

**Trabzon İlahiyat Dergisi**  
**Trabzon Theology Journal**  
**ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567**  
**TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 2**  
**(Güz / Autumn 2019): 53 - 75**

**Kierkegaard Felsefesinde Hakikatin (Doğruluğun) Görünümü**  
The Appearance of Truth in Kierkegaard's Philosophy

**Nihat Durmaz**

Dr. Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Felsefe ve  
Din Bilimleri Bölümü  
Bartın / Türkiye  
Assist. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Philosophy and Religious Sciences.  
Bartın/Turkey

e-mail: ndurmaz@bartin.edu.tr

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-9633-2282>  
**DOI:** 10.33718/tdi.631214

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 09 Ekim / October 2019

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 16 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Nihat Durmaz, "Kierkegaard Felsefesinde Hakikatin  
(Doğruluğun) Görünümü", *TİD* 6/2 (Güz 2019): 53 - 74

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>  
mailto: [trabzonilahiyatdergisi@gmail.com](mailto:trabzonilahiyatdergisi@gmail.com)

**Copyright** © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.  
Trabzon University, Faculty of Theology,  
Trabzon, 61080 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Kierkegaard Felsefesinde Hakikatin (Doğruluğun) Görünümü

### Öz

On dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Kierkegaard, hakikat problemini geleneksel düşünceden farklı bir şekilde çözüme kavuşturmuştur. O, eserlerinde herhangi bir insanın keşfedilmiş bir hakikatten ziyade icat edilen bir hakikate yönelmesi gerektiğini vurgulamıştır. Felsefe tarihinde bazı varoluşçu filozofların aksine Kierkegaard, dini bir anlayışa bağlı kalarak varoluşçuluğu inşa etmeye çalışmıştır. Hıristiyanlığın hem teslis hem de enkarnasyon inancını, geleneksel anlayışlardan farklı bir yorumla açıklamaya çalışan Kierkegaard'ın Platoncu düşünceden ayrılarak varoluşçu düşünceye kapı araladığı görülür. Bu yeni anlayış, özün varoluştan önce geldiğini ileri süren Platoncu düşüncenin aksine varoluşun özden önce geldiğini kanıtlamaya dayanır. Böylesi bir değişimin epistemolojik açıdan önemli problemlere neden olacağı aşikârdır. Bu problemlerin farkında olan Kierkegaard, ortaya çıkan ikilemleri gidermeye çalışmıştır. Bu çalışmamızda Kierkegaard'ın hakikati epistemolojik açıdan nasıl temellendirmeye çalıştığı üzerinde durulacaktır. Nitekim filozof, önceden verilmiş ve aleni bir hakikatten ziyade insan tarafından inşa edilen bir hakikate vurgu yapmıştır. Ayrıca böylesi bir hakikat anlayışı, Tanrı'nın insan bedeni ile birleşmesi neticesinde ortaya çıkan paradoksun rasyonelleştirilmesinde belirleyici bir rolededir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Kierkegaard, Hakikat, Hıristiyanlık, Varoluş, Paradoks.

### The Appearance of Truth in Kierkegaard's Philosophy

#### Abstract

Kierkegaard, who lived in the nineteenth century, solved the problem of truth in a way different from traditional thought. He emphasized in his works that any person should turn to an invented truth rather than a discovered truth. Unlike some existentialist philosophers, Kierkegaard tried to build existentialism by adhering to a religious understanding in the history of philosophy. Kierkegaard, who tries to explain Christianity's belief in both the trinity and the incarnation with a different interpretation from traditional approaches, seems to leave the Platonic thought and open the door to existential thought. This new conception is based on proving that existence comes before essence, unlike Platonist thinking that assumes that essence comes before existence. It is obvious that such a change will cause epistemologically important problems. Aware of these problems, Kierkegaard tried to resolve the dilemmas that arose. This study will focus on how Kierkegaard tries to justify the truth from an epistemological perspective. As a matter of fact, the philosopher emphasized a truth that was built by man rather than an obvious truth. It should also be noted that such an understanding of truth is decisive in the rationalization of the paradox resulting from the unification of God with the human body.

**Keywords:** The History of Philosophy, Kierkegaard, Truth, Christianity, Existence, Paradox.

## Giriş

Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* adlı eserine “hakikat öğretilir mi?”<sup>1</sup> sorusuyla başlar. Bu soru, erdemın öğretilebilirliği üzerinden felsefesini inşa eden Sokratesçi anlayışa bir tepki amacını taşımakta ve hakikatin kendisini hazır bulan bir yapıdan ziyade onu inşa eden bir anlayışı dillendirmektedir. Bu anlayış, erdemın öğretilebilirliği noktasında deneyimi merkeze alarak erdemın teorik bir açıklamadadan ziyade pratik alanda, diğer ifadeyle hayat okulunda öğretildiğini ileri sürer. Bu yüzden ileride bahsedilecek olan Platoncu ve Protagorasçı düşünce okullarının erdemın öğretilebilirliği hususunda eksik kaldıkları söylenebilir. Çünkü Protagoras her ne kadar deneyimsel alanda var olan bir anlayışı savunsa da yoğun bir deneyimsel baskı sistemi benimsediği için insanın kendi kazanımlarına yoğunlaşmasını engellemektedir. Diğer yandan Sokrates de erdemi öylesine dar kalıplara hapsedmeye çalışır ki, insanın erdem hakkında herhangi bir bilgiye ulaşması imkânsızlaşır.<sup>2</sup> Kierkegaard’ın hakikat anlayışının temel taşlarına geçmeden önce hakikatin öğretilebilirliği sorunsalının nasıl bir zeminde hareket ettiğinin genel bir panoramasını çizmek çalışmamızın çerçevesini ortaya koymasından dolayı önemli olacaktır.

Hakikatin öğretilebilmesi demek, ontolojik anlamda bir hakikatin, epistemolojik açıdan ise bir öğreten/öğrenen ilişkisinin varlığını zaruri kılmaktadır. Böylesi bir zaruret, felsefe tarihinde hakikatin varlığı ile neliğine dair pek çok yol ayrımının oluşmasını sağlamıştır. Bu ayrımlar, hakikatin ontolojik anlamda bir bağımsızlığa sahip olup olmadığı tartışmasından öğretenin hakikatin varlığını nereden bildiği ve nasıl öğretece-

---

1 Daise, Kierkegaard’ın bu soruyu Sokrates’in bilgiyi hatırlamayla eşitlediği geleneksel anlayışa doğrudan geçmek için sorduğunu ifade eder. Ancak ona göre insanın hakikati elde etmek için öncelikle onu kendine amaç edinmesi gerekir. Bu amacın tek başına yeterli olmadığını ileri süren Daise, Kierkegaard’ın hakikati akıl ya da bilginin konusu görmediğini iddia eder. Çünkü Parmenides’ten itibaren varlığı sonsuzluğu, birliği ve değişmezliği üzerinden tanımlayan geleneksel metodun inşa etmekten ziyade keşfetmeyi hedeflediği söylenebilir. Bu durumun farkında olan Kierkegaard, geleneksel metodu reddetme ve Antik Yunan düşüncesini olumsuzlama şeklinde ortaya çıkan metodunu oluşturmaya çalışır. Daise, anti-Sokratesçi bir anlayıştan sürülen bu metodun da epistemolojik yapıda olmadığını öne sürer. Benjamin Daise, “The will to truth in Kierkegaard’s Philosophical Fragments”, *International Journal for Philosophy of Religion* 31/1 (01 şubat 1992): 1-4.

2 Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı Sokrates’e Yoğun Göndermelerle*, trc. Sıla Okur (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009), 70-71.

ğine, nihayet öğrenenin ise hakikati nasıl algıladığı ve bu algılayışın bir isteğe mi yoksa bir zorunluluğa mı bağlı oluşuna varıncaya kadar pek çok sorundan dolayı ortaya çıkar.

Bu çalışmamıza benzer bazı çalışmaların varlığı da bilinen bir husustur.<sup>3</sup> Zira Durmuş, *Hegel and Kierkegaard on the Relation Between Truth, Selfhood and Authorship* adlı yüksek lisans tezinde hakikat problemini her iki filozofun metinlerini oluştururken okuyucuyla iletişime geçme yöntemleri özelinde ele almıştır. Yıldırım, “Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard” adlı makalesinde Kierkegaard’ın felsefesine odaklanmış ve hakikat probleminin sübjektif bir yapıda olduğu üzerinde durmuştur. Haschel ise Danimarkalı teolog Kotzker ile Kierkegaard’ın hakikat anlayışlarını tutku ve dini bir çerçeveyi ifade eden iman özelinde karşılaştırmıştır. Bu çalışmamızda yukarıda ifade edilen hususlara ilaveten hakikat probleminin verili ve hazır bir özün hatırlanması ya da keşfedilmesini temsil eden geleneksel anlayışın aksine Kierkegaard’da varoluşa geçtikten sonra inşa edilen bir yapıyı temsil ettiği üzerinde durulacaktır. Nitekim varoluşçu bir yapı üzerine temellenen konunun başta pragmatizm olmak üzere pek çok çağdaş düşüncenin teşekkülüne imkân tanınması da amacımızın kapsamı içerisindedir.

## 1. Hegel ve Kierkegaard Felsefesi Arasındaki İlişki

Hakikatin varlığına dair temelde iki düşünce, ontolojik zemini tartışma konusu edinir. Bunlardan ilki, felsefe tarihinde klasik anlamda belki de ezici çoğunluğunu oluşturan Platoncu düşüncedir.<sup>4</sup> Diğer düşünce

---

3 Bu çalışmalardan bazıları için bk. Sevd Durmuş, *Hegel and Kierkegaard on the Relation Between Truth, Selfhood and Authorship* (Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 2018); Şeniz Yıldırım, “Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 375-396; Abraham J. Heschel, *A Passion for Truth* (New York: Doubleday Canada Ltd., 1973); Erol Çetin, “Kierkegaard’ın Nesnel Hakikat Eleştirisi”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/28 (Temmuz 2016): 315-326; Erol Çetin, “Kierkegaard’ın Öznel Hakikate Yönelik Görüşlerinde Öne Çıkan Hususlar”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/29 (Ağustos 2016): 360-372.

4 Platon’un hakikat anlayışına dair ayrıntılı bilgi için bk. Platon, *Devlet*, trc. Ersin Türkdönmez (Ankara: Divan Kitap, 2012); Platon, *Sofist*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015). Platon, *Theaitetos*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014).

ise rölativizmin Antik Yunan'daki temsilcisi olan Protagorasçı<sup>5</sup> anlayıştır.<sup>6</sup> Platoncu düşünce, çağdaş felsefeyle beraber Batı düşünce geleneği adı altında ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden en önemlisi, Mutlak'ın ne olduğu üzerinden yürütülür. Nitekim Antik Yunan'dan çağdaş felsefeye kadarki süreçte Mutlak ile ilgili anlayışlar -özellikle Orta Çağ düşünce okullarının etkisiyle- gittikçe güçlenerek tartışılmaz bir yapıya bürünmüştür. Bu yapının belirsiz, değişmez ve sabit bir anlayışı da içerdiği söylenebilir.<sup>7</sup>

Doğada duyusal anlamda bir değişime maruz kalan insanın karşılaştığı herhangi bir anlaşılmaz durum karşısında kendisine güvenilir bir liman araması ve bunu da Mutlak üzerinden temellendirmesi anlaşılır bir düşüncedir. Ancak bu düşüncenin bilimsel devrimlerle beraber ciddi bir yara alması uzun yıllar statik bir yapının ülkeler bazında bayılığını yapan pek çok Mutlakçı filozofun yeterli düzeyde olmasa da yerinden doğrulmasına ve mücadele edecek bir kaygıyı gütmelerine neden olmuştur. Bu kaygılar neticesinde bilimsel metoda önemli eleştiriler getirilmesine rağmen bu eleştiriler yeterli bir etkiye sahip olmamıştır. Bu durum, küçük bir epistemik cemaat tarafından başlatılan, var olan üzerinden kendisini tanımlayan bilimsel dünya görüşünün artık en muhafazakâr yapılarda da kendisini kabul ettirdiğini göstermektedir.

Böylesi bir dönüşümde en keskin kırılmaların Batı medeniyetinde yaşandığı ve böyle bir ortamda pek çok tartışmanın alevlendiği görülür. Bu tartışmaların belki de en önemlisi Mutlak'ın neliğini ve var olanla ilişkisini belirlemektir. Yukarıda ifade edilen ontolojik ve epistemolojik kaygıların bu tartışmalarda merkezi rolde olduğu fark edilmelidir. Zira bilimsel yeniliklerin kartopundan bir çığa dönüşmeye başladığı bir zamanda hem Mutlak'ın varlığını tartışma konusu yapmak hem de öğreten/öğrenen ilişkisi üzerinden Mutlak'ın var olanla temasını anlamlı bir düşünsel şema içerisinde izah etmeye çalışmak takdire şayan bir çaba olarak ifade

---

5 Böylesi bir ayrımın Herakleitos ve Parmenides arasındaki tartışmaya dayandığı fark edilmelidir.

6 Protagoras'ın hakikat anlayışına dair ayrıntılı bilgi için bk. Oded Balaban, *Plato or Protagoras: Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy* (New York: Lexington Books, 1999).

7 Batı Düşünce Geleneği'nin Mutlakçı yapısının eleştirisi için bk. Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kibele Yayınları, 2010); Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (Bursa: Sentez Yayınları, 2008).

edilebilir. Nitekim çalışmamızın konusunu da teşkil eden Kierkegaard'ın böylesi bir cesareti gösterdiği iddia edilebilir. Mutlak'a dair önemli tespitleri olan diğer bir düşünür ise on dokuzuncu yüzyılda Hegel'dir. Kierkegaard'ın felsefesini inşa ederken Hegel'in rasyonellik ve nesnellik anlayışını eleştirmesi önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü akıl ve soyutluk merkezli bir yapıyı temsil eden Hegelci anlayışın aksine saçma, ironi ve özneliliğin merkeze alınması böylesi bir varoluşu anlamlı kılmaktadır.<sup>8</sup>

Hegel ve Kierkegaard arasındaki ilişkiye bakıldığında<sup>9</sup> ikincisinin hakikat kavramını birincisinden etkilenerek ele aldığı ve uygunluk teorisinin<sup>10</sup> kapsamı içerisinde kaldığı görülür. Her iki filozof, hakikatin insanın ruhsal durumu ile asıl doğasının uyumu neticesinde ortaya çıktığı noktasında mutabık kalır. Ancak insanın asıl doğasının nasıl bir yapıda olduğu hususunda keskin bir ayrılığın yaşandığı belirtilmelidir. Buna göre Hegel, insanın temel doğasını (essential nature) objektif ve evrensel bir yapıda kabul ederken Kierkegaard, temel doğanın subjektif yapıda olduğunu iddia eder. Bu ayırmadan hareketle Hegel'in insanın subjektif yönünü ihmal ettiği manası çıkarılamaz. Zira Hegel, subjektif yönü insanın temel doğasına dair bir hakikatin açıklanmasında eksik görür. Hakikati insanın varoluşu üzerinden ele alan Kierkegaard ise subjektiflik ve içsel yönelim gibi kavramları tamamlayıcı bir öge olarak kabul eder.<sup>11</sup>

Hegel ve Kierkegaard arasında insanın temel doğası üzerinden ortaya çıkan ayırım, hakikat kavramının ne anlama geldiği hususunda da devam eder. Sözgelimi Hegel, *Phenomenology of Mind/Zihnin Fenomenolojisi* adlı eserinde Mutlak ile Hakikati özdeş kabul ederek var olan her şeyi Hakikate bağlı bir şekilde anlamlandırır.<sup>12</sup> Bu anlayış, Hegel'in hakikat ile

8 Erol Çetin, *Kierkegaard'a Göre Özne-Nesne İlişkisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 135-136.

9 Kierkegaard ve Hegel'in hakikat ile ilgili görüşlerinin karşılaştırılmasına dair bk. Durmuş, *Hegel and Kierkegaard on the Relation Between Truth, Selfhood and Authorship*.

10 Uygunluk teorisi, "X ancak ve ancak bir olguya tekabül ederse doğrudur" şeklinde ifade edilen bir anlayıştır. Bu anlayışın temel iddiası, düşünce ile gerçekliğin birbiriyile uyduğuna ortaya koymaktır. Nitekim böylesi bir uygunluğun kabulü, doğruluğu öznenin varlığına bağımlı olmaktan kurtararak gerçeklikle ilişkisi nispetinde anlamlı görmeyi ima etmektedir. Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 286.

11 Richard Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", *Canadian Journal of Philosophy* 2/3 (1973): 297-313.

12 G. W. F. Hegel, *the Phenomenology of Mind*, trc. J. B. Baillie (New York: Harper Colophon, 1967), 81-85.

gerçekliği ayrılmaz bir bütün olarak kabul etmesinin sonucunda ortaya çıkar. Schacht, Kierkegaard'ın da benzer bir yaklaşıma sahip olduğunu ileri sürer. Ancak her ikisi arasındaki fark, Kierkegaard'ın Mutlak kavramından ziyade Tanrı (God) kavramını tercih etmesidir. Diğer ifadeyle onun Hakikat ile Tanrı'yı özdeş kabul etmesidir.<sup>13</sup> Aşağıda açıklandığı üzere Hakikat ya da Tanrı'nın zaman içerisine girerek var olan bireyle ilişki içerisine girmesi bir paradoks ortaya çıkarır.<sup>14</sup> Aslında Kierkegaard, Tanrı ile Hakikati her ne kadar özdeş kabul etse de gerçeklik ile Tanrı/Hakikat arasında ontolojik bir ayrımın var olduğunu daima benimser. Ancak Hegel'de böyle bir ayrım bulunmaz. Onun yerine gerçeklik ile Hakikatin, Hakikat ile de Tanrı'nın özdeş olduğu bir yapı bulunmaktadır.

Her iki filozof arasındaki diğer bir ayrım, Hegel'in hakikate ulaşmada sezgisel ya da doğrudan bir anlayışı kabul etmeyişidir. Nitekim onun felsefesine bakıldığında Mutlak ya da Hakikat'in bilgisine çaba sarf edilerek ulaşılabileceği görülebilir. Hegel, *Phenomenology of Spirit/Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde Hakikati kavramlar üzerinden görünür kılar ve onları doğru bir forma bürümek için bilimsel yöntemin elzem olduğunu ileri sürer.<sup>15</sup> Kierkegaard ise hakikati sınırsız ile sınırlı olanın birleşmesi üzerinden açıklar. Ancak Kierkegaard'ın nihai gerçeklik olarak Hegel'in Mutlak'ından ziyade Hıristiyanlığın Tanrı'sını seçtiği fark edilmelidir. Bu noktada sınırsız bir Tanrı ile sınırlı insanın nasıl bir ilişki içerisine gireceği problemi çözüme kavuşturulması gereken bir husus olarak önümüzde durmaktadır. Bu problemin farkında olan Kierkegaard, Hegel'in kullandığı rasyonellik ve objektiflik kavramları yerine "inanç sıçraması"<sup>16</sup> (leap of faith) kavramını kullanır. Bu kavramın önemi, insanı hakikatte tutmasıdır. Görüldüğü üzere hakikatte olma durumu Hegel'de akıl yönünden ulaşılan bir yer olarak ifade edilirken Kierkegaard tarafından inançla açıklanmaya çalışılır.<sup>17</sup>

13 Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 304.

14 Alastair Hannay, *Kierkegaard: Concluding Unscientific Postscript* (New York: Cambridge University Press, 2009), 198.

15 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trc. A. V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977), 1-45.

16 Kierkegaard için inanç sıçramasının neden önemli olduğu şöyle ifade edilebilir: Tanrı, sonsuz ve zaman dışı bir varlık olduğu için zamana bağımlı olan insanla ilişkiye girmesi mümkün değildir. Ancak inanç sıçraması böyle bir imkânı sağlar ve insanın Tanrı'yla etkileşime geçmesini sağlar. Böyle bir etkileşim sayesinde de sonsuz mutluluk ortaya çıkar. Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 308.

17 Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 306.

## 2. Kierkegaard'ın Hakikat (Doğruluk) Anlayışı.

Kierkegaard felsefesinin Hegelci düşünceyle ilişkisinden sonra hakikat probleminin nasıl ele alındığına bakıldığında filozofun İroni Kavramı, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* adlı eserlerinde özellikle de *Philosophical Fragments/Felsefi Parçalar* adlı kitabında söz konusu problemi çözüme kavuşturmaya çalıştığı görülür. Ancak bu problemin ele alınış tarzı hem başlangıç noktasını belirleme hem de dini olanla iç içe geçme noktasında geleneksel anlayışlardan ayrılmaktadır. Bu ayrım, filozofun var olanı önceleyen tavrı ile Hıristiyanlığın teslis inancını temellendirme çabası üzerinden ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup>

Varoluşçu felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan Kierkegaard, hakikati elde edilmesi gereken bir yol olarak gördüğü için Sokratesçi düşünceyi eleştirir. Hatırlanacağı üzere Platon, *Protagoras*<sup>19</sup>, *Gorgias*, *Menon* ve *Euthydemus* diyaloglarında Sokrates'in erdemi içgörü olarak kabul ettiğini söyler. Bu düşünce, Sokrates'in bilgi ile hatırlama arasında önemli bir bağ kurarak hakikat problemini temellendirdiğini göstermektedir. Nitekim ruhun ölümsüzlüğünü zorunlu kılan böylesi bir bağ, insanın önceden var olan hakikati keşfetmeye ve hatırlamaya ihtiyacı olduğunu dillendirmektedir. Sokrates'in bilgiyi doğurtma yöntemine bakıldığında onun

---

18 Ayrıntılı bilgi için bk. Soren Kierkegaard, *For Self-Examination; Judge for Yourself!*, trc. V. Howard Hong-H. Edna Hong (New Jersey: Princeton University Press, 1990). Soren Kierkegaard, *Training in Christianity*, trc. W. Lowrie (New Jersey: Princeton University Press, 1967).

19 Platon'un Protagoras diyalogunu inceleyen Kierkegaard, bu diyalogda iki önemli sorun bulunduğunu belirtir. Bunlar: 1. Erdem tek bir şey midir? 2. Öğretilebilir mi? Kierkegaard, birinci soruda Sokrates'in erdemin birliği için çabaladığını, Protagoras'ın ise niceliksel yönü önemsemesinden ötürü birlikten yana olmadığını ifade eder. Ona göre Sokrates, birliği ortaya koyarken hem yeterli bir açıklama getiremediği hem de sosyal bir tavır sergileyemediği için erdemin birliğinden bahsedilemez. İkinci soruda Protagoras, erdemin öğretilebilir olduğunu iddia ederken Sokrates öğretilemez olduğunda ısrar eder. Kierkegaard, erdemin birliğini savunmayan Protagoras'ın sıra erdemin öğretilmesine geldiğinde ister istemez insanda bir bütün içerisinde erdemin var olmasına izin verdiğini söyler. Ona göre bu durum, daha yolun başında galibin belli olmasına neden olur. Diğer yandan Sokrates, erdemin ya doğal ya da insanın alınına yazılan bir alın yazısı olarak ortaya çıktığını savunur. Bu iki anlayışı erdemin öğretilebileceği görüşüne uyarladığımızda bireyin ya doğuştan ya da içedönük motivasyonu ile elde ettiği bir hususu ifade eder. Kierkegaard, bu noktada Protagoras'ın insana var olmayan bazı özellikler yüklemesini, Sokrates'in de hiçbir şekilde erdemin öğretilebileceğini kabul etmemesini bir eksiklik olarak kabul eder. Kierkegaard, *İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, 68-70.



görevinin bilgiyi doğurmaktan ziyade doğurtmak olduğu görülür. Çünkü Sokrates, bilgiyi doğuranın Tanrı olduğunu iddia eder. Bu anlayış, hakikatin insanda var olduğunu ileri sürdüğü için dışarıdan herhangi bir etkeni kabul etmez.<sup>20</sup>

Açıktır ki Sokratesçi düşüncede hakikat, herhangi bir dışsal etken tarafından sorgulanamaz. Bu durumun farkında olan Kierkegaard, hakikatin sorgulanabilir olmasına vurgu yaparak Sokratesçi düşünceden ayrılır. Bu ayrım, hakikatin neliğinin tahlil edilmesine imkân verdiği için insanın kendisini bir koşuldaki ziyade koşullanan olarak görmesini sağlamıştır. Hakikat probleminde insanın koşullanan olarak ortaya çıkması ise aradığı cevabın kendisinde olduğunu göstermektedir.<sup>21</sup> Ancak insanın koşullanabilmesi için kendisine dışarıdan bir koşulun verilmesi gerekmektedir. Kierkegaard, Tanrı'nın insanı yaratarak bu koşulu verdiğini iddia eder. Bu noktada yaratılan her insanın neden hakikate ulaşamadığı sorusu akla gelebilir. Kierkegaard, bu sorunun muhatabının insan olduğunu söyler. Çünkü eğer insan kendisini hakikatten yoksun bırakıyorsa bu durum onun hakikate karşı olmasından kaynaklanmaktadır. Hakikate karşı olan insanın hem hakikatten yoksun hem de bu yoksunluğun sebebi olduğu ve dolayısıyla "günah"a bulandığı belirtilmelidir.<sup>22</sup>

Tanrı tarafından verilen koşula sarılarak koşullanan insanın hakikati ele geçireceği ve yeni bir insan olacağı söylenebilir. Kierkegaard'ın koşulu ve ardından hakikati bulan insanda meydana gelen dönüşümü bir yeniden doğuşa benzetmesi insani nazarın değişmesiyle gerçekliğin de değiştiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Zira koşula ve hakikate varoluşa geçtiği andan itibaren sahip olan ama özgürlüğü uğruna

---

20 Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, trc. Doğan Şahiner, 4. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 2-4.

21 Kierkegaard'ın hakikati sübjektif bir açıdan ele alması, objektif yönü reddettiği şekilde yorumlanmamalıdır. Zira ona göre herhangi bir insanın objektif olarak yanlış bir inanca sahip olması, sübjektif açıdan bir hakikate sahip olmasına engel değildir. Evans, Kierkegaard'ın hakikate dair sübjektif tavrının irrasyonel ve epistemolojik rölativizmden ayrıldığını iddia eder. O, Kierkegaard'ın hakikati sadece varoluşla ilişkili bir şekilde ele aldığını ve bu durumun hakikatin sadece bir yönünü temsil ettiğini ileri sürer. Buna göre objektif hakikati savunan Hegelci düşüncenin de hakikatin bir yönüne temas ettiği ifade edilmelidir. C. Stephen Evans, "Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction?", *International Journal for Philosophy of Religion* 7/1 (1976): 291-292.

22 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 6.

bunlardan vazgeçen veyahut farkında olmayan insanın koşula sarılarak gerçekleştirmiş olduğu dönüşüm, aslında gerçekliğe dair bir değişimin de habercisidir. Kierkegaard'ı Sokrates'ten ve Platoncu gelenekten ayıran en önemli husus, hakikate giden yolu hatırlamadan ziyade "an" kavramıyla açıklama gayretidir. Bu gayretin varoluşçu bir anlayıştan ileri geldiği fark edilmelidir. Çünkü o, var olan insanın yeniden varoluşunda hatırlamadan ziyade "an"ın önemine vurgu yapar. İnsan, doğduğu "an"da olmadığı diğer "an"ı kavradığından kendi varoluşunun farkına varır. Tanrı tarafından koşulu da verilen insanın kendi varoluşunun farkına varması ise hakikatin anlaşılması manasına gelmektedir. Görüldüğü üzere Kierkegaard felsefesinde hakikatin anlaşılması insanın kendi varoluşunun farkına varmasına, bunun için de "an"ı kavramasına bağlıdır. Nitekim Kierkegaard, "an" kavramını şöyle ifade eder:

"Tanrı'nın vesile ile eşit ve karşılıklı bir ilişki içinde olmayan kararı, ebediyetten gelmiş olmalıdır; gerçi zaman içinde yerine gelen bu karar açıkça an haline gelir zira vesile ile vesile olunan şeyin eşit bir şekilde, çölde haykırış ile bu haykırışa cevap alma arasındaki kadar eşit bir şekilde birbirine karşılık geldiği yerde, an ortaya çıkmaz, hatırlama tarafından yutulup kendi ebediyeti haline gelir. An, tam olarak, ebedi kararın onunla eşit olmayan vesile ile ilişkisinde ortaya çıkar. Durum böyle değilse, Sokratik olana geri döneriz ne Tanrı'yı ne ebedi kalanı ne de an'ı bulabiliriz."<sup>23</sup>

Evans, Kierkegaard'ın hakikat problemini sadece ontolojik açıdan ele almasını anlamlı ama hakikatin bütününe açıklama noktasında eksik görür. Hatta o, Kierkegaard'ın hakikate dair ulaştığı sonuçların bile tartışmalı olduğunu belirtir. Çünkü her insanın varlığı anlamlandırması değişebileceği için ontolojik açıdan bir hakikatin her daim mükemmel ve kusursuz bir özellik barındırması beklenemez. Yine de Kierkegaard'ın varlığı ahlaki ve dini bir yapıyla ilişkili olarak temellendirmeye çalışması seçimler ile eylemleri ön plana çıkardığı için anlamlıdır.<sup>24</sup>

Evans'ın Kierkegaard'a hakikatin tamamına ulaşamama noktasındaki eleştirisi her ne kadar anlamlı olsa da filozofun ontolojik anlamda geleneksel anlayışın statikliğini değiştirmeye çalışması oldukça önemli bir çaba olarak görülebilir. Zira geleneksel yapıyı temsil eden Sokratesçi

23 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 19.

24 Evans, "Kierkegaard on Subjective Truth", 291.

düşünce hakikat, zaten var olanın varlığını kavrama üzerinden açıklanırken Kierkegaard'da varlığın var olana geçtiği anda var olduğu ve var olmadığı bir anı aynı anda kavramasıyla ortaya çıkar. Bu durum, ilkinde hakikatin önceden verilen ve kavranılması beklenen, ikincisinde ise var olduktan sonra inşa edilen bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Kierkegaard'ın bu düşüncesinin hem varoluşçu felsefeye hem de pragmatist anlayışlara bir rehber olduğu fark edilmelidir. Şöyle ki hakikati var olanın varlığı üzerinden açıklayan Heidegger, var olanın hakikatinin de yine var olandan hareketle anlaşılacağını ileri sürer.<sup>25</sup> Bu düşünce, var olanın var olduğu anda hem varlığını hem de var olmadığı anı kavradığını iddia eden Kierkegaard'ın anlayışıyla paralellik arz etmektedir.

Hakikati var olan üzerinden tanımlama çabasının pragmatist düşünürler tarafından da benimsendiği söylenebilir. Bu düşünürlerden en önemlisi olan James, hakikatin rasyonalistlerin iddia ettikleri gibi önceden var olan, statik bir yapıdan müteşekkil olmadığını bilakis hem hakikatin hem de gerçekliğin daima inşa edilen ve değişen bir karakterde olduğunu ileri sürer. Nitekim o, bu hususu *Pragmatizm* adlı eserinde şöyle ifade eder:

“Deneyimler ve doğruluk hakkındaki psikolojik araştırmalarımız dönüşüm halindedir. Bu kadarını rasyonalizm kabul edecektir fakat gerçekliğin ve doğruluğun kendisinin dönüşüm içinde olmasını ise asla kabul etmeyecektir. Rasyonalizm, gerçekliğin ezelden beri sonsuza dek tamamlanmış ve hazır olarak var olduğunu ve düşüncelerimizin onunla uyuşmasının, daha önce dile getirildiği gibi, düşüncelerimizde var olan yegâne ve çözümlenemez erdem olduğu konusunda ısrarcıdır... Böylelikle pragmatizm yüzünü ileriye doğru, geleceğe dönerken rasyonalizm ise burada da geriye doğru, geçmiş sonsuzluğa döner.”<sup>26</sup>

Pragmatizmin diğer önemli bir filozofu olan F.C.S. Schiller de James'in görüşlerine paralel olarak hakikatin tamamlanmamış bir yapıda olduğunu öne sürerek hem hakikatin hem de gerçekliğin daima değişen ve eksik bir karakterde olan deneyim dünyasıyla ilişkisini vurgular. Bu yüzden pragmatizmde gerçekliğin ve hakikatin hazır bir yapıdan ziyade

25 Martin Heidegger, *Nietzschenin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, trc. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınevi, 2001), 41.

26 William James, *Pragmatizm*, trc. Tahir Karakaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 168.

inşa edilen bir yapıyı temsil ettiği ifade edilebilir.<sup>27</sup>

Kierkegaard'ın, hakikati Sokratesçi hatırlama anlayışından ayrı düşünerek varoluşçu ve pragmatist anlayışlara imkân tanınması Tanrı ile insan arasında nasıl bir ilişkiyi tesis ettiğini gündeme getirir. Bu ilişkinin İbrahimi dinlerde var olan ontolojik ayrıma mutabık kaldığı görülse de son tahlilde Tanrı'nın insani bedende vücut bulması her ikisi arasındaki ontolojik ayrımın muğlak bir karakterde olduğunu göstermektedir. Nitekim bu muğlak karakter, Kierkegaard'ın Hıristiyanlığın teslis inancını Platoncu anlayıştan farklı bir rasyonel zemine oturtma çabasından kaynaklanmaktadır.

Kierkegaard'ın bu çabayı inşa etmek için insan olmanın ne olduğunu yeniden gündeme taşıdığı görülür. Bunun için o, Platoncu gelenekte "bilen özne" olarak ifade edilen insanın öncelikle var olan bir birey olduğunu iddia eder. Eğer bu husus, merkeze alınırsa insanın içsel yolculuğu başlayabilir. Bu yüzden hakikatin kendisi var olmakla eşdeğer kabul edilir. Diğer ifadeyle insanın var olması, hakikatin kendisi anlamına gelir. Ya da var olmasından dolayı devamlı olarak "doğrulukta" (in the truth) bulunmasıdır. Bu anlayış, Kierkegaard'da hakikatin insanın kendi etkinliğinin ve varoluşunun bir tezahürü olduğunu gösterir. Bu nedenle Kierkegaard felsefesinde en temel görev, insanın bireysel varoluşunu inşa ederek her daim doğrulukta kalmayı başarmaktır.<sup>28</sup> Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Kierkegaard'ın insanın neliğini anlamlandırırken bilimsel, matematiksel ve tarihsel bir çerçeve içerisinde kalmaktan ziyade insanın varoluşundan hareket etmesidir. Ancak Schacht'a göre Kierkegaard, hakikatin kendisinden ziyade varoluşla ilişkili bir hakikati ele aldığı için hakikate dair genel bir açıklama ortaya koyamamıştır.<sup>29</sup>

Böylesi bir çabanın Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi sevgi kavramı üzerinden temellendirmeye çalıştığı söylenebilir. Buna göre Tanrı, kendisini aşikâr kılmak için herhangi bir nedene bağlı olmamasına rağmen

---

27 F.C.S. Schiller, "Axioms as Postulates", *Personal Idealism*, ed. Henry Sturt (London and New York: Macmillan, 1902), 54.

28 Kierkegaard felsefesinde bireysel varoluş, Tanrı'nın neliğini anlamlandırma yolunda en önemli müracaat merciidir. Buna göre insanın kendi varoluşuna yoğunlaşması hem toplumdan soyutlanmasını hem de Tanrı'ya ulaşmasını kolaylaştıracaktır. Erol Çetin, "Kierkegaard'ın Düşünce Dünyasında "Ben" Kavramının Önemi", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/30 (Eylül 2016): 436-443.

29 Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 300-301.

içsel doğasında var olan sevgiden hareketle kendisini bilinir kılar. Diğer ifadeyle Tanrı'yı harekete geçiren sevginin gücüdür. Ancak Tanrı'yla ontolojik ayırımından dolayı insanda bu sevginin bütünüyle oluşması pek çok problemi ortaya çıkarabilir. Sözelimi sevgide mutsuzluğun ortaya çıkması insanın Tanrı'yı tam olarak anlayamamasından kaynaklanır. Bu farklılığa vurgu yapan Kierkegaard, Tanrı'nın insanı sevmesine rağmen kendisini kaybedebilme ihtimalinden ötürü ona hakikati doğrudan vermediğini, Tanrı'nın sevgisine hiçbir zaman ulaşamama riskinden dolayı da hiç vermemelik etmediğini ifade eder. Bu ikilem, Tanrı'nın hakikati arama ve elde etme görevini insanın kendisine vermesine sebep olmuştur. Böylesi önemli bir yükü üstlenen insanın Sokratesçi bir anlayıştan hareket ederek Tanrı'yla birliği kurması pek mümkün değildir. Çünkü bu anlayışta Tanrı'nın sevgisi, her ikisini birleştiren ve hakikatin bizatihi kendisinden başka hem hakikate ulaşımında insana koşulu sağlayan hem de onu varoluşa getiren bir yapıdadır. Bu sevgiyle örülmüş yapıda hakikat, insanın Tanrı'ya her şeyi borçlu olması şeklinde tezahür eder.<sup>30</sup>

Kierkegaard'ın Tanrı ile insan arasındaki ilişkide sevgi kavramından yararlanması her ikisi arasındaki etkileşimin hangi aşamada veyahut ne şekilde gerçekleşeceği problemini ortaya çıkarır. Bu problemi giderme için Kierkegaard'ın bir filozoftan ziyade dindar<sup>31</sup> gibi hareket ettiği iddia edilebilir. Çünkü Tanrı ile insan arasındaki ilişki, Hıristiyanlığın teslis inancını rasyonelleştirme çabasından ileriye gidememektedir. Buna göre her iki varlık arasındaki birliğin Tanrı'nın duyusal alana inişiyile gerçekleştiği vurgulanır. Diğer seçenek olan insanın Tanrısal alana yükselmesi Kierkegaard için mümkün değildir. Bu anlayışta Tanrı, bilinemeyene karşılık gelir. Bu yüzden Tanrı'yı kanıtlamak için ortaya atılan görüşlerin hem gereksiz hem de anlamsız olduğu belirtilmelidir. Bu durum, Kierkegaard'da Tanrı'nın objektif bir açıdan kanıtlanamayacağını, sadece sübjektif

30 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 25-26.

31 Kierkegaard'ın dindar bir bakış açısına sahip olması iletişim yollarındaki tercihini de etkilemektedir. Zira dindar insanların dolaylı iletişimi kullanarak sübjektif düşüncüyü temellendirdikleri, bu kapsam dışında kalan insanların ise doğrudan iletişimi benimseyerek objektif anlayışı dillendirdikleri söylenebilir. Buna göre doğrudan iletişim, zihinler üzerinde etkili iken dolaylı iletişim insanların hayatlarını değiştirmede önemli bir konumda yer alır. Bu yüzden Kierkegaard, bireyin içsel anlamda gelişimi, değişimi veya dönüşümüne katkı sağladığı, kesinlik anlayışına ve dolayısıyla objektif herhangi bir düşünceye yer vermediği için dolaylı iletişimin önemine vurgu yapmıştır. J. Kellenberger, "Kierkegaard, Indirect Communication, and Religious Truth", *International Journal for Philosophy of Religion* 16/2 (1984): 153.

bir yöneliş ve kısıtlı bir bakış açısıyla bilinebileceğini ortaya koyar. Böyle bir yaklaşım, inancın herhangi bir nedene ihtiyaç duymayışını içermektedir. Ancak her inancın pek çok riski bünyesinde barındırdığı da unutulmamalıdır.<sup>32</sup>

Evans, Kierkegaard'ın insandaki tutkuyu<sup>33</sup> beslediği için inançta var olan riski ve dolayısıyla ortaya çıkan belirsizliği önemseydiğini iddia eder. Buna göre Kierkegaard'ın Tanrı inancını veya herhangi bir inancı insanda bir tutku oluşturmak için sübjektif karakterde gördüğü ileri sürülebilir. Çünkü objektif bir belirsizliğe sahip olan bir inancın insanı harekete geçirecek güçlü bir tutkuyu tetikleme beklenemez. Yine de Kierkegaard, inançta önemli olanın insanı doğru davranışlara yönlendirmek ve varoluşunda olumlu anlamda bir dönüşüm sağlamak olduğunu ifade eder. Evans, böylesi bir düşüncenin Hinduizm ve İslamiyet gibi pek çok dinin Tanrı'sını hatta ateistlerin, "Tanrı yoktur" inancını bile doğru olabileme problemiyle karşı karşıya bıraktığını öne sürer. Nitekim belli oranda bir belirsizliğe sahip olan her bir inancın insanda bazen oldukça yüksek seviyelere ulaşan bir tutkuyu ortaya çıkardığı söylenebilir.<sup>34</sup>

Varoluşçu felsefenin önemli filozoflarından biri olan Sartre, bu felsefede tutkunun herhangi bir etkiye sahip olmadığını ileri sürer. Çünkü her insan, sübjektif yapısından dolayı tutkudan kaynaklanan bir durumu yanlış veya dilediği gibi yorumlayabilir. Bu yüzden varoluşçu filozof, öncelikle bu dünyada yolunu aydınlatacak ne bir rehber ne de bir işaret bulunduğunu anlamalıdır. Eğer bu düşüncüyü rehber edinirse, tutkusunun sorumluluğunu başkasına yüklemek yerine kendisi yüklenmeyi seçebilir.<sup>35</sup>

Hakikat ile sübjektifliği aynı paragrafta kullanan Kierkegaard'ın insani olaylar içerisinde kalması sübjektifliği her alana yaymadığını göstermektedir.

32 Hannay, *Kierkegaard*, 199.

33 İnanç, nihai gerçekliğe ulaşmada objektif, rasyonel ve bilişsel süreçleri devre dışı bırakarak tamamen sübjektif bir yönelimi ifade eder. Bu yüzden Kierkegaard felsefesinde hakikatin sübjektif bir görünüme sahip olduğu iddiası makul görünür. Zira Kierkegaard, nihai gerçeklik (Tanrı) ile insanı birleştirecek ve bu isteği her daim taze tutacak bir gücü her daim gerekli gördüğü için inanç sıçramasını kullanmıştır. Bu güç ise "tutku" (passion)dur. Nitekim tutkunun sübjektif bir yönelimi temsil etmesinin yanında rasyonel bir temellendirmeye ihtiyaç duymaması da böyle bir kavramın tercih edilmesinde yeterli bir neden olarak gözükmektedir. Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 307.

34 Evans, "Kierkegaard on Subjective Truth", 294-296.

35 Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, trc. Asım Bezirci, 29. bs. (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 72.

rir.<sup>36</sup> Bu hususu vurgulayan Schacht, Kierkegaard'ın sübjektifliği hem hakikatin kriteri hem de insani inançların bir sonucu olarak ele aldığı ileri sürer. Zira bilgi edinme yollarına bakıldığında objektif bilginin yanında sübjektif bilginin de önemli bir yer işgal ettiği muhakkaktır. Ancak böylesi bir düşünceden hareketle, Schacht'a göre, Kierkegaard'ın hakikat ile sübjektifliği eşitlediği sonucu çıkarılmamalıdır. Onun "hakikat, sübjektifliktir" anlayışını bu genel çerçeveden ziyade insanın varoluş amacını anlamlandırmak için ortaya konulmuş bir yargı olarak okumak daha sağlıklı gözükmektedir.<sup>37</sup> Nitekim Kierkegaard'ın varoluşu önceleyerek Platoncu geleneğe karşı duruşu, aslında sonlu ve sübjektif bir bireyi ön plana çıkararak sonsuz, objektif ve etkin olmayan bir bilişi eleştirmesi manasına gelir.<sup>38</sup>

Buna rağmen sübjektif bir yönelimden hareketle hakikatin açıklanması mükemmel bir sonuç ortaya koymaz. Çünkü var oluşu Mutlak kavramına dâhil ederek onun mükemmel olduğunu iddia eden rasyonalistleri "aptallar" ile "garip insanlar"ın da varoluşta bulduklarını belirterek eleştiren, başta pragmatistler olmak üzere pek çok düşünce okulunun aynı eleştiriyi Kierkegaard'a da yöneltecekleri açıktır. Bu durumun farkında olan Kierkegaard, sübjektifliğin ve varoluşun merkezde olduğu bir anlayışta hakikatin her yönüyle rasyonel ve objektif; insanın ise kişiliğe sahip olmayan bir bilen olamayacağını öne sürer. Bu yüzden o, hakikati inşa ederken insanın ruhsal yönüne vurgu yaparak onun nasıl biri olduğunu ve ne yapması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>39</sup>

Var olmayanın ispatı ne kadar muhal ise var olanın kanıtlanması da bir o kadar zordur. Bu zorluktan ötürü herhangi bir eşyanın varlığı kanıtlanırken akıl yürütmenin varoluşla başlaması gerekir. Daha açık ifadeyle herhangi bir eşyanın varoluşu bir sonuçtan ziyade başlangıcı temsil eder. Sözelimi bir masanın var olduğundan ziyade var olan bir eşyanın masa olduğunu kanıtlamak daha makul bir çaba olarak görünür. Bu çaba, Kierkegaard'ın felsefesinde herhangi bir varlığın icraatlarının onun varlığını kanıtlayacak yetkinlikte kabul edilmediğini gösterir. Bu durum *varoluş*,

36 Kierkegaard'ın objektifliğe fen ve sosyal bilimlerde yer vererek günlük hayata dâhil etmesi sübjektif hakikatin elde edilmesine herhangi bir katkı sağlamaz. Çetin, "Kierkegaard'ın Nesnel Hakikat Eleştirisi", 317.

37 Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 297-298.

38 Hannay, *Kierkegaard*, 301-302.

39 Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 301-302.

*özden önce gelir* anlayışında özün tek başına varoluşa kanıt olamayışını ortaya koymaktadır. Ancak Kierkegaard, varoluş ve öz arasındaki böyle- si bir ilişkinin icraatlarıyla arasında mutlak bir ilişkinin var oluşundan dolayı Tanrı için geçerli olmadığını ve dolayısıyla Tanrı'da özün varoluşu kapsadığını ileri sürer.<sup>40</sup>

Sartre, Kierkegaard'dan farklı olarak özün varoluştan önce geldiği varlığı, Tanrı yerine fenomenin varlığına karşılık gelen "kendinde varlık" olarak tanımlar. Sartre'ın varlığa dair ikinci kategorisini bilincin varlığına eşdeğer olan "kendisi için varlık" oluşturur. İki varlık kategorisi arasındaki etkileşim ise realist ve idealist bir bakış açısının ötesinde olmak zorundadır. Çünkü Sartre, fenomenin bilinç üzerinde herhangi bir etkiye sahip olmadığını iddia ederek realist; bilincin sübjektif bir yapıyı önceden edinmesinden dolayı aşkın varlığı hem etkilemesi hem de ondan etkilenmesi bir çelişki ortaya çıkardığından idealist düşünceleri yeterli görmez. Bu yüzden Tanrı da dâhil herhangi bir objektif düşüncenin bilinç tarafından tasavvur edilmesi ya da bilinci etkilemesi mümkün gözükmez. Bu anlayışta kendinde varlık, Tanrı tarafından yaratılmamıştır ki yaratılsa bile kendi varlığını yaratmanın ötesinde elde ettiği için zaten yaratmayla açıklanamazdı. Sartre, kendinde varlığın "ne ise odur" olduğunu ve bu olmanın bir zorunluluk barındırmadığını belirtir. Ona göre "varlık vardı, şimdi ise başka varlıklar var" anlayışı, kendinde varlığı ifade eden en önemli özelliğidir.<sup>41</sup>

Sartre'ın varlık ile öz arasındaki ilişkide Kierkegaard gibi Tanrı'ya özel bir alan açmadığı, hatta O'nun yokluğundan hareketle varoluşun özden önce geldiği düşüncesini temellendirdiği söylenebilir. Nitekim o, *Varoluşçuluk* adlı eserinde bu hususu şöyle ifade eder:

"Dostoyevski, 'Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu' diye yazmıştı. (İşte bu söz, varoluşçuluğun çıkış noktasıdır). Gerçekten de Tanrı yok ise her şey yeğdir (mubahtır), hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki insan, kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır ne de dışında tutunacak bir dal. Artık hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle,

40 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 38.

41 Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, trc. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen, 9. bs. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 40-44.



determinizm, kadercilik yoktur burada, kişiöglü özgürdür, insan özgürlüktür.”<sup>42</sup>

Bu ifadeler, Sartre’ın da Kierkegaard gibi Platoncu düşünceye karşı olduğunu göstermektedir. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere Platoncu gelenek, insanın varoluşa özüyle birlikte geldiğini, tek hedefinin kendisinde önceden var olan bu özü ortaya çıkarmak olduğunu iddia etmiştir. Ancak Kierkegaard ve Sartre gibi varoluşçu filozoflar, insanın herhangi bir öze sahip olmadan önce varoluşa geldiklerini ve özlerini kendi özgür iradeleriyle inşa ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Bu iki düşünce arasındaki fark, gerçeklik ile hakikatin durağanlıktan daima değişen bir yapıya dönüşümüne eşdeğerdir.

Hakikatin değişken bir yapıya bürünmesi varoluşçu felsefenin karakteristik bir özelliğini oluştursa da bu anlayışı benimseyen Kierkegaard ve Sartre gibi filozoflarda birbirinden tamamen ayrı bir düşünceyi netice verdiği aşikârdır. Nitekim Kierkegaard, Tanrı-evren-insan üçleminde Hıristiyanlığın teslis inancını temellendirme gayreti içerisinde yer alırken Sartre’ın Tanrı’yı devre dışı bırakarak evren-insan ikilemini anlamlı hale getirmeye çalıştığı görülür. Ancak Kierkegaard’ın Tanrı ile insanın birlikteliğini duyusal alanda rasyonelleştirme gayreti beraberinde bir paradoksu ortaya çıkarır. Objektif ve sübjektif açıdan ele alınabilen bu paradoks, Kierkegaard’ın sübjektif düşünceyi merkeze alarak hakikat de dâhil paradoks ve tutkuyu içedönük bir yaklaşımla açıkladığı bir süreci ihtiva eder. Yukarıda da ifade edildiği üzere insanı harekete geçiren tutku, paradoks bir açıdan gözüken hakikatle eşdeğerdir. Eğer insan, paradoksu tercih etmeyerek kendi varoluşunu terk eder veya unutursa, ilk olarak tutkusunu yitirir. Daha sonra hakikatin paradoksal bir yapıdan mantıklı bir anlayışa evrildiği süreç ortaya çıkar ki bu süreçte insan, doğal olandan fantastik olana doğru bir dönüşümü yaşar.<sup>43</sup>

Bu paradoksun içeriği ise sonsuz ve bilinemez Tanrı ile sonlu ve bilinebilir bir insanın ilişkisinden oluşur.<sup>44</sup> Buna göre “an”ın oluşmasıyla

42 Sartre, *Varoluşçuluk*, 71.

43 Hannay, *Kierkegaard*, 198.

44 Bilindiği üzere Hıristiyan teolojisinde Tanrı-insan ilişkisi oldukça önemli bir yerdedir. Bu önemin farkında olan Kierkegaard, Tanrı’nın cisimleşmesini rasyonel bir zemine indirgemekten ziyade Tanrı-insan ilişkisinin oldukça yakın bir seviyede gerçekleşmesi üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre Tanrı, Adem’in günahına bir kefarete olması amacıyla cisimleşmeyi göze almıştır. Böylesi bir eylemin en önemli nedeni ise Tan-

var oluşunun farkına varan insan, Tanrı'yla birlikteliği neticesinde ortaya çıkan paradoksun da aynı anda bilincine varır. Bu durum, kendini bilen insanın önceden elde ettiği hakikati kaybederek kendisini ıssız bir çölde hissetmesine neden olur. Ancak "an"ın ya da varoluşunun farkına varır varmaz söz konusu paradoks da dâhil tüm belirsizlikler ortadan kalkar ve insan eski haline döner. Nitekim Kierkegaard, "an" ile "paradoks" arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

"Anın diyalektiği zor değildir. Sokratik bakış açısından an görülme-yecek ya da ayırt edilmeyecektir; var değildir, var olmamıştır ve olmayacaktır. Dolayısıyla öğrencinin kendisi hakikattir; vesile anı da bir kitabın sonundaki, özünde kitaba ait olmayan başlık sayfası gibi, yalnızca bir jestten ibarettir. Karar anı ise aptallıktır; zira zaman içindeki karar varsayılsa, öğrenci daha önce hakikat yoksunudur, andaki bir başlangıcı gerekli hale getirense tam da budur. Kızgınlık ifadesi, anın, paradoksun, aptallık olduğudur- ki paradoksun iddiası da anlayışın saçma olduğudur ama bu şimdi kızgınlıktan gelen bir yankı olarak çınlar yoksa anın hep askıda olduğu mu sanılıyor? Kişi bekleyip gözler, anın büyük önem taşıyan, yolu gözlenmeye de-ğecek bir şey olduğunu düşünür ama paradoks anlayışı saçma hale getirdiği için, anlayışın çok önemli saydığı şey, ayırt edici bir işaret değildir."<sup>45</sup>

Görüldüğü üzere Kierkegaard, Tanrı'nın insanla birlikteliğinde farklı açıklamalar yerine Tanrı'nın bizzat gelişini rasyonelleştirmeye çalışır. Bu süreçte insanın ilk "an"da karşılaşacağı paradoksu hissederek bir boşluğa düşeceğini ancak daha sonra bu paradoks ile yaşamaya alışacağını vurgular. Eğer böylesi bir durum gerçekleşmezse hakikati anlayacağı koşulu Tanrı'dan alan insanın buna sahip olamayacağını, dolayısıyla kendisine ve eşyaya dair herhangi bir bilgiye ulaşamayacağını ifade eder.<sup>46</sup> Bu durum, insan düşüncesinin böylesi büyük bir paradoksu nasıl kabul-lendiği sorusunu gündeme getirir. Bu sorunun farkında olan Kierkegaard, düşüncenin terk edilerek paradoksun yoluna devam etmesi için insanın "iman"<sup>47</sup> penceresinden konuya dâhil olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü

---

rı'nın insana duyduğu sevgiden kaynaklanmaktadır. Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş* (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 231-232.

45 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 50.

46 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 56.

47 İman konusunda fideist bir tavra sahip olan Kierkegaard'ın objektif bir iman anlayı-

iman<sup>48</sup>, insanın hakikati elde etmesi için gerekli olan koşulun kendisinden başka bir şey değildir.<sup>49</sup>

## Sonuç

Kierkegaard felsefesinde hakikat, insanın varoluşundan sonra kendi özünü oluşturma sürecinde ortaya çıkan bir husus olarak kabul edilmektedir. Bu süreçte paradoks, iman, an gibi pek çok kavramın hakikate eşlik ettiği görülür. Nitekim Kierkegaard'ın hakikati inşa etme yolunda paradoks ve iman kavramlarını "an" üzerinden açıklamaya çalışması geleneksel anlayıştan ayrıldığını gösterir. Bilindiği üzere Sokratesçi anlayışta insan hem hakikatin kendisi hem de hakikati elde etmek için Tanrı'dan ziyade koşula ihtiyaç duyardı. Sokrates'in görevi de insanlara hakikate ulaşmada gidecekleri yolu göstermek ya da yardımcı olmaktı. Çünkü bu anlayışta Tanrı, insana koşulu zaten önceden vermişti. İnsanın yapması gereken kendisinde var olan bu koşulu ortaya çıkarmak ya da hatırlamaktan ibaretti.<sup>50</sup> Dikkat edilirse Kierkegaard'ın ayrımı tüm bu yaşanan süreci önceden olmuş ve hatırlanmayı bekleyen bir yapıdan kurtararak zamanın içerisine, diğer ifadeyle varoluşun başlangıcına indirgeyerek açıklamasında ortaya çıkar. Bu yüzden onun "an"da karşılaşılan düşünce ile paradokstan ikincisini tercih ederek hakikati zamansal bir süreç içerisine dâhil ettiği, ancak bu anlayışı imana müracaat etmeden temellendi-remediği görülür.

Kierkegaard felsefesinde Tanrı ve insan arasındaki ilişkide ortaya çıkan paradoksun insan tarafından kabul edilmesi hem "an"ın hem de paradoksun birlikte ele alınması manasına gelmektedir. Bu süreçte insanın

---

şından ziyade subjektif bir yapıyı önemseddiği görülür. O, objektif bir imanın istenilen düzeyde bir kesinliğe ulaşma olasılığını imkânsız görür. Ona göre imanın subjektif bir açıdan ele alınması iman ile nesnesi arasında önemli bir bağlantının tesis edilmesi manasına gelmektedir. Kierkegaard'ın iman anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Recep Alpyağılı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 74.

48 Kierkegaard'ın felsefesinde iman kavramının önemine dair bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 51-177.

49 Kierkegaard, tutku, paradoks ve hakikat arasında tesis ettiği ilişkiye imanı da dâhil eder. Ona göre herhangi bir insanda tutku olmazsa iman da olmaz. Her ikisinin olmadığı bir dünyada ise kesinlik ile mükemmellik bulunur. Ancak dünyanın bir belirsizlikler yumağı olduğu aşikârdır. Hannay, *Kierkegaard*, 29.

50 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 63.

varoluşu kavramasıyla bir bütünlüğün sağlandığı ve hakikatin anlaşılması için çelişik durumun benimsendiği görülür. Böylesi bir duruma uyum sağlanmasının nedeni ise imanın içerisinde var olan teslimiyettir. O halde Kierkegaard, hakikatin önceden var olan bir özün varoluşa geçerek kendisini gerçekleştirmesinden ziyade varoluşa geçtikten sonra Tanrı'nın kendisine vereceği koşul ile elde edileceğini iddia etmektedir.

### **Kaynakça**

Alpyağıl, Recep. *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.

Balaban, Oded. *Plato or Protagoras: Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy*. New York: Lexington Books, 1999.

Çetin, Erol. *Kierkegaard'a göre Özne-Nesne İlişkisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

Çetin, Erol. "Kierkegaard'ın Nesnel Hakikat Eleştirisi". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/28 (Temmuz 2016): 315-326.

Çetin, Erol. "Kierkegaard'ın Öznel Hakikate Yönelik Görüşlerinde Öne Çıkan Hususlar". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/29 (Ağustos 2016): 360-372.

Çetin, Erol. "Kierkegaard'ın Düşünce Dünyasında "Ben" Kavramının Önemi". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/30 (Eylül 2016): 436-443.

Daise, Benjamin. "The Will to Truth in Kierkegaard's Philosophical Fragments". *International Journal for Philosophy of Religion* 31/1 (01 Şubat 1992): 1-12.

Durmuş, Sevde. *Hegel and Kierkegaard on the Relation Between Truth, Selfhood and Authorship*. Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 2018.

Evans, C. Stephen. "Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction?" *International Journal for Philosophy of Religion* 7/1 (1976): 288-299.

Hannay, Alastair. *Kierkegaard: Concluding Unscientific Postscript*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trc. A. V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977.

Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of Mind*. Trc. J. B. Baillie. New York: Harper Colophon, 1967.

Heidegger, Martin. *Nietzschenin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. Trc. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınevi, 2001.

Heschel, Abraham J. *A Passion for Truth*. New York: Doubleday Canada Ltd., 1973.

James, William. *Pragmatizm*. Trc. Tahir Karakaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Kellenberger, J. "Kierkegaard, Indirect Communication, and Religious Truth". *International Journal for Philosophy of Religion* 16/2 (1984): 153-160.

Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*. Trc. Doğan Şahiner. 4. Bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Kierkegaard, Soren. *İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*. Trc. Sila Okur. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009.

Kierkegaard, Soren. *Training in Christianity*. Trc. W. Lowrie. New Jersey: Princeton University Press, 1967.

Kierkegaard, Soren. *For Self-Examination; Judge for Yourself!*. Trc. V. Howard Hong- H. Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2010.

Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayınları, 2008. *Platon. Devlet*. Trc. Ersin Türkdönmez. Ankara: Divan Kitap, 2012.

Platon. *Theaitetos*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Platon. *Sofist*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. Trc. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen. 9. Baskı. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.

Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk*. Trc. Asım Bezirci. 29. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Schacht, Richard. "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'". *Canadian Journal of Philosophy* 2/3 (1973): 297-313.

Schiller, F.C.S. "Axioms as Postulates". *Personal Idealism*. Ed. Henry Sturt. 47-133. London and New York: Macmillan, 1902.

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

Türer, Celal. *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Yıldırım, Şeniz. "Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 375-396. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.