

FELSEFE DÜNYASI

2019/ KIŞ/ WINTER Sayı/Issue: 70

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve hakemli bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/ Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör/Editor

Prof. Dr. Celal TÜRER

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is Published Biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay-Çankaya / ANKARA PK 21 Yenışehir/Ankara

Tel & Fax : 0312 231 54 40

www.tufed.net

Fiyatı/Price: 50 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi | IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Türku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Tarcan Matbaası

İvedik Cad. Mercan 2 Plaza, No: 417, Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0 312 384 34 35-36 (Pbx) Fax: 0 312 384 34 37

Basım Tarihi : Aralık 2019, 600 Adet

KIERKEGAARD'IN FELSEFESİNDE VAROLUŞUN AŞAMALARI VE İNANAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 127-150.

Hakemleme: 28.02.2019 | Düzeltme: 15.03.2019 | Kabul: 25.03.2019

Ferhat AKDEMİR*

Giriş

Temelleri on yedinci yüzyılda atılan, Aydınlanma felsefesi ile zirve noktasına ulaşan ve kimilerine göre etkinliğini ve ağırlığını günümüzde de çeşitli görünümüleriyle hissettiren modern felsefenin bugün bir kriz yaşadığı genel bir kabuldür. Bu krizin odak noktasını da büyük ölçüde onun tarihten, toplumdan, kültürden, deyim yerindeyse zamandan ve mekândan münezzeh gerçeklikleri temsil etme iddiasında olan akıl anlayışı oluşturmaktadır. Akıl kendisini en belirgin ve belirleyici kıldığı alanlar ise, modern bilimler ve metafizik olduğu için içinde yaşadığımız dönem kimilerine göre, “modern bilimlerin bunalımı” ya da “metafiziğin bunalımı” olarak değerlendirilmektedir.¹ Aslında, fenomenoloji, varoluşçuluk, pragmatizm, ve postmodernizm gibi günümüzde popüler olan felsefî akım ve anlayışları ve onların temsilcileri pozisyonunda olan Heidegger, Derrida, Lyotard, Foucault, Sartre, Rorty gibi isimlerin ve onlara esin kaynağı olduğu kabul edilen Marx, Nietzsche, Kierkegaard gibi filozofların felsefelerini bu bunalımın bir saptaması ve onu bir aşma çabası olarak okumak da mümkündür.² Ancak kabul etmek gerekir ki, onların eleştirisi salt bir akıl ve bu aklın üzerine inşa edilen bir bilim ve metafizik eleştirisi değildir. Yani modern felsefenin kısmî ve yüzeysel bir kritiği değildir. Onların sorun edindikleri Türkyılmaz'ın da haklı olarak

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. Doç. Dr.

1 Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2016, s. 8.

2 Örneğin, Heidegger'in 'varlığın unutulmuşluğu', Derrida'nın 'yapı-bozum', Lyotard'ın 'tin anlatısı', Foucault'un 'özne ve iktidar' üzerinden geliştirdikleri felsefeleri Batı biliminin ve felsefesinin bir eleştirisi ve yeni bir felsefe kurmanın çabası olarak okunması mümkündür.

işaret ettiği üzere söz konusu metafiziksel ve bilimsel kabulün arka planını oluşturan “insan anlayışı”dır.³ Felsefenin temel uğraş alanlarını ve sorunlarını ifade eden ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin temelde felsefî bir antropolojiye dayandığını ve ürettiğimiz ahlak, siyaset ve bilimin sahip olduğumuz insan anlayışından bağımsız olamayacağını hesaba kattığımızda, bu eleştirinin bütüncül bir felsefe ve medeniyet eleştirisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bu makalede, modern felsefeye yönelik eleştirileri ile dikkatleri çeken ve on dokuzuncu yüzyılın özgün ve seçkin isimlerinden biri olan Søren Kierkegaard’ın (1813-1855) insan anlayışı varoluşçu felsefenin genel kabulleri üzerinden ele alınacak ve bu anlayıştan hareketle, Batı metafiziğine ve epistemolojisine yönelik eleştirileri irdelenecektir. Bu çalışmada Kierkegaard’ı seçmemiz nedensiz değildir. O her şeyden önce, bütün sistem felsefelerini reddeden ve insanı kendi tekilliği içerisinde yeniden kurmaya ve anlamaya çalışan, bu nedenle de ‘varoluşçuluğun babası’⁴ olarak nitelenen bir filozoftur. Danimarka gibi küçük bir Kuzey Avrupa ülkesinde doğmasına rağmen bugün on dokuzuncu yüzyılın en derinlikli ve en etkili filozoflarından kabul edilen⁵, İngilizce konuşan entelektüel dünyada Heidegger, Sartre, Camus ve Unomuna gibi filozoflara ilham kaynağı olan; John Caputo ve Merold Westphal tarafından klasik temelci epistemolojinin tüm versiyonlarını reddeden ilk-postmodernist (proto-postmodernist) düşünür olarak ilan edilen bir isimdir. Julian Evans’ın isimlendirmesiyle “ilk postmodern ironist”⁶, Watts’a göre de “on dokuzuncu yüzyılın en büyük Protestan Hıristiyanı”⁷ ve “St. Augustine’den itibaren dinî hayatın en derinlikli psikolojik yorumcusu”⁸dur.

Araştırmamızın başında şunu ifade etmek gerekir ki, her düşünür zamanının ruhuna ve biraz da özyaşam öyküsüne göre değerlendirildiğinde doğru anlaşılabilir. Kuşkusuz Kierkegaard, bu tarz bir değerlendirmeyi gerektiren en özgün filozoflardandır. Her ne kadar bir filozofun felsefesini onun yaşam öyküsü ile karıştırmamak ve felsefeyi özyaşam öyküsüne indirgemek ne kadar önemli ise de, bu durum Kierkegaard söz konusu olduğunda biraz tartışmaya açıktır. Çünkü, onu, hayatında önemli yer işgal eden kişi

3 Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 9.

4 Stephan C. Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006, s. 3.

5 Michael Watts, *Kierkegaard*, Oneworld Publications, Oxford, 2003, s. 1.

6 Julian Evans, “The First Postmodern Ironist” [http://www.newstatesman.com/200010300022\(22/04/2010\)](http://www.newstatesman.com/200010300022(22/04/2010)).

7 Watts, *Kierkegaard*, s. 3.

8 Watts, *Kierkegaard*, s. 3.

Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Bir Varlık Olarak İnsan ve olaylardan soyutlayarak anlamak pek olası değildir.⁹ Bir başka ifade ile, “filozof olarak Kierkegaard”ı, ancak “birey olarak Kierkegaard” üzerinden anlayabiliriz. Onun felsefesinde “otoriter ve suçluluk-yüklü babasıyla olan ilişkisinden, nişanından ve Hıristiyanlık ile kilise hakkındaki ikilemelerinden öğrendiği şeyleri”¹⁰ bulmak mümkündür.

Ancak özyaşam öyküsünden bağımsız olarak ele alındığında, onun felsefesinin iki temel eleştiri üzerinden şekillendiğini söylememiz mümkündür. Bunlardan ilki, her şeyi akıl dolayımında anlamaya ve rasyonel bir zemine oturtmaya çalışan Aydınlanma rasyonalizminin ve devamı niteliğindeki Hegel felsefesinin bir eleştirisidir. Hatırlanacağı üzere Hegel her şeyi Geist'in kendisini açıklaması olarak görüyor, varlığı mantıksal bir kontekste yerleştiriyor ve evreni, bir “mantıksal kümeler kategorisinin açılımı”¹¹ olarak yorumluyordu. Dolayısıyla da varlık dediğimiz şey, rasyonel olarak kavranmaya müsait bir yapı idi. Bunu da “ussal olan gerçektir, gerçek olan usaldır”¹² şeklindeki meşhur aforizması ile formüle ediyordu. Hegel bu şekilde varlığın bütünü sistemleştirmeye ve rasyonel olarak kavranabilir kılmaya çalışırken, Kierkegaard varoluşun tamamlanmamış bir süreç olduğunu, varoluşu anlamlandıracak bir üst anlatının olmadığını, her bireyin kendi varoluşunu kendi tercihleri ve eylemleri ile şekillendirdiğini dolayısıyla ona ilişkin bir sistemin kurulamayacağını ileri sürmektedir.¹³ Böyle bir sistem kurulsa bile, bunun bir duygu, düşünce ve inanç varlığı olan insanı kuşatamayacağını, onun varoluşunu izah edemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü o, Hegelci sistem felsefesinin aksine, bireyi aşan ve onun üstünde duran bir hakikatin mevcudiyetini yadsımaktadır. Ona göre, tümel akli ve nesnel

9 Kierkegaard'ın hayatı çatışmalar ve çelişmeler şeklinde geçen bir hikaye olarak düşünülebilir. Bir yandan babasından aldığı katı dinsel eğitim ve onun ürettiği melankolik ruh hali, diğer yandan ise evlilikle sonuçlanmayan bir nişanlılık ilişkisi yaşadığı Rogine'e karşı uzun yıllar boyu hissettikleri onun düşünce ve yazı dünyasını derinden etkilemiştir. Kierkegaard üzerine yaptığı çalışmalarla temayüz eden Kamuran Gödelek, Kierkegaard'ın hayatında çözmek zorunda olduğu ve sonunda çözdüğü sekiz temel çatışmadan söz eder: “Bunlardan ikisi Tanrı ile ve kendisiyle olan kişisel çatışması, ikisi babası ve Regine ile yaşadığı kişilerarası çatışma, ikisi estetik olan ve spekülatif olanla yaşadığı ideolojik çatışma ve ikisi de Corsair ve kilise ile yaşadığı genel çatışmadır.” Kamuran Gödelek, *Kierkegaard*, Say Yayıncılık, 2010, İstanbul, s. 11.

10 Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 11.

11 MacIntyre, *Varoluşçuluk*, s. 17.

12 G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s. 29.

13 Kierkegaard, kurduğu sistemin dışında kalması, onu dışarıdan bir gözlemci gibi izlemesi nedeniyle, Hegel'i, ismini anmadan şu satırlarla eleştirir: “Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda bu devasa kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz. Hatta yüksek tonozlu bir sarayda değil de yanındaki köpek kulübesinde oturduğunu görürüz ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlış yardımıyla tamamladığına göre yanlışlığın içine yerleşmenin ona zararı dokunmaz.” Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 53, 54.

gerçekliği temsil etme iddiasındaki ne bilim, ne felsefe ne de büyük dünya görüşleri insanı anlayabilir, onun hayatını anlamlandırabilir. Mutlak olanı kavramaya çalışan tüm sistem felsefeleri –Hegel örneğinde olduğu gibi– spekülasyon yaparak varlığı mantıksal bir kontekste anlamaya çalışmış ama bu arada hayatı dondurmuş, gerçeği statik bir hale getirmiştir. Dolayısıyla Kierkegaard’a göre yapılması gereken, Hegel sistematığının yaptığı gibi şeyleri mantıksal bir yapıda açıklamak değil, bireysel ölçekte yaşamak ve deneyimlemektir. Çünkü insan sadece düşünen değil, aynı zamanda duyan, inanan ve en önemlisi de eyleyen bir varlıktır. Yani, insan rasyonel olduğu kadar ve belki ondan çok emasyonel, bir diğer söyleyişle duygulu ve tutkulu bir varlıktır. Ayrıca insan “sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir.”¹⁴ Özü gereği, eşsiz, özgün ve paradoksal bir varlıktır. Dolayısıyla, insana düşen temel görev tümel ölçekte neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar vermek değil, üzerinde hakikatin temellendiği öznel seçimler yapmaktır. Onun ifadeleri ile ve Hegel’in tam da aksine “öznellik gerçekliktir, gerçeklik öznelliktir.”

Kierkegaard’ın eleştirilerinin ikinci odağını ise Devlet Kilisesi yani Danimarka’nın Lutheran Kilisesi oluşturuyordu. Onun kiliseye yönelik eleştirilerini de yukarıda andığımız bağlamda anlamamız gerekmektedir. Yani, onun kiliseye yönelik eleştirileri bir yandan özyaşam öyküsü ile¹⁵ diğer yandan Hegel felsefesine yönelik eleştirileri ile¹⁶ yakından ilişkilidir. Nasıl ki Hegel varlığı rasyonel bir sisteme dönüştürerek onu durağanlaştırmış, tümel gerçeklikler adına tekil insanı yok saymış ise, Hegelci felsefenin etkisi altındaki kilise de aynı şeyi dine uygulamıştır. Dini rasyonelleştirirken farkına varmadan onun içeriğini boşaltmış, onun rasyonalite ile izah edilemeyen taraflarını görmezlikten gelerek onu salt formel bir yapıya indirgemıştır. İnanma eyleminin içerdiği riski, mü’minin yaşadığı paradoksu, onun sahip

14 Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s.21.

15 Bilindiği üzere, Kierkegaard’ın din ile olan ilişkisi çocukluk yıllarına dayanır. Onun din karşısındaki tavrını bir yandan erken yaşlarda aldığı katı ve sert dini eğitim diğer yandan babası ile kurmuş olduğu olumsuz ilişki belirler. Ortodoks Lutherciliğe derinden bağlı ve melankolik bir kişilik olan babası en küçük oğlu olan Kierkegaard’ı günahlarının keffareti olarak Tanrı’ya adar ve onun iyi bir din adamı olması için eğitimine özel bir önem verir. Ne var ki, Kierkegaard, babasının gençlik yıllarında Tanrı’ya küfretmesinden ve yasak bir ilişki yaşamasından dolayı ailesinin lanetlendiğini düşünmekte, hatta annesinin ve beş kardeşinin ölümünü de buna bağlamakta idi. Buna bir de, babasının arzu ve isteği doğrultusunda aldığı katı, sert ve kasvetli dinsel eğitim ve ilk hocasının da babası olduğu eklenince, onun kilise karşısındaki olumsuz tavrının arka planında, çocuk yaşta yaşadığı olumsuz deneyimlerin yattığı rahatlıkla söylenebilir. Tamer Yıldırım “Kierkegaard’ın Hegel ve Kilise Eleştirisi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl.2, Sayı.2, Cilt.3, 2011, ss. 10- 27.

16 Kierkegaard’ın Kiliseye karşı oluş nedenlerinden birisi de Danimarka’daki ilahiyat eğitimine ve kiliseye Hegelciliğin girmiş olmasıdır. Bilindiği üzere Hegel’in felsefesi o dönemde kilise tarafından onaylanan ve dini eğitim kurumlarında öğretilen bir felsefe idi.

olduğu tutkuyu görmezlikten gelmiştir. Bir taraftan, İsa'dan sonra yaşanan 18 asırlık zaman diliminde Hıristiyanlığa dahil edilen din-dışı girdilerle, diğer yandan Hıristiyanlığın kilisede icra edilen bir takım seromonilere indirgenmesi suretiyle Hıristiyanlık bozulmuştur. Ona göre bugünkü Hıristiyanlık İsa'nın getirdiği Hıristiyanlık değildir. Dolayısıyla, Hıristiyanlığı özüne ve orijinaline döndürmek için onu bu tarihsel girdilerden arındırmak, kilisenin baskısından kurtarmak gerekmektedir.¹⁷ Bu da zaten, yazının ilerleyen bölümlerinde göreceğimiz üzere Kierkegaard'ın *Hıristiyan olmanın ne anlama geldiğini göstermek* şeklindeki gizil misyonudur. İnanmak ve bir inanç uğruna yaşamak ona göre bir varoluş tarzıdır; varoluşu gerçekleştirmektir. İnsanın en temel görevinin de kendi varoluşunu gerçekleştirmek olduğunu düşündüğümüzde inancın onun felsefesinde ne kadar merkezi bir kavram olduğunu çok daha iyi anlayabiliriz. Ancak, inancın ne olduğunu ve onun insan yaşamında ne türden bir işleve sahip olduğunu/olması gerektiğini kavrayabilmek için öncelikle onun insan anlayışını kavramamız gerekmektedir. Dolayısıyla, Kierkegaard'ın insan anlayışının detaylarına eğilebiliriz.

1. Kierkegaard'ın İnsan Anlayışı

Kierkegaard'ın felsefesinde insan, genel varoluşçu felsefe ile de uyumlu olacak şekilde kendi varoluşunu gerçekleştirmekle yükümlü bir canlıdır. Ne var ki, varoluşun kendisi tanımlanabilir bir şey değildir. O kavranılamayan bir şeyi imler. Dolayısıyla rasyonel olarak araştırılamaz, hakkında nesnel yargılamalarda bulunulamaz. Varoluş, daha çok tecrübe edilen ve edimlerimizle gerçekleştirilen bir şeydir. Kierkegaard'ın felsefesinde nesnellik iddiasında bulunan ve insan yaşamını anlamlandırma amacı güden bütün felsefî sistemlerin, dinsel dünya görüşlerinin ve büyük anlatıların reddedildiği hatırlanacak olursa, onun felsefesinde öznelliğin ve öznellik üzerine inşa edilen varoluşun ve varoluşu gerçekleştirmenin ne kadar önemli olduğu kendiliğinden açığı çıkar. Hadd-i zatında ona göre, neyin doğru neyin yanlış olduğu değil, önemli olan kişinin uğruna hayatını yaşayacağı ve hatta gerekirse uğruna hayatından vazgeçeceği öznel hakikatleri keşfetmektir. Burada öznellik ile hakikatin birlikte anılması ironik bir durum gibidir. Ancak, Kierkegaard'ın felsefesinin en ayırt edici tarafı da zaten burada açığa çıkmaktadır. Hakikatin öznelliğinde. Ona göre hakikati kendi öznelliğinde

17 Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde hakim olan geleneksel din anlayışına ve onun kurumsal temsilcisi olan kiliseye yönelik eleştirileri öylesine güçlü ve etkilidir ki, kendisi samimi bir Hıristiyan olmasına rağmen, eserleri Sartre, Heidegger ve Bataille gibi ateist varoluşçuların ilham kaynağı ve başvuru kitabı olmuştur. Bkz. M. Mukkadder Yakupoğlu, "Çevirenin Önsözü", Soren Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 7. Ayrıca, Kierkegaard'ın Hegel'in idealist felsefesine ve kilisenin rasyonel din anlayışına yönelik eleştirileri hakkında detaylı bilgi için bkz. Tamer Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi", ss. 10-27

inşâ edebileceğimiz üç alan bulunmaktadır. Bunlar aynı zamanda insanın varoluş alanları ve aşamalarıdır. Bunlar hem alandır hem de aşamadır. Yani, varoluş bu alanların her birinde diğerlerinden bağımsız bir şekilde gerçekleşip orada kalabileceği gibi, bir aşamadan diğerine geçiş şeklinde diyalektik bir süreç de olabilir. Ne var ki, bu diyalektik süreç, Hegel felsefesinde olduğu gibi “her türlü zorunlu gelişimin ilkesi” olarak görülmemelidir. Çünkü, Kierkegaard’ın diyalektiğinde Hegel’in idenin gerçekleşmesinde gördüğü “iç zorunluluk” yoktur. Yani, onun varoluş diyalektiğinde bir aşamadan daha üst bir aşamaya geçiş hem zorunlu değildir; hem de alttaki aşamalar bir üst aşamaya geçişe aracılık etmezler. Bir aşamadan diğerine geçiş Kierkegaard’a göre, süreçle değil, -eğer olacaksa- ‘sıçrama’yla olur.¹⁸ İster bir alan isterse bir aşama olarak kabul edelim bunlar Kierkegaard’a göre, insanın hayatına bir anlam bulma çabasını ifade eden yaşam tarzlarıdır. Bu yaşam tarzları ve alanları ise, sırasıyla estetik, etik ve dinsel varoluş alanlarıdır.

Estetik alan, en önemli temsilcileri Don Juan, baştan çıkarıcı Johannes ve Faust gibi yazınsal kahramanlar olan ve hayatın anlam ve amacının duygularımız ve arzularımız üzerinden belirlendiği alandır. Kantçı dille söyleyecek olursak, Kierkegaard da hayatın nihai ereğinin ‘en yüksek iyi’ (summum bonum) olduğunu onaylamaktadır. Ancak bu ‘en yüksek iyi’den ne anlaşılması gerektiği ve ona nasıl ulaşılacağı konusunda kendisine özgü düşünmektedir. Ona göre, estetik insanın ‘en yüksek iyi’si ister duygusal isterse duygusal olsun hazları en üst seviyede yaşamaktır. Kierkegaard’ın ifadesiyle “estetiğin görkemi ve kutsallığı şudur: Sadece güzel olanla ilişkiye girer, edebiyat ve kadınlar dışında hiçbir şeyle ilgisi yoktur.”¹⁹ Dolayısıyla estetik insan, içinde yaşadığı toplumun değer yargılarını umursamadığı için bir asosyal ve amoralisttir. Onun çevresi ile kurmuş olduğu ilişki geçici zevklerine ve anlık hazlarına göre belirlenmektedir. Dolayısıyla da o, yaşadığı toplumun bir yabancıdır. Bu insanların iki temel karakteristiği dolaysızlık ve umutsuzluktur. Buradaki dolaysızlığı, tinselliğin karşıtı olarak duygusal ve duygusal olarak anlayabiliriz. Estetik aşamadaki kişi herhangi bir tinsel kaygı ve amaç gütmmez. Onun hayatında nesnel ve genel geçer bir ahlaki ölçütün ya da herhangi bir dinî inancın yeri ve önemi yoktur. O, dolaysız bir şekilde duygusal hazları ve duygusal tatminleri ile hareket eden kişidir. Bir başka ifade ile tinsel hazlarını tinsel hazlarına indirgemiş kişidir. Aynı zamanda estetik varoluş aşaması kişinin içinde bulunduğu durumu tam olarak kavrayamamasını ve kendi benliğini gerçekleştirememesini de ifade eder. Kişi estetik varoluşta dışsal koşulların bir kölesi haline gelir ve her türlü

18 Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 22.

19 S. Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. Süha Sertaboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 134.

seçimden kaçınarak yaşar. Seçimleri yoluyla kendi kişiliğini gerçekleştirmek yerine dışsal şartları olabildiğince iyi bir şekilde kullanma amacındadır.²⁰ Estetik yaşam biçimin en uç örneği olan Don Juan bir yandan tinselliği tenselliğe indirgeyen diğer yandan da dışsal şartları olabildiğince en iyi şekilde kullanmaya çalışan karakteristik bir tipolojidir. Deyim yerindeyse, tensel hazların beden bulmuş halidir. Onun kadınlara olan düşkünlüğü samimi ve yürekte gelen bir duygudan değil duygusal olana düşkünlüğünden kaynaklanır. Bu anlamıyla onun karşı cinsle yaşadıklarında açığa çıkan şey doğrudan doğruya şehvetin hazzıdır. O, hayatını hazları ile anlamlandıran kimsedir. Estetik aşamada hazların böylesine doğrudan ve dolayısız yaşanması zorunlu da değildir. Örneğin, estetik yaşamın bir diğer prototipi olan Johannes'e bakılacak olursa, onda bu hazların daha incelmış ve rafine edilmiş ve bilinçle buluşmuş haliyle karşılaşırız. Johannes'in bir 'baştan çıkarıcı' olduğunu hatırlayacak olursak, onun amacının sahip olmak olmadığını, sahip olabileceğini *bilmek* olduğunu söyleyebiliriz. Ama ister sahip olmak isterse de baştan çıkarmak şeklinde, nasıl ele alırsak alalım her iki durumda da merkezi kavram hazdır ve dolayısıyla ikisi de estetik yaşam alanı içerisinde değerlendirilmek durumundadır. Estetik yaşama biçimimin bir diğer örneği olan Faust'ta da, hazlar bir derece daha bilinçle buluşmuş olsa da, durum çok farklı değildir. Sahip olduğu bilinç durumu onu bir üst aşamaya çıkarmaya yetmemektedir. Bilindiği üzere Faust, hayatını dünyanın anlamını aramaya adanmış birisidir. Ne var ki, bu süreçte kendisine eşlik eden ruhu ve akli değil aksine arzu ve hevesleri olmuştur. Ona şeytanla arkadaşlık kurmasını telkin eden kuşkuculuğu nedeniyle o da "arzularının esiri olmuş," ruhunu, genç ve güzel bir kıza teslim ederek, kendisini dolayısız yaşama mahkum etmiştir.

Sonuç olarak, ister en hazzı şekliyle Don Juan, ister zekaya dayalı baştan çıkarıcılığıyla Johannes isterse de daha entelektüel seviyesiyle dikkatleri çeken Faust olsun, her biri özünde estetik bir tipolojidir ve yaşamlarının ortaklaştığı temel nokta dolaysızlık ve hazzıdır.²¹ Ne var ki, insan yaşamını haz üzerine kurmak mümkün olsa da doğru değildir. Çünkü insanın, yaşamının her anında ve her alanında hazzı yaşaması mümkün olmadığı gibi, haz merkezli bir yaşamın kişiyi en yüksek iyiye erdirmesi de olanaklı değildir. Nihayetinde, estetik yaşamın, insanı, onun ölümcül hastalık olarak nitelediği umutsuzluğa mahkum etmesi kaçınılmazdır.²² Bundan kurtulma-

20 Yasemin Akış, "Varoluş Başlangıcı: Soren Kierkegaard", *Varoluş Filozofları*, Ed. A.Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2015, s. 87.

21 Kamuran Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Anlayışı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (1/5), 2008, s. 364, 365.

22 Soren Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 39.

nın yolu ise, -her ne kadar zorunlu olmasa da- bir üst aşama olan etik varoluş aşamasına geçmektir. Bu noktada meseleyi Kierkegaard'ın özyaşam öyküsü ile ilişkilendirerek, onun Regine ile olan nişanlılık ilişkisini görünüşte sebepsizce sonlandırmasını da, mutsuz biten bir aşk hikayesi olarak değil, "daha büyük amaçlar için dünyevî mutluluğun terk edilmesi"²³ yani estetik aşamadan bir üst aşamaya geçme çabası olarak okuyabiliriz.

Estetik alandan etik alana geçiş, Kierkegaard'ın ve varoluşçu felsefenin temel kavramlarından birisi olan "seçim" meselesidir. Önemli eserlerden birisinin adının *Ya Ya da* olması bile, seçimin onun felsefesinde ne kadar önemli bir sorun olduğunu gözler önüne serer niteliktedir. Evet, varoluş temelinde bir seçim meselesidir ama burada neyin ve neden seçilmesi gerektiği, yanıtını rasyonel aklın ve nesnel gerekçelerin değil, iradenin ve özneliğin belirlediği bir sorundur. Aynı zamanda bu seçim anlaksal ve koşullara bağlı değil mutlak bir seçimdir.²⁴ Bir yaşam tarzını ve anlam dünyasını diğerine tercih etme meseledir. Böylesi bir seçim için alternatiflerin farkına varmak ve seçilene kendini tam anlamıyla adanmak gerekmektedir. Yani mutlak bir seçim yapmak gerekmektedir. Özgürlüğün de bir göstergesi ve güvencesi olan seçim insanın kendi varoluşu ile yüzleşmesi demektir. Bu seçim basitçe A ile B arasındaki bir tercih meselesi değildir. Kierkegaard'a göre seçim, olanakların sonuçları açısından yapılan bir tercih değil, seçim yapmanın kendisine karar vermektir ve seçilen şeye tutkuyla bağlanmak, deyim yerindeyse, seçimin bir parçası olmaktır. Seçimi ve onun Kierkegaard'ın felsefesindeki işlevini daha iyi anlayabilmek için, öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, etik varoluş seçimle seçim de etik varoluşla mümkün olur. Şöyle ki, estetik aşamada bir seçim söz konusu değildir. O doğal bir zorunluluk alanıdır ve bu alandaki seçimlerimiz bir 'sözde seçim'dir. Seçim, estetik aşamadan etik aşamaya geçişle mümkün olur; ama aynı zamanda seçim gerçek anlamını etik aşamanın içerisinde bulur. Çünkü insan estetik aşamadan etik aşamaya geçerken bir seçimde bulunduğu gibi, etik aşamanın içerisinde de seçimlerde bulunur. Bu açıdan bakıldığında temel sorun "mutlak bir ya / ya da sorundur, ... yani iyi ile kötü arasında bir seçim yapma"²⁵ sorundur. Bu seçim bir mutlak seçimdir ve mutlağı seçmekle de kişi aslında kendisini seçmiş olur. Ancak kabul etmek gerekir ki, kişi bu seçimle bir metamorfoza uğramaz; olduğundan daha başka birisi haline gelmez. Sadece daha fazla evrilmiş ve gelişmiş olur. Bu açıdan bakıldığında, Hegel'in diliyle ifade ede-

23 Akış, "Varoluş Başlangıcı: Soren Kierkegaard", s.78, 79.

24 Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 98 vd.

25 Kierkegaard, *Either / Or*, s. 182'den akt. Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Anlayışı", s. 367.

Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Bir Varlık Olarak İnsan
cek olursak, estetik olanın/alanın etik olan/alan içinde “kapsanıp aşıldığı”
söylenir.²⁶

Kierkegaard'a göre etik alanı karakterize eden kavramlar akıl, bireysellik-
ten vazgeçme ve evrensele adanmadır. Etik aşamada kişi “iyi” olanı amaçla-
yarak eylemde bulunur; ancak bu bireysel değil toplumsal iyidir; yani herkes
için geçerli ve gerekli olan iyidir. Bir başka deyişle evrensel iyidir. Ancak bu
iyinin de kendisi dışında bir amacı yoktur. Kierkegaard'ın deyişiyle, “etik
olan evrenseldir ve evrensel olduğu için herkes için geçerlidir, başka bir
deyişle her an geçerlidir. Kendi dışında hiçbir amacı (telosu) yoktur; ama
o kendi dışındaki her şey için bir amaçtır.”²⁷ Etiğin evrensel oluşu ve onun
amacının kendi içinde oluşu, başka hiçbir şey için bir amaç olmayışı, bera-
berinde bir bağlanmayı ve adanmayı da gerektirmektedir. Etik aşamadaki
kişi, kendisini evrensele adayan, evrensel için –gerektiğinde- kendi bireysel-
liğinden ve tekilliğinden vazgeçen kişidir. Sanırız bu yaklaşımda, Kierke-
gaard'ın yaşadığı dönemde halen güçlü bir ahlak felsefesi olan Kant'ın ödev
ahlakının ve “Öyle davran ki, isteğin her zaman için evrensel bir yasa olarak
iş görsün” şeklindeki kategorik imperatifinin etkisi büyük olsa gerektir.

Kierkegaard etik yaşam biçimini, felsefesinde de sıklıkla kullandığı evli-
lik metaforu üzerinden anlatmaya çalışır. Ona göre evlilik, etik yaşam biç-
iminin bir sembolüdür. Evli kişi, artık tek başına kararlar alan ve eyleyen değil,
eşiyle –ve eğer varsa- çocuklarıyla birlikte seçimlerde bulunan ve kararla-
rında onların da yararını gözetken, yani gerektiğinde başkalarının iyiliği için
kendisi iyiliğinden vazgeçen kişidir. Daha da önemlisi, hayatını kendi koy-
duğu öznel değerler üzerinden değil, başkalarının koyduğu nesnel değerler
üzerinden yaşayan kişidir. Dolayısıyla, ona göre, evlilik kararı estetik yaşam
biçimine karşıt olarak etik bir yaşam biçiminin seçimi demektir.²⁸

Kierkegaard, etik yaşam biçiminin prototipleri olarak Sokrates ve Agemen-
non gibi büyük tarihsel kişilikleri gösterir ve onları “trajik kahraman” olarak
nitelendirir. Bu nitelemenin arkasında yatan neden kanımızca onların ev-
rensel olan için kendi tekilliklerinden ve bireyselliklerinden vazgeçmeleri
ve kendi bireyselliklerini evrenselin içinde yok etmeleridir.²⁹ “Ahlakın sev-
gili oğlu” olan trajik kahraman gerektiğinde Sokrates gibi inandığı değerler
uğruna kahramanca hayatından ya da Agemennon örneğinde olduğu gibi

26 Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, s. 27.

27 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 99.

28 Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, s. 133 vd. Ayrıca bkz. Gödelek, “Kierkegaard'ın İnsan Anlayışı”, s. 367.

29 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 105,106.

ülkesinin iyiliği için çok sevdiği kızından vazgeçer; yani evrensel değerler için öznel aidiyetlerini terk eder.

Sonuç olarak, ister dolaysızlık ve hazla karakterize edilen estetik yaşam biçimi olsun isterse evrensellik adına bireysellikten vazgeçme ile karakterize edilen etik yaşama biçimi olsun her ikisi de asıl ve esas olan dinsel yaşama biçimine geçiş için bir araçtır. Etik aşamada her ne kadar evrenselliğe yapılan bir vurgu söz konusu olsa da, nihayetinde amaç bu evrenselliğin de aşıldığı bir üst aşamaya geçiştir. Bu noktada evrenselliğin aşılması iman edilen şeye tam bir teslimiyetle, riski içeren tam bir adanma ile mümkündür. Bu açıdan iman esastır ve o, ne rasyonel bir akıl yürütme ile ne de diyalektik bir süreçle erişilebilir bir şeydir. Ona ancak sıçrayışla erişilebilir. Bu iman sıçrayışının tarihteki en özel örneği ise Kierkegaard'ın "iman şöalesi" olarak nitelediği İbrahim ve onun imanınıdır. Bu açıdan, Kierkegaard'ın insan anlayışını kavrayabilmek için onun İbrahim'de somutlaşan iman anlayışını daha yakından bilmemiz gerekmektedir.

2. Kierkegaard'ın İman Anlayışı

Öncelikle ifade etmemiz gerekir ki, Kierkegaard'ın iman anlayışı, -genel varoluşçu felsefesi ile de uyumlu olacak şekilde- Aydınlanma felsefesinin kutsadığı aklın dışında ve hatta karşısında duran bir anlayıştır. İmanın konusu olan Tanrı'nın ne varlığı ne de sıfatları aklen bilinebilir niteliktedir. Bu açıdan Tanrı'nın varlığını kanıtlama yönündeki bütün çabalar, ona göre, başarısız ve aptalca girişimlerdir. "Tanrı yoksa, bunu ispat etmek elbette mümkün değildir, ama eğer varsa var olduğunu ispat etmeyi istemek [de] aptallıktır."³⁰ Çünkü akıl duyusal ya da düşünsel dünyanın verileri ile hareket eder ve ulaştığı sonuçlar da bu dünya ile sınırlı olmak durumundadır. Ancak Tanrı bu dünyanın üstünde ve dışında olduğu için rasyonel argümantasyonlarla ona ulaşmak mümkün değildir. Evrenden Tanrı'nın varlığına hareket eden tüm kanıtlar, Kierkegaard'a göre, Tanrı'nın varlığını baştan kabul etmek durumunda oldukları için, informal mantık diliyle konuşacak olursak, totolojik bir hata içermektedir.³¹ Şöyle ki bu tür akıl yürütmeler, sonuçta ulaşılmak istenen yargıyı akıl yürütmenin öncüllerinden birisi olarak varsaymaktadırlar.

30 Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, Translated revised and Commentary translated by Hovard V. Hong, Princeton University Press, New York, 1962, s. 49. Kısmî Türkçe çevirisi için bkz. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2001. Yine kitabın üçüncü bölümünün kısmî bir çevirisi için bkz. "Delilsiz İman", çev. Mustafa Said Kurşunoğlu, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (ed.) Cafer Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, ss. 187-194. Bu çalışmaya, bundan sonra makalemiz içerisinde PF kısaltmasıyla referansta bulunulacaktır [F.A.].

31 Kierkegaard, *PF*, s. 51. Bkz. 42. dipnot.

Ayrıca Kierkegaard'a göre evrenin dinsel açıdan açık ve net bir anlamı yoktur. O hem Tanrı'nın varlığı hem de yokluğu yönünde kanıtlar barındırmaktadır; bu durum da Tanrı hakkında nihai bir kararı ve objektif kesinliği olasılık dışı kılmaktadır:

Tanrı'yı bulmak ümidiyle tabiattaki düzeni düşünüyorum ve sonsuz bir kudret ve hikmeti görüyorum; fakat aynı zamanda aklımı karıştıran ve kaygılarımı artıran başka şeyler de görüyorum. Bütün bunların toplamı *objektif kesinsizliktir*.³²

Görüldüğü gibi Kierkegaard'a göre, evrenden çıkarılan bütün kanıtların bizi götüreceği en iyi yer, nihâi bir kararı olanaksız kılan objektif kesinsizlik durumudur. Bu objektif kesinsizlik durumunun bir diğer nedeni de, araştırma sürecinin nerede, ne zaman ve ne şekilde sonuçlanacağına karar verilememesi ve bu sürecin sonsuza değin sürme ihtimalidir. Aslında Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için girilen her çaba özünde Tanrı'ya karşı *entelektüel bir yaklaşma süreci*³³ olarak anlaşılabilir; çünkü, "nesnel, rasyonel soruşturma, kişinin nihâi cevaba daha daha yaklaştığı, fakat asla ona tam olarak ulaşmadığı bir 'yakınlaşma-süreci' (approximation-process)'dir"³⁴, ama bu hiçbir zaman bitmeyecek bir süreçtir. Çünkü, her zaman incelenmesi gereken yeni bir delil, elimine edilmesi gereken yeni bir karşı görüş olabilir. Eğer kişi inancını kanıtı dayandıracak olursa, ortaya çıkacak yeni bir karşı-kanıtın her zaman inancını yıkabileceği endişesi ve tereddütü ile nihâi kararını sürekli askıda tutması gerekecektir. Oysa ki, ruhuyla ilgilenen bir dindar Tanrısız geçen her anı kaybedilmiş bir zaman, her gecikmeyi ölümcül bir tehlike olarak görür. Çünkü, imansızlık umutsuzluktur, umutsuzluk ise bir kitabına da isim olduğu şekliyle ölümcül hastalıktır.³⁵ "Bütün sınavları başarıyla geçmek mümkün mü? Ama henüz şeylerin böyle bir düzeninden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamıyorum; buna başlasaydım da asla sonunu getiremezdim. Hem yaptığım şeyleri mahvedecek korkunç bir şey olacağı endişesi ile sürekli muallakta yaşamak zorunda kalırdım."³⁶ Çünkü, evrendeki düzen ve amaç fikrinden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamak

32 Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, İngilizceye çev. David Swenson, Walter Lowrie, Princeton University Press, 1968, s. 182. Bu çalışmaya bundan sonra CUP kısaltması ile referansta bulunulacaktır. [F.A.]

33 Kierkegaard, CUP, s. 179.

34 Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reinchenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1991, s. 38.

35 Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007.

36 Kierkegaard, PF, s. 52.

istediğimizde, “... bizzat doğanın kendisi, karışıklık çıkarmak üzere, bir çok bahaneyle ve bir çok araçla çıkıp gelir.”³⁷

İlaveten, incelediğimiz kanıtın gerek bizim yanlış anlamamız, gerekse de kanıtın bizzat yanlış olması dolayısıyla bizi Tanrı'ya yakınlaştırmak yerine ondan uzaklaştırması da her zaman olasıdır. Kierkegaard analogik bir dille bu konuda şöyle demektedir:

İngiltere'ye giden bir adamın başına gelenin tinsel dünyada da olmaması için çok dikkat edilmelidir: Adam yolda karşısına çıkan bir İngilize o yolun Londra'ya gidip gitmediğini sormuş. İngiliz, evet gider demiş, ama adam bir türlü Londra'ya ulaşamamış, çünkü İngiliz ona yolunu çevirmesi gerektiğini, Londra'nın ters tarafta olduğunu söylememiş.³⁸

Analojide de görüldüğü gibi deliller bazen bizi Tanrı'ya yaklaştırmak yerine yanlışlıkla ondan uzaklaştırabilir de. Ayrıca, delillerin bizi Tanrı'ya ulaştırdığını ve onun varlığını epistemolojik düzlemde nesnel olarak kanıtladığımızı varsaysak bile -ki Kierkegaard'a göre bu mümkün değildir-, imanı varoluşsal değil, teorik bir problem olarak ele aldığı için bu tür bir sonuç, bu yolla ulaşılan bir iman dinsel olarak arzulanır ve kabul edilebilir değildir. Çünkü, bu durumda ulaşılan Tanrı İsa'nın, Musa'nın, İbrahim'in kısacası dinin tanrısı değil, Aristo'nun, Platon'un tanrısı, bir başka deyişle felsefenin tanrısı olmak durumundadır. Bunun da ne ölçüde inanılacak ve daha da önemlisi güvenilecek, bağlanılacak bir Tanrı olduğu tartışmaya açık olacaktır. Oysa Tanrı, inanan kimsenin bütün samimiyetiyle ilgi duyduğu ve barındırdığı paradokslara rağmen kabul ettiği bir iman objesidir.

Sonuç olarak, ona göre, Tanrı inancını tümel akıl tarafından onaylanan rasyonel bir temele oturtmak mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir. Mümkün değildir, çünkü rasyonel kanıtların çıkarsandığı tabiat dinsel açıdan açık bir anlamdan yoksundur. Yani, evrenden hareketle Tanrı'ya ulaşmaya çalışan bütün kanıtlar, kişiyi Tanrı'ya yaklaştırabileceği gibi ondan uzaklaştırma olasılığını da içinde barındırdığı gibi bu kanıtlar aynı zamanda bünyelerinde bir takım mantıksal boşluklar ve sıçrayışlar da içerirler. Ayrıca, -mümkün olsa bile- bu yolla ulaşılan bir iman kalbin değil, aklın imanı olur. Bunun da ne ölçüde dinen arzulan ve onaylanan bir iman olduğu tartışmalıdır. Aynı zamanda gerekli de değildir; çünkü iman paradoksal, tutkuya dayalı ve doğası gereği içinde 'risk'i barındıran akıl-dışı hata akıl-karşıtı bir teslimiyettir

37 Kierkegaard, *PF*, s. 54.

38 Kierkegaard, *PF*, s. 79, 80. 1 no'lu dipnot.

Kierkegaard, Hegel'in şahsında somutlaşan ve bir bütün olarak varlığın akılsal bir kontekstte kavranabileceği şeklindeki tezinin, hayatın birçok alanında olduğu gibi dinsel alanda da işlevsiz ve geçersiz olduğunu bu şekilde gösterdikten sonra, imanın neliği ve onun insan yaşamındaki işlevi konusunda ayrıntılara girer. Kierkegaard'ın felsefesinde imanın neliğini kavrayabilmemiz için onun iman söz konusu olduğunda sıklıkla kullandığı kavramları ve bu kavramların onun felsefî sistemindeki spesifik anlamlarını bilmemiz gerekmektedir. Kierkegaard'ın Tanrı söz konusu olduğunda *bilinemez* (unknown), iman söz konusu olduğunda ise *mucize*, *tutku*, *paradoks* ve *absürd* gibi kavramlara sıklıkla müracaat ettiğini görmekteyiz. Onun literatüründe Tanrı her şeyden önce bilinemez bir varlıktır. "Aklın paradokslu tutkusu, hep bu bilinmeyenle çatışmaktadır; bu bilinmeyen kesinlikle vardır, ama aynı zamanda bilinmeyendir."³⁹ "Bilinmeyen nedir? O, gelip gelip dayanılan sınırdır."⁴⁰ "Eğer bir insan bilinmeyen hakkında gerçekten bir şey bilecekse, önce onun kendisinden farklı olduğunu, mutlak olarak farklı olduğunu bilmelidir."⁴¹ Bu 'bilinmeyen' Tanrı ile kurulan ilişki de doğası gereği, paradoksal, tutkulu ve risk içeren bir ilişki olmak durumundadır. Daha açık bir deyişle, iman Kierkegaard'a göre paradoksal bir eylemdir; yani "kişinin gönülden gelen hissedişinin sonsuz tutkusu ile nesnel kesinsizlik arasındaki çelişkidir."⁴² Bu çelişki nedeniyle de risk içermektedir. Risk ne kadar büyükse iman da o kadar yücedir. Kierkegaard'ın ifadeleriyle, "risk olmaksızın iman yoktur ve risk ne kadar yüksekse iman da o kadar güçlüdür."⁴³

Burada ön plana çıkan ve imanı karakterize eden asıl kavram paradokstur. Bu kavramın, Kierkegaard'ın literatüründe, zaman zaman 'mantıksal çelişki', zaman zaman da 'mantıksal imkansızlık' (saçma) şeklinde iki farklı anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Mantıksal çelişki anlamındaki paradoks doğrudan imanın 'objesi' ile ilgili olmayıp, 'inanma eylemi' ile ilgili olmaktadır. Yani, buradaki paradoks inanan süje ile inanılan obje arasında bir ilişkide, inanma eyleminin kendisinde açığa çıkmaktadır. Buradaki inanma aktının aklen izah edilememesi nedeniyle imanın akıl-üstü, akıl-dışı (non-rational) oluşuna vurgu vardır. İkinci anlamıyla, yani saçma olarak nitelendiği ve mantıksal imkansızlık olarak yorumladığı paradoks ise doğrudan inanılan obje ile, imanın konusu ile ilgilidir ve burada imanın konusunun/objesinin akıl-karşıtı (irrational) oluşuna bir vurgu vardır. Bu nedenle Kier-

39 Kierkegaard, *PF*, s. 56.

40 Kierkegaard, *PF*, s. 56.

41 Kierkegaard, *PF*, s. 57.

42 Kierkegaard, *CUP*, s.181.

43 Kierkegaard, *CUP*, s.188.

kegaard'ın literatüründe iman, Balckham'ın ifadeleri ile “paradoksal olanla paradoksal bir ilişki”⁴⁴ olarak tanımlanabilir. Ancak bizi burada ilgilendiren ve Kierkegaard'ın da daha çok üzerinde durduğu ilk türden olan yani mantıksal çelişki anlamındaki paradokstur. Bu paradoks da, inanan kişinin sübjektif açıdan kesinlik içinde iken objektif açıdan kesinsizlik içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Burada sübjektif kesinlik, bütün karşı kanıtlara rağmen kişinin tutkulu bir şekilde koruduğu inancına ait bir özellik olmakta ve elinde nesnel kanıtlar olmamasına rağmen kişinin inancının doğruluğundan emin olmasını ifade etmektedir. Objektif kesinlik ise, daha çok doğa bilimlerinde geçerli olan ve olasılığa yer bırakmayan, nesnel akıl tarafından arzulanan kesinliktir. Kierkegaard'a göre inanan kimse iman konusunda her ne kadar sübjektif açıdan bir kesinliğe sahip ise de objektif açıdan kesinsizliğe mahkumdur. Ancak bu objektif kesinsizlik durumu tutkuyu gerektirdiği ve riski artırdığı için özü itibariyle pozitif bir değerdir. Bu nedenle de inanma eyleminde objektif kesinsizlik ne ölçüde yüksek olursa ona göre tutku olarak tanımladığı iman da o kadar büyük olmak durumundadır. Bu noktada tutku konusunu biraz açmak ve, tutkunun ve onunla doğrudan ilintili olan riskin iman ediminde ne tür bir işleve sahip olduğunu anlamak durumundayız. Her şeyden önce Kierkegaard, imanda tutkunun önemine vurgu yapmak için imanı “sonsuz bir tutku” olarak tanımlamakta ve imanın gücü ile tutkunun yoğunluğu arasında olumlu bir ilişki görmektedir: “İman insanoğlunun içindeki en yüce tutkudur”⁴⁵ ve “tutku anlıksaldır ve tutku sübjektifliğin en yüksek ifadesidir (highest expression of subjectivity).”⁴⁶ “Tutku yok olduğunda iman artık var olmaz, kesinlik ve tutku bir arada bulunmaz.” Yani imanda önemli olan tutkudur, tutku da ancak nesnel kesinsizlik durumunda mümkün olabilir. “Hakikatin paradoksal karakteri onun nesnel kesinliksizliğidir; bu kesinliksizlik gönülden gelen tutkunun ifadesidir ve bu tutku tam anlamıyla hakikattir.”⁴⁷ Kierkegaard'ın imanda tutkunun işlevine ve önemine yaptığı vurguyu Tanrı hakkında doğru bilgiye sahip ama tutkudan yoksun bir Hıristiyan ile sınırsız bir tutku ile puta tapan bir paganın imanlarını karşılaştırırken yaptığı tercihten ve kullandığı ifadelerden anlamamız mümkündür. Ona göre, “birisi her ne kadar bir idole dua ediyorsa da gerçek Tanrı'ya tapıyordu; diğeri ise, gerçek Tanrı'ya yanlış ibadet ediyor bu nedenle aslında bir idole tapıyordu.”⁴⁸ Yani tutku iman ve ibadetin ayrılmaz bir parçası olmaktadır ve imanı değerli kılan şey de imana ilişkin sa-

44 H. J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi, Ankara, 2012, s. 22.

45 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 175.

46 Kierkegaard, *CUP*, s. 178.

47 Kierkegaard, *CUP*, s. 183.

48 Kierkegaard, *CUP*, s. 180.

hip olunan nesnel argümanlar ya da doğru ideler değil, duygusal bağlanma ve tam bir teslimiyet olmaktadır.

Buradan çıkan sonuca göre, iman etmiş olmak Kierkegaard için, dini önermeler hakkında nesnel argümantasyonlara dayalı soyut akıl yürütmelerde bulunmak ve onları rasyonel olarak onaylamak değil, güvene dayalı bir tercihte bulunmak ve o tercihe yönelik bir teslimiyet halinde olmaktır. *Postscript*'te geçen ve Kierkegaard'dan sıkça alıntılanan şu satırlar onun imanda nesnel kesinliğin değil, aksine kesinliksizliğin nasıl ve ne ölçüde bir işleve sahip olduğunu özetler gibidir: “Tanrı’yı nesnel olarak kavrarsam inanmam. Fakat tam da böyle yapamadığım için inanmalıyım. Eğer kendimi yetmiş bin kulaçtan daha fazla derinliği olan bir suyun üzerinde hâlâ imanımı koruyacak biçimde iman dairesinde tutmak istiyorsam, nesnel kesinliksizliğe sıkı sıkıya tutunmaya kararlı olmalıyım.”⁴⁹ Yani ona göre imanı mümkün kılan ya da yapılan kabulü salt bir onaydan daha öteye taşıyan şey onun içerdiği nesnel kesinliksizlik durumudur. Nesnel kesinliksizlik risk içeren bir tutku ile buluştuğunda da iman dediğimiz teslimiyet hali ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Kierkegaard’ın fideist epistemolojisinde tutku ve nesnel kesinliksizliğin imanı oluşturan ve tamamlayan aslî öğeler olduğu söylenebilir.

Bu noktada değinmemiz gereken bir diğer konu da Kierkegaard’ın epistemolojisinde önemli bir yer tutan “iman sıçrayışı” (leap of faith) kavramıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kierkegaard’a göre rasyonel argümantasyon süreci aslında Tanrı’ya “yakınlaşma süreci”dir; ancak bu hiçbir zaman sonu gelmeyecek bir süreçtir. Bir insanın akılla Tanrı’yı bulma çabası sonu ve sonucu olmayan bir süreçtir. Tanrı lehine üretilen her kanıt –eğer uzaklaştırmazsa, ki öyle de olabilir- insanı Tanrı’ya biraz daha yaklaştıracaktır ama her zaman Tanrı ile insan arasında nesnel akıl tarafından hiçbir zaman ve hiçbir şekilde aşamayacak olan epistemik bir mesafe kalacaktır. Bu durumda imana erişme konusunda insanın yapması gereken şey, rasyonel akıl yürütmeyi terk etmek ve kendisini imanın dairesine sokmak olmalıdır. Bunun yolu da, Tanrı söz konusu olduğunda bütün olanaksızlıkların olanaklı olduğunu kabul ederek tercihi inançtan yana kullanmak, yani Kierkegaard’ın diliyle söyleyecek olursak “iman sıçrayışı” yapmaktır. Aslında bu, rasyonel akıl penceresinden bakıldığında, Kierkegaard’a göre absürd (saçma) bir durumdur; ama zaten Kierkegaard da bu durumun farkındadır ve söz konusu absürd nedeni ile de imanı, “aklı yitirme eylemi” olarak tanımlamaktadır. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*’ta konu ile ilgili olarak şöyle der: “Ölçüt şudur:

49 Kierkegaard, *CUP.*, s.182.

Tanrı için her şey mümkündür.... O halde onun [insan] için temel olan, Tanrı'ya *inanma* istenci varsa, Tanrı için her şeyin mümkün olduğuna inanıp inanmamasıdır. Ama bu, aklını yitirmek için formül değil midir? Tanrı'yı kazanmak için akli yitirmek, inanma eylemi budur."⁵⁰

Kierkegaard'ın bu şekilde tanımladığı ve detaylandığı iman anlayışı, varoluşun en üst aşamasıdır. Bu aşamada, etik aşamada üzerinde ısrarla durulan evrensellik ve nesnellik aşılmakta ve kişi kendisini öznel kesinlik üzerinden bir yaşam formuna adamaktadır. Yaşamın anlamı ve amacı da zaten burada açığa çıkmaktadır. Bu adama eyleminin tarihteki en özel ifadesi ise, üç ilahi dinin kutsal metinlerinde farklı versiyonlarıyla yer alan İbrahim'in oğlu İshak'ı* kurban etme hikayesidir.⁵¹Hikaye, belki de bir peygamber için kaleme alınmış en lirik eserlerden biri olan Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* isimli kitabında anlatılmaktadır. Kitabın, aslında kitaba bir 'Takdim' yazısı kaleme alan Alastair Hannay'ın da işaret ettiği gibi, "modern bilinç açısından.. yok etmenin ve ham gücün anti sosyal öyküsü olarak görülmesi olası" iken⁵², o aynı zamanda, inanma eyleminin paradoksal yapısını, imanın içerdiği tutkuyu ve riski edebî bir dil ile aktaran felsefî-dinsel bir metin olarak görülmesi ve yorumlanması da olasıdır. Hikayeye göre, Tanrı bir yandan İbrahim'e "soyunun gökyüzündeki yıldızlar kadar çok olacağı" ve "yeryüzündeki bütün ulusların onun tohumlarıyla kutsanacağı vaadini"⁵³ vermektedir; diğer yandan İbrahim'den bu soyun kaynağı olacak olan oğlunu kendisine kurban etmesini istemektedir. Görüldüğü gibi, burada birbirini dışlayan, birbiri ile çelişen iki önermeye aynı anda inanmak söz konusudur ki, bu mantıksal açıdan imkansız yani saçmaya inanmak anlamına gelmektedir. Ancak iman ona göre, Tanrı söz konusu olduğunda imkansız diye bir şeyin olmadığına, "her şeyin mümkün olduğuna" ve "Tanrı'yı kazanmak için akli

50 Kierkegaard, Søren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 48.

* İslami kaynaklarda İsmail. [F.A.]

51 Kierkegaard'ın referans yaptığı ve üzerine imanı bina ettiği mesele Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin Kitabı'nda şu sözlerle anlatılmaktadır: "Tanrı İbrahim'i deneyip ona dedi: Ey İbrahim, şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı al ve Moria Dağı'na git, ve orada sana söyleyeceğim dağlardan biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et". (Kitab-ı Mukaddes, Tekvin/22:1-3). Konu İslamî kaynaklarda ise şöyle anlatılmaktadır: "İbrahim bir gün, artık kendisi ile iş tutma çağına gelmiş oğluna 'Yavrum! rüyamda seni hep boğazladığımı görüyorum. Sen ne dersin bu işe?' deyince, oğlu, 'Babacığım sen sana emredilene yap. Allah'ın izniyle beni sabredenlerden bulacaksın.' dedi. Teslim oldular, oğlunu yü-zükoyun yere yatırdı. Tam o sırada 'İbrahim!' diye seslendik. 'Sen rüyanın gereğini yaptın. Bizim iyilere ikramımız böyledir' Anlaşılaçağı üzere bu büyük bir sınavdı. Büyük bir kurbanlık ile İbrahim'i kurtardık. Ayrıca bu kurban olayını dillere destan ettik." (Kuran-ı Kerim, Saffat 37/102-108).

52 Alastair Hannay, "Takdim", *Korku ve Titreme* (içinde), s. 9.

53 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 60.

Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Bir Varlık Olarak İnsan yitirmek"⁵⁴ gerektiğine inanmaktır. Zaten imanın yüceliği de burada açığa çıkmaktadır. Saçmalığında... Onun içindir ki, "kişi İbrahim'i ancak paradoksu anlayabildiği kadar anlar."⁵⁵

Ne var ki paradoks rasyonalitenin standartları ile anlaşılmaz bir şeydir. Onun içindir ki, *Korku ve Titreme*'ye bakıldığında, kitabın yazarı Johannes de Silentio (Kierkegaard'ın kullandığı takma ad) da, İbrahim'in imanını anlamadığını ona sadece hayranlık duyduğunu itiraf etmektedir. Metin boyunca, bakıldığında, yazarın, İbrahim'in imanına değil, bu süreçte yaşananlara ve İbrahim'in psikolojisine odaklandığını görürüz. Çünkü, iman söz konusu olduğunda felsefenin yapabileceği tek şey imanı kavramak değil kavramsal-laştırmaktır. Onun ifadeleri ile, "imanın diyalektiği, bütün diyalektiklerin en arısı ve en olağanüstüsüdür. İmanın diyalektiği öyle bir yüksekliğe sahiptir ki ben onu yalnızca *kavramsallaştırabilirim, daha fazlasını yapamam*."⁵⁶ Bu noktada yapılması gereken şey, riski göze alarak ve tutkuyla imana güvenmek, yani paradoksa teslim olmaktır. Zaten İbrahim'in yaptığı da budur. "Önce teslimiyet hareketini yapar ve İshak'tan vazgeçer. Sonra durmaksızın iman hareketi yapar." Bu hareketiyle yani, "imanyla, imkansızı beklediği için," "akla sığmaz olana inandığı için," "insânî bir hesaplamanın söz konusu olamayacağı absürdün gücüne inandığı"⁵⁷ için *iman şövalyesi* olma şanını, şerefini kazanır. Çünkü, "iman şövalyesi için şurası açıktır: Onu yalnızca absürd [saçma] kurtarabilir ve o bunu imanla kavramaktadır."⁵⁸ Bu nedenle o, "imkansızlığı kabul eder ve absürde iman eder."⁵⁹

Aynı zamanda Kierkegaard'a göre iman etmek, tasdik etmekten çok teslim olmaktır. Yani tanrısal buyruğu nasıl anlayacağınızdan çok ona nasıl mıkabelede bulunacağınız meselesidir. Bu nedenledir ki, Kierkegaard için "Hıristiyanlık ya da Hıristiyan olmak kişinin kendisini Tanrı tarafından kolanılan yaşam sınavına tabi tutmasıdır."⁶⁰ İnsan aklının sınırlarını zorlarsa da bu sınav imanın bir gereğidir. Ve mutlak bir teslimiyet gerektirmektedir. "Sonsuz teslimiyet imandaki son aşamadır; bu nedenle bu hamleyi yapmayan imanı kazanamaz."⁶¹ Ayrıca bu iman ve onun gerekleri akla aykırı olabileceği gibi ahlaka ve ahlakın evrensel ilkelerine de aykırı olabilir. İman

54 Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 48.

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

56 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 79 [Vurgu bize ait. F.A.]

57 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 79.

58 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 91.

59 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 91.

60 Kierkegaard, *Günlükler ve Makalelerden Seçmeler*, s. 757.

61 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 90.

ile ahlakın çatışması durumunda o tercihini imandan yana koyar ve dinsel emirler adına ahlaki ilkelerin askıya alınabileceğini söyler. Çünkü, İshak'ın ölümü etik aşamadaki bir kimse için, örneğin Sokrates için bir cinayet anlamına gelirken, İbrahim için imanın bir sınanması, bir test aracıdır.⁶² Bundan dolayıdır ki o imanı, “bir cinayeti Tanrı'yı son derece mutlu eden kutsal bir eyleme çevirme yeteneğine sahip bir paradoks”⁶³ olarak yorumlar.

Bu noktada iki hususun altını çizmek gerekmektedir. İlki, İbrahim'in yaptığı eylemi ahlaki olarak meşrulaştırmak, evrensel adına bir şeyler söylemek için hiçbir çabaya girişmemesidir. Burası trajik kahramanla iman şövalyesinin ayrıldığı en önemli noktadır. Trajik kahraman evrensel ifade etmek için kendisini terk ederken, iman şövalyesi özel ve mutlak olmak için evrenseli terk etmektedir. İbrahim İshak'ı kurban etmek için yola çıktığında yalnız olduğunu, evrensel adına hiçbir şey yapmadığını, yaptığı şeyin sadece imanının test edilmesi olduğunu biliyordu. Eğer kuşku duysaydı, “bıçağı kendi göğsüne saplayabilirdi. Tüm dünya ona hayran olabilirdi ve onun adı asla unutulmazdı... Ancak hiç kuşku duymadı, sağına ya da soluna ıstırap içinde bakmadı, dualarıyla gökyüzüne meydan okumadı. Onu sınananın her şeye kadir olan Tanrı olduğunu biliyordu... ve bıçağını çekti.”⁶⁴ Ne var ki bunu kimseye anlatamazdı, ne karısına ne de çocuğuna. Yaptığı şeyin başkalarının gözünde bir cinayet olduğunun ve evlat katili olarak görüleceğinin farkında idi. Dolayısıyla burada ön plana çıkan İbrahim'in sessizliği ve çaresizliğidir. İkinci husus ise, birinci hususla ilişkili olarak ortaya çıkan meseleyi doğru anlama ve anlamlandırmadaki zorluktur. Şöyle ki, Kierkegaard'a göre, din adamları genellikle bu meseleyi yanlış anlamakta ve halka da yanlış anlatmaktadırlar. Mesela, bir din adamının, İshak'ı İbrahim'in sahip olduğu en değerli varlık ve İbrahim'in yaptığı şeyin de bu en değerli varlığı Tanrı'ya adanması olarak takdim etmesi aslında meseleyi hiç anlamamış olması demektir. Yani, bu vaazı dinleyen bir kimse gitse ve en sevdiği oğlunu Tanrı'ya kurban etse asla İbrahim'in imanına ulaşamayacağı gibi, vaazı veren din adamı tarafından bile evlat katili olarak görülecektir. Çünkü, Kierkegaard'a göre asıl üzerinde durulması ve anlaşılması gereken husus, İbrahim'in yaptığı fedakârlık değil, çektiği ıstırap olmalıdır. O ıstırapı anlamadan ve yaşamadan yapılan fedakârlığın bir anlamının olmayacağı açıktır. Onun içindir ki Kierkegaard, “eğer ben İbrahim hakkında konuşacak olsaydım ilk olarak sınamadaki ıstırapı betimlerdim”⁶⁵ demektedir.

62 “İbrahim'in yaptığıın etik ifadesi onun İshak'ı öldürmek için istekli olduğudur. Dinsel ifadesi ise İshak'ı feda etmeye istekli olduğudur”. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s.72, 73.

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

64 Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 64, 65.

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

Sonuç

Kabul etmek gerekir ki Kierkegaard felsefe tarihindeki yeri ve önemi geç ama gecikmeli de olsa layığıyla anlaşılmiş filozoflardan birisidir. Sanırız bunda, Danimarka gibi küçük bir kuzey Avrupa ülkesinde doğmuş ve yaşamış ve eserlerini yerel dili olan Danca'da vermiş olmasının etkisi büyüktür. Ama yine de bugün bir yandan temelleri on yedinci yüzyılda atılmış modern felsefenin en önemli eleştirmenlerinden birisi, diğer yandan da bireyi merkeze alan sistem karşıtı felsefelerin ilham kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda onun felsefesini iki ana tez üzerinden değerlendirmemiz değerlendirmemiz mümkündür. İlki, içinden geldiği ve her şeyi kuramsal ölçüde temellendirmeye, aklî olarak rasyonalize etmeye çalışan ve onun gözünde Hegel tarafından temsil edilen sistem felsefesine yönelttiği eleştirilerdir. Ancak onun eleştirileri sadece felsefe ile sınırlı değildir. O aynı zamanda, imanı rasyonel gerekçelerle temellendirmeye çalışan geleneksel kilise öğretilerini de şiddetle eleştirir. Hatta felsefe tarihinde rasyonel felsefeye ve geleneksel kilise öğretilerine onun kadar şiddetli bir şekilde karşı çıkan çok az sayıda filozof olduğunu söylersek sanırız yanılmış olmayız. Bu durum Kierkegaard'ın felsefesinin birinci özelliğini oluşturmaktadır ve bu nedenle onun felsefesi özü itibariyle bir 'eleştiri felsefesi' olarak okunabilir. Ancak o felsefesini salt eleştiri düzeyinde bırakmadan yolculuğuna devam etmiş ve nesnel düşünceyi değil öznel insanı felsefenin merkezine yerleştirerek bir insan felsefesi kurmaya çalışmıştır. Bu da onun felsefesinin ikinci ve kurucu özelliğidir.

Felsefesinin bu kurucu özelliği itibariyle o, bireyi, insan tekini merkeze alan bir yaşam felsefesi kurmaya çalışmaktadır. İnsanı her hangi düşünsel ve kurumsal sistemin parçası olarak görmeyip, onu kendi tekilliği ve biricikliği içerisinde ele almakta ve onun ne uğruna ve nasıl yaşaması gerektiği sorusuna yanıt aramaktadır. Bu soru aslında varoluşçu felsefenin yanıtını aradığı temel sorudur. Ne var ki Kierkegaard'ın bu soruyu yanıtlama tarzı ve verdiği yanıt onu varoluşçuluk içerisinde özel bir konuma yerleştirmemizi olanaklı kılmaktadır. O da, aynı Camus'nün *Sisifos Söyleni*'nde olduğu gibi, önemli olanın bireyin hayatını bireysel ölçekte anlamlandırması ve yaşaması gerektiğini söylemektedir. Ne var ki, Camus ve diğer sol varoluşçular bu anlamlandırma eyleminin ve yaşama pratiğinin her türlü metafizik kabülden bağımsız olduğunu, olması gerektiği ileri sürerken, Kierkegaard bunun ancak metafizikle ancak bireysel bir metafizikle mümkün olduğunu söylemektedir.

Kierkegaard bu düşüncesini temellendirmek için, makalede de değindiğimiz gibi farklı varoluş alan ve aşamalarından söz etmektedir. Bu aşamalar –düz bir okumayla- insanın gelişim evreleri olarak da okunabilir. Ancak daha derinlemesine okunduğunda onların, olgu ve olayların farklı perspektiflerden yorumlandığı anlam dünyaları olduğu da anlaşılacaktır. Farklı dünyalarda yaşayan kimseler, aynı resme bakarken farklı şeyler görebilirler. Çünkü onlar -sembolik anlamıyla söyleyecek olursak- farklı dünyalara aittirler. Burada, Kierkegaard’ın üzerinde durduğu ve en üst aşamaya yerleştirdiği alan/aşama dinsel olandır. Çünkü daha alt aşamalar olan estetik aşamanın genel karakteristiğinin dolaysızlık ve hazcılık olması, etik aşamanın ise her ne kadar evrensellelikle karakterize edilse de amacının kendi içinde olması ve kendisi ile sınırlı olması gibi nedenlerden ötürü, insan yaşamını anlama ve anlamlandırma konusunda yetersizdirler ve belli bir takım açmazları bünyelerinde barındırmaktadırlar. İnsan, yaşamının anlam ve amacını yani varoluşunu ancak ve sadece Tanrı ile kurmuş olduğu bir ‘ben ve sen ilişkisi’ ile yani iman ile keşfedebilir. –Hatta daha doğru bir söyleyişle inşa edebilir.- Ancak bu ilişki belli ölçüde paradokslar ve riskler barındırdığı için bireysel olmak zorundadır. Ne var ki, kişi varoluşsal bir kaygı durumundan ve ölümcül hastalık olan umutsuzluktan ancak ve sadece imanı ile kurtulabilir. Bu noktada işaret etmemiz gerekir ki, Kierkegaard’ın bu iman anlayışı ve iman ile akıl arasında kurmuş olduğu ilişki yeni değildir. Bu düşüncenin, kökleri ortaçağa dayanan uzun bir tarihsel ardalanı vardı. Hiç kuşku yok ki, inancın akıl ile olan ilişkisi Ortaçağ filozoflarının yanıtını aradıkları en temel sorulardan birisi idi. Bu bağlamda, bir yanda Thomas Aquinas ve St. Anselmus gibi, inancın akılla uzlaşabileceği ve inanç önermelerinin akıldan alınan argümanlarla temellendirilebileceğini söyleyen ve bu yolla rasyonel teolojii savunan filozoflar var iken, diğer yanda Clement, Tertullian gibi inancın akılla bir ilgisinin ve ilişkisinin olmadığını ve olmaması gerektiğini söyleyen ve teolojii vahyi temelde ele alan filozof ve din adamları da var idi. Örneğin, inançla akıl arasında ters bir ilişki gören Tertullian “Tanrı’nın oğlu ölmüştür; buna kesin olarak *inanılması* gerekir, çünkü bu *saçmadır*. İsa gömülmüş ve yeniden dirilmiştir; bu olay kesindir, çünkü *imkansızdır*”⁶⁶ derken, sanki Kierkegaard’ın konuştuğu hissine kapılabiliriz. Dolayısıyla Kierkegaard’ın felsefesini ortaçağda derin izleri bulunan vahyi teolojinin ve fideist epistemolojinin bir devamı olarak okumamız mümkündür. Ne var ki Kierkegaard bu felsefesini bütüncül bir insan tasarımı içerisinde ve kendine özgü orijinal bir dil ve üslupla ortaya koymaktadır. Ayrıca, ortaçağlar boyunca devam eden vahyi teoloji rasyonel teoloji geriliminin modern dö-

66 Tertullian, *İsa’nın Bedeni Üzerine*, 4. Ve. 5. Bölümler, Akt. Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi V*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s.330.

Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Bir Varlık Olarak İnsan neme gelindiğinde rasyonel teoloji lehine aşıldığını; ancak onun da Aydınlanma felsefesi içerisinde özellikle Hume ve Kant tarafından şiddetli eleştirilere tabi tutulduğunu hatırlayacak olursak, Kierkegaard'ın felsefesinin bu "eleştirinin bir eleştirisi" olduğunu ve inanca bir "yer açma çabası" olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Kierkegaard'ın iman anlayışı her ne kadar rasyonel olarak temellendirilemeyen, belli argümanlarla savunulamayan, dolayısıyla da günümüzün modern zihni tarafından pek de onay görmeyen bir iman anlayışı olsa da, kanımızca o dini inancın doğasına ilişkin belli ölçülerde haklı ve yerinde çözümler sunmaktadır. Dinsel inancı Kierkegaard'ın perspektifinden anladığımızda, en azından inancı bir özel yaşam ögesi ve tercih meselesi olarak görmeye başlayabiliriz. Bu sayede, bir yandan inancı başkalarının eleştirilerine karşı muhafaza altına aldığımız gibi, diğer yandan da hakikati temsil ettiği düşünülen bir inancı başkalarına dayatmanın yollarını da kapamış oluruz. Sanırız bu da daha çoğulcu ve özgürlükçü bir toplumun olanaklarını bize sunacaktır.

Öz

Kierkegaard'ın Felsefesinde Varoluşun Aşamaları ve İnanan Varlık Olarak İnsan

Bu makalede Kierkegaard'ın insan anlayışı incelenmektedir. Onun felsefesi, genel itibarıyla modern felsefenin zirve noktası kabul edilen aydınlanma felsefesinin ve onun akılcılığının bir eleştirisi niteliğindedir. Kierkegaard'ın eleştirisinin hareket noktasını bireyin varoluşu ve varoluşun öznelliği fikri oluşturmaktadır. Onun için önemli olan varoluşu anlamak ve anlamlandırmaktır. Ne var ki bu anlama ve anlamlandırma faaliyeti Aydınlanmacı akıl tasavvuru ile gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Bu bağlamda o, üç farklı varoluş aşamasından/alanından söz ederek ilk ikisini çeşitli açılardan ve farklı gerekçelerle kritize eder ve en üst varoluş alanı/aşaması olarak dinsel varoluştan söz eder. Dinsel varoluşun merkezî kavramı ise imandır. Onun iman anlayışını karakterize eden kavramlar ise akıl-dışı, saçma, risk ve teslimiyettir. İşte bu makalede Kierkegaard'ın insan anlayışı, merkeze yerleştirdiği iman kavramı ve ona eşlik eden diğer kavramlar bağlamında irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Varoluş, birey, iman, saçma, risk ve teslimiyet.

Abstract

The Human as a Believing Being and the Stages of Existence in the Philosophy of Kierkegaard

This article examines Kierkegaard's human understanding. His philosophy is a critique of the philosophy of enlightenment and its rationality, which is generally regarded as the peak of modern philosophy. The starting point of Kierkegaard's critique is the idea of the existence of the individual and the subjectivity of existence. What is important to him is to understand and giving meaning of existence. However, this comprehension and interpretation activity is not something that can be realized through the Enlightenment mind. In this context, he speaks of three different stages/scopes of existence, which criticizes the first two by various respects and on different grounds, and speaks of the religious existence as the highest existential stage/scope. The central notion of religious existence is faith. The concepts that characterize his notion of faith are irrational, absurd, risk and submission. In this article, Kierkegaard's human understanding is examined in the context of the concept of faith that he placed in the center and other concepts accompanying it.

Keywords: Existence, individual, faith, absurd, risk, submission.

Kaynakça

- Akış, Yasemin, "Varoluş Başlangıcı: Soren Kierkegaard", *Varoluş Filozofları*, Ed. A. Kadir Çüçen, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2015, [71-108].
- Alyağıl, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi V*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Blackham, H.J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi, Ankara, 2012.
- Evans, C. Stephan & Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yayınları, Ankara, 2010.
- Evans, Julian, "The First Postmodern Ironist" <http://www.newstatesman.com/200010300022> (22/04/2010).
- Evans, Stephen C. *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006.
- Gödelek, Kamuran *Kierkegaard*, Say Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Gödelek, Kamuran, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), 2008, [358-370].
- Hannay, Alastair, "Takdim", *Søren Kierkegaard, Korku ve Titreme*, içinde, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008 [9-43].
- Hegel, G.W.F., *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
- Kierkegaard, Søren, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002
- -----, "Delilsiz İman", çev. Mustafa Said Kurşunoğlu, Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içinde, Etüt Yayınları, Samsun, 1997
- -----, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, İngilizceye çev. David Swenson, Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton, 1968.
- -----, *Etik/Estetik Dengesi*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2009.
- -----, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.
- -----, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2001
- -----, *Günlükler ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Ya-

yınları, İstanbul, 2005.

- -----, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- -----, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- -----, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğubatı Yayınları, İstanbul, 2007.
- -----, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, Translated revised and Commentary translated by Hovard V. Hong, Princeton University Press, New York, 1962.
- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Peterson Michael; Hasker, William; Reinchenbach, Bruce; Basinger, David, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1991
- Türkyılmaz, Çetin, *Bunalım Çağı*, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2016.
- Uslu, Ferit, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Watts, Michael, *Kierkegaard*, Oneworld Publications, Oxford, 2003.
- Yakupoğlu, M. Mukkadder, "Çevirenin Önsözü", Soren Kieerkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*", Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Yıldırım, Tamer, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl.2, Sayı.2, Cilt.3, 2011.