ya Kierkegaard felsefesinde "Ben" nedir? Ben, kendi kendine bağlı olan bir ilişkidir ve insan karşıtlıklar arasındaki gerilimin vücut bulmuş halidir, *"sonsuz ile sonlunun, geçici ile kalıcının ve özgürlükle zorunluluğun gerilimidir."*²⁰⁶

²⁰³ Concluding Unscientific Postscript, Translated by David F. Swenson, Princeton University Press, 1944, Aktaran Çetin Türkyılmaz, a.g.e., s. 22.

²⁰⁴ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 354-355 bkz. 48 VIII I A 551.

²⁰⁵ Gödelek, Kierkegaard, s. 21.

²⁰⁶ Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s. 8.

Birey, bahsi geçen birbirine karşıt alternatiflerin oluşturduğu ilişki türleri içerisinde ruh yerine bedene, ebedi olan yerine zamansal olana, sonsuz yerine sonluya, özgürlük yerine zorunluluğa ağırlık verir ise kendi iç dünyasında bir savaş yaşamaya başlar. "*Çünkü kendi iç dünyasında yeri doldurulamayacak bir şey vardır ki o da ezelilik ve ebediliktir.*"²⁰⁷ Bu iç savaş kaygıyı, kaydı da beraberinde umutsuzluğu getirir.

Umutsuzluk durumundan kurtulabilmenin tek yolu da sıçrama hamlesini gerçekleştirmekten geçmektedir. Üçüncü bölümde detaylı olarak incelenecek olan yaşamsal boyutlardan ilki olan estetik boyut içerisinde kalmaya direnen birey, kaygı ve umutsuzluğa düşer, ikinci boyut olan etik boyuta geçse dahi aynı hisleri beslemeye devam edecektir. Ancak birey, üçüncü ve Kierkegaard'a göre birey olabilme yolundaki en mühim boyuta geçerse ve geçmişe dönüp baktığında önceki iki boyutu inkâr etmeden, kendini yalnızca Tanrı'ya adayarak dünya ile uyumlu bir yaşamı tercih ederse huzura kavuşabilir. Kierkegaard'a göre, sonlu olandan sonsuz için vazgeçen birey sonradan yine sonlu olana kavuşacaktır.

Bu hareket Kierkegaard'a göre sonsuzluğun ikili hareketi anlamına gelmekle beraber saçma olana da inanmaktır. Tıpkı İbrahim'in İshak'tan Tanrı'ya itaatinden ötürü vazgeçip, sonrasında yeniden ona kavuşması gibi. Bu noktada birey bir gerçeğin daha farkına varır: Tanrı için imkânsız diye bir şey yoktur.²⁰⁸

Kierkegaard'ın insan ve dolayısıyla "ben" anlayışı, insanı bütünsel biçimde ele almayı öngören bir anlayıştır. Kierkegaard'a göre, birey olmayı dileyen her bir kimse, öncelikle kendisinin bir bütün olduğunu kabullenmelidir. Nitekim, Kierkegaard, kendi yaşamını bu görüşten hareketle sürdürmüş ve kendisinin de bir bütünü temsil ettiğini kabullenmiştir. Kierkegaard'ın yaşamında bu durumun en belirgin örneği, ilk görüşten itibaren kalbinin en derinlerine tesir eden Regina'ya olan aşkı ve bu aşktan vazgeçse dahi hayatının sonuna dek onu unutamamış olmasıdır.

Regina ile olsa idi Kierkegaard, birey olabilme yolundaki ilk boyut olan estetik boyuta takılacağını, bu olmasa bile, onunla evlendiğinde etik boyutun gereği olan evliliği kabul ederek etik boyutta çakılı kalacağını düşünmüş ve bu sebepten

²⁰⁷ Gödelek, Kierkegaard, s. 21.

²⁰⁸ A.g.e., s. 24-25.

nişanı bozmuştur. Özellikle yaşamının sonlarına doğru fazlaca ilgi duyduğu gerçek Hristiyanlık ve Tanrı'ya yakın olma edimini gerçekleştirdiğini düşünen Kierkegaard, önceki boyutlar olan estetik ve etik boyutun da yaşamındaki yerlerini inkar etmemiştir.

Keza Regina'yı hiçbir zaman unutmamış olması da bunun en belirgin göstergesi olmuştur. Önceki boyutlar olan estetik ve etik boyutların da kabulü ile son boyut olan dini boyuta sıçrama yoluyla erişen birey gerçek anlamda birey olabilmenin de imkanına erişmiş olmaktadır.

Saçma olana inanmanın gerekliliği üzerinde duran Kierkegaard, Regina'dan yani sonlu olandan, sonsuz için vazgeçerek, yine sonunda sonlu olana kavuşacağına inanmıştır. Çünkü ona göre Tanrı için imkansız diye bir şey yoktur ve ona inanmakla, sonsuz için vazgeçilen sonluya da kavuşmak mümkün olmaktadır.

2.4.1. Ruh-Beden Gerilimi

Bireyin 'Ben' olabilmesi için Kierkegaard'a göre umutsuzluk, gerilim ve çok boyutluluk gereklidir. İnsan, ruh ve beden arasındaki gerilimin ürünü olan varlıktır. Yalnız sözü edilen gerilim iki kavram arasındaki ilişkidir, bu nedenle bireyin 'Ben' olabilmesi için üçüncü bir terime ihtiyaç vardır. O terim de "*Tin*" dir.²⁰⁹

Tin, iki kavram arasında olduğu ifade edilen ilişki içerisindeki öğelerin yani ruh ve bedenin birleşme ve birbirinden ayrılma sebebini oluşturur. Tin, ruh ve bedenin dışında kalarak onların ilişki kurmasını sağlar.²¹⁰ Ruh ve bedenin arasında var olan ilişki sürekli değildir, bu sürekliliği sağlayan Tin'dir.²¹¹ "*Gerilim ve bu gerilimin ardından ortaya çıkacak olan ilişkiden söz edilebilmesi Tin'in vaaz edilmesi ile imkanı olmaktadır.*"²¹²

Bireyin bedeni onun maddi tarafıdır, gerilim sırasında ruhun karşısında yer alarak 'Ben'in doğal kısmı olur. Bireyi diğer varlıklardan ayıran şey sahip olduğu

²⁰⁹ Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, Çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s. 37.

²¹⁰ Oliver Cauly, Kierkegaard, çev. Işık Ergüden, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 82-83.

²¹¹ Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, s. 37.

²¹² A.g.e., s. 95.

ruhudur. Ruh ve beden insan için olmazsa olmaz iki ögedir. Gerilim de bu iki öge arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir.²¹³

Ruh ve beden arasındaki ilişkinin sürekliliğini sağlayacak olan Tin, Kierkegaard'ın felsefesinde, sonsuz ile ilişki kurulmasını sağlayan dinsel bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹⁴ Kierkegaard'a göre insanın yaşamı boyunca yegane gayesi bir 'Ben' olabilmek olmalıdır. Bir 'Ben'e sahip olmak isteyen insanın bedeni bu yolda ruha hizmet etmeli, onun boyunduruğu altında olmalıdır. Böylece bireyin ruhani tarafı güç kazanmış olur. Kazanılan bu güç ile birlikte tinsellik ve bilinçlilik gün yüzüne çıkar. İşte tam da bu durumda bir 'Ben'den söz edilebilir. Ruh ve beden arasındaki ilişkide denge nasıl değişirse Kierkegaard'ın felsefesinde sözü edilen varoluş alanları da bu anlamda ortaya çıkmış olur. *“Sözü edilen dengenin ne tarafa kaydığından hareketle Estetik, Etik ya da Dini varoluş boyutlarının oluşumundan bahsedilebilir.”*²¹⁵

2.4.2. Sonlu-Sonsuz Gerilimi

Ruh ve beden arasındaki ilişkide üçüncü öge olarak karşımıza Tin çıkmakta idi. İnsanın ruh ve beden gerilimli ilişkisinden doğan bir varlık olduğunu ve ruh ile beden insan için vazgeçilmez iki öge olduğunu dile getirmiştik. Ruh ve beden arasında var olan ilişki gibi sonlu ile sonsuz arasında da bir ilişki vardır ve bu ilişkide de gerilim söz konusudur.

İkinci gerilim türü olan sonlu ile sonsuzun geriliminde karşımıza çıkacak olan iki öge; zamansal ve sonsuz olacaktır. Ruh ve beden ilişkisi kurabilmesi ve aralarındaki ilişkinin sürekliliğinin sağlanabilmesi için üçüncü bir ögeye ihtiyaç vardı, aynı şekilde ruh ve beden arasındaki ilişkide de üçüncü bir ögeye ihtiyaç vardır. Bu öge Tin'dir. Sonlu ile sonsuzun ilişkisinde de üçüncü bir ögenin varlığı gerekli olmaktadır.

²¹³ Mustafa Sarp, Kierkegaard'da Kişi ve Özgürlük Problemleri, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010, s. 72.

²¹⁴ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 102.

²¹⁵ Mustafa Sarp, a.g.e., s. 72-73.

Bunun nedeni üçüncü bir öge olmaksızın gerçek ve sürekli bir ilişkinin var olamayacak olmasıdır.²¹⁶ Böyle düşünüldüğünde üçüncü ögenin varlığı zorunlu bir hal almaktadır. Sonlu ile sonsuzun gerilimli ilişkisinde ise üçüncü öge 'An'dır. *"Kierkegaard felsefesinde 'An' zaman ile sonsuzluğun birbirine temas ettiği noktadaki muğlaklığı nitelemektedir. 'An' sayesinde zaman ile sonsuzluk, başka bir ifade ile zaman ile ebedilik daima birbirlerine temas edecek bir nokta bulur."*²¹⁷

Aslına bakılırsa sonlu ile sonsuz arasındaki ilişki ruh ve beden arasındaki ilişkinin ardından ortaya çıkan yeni bir ilişki değildir. Temelde yalnızca ruh ve bedenin ilişkisi vardır ve bu ilişki farklı biçimlerde tezahür etmektedir. Daha özet bir ifade ile sonlu ile sonsuz arasındaki ilişki ruh ile beden arasındaki ilişki ile aynı şeyi farklı biçimde ifade etmektedir. O halde buradan şu anlamı çıkarmak mümkün olacaktır: 'Tin' var ise 'An' da vardır.²¹⁸

Kierkegaard felsefesinde 'An' üç farklı biçimde nitelendirilmektedir: İlkinde 'An'a Yunanlılar açısından bakıldığında sonsuzluğun geçmişle ifade edildiği görülmektedir. İkinci biçimde 'An'a Musevilik açısından bakıldığında Yunanlıların tam aksine Musevilerin, sonsuzluğu, gelecek ile ilişkilendirdikleri görülmektedir. Bu durumda Musevilerin de Yunanlılarda olduğu gibi konunun özünü tam anlamıyla kavrayamadıkları anlaşılmaktadır. Üçüncü biçime bakıldığında ise yalnızca Hristiyanlığın şimdiki zamana vurgu yaptığı görülmektedir. Geçmiş ve gelecek Hristiyanlıkta 'şimdi'de bir araya getirilir.²¹⁹ Dolayısıyla 'An'ın ortaya çıkışı Kierkegaard felsefesinde Hristiyanlık düşüncesiyle ilintilendirilmiştir.²²⁰

Sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkinin dayandığı nokta "umutsuzluk"tur ve ona göre sonsuzluk insanın ruhunun tamamlayıcısıdır. İçimizdeki sonsuzluk isteği bizi zorunlu olarak umutsuzluğa düşürür ve bu nedenle insan, zorunlu olarak hasta kabul edilir.²²¹ Sözüne edilen umutsuzluk ikiye ayrılır. İlki; Sonsuzluk Umutsuzluğu, ikincisi de; Sonluluk Umutsuzluğu'dur.

²¹⁶ Kierkegaard, Kaygı Kavramı, s. 37.

²¹⁷ A.g.e., s. 85.

²¹⁸ Oliver Cauly, a.g.e., s. 91.

²¹⁹ A.g.e., s. 95-96.

²²⁰ Mustafa Sarp, a.g.e., s. 74.

²²¹ Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s. 9.

Diyalektik ilişkide bir yanın eksik olması ya da bir yanın fazla olması ile iki tür umutsuzluk meydana gelmektedir. Sonsuzluğun umutsuzluğu sonluluğun eksikliğidir. Sonlunun umutsuzluğu ise sonsuzluğun eksikliğidir. Sonsuzun eksikliği yabancılaşmayı da beraberinde getirir. Bu yabancılaşma, bir türlü kendi olamayan, halkların içinde kaybolan, anonim topluluklar içerisinde yitip giden, kendini unutan, 'Ben'in umutsuzluğunu ifade etmektedir.²²²

Kierkegaard'a göre her insan kendi içerisinde bir dünyadır, fakat başka insanlarla diyalog halinde iken kendisini kandırmaktadır.²²³ Bu noktada aşırı gerilim ve umutsuzluk mizahta birleşir ve bu dönemde Kierkegaard'ın günlüğüne düştüğü notlar kısa kısa sözlerden meydana gelmektedir. "*Lanet olsun; her şeyden soyutlanabiliyorum, ama kendimden soyutlanamıyorum; uyurken bile kendimi unutamiyorum.*"²²⁴ Mizah, Kierkegaard'a göre ironinin karşıtıdır. Bu sebeple ikisi de bir tek bireyde bir araya gelebilirler. İkisi de bireyin dünya ile uzlaşamamasına bağlıdır. (Faust dünyayı anlamaz iken, kendisini anlamayan dünyaya gülümser.)²²⁵ Böyle bir umutsuzluk içerisinde birey, kendini unutmakta ve anlamsız kalabalıklara dahil olarak, kendi benliğinden giderek uzaklaşmakta ve birey olabilmenin imkanını da tabir-i caizse elinden kaçırmış olmaktadır.

2.4.3. Olabilirlik-Zorunluluk Gerilimi

Ben'in sonsuzluk ve sonluluğa gereksinimi olduğu gibi aynı şekilde olabilir ve zorunluluğa da gereksinimi vardır.²²⁶ Olabilirlik ve zorunluluk benin oluşumunda eşit derecede bulunmalıdır.²²⁷ Olabilirlik ve zorunluluk arasında kurulacak olan ilişkide üçüncü öge 'özgürlük'tür. Kierkegaard'ın düşüncesinde Ben, özgürlüktür ve özgürlük, olabilirlik ve zorunluluk arasındaki ilişkide diyalektik bir öge olarak yerini alır. Söz konusu 'Ben' olduğunda olabilirlik ve zorunluluktan eşit oranda söz etmek gerekir. Olabilir ve zorunluluk ben'in oluşumunda eşit şekilde bulunur (Ben özgür değil ise Ben için hiçbir gelecek yoktur) Ben'in sonsuzluğa ve sonluluğa olan ihtiyacı kadar eşit bir şekilde olabilir ve zorunluluğa da ihtiyacı vardır. Çünkü Ben ,

²²² Oliver Cauly, a.g.e., s. 98-99.

²²³ Hannay, Kierkegaard, s. 71-72.

²²⁴ Kierkegaard, Günlük ve Makalelerden Seçmeler, s. 71, bkz. 36 I A 162.

²²⁵ A.g.e., s. 70, bkz. Nisan 1836 I A 154.

²²⁶ Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s. 45.

²²⁷ A.g.e., s. 44.

olabilirliğin eksikliğinden ötürü umutsuzluğa kapılabileceği gibi zorunluluğun eksikliğinden ötürü de umutsuzluğa kapılır.²²⁸

Olabilirlik ile zorunluluk arasındaki ilişkide hangi ögenin eksik ya da hangi ögenin fazla oluşuna göre de iki olumsuzluk durumu karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki olabilirliğin umutsuzluğudur. Bu durumda olabilirlik fazla gelmiş demektir, daha farklı bir ifade ile olabilirlik zorunluluğu aşmış demektir.

Olabilirlik zorunluluğu aştığında, kendisini sınırlandıracak bir zorunluluğa sahip olamayacağı için 'Ben', kendinden uzaklaşır, kendine yabancılaşır; bu durumda ortaya çıkan umutsuzluk olabilirliğin umutsuzluğu olur.²²⁹

Olabilirliğin umutsuzluğunda en talihsiz durum 'Ben'in kendi içerisinde zorunluluğu da barındırdığının farkına varamamış olmasıdır.²³⁰'Ben' her şeyin kendisi için mümkün olduğu yanılığına kapılmıştır. İkinci umutsuzluk zorunluluğun umutsuzluğudur. Bu umutsuzluk türü olabilirliğin umutsuzluğunun tam tersini ifade etmektedir. Çünkü burada bir önceki umutsuzluğun aksine olabilirliğin eksikliği ya da olabilirliğin zorunluluk tarafından aşılması durumu söz konusudur. Bu noktada 'Ben', olabilirlikten yoksun kalmıştır ve bu nedenle her şeyin kendisi için zorunluluk haline geldiğini düşünmeye başlamıştır.

Kierkegaard, bu umutsuzluk tipine yakalanan kişilere örnek olarak 'kaderciler'i göstermektedir. Ona göre kaderci kişiler umutsuzluk içerisinde kendilerini kaybederler. Çünkü onlar için her şey zorunluluk demektir. Sonuç olarak Kierkegaard, ne olabilirliğin eksikliğini veyahut fazlalığını ne de zorunluluğun eksikliğini veyahutfazlalığını doğrubulmaktadır. Ona göre, insanın nefes alması için nasıl oksijen ve azot eşit derecede önemli ise, 'Ben'in varoluşunda da olabilirlik ve zorunluluk eşit derecede önem taşımaktadır.²³¹

²²⁸ A.g.e., s. 44-45.

²²⁹ A.g.e., s. 47.

²³⁰ A.g.e., s. 46.

²³¹ A.g.e., s. 50.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIERKEGAARD DÜŞÜNCESİNDE VAROLUŞ VE BİREY

Kierkegaard açısından varoluş, insanın somut ve öznel olarak varolması demektir. 'Ben' ancak varoluş içerisinde bulunarak ve onunla ilişki kurarak 'kendi' olmayı başarabilir. Daha öz bir ifade ile 'Ben' olmak varoluş içerisinde bulunmayı gerektirir. Kierkegaard'a göre varoluş insana özgü bir durum olup onun dışındaki diğer bütün varlıklar, yalnızca canlılık ve devinim olarak varlarken; insan, sadece "*varoluş sayesinde bir oluşum*"²³² olarak karşımıza çıkar. İnsanın bir oluşum olarak anlamlandırılması onun aynı zamanda bir 'süreç' olarak ifade edilmesidir. Burada sözü edilen süreç, insanın varoluş içerisindeki 'Ben' olabilme sürecidir ve varoluş, insanın an'da kendisini seçmesi ve gerçekleştirmesidir.²³³ İnsan varoluş içerisinde somutlaşır ve somutlaşarak da sentez haline gelir.

İkinci bölümde tinin, beden-ruh sentezini sağlayan zemin/ortam rolü oynadığı söylenmişti. Böylece insan varoluş içerisinde bulunarak, kendisi dışındaki diğer tüm varlıklardan kendini ayıracak olan Ruh, Sonsuz ve Olabilirlik öğelerine sahip olmaktadır. Kierkegaard düşüncesinde 'Ben' bilinçlilik anlamına gelir. Ben, kendi kendine bağlanan bilinçli bir sentezdir.²³⁴

Varoluşun Kierkegaard'a göre insana özgü bir durum olmasının anlamı da burada yatmaktadır. Çünkü insan, bilinç aracılığıyla kendi varoluşunu gerçekleştirir. İnsan dışındaki diğer varlıklarda buradaki bilinçlilik yoktur.

Kierkegaard'a göre varoluş paradoksal bir durumdur ve akıl ile anlaşılabilir. Varoluşu tanımlanamaz yapan şey Kierkegaard'a göre tanımlamanın bizatihi kendisidir. Tanımlamada 'tanımlayan' (suje) ve tanımlanan (obje) arasında bir mesafe olması gereklidir. Çünkü tanımlamak demek tanımlanacak şeyin karşında olmayı gerektirir.²³⁵

²³² A.g.e., s. 29.

²³³ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 133.

²³⁴ Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s. 29.

²³⁵ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 132.

Bu durumda varoluşun tanımlanmaya çalışılması ondan uzaklaşılması anlamını taşıdığından kabul edilemez. Varoluştan uzaklaşılması demek bireyin 'kendi' olmaktan da uzaklaşması demektir. Oysa Kierkegaard felsefesinde temel amaç, bireyin 'kendi' olmasıdır. İnsanın yapısı 'Ben' olabilmeye müsait bir durumdadır. Ancak bireyin bunu istemesi gereklidir.

Birey, ben olmayı tercih edebileceği gibi olmamayı da seçebilir. Bireyin bu anlamda almış olduğu kararlardan hareketle Kierkegaard'a göre varoluş boyutları ya da aşamaları ortaya çıkmaktadır. Varoluş boyutları bireyin 'Ben' ya da 'kendi' olabilme istemiyle çıktığı yolda yöneldiği boyutları ifade etmektedir.

Hegel felsefesi, bireyin varoluşunu aklın önderliğinde kavramlarla açıklamaya çalışırken, Kierkegaard ise varoluşu, bireyin yaşamı içerisinde edindiği kişisel deneyimleri ile açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle Kierkegaard felsefesinde karşımıza çıkan varoluş boyutlarının, Hegel'in sistematik felsefesine karşı çıkış niteliğinde olduğuna daha önce değinilmişti. Bireyin öznelliğinin görmezden gelinmesi ve kavramlar içine sıkıştırılması Kierkegaard'ın birey anlayışı bakımından kabul edilemez bir husustur. Çünkü Hegel, bireyi anlamak için aklı ön plana çıkarır. Ona göre "*Var olanı kavramak gerekir, bu felsefesinin işidir ve var olan şey de akıldır.*"²³⁶

Kierkegaard ise bireyi anlamak adına aklı ikinci planda tutar, duyguları ön plana çıkarır, çünkü birey, duyguları ile öznel bir birey haline gelmektedir. Sahip olduğu fırsatlar ve yapmış olduğu seçimler ile birey sürekli bir değişim içerisinde. Kierkegaard'ın varoluşsal boyutları da değişim içerisinde olan bireyi anlamamızı sağlamak amacı gütmektedir. Bu durmak bilmeyen değişim silsilesi içerisinde birey, gerçek manada birey olmaya, 'Ben', 'kendi' olmaya ya da başka ve daha isabetli bir ifade ile varolmaya çalışmaktadır. Var olmaya çalışırken de sahip olduklarının üzerine hep yeni şeyler ekleme çabasıdadır; bu nedenledir ki varoluş 'Ben' olma yolunda geleceğe doğru atılmış olan bir adımı işaret eder. Söz konusu adımlar bireyin yaşamını doğrudan etkileme potansiyeline sahiptir. Bu adımları atarken de birey, hiçbir şekilde sınırlandırılmaz ve belli kalıplar içerisine sokulamaz.

²³⁶ Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, s. 39.

Özgür ve öznel bir biçimde yapacağı seçimler ile bireyin karşısına üç boyut çıkacaktır. Kierkegaard'a göre, birey, bu üç boyut arasında yapacağı sıçramalar ile ya gerçek manada birey olacaktır ya da birinci veyahut ikinci boyutlarda kalarak gerçek 'Ben'liğine ulaşamayacaktır. Boyutlardan birincisi; bireyin, herhangi bir 'Ben'e sahip olmayı istemediği, haz ve zevki öncelikli amaç saydığı Estetik Boyut, ikincisi; bireyin bir 'Ben'e sahip olduğu ancak yaşamı boyunca toplum ile ilgili ilişkileri ön plana çıkardığı Ahlaksal-Etik Boyut, üçüncüsü yani sonuncusu da; bireyin doğrudan ilişki içerisinde bulunduğu tek şeyin Tanrı olduğu, gerçek manada varoluş kazandığı Dinsel Boyut.

3.1. Varoluş ve Estetik Boyut

Kierkegaard'ın varoluş boyutlarından birincisi olan estetik boyut ya da estetik yaşam biçimi, ahlak ve din açısından yoksunluk içindeki bireyleri işaret eder. Bu yaşam biçimi içerisindeki birey estetikçi olarak addedilir. "*Estetikçi için bedensel hazlar ve aşk öncelikli amaçlardır.*"²³⁷ Birey bu aşamada toplumsal görev ve sorumlulukların yanı sıra iyi ve kötü kavramlarını da görmezden gelir. Çünkü onun için aslolan yalnızca *hissettikleridir*.

Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki o da Kierkegaard'ın estetik boyutta yalnızca bedensel haza düşkün bireyleri konu almadığıdır. "*Eğer böyle yapmış olsaydı bu aşamadaki diğer farklı figürler gözden kaçırılmış olurdu.*"²³⁸ Nitekim *Hakikat Şaraptadır* adlı eserinde Kierkegaard, estetik evrenin farklı görüşlerine sahip beş karakterini konuşurarak bu boyutu tek bir yönü ile ele almadığını ortaya koymaktadır. Bu eserdeki her bir kişi farklı bir boyutu temsil etmektedir. Bu beş kişi bir şölende bir araya gelir, şaraplarını içer ve ardından kendilerine göre hakikat olanı dile getirirler.

Genç adam, kadınları seks açısından yani erotik aşk bakımından değerlendirir. Constantin Constantius, psikolojik faktörü dikkate alarak imansızlığı yani hoppalığı ele alır. Victor Eremita, kadınların erkekler açısından değerini ele alır ve onların erkekler için hiçbir değerlerinin bulunmadığını ifade eder. Moda

²³⁷ Osman Altaş, Soren Kierkegaard'da Öznellik Problemi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2016, s. 33.

²³⁸ Gökhan Gürdal, Soren Kierkegaard'da Tekil Birey ve Varoluş, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2010, s. 65.

tasarımcısı, kadınların kendi aralarındaki ilişkilerinde egemen olan kendini beğenmişlik durumunu açıklar ve son olarak Johannes ise tamamiyle tensel faktörü erotikle bağlantılı şekilde değerlendirir.²³⁹

Hakikati kendilerince yorumlayan bu beş kişinin, kendi ağızlarından dökülen sözlere kulak verilecek olursa estetik alandaki farklı boyutların da yakından görülebileceği söylenilebilir. Genç adam neden erotik aşktan ve karşılıklı olarak sevme ve sevilme duygularını yaşayabileceği herhangi bir kadından uzak durduğunu şu sözleriyle açıklamaktadır:

Erotik aşktan feragat ettim, çünkü düşüncem benim için her şeydir. Güzelliği göremeyecek kadar kör olduğum ya da ozanların şarkılarını okuduğumda kalbimin çarpmadığı düşünülmesin, ancak kendi düşünceme karşı sadık olmamayı reddediyorum, benim için düşüncemi korumadığım bir yerde mutluluk yoktur.²⁴⁰

Benim ruhum katışıksızdır; *“Ben hiçbir kadına şehvetle bakmadım.”*²⁴¹ *ve hiç bir zaman körü körüne bir işe kalkışacak şekilde heyecandan titremedim.”*²⁴²

Constantin latifenin tüm bağlarını ancak kadının olduğundan daha ileri bir boyuta geçmesiyle koparacağını ifade eder ve ekler: Kadın estetik açıdan bakıldığında güzel ve hoştur, kimse de bunu inkâr etmez. Ancak kişi bu noktada kalmamalı, daha da ileri gitmelidir. (Kierkegaard'ın Hegel'e ve inancın ötesine geçtiğini düşünenlere gönderme yapmak için kullandığı ironik bir ifade) Kadına etik açıdan bakıldığında latife oradadır. Aristo ve Platon bile kadının henüztamamlanmamış bir form olduğuna dikkat çekmişlerdir ki, belki de daha iyi bir varoluş söz konusu olduğunda kadının erkek formuna geri dönecek irrasyonel bir nicelik olduğunu da söylemişlerdir. Kadın estetik olanla yetinmez, daha ileri gider ve özgür olmak ister. İşte tam da burada latife tüm bağlarını aşar.²⁴³

Mutlak olmak, mutlak bir biçimde eylemde bulunmak, mutlak olanı ifade etmek adamın işidir; kadın ise göreceli olandır.²⁴⁴ (Kierkegaard'a göre mutlak olan

²³⁹ A.g.e., s. 65.

²⁴⁰ SorenKierkegaard, Hakikat Şaraptadır, Çev. Zeynep Talay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 56.

²⁴¹ Matta 5:28 bkz. Halk Dilince İncil, s. 8.

²⁴² Kierkegaard, Hakikat Şaraptadır, s. 56-57.

²⁴³ A.g.e., s. 68.

²⁴⁴ A.g.e., s. 59.

etik boyuta ait iken göreceli olan ise estetik boyuta aittir.) Bu ikisi arasında gerçek anlamda bir etkileşimden söz etmek mümkün değildir.

Victor Eremita'ya göre yalnızca erkek tekerrürde gerçek kusursuzluğuna ulaşır. Her dolaysız varoluş yok edilmelidir ve yok edilme mütemadiyen yanlış bir ifade ile muhafaza edilmelidir. Bir kadın böylesi bir tekerrürü kavrayamaz, o nedenle adamın doğasını ifade etmek bir kadın için imkansızdır.²⁴⁵ İşte bu nedendir ki erkekler için kadınların bir önemi yoktur.

Moda tasarımcısına göre “kadınlar her zaman modayı takip eder, dolaplarında modaya uygun olmayan tek bir şey, bir kurdale dahi yoktur. Kendi yanlarından geçen diğer kadınların modaya uygun olan şeyi anlayıp anlamadıklarını hemen farkederek. Çünkü kadınlar erkekler için değil birbirleri için süslenirler.”²⁴⁶

Son olarak baştan çıkarıcı Johannes, kadını olduğu gibi kabul ettiğini şu sözleriyle dile getirir: Kadın olduğu gibi beni mutlu eder. Ben bir centilmenim ve centilmenlik bedelsizdir ve her şeyin kapısını açan bir anahtardır, aynı zamanda o bütün bir erotik zevkin de koşuludur.²⁴⁷

Bu beş farklı karakterin söylemlerinden de anlaşılacağı üzere Kierkegaard estetik boyutu tek bir kişi tipiyle dolayısıyla da tek bir yönüyle ele almamıştır. Hangi karakter olursa olsun hepsinin bu boyutta yaşamlarını tinsel öğelerden hareketle değil duygularından hareketle inşa ettikleri söylenebilir.

Çünkü estetik boyutta birey, duyguları ile eylemde bulunan kişidir ve bunu dolaysız bir şekilde yapar. Kierkegaard bu alandan zaman zaman zaman "*dolaysızlık alanı*"²⁴⁸ olarak söz eder. Yani bu boyuttaki temel durum dolaysızlıktır; kişi kendi hayat şeklini tinsel olan öğelerle belirlemez.

Özetle burada mühim olan salt olarak var olan duygu ve eğilimlerdir, bir başka deyişle estetik boyutun anahtar durumu olan dolaysızlıktır. Estetik boyut içerisinde bulunan bireyler arasındaki değişiklikler ne kadar fazla olursa olsun önemli olan tüm bireyler için tinsellik biçimi değil dolaysızlık

²⁴⁵ A.g.e., s. 79.

²⁴⁶ A.g.e., s. 82.

²⁴⁷ A.g.e., s. 88.

²⁴⁸ Gödelek, Kierkegaard, s. 59.

biçimidir.²⁴⁹Dolaysızlığın ardından bu boyutta ikinci bir anahtar durum karşımıza çıkar: Umutsuzluk. Bunun nedeni, estetik boyutta daima duygulara ve eğilimlere göre hareket edildiğinden, bu durumun bireylerde kişilik parçalanmasına neden olmasıdır. Kişilik parçalanması sonucunda da umutsuzluk ortaya çıkar. Böylece dolaysızlık ile birlikte estetik boyutta belirleyici olan ikinci anahtar durum umutsuzluk olmuş olur.

Dolaysız varoluşta Kierkegaard'a göre üç türlü umutsuzluk söz konusudur. İlki, bireyin kendisi olarak var olmayı istememesiyle ortaya çıkan umutsuzluk; ikincisi, bireyin kendinden daha aşağı bir kendi olarak var olmayı istememesiyle ortaya çıkan umutsuzluk, üçüncüsüne aynı zamanda Kierkegaard' a göre en kötüsü de bireyin kendisi dışında başka bir birey olmayı, yeni bir kendi olmayı istemesindeki umutsuzluk.

Umutsuzluğun en bariz görüntüsü, bireyin kendisine karşı duyduğu tatminsizliği ve sonrasızlık endişesidir. Bu yüzden umutsuzluk içerisinde olan birey kendisinden kurtulup başka bir birey haline gelmeye çalışır. Bu kaygılı umutsuzluk durumunun sebebi, bireyin kendisinin tinsel bir varlığı olduğunun bilincinde olmamasıdır.²⁵⁰

Umutsuz birinin umutsuzluğunu dile getirişi:

“Evlenirsen, pişman olursun; evlenmezsen, yine pişman olursun; evlen ya da evlenme , pişman olursun; ister evlen ister evlenme pişman olursun. Dünyanın salaklıklarına gül geç, pişman olursun; gözyaşı dök, yine pişman olursun; dünyanın salaklıklarına gül geç ya da gözyaşı dök, pişman olursun; dünyanın salaklıklarına ister gül geç ister gözyaşı dök, pişman olursun. Bir kadına inan, pişman olursun, inanma, yine pişman olursun; bir kadına inan ya da inanma pişman olursun; bir kadına ister inan ister inanma, pişman olursun. Kendini as, pişman olursun; kendini asma, yine pişman olursun; kendini as ya da asma pişman olursun; kendini ister as ister asma pişman olursun.”²⁵¹

Kierkegaard'a göre bireyin içerisinde bulunduğu umutsuzluk durumundan çıkabilmesi için diğer bir boyuta geçiş yapması gerekir. Hegel felsefesinde bilincin gelişimi olumlu bir hadise iken Kierkegaard felsefesinde ise bilincin gelişimi olumsuz bir durum olarak karşımıza çıkar. Çünkü az evvel sözü edilen umutsuzluk

²⁴⁹ Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 23-24.

²⁵⁰ Fear and Trembling/ The Sickness unto Death Translated by Walter Lowrie, Doubleday Anchor Books, 1954, Aktaran Çetin Türkyılmaz, Bunalım Çağı, Ankara, 2016, s. 24.

²⁵¹ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 202.

durumundan çıkış bir üst boyuta sıçramakla mümkün ve Kierkegaard'a göre bu sıçrayış ve umutsuzluktan kurtuluş bilincin gelişmesi yöntemi ile gerçekleşmez. Çünkü bilinç ne kadar gelişirse umutsuzluk da o kadar artış gösterir. Bilinç ne kadar fazlaysa, umutsuzluk o kadar yoğundur. Bir başka ifade ile *"umutsuzluğun şiddeti bilinçle birlikte artar."*²⁵²

Buradan da anlaşılacağı üzere en aşağı düzeyde olan bir bireyle en üst entellektüel düzeyde olan bir birey de bu aşamada olabilir veya bu aşamada kalabilir. Bu nedenle bir üst aşamaya geçmek için yapılacak olan bilincin gelişimi dışında başka bir şey olmalıdır: Kendini adama ve özgür bir seçim. Özetle birey içerisinde bulunduğu umutsuzluk dolu boyutta çakılı kalabilir veyahut bir üstte bulunan boyuta varoluşsal bir sıçrama ile ulaşılabilir.

3.1.1. Estetik Boyut ve Kişi: Estetik İnsan yahut Estetikçi

Estetik boyutun gösterilebilecek ilk örnekleri tam anlamıyla çocuklardır. Çünkü onlar yalnızca anın zevki ve acısı ile yaşarlar. Duyguları anda yaşadıkları duruma göre hemencecik farklılık gösterir. Bazı kişiler bu özellikler ile büyür, gelişir ve yaşamlarını bu özellikler ile sürdürür.

*"Bir çiçeğe bakarken haz duyarlar ancak çiçek solduğunda anında hayal kırıklığına uğrarlar."*²⁵³ Bu nedenle çocuklar ve çocukluk özellikleriyle büyüyen yetişkinler birer estetik varlık örneği olurlar. Estetik boyuttaki bireyi bekleyen kaçınılmaz son, umutsuzluktur. Estetik haz alma maksadıyla peşinde koştuğu her bir şeyin sonunda kapılacağı umutsuzluk, aslında kişinin kendisinden kaçışıdır. Oysa içerisine düştüğü umutsuzluk ile kendisinden kaçmak yerine kendisini yani benliğini kazanmaya çalışması gerekmektedir.

Estetik boyutun en belirgin özelliğinin dolaysızlık ve umutsuzluk olduğuna daha evvel de değinmiştik. Kierkegaard'ın estetik boyut içerisindeki kişi, başka bir ifade ile estetik kişi için vermiş olduğu örnekler Don Juan, Johannes ve Faust'tur. Dolaysızlık içerisinde yaşayan kişilerin tinselliğe sahip olmamaları durumu bu

²⁵² Kierkegaard, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, s. 58.

²⁵³ William Barrett, İrrasyonel İnsan, Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme, Çev. Salih ÖZER, Ankara, Hece Yayınları, 2003, s. 166.

boyutta ortaya çıkan bir gerçektir. Çünkü bu boyutta tinselliğin yerini duygular ve hazlar almaktadır.

Haz ve duyguların hakim olduğu bir hayattan söz etmek istersek en iyi örnek Don Juan olacaktır. "Kierkegaard'a göre Don Juan kösnüllüğün önderidir ve bu anlamda Hristiyanlık geleneğine ait bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard sahip olduğu ruh ile kösnüllüğü Hristiyanlık olarak görmüştür. Yaşamış olduğu çağın Hristiyanlık algısını ciddi bir tavırla eleştirmekle birlikte bir anlamda kösnüllüğü de kendi karşıtı olarak değerlendirmiştir."²⁵⁴ Bu bakımdan kösnüllüğün sembolü olan Don Juan, ruhun tam karşısında yer almaktadır.

Bu aşamada duyulara göre yaşamak ya da duyulardan hareketle eylemde bulunmak bir ilke haline gelmektedir. Bu ilkedен hareketle kurulan bir yaşam biçimine sahip olan Don Juan Kierkegaard' a göre, 'şeytani olanın bir göstergesidir'. Kösnüllük ya da duyulara göre yaşamının yanı sıra Don Juan'ın yaşamında bunlarla bağlantılıolarakbir de ikinci bir nitelik karşımıza çıkmaktadır: Baştan çıkarma. Erotizm, Don Juan'ın durumunda hem kösnüllükle hem de baştan çıkarma ile belirlenir.²⁵⁵

Don Juan bir baştan çıkarıcıdır ve onun aşkı tensel aşktır, tinsellikten uzaktır. O, şeytansılığını şehveti ile ortaya koyar. Onun bu denli şeytansı oluşu aynı zamanda kösnüllüğün de göstergesidir. Kierkegaard, Don Juan tiplemesini Mozart'ın Don Giovanni operasından almıştır. Bunun nedeni bu kişilik tipini en ideal biçimde müziğin anlatıyor olmasıdır. Nitekim KierkegaardMüzikal Erotik'te Don Juan operasının hakiki bir sanat ürünü olmasından dolayı Mozart'ı öven sözler sarfeder.²⁵⁶"Ölümsüz Mozart! Sen ki her şeyimi borçlu olduğum, sen ki aklımı kaybetmeme neden olan. Bu öylesine söylenen bir şey değil. Bu fantazide kendini sessizce ortaya koyan vahşi depresyonun ve onun başkalaşan hallerinin ifadesi."²⁵⁷

Ruh ve bedenın sentezinden oluşan insanda bedenselliğe ve hazza verdiği önemle ön plana çıkan Don Juan tensel aşk durumunda huzurludur ve olabildiğince tadını çıkarır. Çünkü o gerçek bir aşık olmaya çok ama çok uzak bir baştan

²⁵⁴ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 181-182.

²⁵⁵ Aktaran Tükyılmaz, s. 38.

²⁵⁶ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 182.

²⁵⁷ Kierkegaard, Müzikal Erotik, Çev. Merve Elma, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 11.

çıkarıcıdır. Gerçek aşkta aşık olunan kişiye kavuşmak için beklemek huzursuzluk getiren bir durumdur. Ancak Don Juan bu huzursuzluk durumunu vakit kaybı olarak görmektedir. Onun amacı mümkün olduğunca kısa sürede tensel aşka ulaşmaktır. Hedefine ulaştıktan sonra, aynı şeyi yineler. Bu nedenle onun tensel aşk durumunda sadakat söz konusu değildir. Don Juan estetik yaşam biçimi içerisinde yer alan diğer örneklerden ayrı bir yerde bulunmaktadır. Çünkü o, bu yaşam biçiminin en alt tabakasında yer almaktadır. Ondan ayrı bir tip olan *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'ndeki Johannes ise, "*tinsel bir yapıya sahiptir.*"²⁵⁸ Ancak Johannes'in durumunda da tinsellik, baştan çıkarmanın, tenselliğin hizmetine girmiş durumdadır.

Johannes, aşık olduğu kızı elde etmek için düşünsel bir hazırlığa girer. Kendi isteğini kendi isteği değil de karşısındaki kızın isteğiymiş gibi ortaya çıkartmayı başarır. Zihinsel anlamda tüm kabiliyetini bu baştan çıkarma eylemi için kullanır. Don Juan, burada sözü edilen düşünsel hazırlık ve bilinçlilik bakımından Johannes'e göre eksiktir. Bu nedenle, Don Juan bir baştan çıkarıcı olsa da tam anlamıyla Johannes kadar bir baştan çıkarıcı sayılmamaktadır. Don Juan'ın baştan çıkarıcılığı bilinçliliğe değil, tensel arzunun enerjisine dayanır. Buradan anlaşılan odur ki, Don Juan aslında baştan çıkarmaz, yalnızca arzular ve bu arzuların sonucunda da baştan çıkarıcı bir etki ortaya çıkar.²⁵⁹

Kierkegaard'a göre, estetik yaşama biçiminin bir başka örneği de Faust'tur. Don Juan'a göre Johannes'te daha fazla bulunan bilinçlilik durumu Faust'a geldiğimizde en gelişmiş haliyle karşımıza çıkmaktadır. Ancak sözü edilen bilinçlilik durumu bir üst boyut olan ahlaksal boyuta geçiş için ya da başka bir deyişle trajik kahraman olmaya yeterli olmadığı için Faust da diğer estetik insanlar gibi bu boyutun içerisinde kalır. Fakat Faust'un bu boyutta kalmasının dayandığı temel, şüphecilidir, çünkü "*O, bir şüphelidir ve kendi ruhuna ihanet ederek bedeninin yolunda giden biridir, bu nedenle döneke diye tabir edilebilir.*"²⁶⁰

Kierkegaard'a göre Faust' da, Don Juan gibi şeytani bir karakterdir, ama ondan daha şeytanidir. Faust'un yüzü hiç gülmez. Çünkü Kierkegaard, Faust'un

²⁵⁸ Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 11.

²⁵⁹ Ou bien... ou bien Traduit par F.et O.Prior et M.H. Guignit, Saint-Amand, Gallimard, 1988, Aktaran Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 40.

²⁶⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 174.

aradığı şeyin şehvet hazzından ziyade 'dolaysızlık' olduğunu vurgulamaktadır.²⁶¹ Bu yüzden Faust, kendini güçlü ve genç kılacak her türlü dolaysızlığın peşinden giden bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu sağlayacak olan da ancak ve ancak genç bir kızdır. Estetik yaşama biçimi içerisinde karşımıza çıkan tipler, ister Don Juan, ister Johannes, isterse de Faust olsun, tüm bu tiplerin ortak özellikleridolaysızlık ve hazdır. (Bu tiplerden Don Juan en uç örnek, Johannes bilinçlilik anlamında Don Juan'dan üstün ve son olarak Faust, önceki iki örnekten daha da üstün olmasına karşın ortak özellikleri dolaysızlık ve hazdır.)

Dolaysızlık ve haz ile sürdürülen bu tensel hayat biçimi sonucunda düşülen umutsuzluk durumu da ortak özelliklerdendir. Bu umutsuzluğun nedeni bireyin sahip olduğu tinsel varlığının farkına varamamasıdır ki bu durum ölümcül bir hastalıktır.

Bir üst boyut olan ahlaksal boyuta geçiş yalnızca iyi ve kötü arasında bir seçim yapılması ve ahlaksal olanın seçilmesiyle mümkün olacaktır. Fakat burada ifade edilen "seçim" zorunluluk esasına dayanmaz. Bu nedendir ki Kierkegaard'ın da vermiş olduğu örnekler gibi kendisi olamamış, kendi tinsel varlığının farkına varamamış bireyler vardır. Kierkegaard'a göre bu kişiler en alt yaşama biçiminde kalmış kişilerdir. Daha felsefi bir ifade ile bu bireyler varoluşun sonlu olan varlıktaki sonsuzluğa yönlendiren tutkusundan uzak kendi varoluşlarını gerçekleştirememiş bu nedenle de bu boyutta kalmış, bir üst boyut olan ahlaksal boyuta geçememiş kişilerdir.

3.2. Varoluş ve Ahlaki-Etik Boyut

Varoluşu gerçekleştirme yolunda ikinci boyut olan ahlaksal-etik boyut veyahut ahlaksal yaşama biçimini Kierkegaard *Ya/ Ya Da (Either/ Or)* adlı eserinde işlemiş olup, estetik boyut içerisinde sıkışıp kalan bireyin bir seçim yaparak, Kierkegaard'ın deyişiyle sıçrama yaparak bir üst boyuta geçişini açıklamıştır. Bu eser için estetik ve dini boyutlar arasındaki ilişkiyi dikkate almak suretiyle dini boyutu devre dışı bıraktığı söylenebilir. Çünkü eserde estetik boyuttan sonra gerçekleştirilen sıçrama ile geçilen ahlaksal boyut, varoluşu gerçekleştirme yolunda en yüksek boyut ya da alanmışçasına ele alınmaktadır. Fakat daha sonra -ileride de

²⁶¹ Ou bien... ou bien Traduit par F.et O.Prior et M.H. Guignit, Saint-Amand, Gallimard, 1988, Aktaran Çetin Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 40.

üzerinde sıkça durulacak olan-*Korku ve Titreme* adlı esere baktığımızda, Kierkegaard felsefesinde dinsel boyutun aslında kendinden önceki diğer tüm boyutlardan daha fazla önem arzettiğini görmek mümkün olacaktır. Kierkegaard'a göre boyutlar arasındaki sıçrama ya da geçiş bireyin seçim yapmayı isteyip istememesiyle doğrusal bir ilişki içerisindedir. Çünkü ona göre birey, estetik boyuttan ahlaksal boyuta ya da ahlaksal boyuttan dini boyuta geçmeyi isteyebileceği gibi, yaşamını içerisinde bulunduğu boyutta geçirmeyi de isteyebilir. Burada ön plana çıkan kavram 'seçim'dir. Ancak sözü edilen seçimin varolunan boyut içerisinde değil o boyuttan bir diğer boyuta geçişte söz konusu olduğunu da belirtmek gerekir. Yani seçim kararı boyut içerisinde değil geçiş aşamasında verilen bir karar olmaktadır. Estetik yaşam biçimi içerisinde herhangi bir seçim yoktur. Seçim geçiş aşamasında yapılmaktadır. Seçim ahlaksal olanın seçimiyle gündeme gelen bir konudur. Fakat Kierkegaard, estetik boyut içerisinde kalınmasını bir seçim olarak görmemektedir. "*Çünkü seçme edimi ahlaksal olanın eksiksiz dışavurumudur. Nerede sağın anlamda bir ya/ ya da sorunu varsa, orada işin içinde ahlaksal olanın olduğundan emin olunabilir.*"²⁶²

Ya/Ya Da bireyin ahlaksal alanda kişiliğini yeniden kazanmasına vurgu yapmaktadır. "*Birey yapmış olduğu seçim ile bir başkası haline gelmez, kendi kişiliğini yeniden kazanır ve bir anlamda kendi yaşamı yolunda bir mesafe katetmiş olur.*"²⁶³ Estetik boyutta bireyin duymuş olduğu hazlar, onun halinden ömrünün sonuna kadar memnun kalacağı anlamını taşımamaktadır.

Çünkü ne kadar yaşamdan haz almak için çaba sarfedip amacına ulaşıyor olsa da nihayetinde umutsuzluk kaçınılmazdır ve estetikçi birey kapıldığı umutsuzluk sonucunda bir seçim yapar ise içerisinde bulunduğu umutsuzluk durumunda kaybettiği şeyi yeniden kazanır, yani kendini.

Ahlaksal boyutta kişi kendini bir erek uğruna evrensel için feda etmektedir. Pek tabi bunu gerçekleştirebilmesi için öncelikle bir 'kendi'ye sahip olmalıdır. Nitekim Sokrates'in yaptığı da tam olarak budur. İnsanları uykularından uyandırmak ve gerçek manada birey olabilmelerini sağlamak adına yaşamı boyunca mücadele eden Sokrates, bu uğurda ölümü göze alacak kadar kendini evrenselin uğruna feda

²⁶² *Either / Or*, Translated by A. Hannay, 1992, p. 485, Aktaran Çetin Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 26.

²⁶³ Kierkegaard'dan Aktaran Kamuran Gödelek, Kierkegaard, s. 72.

etmiştir. Evrensel olandan anlaşılan ahlaksal olandır ve ahlaksal olandan kasıt da olması gerekendir ve olması gerekene göre eylemde bulunan birey aynı zamanda kendi ereğini ahlaksal olanda bulmuş bireydir. "*Ahlaka göre hareket eden kişi, kendi ereğini evrensel olanda bulan ve kendi tekilliğini evrensel olmak için silen kişidir.*"²⁶⁴

Bu durum aynı zamanda bireyin hayat biçimini de belirler. Kendi tekliğini evrensel olan için feda etmiş kişiliklerin yaşam tarzları da bunun birebir göstergesidir. Kierkegaard bu tarz kişilikleri trajik kahraman olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda ona göre Sokrates ve Agamemnon kendi tekilliklerini evrensel olan için silen ve trajik kahraman olan kişiliklerdir.

Bu noktada bu kişiliklerin bu eylemi nasıl gerçekleştirdiklerini anlamak adına Sokrates'ten biraz olsun söz etmek uygun olacaktır. Gençleri yoldan çıkarmakla suçlanan Sokrates, yaşamı boyunca ve hatta ölümünden hemen evvel bile ahlaksal olanı, olması gerekeni yaşamına uygulamaktan vazgeçmemiştir. Sokrates'in Savunması'nda anlatıldığı üzere, kendisine karşı yöneltilen suçlamalar karşısında şaşkınlığını gizleyemediği anlaşılmaktadır:

"Atinalılar! Beni suçlayanların sizlerin üzerinde nasıl etki bıraktığını bilemiyorum; ancak benim hakkımda söyledikleri sözlerden anladığım kadarıyla o kadar sahte idi ki ben dahi kendi adıma onların sözlerini dinlerken az kalsın aslında kim olduğumu unutuyordum. Bununla birlikte, bana inanın ki doğru tek söz bile söylememişlerdir. Fakat, uydurdukları birçok yalanlar arasında, beni usta bir hatip olarak nitelendirip sözlerimin belagatine inanmamanız için sizi uyanık olmaya davet etmeleri karşısında çok şaşırımdım. Eğer onlar her doğru ve gerçeği söyleyen bir kişiye hatip diyorlarsa, söyleyecek bir sözüm yok.

Bunu demek istiyorlarsa ben hatip olduğumu kabul ederim; ama onların anladığından bambaşka manada. Herhalde, az evvel de belirttiğim gibi, söyledikleri sözler arasında hemen hemen hiç doğru ve gerçek bir söz yoktur; ben ise size bütün hakikati söyleyeceğim. Ancak Atinalılar, ben onlar gibi baştanbaşa parlak ve gösterişli sözlerle bezenmiş hazır bir nutuk söyleyecek değilim; Tanrı korusun.

Hayır, şu anda iyi kötü dilim döndüğü kadar söyleyeceğim; çünkü bütün diyeceklerimin doğru olduğuna inanıyorum. İçinizde kimse benim doğrudan başka bir şey söyleyeceğimi sanmasın."²⁶⁵

²⁶⁴ Fear and Trembling/ Repetition, Translated by Hong & E.G., Princeton University Press, 1983, Kierkegaard'dan Aktaran Kamuran Gödelek, Kierkegaard, s. 64.

²⁶⁵ Platon, Sokrates'in Savunması, Milli Eğitim Bakanlığı, Elips Yayınları, Ankara, 2007, s. 1.

Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere Sokrates, doğru olandan hareketle eylemde bulunma çabasıyla geçirdiği ömrü için yalancılıkla, toplumu kandırmakla ve sapkınlıkla suçlanmıştır. Yaşayan her canlının ölümden korktuğu ve ölmek istemediği bilinen bir gerçekken, Sokrates son nefesine değin ve öleceğini bile bile hakikati savunmaktan ve son sözlerinde kendini ifade etmekten geri durmamıştır.

"Sizden istediğim son bir şey daha kaldı: çocuklarım büyüdüleri zaman, Atinalılar, ahlak ve erdemden çok zenginliğe veya başka herhangi bir şeye düşkünlük gösterecek olurlarsa, ben yaşamım boyunca sizinle nasıl uğraştıysam, siz de onlarla uğraşınız, onları cezalandırınız; kendilerine, kendilerinde var olmayan bir değeri verir, ancak değer vermeleri gereken şeye de değer vermez, bir hiç oldukları halde kendilerini bir şey sanırlarsa, ben sizi nasıl azarladıysam, siz de onları öyle azarlayınız. Eğer bunu yaparsanız, bana da, okullarıma da doğruluk etmiş olursunuz. Artık ayrılık vakti geldi, yolumuza gidelim: ben ölmeye, siz yaşamaya. Hangisi daha iyi? Bunu Tanrı'dan başka kimse bilemez."²⁶⁶

İşte bunu yapmakla Sokrates, Kierkegaard'a göre trajik bir kahraman olmuş, bireyselliğini bir yana bırakmış ve kahramanca ölüme gitmiştir. Burada sözünü ettiğimiz bireyselliğin, tekilliğin, evrensel olarak bir yana bırakılması bireyin bir üst boyuta geçebilmesi için zorunludur. Çünkü varoluş boyutlarından bir üst boyuta geçmek için geçiş/sıçrama yapabilmek gereklidir.

Kierkegaard'a göre ahlaksal boyut sadece bir üst boyuta geçmek için kullanılan geçici bir boyuttur. Geçişlerin diyalektik olduğunu belirten Kierkegaard, ahlaksal alanın yalnızca bir geçiş alanı olduğunu belirtmekle birlikte en yüksek diyalektiğin de 'negatif bir edim olan pişmanlık' olduğunu ifade eder. "*Bu sebeple pişmanlık en diyalektik olan şeydir.*"²⁶⁷ Özetle, iman boyutuna geçilebilmesi için pişmanlık zorunludur.

3.2.1. Etik Varoluş Boyutu ve Kişi

Kişi, etik varoluş aşamasında toplum içerisinde birtakım sorumlulukları üstlenerek var olur. Nitekim bu alanda varolabilmenin yolu, edinilen sorumluluk ve ödevlerin yerine getirilmesinden geçmektedir.

²⁶⁶ A.g.e., s. 34.

²⁶⁷ Stages on Life's Way Translated by Walter Lowrie, Princeton University, 1945, Aktaran Çetin Türkyılmaz, a.g.e., s. 29.

Bu ödev ve sorumlulukları üstlenen birey bu hususta tercihi kendisi yaptığından öznel olarak görülebilir. Fakat üstlenmiş olduğu görevler nesneldir ve evrensel olarak kabul edilir.²⁶⁸ Bu aşama içerisindeki birey eylemini tüm bireylerin yararını gözetir biçimde gerçekleştirme edimindedir. Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi adlı eserinde belirtilen söylem misali birey, kendi eylemini evrensele uygun olması koşulu ile gerçekleştirmektedir. "*Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.*"²⁶⁹

Bu boyutta dikkat çeken nokta, bireyin gerçekleştirme amacında olduğu sorumluluklar uğruna kendi öznelliğini yitirmiş olmasıdır. İşte bu nedendir ki Kierkegaard'a göre birey, birey olabilmenin imkanına etik varoluş boyutu içerisinde erişememektedir. Çünkü, varoluşçu felsefe ve Kierkegaard düşüncesinde birey, öznelliğini ön plana çıkarmalı, bu yolla kendini gerçekleştirerek varoluşunu ortaya koymalı ve gerçek anlamda bir birey olabilmelidir.

Bu aşamada ise tam tersi bir durum söz konusudur. Birey, öznelliğini gözardı ederek kendi üzerine sorumluluklar almakta ve onları gerçekleştirebilmek uğruna tabir-i caizse kendini feda etmektedir. Bireyin kendisi dışında varolan toplumsal kurallara uyma gayretinde iken kendi öznelliğinden uzaklaşması, bu kurallara uymayı bir zorunluluk olarak değil varılmak istenen en nihai nokta olarak görmesi ile asıl nihai amaç olan birey olabilmenin imkanına erişemeyecek olması, kendine has bir görüşü ortaya koymak istediğinde evrensel kurallara aykırı konuma düşmesi bireyin birey olabilmesi yolunda bu aşamada yaşayacağı sorunlara da işaret etmektedir. Daha özet bir ifade ve Kierkegaard düşüncesinden hareketle sorulacak bir soru ile, "Bireyselliğin gözardı edilmesi , evrensel olanın bireyin öznelliğinin önünde tutulması gayesini taşıyan bu boyutta birey kendi varoluşunu nasıl gerçekleştirebilir?"²⁷⁰

Toplumun kurallarına uymak adına bireyin bu aşamada üstleneceği ödev ve sorumluluklardan biri de evlilik yapmaktır. Etik boyutta sevgi üstlenilecek bir görevdir ve bu görevin yaşanması yalnızca evlilik hayatı ile olanaklı hale

²⁶⁸ Osman Altaş, SorenKierkegaard'da Öznellik Problemi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2016, s. 44-45.

²⁶⁹ Immanuel Kant, Pratik Usun Eleştirisi, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 58.

²⁷⁰ Osman Altaş, a.g.e., s. 44-45.

gelmektedir.²⁷¹ Yapılacak olan evliliğin yanında bir de kamunun yararına olabilecek bir görev üstlenilmelidir.

Çünkü bu aşamada birey değil, bireyden evvel toplum ön planda olmakla birlikte, Kierkegaard'a göre, evrenselin bu aşamadaki yüceliği önceliklidir. Etik anlayışın evrensel olmasının altında yatan neden, ödevlerin ve sorumlulukların bu aşamadaki her insan için geçerli olmasındadır. Bu nedendir ki, etik olan, evrensel ve nesnel olandır. Her bir kişinin üstlendiği sorumlulukları kendi isteğiyle yerine getirmeyi seçmesi öznellik olarak algılansa da tam olarak bir öznellikten söz etmek mümkün değildir. Etik aşamanın estetik aşamadan ayrıldığı nokta tam da budur. Kierkegaard'ın bu noktadaki açıklaması şöyledir:

Ben görevimi yapıyorum, sen de öyle yapmalısın. Birey bu durumda hem evrensel hem de özgün bir konumda olmaktadır. Görev evrensel olandır; benden istenen şeydir; sonuç olarak ben evrensel olmazsam eğer, bana verilen görevi de yerine getiremem. Diğer yandan ise görevim özgündür; çünkü sadece bana aittir; fakat aynı zamanda evrenseldir.²⁷²

Kierkegaard, her ne kadar bu açıklaması ile etik aşamanın evrensel olduğunu ileri sürse de bireyin öznelliğinin geri atılmaması gerektiğine de dikkat çekmektedir. Nitekim şu sözleri ile etik aşama içerisindeki kişiyi değerli gördüğünün kanıtıdır:

"Bireyin kendisi evrensel olduğunda işte yalnızca o zaman etik gerçekleştirilebilir. Bu, vicdanın sırrıdır; bireysel yaşamın kendisiyle paylaştığı sır budur: Etik aynı zamanda hem bireyselyaşamdır hem de gündelikliği içinde değilse bile, en azından imkanına göre evrenseldir. Yaşamı etik olarak gören kimse, evrenseli görmektedir ve kendisini, o zaman hiçe dönüşeceği için somutluktan çıkararak değil, tam tersine somutluğu giyerek ve ona evrensel nüfuz ederek, evrensel insana dönüştürür."²⁷³

Buradan Kierkegaard'ın söz ettiği etiğin öznel bir etik olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak yine de kişi bu varoluş boyutunda tam anlamıyla kendini gerçekleştiremez ve gerçek manada bir "birey" olamaz. Bu aşama, Kierkegaard'a göre bir geçiş aşamasıdır. Bireyin, birey olabilmek adına çıkmış olduğu yolda, ileriye gidebilmek adına çıktığı basamaklardan yalnızca biridir. Bu boyutta birey tam

²⁷¹ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 231.

²⁷² Kierkegaard, Etik Estetik Dengesi, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Ağaç Yayınları, 2013, s. 104-105.

²⁷³ A.g.e., s. 96.

anlamıyla öznel benliğini yitirmiş olmasa da toplumdan daha ön planda olamadığının ve kendine özgü kuralları ortaya koyamadığının bilincindedir. Burada yaptığı yalnızca toplumsal kuralları içselleştirmek ve bu aşamanın kendisine yüklediği ödev ve sorumlulukları yerine getirmek için çabalamaktır. Oysa bireyin esas amacı en iyiye ulaşabilmektir. İşte bu nedenle bu aşama yalnızca bir geçiş aşamasıdır. Kierkegaard'a göre insan, sahip olduğu donanımları yaşantısı sırasında elde etmektedir. Benlik denilen olgu işte tüm bu edinilen donanımların tamamıdır ve yaşamdaki deneyimler sonucu kazanılır. Benliğini elde edecek bireyin sosyal bir varlık olmadığına değinen Kierkegaard, toplumsallaşmayı ve toplum adına yapılan her türlü eylemi kurnazlık olarak görür. Çünkü ona göre toplum bireyi sınırlandırır. Hiyerarşik düzen içerisinde birey bir statüye, bir ünvana sahip olsa dahi bu durum, sınırlandırıldığı gerçeğini değiştirmez. Kierkegaard, insanların birarada bulunarak birbirlerine sıkıcılıktan başka bir şey vermediklerini öne sürmekle birlikte, "aylaklık"ı son derece yüce bir yaşam şekli olarak nitelendirmektedir. Bu görüşünü *Kahkaha Benden Yana*'da şöyle dile getirmektedir:

*"Aylaklığın kötülüklerin anası olduğu söylenir genellikle. Bu kötülüğün önüne geçmek için çalışma öğütlenir. Ne var ki hem korkulan kötülüğün doğasından hem de öğütlenen çareden anlamak mümkün ki bu görüşün tamamı alt tabaka kökenlidir."*²⁷⁴ Sözü edilen aylaklık, bireylere sıkıcılıktan kurtulma noktasında yardımcı olduğu gibi, "kendi" olabilmelerine de imkân sağlamaktadır. Bireyi, diğer varolan tüm varlıklardan ayrı tutan Kierkegaard'a göre, bireyin farklılığı tinselliğinden kaynaklanmakta ve tinsellik bireyi birey yapan önemli bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Birey, bu önemli niteliğe de etik-ahlaksal aşama içerisinde sahip olamamaktadır. Tinselliği elde edemediği gibi bir de sürekli toplum tarafından toplumsallaşmanın gereği olarak kabul edilen aile kurumuna doğru itilmekte ve evlilik yapmaya bir anlamda mecbur bırakılmaktadır. Kierkegaard'ın ifadesi ile bu aşamanın bireyden gerçekleştirmesini istediği toplumsal kural evliliktir. Çünkü, *"Etik olanı gerçekleştirebilmenin bir yolu da evliliktir."*²⁷⁵

²⁷⁴Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*. Çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 57.

²⁷⁵ Manav-Gürdal, *Birey ve Varoluş*, s. 85.

3.2.2. Etik Boyut ve Evlilik

Etik boyutun birey üzerine yüklediği sorumluluklardan biri olan evlilik ile birlikte kişi, estetik aşamadan sıyrılır. Estetik boyutta yalnızca kendini ve yaşamdan aldığı ya da alacağı hazzı düşünen kişi etik boyutta ise evlilik ile yalnızca kendini düşünmeyi bir kenara bırakır. Toplum için gerekli bir kurum olan aileyi kurmakla, kendi dışında en az birini daha düşünmeye başlar. İşte bu hususta birey artık estetik aşamadan sıyrılmış etik boyuta geçiş yapmış sayılmaktadır. Toplum hayatının en temel kurumu olan aile, evlilik ile ön plana çıkmaktadır ve birey gerçekleştirdiği evlilik ile toplumsal yaşama ayak basmaktadır. Kişi aldığı ya da alacağı kararlarda kendiyile birlikte karşıdaki kişileri ve varsa çocuklarını da düşünmelidir.

Estetik olandan sıyrılıp etik olana ve dolayısıyla evrensel olana yönelen bireyi Kierkegaard şöyle tasvir etmektedir:

"Estetik olarak yaşayan kimse rastlantı adamıdır; yalnızca insan olması yoluyla mükemmel insan olduğunu düşünür. Bu yüzden rastlantı, estetik olarak aşka düşmüş kimsenin yaşamında muazzam bir rol oynar ve hiç kimsenin sahip olduğu nüansla sevmemiş olması, onun için çok önemlidir."²⁷⁶

Etik olarak yaşayan kimse evlenirse, evrenseli gerçekleştirir. Keza Kierkegaard'a göre, evliliğin nedenine verilebilecek en saygın yanıtlardan birisi, evliliğin bir karakter okulu olduğudur. Kişi, kendi karakterini yükseltmek ve geliştirmek için evlenir."²⁷⁷

"Bu yüzden somuttan nefret eder hale dönüşmez; yalnızca, aşkta evrenselin yansımaları gördüğü ölçüde, estetik ifadeden daha derin bir başka ifade daha kazanır. Böylelikle etik olarak yaşayan kişinin görevi kendisidir. Kendi benliği, gündelikliği içinde rastlantısal olarak belirlenmiştir ve görevi, rastlantı ile evrenseli bir araya getirmektir."²⁷⁸

Anlaşılmaktadır ki etik aşama içerisinde evlilik bir sorumluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Aile hayatı da sorumluluğu beraberinde getirmektedir. Bu sorumluluk hem eşe hem de topluma karşı sorumluluktur. Estetik aşamada eylemlerini gizliden gerçekleştiren bireyin aksine etik, ahlaksal aşamada eylemler toplum önünde gerçekleştirilmektedir.

Nitekim evlilik, herkese duyurulmaktadır. Kadın ve erkek arasındaki ilişki evlilik müessesesi ile bir anlamda meşru kılınmış olmaktadır. Kişi evliliği kendisine

²⁷⁶Kierkegaard, Etik Estetik Dengesi, s. 96.

²⁷⁷ Kierkegaard, Evliliğin Estetik Geçerliliği, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Yayınları, İstanbul, 2013, s. 52.

²⁷⁸ Kierkegaard, Etik Estetik Dengesi, s. 96.

ödev edinmekte ve bunu da etik aşamanın amacı olarak görmektedir. Kişinin bu amacı görev olarak kabul ettiğini ileri süren Kierkegaard'a göre, evliliğe dair fikrin, her çeşit estetik aşk görüşü karşısında birkaç açıdan üstünlüğü söz konusudur. Tesadüfî değil evrensel olanı gündeme getirir. Etik boyut iki insanın mutluluğu nasıl yakalacağını değil, evli bir çiftin nasıl mutlu olacağını ortayakoyar. Mutlak olan ilişkidir ve bu sebeple farklılıklar teminat değil görev olarak algılanır.²⁷⁹

Anlaşıldığı üzere birey evliliği evrensel olana ulaşmak için gerçekleştirir. Seçimlerinde yalnızca kendisini değil aynı zamanda ailesini ve topluluk içerisindeki diğer bireylerin de yararını gözetir.²⁸⁰ Bireyin evlilik ile birlikte aile yaşamında diğer bireylere verdiği önem ile ön plana çıkmaktadır. Kierkegaard bu durumu aile bireylerinin yaşamları üzerinden açıklamaya çalışır ve Sokrates ve Agamemnon örnekleri ile estetik boyuttan etik aşamaya geçişi anlatır.

3.2.3. Ahlaki Boyut ve Kişi yahut Trajik Kahraman

Estetik aşamanın içerisindeki bireyin sıçrama yolu ile, yapmış olduğu seçim sonucunda geçtiği bir üst aşama olan ahlaksal aşamada var olan kişilerin ortak özellikleri; olması gerekenden hareketle eylemde bulunmaları, yaşamlarını genel geçer olan evrensel ilkeler doğrultusunda gerçekleştirmeleridir.

Kierkegaard bu aşamanın kişiyi olan trajik kahraman tipini hem *Ya/ Ya Da* adlı eserinde estetik kişinin karşısında gösterdiği ahlaksal birey ile hem de genel geçer olanı, evrensel olanı kendi yaşamının her alanında uygulayan, kendi eylemi ile evrenseli ifade eden ve bu uğurda gerekiyorsa kendini feda eden birey ile anlatmaya çalışmıştır.

Kendi tekliğini evrensel olan için ortadan kaldıran ve 'eylemi ile kendini açığa vuran trajik kahraman'ı Kierkegaard 'ahlakın sevgili oğlu' olarak nitelendirmektedir.²⁸¹ Kierkegaard'a göre bu aşamanın örnekleri, Agamemnon ve Sokrates gibi kişiliklerdir. Onların kendi tekliklerini evrensel uğruna nasıl feda ettiklerini anlayabilmek için hikayelerine kısaca göz atmak gerekir.

²⁷⁹ A.g.e., s. 129.

²⁸⁰ Gödelek, Kierkegaard, s. 63.

²⁸¹ Fear and Trembling/ The Sickness unto Death Translated by Walter Lowrie, Doubleday Anchor Books, 1954, Aktaran Çetin Türkyılmaz, Bunalım Çağı, Ankara, 2016, s . 42.

Günümüzde Çanakkale'nin Hisarcık adlı yerinde bir zamanlar elli çocuk babası Priamos'un yönettiği Troia şehri yer alıyordu. Priamos'un karısı Hekabe, bir gece rüyasında ileride Troia şehri için olumsuzluklara neden olabilecek şeyler gördü ve olacakların önüne geçmek için oğlunu, kurban etmesi için uşağa verdi. Ancak uşak sözünü tutmadı ve çocuğu öldürmek yerine dere kenarına bıraktı. Beş gün boyunca dişi bir ayı tarafından emzirilen çocuk, sürülerini otlatan bir çoban tarafından bulundu, Paris adını aldı ve büyüdükten sonra Zeus'un talimatı ile Athene, Aphrodite ve Hera arasında yapılan güzellik yarışmasında hakem oldu. İçlerinden Aphrodite'i diğerlerinden daha güzel bularak onun gözüne girdi ve ardından Helena'yı bulmak için Sparta'ya gitti.²⁸² Şehri Atreus'un oğlu Menelaos yönetirken, Menelaos'un büyük kardeşi Agamemnon da sahip olduğu zenginlik ile Mykenai'nin kralı idi. Bu yüzden Sparta ve Mykenai arasında da bir birlik vardı. Böylesi bir durumda Paris'in Menelaos'un karısı olan Helena'yı Troia'ya getirmesi Truva savaşlarının da başlamasına sebep oldu. Agamemnon ve Menelaos bu hadiseye hiddetlendi ve Yunanlıları intikam almak için savaşa davet etti.

Hazırlıklar iki yıl sürdü ve Yunanlılar güçlü bir ordu kurarak gemilerinin savaş için hareket etmesini beklemeye koyuldular. Fakat ordu harekete geçemiyordu, çünkü rivayete göre Tanrılar gemilerin hareketine izin vermiyorlardı. Tanrılar için kurbanlar kesilmesi kararlaştırıldı ve çeşme başında büyük bir mihrap hazırlandı. Ancak daha kurbanlar kesilmeden büyük bir ejderha mihrabın altından çıkageldi ve çınar dallarına çıkarak orada bulunan anne serçe ile onun sekiz yavrusunu yutuverdi.²⁸³

Neler olduğunu anlamak için dönemin ünlü kahini Kalkhas'a danışan Yunanlılara kahin, Baş-tanrı Zeus'un bu savaşın güçlük ve sıkıntıları içerisinde barındırdığını ifade ettiğini, ancak savaş sonunda Yunanlıların galip geleceğini, savaşın ejderhanın yuttuğu serçe sayısı kadar yani dokuz yıl süreceğini ve onuncu yılında Yunanlıların zafere ulaşacağını söyledi.²⁸⁴ Merasimin ardından Yunanlılar yine gemilerin hareketi için bekliyor olsalar da gemileri hareket ettirecek olan rüzgar bir türlü esmiyordu. Kahin, Yunanlılara, gemilerin hareket etmemesinin nedeninin

²⁸² Şefik Can, Klasik Yunan Mitolojisi, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul, 2011, s. 289.

²⁷⁹ A.g.e., s. 292.

²⁸⁴ A.g.e., s. 293.

Agamemnon olduğunu, Artemis'in sevdiği bir geyiği Agamemnon'un öldürdüğünü, bunun üzerine Artemis'in o rüzgarları estirmemeye yemin ettiğini dile getirdi. Gemilerin hareket etmesi için Agamemnon'un kızlarından en güzeli olan İphigeneai'yı Tanrıça Artemis'e kurban olarak vermesi gerekiyordu. Bu duruma çok üzülen Agamemnon ikilemde kaldı. Bir yanda alması gereken intikam, diğer yanda çok sevdiği kızı. Zor da olsa kızını kurban etmeyi kabul etti. İphigeneia'ya Akhilleus ile evleneceği söylendi ve kurban edilmek üzere getirildi. Sonrasında durumun hakiki nedeni anlatılınca İphigeneia şu sözleri ile kendini evrensel olanın uğruna kurban edeceğini belirtti:

“Mademki, benim hayatım, Yunan kadınlarının şerefini, namusunu kurtaracak, ölmeye razı oldum. Vatanımı kurtarmak için hayatımı vereceğim. Truva'nın harap olması benim kanımın akıtılmasına bağlı olduğuna göre, vakit kaybetmeden beni kurban ediniz. Vatan uğrunda, benim boğazımı kesecek olan kılıç, bana sonsuz bir zafer kazandıracak, beni ölümsüzlerin arasına karıştıracaktır. Aziz vatanım için canımı vermeye geldim. Babacığım, başımı kesecekleri mihraba beni sen götür! Hiçbir asker bana dokunmasın, başımı kesmek için havaya kalkan yalın kılıca, ben kimsenin yardım olmaksızın kendim boynumu uzatacağım.”²⁸⁵

Görev bilinci ile kendini kurban eden kişi, sonsuza erişebilmek adına sonlu olandan vazgeçer. Çünkü trajik kahraman kesin olan bir şeyi ondan daha kesin olan bir şey için bırakır.²⁸⁶

Agamemnon'un evrensel bir değer uğruna kızını feda etmesi de bu durumun örneklerinden yalnızca biridir. Biridir, çünkü böylesine bir durum yalnızca Agamemnon'da değil Sokrates'te ve daha nice kendini evrensel için feda eden kişilerde karşılaştığımız bir durumdur. Sokrates de daha evvel değinildiği üzere evrensel olanı, ahlaksal olanı uygulamak ve kendi teklliğini evrensel olan için feda etmek adına ölümü dahi göze almıştır. Kendi ölümü ile de kendini gerçekleştirmiştir. Trajik kahramanın bir diğer özelliği de evrensel olanı ortaya koymak adına suskun kalmamasıdır. Nitekim Sokrates, kendisine öleceği söylendiğinde dahi suskun kalmamış uğruna canını feda ettiği değerleri savunmaktan geri durmamıştır.

Kierkegaard, trajik kahraman olmanın, evrenseli ortaya koymak adına gerekiyorsa kendini feda etmenin sonsuzluk için yeterli olmadığını dile

²⁸⁵ A.g.e., s. 294.

²⁸⁶ Kierkegaard, Kahkaha Benden Yana, s. 182.

getirmektedir. Trajik kahramanı yapılması gerekeni yaptığı için değerli görmekte ancak bir iman şövalyesi kadar da değerli olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü iman şövalyesinin karar anında yaşamış olduğu dehşeti, korku ve titremeyi trajik kahraman yaşamamıştır ve iman şövalyesinin bahsi geçenleri yaşamış olması ahlaksal çerçeveden bakıldığında anlaşılabilir bir yerde kalmaktadır.²⁸⁷

Trajik kahraman katletme eylemini toplumun yararı için gerçekleştirirken iman şövalyesi böylesi bir eylemi toplumsal bir ereğe dayanmaksızın gerçekleştirir. Bu bakımdan trajik kahramanın duymuş olduğu ızdırap, uğruna bu katli gerçekleştirdiği insanlar tarafından duyumsanır ve merhamet görürken, iman şövalyesi trajik kahramanın aksine toplumun dışında kalmaya zorlanır. Toplumun dışına itilmekle de kalmaz, kimse tarafından anlaşılabilen kişi olur.²⁸⁸

Nitekim İbrahim, oğlunu kurban etme eylemine girişmekle toplum dışına itilmiş ve başta oğlu ve eşi olmak üzere, kimse tarafından anlaşılabilen kişi olur. Kierkegaard, trajik kahramanı iman şövalyesinden şu sebeple de ayrı tutmaktadır.

Trajik kahraman vermiş olduğu mücadeleyi kısa sürede tamamlar ve sonsuzluk hamlesini gerçekleştirerek kendini evrenselin kendince güvenli olan kollarına teslim eder. Fakat iman şövalyesi sürekli olarak tetikte kalır, çünkü o, sürekli olarak bir sınavın içerisinde ve her an pişmanlık duyarak evrenseli yani ahlaksal aşamaya geri dönebilir, bu ihtimal de tıpkı gerçeğin kendisi gibi bir ayartma imtihanı olabilir.²⁸⁹

3.3. Varoluş ve Dinsel Boyut

Bireyin varoluşunu gerçekleştirme adına çıkmış olduğu yolculuktaki üçüncü boyut dinsel boyuttur. Bu boyutu en iyi şekilde ifade edecek olan kelime ise imandır. Kierkegaard, imanı şu şekilde tanımlamaktadır.

²⁸⁷ Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 43.

²⁸⁸ Helen Politis, Kierkegaard Sözlüğü, Çev. İbrahim Eylem Doğan, İstanbul, Say Yayınları, 2012, s. 98.

²⁸⁹ Kierkegaard, Korku ve Titreme, s. 137.

"İman; tekil bireyin evrensel olandan yüce olması, tekil bireyin evrensel ile ilişkilerini mutlaka ilişkisi aracılığıyla belirlemesi, mutlaka olan ilişkisini evrensel olan ilişkisinden hareketle belirlememesi paradoksudur. Başka bir ifade ile; Tanrı'ya karşı mutlak bir görev vardır, bu sorumluluk bağıyla birey, kendini, tekil bir birey olarak, Mutlak'ta mutlak olarak ilişkilendirir."²⁹⁰

Bu paradoksta aracılık söz konusu değildir. Çünkü bireyin, tekil birey olmasına dayanmaktadır. Keza iman, evrensele dahil olamamakta ve imanın kendisinin evrensele girişine aracılık edilememektedir. Böylesi bir durumdan iman yok olmaktadır.²⁹¹

Korku ve Titreme adlı eserinde Kierkegaard, ahlaksal boyut ile dinsel boyut arasındaki geçişi ele almaktadır. Kitapta, ahlaksal boyutta bulunan kişinin, ahlaksal olanı kendi yaşamıyla gösterebilmesi için kendini belirli bir erek uğruna feda etmesi sorunu işlenmekte ve İbrahim örneğinden yola çıkılarak, bir hayat tarzından (ahlaksal yaşama biçimi) daha üstün başka bir hayat tarzına geçiş (dinsel yaşama biçimi) imandan hareketle açıklanmaya çalışılmaktadır. İbrahim uzun yıllar bekledikten sonra oğlu İshak'a kavuşmuştur. İshak, İbrahim'e Tanrı'nın hediyesidir ve gün gelir Tanrı, İbrahim'den hediyesini yani oğlunu geri ister.

İbrahimin imanı vardır ve iman, insanoğlunun içindeki en yüksek tutkudur.²⁹² Burada sözüne edilen tutku Kierkegaard'a göre sınırsız tutkudur. Sınırsız tutku da kesinsizlik sayesinde elde edilir. Bu perspektiften bakıldığında iman, tutku ve kesinsizlik birbirini tamamlayan üçlü olarak görülür.²⁹³

Paradoks için Kierkegaard'ın yorumu şöyledir:

"Paradoks hakkında da olumsuz düşünmemek gerekir. Zira o düşünürün tutkusunun kaynağıdır, paradokssuz düşünür ise tutkusuz aşığa benzer. Sıradan birine. Ne var ki her tutkunun en yüksek noktası her zaman o tutkunun kendi çöküşünü istemesidir; anlayışın nihai tutkusu da bu çatışmayı istemektir, bu çatışma kaçınılmaz olarak, şu ya da bu şekilde anlayışın çöküşünü getirecek olsa da. Öyleyse düşüncenin nihai paradoksu şudur: Düşüncenin kendisinin düşünemeyeceği bir şey keşfetmeyi istemek. Düşüncenin bu tutkusu asıl olarak düşüncenin her yerinde mevcuttur; birey düşünürken sırf kendisi olmadığı ölçüde bireyin düşüncesinde de mevcuttur."²⁹⁴

²⁹⁰ A.g.e., s. 127.

²⁹¹ A.g.e., s. 129.

²⁹² A.g.e., s. 193.

²⁹³ Recep Alpyağıl, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, s. 85-86.

²⁹⁴ Kierkegaard, Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, s. 33-34.

Paradoksun ortaya çıkmasının nedeni bilimsel bilginin insanın kendi yaşantısını sorgulaması ve 'kendi' olmasının önüne geçmesidir. Çünkü bilimsel bilgi bireyin düşünce yapısını ele geçirmekle bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirmesinin de önüne geçmiştir. Hegel şu sözleri ile akıl vasıtasıyla her türlü bilgiye erişilebileceğini savunmaktadır:

"Kavramsal olmayan tözsel bilgi kendinin özgünlüğünü öze gömmüş olduğunu ve kutsal bir yolda felsefe yaptığını öne sürdüğü zaman, Tanrıya bağlı olmak yerine, ölçü ve belirlenimi teperek, tersine kimi kez kendi içinde içeriğin olumsuzluğuna, kimi kez de kendi özencine engel olmadığını kendinden gizler. Bu kafalar kendilerini tözün başıboş mayalanışına bıraktıklarında, sınırlar ki öz bilinci örterek ve anlaktan vazgeçerek Tanrının sevdiklerinden olmuşlardır –sevgili kullar ki, Tanrı bilgeliği onlara uykuda verirböylece gerçekte uykuda aldıkları ve doğurdıkları da düşlerden başka bir şey değildir."²⁹⁵

Kierkegaard, Hegel'in bu düşüncesine karşı çıkar ve varoluşun bilgisinin elde edilemeyeceğini savunur. Kierkegaard'ın paradoks olarak nitelendirdiği imanın var olabilmesi için bireyin kendini teslimiyeti şarttır.

"İbrahim imana sahipti. Yani kendisini en üst mertebeye ulaştıran ve kimseye açıklayamadığı bir paradoksa. O paradoks ki onun, kendisini Mutlak ile mutlak bir ilişki içerisinde olan tekil bir birey olarak ortaya koymasındır."²⁹⁶

Tam bir teslimiyet ve kendinden vazgeçişin yanı sıra bu teslimiyet, İbrahim için yüzyılın armağanı olarak nitelendirilen oğlundan dahi vazgeçmesini ve teslim olunan güç karşısında boyun eğişi gerekli kılar.²⁹⁷

İşte bu durum Kierkegaard'a göre açıklanamazdır. Çünkü kişinin kendini feda ettikten ve tam bir teslimiyetle kendinden üstün olana boyun eğişinden sonra kendi olup olamayacağı, başka bir değişle varoluşunu nasıl sürdüreceği açıklanamaz bir husustur.

Nitekim iman, Kierkegaard'ın felsefesinde bir paradokstur ve onun açıklanamaz olarak görülmesinin nedeni de paradoks oluşundandır. Bu noktada iman bir risk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni imanın düşünce ile kavranamaz olmasında, bir paradoks olmasında ve bir riske işaret etmesinde yatmaktadır. Riskin olması durumunda imanın imkanında ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard'a göre, birey,

²⁹⁵ Hegel, G.W.F. *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 12-13.

²⁹⁶ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 118.

²⁹⁷ Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 29-30.

"felahını da belasını da ancak ve ancak paradoksun içerisinde bulmalıdır."²⁹⁸ Çünkü burada kişinin içselliği, öznelliğinin yanında nesnel olarak netliği olmayan bir durum arasındaki çelişki ortaya çıkmaktadır. "Öznelğin hakikat olması" işte tam da burada gerçekleşmektedir. Çünkü birey imanıyla kendini netliği olmayan bir şeye adanarak risk alır. Hakikat de bir bireyin imanıyla şekillenir.

Bu paradoksal durum da düşünce yoluyla kavranamaz, çünkü Kierkegaard'a göre ne zaman ki düşünceler durur, işte o zaman iman ortaya çıkar. Bu sebeple Kierkegaard, imanın hiçbir şekilde kanıtlanmaya ihtiyacı olmadığını ifade etmektedir. Bir şeyin kanıtlanması demek o şeyin, nesnel açıdan kesinlik kazanmasını gerektirir. Oysa *kesinlik* ile tutku asla yanyana gelemmez ve tutku dışarıda bırakılan şey olursa iman meselesi ortadan kalkar.²⁹⁹

Korku ve Titreme'de anlatılmak istenen de söz konusu imanın ahlaksal aşama ile dinsel aşama arasındaki sınır çizgisi olduğu ve İbrahim örneği söz konusu olduğundan ahlaksal aşamada kalınamayacağına açık bir gerçek olduğudur. Bireyin tekliğinde evrensel olandan üstün olması bir paradokstur. Kierkegaard'a göre "*İman, kendi düzgün ifadesini; yaşamı sadece düşünülebilecek en paradoksal yaşam değil düşünülemez kadar paradoksal bir yaşam olan İbrahim'de bulur. O absürdün gücü ile hareket eder; zira tekil bireyin evrenselden yüksek olması tam olarak absürddür.*"³⁰⁰

Bireyin yani iman şövalyesinin sergilemiş olduğu eylem ile tüm ahlaksal durumları aşması, onun eyleminin hiçbir düşünceyle açıklanamaması, bireyin tekliğinde evrensel olandan üstün olması anlamına gelmektedir ve bu durum da paradoksaldır. Eğer ki bu paradoks gerçek değilse bu durumda İbrahim imana sahip olmamış ve sözüne edilen iman da hiç varolmamış demektir. İbrahim örneği burada açıklanan durumla birebir örtüşen bir örnektir. Çünkü Kierkegaard'a göre İbrahim'in eylemini açıklamakta, evrensel olan yetersiz kalmaktadır. Ahlaksal açıdan bakıldığında bir baba evladını kendinden çok sevmelidir. Bu durumda İbrahim eyleminden ötürü katil olarak görülecektir. Fakat ahlaksal durumun söz

²⁹⁸ Kierkegaard, Korku ve Titreme, s. 133.

²⁹⁹ Concluding Unscientific Postscript, Translated by David F. Swenson, Princeton University Press, 1944, Aktaran Çetin Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 30-31.

³⁰⁰ Kierkegaard, Korku ve Titreme, s. 111.

söyleyemediği, adeta tıkanıp kaldığı bu paradoksal durumda (İbrahim'in oğlunu kurban etmeye yeltenmesi) İbrahim bir iman kişisi olacaktır.

Bu eylem ile İbrahim etiği teleolojik olarak askıya almış olmaktadır. Tekil bir birey olarak evrenselden üstün hale gelen İbrahim'in bu paradoksal durumu açıklanamazdır. Açıklanabilir olsa idi İbrahim bir trajik kahraman dahi değil, oğlunu kurban etme girişiminden ötürü bir katil olacaktı. O, imanın dar olan yollarında bir başına yürümüş, kimse tarafından anlaşılmasa da bir mucize olan imana erişmiştir.³⁰¹

İbrahim imanın dar yollarında bir başına yürümüştür. Çünkü dinsel boyutta ahlaksal-etik boyutta olduğu gibi bir ortaklık yoktur. Burada iman şövalyesi, bir başka iman şövalyesine yardım edemez.

Etik aşama içerisindeki birey olan trajik kahramana evrenselin yardımı söz konusu iken, iman şövalyesi her koşulda yalnız kalmaktadır.³⁰² Bu sebeptendir ki “*İbrahim planını Sare'den, oğlu İshak'tan ve çevresinden gizlemiştir. İman şövalyesinin çok ağır bir yalnızlık sorumluluğu vardır.*”³⁰³

3.3.1. Dinsel Varoluş ve Birey Yahut İman Şövalyesi

Kierkegaard bu aşamada örnek olarak İbrahim'i ve onun oğlunu kurban etme girişimini vermektedir. Ona göre İbrahim'in bu eylemi bir önceki aşama olan ahlaksal aşamaya uymaz. Çünkü onun iman yaşantısı ne estetik aşama ne de ahlaksal aşama tarafından anlaşılabilir. Hatta, ahlaksal boyut tarafından değerlendirilecek olursa İbrahim, bir evlat katilinden başka bir şey olmayacaktır. Oysa İbrahim'in bu eylemi ahlaksal olanı ifade etmek için değildir. Tanrı karşısında sahip olduğu iman yaşantısını sergilemesi ve kendini nesnel kesinsizliğe teslim etmesi İbrahim'i İbrahim yapan şeydir.

Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'de etik aşama ile dinsel aşama arasında ayırım yapmıştır ve bu ayırım noktası, bireyin biricikliği, tekilliği ve dindar bireyin diğer bireylerin onayladığı normal ahlaki kuralları ihlal etmeye çağrılmasıyla ilgilidir.³⁰⁴

³⁰¹ A.g.e., s. 123-124.

³⁰² A.g.e., s. 138.

³⁰³ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi IV. Cilt, Modern Dünyada Felsefe*, Çev. Burcu Doğan, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 299.

³⁰⁴ William Barrett, *İrrasyonel İnsan, Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*, s. 169.

İbrahim de Tanrı tarafından böylesi bir davete çağırılmıştır: Tanrı İbrahim'e "İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git!" dedi. İbrahim çok sevdiği oğlunu alıp davete iştirak etmek için Moriya'ya gitmek konusunda tereddüt etmedi ve kendi kendine şu sözleri söyledi: "*Cennetteki Tanrım, sana şükürler olsun; İshak'ın sana olan inancını kaybetmesindense benim bir canavar olduğuma inanması daha iyidir.*"³⁰⁵

İbrahim'in bu sözlerinden anlaşıldığı üzere o, hayrete düşülesi bir hamle yaparak oğlunu kurban etme eylemine girişmiş ve kendini kesinsizliğe teslim etmiştir. İşte paradoksalılık tam da burada kendini göstermektedir. Çünkü İbrahim bu düşüncesiyle sonsuz bir kesinsizliğe kendisini teslim etmekte ise de eyleminin gerçekten vuku bulup bulmayacağı ve eğer bulur ise de Tanrı'nın İbrahim'e yeni bir İshak verip vermeyeceği kesin değildir.

Kierkegaard'a göre bu nedenledir ki iman, her daim kendisinde bir risk taşımaktadır. İbrahim, imanının varlığından hareketle göze almış olduğu bu risk ile Tanrı karşısında tek başınadır ve kendini bir kesinsizliğe teslim etmektedir. İşte bu teslimiyet ile bir sıçrama gerçekleştirir ve ahlaksal aşamayı aşarak trajik kahramanın üzerinde olan bir seviyeye yükselerek dinsel aşamaya ulaşır ve dinsel bir kahraman, başka bir deyişle iman şövalyesi olur.³⁰⁶

Burada bahsi geçen teslimiyet için imanın olması gerekli değildir. Teslimiyetle İbrahim, imanı değil ebedi bilinci elde etmiştir. Onun için ebedi bilinç, Tanrı'ya duyulan aşktır ve bu aşk onun için her şeyden daha kıymetli ve yücedir. Ancak ebedi bilinçten daha fazlasını elde etmek için ise iman gereklidir. İman ile her şeyden feragat edip, faniliği kaybetmek suretiyle bir hamle yapıldığı düşünülse de aslında, iman ile hiç bir şey terkedilmemekte tam aksine imanda her şeye erişilmektedir.³⁰⁷

Kierkegaard bu durumu daha açık ve anlaşılır hale getirmek için İsa'nın hardal çekirdeği örneğini vermektedir: Bir adam İsa'nın önünde diz çöker ve oğlunun saralı olduğunu bu nedenle kendisini sürekli ya ateşe ya da suya attığını, oğlunu

³⁰⁵ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 56-57.

³⁰⁶ Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 45.

³⁰⁷ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 98.

öğrencilerine getirdiğini ancak öğrencilerin onu iyileştiremediğini söyler. Bunun üzerine İsa onlara imansız ve sapmış nesil olarak hitap eder ve hasta çocuğu yanına ister. İsa emreder emretmez çocuğun içindeki cin çıkar ve çocuk da şifa bulur. Kendilerinin neden cini çıkaramadıklarını merak eden öğrencilere de imanınız kıt diye cevap verir ve ekler: "*Emin olun, hardal tanesi kadar imanınız olsa, şu dağa, 'Buradan kalk, oraya git' dersiniz, gider. Sizin için hiçbir şey imkânsız olmaz.*"³⁰⁸ der.

İmana ulaşabilme yolunda yapılması gereken son bir hamle vardır ki o da sonsuz teslimiyettir. Eğer İbrahim sonsuz teslimiyet hamlesini yapmayı Tanrı'nın davetini geri çevirse idi, imana sahip olamazdı. Bu nedendir ki Kierkegaard'a göre, sonsuz teslimiyet hamlesini gerçekleştirilmeyen bireyler imanı kazanamazlar. Çünkü yalnızca sonsuz teslimiyet ile bireyin ebedi geçerliliği kendine görünür hale gelir ve ancak ve ancak o durumda imanın kuvveti ile varoluş kavranılabilir.³⁰⁹ Sonsuz teslimiyetin ardından yapılması gereken şey ise imanın sürekliliğini sağlamaktır.

Çünkü iman hamlesinin mutlak suretle absürdün gücüne dayanarak sürekli bir şekilde yapılması gerekir. Ancak böylesi bir yol izlenerek daha evvel de ifade edildiği gibi fanilik kaybedilmez, aksine iman içerisinde her şey elde edilir.³¹⁰

İbrahim'in söz konusu eylemi hiç bir nesnel temellendirmeye tabi tutulamaz, hiçbir nesnel görüş içerisinde açıklanamaz. Çünkü bu eylemde söz konusu olan şey kesinsizlik ve paradoksalıktır. Kesinsizlik ve paradoksalılık ile sonlu olan varlık sonsuz olanla ilişkiye girmiş olur. Bu ilişki aynı zamanda İbrahim'in sahip olduğu imanının da varlığının kanıtı olma niteliğini taşımaktadır. Başka bir kanıtlamaya da gerek yoktur.³¹¹ Keza bu eylem nesnel düzlemde zaten açıklanamaz.

3.4. Birey Olabilmenin İmkânı

Bu çalışma, her ne kadar Kierkegaard'a göre "insan nedir; insan nasıl birey olur ve varoluşunu gerçekleştirir?" gibi soruların cevabını bulmayı amaçlamışsa da araştırma süreci boyunca edinilen bilgi ve birikime dayanarak denilebilir ki onun

³⁰⁸ Markos 9: 14-29; Luka 9: 37-45.

³⁰⁹ Kierkegaard, Korku ve Titreme, s. 96.

³¹⁰ A.g.e., s. 86.

³¹¹ Türkyılmaz, Bunalım Çağı, s. 45.

düşüncesinde bu tarz sorulara dair açık-net bir yanıt bulmak ve belirtmek mümkün değildir. Çünkü Kierkegaard için önemli olan, sistemci felsefelerin yaptığı gibi herkes tarafından kabul edilecek evrensel bir insan tanımı ortaya koymak değil, tam aksine insanın varoluşu ile yakından alakadar olmaktır.

Onun insan olmaktan anladığı, varoluşu gerçekleştirme yolunda uğruna yaşamaya değer bir neden bulan bireyin, kendi biricikliğinin farkına varması, bu farkındalık ile herkesten ve dolayısıyla sıradanlıktan kurtulup 'kendi' yani gerçek anlamda 'birey' olabilmesidir. Ne yazık ki Kierkegaard'a göre her insan işte bunu başaramamaktadır.

Varoluşun, Kierkegaard felsefesinde önemli bir husus olmakla birlikte nesnel değil, öznel bir anlama sahip olduğunu da belirtmek gerekir. “Eğer bir kişi suya düşmüş ise boğulup boğulmayacağı sorusu onun için teorik bir soru değil, yaşam-ölüm sınırında bir sorudur; tıpkı varoluşun birey için hayat-memat meselesi olması gibi. Kierkegaard, Hristiyanlığı da bu bağlamda değerlendirir. Ona göre doğru öznel ve Hristiyanlığın doğru olup olmadığı sorusu mühim bir sorudur. Bu soruya teorik veyahut akademik düzlemde yaklaşamaz. Çünkü kendi varoluşunun idrakine varmış olan bir birey için bu soru da yine tabiri caizse ölüm-kalım meselesi olup öyle alelade ele alınıp tartışılabilir bir soru değil, büyük bir tutku ile ele alınması gereken bir sorudur. Nitekim Tanrı'nın var olup olmadığı sorusu sorulduğunda da birey tek başınadır ve bu soruya yalnızca inanç yoluyla yaklaşılabilir.³¹² Bu tarz öznel soruların dışında kalan diğer tüm sorular Kierkegaard için hiçbir anlam ifade etmemektedir. Çünkü ona göre nesnel sorular ve yine onların kendileri gibi nesnel olan cevapları, bireyin yaşamı ve varoluşu açısından bir şey ifade etmezler.

Hepimiz 8+4'ün 12 ettiğini biliriz. Descartes'tan beri filozofların bahsettiği akla ait olan doğrulardan biri budur. Ancak hiçbirimiz dua ederken 8+4'ün 12 ettiğini dile getirmeyiz ya da hiçbirimiz ölüm döşegindeyken bu bilgiyi hatırlamayız ve bu işleme kafa yormayız. Kierkegaard'ın anlatmaya çalıştığı şey de budur: Onun felsefesine görebu tür doğrular diledikleri kadar nesnel ve genel olsunlar, yine de bireyin varoluşu açısından önem taşımazlar.³¹³

³¹² Jostein Gaarder, *Sofie'nin Dünyası*, s. 431.

³¹³ A.g.e., s. 431.

Çünkü bu tarz bilgiler dinin hakikati gibi varoluşumuza ait olan bilgiler değildir. Ayrıntılandırılmış bir ifade ile, iki kere ikinin dört ettiği bilgisi edinildiğinde bu bilgi gayr-i şahsi bir bilgi olmaktadır. Bir kişi bu bilgiye bir defa eriştiğinde onu kendisine mal etmek için daimi bir çaba içerisinde olmaz. Bu bilgi artık, zihnin deposunda duran bir eşyadır ve gereksinim duyulduğunda oradan çıkartılıp kullanılır. Ancak dini hakikatler nesnel hakikatlar gibi değildir. Onlar kişisel her varoluşun içerisinde bulunması gereken ve bulunmadığında ise hiçbir manası kalmayan hakikatlerdir. Bu nedenledir ki hayatın her anında taze tutulması adına her birey üst düzey bir çaba sarfetmelidir.³¹⁴

Birçok filozof ve düşünür Tanrı'nın varlığını ispat etmeye veya onun varlığını akıl yoluyla kavramaya ve açıklamaya çalışmışlardır. Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışmak hacıyatmaza benzer. Onu serbest bıraktığınızda tepesi üstüne döner. O halde serbest kalmalıdır. İspat durumu da tam olarak böyledir. İspat etme çabası sürdüğü müddetçe sırf ispat sürecinde olmak yüzünden dahi Tanrı'nın varlığı ortaya çıkmaz, ancak ispatlama bırakıldığında varlık oradadır.³¹⁵

Kierkegaard'a göre bu tarz uğraşlara sahip olan kişiler inancı ve dini anlamda içtenliği kaybederler. Çünkü asıl olan Hristiyanlığın doğruluğu ya da yanlışlığı değil birey için doğru olmasıdır. Daha evvel de belirtildiği gibi Kierkegaard'da doğru bireye özgü ve öznedir.

Kierkegaard için inanmanın altında yatan temel neden “absürd”dür. Daha açık bir ifade ile Kierkegaard'ın anlayışına göre bir şey aykırı olduğu için inanca konu olur; “*İnanıyorum çünkü akla aykırı.*”³¹⁶

Yukarıda işaret edildiği gibi varoluşu gerçekleştirme yolunda üç farklı aşama ya da alan olduğunu dile getiren Kierkegaard, eserlerinde bu alanların içeriğine dair açıklamalarda bulunmuş ve bu yolla bireyin birey olabilmesi adına geçirdiği evreleri adım adım işlemiştir. Kierkegaard'a göre insan ancak eylemde bulunduğu, özellikle de seçim yaptığında varoluşunu gerçekleştirme yoluna adım atmış olur. Bu adımlardan, diğer bir ifade ile boyutlardan ilki olan estetik boyutta hazza önem veren

³¹⁴ William Barrett, a.g.e., s. 174.

³¹⁵ Kierkegaard, Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev: Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 39.

³¹⁶ Jostien Gaarder, a.g.e., s. 432.

bireyin yerini, ikinci aşama olan etik aşamada toplumu ve yerine getirdiği görevi her şeyin üstünde gören birey almıştır.

Üçüncü ve son aşamada ise iman şövalyesi olarak addedilen birey varoluşu gerçekleştirme adına en önemli noktaya ulaşan kişi olmuştur ve Kierkegaard'ın felsefesinde birey olabilmenin imkanının anlaşılabilmesi adına bize daha fazla ipucu sunmuştur. Boyutlar arası sıçrama yolu ile birey olmaya bir adım daha yaklaşılr. Ancak söz konusu sıçramayı yapacak olan bireyin kendisidir ve birey bu noktada özgürdür. İster sıçrama gerçekleştirerek bir diğer aşamaya geçer, isterse de varolduğu aşamada yaşamını sürdürür.

Ne olursa olsun sıçramayı gerçekleştirecek olanın bireyin kendisinden başkası olmamasına vurgu yapan Kierkegaard'ın bu konudaki savları ile bizlere Sokrates'i anımsatmaktadır. Çünkü ona göre tıpkı Sokrates'in düşüncesinde olduğu gibi “gerçek sezgi” bireyin içindedir.³¹⁷

Böylesi bir sezgi ile umutsuzluk ve kaygının meydana getirdiği iç daralmasından varoluşsal bir seçme eylemine yönelinebilir ve varoluş gerçekleştirilebilir. Umutsuzluk içerisinde olan bireyler, Kierkegaard'a göre kendini gerçekleştirmeye en yakın kişilerdir. "Bunun nedeni ben'in gelişiminin umutsuzluktan geçiyor olmasıdır."³¹⁸

Kendini gerçekleştirme olanağına en yakından sahip olan bireyler içlerindeki umutsuzluk ile kederlenir, gecenin suskunluğunu kendilerine sırdaş edinirler.³¹⁹ Çünkü onlar bilirler ki, gecenin suskunluğu kederlerini ellerinden almaz ve onlara sessizlik içerisinde varolma yolunda bir seçim yapmaları gerektiğini düşünmeleri için fırsat verir. Öyle ki bu kederli ve umutsuz ruh hallerinin ardından söz konusu bireyler gerçek anlamda birey olabilmek adına ani sıçramalar gerçekleştirebilirler.

Bu durumun sayısız örneklerinden birini Rus yazar Dostoyevski, Raskolnikov'u ele aldığı *Suç ve Ceza* adlı romanında ince ruhsal motifler ile anlatmıştır.³²⁰ İşlediği cinayetin ardından ruhsal bir kaygı durumu yaşayan

³¹⁷ A.g.e., s. 434.

³¹⁸ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, DoğuBatı Yayınları Ankara, 2014, s. 9.

³¹⁹ Kierkegaard, *Aforizmalar*, çev. Nur Beier, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 51.

³²⁰ Jostien Gaarder, a.g.e., s. 434.

Raskolnikov'un varolma çabası, onun aynı zamanda birey olabilme yolunda çaba sarf etmesi anlamını taşımaktadır. Modernleşen dünyada modern insan algısının ortaya çıkmasıyla bireylerin, birey olmaktan uzak durduklarını ifade eden Kierkegaard, bu bağlamda kurumsal Hristiyanlığı da eleştirmektedir. Ona göre bireylerin Hristiyanlık algısı, yaşamlarının her anında hatırladıkları, hatırlamak bir yana yaşam gayesi olarak gördükleri bir inanış değil, kalıplaşmış ve sıradanlaşmış bir göstermelik inanç türüdür. Bu nedenle Kierkegaard, Hristiyanlık için "Pazar günü Hristiyanlığı" yakıştırmayı yapmış ve çoğu kişinin de yalnızca hediyeler alabilmek için kilise törenlerine katıldıklarını ileri sürmüştür.³²¹

Hristiyanlıkta aracı kurum dediği, kiliseye ve din adamlarına karşı çıkmış ve onlara yönelik hayatı boyunca devam eden bir mücadeleyi sürdürmüştür. Bu mücadelesinin amacı da hiçbir zaman için dini ortadan kaldırmaya yönelik olmamıştır. Aksine onun amacı, dini özüne döndürmek, bu şekilde Tanrı ile insan arasında daha sağlam bir ilişki kurmak olmuştur. Kierkegaard, için dinin anlamı büyüktür. Ona göre, aşkın alanla kurulan her bağ insanı bir adım daha yukarılara taşımaktadır. O, dinin insanı güçlendirdiğini, ona ve hayatına bir anlam kattığını düşünür. Kierkegaard'a göre dinin, insanların hayatında merkezi bir rolü vardır. Pek çok konuda din insanlara yol göstermektedir. Yani gerçek dinin, insanların hayatında olumlu bir etkisi olmakta, insanları buldukları alanlardan daha yukarılara çıkarmaktadır. Bu anlamda din, insanın hayatında vazgeçilmez bir öneme sahiptir.³²²

Dini boyutta vermiş olduğu İbrahim örneği ile Tanrı ile insan arasında nasıl bir ilişki olması gerektiğini vurgulamakla Kierkegaard, dinden hareketle tüm sorunları giderecek, bireyin birey olmasına imkân sağlayacak olan, bir anlamda alternatif bir alan ya da boyutun işaretlerini vermektedir. Söz konusu sevgi içtenliğin, dostluğun ve yakınlığın ifadesidir. Birey ve Tanrı arasındaki iman ilişkisinin esası da sevgidir.³²³

³²¹ A.g.e., s. 428.

³²² Selda Ataer, Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006, s. 14.

³²³ Taşdelen, Benlik ve Varoluş, s. 291-292.

Şayet İbrahim, Tanrı'yı sevmemiş olsaydı, sahip olduğu imana asla ulaşamazdı, Tanrı'yı seven her kimse işte o kişi Tanrı'yı yansıtır.³²⁴

Benzer şekilde Tolstoy *Sevgi Neredeyse Tanrı Oradadır* adlı eserinde, Tanrı'yı sevmek bakımından İbrahim'e benzeyen Martin'i anlatır. Tolstoy'un konu edindiği ayakkabı tamircisi Martin, tüm çocuklarını bebekken kaybetmiş ve karısı öldüğünde de üç yaşındaki oğluyla bir başına kalmıştır.³²⁵ O da tam babasına destek olabileceği yaşta hastalanmış ve ateşler içinde geçen bir haftanın ardından ölmüştür. Hayattaki tek ve son varlığını da kaybeden Martin oğlunu toprağa verdikten sonra ümitsizliğe kapılmış ve Tanrı'ya sitem etmiştir. Kiliseye gitmeyi bırakmış ve Tanrı'dan kendisinin de canını almasını istemiştir. Yaşlı bir hacı ile konuşan Martin bu sıkıntılarını ona anlattığında hacı ona böyle konuşmaya hakkının olmadığını, Tanrı'nın hikmetinin sorgulanamaz olduğunu söylemiştir.³²⁶

Kapılmış olduğu ümitsizliğin de yaşama istediğinden ileri geldiğini söyleyen hacı, ancak ve ancak Tanrı için yaşamayı öğrendiğinde tüm üzüntülerinin son bulacağını vurgulamış ve Martin'i bu söylemleriyle etkilemiştir. Kendisine bir incil alan Martin, başlangıçta tatillerde okumayı düşünse de zamanla ondan fazlasıyla etkilenmiş ve neredeyse her gece okumaya başlamıştır. Okudukça da Tanrı'nın kendisinden ne dilediğini ve Tanrı uğruna yaşanılacak hayatın nasıl bir hayat olabileceğini daha net bir şekilde anlamıştır.³²⁷

İncilin 6.bölümünde yer alan ayeti okuduğunda Martin'in ruhu huzur bulmuştur. O ayette şöyle denmektedir: " Her kim bana gelir de söylediklerime kulak verir ve yaparsa onun neye benzediğini sizlere söyleyeyim: O bir ev inşa edilirken temelini daha derin kazan ve o evi bir kaya üzerine inşa eden adama benzer.

Sel vurduğunda sel suları evi dövse de sarsamaz. Ancak söylediklerime kulak vermeyen ve onları yapmayan kişi de toprağın üzerine temelsiz bir ev inşa eden bir

³²⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 85.

³²⁵ LevNikolayeviç Tolstoy, *Sevgi Neredeyse Tanrı Oradadır*, Çev. İhsan Özdemir, Lacivert Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 7.

³²⁶ A.g.e., s. 8.

³²⁷ A.g.e., s. 9.

adama benzer ki sel suları yükseldiğinde o ev hemen çöküverir, evden geriye yalnızca koca bir enkaz kalır."³²⁸

Yaptığı okumaların ardından Martin, yaşadığı hayatı sorgulamış ve kendine 'evinin kum zemin üzerine mi yoksa sağlam bir kaya üzerine mi inşa edildiğini' sormuştur. Oturduğu yerden Tanrı'nın tüm buyruklarına uyduğunu düşünmenin ve bunu dile getirmenin kolayca kaçmak olduğunun farkında olan Martin, tüm günahlarına ve özellikle yaşadığı tüm üzücü olaylara rağmen Tanrı için yaşamaya devam etmesi gerektiğinin de farkında olmuştur.

Anlaşılabileceği üzere tıpkı Kierkegaard'ın hayranlık duyduğu İbrahim gibi Martin de, asıl mutluluğun umutsuzluk ve kaygı durumunun ardından erişilebilecek en üst merteye olan Tanrı inancında olduğunu ortaya koymaktadır. İbrahim'in sahip olduğu iman ile en değerli varlığı olan (uzun seneler sahip olmak için dua ettiği oğlu İshak) oğlunu, Tanrı'nın isteği üzerine kurban etme eylemine kalkışmış olması, onun, Tanrı'yı herşeyden çok sevmiş olduğunun ve onun uğrunda yaşanılan bir hayatı en doğru yaşam biçimi olarak gördüğünün göstergesidir. Aynı şekilde Tolstoy'un Martin'i de eşini ve tüm çocuklarını kaybetmek gibi büyük bir imtihana tabii tutulmuş olsa da Tanrı uğruna yaşamaktan ve Tanrı'yı sevmekten asla vazgeçmemiştir. Nitekim İbrahim'in oğlunu kurban etme eylemine girişmesinin tek açıklaması da sevgi ve imandır. Kierkegaard'ı hayrete düşüren bu eylem girişimi yalnızca, İbrahim'in sahip olduğu iman ve Tanrı sevgisi ile açıklanır. Zira sevgi, her bir şeyin temelidir ve ruhun yaşantısının en derin zeminidir.³²⁹

Kierkegaard'ı şaşkırtan, İbrahim'in oğlunu kurban etme girişimi sırasındaki soğukkanlılığıdır. İbrahim'in sanki oğlunu kaybetmiyor, aksine onu kazanıyormuşçasına kurban etme eylemine yönelmiş olması ve o sırada kendinden emin duruşu hem hayret verici hem de Tanrı'ya olan güveni nedeniyle hayranlık uyandırıcı bir durumdur. Kierkegaard bu durumla ilgili şaşkınlığını şu sözlerle dile getirmektedir: "*İbrahim'den ağıt şarkıları duymuyoruz.*"³³⁰

³²⁸ A.g.e., s. 10.

³²⁹ Kierkegaard, Tanrı'ya İhtiyaç Duymak, çev. Zeynep Yeter, Fabula Yayınları, İstanbul, 2016, s. 137.

³³⁰ Kierkegaard, Korku ve Titreme, s. 63.

İbrahim oğlunu çok sevmektedir. O, yıllarca bekledikten sonra verdiği Tanrı'nın ona verdiği en güzel armağandır. Fakat İbrahim Tanrı'yı da çok sevmektedir. Ona koşulsuz bir biçimde teslim olmuştur. Kierkegaard'ın İbrahim'e duyduğu hayranlığın temel nedeni de budur. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye yeltenmesine karşı da hayranlık duyan Kierkegaard, bu eylem girişiminden hareketle bireyin, birey olabilmesi imkanını ortaya koymaya çalışmıştır. İbrahim bu eylem ile gerçek manada birey olmakla kalmamış aynı zamanda kendi varoluşunu gerçekleştirmiş ve kendi öznelliğini elde etmiştir. Ahlaksal boyut ile dini boyut arasında yapılacak olan geçişte bireyin, Tanrı'ya itaat etmeyi tercih etmiş olması onun öznelliğini sergilemiş olması anlamı taşımaktadır. Ancak aynı zamanda burada bireyin öznelliği bakımından bir yorum yapmanın da zor olduğu belirtilmelidir. Çünkü Tanrı'nın İbrahim'den oğlunu kurban etmesini istemesi akıl ile açıklanamamaktadır. Dinsel yaşam aşamasında birey yalnızca Tanrı'ya karşı sorumludur. Tanrı'nın istemiş olduğu şeyin gerçekleştirilmesinde mantık aranmamalıdır. Anlaşılacağı üzere Kierkegaard, bu hususta Tanrı'nın buyruğunun sorgulanamaz bir nitelikte olduğunu ön plana çıkarmaktadır.

Kierkegaard'a göre bireyin aklına uygun olmasa bile Tanrı'nın buyruğuna itaat etmek ve inanmak gerekir. İnanılan şey nesnel olarak yanlış dahi olsa öznel olarak doğru olabilir.³³¹ Dinsel varoluş aşamasında bireyin eylemleri üzerinde etik aşamada olduğu gibi toplumun değil yalnızca Tanrı'nın bir yaptırımı olduğu söylenebilir. İşte bu nedenle birey, Tanrı'yı sevdiği ve ona yakın olabildiği ölçüde gerçek manada birey olabilmenin imkanına erişebilecek ve benliğini oluşturabilecek, öznel bir birey olabilecektir. İbrahim, öznel benliğe sahip olmuş ve Tanrı'ya teslim olarak varoluşunu gerçekleştirmiştir.

Peki ya hangi ihtiyaç yahut güdü nedeniyle insan boyutlar arası bir sıçramaya yönelmektedir? Kierkegaard açısından bakıldığında, iman ve teslimiyet tutku zemininde temellendirilebilir mi?

Bu sorulara Kierkegaard'ın kendi yaşamından hareketle cevap aramak yerinde bir adım olacaktır. Nitekim Kierkegaard'ın öne sürdüğü görüşlerinin

³³¹ Susan Leigh Anderson, çev. Gökhan Gürdal, Kierkegaard-Birey ve Varoluş Üzerine Bursa, Sentez Yayıncılık, 2014, s. 51.

tezahürünü kısa yaşamının her döneminde görmek mümkündür. Regina'ya duyduğu aşk her ne kadar ruhunu saran büyük bir ağ gibi olsa da estetik ve etik boyut içerisinde bulunmak istememesi ondan ayrılmasına neden olmuştur. Ondan vazgeçmiş olması, ona karşı duyduğu aşktan vazgeçmiş olması anlamına gelmemektedir. Öyle olsaydı, bu durum, onun, insana ve kendisine yönelik 'bütünsellik' düşüncesine de ters düşmüş olurdu. Çünkü Kierkegaard'a göre insan, birey olabilmek adına, sahip olduğu tutku ile boyutlar arası sıçrama gerçekleştirirken, bir önceki boyutun kendisine kattıklarını da yadsımamalıdır.

Boyutlar arası geçişe karar verilirken tutku muhakkak var olmalıdır. Tutku olmaksızın sıçrama yapılması ve dolayısıyla birey olabilmeyen imkanına erişilmesi olanaksız olmaktadır. Nitekim Kierkegaard, yaşadığı çağı tutkudan yoksun insanların anlamsız kalabalıklar oluşturmuş olmasından ötürü eleştiri yağmuruna tutmaktadır. Tutku yoksunu insanlar ya yalnızca haza önem vererek estetik boyutta yahut yalnızca göreve, evrensel etik kurallara önem vererek etik boyutta yaşamlarını sürdürmektedir. Ancak Kierkegaard'a göre bu iki yaşamın mimarları büyük bir yanılma içerisinde, çünkü birey olabilmek ve onun vereceği içsel huzur, olumlu olumsuz her türlü katkıları kabul edilerek estetik ve etik boyutun terk edilmesi ve ardından cesaret göstererek dini boyuta doğru gerçekleştirilecek sıçramadır. İşte bu nedenle İbrahim'in cesareti takdire şayandır. O, sahip olduğu tutku ve Tanrı sevgisi ile estetik boyutun sunduğu renkli dünyadan, etik boyutun sunduğu toplumsal kanılardan sıyrılmaya cesaretini kendinde bulmuş ve kendini nesnel kesinsizliğe teslim etmiştir.

SONUÇ

Kierkegaard'ın, felsefesini inşa ederken kendi ruhsal durumunun etkisi altında olduğu anlaşılmaktadır. Çocukluk döneminden başlayarak, gençlik ve yetişkinlik dönemlerine bakıldığında, karşılaştığı her durum ve kişiye karşı melankolik bir tutum sergilediği görülür. Söz konusu melankoli, olumlu perspektiften bakılabilecek durumlarda dahi Kierkegaard'ın söylem ve tavırlarında kendisini göstermektedir. Melankolik bir yapıya sahip olmasının altında yatan nedenleri kısaca sıralamak gerekirse; aile üyelerinin beklenmedik bir şekilde ardına ölmeleri, liman gördüğü kişilerin yaşamlarında fark ettiği tutarsızlıklar, kendine ait bir yaşam oluşturma gayreti içerisinde iken büyük kardeşleri kadar şanslı olmadığını düşünmesi, dahil olduğu ortamlarda karşılaştığı kişilerin görüşleriyle çatışması ve en mühimi iman anlayışına yönelik düşünceleri onun melankolik bir yapıya bürünmesinin temel nedenleridir. Sıralanan nedenlerin dışında yaşadığı çağın sorunları, insanın tüm bu sorunlar nedeniyle birey haline gelememesi ve kalabalıklar içerisinde yitip gitmesi Kierkegaard için ciddi birer sorun teşkil etmektedirler. Ona göre insan, kendi içerisindeki gerilimlerin yanı sıra bir de başka şeyler dolayısıyla gerilime maruz kalmaktadır. Kendi içerisindeki gerilimler, insanın birey olabilmesi adına birer fırsat iken, kendi dışından kaynaklanan gerilimler ise birey olabilmenin önündeki engeller olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Kierkegaard, kamuoyu olarak adlandırdığı kalabalıkları sert bir üslupla eleştirmiştir. Kierkegaard'a göre, modernizmle birlikte kamuoyu, anlamsız yığınlar dönüşmüş ve başta Hristiyanlık olmak üzere birey için önemli olan her türlü değeri sıradanlaştırmıştır. Kierkegaard'a göre, birey olabilmenin önündeki bir diğer engel de Hegel'in sistemci felsefesidir. Çünkü Hegel, insanı birey olarak görmek bir yana, onu bütünsel bir varlık olarak bile kabul etmemiş ve yalnızca akli yönü ile ilgilenmiştir. Oysa Kierkegaard'a göre insan, ruh ile beden, sonlu ile sonsuz, olabilirlik ve zorunluluğun sentezidir. Kierkegaard, birey olabilmenin yolunu felsefesini şekillendirirken öne sürdüğü varoluşsal boyutlar arasındaki sıçramalarda görmektedir.

Kierkegaard'ın varoluşun söz konusu boyutları içerisinde farklı tipler ile kişinin geçirdiği aşamaları ortaya koyması onun, insanın sürekli olarak bir değişim içerisinde olduğunu göstermek istemesindedir. Böylelikle Kierkegaard, değişim

içerisinde olan bireyi anlamaya yönelik görüşleri ile bir anlamda bireyin birey olabilme yolundaki yolculuğuna bizleri tanık olarak davet etmektedir.

Bu süreçte ruh ile beden, sonlu ile sonsuz ve özgürlük ile zorunluluk arasındaki gerilimi irdeleyen Kierkegaard, aslında varoluşun "birey" olabilme yolundaki boyutlarına gözler önüne sermektedir.

Bireyin bu süreçte paradoksal birtakım durumlarla karşı karşıya kaldığına da değinen filozof, ya / ya da karşıtlığında bireyin kendisi için uygun olanı seçmesi gerektiğine vurgu yapar. Varoluş aşamalarıyla anlatmaya çalıştığı da tam olarak budur: Bireyin estetik, etik ve dinsel boyutlarda ortaya çıkan özneliği kazanmak için nasıl mücadele vermesi gerektiğini örnekleriyle anlatmaktadır. Kierkegaard'a göre seçim yapmak zorunlu olmasa da seçim yapılmaması durumunda birey olmanın imkanı insanın elinden kayıp giden mühim bir fırsat olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her ne kadar sistem anlayışına karşı çıkıyor olsa da insanın benliğini sentez olarak açıklamaya çalışmış olması, Kierkegaard felsefesinin eleştirilebilir yanlarından bir tanesi olmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki; daha evvel de belirtildiği üzere insan sürekli olarak bir değişimin içerisinde ve bu değişimler ile kendi benliğine ulaşma çabası, "süreç" olarak adlandırılabilir bir yolu işaret etmektedir.

Bu nedenle her ne kadar benliği sentez olarak açıklıyor olsa da ben'in sentezindeki öğeler arasındaki değişimler ile varoluş alanlarının ortaya çıkmasını birbiriyle doğrudan ilintilendiren filozof, tek tip bir sentezden söz etmeyerek bu hususta kendisine yöneltilen eleştirileri bir bakıma önceden açıklamış olmaktadır. Sentezin öğelerinin farklı ölçülerde bir araya gelmesiyle farklı kişilikler ve bu kişiliklere bağlı olarak da farklı varoluş aşamaları ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard'ın varoluş aşamalarına vermiş olduğu örnek kişilikler "ben" ve varoluşa dair görüşlerini anlamlandırabilmek açısından önem taşımaktadır.

Estetik boyuttaki Don Juan, etik boyuttaki Agamemnon ve dini boyuttaki İbrahim'in taşıdıkları kişisel özelliklerin, buldukları varoluş boyutlarının da özellikleri olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin yalnızca bedensel haza önem verilen estetik boyuttaki estetik birey Don Juan, o boyutun özelliklerini taşımaktadır ve Kierkegaard'a göre, bir "ben"e sahip olmadığı gibi asla da sahip olma şansına

erişemeyecektir. Evrensel etik uğruna kendini feda eden etik kişilik Agamemnon da aynı şekilde etik aşamanın özelliklerini taşımaktadır.

Varoluş boyutları ile kişilik özellikleri açısından ileri sürülen ortak özelliklerden, dini boyutun biricik örneği İbrahim de üzerine düşen payı almıştır. Nitekim o da diğer boyutların bireyleri gibi dinsel aşamanın özelliklerini taşımaktadır. Onun için ise mühim olan imandır ve iman sayesinde insan, birey olarak Tanrı karşısına çıkabilmekte ve mutlak olan ile mutlak bir ilişki kurabilmektedir.

Mutlak olan ile mutlak bir ilişki kurabilen kişi "ben" olmayı seçebilen kişidir. "Ben" olabilmeyi seçebilmesi demek birey olabilmek adına bir sıçrayış gerçekleştirmiş olmak demektir. Bu sıçrayıştaki seçim ne estetik aşamada tensel isteklerin kölesi olmakla ne de etik aşamada toplumun dayattığı kurallar silsilesine uymakla gerçekleşmiştir. Bu tercih yalnızca bireyin kendi düşünsel seçimidir. İnsan, bu tercihle birlikte özgür bir "ben" olmaktadır ki bu da Kierkegaard'a göre yalnızca dinsel aşama içerisinde gerçekleştirilebilecek bir durumdur.

Bu hususta Kierkegaard'a yöneltilebilecek bir eleştiri, İbrahim'in imanının sınanması durumudur. İbrahim her ne kadar iman şövalyesi olarak yalnız başına birey olma yolunda yürümüş ve bu imkana erişmiş olsa da aslında bunu toplumdan bağımsız bir biçimde değil tam aksine toplumun içerisinde gerçekleştirmiştir. Sufilerdeki 'halvet der encümen'in açıklanması durumun daha anlaşılır olması adına bu noktada gerekli olmaktadır. Encümen insan topluluğudur, halvet ise insanın Tanrı'ya yakın olmak adına ibadet edeceği durum/mekân anlamına gelmektedir. İnsan kalabalıkların içerisinde de yalnız kalarak Tanrı'ya olan sevgisini gösterebilir. Burada parola: Topluluk içinde tek başına.

İbrahim'in yaşam penceresinden bakılacak olursa; encümen yani topluluk, İbrahim'in başta oğlu ve eşi olmak üzere bir arada yaşadığı herkes, halvet ise oğlunu kurban etmek için çıktığı Morinha Dağı'dır. Peki toplumun içine girmeden imanı sınamak mümkün müdür? İbrahim'in imanı yalnızca kendisi üzerinden değil, aynı zamanda sahip olduğu en kıymetli varlık olan oğlu üzerinden sınanmıştır. İbrahim kendisini değil, oğlunu kurban etme girişiminde bulunmuştur. Bu durumu Tanrı'ya yakın olmak adına gerçekleştirilen bir çeşit inziva olarak görürsek, inzivanın

ardından topluma dönüş söz konusudur. Ancak Kierkegaard'ın imanı toplumdaki sıyrılarak tek başına elde edilebilecek bir şey olarak görmesi bu durum ile çelişmektedir. Çünkü İbrahim, imanı elde edip, birey olma imkanına erişirken aslında yalnız değildir, birey olabilmenin imkanına toplumun içerisinde erişmiştir.

Kierkegaard, her ne kadar dinsel boyutu İbrahim örneğiyle diğer boyutlara nazaran daha fazla ön plana çıkarıyor olsa da ona göre her bir boyut birey olabilme yolculuğunda kişilerin uğradığı duraklar olmaları nedeniyle önem taşımaktadır. İnsan bir süreç varlığıdır ve yaşamı boyunca karşılaştığı her kavram, kişi ve varoluşsal durak birey olabilmesi adına sürece katkı sağlayan birer dene olmaktadır. Nihai boyut olan dinsel boyuta sahip olduğu iman ve sıçrama cesareti ile ulaşmış ve “birey” olmayı başarmış her kimse, önceki boyutlardan da izler taşıyacaktır. Nitekim kendini birey olarak atfeden yahut birey olarak anılmayı temenni eden Kierkegaard da dinsel boyuta ulaşmış olsa dahi Regina’yı unutmuyarak estetik boyutu yaşamı boyunca bünyesinde barındırmıştır. Felsefe tarihindeki benlik tartışmaları içerisinde Kierkegaard’ı diğer düşünürlerden ayıran da insanı bir bütün olarak görmesi ve onun tek bir yönü ile ele alınmasına karşı çıkmasıdır. Bu nedendir ki Kierkegaard, yalnızca teist değil ateist filozofların da ilgi odağı olmuş ve günümüze değin etkileyiciliğini korumuştur.

Kierkegaard’a dair yaptığımız okumalar ve yazmış olduğumuz çalışma neticesinde, bugüne baktığımızda “Birey olabildik mi yoksa yerimizde mi sayıyoruz?” sorusuna Kierkegaard’ın düşünsel perspektifinden cevap arayacak olursak; onun şiddetle karşı çıktığı modernizm anlayışının ve anlamsız kalabalıklar olarak nitelendirdiği kamuoyunun hala kişilerin birey olabilmeleri yolunda ciddi birer engel olmaya devam ettiği belirtilmelidir. Nitekim tıpkı Kierkegaard’ın yaşadığı dönemde olduğu gibi, hatta belki daha fazlasıyla bugün de kişiler, kendilerine ait bir yaşam görüşü, bir hakikat bulma amacı gütmek bir yana kalabalıklara karışarak yaşamların sürdürmektedirler. Kierkegaard’ın, birey olma yolunda vazgeçilmez gördüğü tutku, günümüzde belki de en az önemsenen ve yanlış yönde değerlendirilen bir olgu durumundadır.

Tutku içsellik ve öznellik gerektirirken insanlar kendi varoluşlarını yine kendilerinden hareketle gerçekleştirilmekte ve Tanrı’ya İhtiyaç Duymak adlı

eserinde Kierkegaard'ın da belirttiği gibi, kalabalıklarla sürüklenerek vicdanlarını uykuya yatırmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar. Bu nedenle çağımız insanı çoğunlukla birey olabilmenin imkanını Kierkegaardvari bir söylem ile 'teğet geçmiş' olmaktadır.

KAYNAKÇA

- ALPYAĞIL, Recep, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- ALTAŞ, Osman, Soren Kierkegaard'da Öznellik Problemi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2016.
- ANDERSON, Susan Leigh, çev. Gökhan GÜRDAL, Kierkegaard-Birey ve Varoluş Üzerine, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2014.
- ATAER, Selda, Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.
- BARRETT, William, İrasyonel İnsan, Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme, Çev. Salih ÖZER, Hece Yayınları, Ankara, 2003.
- CAN, Şefik, Klasik Yunan Mitolojisi, Ötüken Neşriyat A.Ş. İstanbul, 2011.
- CAULY, Olivier, Kierkegaard, çev. Işık Ergüden, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2006.
- CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.
- COPLESTON, Frederick Hegel, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2010.
- DOĞAN, Sevgi, "Hegel'in Felsefesinde İrade ve Demokrasi İlişkisi", Felsefi Düşün, Akademik Felsefe Dergisi, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- FERGUSON, Robert, Çev. Elif ERSAVCI, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- GAARDER, Jostein Sofie'nin Dünyası, Çev. Sabir Yücesoy, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- GÖKBERK, Macit: Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011.
- GUIGNON, Charles, Kimim Ben? Çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınevi, Ankara, 2008.
- GÜRDAL, Gökhan, Soren Kierkegaard'da Tekil Birey ve Varoluş, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2010.

- GÜRDAL, Gökhan ve MANAV, Faruk, Kierkegaard, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2013.
- HANNAY, Alastair Kierkegaard, Çev. Nur Nirven, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2013
- HEGEL, G.W.F. Tarihte Akıl, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- HEGEL, G.W.F. Tinin Görüngübilimi. Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011.
- HEGEL, G.W.F. Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Çev. Cenap Karakaya, Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. Din Felsefesi Dersleri, Çev. Doğan Naci Kadioğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- HEIMSOETH, Heinz, Kant'ın Felsefesi, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2007.
- KENNY, Anthony, Batı Felsefesinin Yeni Tarihi - Modern Dünyada Felsefe Cilt 4, İstanbul, 2017.
- KERVEGAN, Jean-François, Hegel ve Hegelcilik, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2011.
- KIERKEGAARD, Soren, Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.
- KIERKEGAARD, Soren, İroni Kavramı, Çev. Sıla OKUR, İmge Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2009.
- KIERKEGAARD, Soren, Meseller, Çev. Osman Çakmakçı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- KIERKEGAARD, Soren, Aforizmalar, Çev. Nur Beier, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- KIERKEGAARD, Soren, Baştan Çıkarıcının Günlüğü, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

- KIERKEGAARD, Soren, Etik Estetik Dengesi, Çev. İbrahim Kapaklıkaya
Ağaç Yayınları, İstanbul, 2013.
- KIERKEGAARD, Soren, Evliliğin Estetik Geçerliliği, Çev. İbrahim Kapaklıkaya,
Ağaç Yayınları, İstanbul, 2013.
- KIERKEGAARD, Soren, Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe, Çev. Doğan
Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- KIERKEGAARD, Soren, Kahkaha Benden Yana. Çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı
Yayınları, İstanbul, 2013.
- KIERKEGAARD, Soren, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Çev. M. Mukadder
Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.
- KIERKEGAARD, Soren, Tekerrür, Çev. Zeynep Talay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul,
2014.
- KIERKEGAARD, Soren, Hakikat Şaraptadır, Çev. Zeynep Talay, Pinhan Yayıncılık,
İstanbul, 2015.
- KIERKEGAARD, Soren, Korku ve Titreme, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka
Yayınları, İstanbul, 2015.
- KIERKEGAARD, Soren, Müzikal Erotik, Çev. Merve Elma, Pinhan Yayıncılık,
İstanbul, 2015.
- KIERKEGAARD, Soren, Kaygı Kavramı, Çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası
Yayınları, İstanbul, 2016.
- KIERKEGAARD, Soren, Tanrı'ya İhtiyaç Duymak, Çev. Zeynep Yeter, Fabula
Yayınları, İstanbul, 2016.
- KIMMERLE, Heinz, Kültürlerarası Felsefe Açısından Hegel, Çev. Alper Tolga
Çırakoğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2014.
- KOJEVE, Alexandre, Hegel Felsefesine Giriş, Çev. Selahattin Hilav, Y.K.Y.,
İstanbul, 2015.
- ÖZCAN, Muttalip, İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma, Bilim ve
Sanat Yayınları, Ankara, 2006.

- PLATON, Sokrates'in Savunması, Milli Eğitim Bakanlığı, Elips Yayınları, Ankara, 2007.
- POLITIS, Helen, Kierkegaard Sözlüğü, Çev. İbrahim Eylem Doğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- SARP, Mustafa, Kierkegaard'da Kişi ve Özgürlük Problemleri, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010.
- SARTRE, Jean Paul, Varoluşçuluk, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- SCHELER, Max, İnsanın Kosmostaki Yeri, Çev. Harun Tepe, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2012.
- TAŞDELEN, Vefa, Benlik ve Varoluş, Hece Yayınları, Ankara, 2004.
- TAŞKIN, Ali ve BECERMEN, Metin, Felsefe Tarihi II. Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013.
- TOLSTOY, Lev Nikolayeviç, Sevgi Neredeyse Tanrı Oradadır, Çev. İhsan Özdemir, Lacivert Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- TÜRKYILMAZ, Çetin, Bunalım Çağı, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2016.
- TÜZER, Abdüllatif, Din ve Rasyonalite, Lotus Yayınevi, İstanbul, 2009.
- TÜZER, Abdüllatif ve UTKU, Ali, Sorgulanan Felsefe, Elis Yayınları, Ankara, 2018.
- VERDON, John, Aklından Bir Sayı Tut, Çev. Cemile Özyakan, Koridor Yayıncılık, İstanbul, 2017.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Hatice DURNA
Uyruğu : TC
Doğum Tarihi ve Yeri : 21.03.1992 - Sivas
e-posta : hatice.durna@hotmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2014

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
-------	-------	-------

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı YDS (...) YÖKDİL (77.50) TOEFL (...) IELTS (...)