

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Vefa Taşdelen

BENLİK VE VAROLUŞ

Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme



HECE

inceleme

S. Kierkegaard.

2. BASKI

Vefa Taşdelen: 1966 yılında İnebolu'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı. 1989 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı bölümde *Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi* başlıklı yüksek lisans tezini hazırladı. Van'ın Gürpınar ilçesinde iki yıl öğretmenlik yaptıktan sonra 1994 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak girdi. 1997-2000 yılları arasında, *Seyir Estetik ve Sanat Dergisi*'ni yönetti. 2000 yılında Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü'nde araştırma görevlisi oldu. 2004'te *Søren Kierkegaard'un Varoluş Alanlarında Benliğin Oluşmaması Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Sevgi Alanı*, 2006'da *Eğitim Hermeneutiği Sorunsalı Üzerine Felsefî Bir Araştırma* başlıklı doktora tezlerini savundu. 2007'de Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne öğretim üyesi olarak girdi. 2008-2011 yılları arasında Müstehir Karakaya ile birlikte *Beyaz Gemi Kültür ve Sanat* dergisini çıkardı. Çeşitli dergilerde felsefe, edebiyat, sanat ve eğitim konularında yayımlanmış deneme ve makaleleri bulunan Taşdelen, halen Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Eserleri: *Sanat Akımları Sorunsalı ve Sürrealizm* (inceleme, Girişim Yayınları, 1996) *Ay Çekimi* (şiir, Seyir Yayınları, 1998), *Düşünmek Özgürlüğü* (deneme, Seyir Yayınları, 1998), *Sanat Yazıları* (deneme, Seyir Yayınları, 1998), *Kaygı Kavramı* (Søren Kierkegaard'dan çeviri-inceleme, Hece Yayınları, 2004), *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş* (inceleme, Hece Yayınları, 2004), *Felsefe Eğitim Sanat: Saffet Bilhan Armağanı* (derleme, Sabri Büyükdüvenci'yle birlikte, Hece Yayınları, 2006), *Hermeneutiğin Evrimi, Kesitler* (inceleme, Hece Yayınları, 2008), *Önsözler* (Søren Kierkegaard'dan çeviri, Ralph Lebro'yla birlikte, Beyaz Gemi Yayınları, 2010), *Eğitimden Felsefeye: Necmettin Tozlu Armağanı* (derleme, Ahmet Yayla ve Alaattin Karaca'yla birlikte, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2011), *Felsefeden Edebiyata*, (deneme-inceleme, Hece Yayınları, 2013), *Çağın Sorunları Karşısında Eğitim* (derleme, Necmettin Tozlu ve Mehmet Önal'la birlikte, Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014), *Felsefe Kültürü* (Hece Yayınları, 2015), *Dünyada ve Türkiye'de Üniversite* (derleme, Necmettin Tozlu ve Mehmet Önal'la birlikte, Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2016). *Varoluş Sorunu* (yayımlanacak), *Basitin Poetikası*, *Çocuk Edebiyatı ve Kültürü Üzerine Yazılar* (yayımlanacak).

BENLİK VE VAROLUŞ

Kierkegaard Felsefesi Üzerine
Bir İnceleme

VEFA TAŞDELEN

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 89
İnceleme

Birinci Basım: Ağustos 2004
İkinci Basım: Şubat 2017
©Hece Yayınları

Kapak Tasarımı: SARAKUSTA
www.sarakusta.com.tr
Teknik Hazırlık: Bülent Güler

Baskı: Dumat Ofset
T: (0312) 278 82 00

ISBN: 975-8274-92-9

HECE Basın Yayın Reklamcılık San. Tic. Ltd. Şti.
Konur Sokak Nu: 39/1-2 Kızılay-Çankaya/Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenişehir/Ankara
T: (0 312) 419 69 13 F: (0 312) 419 69 14
e-posta: hece@hece.com.tr
www.hece.com.tr

İÇİNDEKİLER

İkinci Baskıya Önsöz / 11
Birinci Baskıya Önsöz / 13
Kısaltmalar / 17
Giriş / 19

BİRİNCİ BÖLÜM: VAROLUŞ ALANLARINDA FELSEFİ SÖYLEMİN KURULUŞU

1. Felsefi Söylem / 25
2. Varoluş Alanlarında Felsefi Söylemin İçeriksel Kuruluşu / 29
2.1. Hegel Felsefesine Karşı Tepki / 30
2.2 Kendi Zamanının Din Anlayışına Karşı Tepki / 36
2.3. Modern İnsanın Durumuna Karşı Tepki / 41
3. Varoluş Alanlarında Felsefi Söylemin Biçimsel Kuruluşu / 51
4. Varoluş Alanlarında Felsefi Söylemin Kuruluşu Nasıl Gerçekleşir? / 59
4.1. Felsefi Sorunun Dönüşümü: “Nedir”den “Nasıl”a ve “Anlamı Nedir”e / 59
4.2. Varoluş Alanları veya Varoluşun DeneySEL Felsefesi / 63
4.3. Varoluş Alanlarında Örnek Kişiliklerden Yararlanılması / 67
4.4. Söylemin Ortaya Çıkışında İletişim ve Müstear İsim Sorunu / 69
4.5. Varoluş Alanlarında Ortaya Çıkan Psikolojik Bakış ve Çözümleme Tekniği / 73

4.6. Varoluş Alanları veya Somutun Felsefesi / 75	
4.7. Felsefi Söylemin Oluşumunda	
Felsefi-Olmayan'ın Önemi / 76	
5. Kierkegaard Filozof mudur, Yaptığı	
Felsefe midir? / 79	
Değerlendirme / 82	

İKİNCİ BÖLÜM: BENLİK VE VAROLUŞ

I. Ben Olma: İnsanın Yeryüzündeki Ödevi / 87	
1. Benlik Algısının Tarihine Kısa Bir Bakış / 87	
2. Kierkegaard Felsefesinde Benlik / 92	
3. Ben Olma Ödevi veya İnsanın	
Yeryüzündeki Tüm Anlamı / 94	
4. Benliğin Sentezi / 98	
4.1 Benliğin Birinci Sentezi / 101	
4.2. Benliğin İkinci Sentezi / 105	
4.3. Benliğin Üçüncü Sentezi / 108	
5. Ögeler ve Sentezler Arası İlişki / 118	
6. Benliğin Ögeleri Yok Olmaz / 120	
7. Benlik: Ögelerin Dengeli Sentezi / 122	
8. Tanrı ve Benlik / 125	
Değerlendirme / 128	
II. Varoluşun Doğası / 131	
1. Varoluş Tanımlanamaz / 131	
2. Varoluşun Tanımlanamaz Oluşunun	
Gerekçeleri / 134	
3. Varoluşun Özellikleri / 137	
3.1 Varoluşun İnsana Özgüllüğü / 137	
3.2 Varoluşun Olanaklılığı / 138	
3.3. Varoluşun Zamansal ve Mekânsal Oluşu / 139	

3.4 Varoluşun Tarihselliği /	141
4. Sistem ve Varoluş /	146
6. Temel Bilgi ve Temel Bilme /	153
Değerlendirme /	155

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: VAROLUŞ ALANLARI YA DA KISMÎ BENLER

I. Varoluş Alanları Felsefesi /	161
1. Varoluş Alanları /	161
2. Varoluş Alanları mı, Varoluş Aşamaları mı? /	168
3. Varoluş Alanları Bir Arada Yaşanabilir mi? /	172
4. Sınır Bölgeler /	173
5. Varoluş Alanları Arasındaki Geçişlilik Sorunu /	174
6. Alanlar Arası Ortak Payda: Varoluş Acısı /	176
II. Estetik Varoluş Alanı: Doğal ya da Sonlu	
Benin Oluşumu /	177
1. Estetik Varoluş Alanı /	177
2. Estetik Varoluş Alanının Örnek Tipleri /	181
2.1. Don Juan veya Aracısız Estetik /	181
2. 2. Düşünsel Estetik Tipler: Baştan	
Çıkarıcı ve Faust /	187
2. 3. Mefisto veya Mimiksel Estetik /	191
3. Estetikçi Toplum Dışıdır /	193
4. Estetik Varoluş Alanı Ahlak Dışıdır /	194
5. Estetikçi Hazcıdır /	195
6. Estetikçinin Zaman Algısı /	196
7. Estetik Varoluş Alanında Çözülme ve	
Kayıtsızlık /	197
8. Estetik Varoluş Alanı ve İstikrarsızlık /	199
9. Şeytansı, Gizlilik ve Anılık /	203

10. Estetik Varoluşun Koşulları / 207
11. Estetikçinin Yazgısı Umutsuzluktur / 207
12. Estetik Varoluş Alanında Yaşamın
Anlamı Sorunu / 210
Değerlendirme / 211

III. Etik Varoluş Alanı: Toplumsal

- Benin Oluşumu / 215**
 1. Etik Varoluş Alanı / 215
 2. Etik Varoluş Alanında Etiğin Nesnel
ve Evrensel Oluşu / 220
 3. Etik Varoluş Alanı ve Evlilik / 226
 4. Etik Varoluş Alanında Açıklık İlkesi / 231
 5. Tanrı ile Etik İlişki / 232
6. Etik Ödevin Teolojik Olarak Askıya Alınışı / 236
7. Etik Varoluş Alanında Özgürlük ve Seçim / 238
8. Ahlaksal Varoluş Alanı / 242
- Çelişki ve Zıtlıkların Yoğunlaştığı
Bir Varoluş Alanı / 242
Değerlendirme / 243

IV. Dinsel Varoluş Alanı: Teolojik ya da

- Sonsuz Benin Oluşumu / 247**
 1. Dinsel Varoluş Alanı / 247
2. Hristiyan Olmanın Anlamı ve Güçlüğü / 249
3. Tanrı ve Birey İlişkisi / 255
4. Dinsel Varoluş Alanında Aklın
Yetersizliği Sorunu / 259
5. Nesnellik ve Öznellik Bağlamında
İnanma Sorunu / 267
6. İsa ile Çağdaş Olmak / 270
7. Dinsel Alan ve Acı Çekme / 274
Değerlendirme / 276

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: BİR ÇÖZÜM ÖNERİSİ OLARAK SEVGİ ALANI

1. *Sevginin Eserleri*'nden Sevgi Alanına / 283
2. Sevgisel İman / 291
3. Sevgi Etiği / 297
4. Sevgi Alanının Estetik İçerimli Sorunları / 301
Değerlendirme / 304

SONUÇ / 307

KAYNAKÇA / 343

DİZİN / 353

İkinci Baskıya Önsöz

Søren Kierkegaard'un Varoluş Alanları'nda Benliğin Oluşmaması Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Sevgi Alanı başlıklı doktora tezinden türetilen bu kitabın ilk baskısı *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş* adıyla yayımlandı. Bu ikinci baskıda, anlam ve söyleyiş uygunluğu açısından küçük bir ilave ile *Benlik ve Varoluş: Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme* hâline getirildi.

Kitabın bu ikinci baskısında, ne yazık ki onu bir kez daha okumanın, şurasında burasında bir iki basit düzelti yapmanın, kimi ifadeleri söyleyiş biçimi açısından iyileştirmenin dışında bir şey yapamadım. İlk baskı, kısmen bir tez oluşundan, kısmen de yapılan düzeltelerin kimi nedenlerle metne yansıtılamamasından dolayı cümle bozuklukları ve okumayı güçleştiren tekrarlarla çıkmıştı. Bu baskıda bu kusurlar kısmen de olsa giderilmeye çalışıldı. Ama bu yine de onun tümüyle kusurlarından arınmış olduğu anlamına gelmiyor, aksine olası

bir üçüncü baskıda metnin daha da iyileştirilmesi gerektiği anlamına geliyor.

Kierkegaard, neredeyse tümüyle keşfedilmesi imkânsız bir kıta gibidir. Onu anlama çabası her zaman belirli bir güçlüğü ve eksikliği içinde barındırır; zira o belirli bir kişi, belirli bir görüş değildir; denilebilirse pek çok kişi, pek çok görüştür; zengin ve girift bir diyalogun taraflarıdır. Onu anlamak zordur; zira önümüzde düşünceleri ve eserleri ile sistematik bir yazar yoktur. “Kierkegaard” adı altında, tezleri ve karşı tezleriyle bir diyalogun farklı tarafları vardır. Bu yönüyle o kuşatılamaz bir yazardır. Onun düşüncelerini izlemek güçtür; çünkü nerede ve kiminle polemige girdiğini, kime atıfta bulunduğunu, sözü kimin adına, hangi müstear ismin adına, dahası bizzat kendi adına söyleyip söylemediğini anlamak oldukça güçtür.

Burada, girişte geçen şu düşünceleri bunca yıldan sonra bir kez daha yinelemek isterim: Kierkegaard üzerine çalışmak salt akademik bir ilginin ötesine geçer. Onu anlamaya çalışmanın her zaman kişide bir karşılığı vardır. Bu karşılık bir içtenlik durumuyla ifade edilebilir. Kierkegard’u anlamaya çalışmak, kişinin kendi kişisel menkıbesiyle alakalı bir arayıştır. Arayış bittiğinde menkıbe de biter.

22 Eylül 2016

Davutpaşa - İstanbul

Birinci Baskıya Önsöz

1813 yılında Kopenhag'da doğan ve 1855 yılında yine aynı şehirde genç yaşta ölen Søren Kierkegaard, çağdaş felsefe üzerinde etkisi en fazla olan filozoflardan biridir. Bu etkiyi yalnız felsefe ile sınırlı tutmak yanıltıcı olabilir; onun varoluşçu söylemi sanat, edebiyat, teoloji alanında da etkilidir. Farklı dünya görüşlerini dile getirseler de bugün Nietzsche ile yan yana getirilen, onunla birlikte ismi en çok anılan filozoflar arasındadır. 1930'lu yıllardan beri felsefesine karşı olan ilgi giderek artmış, pek çok filozofu ve düşünce sistemini etkilemiştir.

Kierkegaard gibi pek çok konuda büyük bir tutku ile yazılar yazmış, kendi döneminin felsefi, dinsel ve bilimsel merkezleri ile polemik içine girmiş, kitaplarından birçoğunu müstear isimlerle yayımlamış bir filozofu anlamak, bu konuda araştırmalar yapmak, görüşleri belli ve sınırlı bir dünya görüşünü vansıtan filozofları incelemekten daha zordur. Kierkegaard, sergilediği yer yer dağınık, belirsiz, gizemli ve sistemden uzak

görüşleri ile belirli bir anlaşılma zorluğu da içerir. Bu zorluğun çeşitli nedenleri olabilir. Bunlardan en önemlisi değişken, hareketli, yer yer akıl dışı, absürd, paradoksal ve üstelik iletilemezliği olan bir varoluş karşısında olmaktır. Ricoeur, Kierkegaard'un eserlerinin hem felsefeciler, hem de teologlar tarafından üstesinden gelinemeyecek güçlükler içerdiğini, bu güçlüklerin de "varoluşun iletilemezliği"nden kaynaklandığını söylerken haklıdır. Özne düşünürün iletişim biçimi olarak gördüğü ve müstear isimlerle eserlerini yazmasının temel nedenlerinden biri olan "dolaylı iletişim" varoluşun iletilemezliğine ilişkin güçlüğü aşma denemesi olarak görülebilir. Onu incelemenin bir başka zorluğu da, hiçbir kategoriye sığmayan "taşkın" ve "istisna" yanıdır. Kendini belirli akım, belirli bir okul, belirli bir sistem içinde görmez. Bir öğreti ortaya koymak istemediğini hep yineler. Sokrates'e duyduğu hayranlık dışında, kendisini içlerine dâhil edebileceğimiz bir düşünür ve filozoflar topluluğu yoktur. O sadece yaşamında değil, düşüncelerinde de bir "birey" ve "istisna"dır. Lowrie'nin bir cümlesi ile söyleyecek olursak, "otoritesizlik, bir yazar olarak Kierkegaard'un kategorisidir."

Varoluşkavramına felsefi bir içerik kazandıran Kierkegaard, varoluşun ifade ve ele alınış biçiminin geleneksel felsefenin spekülâtif söylem biçiminden farklı olması gerektiğini düşündüğü için, varoluş alanlarını temsil edebilecek örnek tiplerden yararlanmış, eserlerinde öyküleyici ve betimleyici bir dil kullanmıştır. Şöyle der: "Felsefenin tüm gizleri açıklama görevini yerine getirme durumuna, tarihinin hiçbir döneminde bu kadar yaklaşmadığını düşünen kişi, benim seçmiş olduğum bu öyküleyici tarzın (*narrative form*) kesinlikle ucube ve yapmacık bir şey olduğunu düşünecektir." Bu ifade bile, onun felsefesinin özgünlüğü ve sıradışılığı konusunda fikir verebilir.

Kierkegaard felsefesini bir "tepki" ve "eleştiri" felsefesi olarak değerlendirmek gerekir. *Sokrates'e Sürekli Atıfla İroni Kavramı*

adını taşıyan *magister* tezini verdikten sonra *Ya / Ya da'yı* yazmış ve yazı hayatına son vermeyi düşünmüştür. Ne var ki içindeki tepki ve muhâlefet duygusu onu yeniden yazmaya sevk etmiş, birbiri ardınca kitaplar yayımlamıştır. İçinde Hegel felsefesini eleştirmedeği hemen hemen hiçbir yazısı yoktur. Hristiyanlığın bir kurum ve öğreti hâline getirilmesine de karşıdır. Modern insanı, nesnel ve tutkusuz bir yaşam biçimi içinde varoluşunun anlamını yitirdiği gerekçesiyle eleştirir. Felsefi söyleminin oluşumunda varoluşçu bir duyarlılıkta kaynağını bulan bu eleştiri biçiminin önemli payı vardır. Ancak, onun varoluşçuluğunun bu eleştiriye öncelediğini söylemek de gerekir. Aksi hâlde onu Hegel felsefesinin bir uzantısı olarak görmek, uygun bir bakış tarzı sunmayacaktır.

Yazıları yer yer systemsiz ve dağınık olmasına karşın derinliği, varoluşsallığı ve sıradışılığı ile bir etkileyciliğe de sahiptir. Kuşkusuz, onlardaki bizi çeken şey, salt felsefe değildir; kendimizle, kendi öykümüzle ilgili bir şeydir. Bu nedenle, Kierkegaard üzerine bir çalışma yapmak, her zaman felsefi ve akademik ilginin ötesine geçer. Sanki biraz da kendimizi, kendi sesimizi ararız onda. Ama aradığımız şey nedir ve o bize bunu ne kadar verebilir, bunu tam olarak bilemeyiz. Onun dünyasında ve yazılarında her zaman ulaşılamaz olarak kalan bir “giz ögesi” bulunduğunu söylemek yanlış olmaz.

Kierkegaard, geleneksel felsefi söylemde, biçim ve içerik açısından dönüşüm gerçekleştirebilmiş bir filozoftur. Bu çalışmanın “Sonuç” kısmında da belirtileceği üzere, Kierkegaard felsefesi hakkında bir araştırma yapmak, onun felsefesinin geleneksel felsefenin diline çevirisini yapmak olacağı için, bu özgün felsefenin doğasına aykırı olacaktır. Ne var ki bir felsefe, tıpkı sanat ve edebiyat alanında olduğu gibi, kendisi üzerine yapılan eleştiri ve yorumlarla tazelenir, zenginleşir; yaşamaya ve gelişmeye devam eder. Aksi hâlde geçmişin solgun sayfaları arasında unutulup gider. Gerçeği söylemek gere-

kirse, Kierkegaard, kendi döneminden çok içinde yaşadığımız çağın bir filozofudur. O, derin iç görüleriyle, kendi çağından çok yaşadığımız çağın tanıklığını yapar.

Bu çalışma, Kierkegaard felsefesini kısmen de olsa Türkçede yeniden üretmenin güçlüklerini taşır. Bu nedenle onun, gelecekte yapılacak Kierkegaard çalışmalarına oranla daha eksik ve daha kusurlu olacağı düşünülebilir. Ne var ki konu ile ilgili ilk çalışmalardan biri olması, kusurlarının bağışlanması yönünde bir mazeret teşkil edebilir. Onun en önemli kusuru, Kierkegaard felsefesine ikinci bir dil üzerinden ulaşmaya çalışmasıdır. Danca, yaygın olarak kullanılan bir dil olmadığı için, Kierkegaard felsefesi, tüm dünyaya İngilizce, Almanca ve Fransızca üzerinden ulaşmıştır. Kierkegaard'un ilk Almanca çevirisi ölümünden 39 yıl sonra, 1894 yılında yayımlanmış, sonraki yıllarda bu çeviri etkinliği artarak sürmüştür. Bu çeviriler aracılığıyla felsefe çevrelerinin dikkatini çekmiştir. Bu dönemde felsefesi, Jaspers ve Heidegger üzerinde etkili olmuştur. İkinci Dünya Savaşının zor günlerinde, İngilizceye ve Fransızcaya çevirisi yapılmıştır. Bugün İngilizce'de, aynı Kierkegaard metninin farklı çevirileri vardır. Yaşam öyküsü, okul yıllarında aldığı notlara, yazdığı mektuplara, *Corsair*'de çıkan karikatürlerine varıncaya değin yayımlanmıştır. Çalışmanın, bütün kusurları ve eksiklikleriyle Türk felsefe geleneğine küçük de olsa bir katkı sunmasını dilerim.

Son olarak, bu çalışmanın danışmanlığını üstlenen ve tasarılarımızı gerçekleştirme konusunda bizleri sınırlamayan Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü başkanı danışman hocam sayın Prof. Dr. Şahin Yenişehirlioğlu'na içten teşekkürlerimi sunarım.

Mayıs 2004

Bağlum - Ankara

Kısaltmalar

- CI: Kierkegaard, S. (1989). *The Concept of Irony* (Trans. Howard V. Hong - Edna V. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- EO Kierkegaard, S. (1992). *Either / Or* (Trans. Alastair Hannay). London: Penguin Books.
- BÇG Kierkegaard, S. (1996). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* (Çev. Süha Sertabiboğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FTYKT Kierkegaard, S. (1985). *Fear and Trembling* (Trans. Alastair Hannay). London: Penguin Books. Türkçesi, *Korku ve Titreme* (Çev. Ekrem Düzen) İstanbul: Ara Yayınları, 1990. Bir başka Türkçe çeviri, *Korku ve Titreme* (Çev. İbrahim Kapalı kaya). İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- PF Kierkegaard, S. (1987). *Philosophical Fragments* (Trans. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- CA Kierkegaard, S. (1980). *Concept of Anxiety* (Trans. Reidar Thomte). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- CUPI Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I (Trans. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- CUPII Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume II (Trans. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- WL Kierkegaard, S. (1978). *Works of Love* (Trans. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.

- SD / ÖH Kierkegaard, S. (1989). *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay). London: Penguin Books. Türkçesi, *Ölümçül Hastalık, Umutsuzluk* (Mehmet Mukadder Yakupoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- SLW Kierkegaard, S. (1945). *Stages on Life's Way* (Trans. Walter Lowrie). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- TC Kierkegaard, S. (1941). *Training in Christiyanity and The Edifying Discourses* (Trans. Walter Lowrie). London: Oxford University Press.
- P Kierkegaard, S. (1989). *Prefaces* (Trans. William McDonald). Florida: The Florida State University Press.
- PJ Kierkegaard, S. (1996). *Papers and Journals: A Selection* (Trans. Alastair Hannay). London: Penguin Books.
- KBY Kierkegaard, S. (1989). *The Laughter Is On My Side* (Ed. Roger Poole - Henrik Stangerup). Princeton - New Jersey: Princeton University Press. Türkçesi, *Kahkaha Benden Yana* (Çev. Nedim Çatlı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- YÇ Kierkegaard, S. (1962). *The Present Age* (Trans. Alexander Dru). London: Collins, The Fontana Library. Türkçesi, *Yaşadığımız Çağ* (Çev. Nedim Çatlı). *Kahkaha Benden Yana*'da (s. 233 - 273).
- PO Kierkegaard, S. (1962). *The Point of View For My Work as an Author* (Trans. Walter Lowrie). New York: Harper - Row.
- LD Kierkegaard, S. (1978). *Letters and Documents* (Trans. Henrik Rosenmeier). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- COA Kierkegaard, S. (1982). *Corsair Affair* (Trans. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.

Giriş

Tam adı *Søren Kierkegaard'un Varoluş Alanları'nda Benliğin Oluşamaması Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Sevgi Alanı* olan bu çalışmanın temel sorununu, Kierkegaard'un tanımını verdiği ve varoluşun en üst *telos*'u olarak gördüğü benliğin, çeşitli müstear isimlerle geliştirdiği “varoluş alanları” felsefesinde ortaya çıkıp çıkmadığının araştırılması oluşturacaktır. Başka deyişle, Kierkegaard'un tanımını verdiği benliğin, yine onun çeşitli eserlerinde betimlediği varoluş alanlarında ortaya çıkma, gerçeğe dönüşme imkânı var mıdır?

Çalışma dört bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde, *Kierkegaard'un, varoluş alanları felsefesi ile felsefi söylemde bir dönüşüm gerçekleştirdiği* görüşünden hareket edilecektir. Bu dönüşüm iki aşamada gerçekleşmiştir. İlk aşamada geleneksel felsefedeki özün (*essence*) yerini varoluşun (*existence*) almasıyla felsefi söylem içerik olarak değişime uğramış, ikinci aşamada içerikteki dönüşüm beraberinde biçimsel dönüşümü getirmiş-

tir. Varoluş alanlarında felsefi söylemin dönüşümü, felsefenin sanatsal bir ifade biçimine kavuşması şeklinde ortaya çıkmış; böylece felsefi dil, salt spekülâtif olmaktan çıkarak edebî ve sanatsal bir nitelik kazanmıştır. Birinci bölümde yer alan söylem analizi, benlik ve varoluş konularına bir giriş olarak da değerlendirilebilir.

Varoluş, ayırıcı bir özelliğe sahiptir. Doğada var olanların aksine nedensellik bağının ötesine geçer. Bu özellik onun insana özgürlüğünden kaynaklanır. Varoluşu ortaya çıkaran insanın ruhsal bir varlık oluşudur. İnsan, akli ve bilinci, duyguları ve tutkuları, inançları ve düşünceleri, özgürlüğü ve sorumluluğu ile bir bütün olarak varoluş içinde yer alır. Varoluşun insana özgü olması, ona zamansal ve tarihsel bir nitelik kazandırır. Varoluşu oluşturan ve ortaya çıkaran şey, insanın özgür bir varlık oluşudur. Bu, varoluşun insanın kendi ürünü olduğu anlamına gelir. İnsan olasılıklar ve olanaklar evreninden kendi varoluşunu seçer, kendi özgürlüğü ile kendi varoluşunu etkin hâle getirir. Bu nitelikleriyle varoluş, bir değişim ve hareketlilik olarak kendini gösterir. Varoluş insanın ürünüdür ama insan da varoluşun ürünüdür. Tezin ikinci bölümünü, *varoluşun, benliğin oluşum süreci olduğu savı oluşturacaktır*. Kierkegaard'a göre ben olmak, varoluşun tüm anlam ve amacını oluşturur. İnsan, yeryüzünde bir ben hâline gelmekten daha yüksek bir olgunluğa eremez. Ben olmak, onun başlıca ödevidir. Denilebilir ki insan bir benlik hâlin gelmek için yaşar, bunun için yeryüzünde bulunur.

Kierkegaard'un tanımına göre benlik sonlunun ve sonsuzun, ruhun ve beden, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezidir. Ruh ve beden arasındaki sentezin üçüncü ögesi tin/nefs, sonlu ve sonsuz arasındaki sentezin üçüncü ögesi an, özgürlük ve zorunluluk arasındaki sentezin üçüncü ögesi olanaklılıktır. Sentezi kuran ve benliğin unsurlarını tanımlayan asıl öge ruhtur. Bu ruh, Hristiyanlık inancının tüm varsayımlarına

sahiptir. Bu nedenle Antik Yunan'daki "yaşamın nefesi, can, canlılık, yaşamsal ilke, tin" gibi anlamlara gelen *psyche*'den farklıdır. Sonsuzluk ögesi için de aynı şey söylenebilir: Bu ögesi de Antik Yunan'daki "sınırsızlık" ve "belirsizlik" gibi anlamlara gelen *ápeiron*'dan farklıdır. Ruh ve sonsuzluk, ben olabilmenin, Tanrı ile ilişki içinde olabilmenin koşuludur. Kierkegaard, kendi benlik anlayışını, paganizmin benlik anlayışına Hristiyanlık varsayımlarının eklenmesi olarak görür.

Kierkegaard, varoluşu tanımlanamayan, bilinemeyen, düşünülemeyen, anlaşılamayan bir varolma durumu olarak görür. Bilme tutkusu uğruna tanımlandığında, spekülasyon konusu hâline getirildiğinde kendi doğasını kaybeder, giderek düşünce nesnesine dönüşür. Peki, öyleyse, bu durumda varoluş nasıl anlaşılacaktır? Kierkegaard varoluşun doğasını aydınlatmak için varoluş alanlarından söz eder. İnsanın önünde "estetik", "etik" ve "dinsel" olmak üzere üç temel varoluş alanı vardır. Kişi, bunlardan birini tercih etmekle kendi varoluşuna yön vermiş olur. Bunu kendi özgür iradesi ile yapar. Bu şekilde, kim olması gerektiğine de karar vermiş olur. Estetik varoluş alanı "doğal" veya "sonlu ben"e, etik varoluş alanı "toplumsal ben"e, Tanrı ile bireysel ilişkinin esas olduğu ve uğrunda etik ödevin askıya alındığı dinsel varoluş alanı ise "teolojik" veya "sonsuz ben"e karşılık gelir. Estetik alanda sentezin beden, sonluluk ve zorunluluk; etik alanda sonluluk ve özgürlük; dinsel varoluş alanında da ruh, özgürlük ve sonsuzluk öğeleri etkin olur.

Doğal ben, kendini duyuşal yönde, kösnül ve tensel gereksinimleri doğrultusunda haz arayan bir bencillik olarak ifade eder. Bu yaşam biçimi, onu toplum dışı (*asosyal*) ve ahlak dışı (*amoral*) bir tip hâline getirir. Estetikçi, yaşamını toplumsal yükümlülüklerden kaçarak sürdürür; evlenmez, kamusal alanda görev almaz, özgürlüğünü kısıtlayacak bağlantılara girmez. Etikçi ise, estetikçinin aksine, tüm varlığı ile toplumsal yükümlülüklerle sarılır, sorumluluk almaktan kaçınmaz,

evliliğin erdemine inanır ve hayatı baştan sona ödev duygusu içinde yaşar. Bu şekilde, estetik alanda çözülen toplumsal ve ahlaksal bağ, etik varoluş alanında yeniden kurulur. Dinsel varoluş alanında birey ve Tanrı ilişkisi esastır; bu ise evrensel değil, öznel bir nitelik taşır. Kişi, Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi, Tanrı'ya karşı duyduğu sorumlulukla, evrensel ödev duygusunu yitirebilir. Kierkegaard bunu etik olanın teolojik olarak askıya alınışı olarak nitteler. Bu şekilde, etik estiği, dinsel varoluş da etiği yadsımış olur. Çalışmanın üçüncü bölümünü, *Kierkegaard'un ruhun ve beden, sonlunun ve sonsuzun, zorunluluğun ve özgürlüğün sentezi olarak tanımladığı bütüncül benin varoluş alanlarının hiçbirinde oluşmadığı, oluşan benlerin de kısmi benler olduğu* savı oluşturacaktır.

Bu durumda, Kierkegaard'un tanımladığı anlamda ruhun ve beden, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezi olan bir benliğin gerçekleşebilmesi için, varoluş alanları arasındaki karşıtlığı giderecek ve onları kendi içinde bütünleyecek yeni bir varoluş alanına ihtiyaç vardır. Dördüncü bölüm, *Kierkegaard'un, "komşu sevgisi"nden çıkışını alan Sevginin Eserleri* adlı çalışmasından, *benliğin oluşumuna imkân tanıyacak bütüncül bir varoluş alanı türetilebileceği* savı üzerine inşa edilecektir. "Sevgi alanı", benliğin oluşumunu sağlayacak bu bütüncül varoluş alanının imkânının yoklandığı yeni bir varoluş alanı denemesi niteliğindedir.

Çalışmanın önemine gelince: O, öncelikle ele aldığı benlik ve varoluş konusuna sağladığı katkı ile, ikinci olarak da bu özgün felsefeyi Türkçede kısmen de olsa yeniden üretme çabası ile öne çıkar. İlk bölümdeki "söylem analizi" (varoluş alanlarında felsefi söylemin biçimsel ve içeriksel kuruluşu), felsefi bir metni, yalnız ne söylediği ile değil, nasıl söylediği ile de anlamaya çalışır; bu da felsefenin yalnızca düşüncelerden ibaret olmadığı, düşünceleri ifade etme biçim ve yönteminin de felsefeye dâhil olduğu görüşünü öne çıkarır.

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞ ALANLARINDA FELSEFİ SÖYLEMİN KURULUŞU

1. Felsefi Söylem

Felsefi söylem analizi, burada, biçim ve içerik açısından, felsefenin kendi kendisini üretme tarzı olarak ele alınacak; bu bağlamda başlıca iki soru sorulacaktır: “Felsefe ne söyler” ve “felsefe nasıl söyler?”¹ “Felsefe ne söyler” sorusu, felsefi söylemin içeriksel kuruluşu, “felsefe nasıl söyler” sorusu felsefi söylemin biçimsel kuruluşu ile ilgilidir. Bir bütün olarak felsefi söylemin ne olduğunu soran soru ise, felsefeyi felsefe ya-

¹ Betül Çotuksöken’in felsefi söylemin neliğine ilişkin sorduğu “felsefe neyi konu edinir”, “felsefe konusuna nasıl bakar” ve “felsefe konusuna bakışını nasıl dile getirir” soruları da, esas olarak felsefi söylemin biçimsel ve içeriksel kuruluşuna ilişkin sorulardır (Çotuksöken, 54, vd.). Bu açıdan bakıldığında, “felsefi söylem nedir” sorusu, aslında, “felsefe konusu olarak nedir”, “felsefe konusuna bakışı olarak nedir” ve “felsefe konusunu dile getiriş tarzıyla nedir” sorularını içerir. Bu ise felsefeyi felsefe yapan özün ne olduğunun sorulması anlamına gelir.

pan özü, anlamı, temel ilkeyi sorar. Her felsefi çaba, kendisini kendi söylemi ile ortaya koyar ve onunla tanıtır.

Felsefi söylemin esasını oluşturan iki sorundan biri olan “felsefenin ne söylediği” sorusu, felsefenin ne ile ilgilendiğini, hangi konuları ele aldığını sorar; başka deyişle, felsefi “seyrin” (*theoria*) yöneldiği alanı sorar. Felsefenin nasıl söylediği sorusu ise dil, üslup ve anlatım tekniği ile ilgilenir. Felsefi söylem, çağımızda felsefenin ne söylediği kadar nasıl söylediği konusu üzerinde de odaklanır; zira felsefe kısmen de olsa geleneksel görünümünü kaybetmiştir; o, bir tiyatro eserinde ortaya çıkabileceği gibi, bir şiirde veya resimde, hatta tezi ve anlamı yadsıyan yazılarda kendine yer bulabilir.

Felsefe, pratikten (*praxis*) kurama (*theōria*) geçişle başlamıştır. “Theōría” köken olarak “bakmak”, “kurgulamak”, “seyretmek” gibi anlamlara gelir. (Peters, 194) Bu, felsefenin tüm tarihini kucaklayan bir edimdir. Burada felsefi söylemin *theōria* edimi ile neyi ve nasıl seyrettiği sorulabilir. Kuram edimi, konusuna, sorularla bakar, sorularla nüfuz etmeye çalışır. Bu soruların en önemlisi, “nedir” sorusudur. Felsefi seyrin neye yöneldiği, hangi alana ilişkin ortaya çıktığı sorusu, farklı felsefe anlayışlarının temelini oluşturur. Bu farklılaşmayı özcü yaklaşım, empirik yaklaşım ve insan merkezci yaklaşım olmak üzere üçe ayırabiliriz. İlkinde, tüm metafizik ve sistemci anlayışlar, ikincide doğabilimsel anlayışlar, üçüncüde ise hermeneutik ve varoluşçu anlayışlar yer alır. Özcü yaklaşımın içine başta Platon ve Aristoteles olmak üzere pek çok filozof girer, en büyük temsilcisi ise Hegel’dir. Empirik yaklaşımda Francis Bacon’la başlayan, John Locke, David Hume gibi filozoflarca sürdürülen, modern bilimin temeli atan anlayışı buluruz. İnsan merkezci yaklaşımda ise başlıca iki akımın etkisi vardır: Dilthey’in sistematik hâle getirdiği hermeneutik ve Kierkegaard’un öncülüğünü yaptığı varoluşçu yaklaşım. Böylece, özcü yaklaşımda özlere yönelen felsefe,

empirik yaklaşımla nesnel dünyaya, insan merkezci yaklaşımda ise varoluşa ve insanın anlamlar dünyasına yönelir.

Felsefeyi üreten ve onun özünü kuran bir etkinlik olarak *theōría*, kendi içindeki farklılaşmalara karşın, felsefenin başlangıcından günümüze değin süregelmiştir. Bu açıdan bakıldığında, felsefi söylemin biçimsel ve içeriksel boyutunu oluşturan “felsefe ne söyler” ve “felsefe nasıl söyler” soruları, cevabını *theōría* ediminde bulur. Felsefe kuramsal ve kavramsal çerçevede söyler, kuramsal ve kavramsal olarak söyler. Özcü yaklaşımda, kuramsal olarak söylemek pratiğin dünyasından ayrılmayı, araya mesafe koymayı, konuyu özele indirgeyerek değil bütüncül olarak ele almayı, en üst seviyede düşünmeyi ifade eder. Artık bu soyutlayan, bütüncül açıklama ve genel ilkelere ulaşmayı amaçlayan, günlük yaşamın telaşına bulaşmış sözcüklerle değil, kavramlarla ve mantıksal işleyişin zamanüstü ilkeleriyle konuşmayı ifade eden bir yaklaşımdır. Empirik bakış açısında ise kişi deneysel ve gözlemsel bir tutumla tüm bilme açlığı ile evrene sokulmakta, evrenin gizlerini kavradıkça, onu tümüyle bilebileceğini, bildikçe de ona egemen olabileceğini düşünmektedir. Bu şekilde, nesnel evren, kuram ediminin alanı ve sınırı hâline gelmektedir. Özne burada bilen, bilmek isteyen, bilgisi ile egemen olmak isteyen bir kişidir; evrendeki giz perdesini sıyırmak, dünyayı gölgelerden, Bacon’ın deneyi ile “idoller”den arındırmak isteyen, bir kişidir.

İnsan merkezci yaklaşım içinde, *theōría* edimi, insanı, varoluşu, hayatın anlam ve değerini sorgulamaya ve anlamaya çalışır. Burada ideal insan değil, yaşayan insan, bu insanın dünyası, beklentileri, ümitleri, korkuları, geçmişi ve geleceği öne çıkar. Özcü yaklaşımda, “bilmeye duyulan sevgiden” hareket eden felsefe, empirik yaklaşımda egemen olmak isteyen bir tutuma dönüşür. İnsan merkezci yaklaşımda ise özcü ve empirik yaklaşım içinde unutulmuş olan insanın yeniden hatırlanması söz konusu olur.

Kierkegaard'un varoluş alanlarında ortaya çıkan felsefi söylemini, bu tür bir sınıflama içinde tespit etmek kolay olacaktır. O, varoluşu, felsefesinin temel konusu hâline getirmekle insan merkezci yaklaşım içinde yer alır. İçerik olarak varoluşu, biçim olarak da sanatsal söylem biçimini benimser. Böylece, “felsefe ne söyler” ve “felsefe nasıl söyler” sorularının cevabı ana hatlarıyla ortaya çıkar. Kierkegaard felsefesine felsefi söylem analizi açısından yaklaşmak, sadece onun ne söylediği ile ilgilenmek değil, aynı zamanda nasıl söylediği ile de ilgilenmek olacaktır. Bu söylem tarzını “Varoluş Alanlarında Felsefi Söylemin İçeriksel Kuruluşu” ve “Varoluş Alanlarında Felsefi Söylemin Biçimsel Kuruluşu” olmak üzere başlıca iki şekilde inceleyebiliriz.

2. Varoluş Alanlarında Felsefi Söylemin İçeriksel Kuruluşu

Kierkegaard'un felsefi söyleminin içeriksel kuruluşunda, bu felsefenin bir tepki felsefesi olarak ortaya çıkmasının önemli payı vardır. Onun tepki merkezini üçe ayırabiliriz: 1. Spekülatif felsefeye, özellikle de Hegel felsefesine karşı tepki; 2. Hristiyanlığın bir kurum, spekülatif felsefenin bir parçası hâline getirilmesine karşı tepki; 3. nesnel bilgi, nesnel düşünce ve nesnel inanç uğruna kendi varoluşunun anlamını unutan, varolma tutkusunu yitiren, kiteselleşen, bu şekilde kendi bireyselliğinden ve öznelliğinden kopan modern insanın durumuna karşı tepki. Bu tepkilerin toplamından, Kierkegaard felsefesinin omurgasını oluşturan varoluş düşüncesini ve bu düşünce etrafında beliren bireysellik, içsellik ve öznellik gibi kavramları elde ederiz.

2.1. Hegel Felsefesine Karşı Tepki

Kierkegaard'un spekülâtif felsefeye, özellikle de Hegel felsefesine karşı gösterdiği tepkiyi şu şekilde özetleyebiliriz: Hegel, sistemci yaklaşımı en ileri noktaya taşıyan kişidir. O, bir ilkeye dayalı olarak tüm varlığın anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğunu iddia etmiş, bunun gerekçesi olarak da, rasyonel olanın gerçek, gerçek olanın da rasyonel olduğu tezini öne sürmüştü. Bu durumda felsefe, varlığın temelinde yatan rasyonaliteyi kavramakla yükümlü hâle gelmişti. Hegel'e göre ideler, varlığın ilk nedenleri gibi, varlığın temelindeki ilkelerdir ve felsefe de esas olarak bunlarla, bu idelerle uğraşır. Felsefe rasyonel olanın temeli olduğu için, *şimdi*'nin ve *gerçek*'in anlaşılmasıdır (Hegel, 1991: 28-33). Gerçekle akıl arasındaki bu karşılıklı uygunluk, varlığın anlaşılması konusunda felsefeyi yetili kılar. Böylece, "mutlak bilme"nin de yolu açılmış olur. "Mutlak bilme, Hegelci felsefenin tüm sisteminde ya da daha sonra *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde açıklayacağı "Bilim"den başka bir şey değildir. (Kojève, 2001: 34) Bu anlamda, gelip geçeni, tekil olanı, varoluşu araştırmak, doğrudan felsefenin görevi içinde yer almaz.

Kierkegaard, varoluşun, "an"da gerçekleşen, değişken ve istikrarsız yapısıyla teorik faaliyetin nesnesi hâline gelemeyeceğini, akılla kavranamayacağı ve bir sisteminin kurulamayacağı tezinden hareket eder. Varoluş alanları esas olarak bu tür bir tepkinin ifadesidir. Hegel'in varlığı kendi sistemi içinde anlama çabası karşısında, Kierkegaard'un öne çıkardığı temel kavramlar "birey", "varoluş", "öznellik" ve "içsellik"tir. Bu kavramların her biri bir tepkiyi ifade eder: Tekil evrensele, varoluş öze, öznellik nesnellığe, içsellik dışsallığa karşı tepkidir. Onun Hegel'le olan ilişkisi, bu "tepki" temelinde ortaya çıkar. Hemen hemen tüm eserlerinde Hegel felsefesine eleştiriler getirir ve göndermelerde bulunur. Bununla birlikte, aralarındaki ilişki, bir "tepki ilişkisi" de olsa, Kierkegaard felsefesi, anlaşılma bakımından Hegel felsefesine ihtiyaç duyar.

Ricoeur, “Kierkegaard’u Hegel’den bağımsız olarak anlamının mümkün olmadığından söz eder (Ricoeur, 1998: 18). Sartre da aynı görüşü dile getirerek, Kierkegaard’un bireyin, tıpkı “kaygı kavramı”nda olduğu gibi, aslında tekil bir nitelik sunmadığını, aksine evrensellik arayışı içinde Hegelci bir “birey kavramı” olduğunu söyler (Sartre, 1972: 259).

Peki, Kierkegaard Hegel felsefesini niçin eleştirir? Hegel felsefesinin hangi özelliklerini eleştirir ve bu eleştiri sürecinde hangi görüşleri ortaya koyar? Bu eleştirisinin nedeni, Hegel’in sistemci yaklaşımıdır. Hegel, içinde varlığın açıklanabildiği bir sistem kurmuş, fakat bunu yaparken bireyi unutmuş, varoluşun özgür ve öznel yanını dikkate almamıştır. Bu sistem içinde birey, yaşayan, varolan bir kişi olarak değil, bir düşünce ve diğerlerinden farksız bir kavram olarak ele alınmıştır. “Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünya tarihini vs. kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa gülünç kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz; hatta yüksek tonozlu bu büyük sarayda değil de bir yanında köpek kulübesi olan ambarda veya en fazla bir kapıcı dairesinde oturduğunu görürüz! Ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın, hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlışlıkla tamamladığına göre yanlışlığın içinde oturmanın ona ne zararı vardır?” (ÖH, 57). Kierkegaard’un *Ölümcül Hastalık*’ta ironik bir ifade ile ortaya koyduğu bu yaklaşımı Magil şu şekilde açıklar: “Hegel kendini muhtevası boşalmış ifadelerle, evrensel ve zamansız kategorilerle anlamaya çalışır; böylece somut, bireysel ve zaman içinde gelişen bir varlık olan benliğini kaybeder. Hegelci içinde düşünür olmadan düşünülen bir felsefe komedisi misali verir. Kendisinin içinde yaşamadığı harikulade bir saray inşa eder. Hegel’in nesnel düşüncesinde özne arızileşir ve öznel mahiyetli hakikat ortadan kalkar” (Magil 34).

“Varoluşun bir sisteminin olamayacağı” görüşü, Kierkegaard’un Hegel felsefesine karşı gösterdiği tepkinin te-

melini oluşturur. *Bilim Dışı Eklenti*'de ve diğer eserlerinde, varoluşun sisteminin (*Tilværelsens System*) olamayacağını, bir sistem içinde dondurulamayacağını, kavram hâline getirilemeyeceğini; onun değişken, bireysel ve öznel olduğunu sık sık yineler. Varoluş, olsa olsa, ancak Tanrı için bir sistem olabilir; birey için sistem olamaz. Çünkü varlıktaki hareket devam etmekte, süreç devam etmekte, akış devam etmekte; her varoluş kendi özgürlüğü ve özneliği çerçevesinde bir diğerinden farklılaşmaktadır. Sistemci yaklaşım, varoluşu, kendi akışı içinden çekip çıkararak yok eder (*CUP I*, 109, 118). Magil, Hegel felsefesindeki bu sıkıntıyı şu şekilde dile getirir: "Hegel realiteyi bütün hâlinde kavramak arzusu ile mantığını yazdığı anda konkre oluşu mahkûm duruma getiriyordu. Buna karşı konkre oluşun inatçı bir gerçeğe sahip olması Hegelci için derin bir sıkıntı kaynağıdır. Özellikle sistemin son paragrafını yazmaya hazırlandığı ve varlığın henüz sona ermemiş olduğunu gördüğü anda" (Magil, 36).

Özgürlük temelinde ortaya çıkan öznel ve doğası gereği değişken olan varoluşun değişken olmayan, mantıksal bir kategori olarak ele alınması, Kierkegaard'un temel eleştiri konularından biridir. *Mantık Bilimi*'nin son bölümünün başlığının "edimsellik/fiiliyat" olması, değişken olan varoluşun, değişken olmayan mantıksal sistem dâhilinde açıklanmaya çalışılmasının çelişkisini de ifade eder. Varoluş, mantıksal bir kategori hâline getirilemeyecek özneliği olan, canlı ve değişken bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Kierkegaard, Hegel'in mantık sistemi içinde edimsel/aktif olana yer açmak için kitabının son kısmına "edimsellik" başlığını koymasına karşı çıkar ve "mantık içinde olabilecek hareketin/değişimin ne kadar mantık dışı olduğu görülebilir" der (*CA*, 13).

İnsan varoluşu genel ve zorunlu bir kavram değildir, mantıksal bir kategori de değildir. O, özgürlük temelinde, imkân ve olasılıktan geçerek gerçeğe dönüşür; bu özelliği ile de do-

ğal olgulardan ayrılır. Spekülatif düşüncenin bireysel ve tekil olanı dikkate almayan kavramsal ve bütüncül yapısı, anda, bir kerelik, bireysel ve öznel bir temelde beliren insan varoluşunu anlamaya uygun değildir. Bu anlamda “spekülasyon için varoluş boşuna bir şeydir; onun için yalnızca saf varlık vardır” (CUP I, 571). Spekülatif felsefe varoluşu, sistemin bir parçası ve mantıksal bir aşaması olarak ele alır; bu şekilde onun doğasını tahrif eder. Tanım, varoluşun resmini çeker. Ama resim çok geçmeden kendi gerçekliğini kaybeder. Varoluş, kendisine ilişkin tüm tanımları geride bıraka bıraka ilerler. İlerleyiş, özgürlük içinde gerçekleştiğinden bir öngörülemezlik ögesi de içerir. Bütün bu özelliklerinden dolayı, Kierkegaard şöyle der: “Varoluş üzerinde ne kadar düşünceye dalarsa dalsın, hiç kimse onu gerçek anlamda, kendi doğası içinde kavrayamaz” der (CA, 104).

Kierkegaard, Hegel felsefesinden ne kadar etkilenmiş olsa da, ortaya koyduğu düşünce, Hegel felsefesinin yanında değil, karşısındadır. Böylece, Platon’la birlikte başlayan özcü anlayışın en ileri aşaması olan Hegel felsefesi karşısında varoluşu temele alan yeni bir felsefi tutum ortaya çıkmış olur. Bu tutum yaklaşık olarak şunları söyler: “Varlığım, başka varlıklara karşı açıkça sınırlı olmamla kendini meydana kor. Böyle olunca da var olan -Hegel’in ya da başka rasyonalistlerin sandığı gibi- bir genel kavram olamaz. Ancak somut kişiler, tek tek varolabilirler. Hegel’in soyut düşünüşü, asıl var olan kişiyi soyutlaya soyutlaya, kuru bir mantık kavramı hâline getirir. Buna da ‘gerçek’ der. Oysa elde ettiği ‘özler’dir, yani kupkuru ‘mümkünler’dir, hiçbir zaman gerçeğin kendisi değildir. O hâlde düşünen kişi, salt mantığını kullanmakla gerçeği kavrayamayacaktır. Onun bilebileceği biricik varlık, kendi kişiliği olacaktır. Fakat bu bilgi, rasyonel değil, öznel bir bilgidir. Böylece, biricik “meşru” felsefe konusu, insanın öznel olarak kavramaya çalışacağı insan oluyor” (Hızır, 1976: 69).

Kierkegaard'un sistem karşıtı tavrı, sistemin, gerçeği anlamak adına onu yok ettiği tezine dayanır. Reneaux, Kierkegaard düşüncesinin özünü şu şekilde çevirir: "İstedığınız her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben, sizin sisteminizin bir mantıki safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim kişiliğimi ifade edemez; geçmişimi, hâlimi (şu andaki durumumu) bilhassa geleceğimi belirleyemez, potansiyel mevcudiyetimi tüketemez. Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O hâlde felsefe için yapılacak iyi bir şey var; o da evreni rasyonalize etmekten vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insan varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir. Önemli olan tek şey budur, kalanı boştur" (Reneaux, 2).

Kierkegaard'un varoluş alanları düşüncesi esas olarak sistemin değişmezliği ve varoluşun homojen bir durum gibi algılanması karşısında onun kendi içindeki değişimini ve farklılaşmasını göstermek için ortaya çıkar. Varoluş alanları, değişkenlikleri ve farklılaşmaları içinde varoluşun sisteminin olamayacağını, bir sistem içinde formüle edilemeyeceğini ortaya koyar. Bu anlamda, varoluş alanları, felsefi söylemin içeriksel kuruluşunu, başka söyleyişle Kierkegaard felsefesinin ne söylediğini, bu felsefe içinde hangi görüşlerin dile getirildiğini ifade ederler. Bu tutum, özün ve sistemin karşısına varoluş düşüncesini çıkarır. Kierkegaard'a göre felsefe, özü (*essence*) ve nesnel dünyayı seyreden bir edim olarak, Grek filozoflarının birkaçı dışında (sözelimi Sokrates) varoluşa yabancı kalmıştır. Kierkegaard'un varoluşçu söylemiyle, felsefe, özlere seyreden bir bakış olmaktan çıkarak varoluşa yönelmiştir. Felsefi söylemin içeriksel kuruluşu açısından bakıldığında, varoluş alanlarında ortaya çıkan felsefi dönüşüm, özün yerini varoluşun alması biçiminde gerçekleşir. Bu ise şu ya da bu konuda farklı bir görüş değil, felsefenin alanının ve zemininin kökten değişmesi anlamına gelir. Bu

açıdan bakıldığında, Kierkegaard'un felsefi söylemini basit bir değişim olarak değil, tam bir dönüşüm olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Kierkegaard'un varoluş merkezli tutumu ile kuram edimi geleneksel anlamını yitirir, felsefeyi felsefe yapan öz değişime uğrar. Bu varoluşçu söylemin ayırıcı özelliği, yine bu akımın temsilcilerinden Sartre tarafından şu şekilde dile getirilir: "Ben bugün felsefeyi bir dram gibi düşünüyorum. Bugün artık mesele ne ise o olan özlerin durgun hâlini seyre dalmak değil, bir olaylar zincirinin kurallarını bulmak da değil. Bugün mesele insandır; hem etken, hem de aktör olan insan. Çünkü o dramını hem yazıyor hem de oynuyor" (Sartre, 1961, 113).

Kierkegaard'un varoluşçu yaklaşımının temel özelliklerine, yeri geldiğinde fazlaca değinileceğinden, burada ileride yinelecek bir takım açıklamalar yapmak gereksiz olacaktır. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki Kierkegaard'un bu güçlü tepkisi sonraki dönemlerde ve özellikle varoluşçu filozoflar üzerinde etkili olmuştur. Özgürlükten sorumluluğa, kişinin kendini seçmesi ve gerçekleştirmesinden kaygıya, birey ve toplum ilişkisinden ben ve öteki ayrımına, inanmadan bağlanmaya varıncaya değin, varoluşçuluğun en önemli kavramları ve en önemli temaları varoluş alanlarında bir bir ortaya çıkar. Mounier, bu ortaya çıkışı şu şekilde ifade eder: "Varoluş duygusunun gerileyişinin Hegel felsefesinde vardığü bu tür görkemli zafer anında, ortaya tarihte zaman zaman görünmüş olan "hayır" diyecek peygamberlerden biri çıkmaktadır: Kierkegaard'un "hayır"ı tüm deneyimlerden sonra, Pascal'ın (Descartes karşısında) benimsemiş olduğı ilk tutuma yanıt vermektedir. 'Varoluşun dizgesi/sistemi olamaz.' Dizge, varolan filozof ile varolan varlıklar arasına giren bir çeşit soyut üçüncü kişidir. Dizge ne bir varlık, ne de bir sözdür: Felsefe yapmak düşlemsel varlıklar üzerine düşlemsel söylevler çekmek değildir; tersine, felsefede varolanlarla konuşulur. Ve konuşan da her zaman bir varolandır. Uşçuluğun unuttuğı ilk nokta, uşçuluğun ilk günahı işte bu-

dur. Uşçuluk, bilen tinin varolan bir tin olduğunu unutmuştur ve bu da herhangi bir içkin yasa gereği değil, kişisel ve yaratıcı bir karar gereğidir. ... ‘Düşünür olmanın her herhangi bir insan olmakla en küçük bir farkının bulunmaması ussal bir şeydir’ der Kierkegaard” (Mounier, 53-54).

2.2 Kendi Zamanının Din Anlayışına Karşı Tepki

Dönemin din anlayışı, Hegel felsefesi ve aydınlanma döneminin etkisi altındaydı. Hegel felsefesi, Hristiyanlığı, “rasyonel olan gerçek, gerçek olan rasyoneldir” ilkesinden hareketle, spekülatif felsefenin bir parçası hâline getirmiş, teolojik sorunları kendi mantığı içinde çözmeye çalışmıştı. Öyle ki Tanrı’nın varlığı, günah, masumiyet ve ölümsüzlük konularını bile, sistemin bütünlüğü içinde mantığın değişmez kategorileri altında ifade etmişti (CA, 13, 139, 140). Kierkegaard, inancı kendi canlı doğasından uzaklaştıran; onu bir kavram, bir bilgi, bir felsefe hâline getirmeye çalışan Hristiyanlığın bu yorumuna, Hristiyanlığın özünü, inancın içtenliğini yok ettiği gerekçesiyle karşı çıkar. Hristiyanlığın Hegelci yorumu, Kierkegaard’a göre, Hristiyanlığın paradoks, absürd gibi akıl dışı özelliklerini tahrif etmiş, onu anlaşılabilirliği olan rasyonel bir sistem olarak yeniden kurmuştur.

Hegel felsefesi, sistem içinde nesnel, evrensel doğrular olduğunu söyler. Buna göre, bir Hristiyan nesnel bir Tanrı’ya inanır ve nesnel bir inanca sahiptir. Hristiyanlık nesnelliği olan bir sistemse, onu kavramakta bir sorun ortaya çıkmaz. Artık ne Tanrı’nın varlığı, ne ruhun ölümsüzlüğü, ne ilk günah, ne Tanrı’nın İsa’da cisimleşmesi (*incarnation*), ne sonsuzun sonlu içinde ortaya çıkması bir sorun teşkil edebilir. Baştan sona Hegelci mantığın ölçütlerine göre biçimlendirilen bu kavramlar, “absürt”, “paradoks” gibi Hristiyanlığın özünü oluşturan irrasyonaleiteyi ortadan kaldırır. Hegel’in

felsefeyi teoloji olarak görmesinin anlamı, kendi sistemi içinde Hristiyanlığı özümsemiş olmasındandır. O, tüm yaratılışı, tüm dünya tarihini, ilk günden itibaren, kendi sistemi içinde açıklama imkânına kavuşur. Hatta kendi sistemini de bu tarihsel gelişimin bir parçası olarak görür.

Kierkegaard, spekülâtif düşünürün Hristiyanlığın hakikatini anlayamayacağını söyler. “Hristiyanlık, spekülâtif düşünür tarafından olduğundan daha farklı anlaşılır. Hristiyanlıkta esas olan paradokstur ve spekülâtif düşünür onu nasıl yok edeceğini iyi bilir. Spekülâtif düşünürün Hristiyanlık anlayışı, Hristiyanlığın hakikatinin anlaşılması değildir. Anlaşılan, hakikatten daha başka bir şeydir. Hristiyanlığın hakikati, ancak spekülâtif olmadığı zaman hakikattir; onun hakikati varoluş içinde ortaya çıkar (CUP I, 223).

Kierkegaard, Hristiyanlığın sistemci değil, varoluşçu bir yaklaşımla anlaşılabilirliğini düşünür. Bu anlamda ona nesnel değil öznel, evrensel değil bireysel, dışsal değil içsel açıdan bakmak gerekir. Hegel, sistem ve tutarlılık adına, Hristiyanlık içindeki paradoks, absürd gibi öğeleri rasyonalize ederek, iman konusunu sıradan bir nesne hâline getirmiştir. Bu, Kierkegaard’a göre, Hristiyanlığa özünü kaybettiren bir şeydir. O, tanımlanmış, ussallaştırılmış, sistemin parçası hâline getirilmiş bir Tanrı’ya inanmayı, zihinsel bir nesneye tapınma olarak görür. Hristiyanlık, bu tür spekülâtif tutumlarla, bir inanç konusu olmaktan çıkarılıp bir öğreti, bir kavram hâline gelmiştir. Hristiyanlığın gerek kurgusal gerekse tarihsel bilgi tarafından öğretilleştirildiği, nesnellik ve tutarlılık kaygısıyla akla uydurulduğu, Kierkegaard tarafından sık sık dile getirilir; bu sorun *Felsefî Fragmanlar* ve *Felsefî Fragmanlar’a Bilim Dışı Eklenti* başta olmak üzere neredeyse tüm eserlerinin temel sorununu oluşturur. Amacını, “spekülâtif felsefe ile din arasındaki yanlış ilişkiyi -bunun kendi çağının entelektüel

görünümüne özgü olduğuna inanır- mümkün olduğunca açık ve güçlü bir biçimde sergilemek olduğunu belirtir” (Gardiner, 1996: 65). Kierkegaard’un buradaki amacı kendi çağının entelektüel çevrelerinin yaygın tutumu olan Hristiyanlığı ve spekülatif felsefeyi birbirlerine karıştırma durumunun önüne geçmektir.

Kierkegaard’un eleştirisi yönelttiği konulardan bir başkası da, Hegel’in, Hristiyanlığı sıradan tarihsel bir olaymış gibi tarihsel gelişim sürecinin bir aşaması, İsa’yı da tarihsel bir kişilik olarak görmesidir. Hegel sistemi içinde, hem İsa, hem de Hristiyanlık, *Mutlak Tin*’in kendisini gerçekleştirme aşamalarından biri olarak ortaya çıkar. Bu şekilde, “spekülatif düşünür, Hristiyanlığa tarihsel bir olgu olarak bakar” (*CUP I*, 53). Hristiyanlık, Hristiyanlık tarihinden farklı bir şeydir. Spekülatif düşünür, Tanrı-insan’ın temel olarak bütün diğer bireylerden ve bütün insan ırkından farklı konuştuğunu tümüyle unuttur; aynı şekilde Hristiyanlığın esas olarak sonsuzluk ile ilgili olduğunu da unuttur” (*TC*, 216). Bu şekilde, Hristiyanlığı tarihsel bir belge olarak ele alır ve ona nesnel bir tarzda yaklaşmayı dener. İçindeki çelişkileri, paradoksal öğeleri elemeye, kendi sistemi içinde eritmeye, mantıklı ve tutarlı hâle getirmeye çalışır. Artık geriye, Hristiyanlığın ne olduğuna ilişkin tümüyle güvenilir bir rapor elde etmek kalır (*CUP I*, 23).

Kierkegaard’un, Hristiyanlığın mevcut durumuna gösterdiği tepkinin içine kiliseye karşı gösterdiği tepkiyi de katabiliriz. 1536’da Luterci Hristiyanlık Danimarka’nın resmi devlet dini olmuştu. Kilise doğrudan devlete bağlı bir kurumdur ve adı Danimarka Devlet Kilisesi idi. Danimarka vatandaşları olmak, vaftiz olmak ve Luterci Devlet Kilisesine üyeliğin kabul edilmesi ile sınırlıydı. Aynı zamanda, birçok Avrupa ülkesinde olduğu gibi Danimarka’da da, dinin Hegelci ve aydınlanmacı yorumu geçerliydi. Devlet kilisesi de bu görüşteydi. Aydınlanmacı Hristiyanlık daha çok Tanrı, ölümsüzlük

ve hayırlı işler gibi konular üzerinde duruyordu; İsa, ahlaksal bir örnek hâline getirilmişti ve Hristiyanlığın akılla anlaşılabilirliği düşünülüyordu. Danimarka Hegelciliği, dikkatleri bireyin ahlaksal-dinsel varoluşundan uzaklaştırarak nesnel spekülasyonlara çevirmişti. Kierkegaard'a göre, kilisenin bir devlet, bir kraliyet kurumu olarak ortaya çıkması, imanın samimi, içsel, bireysel ve öznel boyutunu yok etmiş, onu toplumsal ve siyasal bir kurum hâline getirmiştir. Kierkegaard buna tepki gösterir ve kilise otoritesini reddeder (Watkin, 1997: 13-16, 33-34). Kiliseye ve kilisenin kuruluşuna karşı tepkilerini, *Bilim Dışı Eklenti* ve *Hristiyanlıkta Eğitim*'de yoğunlaştırır. *Hristiyanlıkta Eğitim*'i okuyan piskopos, "Bu kitap beni çok gücendirdi. O kutsal şeylerle oynanmış bir oyundur" demiştir (Lowrie, 1941: xxiv). 1849'da, yani Kierkegaard ölmeden altı yıl önce Danimarka Devlet Kilisesi'nin adı, "Halk Kilisesi" olarak değiştirildiyse de Kierkegaard öldükten sonra kendisi için kilise töreni yapılmamasını vasiyet etmiş,¹ ama bu vasiyeti kardeşinin itirazına karşın yerine getirilmemiş ve kilise töreni ile gömülmüştür (*PJ*, 654).

¹ Kierkegaard ölmeden birkaç gün önce (19 Ekim 1855 Cuma günü), gençlik arkadaşı Emile Boesen kendisine başucunda bir ayın isteyip istemediğini sordu. "Evet, istiyorum" dedi; "fakat bir papaz tarafından yapılmasını değil, papaz sınıfından olmayan bir kişi tarafından yapılmasını istiyorum." "Bunun yapılması zor olabilir" dedi Boesen. "O zaman ben de ayinsiz gömülürüm." "Bunu yapamazsın!" dedi Boesen. "Sorun değil, ben kararımı verdim. Papazlar kraliyet görevlileridir ve kraliyet görevlilerinin Hristiyanlıkla hiçbir işleri olamaz." Boesen bunun doğru olamayacağını söyledi. Kierkegaard, "Gerçekten" dedi, "bilirsin, Tanrı hükümrandır; fakat bütün bu adamlar her şeyin öyle rahatça düzenlenmesini istiyorlar ki Hristiyanlık kendi sofralarına konulsun, orada bin papaz bulunsun ve ülkedeki hiç kimse kendileri olmadan kutsanarak ölemesin. Böylece onların hükümranlılığı, Tanrı'nın hükümranlığının üstüne çıkıyor" (*PJ*, 654-655). Kierkegaard'un bu konuşmadaki kilise karşıtı tutumunun olası gerekçelerinden bazıları için bkz. Kirmmse, 1996: 15, vd.

Kierkegaard'da göre iman, entelektüel bir uğraş değil, insanın bir benlik olabilme onuruna erebilmesi ile ilgili bir durumdur. O, imanın “en zor” olduğunu sık sık yineler. Ne var ki bir bilgi konusu hâline getirilmekle, imanın içsel ve varoluşsal boyutu göz ardı edilmiştir. “Zamanımızda hiç kimse imanda durmakla yetinmez, ileri gitmek ister. [...] Eski günlerde durum farklıydı. O zamanlar iman tüm yaşam için bir görevdi. Çünkü o iman hüneri, birkaç günde ya da birkaç haftada kazanılmaz” (KT, 8). *Bilim Dışı Eklenti*'de de benzer bir ifade kullanır: “Eski insanların doğru yolda olduklarını anladım. Çünkü benim çalışmalarım pek çok yönden beni modern Hristiyan spekülâtif düşüncesi ile Hristiyanlık arasındaki ilişki konusunda kuşkuya götürdü” (CUP I, 241).

Dinin, bir iman konusu olarak kendi özünü yitirdiğine inanması, Kierkegaard'u imanı irdelemeye sevk etmiş, bu bağlamda “nasıl inanmalıyım” sorusu, “yaşamın anlamı nedir” sorusuna eşlik etmiştir. Ona göre iman, kolayca ulaşılabilecek bir miras değil, kişi için en zor olana kendi kararı, seçimi ve özgürlüğü ile ulaşması anlamına gelir. İman, en uç öznel davranış, akıldışı bir eylemdir. Bu, olası bütün gerçeklerin ötesine tam bir “sıçrayış”tır. İnsan benliğini, bu tercihler, kararlar ve eylemlerle oluşur. İnanma, benliği ortaya çıkaran bir “sıçrama” eylemidir. Bu nedenle sıradan bir eylem değildir. Bu eylemde kişi, ne ve kim olmak istediğine kendisi karar verir, kendisini seçer. Yine de “her özgür eylemin gizemli bir öge içerdiğini” unutmamak gerekir. Evans'ın dediği gibi, “kişi niçin Hristiyan ya da başka bir şey olduğuna dair kesin bir açıklama yapamaz” (Evens, 275). Kierkegaard, inancın bir giz ögesi taşıdığı görüşüne sahiptir ve kişinin bu gizi koruması gerektiğini söyler (WL, 27). Ona göre, iman bir sevgi, içtenlik ve gönül işi hâline gelmelidir. “Pascal'da olduğu gibi Kierkegaard'da da Tanrı'yı bulduran gönüldür. Pascal'da olduğu gibi Kierkegaard için de Tanrı sevgidir. Hegel'de akıl

tanrılaştırılır. Denebilir ki Kierkegaard da sevgiyi tanrılaştırır” (Murat, 1983: 95). Peki, Kierkegaard’un inanma konusundaki temel görüşü nedir? Hızır, bu soruya şu cevabı verir: “Onun ülküsü, Hristiyanlığı bir kurum hâinden çıkarıp, ilk zamanların sadeliğine geri götürmektir” (Hızır, 1976: 72).

2.3. Modern İnsanın Durumuna Karşı Tepki

Kierkegaard, kendi çağına bakarken karamsardır. Bunun temelinde, insan ve varoluş sorunu vardır. Birey olmaktan kaçış, kitleye ve kamuya sığınış, varolmayı anlamsızlaştırarak kişiyi benlik olma durumundan yoksun bırakır. Bu çağda hiç kimse, bir birey olarak kendi varoluş sorumluluğunu üstlenmeyi istemez. Kendini bir birey olarak ifade etmekten kaçınarak öznesi belirsiz yapıp etmelerin içine karışmak çağın yaygın hastalığıdır. Çağ, yaşamının anlamını unutmuş, bireyselliği kitle içinde erimiş, öznesi olmayan konuşmaların ve yükümlülüklerin alanında eylem gücünü yitirerek edilgen hâle gelmiş, gevezelik ve gündelik dedikodular arasında kendi varoluş gerçekliğinden uzaklaşmış insanların çağıdır.

Kierkegaard’un modern insanı eleştirisi özellikle *Yaşadığımız Çağ*’da ortaya çıkar. Bu eserde, Kaufmann’a göre, “Heidegger’in daha sonra üç asılsızlık [sahteleşme] alanı olarak ödünç aldığı” belirtmeksizin üstlendiği [kullandığı] anahtar kavramlarla karşılaşırız: ikircim, gevezelik ve merak” (Kaufmann, 1997: 41). Kierkegaard’un modern insanı betimlemek için kullandığı bu kavramlar, Heidegger’in bireyin otantikliğini yitirip özne olma durumundan çıktığı “onlar alanı” (*das Man*) üzerinde gizlenemez bir etkiye sahiptir. Bu etkiyi Poole şu şekilde ifade eder: “Heidegger’in etkilendiği kaynakların örtük olması, biraz sıkıntılıdır. Heidegger, kendi modernite kategorilerinin “gevezelik”, “meraklılık”, “muğlaklık”, “düşüş” ve “atılmışlık” olduğunu yazar. Bütün bunlar, genellikle “onlar” diye çevrilen ve bir kişisizlik durumuna işaret eden *das Man* soyutlaması ile

ifade edilir. Kierkegaard, seviyesi düşük avamî konuşmaları, hiç kimsenin sorumluluğunu almadığı, fakat herkesi ısırarak için ortalığa salıverilmiş sahipsiz bir köpeğe benzeterek eleştirir. “Gevezelik, “dedikodu” ve “boş konuşma” olarak tanımlanabilir. “Gevezelik”, kişinin, özümsemeden, kendisine dönüştürmeden her şeyi anlama çabasıdır. Kierkegaard’un gevezeliğe verdiği anlamın, bir kaynağa atıfta bulunmadan bundan daha örtük bir şekilde yeniden üretilmesi mümkün değildir. Fakat Heidegger bunu başarır” (Poole, 1998: 52).

Kierkegaard bu eserinde, yaşadığı çağı öncelikle “tutkudan yoksun, akıl ve tefekkür çağı” olarak niteler. Tefekkür kendi başına iyi bir şeydir, eylem için gereklidir; ne var ki eylemi küçümsediğinde ve eylem gücünü tüketmeye başladığında tehlikeli olmaya da başlar. Yaşanan çağ, tefekkürün eylem üzerindeki bu etkisizleştirici gücüne tanıklık eder. Bu çağda, her şey bilinip anlaşılmak istenir. Tutku ve varoluş, bilme hırsı içinde yok olur. Bilen kişi, varolan bir birey olduğunu unutur. Gerçek öğretilerle, kuramlarla, sistemlerle, hatta bilimsel bilgilerle örtülür. Varoluş sorunu kuramların, sözcüklerin, düşüncelerin, felsefelerin ardında kaybolur ve kişi giderek kendi bireysel varlığından kopar, kamusal bir olguya dönüşür. Ne birey kalır ortada, ne bireysel varoluş. Ne söz söyleyen, ne söylenen sözün sorumluluğunu yüklenen biri. Yalnız kuramlar, felsefeler, kurumlar, kurallar ve öğretiler kalır. Burada, bireyi ve kişiyi bulmak mümkün değildir. Birey, Hegel felsefesinde olduğu gibi kamusal görevinin içinde silikleşir. Yaşanan çağ, öznesi olmayan bir çağdır. Bu çağ, felsefi düşünceden değil ama tutkudan yoksundur (YÇ, 233, 271).

Kierkegaard, tutkudan yoksun olan bu akıl ve tefekkür çağını, bir eylem ve tutku çağı olan devrim çağı ile karşılaştırır. Yaşanan çağın temel karakterini niteleyen özelliklerden biri, onun bir “reklam ve tanıtım çağı” olmasıdır. Bir eylem çağı olan devrim çağı geride kalmıştır. Sıra, reklam ve tanıtımlardadır.

Bu çağda hiçbir şeyin olduğu yoktur, fakat her yerde anında reklam vardır (YÇ, 235). Yaşanan çağda, bir eylemsizlik, heyecansızlık, edilgenlik ve durağanlık vardır. Herkes “bir şeyler yapılmalı” der; fakat bu öznesi meçhul temenni, hiçbir zaman belirli bir özne tarafından üstlenilmez. Yapılan işler, cesaret, heyecan ve hüner gösterisine dönüşür. Devrim çağlarına özgü eylem tutkusunun yerini her şeyi soyuta indirgeyici bir bilme hırsı almıştır. Bilme hırsı nereye kadar gider? Derinlemesine düşünmeye gerek yoktur; reklamlar, tanıtımlar, hafif sıklet yazarların ansiklopedileri, el kitapları, broşürler, bütün bunlar kişiye aradığını kısa yoldan verirler. Zaten ciddi yazıları okumaya kimsenin zamanı yoktur. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*’de, bu çağ içinde kendi yazarlığının durumunu şu şekilde açıklar: “Yazdıklarını alanların ve okuyanların azalması, onun için git-tikçe daha uygun ve daha açık hâle gelen bir lükstür. Tutkunun öğrenme uğruna yok edildiği bir çağda, kaderini önceden kolaylıkla görebilir. O çağ ki onda okuyucuları olmasını isteyen bir yazar, kitabını ögle şekerlemesi sırasında rahatça okunabilecek tarzda yazmaya dikkat etmelidir” (KT, 9).

Kalabalığın güvenli dünyası, gösterilerde, etkinliklerde, yarışmalarda, toplantılarda, kamusal etkinliklerde, kişiyi kendi kendine kalmaktan korur. Alkışlar, bağırıp çağırmlar, eğlenceler ve hazlar bu yaşam biçiminin olağan görüntüleridir. Oysa “tutkusuz bir çağın hiçbir değer yargısı yoktur, her şey temsili fikirlere dönüşür.” Yine de insanlar için ilgi çekici şeyler bulunur her zaman. Sözgelimi, para! “Sonunda insanların arzu edeceği tek şey para olacak, zaten o da sadece bir temsil, bir soyutlamadır. Bugünlerde genç bir adam, kimsenin yeteneklerini, sanatını, güzel bir kızın aşkını, ya da şöhretini pek kıskanmaz; sadece onun parasını kıskanır. Bana para ver, diyecektir, o zaman kurtulurum” (YÇ, 238).

Bireyin içinde boğulduğu, yok olup gittiği “devasa bir soyutlama, her şeyi kucaklayan ama aslında hiçbir şey olan bir

şey, bir serap –işte o hayalet, kamu’dur.” Soyutlama, soyut teffekkür, her şeyin içini boşaltır. İşte, içi boşalmış kavramların, öznesi meçhul belirsizlik alanının en büyüğü, adeta bir hayalet gibi olanı kamudur. Peki, kamu kimdir, nedir? “Kamu ne bir ulustur, ne nesil, ne cemaat, ne cemiyet, ne dernek, ne de şura-daki insanlar, zira bütün bunlar somut oldukları için vardılar; kamuya ait tek bir birey bile gerçek bir sorumluluk davranışı göstermez; belki günün bazı saatlerinde kamuya aittir –yani başka hiçbir şey olmadığı anlarda, çünkü gerçekten kendisi olsa, kamunun bir parçasını oluşturmaz. Böyle bireylerden, hiçbir şey olmadığı anlardaki bireylerden oluşmuş kamu, devasa bir şeydir; hem her şey, hem hiçbir şey olan soyut, ıssız bir boşluktur; [...] bütün güçlerin en tehlikelisi ve en önemsizidir. Kamuyu, bir kişi olarak düşünemeyiz bile” (YÇ, 253, 256).

Kamunun eğlenmesi, gülmesi, dedikodu yapması ve lafı döndürmesi için yarar sağlayan, bu şekilde, nereye gitse onu da beraberinde sürükleyen bir basın vardır. Basın, kamunun oluşturulması ve yönlendirilmesi konusunda önemli bir görev üstlenmiştir. Kierkegaard, basına karşı özellikle *Corsair* deneyiminin de etkisiyle² ağır eleştiriler getirir. Basın ve yayın dünyası ona göre, modern insanın kendisini bilgilendirsın ve eğitsin diye değil, eğlendirsın diye beslediği ve ortalığa salıverdiği “sahipsiz bir köpek” gibidir. Böylece, öznesi meçhul saldırılar, konuşmalar, dedikodular alıp yürür. Bir söylenti-

² *Corsair* olayı 1845’te gerçekleşir. Kierkegaard, *Corsair* isimli haftalık mizah dergisi hakkında, halkı ahlaksızlığa teşvik ettiği gerekçesiyle yazı yazar. Bu yazının etkisiyle, derginin editörü, kamusal alandaki birtakım görevlerden uzak tutulur. Bunun üzerine, *Corsair* tarafından Kierkegaard hakkında bir karalama ve iftira kampanyası başlatılır. Kendisini aşağılayan yazılar ve karikatürler yayımlanır. Giydiği pantolonla bile dalga geçilir (Bkz. Jolivet, 31). Burada kısaca özetlemeye çalıştığımız bu olayın, Kierkegaard’un üzerinde büyük etkisi olmuştur. Basına karşı bu kadar ağır eleştiriler getirmesinin nedenlerinden biri de yaşadığı bu deneyim olabilir.

dir gider; ama söylenenin sorumluluğunu kimse üstlenmez. Bundan pişmanlık duyan biri de çıkmaz; çünkü hiç kimse bu eylemin sorumluluğunu almaz. “Kamu pişmanlık duymaz, çünkü zaten eylemi yapan kamu değil, köpektir; tıpkı çocuklara, ‘kedinin annesi yaptı’ denmesi gibi. Kamu pişmanlık duymaz –gerçekte kimseyi küçümsemiyordur; sadece birazcık eğlenmek istemiştir. Kamu pişman olmaz, çünkü köpeğin sahibi o değildir –sadece abonedir. Direkt olarak ne köpeği birisinin üzerine salarlar, ne de ıslıkla durdururlar. Sorulduğunda şöyle söylerler: köpek benim değil, sahibi yok. Eğer köpeğin öldürülmesi gerekse, o zaman da şöyle söylerlerdi: o huysuz köpeğin sesinin kesilmesi iyi oldu, herkes öldürülmesini istiyordu –aboneler bile” (YÇ, 258).

Kierkegaard’un modern insanı nitelemek için öne çıkardığı kavramlardan biri de “gevezelik”tir. Gevezelik, insanın içsel yaşamının zayıflaması, varoluşun anlamının unutulması, hiçbir şey ifade etmeyen bir gürültü içinde yok olup gitmesidir. Gevezelik insanı kendi gerçekliğinden, içe bakışla elde edebileceği öznel hakikatten yoksun bırakır. Gevezeliğin karşıtı olan suskunluk ise, “içebakışın, iç dünyanın özüdür.” Gevezelik, susku durumunu, “her şeye ve hiçbir şeye ilişkin” lafları ağzında geveleyip durarak bozar. Kendi boşluğunu açığa çıkaran suskunluktan korkar. “İnsanların dikkati artık içlerine dönmüyorsa, kendi içsel dini hayatlarından memnun değillerse, ilişkinin entelektüel olduğu bu yerde tatmin aramak için başkalarına ve kendi dışındaki şeylere yöneliyorlarsa, hayatın ipliklerini bir felaketin sonluluğuyla bir araya getirecek hiçbir şey meydana gelmiyorsa: İşte şimdi gevezeliğin tam zamanıdır.” Gevezelik şuradan buradan konuşmakla, kişiye “asıl sorun”u unutturur, onu kendi varoluş gerçeği ile yüzleşmekten alıkoyar. Bu nedenle, “boşluğunu ortaya çıkaran suskunluktan korkar” (YÇ, 260). Kierkegaard, suskunluğu hemen her vesile ile söz konusu yapar. Ona göre suskunluk anı, içebakışın mev-

simidir; içebakış, suskunluk anında gerçekleşir. Aksi hâlde konuşma insanı saklamaz ve giderek gevzeleğin içine batırır.

Modern insanın özelliklerinden biri de prensip gereği birtakım davranışlarda bulunmasıdır. Tutkudan yoksun olan modern insan, tutku gücüyle yapması gereken davranışları kaybeder ve böylece prensip gereği davranışlarda bulunmaya başlar. Peki, prensip nedir? Prensip dışsal bir şeydir. Tutku nasıl insanın içinden geliyorsa, prensip de dışarıdan gelir. Bu şekilde, modern insanın davranışları, kendi içinden değil, dışarıdan gelir; görev gereği, prensip gereği, iş icabı yapılırlar. Modern insan, “prensip olarak yapma telaşındadır. Bu anlamıyla prensip canavar gibi bir şey, bir soyutlama olur; tıpkı kamu gibi. Kamu nasıl ki şu ya da bu şekilde öylesine devasa bir şey olup dünyadaki bütün ulusların ve bütün ebedi ruhların toplamından daha çok sayıdaysa, herkesin, sarhoş bir denizcinin bile bir kamusu olabiliyorsa, aynı şey ‘bir prensip’ için de geçerlidir. Öylesine devasa bir şeydir ki en önemsiz bir adam bile en önemsiz eyleme bir şeyler ekleyebilir, böylece korkunç derecede kendini önemser.” Prensip gereği yapılan eylem tarzında tutku yoktur. Yapıp etmeler, bir tutku eseri olarak değil, prensip gereği yapılır. Kişi bir işi prensip gereği yaparken, o işten kendisini çekmiş olur. Artık onu yapan kendisi değil, prensiptir. Bu şekilde, yapıp edilen işin tüm sorumluluğu prensibin üzerine atılmış olur. Tutkunun, heyecanın, içtenliğin ve içsellüğün ortadan kalkması, öznenin yerini kamusal olana, öznesi belirsiz bir devinime bırakması, yapıp edilen şeylerin yüzeyselliği sorununu ortaya çıkarır. Artık yapılan her şey, yüzeysel ve göstermeliktir. Olup bitenin sorumluluğunu kimse üstlenmez. Bu nedenle, yüzeysellik alabildiğine kendini gösterir. Bu içeriksiz ilişki ve davranışların olduğu bir ortamda, aşktan bile söz edilemez. Artık âşık olma değil, “kur yapma” zamanıdır. “Kur yapmak ise, sadece olasılıkla oynayıştır” (YÇ, 263-265).

İnsanlar prensip gereği yaparak, prensip gereği konuşarak, kamusal alanda kendi kişiliklerini ve öznel varlık yapılarını yok ederek, “anonim” yaşantının, belirsiz özneleri hâline gelirler. Hiç kimse, yazılanın, söylenenin ve yapılanın sorumluluğunu üstlenmez; “ben yaptım”, “ben söyledim”, “ben yazdım” demeye yanaşmaz. “Bugünlerde insan herkesle konuşabiliyor ve itiraf etmek gerekir ki insanların görüşleri son derece akla yatkın, ne var ki biriyle konuşmanın ardından insanın kafasında sanki kütle ile konuşmuş gibi bir izlenim kalıyor.” Kierkegaard bu cümleleri ile, bugün “kamuoyunu yönlendirmek”, “kamuoyu oluşturmak” gibi ifadelerle ortaya konulan basın yayın kuruluşları aracılığıyla gerçekleşen propagandaların ilk örnekleri karşısında, belki kitleselleşme olarak ifade edilebilecek bir anonimleşme durumu karşısındaki hayretini ifade eder. “Böylece konuşmalarımız kamuya benziyor, tamamen bir soyutlama. Nasıl konuşacağını bilen kimse yok artık, onun yerine nesnel düşünce insanın konuşmasını lüzumsuz kılan bir atmosfer, soyut bir ses yaratıyor, tıpkı makinenin insanı lüzumsuz kılması gibi” (YÇ, 266).

Kierkegaard, *Yaşadığımız Çağ*’da, diğer eserlerinde birey ve Tanrı ilişkisi bağlamında şekillendirdiği görüşlerine de göndermede bulunur (YÇ, 270). Buna göre, anonim ve öznesiz yaşamda, birey ve Tanrı ilişkisi bir sorun hâline gelir. Çünkü dinsel yaşantı ve inanma durumu, bireyi bir koşul olarak gerektirir. Tanrı huzurunda olan kimdir? Genel ve soyut bir insan kavramı mı, yoksa tek tek bireyler mi? Tanrı’nın huzurunda birey olmak, kendi varoluşu içinde olmak, kendi sözünü söylemek, kendi duasını etmek, kendi eylemlerinin sorumluluğunu almak, tutku ve varoluş içinde olmak demektir. Günah kavramı herkese bizzat kendi tekliğini, kendi biricikliğini hatırlatır. Herkes Tanrı karşısında bir ben ve birey olmanın yüceliğini yaşar. Tanrı’yla ilişkisi kişiyi bir birey ve benlik hâline getirir. Ne var ki modern çağın evrensellik söylemi, bireyi toplum ve devlet organizması içinde eriten ba-

kışı, bireyselliği ortadan kaldırarak anonimliği, kamusalılığı öne çıkarır. Bireyin, bir kahraman bile olsa bu orkestra içinde kendi başına bir yeri yoktur. Kierkegaard, çağın ve modern insanın bu durumu karşısındaki gözlemini şu şekilde dile getirir: “Ben çok olaylara tanık oldum; o kadar çok bozulup yok olan şeyler var ki! Ama sadece yaşamın sevinçlerinin veya acılarının aldattığı varlık boşa gidiyor; onlar sonsuzluk için kesin bir kazanım olarak hiçbir zaman bir tin, bir ben olma bilincine erişemiyor, ne Tanrı’nın varlığını, ne de kendi ben’inin bu Tanrı için var olduğunu hissetmeye veya saptamaya ulaşabiliyor. Bu bilinç, sonsuzluğun bu kazanımını ancak umutsuzluğun ötesinde elde edebilir. Ve diğer sefalet! Mutlulukların mutluluğu olan bir düşüncenin hayal kırıklığına uğramış varlıkları! Ne yazık ki değerli olanın dışında kalan her şeyle eğleniliyor ve yığınlar eğlendiriliyor! Bu mutluluk onlara hiçbir zaman anımsatılmadan yaşamın basamaklarında güçlerini tüketmeye yönlendiriliyorlar! Yığınlar hâlinde itiliyorlar... Ve her bireyin tek başına en yüksek amaca ulaşması için yığınları dağıtmak ve her bireyi ayırt etmek yerine, yığınları aldatıyorlar; bu en yüksek amaç, yaşanmaya geçecek ve tüm sonsuz yaşamı besleyecek tek amaçtır. Tüm bu sefalet karşısında sonsuza kadar ağlayabilirim” (ÖH, 40-41).

Kierkegaard’un baştan beri eleştirdiği şey, nesnel düşünce ve bilme uğruna, varolmanın, yaşamının, inanmanın ve sevmenin anlamının unutulmuş olmasıdır. “Günümüzde insanlar, varoluşun ve *içsellik*in anlamının ne olduğunu unutmuşlardır. Spekülatif düşünce ve Hristiyanlık arasındaki yanlış anlama bununla açıklanabilir. Eğer insanlar dinsel olarak varolmanın anlamının ne olduğunu unutmuşlarsa, insan olarak varolmanın anlamını da unutmuşlardır” (CUP I, 249). Kierkegaard, kendisini unutilan bu değerleri yeniden insanlara hatırlatmakla yükümlü görür. Bu nedenle, tüm yazıları boyunca varoluşun anlamı sorunu ile ilgilenir ve bu soruna diğer bütün sorular karşısında öncelik tanır. “Bugünlerde hiç kimsenin bu

tür irdelemeleri dikkate almaması şaşırtıcı bir durum değildir. Fakat şunu biliyorum: Sokrates bugün yaşasaydı, bu tür şeyler üzerine düşünürdü ve bunu benim yaptığımdan daha iyi, daha ilahi bir şekilde yapardı. Eminim, şöyle derdi bana: ‘Benim sevgili dostum, üzerinde kafa yormaya değer olan bu tür şeyleri düşünmekle iyi yapıyorsun; kişi, gerçekten geceler boyu sabahlayabilir ve yine de insan doğasının mucizelerini etraflıca anlamayı başaramaz” (CA, 68). Kierkegaard’un bu sözünde, “Danimarkalı Sokrates” lakabının gerekçeleri de görülür: O da Sokrates gibi, insan olmanın anlamı ile ilgilenir, insanın varoluş sorununa, diğer bütün sorunlar karşısında öncelik tanır.

İnsan, Kierkegaard’un kendi çağına ilişkin ortaya koyduğu düşünce ve eleştirilerini okurken, onun sesinin çok yakından, hemen yanı başından geldiği hissine kapılır. Kaufmann’ın dediği gibi, “Kierkegaard’un modern insana karşı yergileri sık sık içgörü doludur.” (Kaufmann, 1997: 41). Denebilir ki Kierkegaard bu görüşleri ile kendi çağından çok, içinde yaşadığımız çağı okumuştur, kendi çağından çok bizim çağımızın diline tercüman olmuştur. Bu nedenle, kendisini, “bir evin çatı katında oturan, üstelik evin çökmesinin yakın olduğunu bilen insana” benzetir. “Bir kuşak içinde bir fırtına kopması yaklaştı mı benim gibi bireyler kendini gösterir” der (Ritter, 9). Bu durumda en büyük eylem, kişiyi kendisine döndüren ve kendi varoluş gerçekliği ile tanıştıran eylem olacaktır; bu, insanın, hiçbir sahte sorunun, hiçbir göstermelik edimin ardına sığınmadan, dürüstçe, açıkça, kendi kendisini aldatmadan, kendi kendisine yalan söylemeden kendi kendisiyle kuracağı bir iletişimdir. En büyük eylem, insanı kendisine tanıtacak olan bu iletişim eylemidir. Kierkegaard’un tüm çabası da, insanı, kendi içinde kendi kendisiyle yüzleştirmek ve ona ben olma sorumluluğunu hatırlatmaktır. Kendi varoluş gerçekliği ile karşılaşmak insana mutluluk vermeyebilir; Kierkegaard’un

insanlara varoluş sorumluluğunu, ben olma ödevini hatırlatmaktaki amacı, onları mutlu etmek olduğu kadar varoluş acısı ile tanıştırmak, bu şekilde onlara yaşamlarının anlamlı olabileceği duygusunu vermektir.

3. Varoluş Alanlarında Felsefi Söylemin Biçimsel Kuruluşu

Kierkegaard, sistem ve öz karşıtı tutumuyla, varoluş alanlarında, içerik bakımından, önemli bir değişim gerçekleştirmiştir. Bu değişim, varoluş kavramı bağlamında içerik kazanmıştır. Özleri, değişmez ilkeleri, en son nedenleri, en soyut ve en genel kavramları aramış olan felsefe, Kierkegaard'un bu tutumuyla varoluş alanına yönelmiştir. Bu şekilde, felsefi *theoria* ediminin bakışı, özlerden (özcü tutum) ve empirik dünyanın olgularından (empirik tutum) varoluş alanına ve insanın varoluş evrenine yönelmiştir. Felsefi söylemin biçim açısından da, içerik alanında ortaya çıkan dönüşümden aşağı kalmayan bir dönüşüm geçirdiğini söylemek zor olmayacaktır. Bunu, kuramsal ve spekülatif dilden sanatsal dile geçiş olarak özetleyebiliriz. Sanatsal dil alışıldık anlamıyla kuramsal, kavramsal ve spekülatif bir dil değil, betimsel bir dildir, tanımlamaya değil, ifadedeki güzelliğe ve anlam zenginliğine yönelen bir

dildir. Bu amaçla benzetmelere, gündelik yaşamdan alınmış deneyimlere ve örneklerle başvurur, anlatım biçimini gözlemsel verilerle zenginleştirir. Geleneksel anlamda felsefi söylem kanıtlamak, temellendirmek, sistemleştirmek ve tutarlı hâle getirmek isteyen bir dil kullanır; çok anlamlılıktan kaçınarak ifadeleri mümkün olduğu kadar tek anlamlılığa indirger. Bunu, Sartre'ın ifadesiyle, felsefi yapının bütünü düzeyinde olmasa bile, tümce düzeyinde “her tümcenin yalnızca bir tek anlamı olmak zorundadır” diye ifade edebiliriz. Sanatsal dil bir anlam zenginliği içinde ortaya çıkar. “Belli bir şekilde, her zaman için *yaşanmış*’la iş gören edebiyatta [bunu geniş anlamda ‘sanat’ da diyebiliriz], söylediğim şeylerden hiçbirini, söylediğim şeyle bütünüyle ifade edilmiş değildir. Aynı gerçeklik hemen hemen sonsuz sayıdaki biçimlerde ifade edilebilir” (Sartre, 1993: 14, 15). Bu ifade zenginliği ve çok anlamlılık nedeniyle, sanatsal yapıt, felsefi yapıttan daha çok yoruma açıktır. Sanatsal dil, duyguların, heyecanların, kısaca “yaşantının” dilidir. Felsefi dil ise aklın, mantığın, sorgulamanın, temellendirmenin, irdelemenin dilidir. Sanatsal dil söyler, fakat kendisini söylediği sözü temellendirmek, kanıtlamak, olası boyutlarını irdelemekle yükümlü görmez. Kierkegaard’un varoluş alanlarında ortaya koyduğu felsefi söylem, biçimsel açıdan sanatsal dile daha yakındır, hatta sanatsal bir dildir. O, kuru bir anlatım, yavan bir söyleyiş taraftarı değildir. Öğretici bir üslup taraftarı da değildir. Yazdıklarının sanatsal bir güzellik ve coşku taşımasını ister. Çok kuru, aydınlatma ve öğretme amacı güden bir tarzın, eksiklik olacağını söyler (ÖH, 14).

Kierkegaard’un felsefi dilden çok sanatsal dili tercih etmesinin nedeni, sadece sanata olan eğilimi ve düşkünlüğü ile açıklanamaz; bu, varoluşun doğası ile ilgili bir sorundur. Varoluş, Kierkegaard’un üzerinde durduğu gibi, kurgulamaya, sistemleştirmeye, tanımlamaya, kavramsallaştırmaya, mantıksal bir temele oturtmaya uygun değildir. Kierkegaard’un müs-

tear isimler kullanması, bu şekilde “dolaylı iletişim”de (*indirect communication*) bulunması, farklı müstear isimler arasında bir diyalog oluşturmaları, betimsel ifadelerle yönelmesi, mitolojiden, tarihten ve dinsel metinlerden aldığı tiplerle düşüncelerini örneklemeye çalışması ve anlatılarını gündelik yaşam deneyimleriyle zenginleştirmesi, varoluşun doğasına uygun felsefi bir söylem oluşturma çabası olarak görülebilir. Felsefe, doğası gereği bütüncül bir açıklamadır. Oysa dil bile kendi içinde bir genellemedir. Sözelimi, milyarlarca taş, hiçbir renk ve biçim farkı gözetilmeksizin “taş” sözcüğünün içinde yer alır. Bir genelleme olan dili kavramsal bir yapı hâline getiren felsefe, dili bir kez daha geneller ve soyutlar; bu şekilde dili gündelik dil olmaktan çıkarır. Bu açıdan felsefi dil, iki kez soyutlanmış bir dildir. Kierkegaard’un varoluşa, felsefi değil de sanatsal bir ifade biçimiyle yaklaşması bu tür bir kaygıdan kaynaklanır. “Kierkegaard, *Johannes Climacus* müstear ismiyle dil hakkında şunları söyler: ‘Kazanılması itibariyle gerçeği tahrif ederek genellenen dil, şeylerin özelliklerini değerlendirmede yetersizdir.’ Fakat edebiyat, varoluşun özelliklerine felsefeden daha çok yaklaşır. Soyut kavramlar ve öğretiler özel ve somut durumlara uygulanmadıkça faydasız ve boş olarak kalır; bu nedenle Kierkegaard, sözelimi estetik yaşama ilişkin görüşlerini bizi somut durumlarla karşılaştırarak ifade eder” (Rudd, 20). Kierkegaard’un “soyut felsefe” diye eleştirdiği felsefi tarz, varoluşu dikkate almaz. Bu nedenle, kendisini hemen her fırsatta, “somutun filozofu”, “konkre düşünür” gibi sıfatlarla niteler.

Kierkegaard, varoluş alanlarında felsefi söylemin biçimsel kuruluşunda farklı bir tarz ve farklı bir üslup seçmiştir. Bunu, “öyküleyici tarz” (*narrative form*) olarak niteler. Daha felsefe yazarlığının başında, bu tarzın nasıl bir şey olacağını belirlemişti. 1838 yılında yazdığı bir notta, “*novel* gibi yazmak” istediğini belirtiyordu (Hong, 1989: vii). Geleneksel felsefeden tümüyle farklı bir tarzı bu. Öyle ki geleneksel felsefenin

havasına kendisini kaptıran ve sistem kurucu felsefeden tüm gizleri açıklama görevini başarıyla yerine getirmesini bekleyen biri için kendi felsefi söyleminin “ciddiyetten yoksun” ve “yapmacık” bir şey olacağını belirtir (PF, 117). Bu ifade, Kierkegaard’un felsefi söyleminin, hem içerik, hem de biçim açısından geleneksel felsefi söylemlerden ne denli farklılaşmış olduğunu da gösterir. Bu farklılaşma (değişim ya da dönüşüm) o kadar ileridir ki geleneksel felsefi söylem açısından bakıldığında, “ucube” birşey gibi görünür.

Gözlemci niteliği, eselerinde örnek kişiliklerden/tiplerden yararlanması Kierkegaard’u felsefeden çok sanata yaklaştırır. O, bir sanatçı duyarlılığı içinde, kendisini, çevresini ve içinde yaşadığı toplumu gözlemler ve aldığı malzemeleri yazılarına taşır. Bu betimleyici üslup Kierkegaard’un yazılarına sanatsal bir özellik kazandırır. Varoluş alanlarında felsefi söylemin kuruluşunun belirgin özelliklerinden biri, sanatsal ifade biçimidir. Konuyu anlaşılır kılmak için, Kierkegaard’un eserleri arasında yapılan sınıflamaları gözden geçirmek yararlı olacaktır. Onlardan bazıları, varoluş alanlarını temel alan sınıflamalardır. Popkin’e göre, Kierkegaard’un yazı serüveni, üç alanı yansıtacak bir süreç izler: ilk tür yazıları estetik, ikinci tür yazıları felsefi, üçüncü tür yazıları ise dinsel konulara ilişkin yazılardır (Popkin, 363). Hannay da, benzer bir sınıflama yapar. Buna göre, birinci grupta *Ya / Ya da* gibi “estetik”, ikinci grupta *Felsefi Fragmanlar* ve *Felsefi Fragmanlara Bilim Dışı Eklenti* gibi “diyalektik”, üçüncü grupta *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık* gibi “psikolojik”, dördüncü grupta müstear isimlere paralel olarak yayımlanan “müstear olmayan ve ahlaksal amaca yönelik” söylemler ve kitaplar vardır. (Hannay, 1993: 17). Bir başka sınıflama eserlerin konularını temele alan sınıflamadır. Buna göre, “Kierkegaard’un yazıları üç kategori altında incelenebilir. İlki, yayımlanmış günlükleri, mektupla-

rı ve notları, ikincisi, kendi ismi altında yayımladığı kitapları, gazete yazıları ve makaleleri, üçüncüsü ise müstear isimle yayımladığı yazılardır; bu son kategoridekiler önemli konuları ele almışlardır. [...] Bazı eserler, özellikle *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık*, psikolojik; bazıları, örneğin *Felsefi Fragmanlar*, *Felsefi Fragmanlar'a Bilim Dışı Eklenti* felsefi; *Ya / Ya da*, *Yinelenme* ve *Yaşam Yolundaki Aşamalar* ise novelistik tarzda eserlerdir” (Watkin: 46, 47). Bu açıklamalardan şöyle bir sonuca varabiliriz: Varoluş alanlarının ortaya çıktığı müstear eserler, daha çok novelistik tarzda yazılan eserlerdir.

Kierkegaard, kavramlar üzerinde adım adım ilerleyen, sıkı bir mantık zinciri ve uslamlama tarzı içinde tutarlılığı ve temellendirmeyi esas alan bir düşünme tarzına sahip değildir. Kavramsallaştırıcı değil, daha çok betimleyici bir sanatçı üslubuna sahiptir. Yazılarına akıldan çok duygular, heyecanlar, sezgiler ve beklentiler hâkimdir. Mantığın düzenli dünyasıyla değil varoluşun çok sesli, karmaşık ve öngörülemez dünyasıyla karşılaşırız onda. Bu da felsefi bir üslup değil, daha çok sanatsal bir üsluptur. Ancak bu doğru bir seçimdir. Çünkü sanat özün değil varoluşun ifade biçimidir, onun doğasına en uygun olan budur. Peki, varoluş alanlarında felsefi söylemin biçimsel kuruluşunun sanatsal bir ifade tarzı ile ortaya çıkışının sebebi nedir? “Kierkegaard der ki: ‘Varoluşçunun istediği, düşüncelerin, ilk coşkunluğun göbek bağı ile ortaya çıkıp görünmesidir. Soyut zekâ, somutu soyut bir biçimde anlamaya çalıştığı hâlde, öznel düşünür tersine soyutu somut olarak kavramak ister.’ Bu nedenle, varoluşçu düşünce, öğretilerden çok, roman ve piyeslerde daha iyi anlatılır; nitekim Simone de Beauvoir şöyle der: ‘Felsefe özün betimini yapsa bile, varoluşun ilk fışkırışını, tam, tek ve geçici gerçekliği içinde ancak roman canlandırabilir’ (Foulque, 35). Hareketli, değişken, bireysel, özgür ve öznel yapısı ile varoluş, felsefeden çok sanatın alanına girer. Kuramsallaştırma ve sistemleştirme varo-

luşu yok eder. Varoluşun doğası, onu felsefeden çok edebiyata yaklaştırır. Bu açıdan varoluşçu filozofların edebiyata yatkın oluşları salt poetik bir ilgi ile açıklanamaz; bu husus, ele aldıkları varoluşun bir gereğidir. Örneğin Sartre, edebî türde eser vermesinin nedenini, bu alana duyduğu merakla değil, varoluşun bazı durumlarının bu yolla daha iyi ifade edilebiliyor oluşuna bağlar. Şöyle der: “Süslü cümleler kurmaya ne gerek var? Ben bazı durumları ortaya çıkarabilmek için yazıyorum; edebiyatla alışverişim yok” (Sartre, 1973: 95). Varoluş felsefeleri ile edebiyat arasındaki yakınlık bu ortak temadan, yani varoluş alanından türer. Daha açık bir ifade ile, varoluş felsefeleri ile edebiyatı bir noktada birleştiren özellik, insanın varoluşu sorunudur. Bu açıklamalardan şu sonuca varabiliriz: Varoluş felsefeleri ortaya çıkmadan önce de edebiyat alanında varoluş sorunu ele alınmıştır.

Sanat öteden beri, tüm boyutu ile varoluşu kendisine konu edinmiştir. Varoluşun doğası, felsefi düşünceye, spekülasyona değil sanatsal betimlemeye daha uygundur. Kierkegaard'un sanatsal, şiirsel söylem biçimi bu uygunlukta kaynağını bulur. Özne yaşantıların, kişisel deneyimlerin, kişinin kendisine ve çevresine dair gözlemlerinin günlüklere, şiirsel ifadelere, mektuplara, anlatılara, öykülere yansımaları, rastlantısal ve gelişigüzel bir tutumun değil, varoluşun doğasını yansıtmaları açısından bilinçli bir tercihi ifade eder. Okuyucu, varoluş alanları ile karşılaştığında, onları temsil eden karakterlerin bir oyun veya bir romandaki gibi betimlendiğine tanık olur. Varoluş alanlarının sunumunda, estetik alanda “duyusal erotik”ın kahramanı Don Juan'ın en yetkin ifadesi ancak dolaysız bir ifade biçimi olan müzikle olmaktadır. Bu nedenle, Don Juan, şiirle, yazıyla, tiyatro eseri ile değil, ancak müzikle verilebilir ve bu Mozart'ın *Don Giovanni* operasında ortaya çıkar. Bedensel tutkular, içgüdüsel devinimler, zihinsel bir ifade biçimi olan söze, düşünceye ve kurguya büründürüldü-

günde, kendi doğalarına yabancılaşırlar. Don Juan, dolaysız erotiğin kahramanıdır. Öte yandan, yine estetik alanda, dolaylı bir estetik yaşantı simgesi olan “Baştan Çıkarıcı” figürü, dolaylı erotiğin simgesi olduğu ve salt imgesel bir yaşam sürdüğü için onu en iyi karşılayabilen ifade biçimi, söz ve yazıdır. Bu nedenle, günlükler aracılığıyla anlatılır. Nesnel bir varoluş biçimini simgeleyen etik varoluş alanı ise, bu özelliği ile söze ve düşünceye uygundur. Bu nedenle etikçi Yagıt Wilhelm mektup biçiminde cevaplarını verir ve görüşlerini ortaya koyar. Bütün bunlar göz önüne alındığında, Kierkegaard’un söylem biçiminde geleneksel söylem biçimiyle uyuşmayan bir özelliğin olduğu görülebilir. Bu özelliği ile felsefe alanında, felsefi söyleme biçimsel açıdan yeni bir ifade imkânı sunar. Varoluşçu akım içinde, görüşler çeşitli sanatsal ifade biçimleriyle verilir. Bunda, Kierkegaard’un varoluşçu duyarlılığının büyük payı olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Kierkegaard, sanat dili ile felsefe dilini birleştirmiştir. Felsefi söylemin içine sanatsal ifadenin girmesi, felsefi söylemdeki biçimsel dönüşümü, yani “felsefenin nasıl söylediği” konusunda görülen başkalaşımı ifade eder. Bu dönüşüm felsefenin, roman, öykü, resim, fotoğraf, sinema, tiyatro, heykel ve benzeri sanat eserleri olarak ortaya çıkmasına imkân tanır. İçerikteki dönüşüm, yani özün yerini varoluşun alması, biçimsel dönüşüme zemin hazırlar. Zira, spekülâtif felsefenin kavramsallaştırıcı, tanımlayıcı, ussallaştırıcı, sistemleştirici ve temellendirici ifade biçimi, varoluşun ifade biçimi olamaz. Bu nedenle, Kierkegaard’un eserleri, biçim ve içerik açısından geleneksel felsefenin formuna uymaz. Gardiner’in dediği gibi, “onun, konularını ele alış ve düşüncelerini ifade ediş tarzı, ne Descartes ve Spinoza gibi sistematik kuramcılara, ne Locke ve Berkeley gibi empirik olarak düşünen yazarlara benzer, ne de on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda felsefenin ilgi odağı hâline gelen evrenin ve doğanın yapısı, gerçekliğe iliş-

kin bilgimizin sınırları gibi konular onun ilgi alanına girer” (Gardiner, 15). Kierkegaard, varoluşu kendi felsefesinin merkezi noktası hâline getirmiş ve bu felsefe için en iyi ifade biçimini bulmuştur. Bu, sanatsal ifade biçimidir. Bu, doğru bir seçimdir. Çünkü sanat varoluşun ana dilidir ve Kierkegaard varoluş alanlarında bu dille konuşmayı tercih etmiştir.

4. Varoluş Alanlarında Felsefi Söylemin Kuruluşu Nasıl Gerçekleşir?

Burada, içerik ve biçim açısından felsefi söylemde ortaya çıkan dönüşümün nasıl gerçekleştiği konusu üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, öncelikle felsefi sorudaki dönüşüm irdelenecek, daha sonra felsefi söylemin kuruluşunda örnek kişiliklerden, gündelik yaşama ilişkin gözlem ve deneyimlerden yararlanıldığı, varoluş alanlarının Kierkegaard'un deyişi ile "somutun felsefesi" olduğu hususu vurgulanacak, varoluş alanlarındaki iletişim ve müstear isim sorunu araştırılacak, varoluş alanlarında ortaya çıkan ruhbilimsel çözümleme tekniği ve sanatsal ifade biçimi ele alınacak ve felsefi söylemin oluşumunda "felsefi-olmayan"ın önemine dikkat çekilecektir.

4.1. Felsefi Sorunun Dönüşümü: "Nedir"den "Nasıl"a ve "Anlamı Nedir"e

Kierkegaard'un ısrarla üzerinde durduğu husus, "öznel sorun"dur. Bu nedenle kişi, bir başkası hakkında, bir başka

konu hakkında değil, öncelikle kendisi hakkında sormalıdır. Sorabileceğimiz en anlamlı soru, kendimize soracağımız sorudur, dahası, kendimize kendimizi sorabileceğimiz, kendimiz hakkında sorabileceğimiz sorudur. Bu, herkesin kendisi hakkındaki sorusudur: Kim olmalıyım? Ne yapmalıyım? Nasıl yaşamalıyım? Ne yapmalıyım ve nasıl yaşamalıyım soruları, kim olmalıyım sorusunu cevaplar. Zira, kişinin kim olduğu, önemli ölçüde onun ne yaptığına, nasıl yaşadığına ve kendisini hangi yönde seçtiğine bağlıdır. Bu açıdan, insanın kimliği ve özü, eylemlerinde ortaya çıkar. Kendimiz hakkındaki soru, bize bizi soran sorudur. İşte bu gerçek sorudur.

Varoluş alanlarındaki felsefi dönüşümde, öncelikle felsefi soru dönüşüme uğrar; burada “nedir”den “nasıl”a ve “anlamı nedir”e bir geçiş söz konusudur. Kierkegaard, anlam sorununu irdeleyen soruları sık sık yineler: “İnsan olmanın anlamı nedir?” “Ölümün anlamı nedir?” “İnsanın ölümsüz olduğunu söylemenin anlamı nedir?” (CA, 139).

“Nedir”de öz, “anlamı nedir”de varoluş sorulur. “Varlığın anlamı nedir” sorusu, varlığın özünü değil, varoluş açısından anlamını sorar. “Nedir” sorusu, varlığın bizzat kendi içinde bir anlamının olduğunu varsayar. “Anlamı nedir” sorusu da böyle bir varsayımdan hareket eder, ancak onun sorduğu anlam, varlığın içinde zaten var olan anlam değil, insanın ona kattığı anlamdır. Nedir sorusu, nesnenin insandan bağımsız bir özünün olabileceğini varsayar ve filozof bu soruyu sorarak bu öze ulaşmaya çalışır. Bu, kuram ediminin temel amacını oluşturur ve tüm özcü (*essentialist*) felsefelerin temel işleyişini verir. “Anlamı nedir” sorusu, bu açıdan özgün bir yaklaşımın ve sorma biçiminin ifadesidir. Bu soruyla sorulan şey, sorulan şeyin özü bakımından ne olduğu değil, insanın ona kattığı anlam bakımından ne olduğudur. “Anlamı nedir” sorusuyla nesnel evren bile bir geçmişe, bir tarihe, bir bilince ve anlama kavuşur. “Anlamı nedir” sorusu varlığı insan açısından, insa-

nın gözünden okumanın temel biçimidir. Bu ise artık özcü bir çaba değil, bir tür hermeneutik edim, insanın varlığa kattığı anlamı anlamaya ve yorumlamaya yönelik bir çaba olacaktır.

Kierkegaard, pratiğin ve somutun dünyası olan varoluş alanında kalarak “varoluşun deneysel felsefesi” olarak adlandırılabilir bir çaba içinde bulunur. Bu alanın doğasını en uygun biçimde yansıtmaya açısından öne çıkardığı sorma biçimlerinden biri de “nasıl” sorusudur. “Nedir” sorusunun kılavuzluğunda ortaya çıkan çağın sistemleştirici, tanımlayıcı ve kavramsallaştırıcı felsefi tutumunu ironik bir tarzda eleştirdikten sonra şunu söyler: “Nasıl’a dair bir söz bırakmayı gerekli görmedirler” (KT, 7). Varoluşa yönelik “nedir” sorusu sorulduğu takdirde, bu tutum varoluşun bir kavram, bir düşünce ve bir tanım olarak ortaya çıkması, yani hiç ortaya çıkmaması, hatta ortadan kalkması ile sonuçlanacaktır. Oysa Kierkegaard, varoluşu ve varoluşsal durumları tanımlamaktan ısrarla kaçınır ve “varoluşsal kavramlarla olan ilişki, tanımlardan kaçınmada her zaman büyük bir özen ister” der (CA, 147). Bu nedenle, kendisinden sorduğu konuya ilişkin bir tanım isteyen “nedir” sorusundan kaçınır ve bunun yerine bir tanım istemeyen “nasıl” sorusunu sorar (PF, 83-85). Bunu, *Kaygı Kavramı*’nda ortaya çıkan tutumu ile örnekleyebiliriz: “Dogmatik Kalıtsal Günah Sorunu Üzerine Psikolojik Açıdan Basit Bir Tartışma” olan alt başlığından da anlaşılacağı üzere, *Kaygı Kavramı* aynı zamanda günahın varoluşsal boyutlarının irdelendiği bir *Günah Kavramı*’dır. Kierkegaard bu yapıtında, ilk günaha ilişkin “nedir” sorusunu sormaz, “nasıl” sorusunu sorar ve bu soruyu cevaplayabilecek en uygun bilim olarak psikolojiyi görür. Günah diye bir durumun varsayılması, bu konuda insan özgürlüğünün yasakla sınırlanması ama yine de günahın özgürlüğün önünde hep bir seçenek, edimsel hâle gelebilecek bir olanak ve olasılık olarak bulunması, konuyu

psikolojinin ilgi alanına sokar. Bu ilgi biçimi, onun soracağı soruyu da belirler. *Nedir* sorusu kişiyi etiğe ve metafiziğe götürür; psikolojinin, günahın imkânına ilişkin sorabileceği soru *nedir* sorusu değil, günahın ortaya çıkışını hazırlayan varoluşsal imkân ve özellikleri yansıtan “nasıl” sorusudur. Bu nedenle, günahın nasıl varlık kazandığı veya yeryüzüne nasıl geldiği sorusu, Kierkegaard’a göre, psikolojinin cevaplaması gereken bir sorudur; çünkü “psikoloji, günahın varoluş hâli [*bliver til*] ile değil, onun nasıl varoluş kazandığı ile ilgilenilir” (CA, 22).

Kierkegaard’a göre nesnel vurgu “ne” söylendiği, öznel vurgu “nasıl” söylendiği konusu üzerinde durur; “nedir” sorusu nesnel bakışı, “nasıl” sorusu öznel yaklaşımı ifade eder; “nasıl” sorusu öznelliği, “nedir” sorusu nesnelliği önc çıkarır. “Nedir” sorusu nesnel olanı, “nasıl” ve “anlamı nedir” sorusu öznel olanı, “nedir” sorusu soyutu ve spekülatif olanı, “nasıl” ve “anlamı nedir” sorusu varoluşun somut evrenini sorar. Varoluşçu bir duyarlılığın ürünü olarak ortaya çıkan bu sorular, Kierkegaard’un önemle üzerinde durduğu, bilen öznenin aynı zamanda varoluş içinde olduğu konusu ile de yakından ilgilidir. Çünkü “nasıl” sorusu, bilen öznenin varoluş içinde bulunan bir birey olduğunu varsayar; bu açıdan içsellik ve öznellik doğrudan ilişkilidir. “Nedir” sorusu spekülatif felsefenin yolunu aralarken, nasıl sorusu öznel olarak bilmenin imkânını gösterir (CUP I, 202, 203). Nesnel vurgu ne söylendiği, öznel vurgu nasıl söylendiği üzerinde durur. Bu nedenle, ne söylendiği kadar nasıl söylendiğine de önem veren Kierkegaard, “Doğrudan iletişim” ve “dolaylı iletişim” gibi iletişim tarzları geliştirir ve müstear isimlerle yazmanın dolaylı iletişim olduğu ve varoluşun da ancak bu tür bir iletişimle iletilebileceği düşüncesinden hareketle, varoluş alanlarına ilişkin eserlerini müstear isimlerle yayımlar.

Bu soruların, varoluş alanlarındaki felsefi söylemin kuruluşundaki etkisi nedir? Kısaca söylemek gerekirse, sorma biçiminde gerçekleşen bu dönüşüm, beraberinde felsefi söylemdeki dönüşümü de getirir. “Nasıl” ve “anlamı nedir” soruları, cevaplarını varoluş alanlarında bulurlar. Varoluş alanları, varoluşa ilişkin sorulan “nasıl” ve “anlamı nedir” sorularının cevabı olarak ortaya çıkar. Kierkegaard’un bu sorularla, varoluş alanlarında, “varoluşun deneysel felsefesini” yaptığını söyleyebiliriz.

4.2. Varoluş Alanları veya Varoluşun

Deneysel Felsefesi

Kierkegaard, yaşam deneyimlerini, kendisi ve çevresi üzerindeki gözlemlerini yazılarının başlıca konusu hâline getirir; bunu yazarlığının öznel yönü olarak görür ve kendisini “öznel yazar” olarak niteler. Varoluş alanlarını betimleyen yazılarında, Kierkegaard, bir “varoluş gözlemcisi” olarak ortaya çıkar. Gözlem gücü, onun felsefi söylemini oluşturan en önemli öğelerinden biridir. Bu durum, felsefi söylem açısından özgün sayılabilecek bir husustur. Bu tutum ile felsefe, salt bir *theoria* etkinliği olmaktan çıkıp, gündelik hayatın içine, varoluşun akışına karışmıştır. Böylece, filozofun fildişi kulesi, kendi irtifasını kaybederek değişmez özlere ve bu özlere ilişkin sabit bilgileri kotarma etkinliği olmaktan çıkmış, varoluşa ilişkin bir etkinlik hâline gelmiştir. Kierkegaard, özcü bir *tehoría* etkinliği yerine “yaşamın, mümkün olan her alanda bol bol sunduğu örneklerle” yönelmiştir (CA, 125). O, psikolojik ayrıntıları gözlemlenmede öylesine ileridir ki bu tür gözlemlerin yer aldığı yazılarını okuyanlar hayrete düşmeden edemezler. Bu özelliği yalnız *Ya / Ya da*’da değil, *Kaygı Kavramı*, *Ölümciül Hastalık*, *Yaşadığımız Çağ*, *Yaşam Yolundaki Aşamalar*, *Yinelenme* gibi diğer eserinde de ortaya çıkar. Bu özelliğinden ötürü, onu “radikal empirist” olarak niteleyenler bile vardır (Bedell, 68). *Ya / Ya da*’da, ilgilendiği konu üzerinde gözlem ve deney yaptığından,

görme ve işitme duyularının kendi çalışmalarındaki öneminden söz eder (EO, 27). Gözlemleri yalnız dış çevre üzerinde değildir; kendini üzerinedir de. Öyle ki diğer gözlemleri, kendi üzerine gözlemleri yanında ikincildir. Kaufmann bu hususu şu şekilde dile getirir: “Kierkegaard’un ruhbilimsel düşünceleri için yazın alanı her zaman ikincil kaynak olarak kaldı. Birinci kaynağı kendi-üzerine-düşünmeydi” (Kaufmann, 1997: 33). Kierkegaard bu hususu, “basit bir tarzda da olsa kendimi anlamaya çalıştım” diye ifade eder (CUP I, 182). Bir günlüğünde, “insan, her şeyden önce kendisini bilmeyi öğrenmelidir” der. “Onun felsefesi, kendi somut varoluşunu anlama yönünde bir girişimdir. Kierkegaard, bizzat, kendi felsefesinin kökeni ve hareket noktası olduğu kadar nihai amacıdır da. Onun, kendi felsefesinin doğuş noktası olduğu söylenebilir” (Sagi, 7). O, kendi yazarlığını bile “üzerinde açıkça konuşmak istediği bir konu” hâline getirir (Lowrie, xxi). *Bir Yazar Olarak Kendi Eserime Bakışım*, bu tür bir isteğin ürünü olarak görülebilir.

Öznel deneyim, varoluş alanlarında felsefi söylemin kuruluşu açısından önemlidir. *Ya / Ya da*’nın alt başlığı, “Yaşamdan Bir Fragman”dır. Kierkegaard, kendi yaşam deneyimlerinden hareketle ve bu deneyimlerin kendisine sağladığı esinle yazmıştır. Varoluş alanlarının ortaya çıkışında başlıca felsefeden, psikolojiden, teolojiden, mitolojiden ve tarihten yararlanmıştır. Burada, felsefe açısından pek de alışık olmadığımız bir özellik yoktur; asıl önemli olan, varoluş alanları anlayışını, neredeyse tümünden kendi yaşam deneyimlerinden türetmiş olmasıdır. Reneaux, varoluş aşamaları ile Kierkegaard’un kendi yaşamında geçirdiği evreleri tasvir ettiğini söyler: “Varoluş alanları için şu durum uygun düşer: Bu doktrin Kierkegaard’un ruhi gelişimini nakleder. Eserlerinden biri şu başlığı taşır: *Hayat Yolu Üzerindeki Aşamalar*. O, gençliğini haylazlık ve sefih hayat peşinde geçirdiği, sonunda en azından, hayatın bir görev bağı olduğu, evliliğin ortak ve saygıdeğer hayatına girmeye

teşebbüs ettiği, nihayet mistik diye nitelendirilebilecek dini hayatta ilerlemeye bütün çabalarını adadığı için bu kitabında gerçekten bizzat kendinin katettiği safhaları tasvir ediyor” (Reneaux, 18).

Kierkegaard, varoluş alanları felsefesinde kendi yaşamında karşılığı olan konuların üzerine gider, kendi gözlem ve deneyimlerini, bu felsefi açılım içinde harmanlar. Yazdıklarıyla yaşadıkları örtüşür. Bunu, “yazılarım, esas olarak kendi gelişimimdir” diye ifade eder (*PJ*, 383). Felsefesi yaşamından, yaşamı da felsefesinden ayıramaz. Yazdıkları ve yaşadıkları arasındaki uygunluğu, babasına olan bağlılığından, nişanlısı Regine ile olan ilişkisine ve oradan kendi münzevi yaşantısına değin bulmak mümkündür. İleride de (etik varoluş alanında) belirtileceği gibi, *Korku ve Titreme*’nin ana dokusunu babası ve nişanlısı ile olan yaşam deneyimi oluşturur. Kitapta, teolojik sorumluluk uğruna babanın etik ödevi askıya alma girişimi sorgulanır. Kendisi de Regine’yi bu tür bir deneyim uğruna kaybetmiştir. İbrahim, oğlunu “paradoksun inayeti” ile tekrar geri kazanmıştır ama kendisi kaybettiği sevgiliye yeniden kavuşamamıştır. *Ya / Ya da*’yı bu ayrı düşünüşün mazeretini Regine’ye açıklamak amacıyla yazmıştır (*JP*, 558). Kitap bu özelliği ile “kayıtlara geçmiş en uzun aşk mektubu”dur (Poole, 2000: 19). Regine ile olan ilişkisi, yalnız *Ya / Ya da*’nın, *Korku ve Titreme*’nin ve *Yinelenme*’nin değil, kendi gizemli, yalnız ve münzevi yaşamının da özel şifresini oluşturur. Gardiner bunu, “Kierkegaard’un yazılarında kişisel deneyimin ve bozulan nişanın keskin tadı vardır” diye ifade eder (Gardiner, 59). Gözlemleri, yaşantıları, hisleri, kısaca bütün varoluşu, varoluş düşüncesinin temelini oluşturan temel öğelerden biridir. O, kendi gönül ilişkisinden Tanrı – birey ilişkisine doğru bir açılım gösterir ve iletilerini içinde şifrelediği eserlerle verir. İletilerin iki yönü vardır: görünür anlamı okuyucuyu, gizli anlamı ise Regine’yi ilgilendirir.

İbrahim, teolojik bir amaç için “en sevgili ve en değerli”den vazgeçer, feragatin en ileri örneği olarak oğlunu kurban etmeye cesaret eder; bu, aynı zamanda Kierkegaard’un kendi yaşam öyküsü içinde, yine teolojik bir amaç uğruna Regine’yi feda etmesi şeklinde karşılık bulur. Tanrı, oğlunu sonsuz bir şekilde kendisine bağışlayarak İbrahim’i nasıl sevindirmişse aynı şekilde böyle bir “iade”yi Kierkegaard da bekler. Ne var ki Regine evlendiği için, kendisinden beklenen yüce gönüllüğü gösteremez. Bu anlamda, *Korku ve Titreme*, yalnızca “imanın babası” olan İbrahim’in oğlunu kurban etme girişimindeki bireysel, tekel ve söze gelmez tutumu ile sosyal ahlakın evrensel ve nesnel yapısı arasındaki gerilimi ve çelişkiyi görmezden gelen Hegel felsefesine karşı değil, Regine’nin, nişanlarının bozuluşundaki “yüksek amacı” anlamayan tutumuna karşı da bir tepkidir. Bu şekilde onu, “sadakatsizliğinden dolayı sert bir dille paylar” (Poole, 2000: 21).

Kierkegaard, kendi yaşamının deneysel felsefesini yapan kişi olarak Nietzsche ile yan yana durur.¹ Bu deneyimlerini, varoluş alanlarının betimlenmesinde ve ortaya konulmasında sergiler. Gardiner, onun kişisel yaşam deneyimleri ile varoluş alanları felsefesi arasındaki bağı şu şekilde vurgular: “Varoluş alanları, Kierkegaard’un, kendi çağının kültürel gelişimine ilişkin algılarının, kendi karmaşık yaşam öyküsünün ve kişisel gelişiminin izlerini taşır.” “Özdeyişlerini ve kişisel deneyimlerini trajedi (*Antigone*) opera ve erotik (*Don Giovanni*) ve Goethe’nin *Faust* söylencesindeki ifadelerine yansıtır ve baştan çıkarma düşüncesini dikkatlice planlar” (Gardiner, 41, 42).

¹ Nietzsche, kendi hayatını “nihilizmin deneysel felsefesi” olarak görür (Ritter, 10). Kierkegaard’ın yaşam öyküsü de Reneaux’un ifadesinden de anlaşılabilir gibi, dinsel varoluş yolundaki tinsel gelişimin deneysel felsefesi olarak ortaya çıkar.

4.3. Varoluş Alanlarında Örnek Kişiliklerden Yararlanılması

Filozoflar, düşüncelerini felsefe tarihi içinde bir bağlama oturturlar. Sorunlarını, örneklerini ve kanıtlarını felsefe tarihinden türetirler. Bu bir ölçüde Kierkegaard için de böyledir. Sözelimi, Sokrates onun için “sürekli bir atıf” noktasıdır. Öte yandan Alman idealizmini çok iyi özümsemiştir. Zaman zaman, Almanya seyahati sırasında derslerine katılma imkânı bulunduğu Schelling’e göndermelerde bulunur. Schleiermacher’ın ismi de eserlerinde geçer. Bütün bunların ötesinde, Hegel muhâlifi olmaya çok şey borçludur. Düşünce ve kavramlarının ortaya çıkışında Hegel felsefesine karşı gösterdiği muhâlefetin önemli payı vardır. Bununla birlikte o, varoluş alanlarının örnek kişiliklerini felsefe tarihinden değil, mitolojiden, dinden ve sanattan seçmiştir. Başka deyişle, referans kaynağı önemli ölçüde “felsefi olmayan”a dayanır. Estetik alanı örneklemek için Don Juan ve Faust’tan, etik alanı örneklemek için Agamemnon ve Yargıç Wilhelm’den, dinsel varoluş alanını örneklemek için de Hz. İbrahim örneğinden yararlanır. Bunun gibi, Lazarus kıssası, ilk günah anlatısı da üzerinde çalıştığı konular arasındadır. Onun “felsefe dışı” bağını gösteren bu örneklem, aynı zamanda varoluşun kavramsallaştırmaya uygun olmayan doğasını en iyi şekilde anlatabilme çabası olarak da değerlendirilebilir. O, düşüncelerini ve anlatmak istediklerini en iyi ve en uygun şekilde ifade edebilmek için örneklerden ve model kişiliklerden yararlanır. Bu onun varoluş alanlarındaki gözlemsel anlatım tekniğinin bir özelliğidir. En önemli eserleri, öznel deneyimlerinin, kişisel gözlemlerinin, model kişiliklerin şahsında anlatılması şeklinde ortaya çıkar. Onun bu tutumunda felsefi söyleminin ipuçları görülür. Bu, her şeyden önce örneklenen bir felsefe olacaktır. Varoluş alanlarında, bunun açık örneğine rastlanır. Her bir alan, tarihsel, dinsel veya mitolojik kişiliklerle örneklenir.

Geleneksel felsefe örneklerini genelleştirir, tekil olgular bütüncül söyleyişler içinde yiter, öznel durumlar kavramlar içinde erir gider. Felsefe kendi hakikat arayışını genelleştirerek ve soyutlayarak ortaya koyar. Sanat ise genellemelere gitmez, bundan kaçınır. Özel kişiler, özel yaşantılar, özel deneyimler, özel duygular, sanatta genellemeye ve soyutlamaya meydan vermeden ortaya çıkar. Kierkegaard da, varoluş alanlarında özel isimlerden, Don Juan’dan, Agamemnon’dan, İbrahim’den söz eder. Felsefe böylece, hem bir üslup değişikliğine uğrar, hem de gencle değil tekile ve özele indirgenir. Bu karakterler, Guattari ve Deleuze’n dedikleri gibi (Deleuze – Guattari, 64), her ne kadar “kavramsal kişilikler” olsalar da, felsefe onlarla özeli imlemekten kaçınan tutumunu terk ederek güncelin, varoluşun, aktalitenin içinde ifade bulma imkânına kavuşur. Kierkegaard’un bu kişilikleri betimsel bir ifade ile orta koyuşu da dikkate alındığında, felsefenin karakterini, özünü ve doğasını bozan bir tutum içine girdiğini söyleyebiliriz. Bu durumda, felsefe hâlâ bir kuram edimi olmaya devam ediyorsa, artık bu farklı türden bir kuram edimi olacaktır. Gözlerini değişmez özlerin ve idelerin ölümsüz bedenlerinden ayıracak, varoluş içine, damarlarında aşkın ve tutkunun, sevginin ve nefretin, utancın ve pişmanlığın, kaygının ve korkunun kanı dolaşan karakterlere virecektir. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Kierkegaard’un bu tür bir söylem değişikliğine gitmesinin nedeni ne olabilir? O, öncelikle bu model tiplere, kendi karmaşık ileminin sözcülüğünü ve tanıklığını yaptırır. İkinici olarak, estetik alanda Don Juan, etik alanda Agamemnon, dinsel alanda İbrahim tiplerinden yararlanması, zden varoluşa dönüş tasarısının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Son olarak da, bu tür kişiliklerden yararlanmak, felsefi söylemin biçimsel kuruluşunda da gördüğümüz gibi, varoluşun sanatsal ifade tarzına ve Kierkegaard’un novelistik yazı biçimine uygundur.

4.4. Söylemin Ortaya Çıkışında İletişim ve Müstear İsim Sorunu

Kierkegaard'un felsefi söyleminin belki de en dikkat çekici yönlerinden biri, en önemli eserlerini müstear isimler (*pseudonym*) altında yayımlamış olmasıdır. Sözgelimi, *Ya / Ya da* Victor Eremita, *Korku ve Titreme* Johannes de Silentio, *Kaygı Kavramı* Vigilius Haufniensis, *Yinelenme* Constantine Constantius, *Felsefi Fragmanlar* ve *Felsefi Fragmanlar'a Bilim Dışı Eklenti* Johannes Climacus, *Ölümcül Hastalık*, *Umutsuzluk* Anti-Climacus müstear isimleriyle çıkmıştır. *Sevginin Eserleri*, *Hristiyanlıkta Eğitim* ve doktora tezi olan *Sokrates'e Sürekli Atıfla İroni Kavramı* ve dinsel içerikli çok sayıdaki söylevi kendi ismiyle yayımlamıştır.

Burada şu soru sorulabilir: Kierkegaard, neden müstear isimler kullanma ihtiyacı hissetmiştir? Bir değil de birden çok müstear isimle ortaya çıkmasının anlamı ne olabilir? Kierkegaard, öncelikle bu isimler etrafında bir diyalog oluşturmak ister. İsimler kendi aralarında tartışırlar. Bu şekilde, farklı müstear isimler arasında diyalektik bir sunum gerçekleşir. Farklı görüşler, farklı müstear isimler aracılığıyla diyaloga katılır. Sözgelimi, *Ya / Ya da*'da, estetik ve etik varoluş alanları betimlenir. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* salt estetik alanı yansıtan bir çalışmadır. Yargıç Wilhelm, etik savunusuyla, estetik varoluş alanında ortaya çıkan yaşam biçimini yadsıyan görüşleri ile diyaloga ikinci kişi olarak katılır. *Korku ve Titreme*'de, etik ve dinsel varoluş alanları arasındaki ilişki tartışılır: Hz. İbrahim örneğinde etik ödevin teolojik olarak askıya alınışı söz konusu mudur, mutlak bir etik ödev var mıdır, teolojik ödev etik ödevi askıya alır mı, Tanrı'ya karşı mutlak ödev var mıdır; bu ve benzeri sorular, öznellik ve nesnellik, susku ve söylem, tekillik ve evrensellik etik ve dinsel varoluş alanları bağlamında irdelenir. *Ölümcül Hastalık*'ta, ben olmanın zorlu çabası anlatılır ve benliğin sonsuzla ilişkisi kurulur. Böylece, dinsel

varoluş alanındaki “içtenlik”, “Tanrı huzurunda olma”, “Tanrı ile bireysel ilişki” durumları irdelenir. *Kaygı Kavramı*’nda kalıtsal günah sorunu bağlamında insanın yeryüzündeki varoluş trajedisine işaretler vardır. *Yinelenme*’de estet ve psikolojist Constantine Constantius’un bakış açısı verilir. *Yaşam Yolu Üzerindeki Aşamalar*’da da varoluş alanları arasındaki gerilim yeniden ortaya çıkar. Bu anlamda, Kierkegaard, her müstear isimle yeni bir deneme yapmak, daha öncekilerden farklı, hatta onlarla tez, antitez ve sentez diyalogu içinde farklı bir görüş ortaya koymak ister. Müstear isim sorununun bu anlamı da, sistem düşüncesine karşı çıkmak, aynı isimle tutarlı ve bütünlüğü olan bir sistem arayışı yerine, farklı isimler altında *Kaygı Kavramı*’nda olduğu gibi monografik denemeler yapmak ister. Böylece, her bir müstear isimle varoluşun yeni bir yüzü, farklı bir boyutu ortaya çıkar.

Müstear isim kullanma ihtiyacı, aynı zamanda onun iletişim kuramı ile ilgili bir sorundur. Müstear isimleri “dolaylı iletişim” (*indirect communication*) olarak adlandırır (Mackey, 1972a: 89). “Müstear isim sorunu, dolaylı iletişimle aynı şey gibidir ve tartışmanın özel bir biçimini içerir” (Ricoeur, 15). “Müstear isim kullanırken, kendisi ve özel yaşamı ile okuyucu arasında bir sınır, bir mesafe koyma eğilimindedir” (Watkin, 50). Ancak nesnel konularda doğrudan iletişim (*direct communication*) kurulabilir. Kierkegaard doğrudan iletişimde bulunduğu eserlerinde kendi ismini kullanır. Sözgelimi, *Sevginin Eserleri*’nde ve *Hristiyanlıkta Eğitim*’de böyle bir durum söz konusudur.

Müstear isim sorunu, Kierkegaard’un eserlerine bütüncül bir açıdan yaklaşmanın gerekliliğini gösterir. Bu, Kierkegaard çalışma ve okumalarında mutlaka göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Kısmî bakışlar onun bütünlüğünü gözden kaçırır ve yanlış anlamalara yol açar. Sözgelimi, 1894 yılında Almancaya çevrilen *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, en azın-

dan diğer konulardaki yazıları da çevrilene kadar Kierkegaard isminin cinsellik ve erotizmle birlikte anılmasına yol açmıştır (Malik, 393). Kısmî bakışlar ve okumalar, kaçınılmaz olarak Kierkegaard'un yanlış anlaşılması sonucunu doğuracaktır. Kierkegaard ismi tam olarak hiçbir müstear isme karşılık gelmez. O, tüm müstear isimlerin içinde yer aldığı bütünlüğü olan bir projenin mimarıdır; böyle bir projenin gerçekleşmesi yolunda eserlerini üretmiştir. Bu, eserlerin bütünlüğünden bir dünya görüşü ve bir felsefe çıkabilir. Bu açıdan, müstear isimlerin hiç biri kendi başına Kierkegaard'un dünyasını yansıtmaz. Onların her biri ancak Kierkegaard'un oluşturduğu diyalog ortamında, çok sayıda konuşmacı arasından yalnız biridir. Bu konuşmacıların konuşmalarından, bütünlüğü olan bir varoluş düşüncesi çıkmaz. Onların her biri, varoluşu belirli bir açıdan yansıtır ve yorumlar. Bu anlamda, onlardan hiçbiri kendi başına Kierkegaard'u yansıtmaz. Müstear isimler konuşurken Mackey'in ifadesiyle, "Kierkegaard'un kendisi suskun kalır" (Mackey, 1972a: 90). Bu nedenle olmalı ki Kierkegaard müstear isimle yazdığı yazıların bir kelimesinin bile kendisine ait olmadığını, onlar hakkında hiçbir fikrinin bulunmadığını söyler (*CUP I*, 626). Müstear isimler, Kierkegaard'un tartışma içindeki yerini göstermezler. Kierkegaard onların toplamı da değildir, ancak onları tartıştıran ve bu tartışma için diyalog ortamını hazırlayan biridir. Nasıl ki diyaloglarda ortaya konulan görüşlerin her biri Platon'un kendi görüşü değilse, aynı şekilde Kierkegaard'un oluşturduğu diyaloga katılan kişilerin veya müstear isimlerin görüşleri de Kierkegaard'a ait değildir. Bir değil birçok müstear isim kullanmasının nedeni, onların her birinin bir varoluş durumuna karşılık gelmesinden ötürüdür. Dolayısıyla müstear isimlerle varoluş içindeki farklılaşmayı ve karşıtlaşmayı da göstermiş olur. Varoluş içinde nesnel ve genel geçer durumlar olmadığını, varoluşun bir farklılaşma ve değişme olduğunu göstermek için müstear isimler kullanır. Böylece, her bir müstear isimle, her bir örnek kişilikle varoluşun içinde-

ki farklılığın ve çeşitliliğin sergilenmesi, varoluşu bir kavram ve mantıksal bir aşama gibi göstererek sisteminin içine alan Hegel felsefesine karşı bir tepki olarak değerlendirilebilir.

Karşıt görüşlerin müstear isimler aracılığıyla ifade bulması, Kierkegaard felsefesinin bütünlüğündeki diyalektik yapıyı da gösterir. Bu diyalektik yapının gösterdiği başka bir şey ise, varoluş içindeki öznel hakikatin tek bir açıdan ortaya çıkmayacağı, varoluş içinde bütüncül bir hakikatin olmadığı, hakikatin ancak kısmî olarak gerçekleşebileceğidir. Kierkegaard ne tümüyle onlarla özdeşleşir, ne de tümüyle onlara yabancı kalır. Düşüncesindeki diyalektik öz burada ortaya çıkar. O, birbiriyle çelişen anlayışları ve yaşantıları, farklı isimlerle yazar. Ancak kendisi bütün bunları tanımakla birlikte tam olarak herhangi birine ait değildir. Kierkegaard, bu isimlerle yalnızca olanakları ve olasılıkları değerlendirir; onları özlerine uygun ifade ve temsil yetenekleriyle sergiler. Bu açıdan müstear isimlere öğretici değil, belli bir varoluşsal durumu gösteren tipler olarak bakmak daha uygun olacaktır.

Kierkegaard'un kendi ismiyle yayımladığı *Sevginin Eserleri*, *Hristiyanlıkta Eğitim* ve çok sayıda *Söylev*'i dinsel konuları ele alırlar. Müstear isimlerle yayımladıkları ise felsefi, psikolojik ve novelistik tarzda yazılan eserlerdir. Kierkegaard üzerine çalışma yapan kişiler, müstear isimlerle yazılan kitapların daha felsefi nitelikte oldukları üzerinde birleşirler. *Felsefi Fragmanlar*, *Felsefe Fragmanlar'a Bilim Dışı Eklenti*, *Kaygı Kavramı*, *Ölümcül Hastalık* gibi müstear eserler, felsefe ve psikoloji yoğunluklu çalışmalardır. Burada bir kez daha, Kierkegaard'un istemeden de olsa, Hegel'e karşı yönelttiği eleştirinin konusu hâline gelme eğilimi gösterdiği görülebilir. Özellikle müstear isimlerde geleneksel felsefi söyleme uygun soyutlamalar, genellemeler, kavramsallaştırmalar söz konusudur. "Müstear isim muamması, bizi Kierkegaard sorununun öteki yüzü ile karşılaştırır. Kierkegaard kendini sürekli olarak

felsefeden uzak tutmaya çalışsa da, Constantin Constantius, Johannes de Silentio, Vigilius Haufniensis, felsefi yazarlardır” (Ricoeur, 15). Kierkegaard, kendi ismiyle yayımladığı ve bir bakıma doğrudan iletişimin örneklerini verdiği dinsel konulara ilişkin yazıların bulunduğu eserlerde, daha tarafsız ve daha nesnel bir görünüm çizer. Bu da, bu eserlerde ele aldığı konuların ve görüşlerin kısmen de olsa nesnellik taşıdığını düşünmesinden kaynaklanır.

4.5. Varoluş Alanlarında Ortaya Çıkan Psikolojik

Bakış ve Çözümleme Tekniği

Kierkegaard’un özelliklerinden biri, filozof, ilahiyatçı ve sanatçı kimliğinin yanında, aynı zamanda bir psikolog da olmasıdır. Gerek kendi öznel yaşam deneyiminden, gerek çevresinden, gerekse tarihsel, dinsel ve mitolojik metinlerden aldığı olay ve kişilikler üzerinde yaptığı çözümlemeler, onun felsefi söylemine ruhbilimsel bir derinlik katmıştır. O, okuduklarını öznel deneyimleri ile zenginleştirir. Öyle ki okudukları ve öğrendikleri, öznel deneyimlerinin ve gözlemlerinin yanında ikincil planda kalırlar. Bu onun, psikolojiyi kendi tarzına, deneysel ve gözlemsel yazım biçimine uygun gördüğü anlamına gelir. *Kaygı Kavramı*’nın alt başlığı “Dogmatik Kalıtsal Günah Sorunu Üzerine Basit Bir Psikolojik Tartışma”dır. *Ölümçül Hastalık, Umutsuzluk, Kaygı Kavramı* ve *Korku ve Tirreme* “psikolojik üçlü”yü oluşturur. *Ya / Ya da*, özellikle de *Başta Çıkarıcının Günlüğü* psikolojik çözümlemelerle ve gözlemlerle doludur. Kuşkusuz varoluş, varoluş alanları, öznel deneyim, içsellik, birey-Tanrı ilişkisi, kaygı, özgürlük, sorumluluk, kişinin kendini gerçekleştirmesi, olasılık, karar ve seçim gibi varoluşçu temaların temelini atan ve bu kavramlara önemli ölçüde içeriklerini kazandıran bir filozofun, psikolojik çözümlemelerden yararlanması doğaldır. Bununla birlikte Kaufmann, Kierkegaard’un bu özelliği üzerinde fazla durulmadığını ve bunun bir kayıp

olduğunu söyler: “Kierkegaard üzerine hızla büyüyen incelemelerde hemen hemen hiç kimsenin onun ruhbilimsel kavrayışlarına fazla dikkat etmemiş olması çok yazıktır. Kierkegaard’un kavrayışlarını öylesine çekici kılan şey ikinci elden olmamalarıdır. Büyük korku ve umutsuzluğa ilişkin kendi varsıl deneyimlerinden yararlandı” (Kaufmann, 1997: 33).

Bu şekilde, yazılarında eşsiz bir psikoloğun konuştuğunu ve kendisinden önce psikoloji diye bir şey olmadığını iddia eden Nietzsche’nin, “benden önceki filozoflar arasında “yüksek dolandırıcı”, “ülkücü [özleri, kalıcı fikirleri, mutlak benliği arayan idealistler]” değil de onların tam tersi psikolog olan biri var mıydı hiç” sorusu (Nietzsche, 65, 148), hiçbir eserini okumadığı belli olan (Hannay, 2) Kierkegaard’un çalışmalarında gerçek cevabına kavuşur: Kierkegaard, Nietzsche’den önceki “psikolog-filozof”tur. Kierkegaard, eğer Nietzsche’nin sorusuna karşılık verecek olsaydı, *Ya/Ya da*, *Korku ve Titreme*, *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık*’ta ortaya koyduğu psikolojik çözümleme ve derin gözlem tekniği bile, bu soruya olumlu bir cevap vermesine yeterdi. Bu eserlerde ele aldığı konular, öne çıkardığı kavram ve görüşler, psikolojik içeriklidir. *Korku ve Titreme*’de “korku”yu, *Ölümcül Hastalık*’ta “umutsuzluk”u, *Kaygı Kavramı*’nda “kaygı”yı irdelerken, *Ya/Ya da*’da, estetik varoluş alanı ve etik varoluş alanı olarak adlandırdığı varoluş biçimlerine ilişkin derin ruhsal çözümlemeler sunar ve zengin gözlemlerde bulunur. *Korku ve Titreme*’de korku, bireyin Tanrı ile olan ilişkisindeki öznel yaşantısında ortaya çıkarken, *Ölümcül Hastalık*’taki umutsuzluk, benliğin sonsuzla ilişkisinin kesilmesi ve sonlu içinde daralması durumunda kendini gösterir. *Kaygı Kavramı*’nda ise kaygı, ilk günah örneği etrafında, insanın kendisinden uzaklaştıramayacağı kendi özüne ilişkin bir şey, varoluşu tanımlayan bir durum olarak belirginlik kazanır. Adorno, Kierkegaard psikolojisinin teolojiye dayandığını söylerken haklıdır (Adorno, 26). Gerek *Kaygı*

Kavramı'nda, gerek *Korku ve Titreme*'de, gerekse *Ölümcul Hastalık*'ta ortaya çıkan psikolojik yaklaşım, çıkışını teolojiden alır. Ne var ki sonuçlara bakıldığında, bu psikolojinin teolojik konulardan hareket etmesine karşın salt bu alanda kalmadığı ve giderek derin bir varoluş çözümlemesine dönüştüğü de görülebilir.

4.6. Varoluş Alanları veya Somutun Felsefesi

Kierkegaard'un felsefi söyleminin oluşumunda, önemli ölçüde kendi öznel deneyimlerinden yararlanması, varoluşu felsefesinin çıkış noktası hâline getirmesi, soyuta değil somuta yönelmesi, soyut konuları bile somut bir şekilde ele almaya çalışması onu "konkre filozof" hâline getirir. Reneaux'ya göre, "İnsanın, en üstün yapısının somut bir birey olarak varolmak olduğu" gerçeği Kierkegaard'un çıkış noktasıdır. Felsefenin tüm tarihi boyunca en çok ihmal ettiği, önemsemediği, sistem ve ussallık adına en çok feda ettiği bir alandır. Unutulan, ihmal edilen, feda edilen şey, bizzat insanın kendisidir. "Öyleyse öznel düşünce, somut bir düşünceyi veya insan varlığını olduğu gibi tasvir etmeyi, insan durumunun ana çizgilerini kurtarmayı amaçlayan 'varoluşsal' bir analizi oluşturacaktır" (Reneaux, 14). Kierkegaard'un somutun filozofu oluşunun, onun felsefesi açısından önemli sonuçları vardır. Sözgelimi, varoluş alanlarını, Kierkegaard'un somuta dayalı filozofluğunun ve öznel düşünürlüğü'nün bir sonucu olarak görebiliriz. Felsefi söylemin içerik açısından varoluşa, biçim açısından betimleyici, gündelik yaşam deneyimlerini ve örnek kişilikleri temele alan bir söylem biçimi benimsemesini de bu bağlamda değerlendirebiliriz.

Kierkegaard, somutun filozofu olduğunu ve spekülasyon yapmayacağını çeşitli vesilelerle dile getirir. *Kaygı Kavramı*'nda, benlik, ruh ve beden gibi konular üzerinde dururken şunları söyler: "Ruh (*psyche*) ve beden arasındaki ilişki üzerinde gösterişçi ve tumturaklı bir felsefi düşünce sunmak [...] niyetinde değilim.

Böyle şeylere ihtiyacım yok. Amacım, gücümün yettiği kadar kendimi en iyi şekilde ifade edebilmektir” (CA, 136). Öncelikle, genel, nesnel ve evrensel olana değil de bireye, özele ve teki-le dayalı bir felsefe ortaya koyması, özü değil varoluşu düşünce gelişiminin merkezine alması, Kierkegaard’un somutun filozofu olduğunu gösterir. “Bir insan teki olmak saf bir varoluş idesi değildir. Gencl ve soyut varoluş, varoluş değildir” (CUP I, 330). Kierkegaard’un anladığı anlamda varoluş somut bir varolma durumudur. Bu nedenle, ben olmayı bile “somut bir şey olmak” olarak tanımlar (SD, 60). Öte yandan bunları tarih, mitoloji ve teoloji alanından seçtiği kişiliklerle ve olaylarla örneklemesi, kişisel deneyimleri ve gözlemleri ile zenginleştirmesi de anlatımdaki somutluğu sağlar. Anlatım somutluğunu sağlayan bir başka durum da, sorudaki farklılaşmadır. “Nedir” sorusunun soyutlayıcı doğası, “nasıl” sorusu ile bir oluşumun somut anlatımını ortaya koyar. Bu şekilde, Kierkegaard, soyut konuları bile somut bir şekilde ele almayı, kendi öznel ve konkre düşünürlüğüne bir gereği olarak görür. Ona göre, “soyut zeka, somutu soyut bir biçimde anlamaya çalıştığı hâlde, öznel düşünür tersine soyutu somut olarak kavramak ister” (Foulquie, 35). Buna karşın, Kierkegaard’un, soyutlamadan ve spekülasyondan tümüyle uzak kaldığını söylemek de oldukça zordur.

4.7. Felsefi Söylemin Oluşumunda

Felsefi-olmayan’ın Önemi

Buraya kadar yaptığımız araştırmalardan, Kierkegaard’un felsefi söyleminin önemli ölçüde “felsefi-olmayan”a (*non-philosophical*) dayandığı sonucuna varılabilir. Varoluş alanlarında, felsefi söylemin içerik açısından “varoluş”, biçimsel açısından da “felsefi dilin sanatsal kuruluşu” olarak ortaya çıkması, bu “felsefi-olmayan”ın özünü oluşturur. Kierkegaard’un bu tutumu, kendisinden sonra da, felsefenin, daima felsefi-olmayan’la ilişki içinde olması sonucunu doğurmuştur. Felsefi-

olmayanla ilişki içinde oluşu, Kierkegaard'u, kaynakları önemli ölçüde felsefe dışında olan bir filozof olarak "istisna" durumuna getirir (Ricoeur, 14, 22). Bu durum kendi içinde bir paradoks da barındırır. "İstisna" Ricoeur'den önce Jaspers'in Kierkegaard ve Nietzsche için kullandığı bir nitelemedir.² Jaspers, onların "her bakımdan istisna (*exception*) olduklarını söyler" (Jaspers, 1957: 37). "Onlar iki anlamda istisnadırlar, kendi sorunlarını Grek tarzında yaşarlar ve düşünce yetilerini bu sorunlar üzerine düşünmeye adanır. Onlar, istisnadırlar ama yine de sorunları kendi dönemlerinin sorunlarıdır" (Blackham, 2).

İnanç konusunun mantıkla, nesnel bakışla anlaşılmasının mümkün olmayacağı hususu ve müminin esas olarak varolan bir kişi olduğu gerçeği, Kierkegaard'u paradoks, absürd, dogmanın anlaşılabilirliği ve bilinemezliği gibi sonuçlara götürmüştür. Hristiyanlık dogması "cisimleşme" (*incarnation*) anlayışı ile, mantıksal ve felsefi düşüncenin doğasına aykırı düşer. Hegelci sistemin bir parçası olarak açıklandığında ise, kendi paradoksal ve us dışı yapısını yitirir. Tanrı'nın cisimleşmeye uğrayarak varoluş içine girmesi, yeryüzünde yürümesi ve bir yaşam sürmesi, hangi nedenle olursa olsun mantıksal ve felsefi bir şekilde açıklanamaz. Öte yandan varoluş, anlaşılabilir ve açıklanamaz yapı-

² "İstisna" sözcüğünü, aslında ölmeden birkaç gün önce Kierkegaard kendisi için kullanmıştır. Çocukluk arkadaşı Boesen ona söylemek istediği bir şey olup olmadığını sorduğunda "hayır" demiştir önce, sonra da "evet var" demiş ve şöyle devam etmiştir: "Herkes selam söyle. Onları sevdim. Ve onlara hayatımın başkaları tarafından bilinemeyecek ve anlaşılamayacak büyük bir ıstırap olduğunu söyle. Hayatım başkaları tarafından kibirli ve gururluymuş gibi görüldü; gerçekte öyle değildi. Ben diğerlerinden daha iyi olamadım. Bunu söyledim ve başka bir şey söylemedim. Etimde dikenler taşıdım, bu nedenle evlenmedim, resmi bir görev almadım. Her şeyden önce bir teoloji mezunuydum ben, kamusal bir unvanım ve önemli avantajlarım vardı. İstedigimi elde edebildim, fakat ben bunun yerine istisna oldum. Gün iş gücü geçti, akşam kendi içime çekildim, işte bu bir istisnaydı" (Kierkegaard, *PJ*, 653).

sı ile mantıksal bir özellik göstermez. Kierkegaard bunu, “varoluşun sistemi olmaz” diye açıklar. Varoluş alanlarındaki mantıksal yapı, anlaşılamamaya, bilinmemeye, paradoksa ve absürde dayanır. Bu nedenle o da felsefe-olmayandır. “Kierkegaard’un eserlerinde paradoksun önemli bir yeri vardır. Usta felsefeciler için paradoks, bilimsel hakikate karşı işlenmiş korkunç bir günahdır ve zihinsel körlüktür. Kierkegaard için ise bir zayıflık alameti değil, bilgece bir tutumdur” (Réc – Chamberlain, 3-4). Kierkegaard, paradoks ve absürd gibi Hristiyanlığa özgü durumlar üzerinde özellikle *Hristiyanlıkta Eğitim*’de ve *Bilim Dışı Eklenti*’de durur. O, paradoksa karşı olunmamasını ister; çünkü paradoks aynı zamanda düşünme tutkusunun kaynağıdır ve filozof tutkusuz olamaz.

5. Kierkegaard Filozof mudur, Yapığı Felsefe midir?

Varoluş alanlarına ilişkin bu söylem çalışması, Kierkegaard'un felsefeyi hem içerik hem de biçim açısından bir dönüşüme uğrattığını göstermektedir. İçinde geleneksel felsefenin bu denli başkalaştığı bir düşünce hareketinin felsefe olup olmadığı sorgulanabilir. Gerçekten de konu ile ilgili olan pek çok araştırmacı, bu soru ile karşı karşıya kalmıştır. Kimilerine göre o bir filozof, kimilerine göre bir şairdir. Olsa olsa, sistematik ve tutarlı olmaktan uzak, dağınık bir düşünürdür. Reneaux, belki de bu özelliğinden ötürü Kierkegaard'un eserlerinin felsefe olamayacak kadar eksik olduğunu söyler. Ona göre "Kierkegaard, ne bir filozof, ne bir teologtur. Fakat saf bir edebiyatçıdır" (Reneaux, 6, 9).

Kuşkusuz, Kierkegaard'un bir filozof olup olmadığı yönündeki sorunun cevabı, felsefeden ne anladığımıza bağlıdır. Filozofluğu salt sistem kuruculukla, felsefeyi de kavramsal

bütünlük ve tutarlılıkla özdeşleştirme eğilimi içine girdiğimizde, Kierkegaard'un yerinin felsefe mi yoksa edebiyat mı olacağı sorusunu kolayca cevaplayabiliriz. Felsefe tarihinde, büyük filozoflar büyük sistem kurucularıdır. Sistemci yaklaşımın, varlığı bir ilke etrafında ve bir ilkeye dayalı olarak tutarlı bir şekilde açıklama denemesi en yüksek ifadesine Hegel'de kavuşur. Sistem kuruculukla filozofluğu özdeşleştirdiğimizde, Kierkegaard'a filozof diyemeyeceğimiz açıktır. Çünkü o sistem kuruculuk bir yana, sisteme karşıtıdır da. Ama bir başka açıdan baktığımızda, sistem karşıtı tutumu, onun filozof olmadığını değil, ancak alışıldık anlamda felsefe yapmadığını gösterir. Felsefeyi, üslubu ve niteliği ne olursa olsun, bir düşünce edimi olarak ele aldığımızda Kierkegaard'un bir filozof olduğunu söylememiz zor olmaz.

Kuşkusuz Kierkegaard'un filozofluğu konusunda bir karar verebilmek için öncelikle felsefe ve filozof kavramlarından ne anladığımız, bu kavramları nasıl tanımladığımız önem kazanır. Farklı tanım ve bakış açılarından soruna yaklaştıkları için, Kierkegaard'un bir filozof olduğunu söyleyenler olduğu gibi, onun filozof değil bir edebiyatçı olduğunu söyleyenler de çıkmıştır. Bu belirsizliğin ötesinde açık olan şey, onun geleneksel anlamda bir filozof olmadığıdır. Hatta Descartes ve Hegel gibi önemli filozoflara ve onların ele aldığı konulara karşı gösterdiği eleştirilere bakılırsa, bir "filozof karşıtı" (*anti-philosopher*) olduğu bile söylenebilir (Gardiner, 16). Onun tüm çabasını varoluş içinde kalmak ve eserlerini "öznel düşünür" olmanın duyarlığı içinde ortaya koymak oluşturmuştur. Felsefi bakışın doğasını oluşturan kuram edimi (*theoria*) onda, gözlerini özlerden ayırarak tüm dikkati ile varoluşa yöneltmiştir. O, özün değil, varoluşun filozofudur.

Onun için yazmak, bir varoluş biçimidir. Kendini, düşünmeye, sorgulamaya, gözlemeye, çözümlemeye, keşfetmeye, irdelemeye ve bütün bunları en ince ayrıntıları ile yazmaya adanmıştır.

Ele aldığı konulara ve ifade tarzına bakarak onun bir sanatçı ve şair olmanın ötesine geçtiğini söyleyebiliriz. Efsanelere, kutsal öykülere/kıssalara değinir, bunu dildeki güzelliği arayarak ve sanatsal bir anlatım biçimi deneyerek yapmaya özen gösterir; bununla birlikte o, ne bir efsane, ne de bir öykü anlatıcısıdır. Yaptığı şey, mitolojiden, kutsal metinlerden ve kendi yaşam deneyimlerinden çıkarsadığı varoluşsal durumları açık hâle getirmek ve yorumlamaktır. Sözgelimi, *Kaygı Kavramı*’nda kalıtsal günah kavramını ele almıştır; fakat konuyu psikolojik açıdan ele alması ve ilk günah sorununu kaygı kavramı ile ilişkilendirmesi, aslında dogmatik bir konunun ele alınmasından çok insanın yeryüzündeki varoluş gerçekliğine ışık düşürme amacı taşır. Bu süreç içinde, öznellik, içtenlik, özgürlük, sorumluluk, kaygı, içsellik, suç, masumiyet gibi pekçok kavram öykünün sisli dünyasından çıkarak düşünsel bir derinliğe, felsefi bir genişliğe kavuşur. Gerçekten de *Kaygı Kavramı*, *Korku ve Titreme*, *Ölümcül Hastalık* gibi çalışmalarında Kierkegaard hikâyeye anlatmaz, hikâyedeki anlamı varoluşçu bir duyarlılık içinde yorumlar, bu şekilde konuya yeni açılımlar getirir, yeni sorular sorar, yeni cevaplar verir. Bunu yaparken felsefi veya teolojik alanda kalmak gibi bir kaygı gütmmez. Amacı sanatsal ve şiirsel bir metin yazmak da değildir.

Kierkegaard’un üzerinde durduğu varoluş kavramının, tam da onun ifade biçimine ve sistem karşıtı tutumuna uygun düştüğü görülebilir. Kierkegaard, varoluşun sistemi olamayacağını söyledikten sonra asıl sorunun da varoluş sorunu olduğunu açıklarken felsefe tarihinin alışık olmadığı bir tarzda konuşur (*CUP I*, 118). Aklın karşısına akıl dışıyı, mantığın karşısına absürdü, varoluşun anlaşılabilirliğinin ve açıklanabilirliğinin karşısına anlaşılamazlığı, açıklanamazlığı ve paradoksu çıkarır. Doğal olarak, bu tutumu, onun filozofluğu açısından bir risktir ve filozofluğunu kuşkulu hâle getirir. Onun filozof olup olmadığı konusunda bir yargıya varmak güç olabilir: Bir açıdan filozoftur, diğer açıdan değildir. Ancak, şunu söylemek o kadar güç

olmasa gerek: Onun bir filozof olduğu varsayılsa bile, geleneksel anlamda bir filozof değildir; o felsefe yapmanın sınırlarını zorlamış, felsefi söylemde köklü değişiklikler yapmış biridir.

Peki, Kierkegaard, kendi yazarlığına nasıl bakar? Filozof olup olmadığı konusunda ne düşünür? Filozof olmayı ister mi? O, filozofluk ünvanını sahiplenmek istemez; hemen her fırsatta bir sistem düşünürü olmadığını, sistemin karşısında yer aldığını, amacının sadece monografik denemeler yazmak olduğunu belirtir (CA, 14). Bir öğreti sahibi olmadığını, bir öğreti ortaya koymadığını söyler ve filozof olarak nitelenmesine yol açabilecek her türlü imadan kaçınır (KT, 9). Böyle bir nitelemenin, kendi adını ve görüşlerini yadsıyan bir yanının olacağını düşünür. Bu durumda, haklı olarak onun ne yaptığı ve ne yapmak istediği sorulabilir: Felsefe mi, edebiyat mı, şiir mi, teoloji mi? Belki de hepsi. Ama her şeyden önce varoluşu sorun hâline getirir o. Kuram edimiyle özlerin durgun ve ölümsüz bedenlerini değil, tüm dikkatiyle varoluşun değişken doğasını seyreder. Her ne kadar filozofluktan ve felsefe yapmaktan kaçınsa da, bunda başarılı olduğu söylenemez. O, filozofları etkileyen bir filozof, denilebilirse filozofların filozofudur. Onun durumunu, Ricoeur'ün sözüyle netleştirebiliriz: “Kierkegaard'da inkâr edilmez olan, varolan bireydir; hem eserlerinin yazarı olan gerçekten varolan birey, hem de bu eserlerin yaratığı olan mitsel olarak varolan birey. Kierkegaard'u inkâr edemezsiniz: onu yalın bir biçimde okumalı, incelemeli ve eserlerinize taşımalısınız, fakat bütün bunları yaparken gözlerinizi istisna üzerinden ayıramamalısınız.” (Ricoeur, 13).

Değerlendirme

Felsefe yapmak, Kant'ın ifadesiyle “yeni bir dil getirmek”tir (Kant, 1980: 11). Bir filozofun felsefi söyleminin ne olduğu sorusunu cevaplamak, onun getirdiği “yeni dil”in ne olduğu sorusunu cevaplamak olacaktır. Bu “yeni dil”i, yeni kavramlar, yeni

bilgiler, yeni konular, yeni düşünceler, yeni ifade biçimleri olarak anlayabiliriz. Kierkegaard'un varoluş alanlarındaki felsefi söylemin kuruluşu, felsefe açısından değeri ne olursa olsun gerçek anlamda "yeni bir dil getirmek" şeklinde ortaya çıkar. Bu "yeni dil", "Varoluş Alanlarında Felsefi Söylemin Kuruluşu"nda ele alındığı üzere, felsefesinin biçim ve içerik açısından köklü değişimlere uğraması şeklinde ortaya çıkar. Varoluş alanlarındaki felsefi söylemin kuruluşunda, Kierkegaard'un sistem ve öz karşıtı tutumuyla, felsefi söylemde içerik ve biçim bakımından önemli değişimler olmuştur. Bu değişimler, varoluş kavramı bağlamında içerik kazanmıştır. Özleri, değişmez ilkeleri, en son nedenleri, en soyut ve en genel kavramları aramış olan felsefe, Kierkegaard'un bu tutumuyla varoluş alanına yönelmiştir. Bu şekilde, felsefi *theoria* ediminin bakışı, özlerden ve empirik dünyanın olgularından varoluş alanına, insanın yaşadığı dünyaya, insanın anlamlar evrenine ve varoluş sorununa doğru çevrilmiştir. Varoluş alanlarında felsefi söylemin biçimsel ve içeriksel kuruluşu, başka deyişle, felsefenin ne söylediği ve nasıl söylediği sorusuna verilen cevapla, geleneksel felsefenin cevapları kökten farklılaşmaya uğramıştır. Sartre bu durumu, Kierkegaard'un felsefede "radikal" değişiklikler yaptığını söyleyerek dile getirir (Sartre, 1972: 245). Bu değişim, felsefenin başkalaşması; şiir, roman, film, tiyatro eseri, hatta resim olarak ortaya çıkmasıdır. Sanatsal bir nitelik kazanması ile felsefi söylem, biçimsel açıdan bir dönüşüm ve başkalaşım geçirir. Sonuçta felsefe ile edebiyatın kaynaştığı bir "ara tür" ortaya çıkar. Yapıt felsefedir ama aynı zamanda şiirseldir, öyküseldir, sanatsaldır, betimleyicidir; yani, sanatsal dille yazılmıştır. Felsefi kuramın en önemli özelliği, Kierkegaard'la birlikte kurgulama, soyutlama, genelleme, kavramsallaştırma, tutarlı hâle getirme, sistemleştirme olmaktan çıkar. Kierkegaard'un felsefi söylemi, içerik açısından varoluşu anlatan, biçim açısından ise varoluşu betimleyen, özelleştiren, örnekleyen, tekil olgulara yaslanan bir nitelik taşır. Bu ise artık basit bir değişim değil, felsefeyi felsefe yapan özün başkalaşımı, felsefi söylemin dönüşümdür.

İKİNCİ BÖLÜM
BENLİK VE VAROLUŞ

I. Ben Olma:

İnsanın Yeryüzündeki Ödevi

1. Benlik Algısının Tarihine Kısa Bir Bakış

İlkçağdan beri filozoflar arasında benliği insanın bilinç durumu ve zihinsel yapısı ile tanımlama, hatta ben'i zihin'le özdeşleştirme eğilimi hep olagelmıştır. Bunun haklı nedenleri de vardır: İnsanın zihinsel yapısı ve bu yapıdan kaynaklanan düşünsel, duygusal ve edimsel yaşamı, diğer varlıklarla karşılaştırıldığında, onu kendine özgü bir varlık hâline getirir. İlkçağ felsefesinde insan benliği üç ögeden oluşur: Bilişsel öge (*cognitive*), duyuşsal öge (*affective*) ve iştihâ ögesi (*appetite*). Düşünme ve bilme bilişsel ögeyi, tutku ve heyecan duygusal ögeyi, şehvet ve arzu iştihâ ögesini oluşturur (Titus, 154). Bu tür bir tanımlama en güzel örneğini Platon'un *Devlet*'inde bulur. Platon, devlete ve insana üç ögenin egemen olduğunu

söyler; “Bu üç ilkedен biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de yemeye, içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere” götürür” der (Platon, 125). Platon, yönetici, asker ve üretici gibi insan tiplerinin yer aldığı devlet anlayışını bu sınıflamadan türetir. Bu sınıflama içinde, zihinsel gücü etkin kişiler, yönetici sınıfını oluştururlar. Çünkü bu tür bir yaşam, tüm erdemlerin kaynağını oluşturur. Aristoteles’e göre de insan için en iyi, en güzel, en mutlu ve en sevinçli yaşam, zihinsel yaşamdır. Çünkü zihin, insanlık anlamının en yoğun yaşandığı yetidir (Aristoteles, 331). Aristoteles, insan için arzulanabilecek en üst yaşamın, bedensel arzuları denetim altında tutan zihinsel yaşam olduğunu söylerken, insan benliğinin yetkinlik seviyesine de işaret eder. Mackey, benlik konusunda klasik filozoflarda görülen bu eğilimi şu şekilde özetler: “Klasik filozoflar insan benini ‘psikofiziksel dualite’ olarak yorumlamışlardır. Platon insanı aklın ve arzunun bir sentezi olarak görür. ‘Ruh’ dediği şey bu ikisinin birlikteliğidir. Aristoteles için benlik diğer varlıklarda olduğu gibi ruhun beden ile gerçek bir bağlantı içine girmesidir” (Mackey, 1972a: 59).

Felsefe tarihi içinde, benliği zihinle, zihinsel yaşamla özdeşleştiren filozofların en ileri örneklerinden biri de Descartes’tır. Onda düşünme, varolmayı önceler. Aklın, beden üzerindeki egemenliği, etik görüşlerinin çıkış noktasını oluşturur. *Felsefenin İlkeleri*’nde şunu söyler: “Aklını her zaman gücü yettiği ölçüde iyi kullanabilen ve tüm işlerinde en iyi olduğuna inandığı şeyi yapmak için sağlam ve durağan bir istence sahip olan bir kimse, doğasının elverdiği oranda, gerçekten bilgedir; ve yalnızca bundan dolayı doğru, yürekli ve ölçülü olduğu yanla diğer tüm erdemlere sahiptir” (Descartes, 1983: 30). “Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesini ortaya koyduğu *Metot Üzerine Konuşma*’da ise, insanı üstün kılan ve hayvanlardan ayıran biricik şey olmasından hareketle, aklın bütün insanlarda “tam ve bütün” olduğuna inanmanın ge-

rekliliğinden söz eder. Elsiz, ayaksız, bedensiz, dünyasız bir insan düşünülebilir, fakat düşüncesiz bir insan düşünülemez. “Ben, bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevher”dir. (Descartes, 1984: 8, 33). Bu şekilde, ben (*ergo*) düşünme ediminin öznesi olarak zihin ve akılla özdeşleşir. Bu, Kierkegaard’un öncüllerinden Pascal’da da böyledir. Pascal, “insan düşünen bir sazdır. Ben elsiz ayaksız bir insan düşünebilirim; oysa düşüncesiz bir insan düşünemem. Bu ancak bir taş ya da yırtıcı bir hayvan olurdu” der (Pascal, 36).

Kant’ta da benliğin yeryüzündeki konumunun akıl ve zihinsel yeti ile sınırlı olduğu söylenebilir. “Ne bilebilirim, ne yapabilirim, ne umabilirim, insan nedir” tarzında özetlenen felsefi sorunlarının merkezi, bilen öznedir. “İnsan nedir” sorusunun çözümünde de insanın bilen bir özne olarak ortaya çıkışı neredeyse başlıca sorunu oluşturur. Böylece, bilen özne, varolan ve eyleyen özneyi önceler. Tüm yaşam yolu, baştan sona aklın en ince hesaplarıyla ayrıntılandırılmıştır ve bu ince hesaplamalar sırasında akıl dışında insanı oluşturan diğer öğeler gözardı edilmiş gibidir. Onun çizdiği yaşam yolunda, insanın bir an olsun akıl dışı davranabileceği olasılığına yer verilmez. Burada insan, aklın denetimindedir, Platon’un bile asırlar önce bir bütünlük içinde kavramaya çalıştığı insan, tutkularını, heyecanlarını, isteklerini ve arzularını yitirmiştir. Onun için, bir akıl buyruğu olan, “dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek bir şey” kalmamıştır (Kant, 1982: 5). Bu akılcı katılaşma, Kant felsefesi içinde insanın varoluş gerçekliğinin yitmesine neden olmuştur. Bu, Kant felsefesinin en çok eleştiri aldığı husustur. Bu eleştirilerin tümü, Dilthey’in bir cümlesi ile özetlenebilir: “Locke, Hume ve Kant’ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında gerçek kan dolaşmaz; onların damarlarında, saf bir düşünce etkinliği olarak aklın damıtılmış özsuyu dolaşır” (Dilthey, 50).

Kant felsefesinden sonra Almanya’da ortaya çıkan en önemli felsefi hareket, “Alman idealizmi” olarak adlandırılan, Fichte, Schelling ve Hegel’in başlıca temsilcileri olduğu felsefi harekettir. “Ben” kavramının, felsefe tarihi içindeki en soyut anlamının bu hareket içinde ortaya çıktığı söylenebilir. “Mutlak ben”, “aşkın ben”, “salt kendi-için-varlık”, “mutlak özgürlük”, “varlığın nedeni”, “biricik töz” gibi söylemler, bu soyutluk derecesinin göstergesidir. Bu şekilde, aşkın ve metafiziksel ben anlayışı, en ileri seviyede ortaya çıkar. Alman idealizminde bu soyut ve aşkın ben anlayışı, konumuz açısından, ancak Kierkegaard’un eleştirisi bağlamında bir anlama sahip olabilir.

Fichte, *Transcendental Felsefenin Kuruluşu*’nda pratiği temele alan felsefi bir tutum sergiler ve Ben’in karakterini pratik gücün ve zihnin özdeşliğinde görür. Rasyonel varlık, kendisini bir mekân içinde uğraş veren bir Varlık olarak bulur. “Sezen özne *pratik güce*, aynı zamanda kavram oluşturma gücüne sahiptir. Pratik güç ve zihin birbirlerinden ayrı düşünülemez. Ben’in gerçek karakteri bu özellikte bulunur.” (Fichte, 68) Fichte’nin Ben anlayışı içinde, kuram kadar eylem de önem kazanır. Buna karşın Ben’i düşünce ve akılla nitelendirme ve özdeşleştirme geleneğini sürdürür. Bunu, benin kendini bilme tutumunda görebiliriz. Ben, kendini Ben-olmayan’la tanır ve ilişkilidir. Ben, doğanın nedenselliği karşısında kendi özgürlüğünün bilincine varır ve kendisini kendi eylemleri içinde isteyen özne olarak keşfeder (Fichte, 69, 74). Bu ben, kendi eylemleri ve Ben-olmayan karşısındaki zihinsel tutumu ile kendisinin farkına varır. Kendisini ve kendi dışındaki evreni kendi eylemleri ve düşünme gücü ile kavrayan, bilen ve keşfeden bu Ben, geleneksel zihin ve ben özdeşliğini sürdürür.

Schelling, Alman idealizminin ikinci büyük temsilcisidir. 1795 yılında yayımlanan *Felsefenin İlkesi Olarak Ben*

Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Mutlak Olan Şey Üstüne adlı kitabında ben'i; "bütün varlığı", "bütün gerçekliği içeren", "bölünemez", "özü özgürlük olan" varlık, "biricik töz", yalnız "varlığın nedeni değil, aynı zamanda var olan her şeyin özünün de nedeni", "mutlak ben" gibi ifadelerle tanımlar. Buna göre, "var olan her şey Ben'dedir ve Ben'in dışında hiçbir şey yoktur. Ben biricik töz ise, öylece var olan her şey, Ben'in salt ilineğidir." Bu aşkın ve metafiziksel ben anlayışı, Schelling'in tüm felsefesinin türediği ana kaynak durumundadır (Schelling, 229-234).

Hegel'in ben anlayışı, soyutluk derecesi ve anlaşılma güçlüğü açısından Schelling'in ben anlayışından geri kalmaz. Schelling'de olduğu gibi, "yalnızca insan "Ben" diyebilmektedir, çünkü onun doğası düşünmektir" diyen Hegel'de de *Ben*, "düşünen varlık olarak varolan öznenin en yalın anlatımı"dır. Ona göre Ben, çokluğun birliğin potası içinde yok olmasıdır. Bu anlamda Ben, Hegel felsefesinde yalnız felsefenin değil, tüm varlığın merkezi konumundadır. Çünkü bu, aşkın ve metafiziksel bir bendir. "Ben", soyut olarak kendisiyle o kadar meşgul veya o kadar ilgilidir ki bu durum içinde bütün düşüncelerden ve duygulardan, her bir ruh hâlinden ve doğanın her bir özelliğinden, maharetten ve deneyimden soyutlanırız. Bu aşamaya değin 'Ben', soyut evrenselliğin varoluşu ve *soyut* özgürlüğün ilkesidir. Bu nedenle özne olarak görülen düşünce, 'Ben' sözcüğü ile ifade edilen şeydir." "Kendime 'Ben' dediğim zaman, kendi tekil kişiliğimi kastetsem de baştan sona bir evrensel ifade ederim. Bu nedenle, 'Ben' salt kendi-için-varlıktır ki onda tikel ve belirli olan her şey reddedilmiş ve bakışlardan gizlenmiştir; sanki bilincin nihai ve çözümlenemez noktasıdır. Diyebiliriz ki 'ben' ve düşünce aynıdır, ya da daha belirgin bir ifadeyle: 'Ben' bir düşünür olarak düşüncedir. Bilincimde sahip olduğum şey, benim içindir. 'Ben' bazı şeyleri ya da her şeyi içine alabilen bir boşluk ya da haznedir." (Hegel, Tarihsiz: 39, 48).

Benlik algısına ilişkin bu kısa değinileri genişletmek mümkündür. Benlik algısının filozoflar arasındaki tarihsel evrimi konusunda, kuşkusuz pekçok filozofa yer verilebilir. Çünkü her filozofun görüşlerinden bir benlik görüşü çıkarsanabilir. Ne var ki burada daha fazla görüşe yer verilmesi, konumuza bir katkı sağlamayacaktır. Buraya kadar söylenenler, bir bakıma söz edilmesi gereken örnekler olarak değerlendirilebilir ve onların bu çalışma içinde ancak Kierkegaard'un eleştirileri ve göndermeleri bağlamında bir yeri olabilir. Sözgelimi, bütün bu soyut söylemlerden sonra Kierkegaard'un "ben olmak, somut bir şey olmaktır" sözü daha anlamlı ve anlaşılır gelecektir.

2. Kierkegaard Felsefesinde Benlik

Kierkegaard'un sözünü ettiği benlik, Alman idealizminde ortaya çıktığı üzere soyut, aşkın ve metafiziksel bir benlik değildir. O, benlik olmayı "somut bir şey olmak" olarak algılar (SD, 60). Benlik ya da ben olma ile ilgili görüşlerini, *Kayıp Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık* başta olmak üzere birçok eserinde dile getirir. Bu eserlerinde, benlik bağlamında, okuma ve araştırmalarından elde ettiği birikimlere, varoluşun somut niteliğine uygun düşecek şekilde, zengin gözlem ve kişisel deneyimlerini de katar; Watkin'in dediği gibi, "benliğin psikolojisini, yalnızca varsayımlar temelinde değil, insanlar üzerindeki gözlemlerini ve diğer kültürlerle ilişkin okumalarını da katarak araştırır" (Watkin: 27). Bu somut benlik anlayışının şekillenişinde yine Hegel felsefesine karşı yürüttüğü muhâlefetin önemli yeri vardır. Benliğin alabileceği şekiller, olası varoluş biçimleri, benliği oluşturan öğelerin sentez içindeki etkinliklerine uygun olarak ve bu etkinlik durumlarıyla orantılı şekilde sürekli değişir. Bu sürekli değişim, varoluştur, varoluşu ortaya çıkaran bir değişimdir.

Benlik, Kierkegaard'un varoluş alanlarının merkezini oluşturur. Öyle ki varoluş alanları felsefesinin tüm amacı-

nın, insanın bir “benlik” olarak ortaya çıkışının imkân ve olasılıklarını araştırmak olduğu söylenebilir. Kierkegaard’un ben olmayı neden bu kadar önemseddiği ve tüm felsefesinin merkezi hâline getirdiği sorulabilir. Bu sorunun pekçok cevabı vardır ve en önemlisi, Kierkegaard’un insanın, insan olmanın en yüksek ve en yüce anlamına ancak ben olma durumunda kavuşabileceğini düşünmesidir. Buna göre benlik, yeryüzünde herhangi birşey olarak değil, insan olarak bulunmanın tüm anlamını ve amacını oluşturur. Ben olmak ve ben hâline gelmek, kişinin erişebileceği en yüksek varoluş değeridir. Kierkegaard kişinin, “ben olmanın anlamını” kendisi için açık hâle getirmesi gerektiğini ve bu bilinçten yoksun olan kişilerin, yaşamın anlamını ve kişilik olmanın tüm erdemini yitirmiş ve köleleşmiş bir hâlde yaşayacaklarını düşünür.

Ben olma, kişiyi, hiçbir bilimin kendisine veremeyeceği bir bilgeliğe ulaştırır. Bunun en büyük ifadesini Sokrates’te buluruz. “Kendini bil” çağrısında bu bilgeliğin ilk yankısı vardır. “Kendisini unutmayan herkes, hiçbir bilimin bilemeyeceği şeyleri bilir; işte yaşamın mucizesidir bu; çünkü o kim olduğunu bilir ve ‘kendini bil’ çağrısının derinliği buradadır; bu ifade, çok uzun zamandan beri Alman tarzı içinde, idealizmin sağladığı kolaylıkla *saf ben-bilinci* olarak anlaşıldı. Şimdi onu Grek tarzında anlamaya çalışmanın ve eğer Grekler Hristiyan varsayımlarına sahip olsalardı onu nasıl anlardı diye araştırmanın vakti geldi” (CA, 78-79). Kierkegaard’un yapmaya çalıştığı şey, Alman idealizminde olduğu gibi sözcüklerin ve kavramların arasında yok olup gitmiş soyut ve spekülâtif benliği araştırmak değil, Grek felsefesindeki canlı benlik anlayışına Hristiyan varsayımlarını eklemek, bu şekilde benliği, bir düşünce ve kavram olarak değil, fakat somut ve yaşayan bir gerçeklik olarak yeniden ortaya koymaktır. Benliği, içerdiği sonsuzluk ve ruh öğelerine karşın somut bir biçimlenme

olarak ele alması, Kierkegaard'un benlik anlayışını Grek ve özellikle de Alman tarzından ayırır.

3. Ben Olma Ödevi veya İnsanın Yeryüzündeki Tüm Anlamı

Birey nasıl kendisi olabilir, nasıl ben hâline gelebilir? Ben hâline gelmesinin veya gelememesinin anlamı nedir? Kierkegaard, bu sorularla “felsefi sorun” olarak değil, bir “varoluş sorunu” olarak ilgilenir. Bireyin ben olabilmesi, Tanrı ile kişisel ilişkisi evrendeki yeri ve anlamı gibi temel sorunlarla da ilgilidir. Benlik, kişinin hem kendisi, hem çevresi, hem de Tanrı ile ilgisini kuran, kendisini bunların karşısında bir varlık olarak algılamasına neden olan bir gelişmedir. İşte, bireyin bu dünyadaki başlıca ödevi, ben olma ödevini tanımak ve tamamlamaktır. Bu zor bir ödevdir; ancak, insan olmanın tüm anlamını da içerir. Benlik, insan olmanın amacı, anlamı ve değeridir. Benlik, insanın yeryüzünde erişebileceği en üst olgunluk seviyesidir. Hiç kimse, ben olmaktan ve benlik hâline gelmekten daha yüksek bir yere gelemeyiz, hiç kimse ondan daha değerli bir zenginliğe sahip olamaz. Benlik, insanın nişanı, yaşamının anlamı, insanın kendisini yalnız bu dünyaya değil, aynı zamanda sonsuzluğa katabilme ve Tanrı huzurunda olabilme durumudur. Ben, en yüce dünyasal gerçekliktir. “Tanrı’dan sonra ben kadar sonsuz bir şey yoktur” (SD, 84). Ben olma hâlimden uzaklaşmak, varoluşun anlamından ve temel ödevinden de uzaklaşmak olacaktır.

Kierkegaard, başta *Yaşadığımız Çağ* olmak üzere, birçok eserinde kendi döneminin insanını, ben olma ödevi karşısında duyarsız kalmakla, ben olma yerine kitlenin bir parçası olmayı tercih etmekle eleştirir. Ben olma ödevinin unutulması, varoluşun güçlü olasılıkları arasında yer alır. Yaşamın insanı duyarsızlaştıran havası, ben olma ödevini savsaklayabilir, hatta bu ödevin büsbütün unutulmasına neden olabilir. Bu öde-

vinin yerine getirilmesinin önündeki en büyük engel, kişiyi kendi benliğinden uzaklaştıran umumî yaşantıdır. Ben olmayı tehlikeli bir şey gibi gören, beş dolar kaybetmektense benliğini kaybetmeyi yeğleyen ve kendisi olmaya asla tahammül gösteremeyen kuru kalabalığın oluşturduğu umumî yaşam, modern insanın cleştirisi bağlamında Kierkegaard'un sıklıkla üzerinde durduğu konulardan biridir. "Etrafında çok sayıda insanın toplandığını gören, her türlü dünyasal işlerle meşgul olan, dünya meselelerinden haberdar olan bir kişi kendini unuttur, kutsal ismini unuttur, kendisine inanmaya cesaret edemez, kendisi olmayı çok tehlikeli görür, başkaları gibi olmayı, kalabalıklar içinde bir taklit, bir numara olmayı daha kolay ve güvenli bulur" (SD, 64).

Ben olmak, bir benliğe sahip olmak, insanların fazla önemsemedikleri, hatta kendileri için asla bir sorun hâline getirmedikleri bir konudur. Kierkegaard, bu durumu şu şekilde dile getirir: "İnsan evlilik, çoluk çocuk, mal mülk, şan şeref gibi işlerle uğraşırken, gerçek anlamda benini yitirdiğinin farkına bile varmayabilir; çünkü ben en az merak edilen ve sahip olunduğuna ilişkin belirtilerin görülmesinin en tehlikeli olduğu şeydir. En büyük tehlike, kişinin kendi benini kaybederek hiçbir şey olmamış gibi dünyadan sessizce göçüp gitmesidir; el kol, beş dolar, kadın vb. bütün öteki şeylerin kaybı bile ilgi çekmede ondan daha ileri gider" (SD, 62, 63). Kendisi olmayı istemeyen, ben olmaya tahammül edemeyen ve bundan ısrarla kaçınan, maddi dünyanın bir parçası olan kişiler vardır. Onlar, hiçbir şekilde bir ben olmaya tahammül edemezler. Bileşimlerindeki ruhsal öge etkisini yitirmiş olduğundan, bu tür kişiler, ben olamazlar. Zira doğal durum içinde kalmak, ben olma ödevini üstlenmemek anlamına gelir (SD, 81, 83).

Kierkegaard, insanın benliğe doğuştan yetili ve eğilimli olduğunu düşünür. Bu yatkınlığı şu şekilde ifade eder: "Her insan, esas olarak bir ben olarak düzenlenmiş, niteliksel olarak

kendisi olması için yönlendirilmiştir” (SD, 63). İnsan doğası, benliği değil ama ben olma eğilimini ve bu yönde gerekli donanımı içerir. Bu donanım sonlu ve sonsuz, ruh ve beden, özgürlük ve zorunluluk gibi öğelerden oluşur. Bunlar insan doğasında mevcuttur. Bir varoluş ödevi olarak insanın omuzlarında bulunan şey, gizilgüç hâlinde bulunan bu öğeleri etkin hâle getirmektir. Kişi bu gizilgüçleri ve olanakları etkin hâle getirerek benliğini oluşturur, kendisi olur. İnsan, olmak istediği insanın, sahip olmak istediği benliğin, gerçekleştirmek istediği kişiliğin tohumlarını, gizilgüçlerini ve öğelerini kendi içinde taşır. Bu imkânları kendi çabasıyla harekete geçirir, etkin hâle getirir ve bu şekilde kendi benini oluşturur. Bu anlamda benliğe kavuşma, “olunan” ve “kazanılan” bir şeydir. Benlik varoluş edimleri, varoluş kararlılığı, özgürlük, seçim, tasarı, kaygı, bağlanma gibi varoluş durumları sonucu ortaya çıkar. Bu durum, varoluşun, özü öncelediği anlayışı ile de örtüşür. Eğer ben kişinin özü ise onu kendi varlığında hazır bulmaz, kendi çabasıyla kazanır; böylece kendini gerçekleştirir, şu veya bu kişi olur. Bu anlayış, tüm varoluş felsefelerini baştan sona belirleyen merkezi bir yaklaşımdır.

Varoluşun önceliği, insanın tanımlanmışlığını, belirlenmişliğini, bir doğa ve özle dünyaya gelmişliğini reddeder. Varoluş, tümüyle şu düşüncede ortaya çıkar: Birey kendi varlığını kazanır, kendi benliğini, kendi özünü, kendi eylemleriyle kurar, böylece onda bir doğa ve öz belirmeye başlar. Bu açıdan bakıldığında, benlik, kişinin kendi içinde taşıdığı bir öz değil, bir varoluş olanağıdır. Kişi kendini ve kendi benini varoluşun sunduğu olanaklar ve olasılıklar içinden seçer; kendi varoluş eylemi ile kendi benliğini oluşturur. Varoluşun sürekliliği ve değişkenliği, insanı “olmuş bitmiş” bir şey olarak bırakmaz; varoluşla birlikte insan, insanla birlikte benlik de değişir. Yaşamın bir anında bir kez ben olmuş olmak, her zaman ve sürekli olarak ben olunacağı anlamına gelmez.

İnsan, yaşadığı sürece varoluş içindedir ve varoluş benliğin de varoluşudur; varoluşun değişken oluşu, benliğin de değişken oluşudur. Herşey değişirken, insan bir oluşum içinde yaşarken, bütün bu olup bitenlerin dışında ne ise o, nasılsa öyle kalan bir benlik yoktur. Ben olmak bir defada ifa edilen bir görev değil, yaşam boyu süren bir varoluş ödevidir. Her an, varoluşsal bir seçim ve kararlılıkla yüz yüze gelen insan, aslında kendini, kendi benini seçer; bu şekilde kim olmak istediğine karar verir. Bir kez kazanılan benliğin uygun varoluş edimleriyle desteklenmesi, geliştirilmesi ve sürekli kılınması gerekir; aksi hâlde benlik kaybolabilir, ben olma ödevi unutulabilir. Bu anlamda, bir kez ben olduktan sonra sürekli olarak ben olarak kalma da, ben olma ödevinin bir parçasıdır. Kierkegaard, bu süregiden ben olma ödevini şu şekilde ifade eder: “Buraya değin, sonlunun ve sonsuzun bir sentezi olarak kurulan ve “gizilgüç” (*kata dynamin*) olarak varolan ben, şimdi kendisi olmak için imgeleme yansır, böylece sonsuz olanak görünüşe çıkar. Bir gizilgüç olan ben, zorunlu olduğu kadar olanaklıdır da; kendisi olduğu kadar kendisi de olmak zorundadır da” (SD, 65).

İnsanın bu gizilgüçleri işlemiş ya da ham hâlde bırakmış olması, onun benlik durumunu gösterir. Şimdiki benlik durumu, zorunluluk ve olasılık içinde gerçekleşir aynı şekilde benliğin geleceği de hem kendisini sınırlayan koşulların zorunluluğunu, hem de kendi özgür seçimlerinin imkân ve olasılığını içerir. Kişi kendi benliğini bu olasılık ve olanaklar içinden seçmek, arayıp bulmak zorundadır. Kişinin benlik hâline gelebilmesi için, kendini seçmesi ve tasarlaması önemli bir varoluş durumuna işaret eder. Ben olma bir karar, seçim, özgürlük ve sorumluluk eylemidir ve bu her an kendisini yinelemesi gereken yüksek bir ödevdir.

Benliğin ortaya çıkması, kişinin gayretine kalmış bir durumdur. Bunun için, öncelikle bir isteğin ve iradenin olması

gerekir. Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık*'ta bilinç ve irade, irade ve ben olma durumu arasında bir koşutluk görür. Buna göre, "bilinç arttıkça benlik de gelişir" (Schrader, 328). Kierkegaard bu durumu şu şekilde dile getirir: "Ben'e ilişkin kesin olan şey, onun bir bilinçlilik durumu, başka deyişle bir *ben-bilinci* (*self-consciousness*) olmasıdır. Bilinç ne denli fazla olursa, irade de o kadar fazla olur, irade ne denli fazla olursa ben de o kadar fazla gelişir. İradesi olmayan kişinin ben'i de yoktur; iradesi güçlü olan kişinin ben-bilinci de güçlüdür" (SD, 59). Yaşanan her an, ben olma ve ben olarak kalma ödevini yerine getirme yönünde biricik fırsat olarak ortaya çıkar. Benlik sabit bir şey değil, oluşan, dağılan, dalgalanan ve değişen bir varoluş durumudur. Kişi yaşadığı sürece, ben olma ödevi karşısında bir tercih yapar, bir eylemde bulunur. Varoluş alanları da böyle bir tercihin ürünü olarak ortaya çıkar.

4. Benliğin Sentezi

Kierkegaard, 1844 yılında yayımladığı *Kaygı Kavramı*'nda, düşünce evrimini belirleyecek ve varoluş felsefesinin çıkış noktasını oluşturacak bir görüş öne sürer. Bu, insanın bir sentez olduğu görüşüdür. *Kaygı Kavramı*'ndan iki yıl sonra, 1846 yılında yayımladığı *Bilim Dışı Eklenti* ve 1849 yılında yayımladığı *Ölümçül Hastalık*'ta bu görüşünü geliştirir. Buna göre insan, ruhun ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezidir. Bu düşünce, ilk bakışta basit, sıradan ve alışıldık gelebilir. Kierkegaard da bunun farkındadır. Bunu, "Bu, sık sık ifade edilen bir görüştür, hiçbir itirazım yok; zira amacım yeni şeyler keşfetmek değildir; oldukça basit şeyler üzerinde kafa yormak benim sevincim ve en pervasız uğraşımdır" diye dile getirir (CA, 85). Buradan, sentez anlayışının özgün ve yaratıcı bir düşünce girişimi olmadığı sonucuna varılabilir. Ne var ki Kierkegaard, "oldukça basit şeyler üzerinde kafa yormak" ifadesi ile bilinen ve tekrar

edilen görüşlerin ötesine geçmeyi ve ayrıntılarda derinleşmeyi de vaat eder. Varoluş ve varoluş alanları düşüncesi, “basit gibi görünen” bu sentez anlayışından çıkışını alır. Hannay, Kierkegaard’un *Kaygı Kavramı*’nda teknik değil metaforik bir terminoloji kullandığını, bu nedenle *Kaygı Kavramı*’nın alt başlığı olan “Kalıtsal Günah Sorunu Üzerine Basit Bir Psikolojik Tartışma”daki “basit” sözcüğünün olduğu gibi, buradaki “oldukça basit şeyler üzerinde kafa yorma”da geçen “basit” sözcüğünün de gündelik anlamda basit olmadığına dikkat çeker ve ifadeyi “basit gibi görünen” şeklinde okumayı tercih eder (Hannay, 1993: 177). Bunun doğru bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü *Kaygı Kavramı* hiç de basit bir çalışma değildir; aksine, içerdiği güçlükler açısından Kierkegaard’un en zor eseridir. Gardiner, onun soyutluk ve anlaşılma güçlüğü açısından Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* ile karşılaştırılabileceğini söylerken haklıdır (Gardiner, 120). Bu açıdan Hannay’ın dediği gibi sıradan anlamıyla “basit” bir çalışma değil, olsa olsa “basit gibi görünen” bir çalışma olabilir.

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*’nda, insanın, kendi varlığında gizilgüç olarak bulunan en karşıt ögelerin bir sentezi olduğundan söz eder (CA, 58). Benliği oluşturan, tin ve beden, sonlu ve sonsuz, özgürlük ve zorunluluk gibi tümüyle farklı ve tümüyle karşıt ögeler, aynı zamanda insanı, bireyi ve varoluşu da oluştururlar. Kierkegaard, *Bilim Dışı Eklenti*’de insanın “sonlunun ve sonsuzun, geçicinin ve kalıcının, sınırlının ve sınırsızın, özgürlüğün ve zorunluluğun, ruhun ve bedenin bir sentezi” olduğunu yineler. Bir sonraki cümlede ise varoluşun sentezine değinir ve “varoluş sonludan ve sonsuzdan oluşur, varolan birey de sonludan ve sonsuzdan oluşur” der (CUP I, 391). Yine aynı eserde, “varoluş, sınırlının ve sınırsızın, sonlunun ve sonsuzun çocuğudur; bu nedenle sürekli bir savaştır, yani düşünen özne varoluşun içindedir” der (CUP I, 92). *Ölümcul Hastalık*’ta da beni sonlunun ve sonsuzun bir sentezi

olarak tanımlar ve “ben, kendisiyle ilişkili, ödevi kendisi olan -bu ödev yalnız Tanrı ile ilişki içinde yerine getirilebilir- sonlunun ve sonsuzun bilinçli bir sentezidir” der (SD, 59). *Kayı Kavramı*’nda ise insanın sentezinden söz eder, “insan, tinin (*psyche*) ve bedenin bir sentezidir, fakat *sonlunun (temporal) ve sonsuzun da (eternal) bir sentezidir*” der (CA, 85).

Kierkegaard, sentezi “insan olmak”la ilgili bir sorun olarak görür. İnsan olmak, bir ben olmaktır. İnsanî benliği oluşturan şey ögelerin toplanması, bir araya gelmesi ve ilişki içinde olmasıdır. Bu toplanma ve bir araya gelmenin sonucunda oluşan ortak yapı insan benliğidir. Kierkegaard, aynı ögeleri, zaman zaman insan olmanın, zaman zaman ben olmanın, zaman zaman da varoluş kazanmanın ögeleri olarak görür. Bu açıdan bakıldığında, benliği olmakla insan olmak, insan olmakla varoluş kazanmak arasında bir fark yoktur: İnsan olan, ben de olmuştur, ben olan varoluş da kazanmıştır. Benlik, insan olmanın anlamını oluşturur. Bu anlam, yaşamın ve varoluşun da anlamıdır. Bu nedenle, Kierkegaard benliği öncelikle bir varoluş ve insan olma sorunu olarak ele alır. İnsan olmak, benliği olmakla eşdeğerli bir durumdur. Ve her ikisi de varoluş içinde olmayı ifade eder. Bütün bu sentez biçimlerinin aynı şey olduğuna ilişkin *Ölümcül Hastalık*’ta şöyle bir ima vardır: “İnsan ruhtur. Fakat ruh nedir? Ruh ben’dir. Fakat ben nedir? Ben, kendisiyle ilgilenen bir ilişkidir. [...] İnsan sınırlının ve sınırsızın, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezidir. Kısaca, bir sentezdir.” İki terim arasındaki ilişki, üçüncü bir terim sayesinde sentez hâline geldiğinde, benlik de ortaya çıkmış olur; bu, bireyi Tanrı’nın huzuruna koyan bir “sonsuzlaşma” hareketidir (SD, 43, 60). Benliğin bu diyalektik yapısı, Pascal’ın deyişi ile, insanı kendi içinde bir savaşın ortasında bırakır. Ona göre, “insanın akli ve tutkuları arasında bir iç savaş vardır. Yalnız akli olsaydı, tutkuları olmasaydı... Yalnız tutkuları olsaydı, akli olmasay-

dı... Oysa şimdi ikisi de var, kişi savaşırsız edemez artık. Biriyle savaşıırken, öbürüyle barış içinde bulunması gerekir; işte böyle bölünmüş insan; kendi kendisiyle düşmüş çelişkiye” (Pascal, 30). Bu savaşım, varoluş alanları arasındaki çelişkide ve benliğin diyalektik yapısında da ortaya çıkar. Varoluş alanları, gerilim içindeki varoluşun olası yönlerini gösterir. Kişi, içindeki gerilim ve çatışmanın etkisiyle, varoluş alanlarından birini seçer. Ama bununla, kendisini ve kendi benini de seçmiş olur.

Tanner’a göre, Kierkegaard benliği, üç aşamada ortaya çıkan bir sentez olarak görür. Bu sentez, öncelikle, sınırlı-sınırsız, sonlu-sonsuz, zorunluluk-özgürlük karşıt gizilgüçlerinin sentezinde gerçekleşir. Bu varoluş oluşumları ya da ögeleri, beden-ruh (*body-soul*) ikilemine karşılık gelir. Bu ögeler, insan varoluşunun temelini oluştururlar; ne var ki yalnız bu gizilgüçlere sahip olmak, gerçek anlamda bir ben (ya da ruh) olmaya yetmez. Ben (ya da ‘ruh’) olmak, daha çok sentez olmaktır (Tanner, 147). Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*’nda, birinci ve ikinci sentezlerden söz eder (CA, 85). Bu iki sentezi, *Ölümcül Hastalık*’ta geçen bir başka sentezi de dâhil ederek üçe çıkarabiliriz. Böylece Tanner’ın “üç aşamada” diye sözünü ettiği oluşum gerçekleşir. Bu üç sentezi, “Benliğin Birinci Sentezi”, “Benliğin İkinci Sentezi” ve “Benliğin Üçüncü Sentezi” başlıkları altında ele alabiliriz.

4.1 Benliğin Birinci Sentezi

Tin/nefs (*psyche*) ve beden arasındaki sentez, benliğin birinci sentezidir.¹ Ne var ki bu sentez, henüz tam anlamıyla bir sentez olmadığından beni oluşturmaz. Benin oluşabilmesi için üçüncü bir ögenin de olması gerekir. Kierkegaard,

¹ Bu anlayış şu şekilde de ifade edilebilirdi ve bu daha uygun bir yaklaşım olurdu: Sonlu ve sonsuz arasındaki sentezin üçüncü ögesi nasıl “an”sa, ruh ve beden arasındaki sentezin üçüncü ögesi de “nefs/tin”tir.

Ölümcül Hastalık'ta sentezin kurulabilmesi için üçüncü ögeye duyulan gereksinimden şu şekilde söz eder: "İnsan sınırlının ve sınırsızın, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezidir. Kısaca, bir sentezdir. İki terim arasındaki sentezdir. Bu açıdan bakıldığında henüz bir ben değildir" (SD, 43). *Kaygı Kavramı*'nda da, sentezin bir çelişki olduğundan, üçüncü öge olmaksızın tamamlanıp ortaya çıkamayacağından söz eder. Tin/nefs ve beden arasındaki sentezin üçüncü ögesi ruhtur (*spirit*); bu iki öge ancak ruhla sentez hâline gelir. Ruh, sentezi kuran, destekleyen ve sürdüren temel bir ögedir. "Birinci sentezde iki faktör, tin ve bedendir, ruh (*spirit*) da üçüncü faktördür; ancak "ruh" tespit edildiğinde/ortaya çıktığında bir sentezden söz edilebilir (CA, 85)². "İnsan tinsel (*psychical*) ve fiziksel olanın sentezidir; bununla birlikte bu iki öge, üçüncü bir öge içinde birleşmezse sentez düşünülemez. Bu üçüncü öge, ruhtur (*spirit*)" (CA, 43). Kierkegaard'a göre ruh, insanın dünyaya ben olmanın imkânı içinde gelmesidir. (Watkin, 57). Sonsuzluğu temsil eden bu öge aktif hâle gelmezse, insanın ben hâline gelme imkânı da ortadan kalkar. Benlik, ancak ilahi bir töz niteliğinde olan ruh ile olanaklı hâle gelir. Salt sonludan oluşan benlik, dünyasal bir benliktir; bu hâliyle eksik ve oluşmamış bir benliktir.

Tin, insandaki nefis, bilinç, zihinsellik, duygu ve akıl gibi özellikleri ifade eden geniş bir kavramdır. Ruh ise, Kierkegaard'un kullandığı anlamda, bireyin sonsuzla ilişkisini kuran, birey ve Tanrı ilişkisini olanaklı kılan dinsel içerikli bir kavramdır. Bu nedenle Kierkegaard, Grek dünyasının ruhu tanımadığını, ruhun Hristiyanlıkla birlikte tespit edildiğini, onu dünyaya Hristiyanlığın getirdiğini söyler.

² "Ruh" burada, sadece dünyasal canlılık, nefis, dünyasal varlığı oluşturan bir güç olarak değil, insanın ölüm ötesi varlığını, manevi varlığını ifade eder. Daha çok kişinin Tanrı ile ilişkisini kuran, insandaki sonsuzluk olarak metafizik ve dini bir kavramdır.

Kierkegaard'un anladığı anlamda ruh, Hristiyanlığın tüm varsayımlarını içerir. Özellikle, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi kurması ve ölümsüzlük düşüncesinin ifadesi açısından önemlidir. Doğum, ölüm ve mahşer (*eskaton*) gibi içerimleriyle biricikliğe sahiptir ve kişiye özgüdür. Antik Yunan kültüründeki orfeizm inancında bu niteliklere sahip bir ruh anlayışı yoktur; bu inanca göre ruh, farklı bedenlerde tekrar cisimleşir. Ruh göçüne uğrayan (*palingenesia*), aklın gücünü, bedenin canlılığını, hareketi ve ölümsüzlüğü ifade eden tin (*psyche*), Hristiyanlıkla birlikte yeni anlamlar kazanır; insandaki tanrısal özü, sonsuzluğu ve öte dünya inancına bağlı bir ölümsüzlüğü temsil etmeye başlar. Orfeizmde sonsuzluk, başı ve sonu olmayan bir sınırsızlıktır. Bu sınırsızlık içinde olup biten şey, sürekli bir yinelenmedir. Bu anlamda, sentezin üçüncü ögesi olan ruh, Antik Yunan'daki "yaşamın nefesi, can, canlılık, yaşamsal ilke, tin" gibi anlamlara gelen (Peters, 166) *psyche*'den farklıdır ve yaşamın her anının biricikliğini, tekrarsız oluşunu da ifade eder. Bu nedenle Kierkegaard, Antik Yunan'da "ruh kategorisinin" olmadığını söyler. Bu yoksunluk, Grek kültürünün en temel ilkelerini belirlemiştir. Bunların başında sonsuz yaşam, varlık ve zaman anlayışı, cinsellik, kösnüllük, sanat ve güzellik konuları gelir. Bu da, sanattan gündelik yaşama, ahlak anlayışından hukuk sistemine varıncaya değin pekçok alanda etkili olmuştur (CA, 65).

Ruh ögesinin tespit ettiği anlamda bu kültür içinde kaygı ortaya çıkmamış, cinselliğin farkına varılmamış, sonsuzluğun tespit ettiği anlamda bir zaman ve madde anlayışı ortaya çıkmamıştır. Hristiyanlığın ruh ve sonsuzluk anlayışı ile birlikte kaygı kavramı bir içerik kazanmış, günah kavramı ile birlikte cinsellik tespit edilmiştir. Kierkegaard, bu nedenle, "Cinsellik/kösnüllük, sonluluk ve an, ancak Hristiyanlıkla anlaşılabilir" der (CA, 84). "Kösnüllüğü, ruh kategorisi altında ilk defa Hristiyanlık tespit etmiştir" (EO,72). Don Juan bu

nedenle Hristiyan kültürüne ait bir figürdür. Bütün bunlarla, insanlık bir tarih kazanmıştır. Bu tarih, günahın, kaygının ve cinselliğin de tarihidir. Ama günahı günah, cinselliği cinsellik, kösnüllüğü kösnüllük, zamanı zaman, sonsuzluğu sonsuzluk, özgürlüğü özgürlük olarak tespit eden, ruh ögesidir. Kierkegaard, benlik konusunda “Grek tarzına Hristiyan varsayımlarının eklenmesi” derken (CA, 79) kastettiği hususlardan biri, Hristiyanlığın getirdiği ruh anlayışıdır. “Ben’i, ruh (*spirit*) olarak düşünmek Kierkegaard’a göre Hristiyanlığın görüşüdür. [...] Ruh olarak ben, bedenın ve tinin sentezidir” (Mackey 1972a, 59).

Benliğin birinci sentezindeki en önemli öğelerden biri de “beden”dir. Beden, sentez içinde tinsel ögenin karşıtı olarak yer alır; doğanın bir parçası olarak benliğin maddi yanını oluşturur. İnsan bedeni itibarıyla bir organizmadır, doğanın bir parçasıdır; ama ona yeryüzündeki asıl ayırıcı vasfını kazandıran özellik, tinsel yönüdür. Ne var ki bu bedenın yadsınması ve aşağılanması anlamına gelmez. İnsan nasıl ki bir bilinç, bir akıl, bir ruh varlığı ise, aynı şekilde beden varlığıdır da. Bu açıdan o “tam” bir sentezdir. Öğelerden birinin yokluğu, sentezin dağılmasına neden olur. Kierkegaard bedenın sentez içindeki konumunu, bir ödevle tanımlar: Bedenın görevi ruhın ve bilincin hizmetinde olmaktır (CA, 136). Bu yaklaşımda, varoluş alanlarının şeması da belirgin hâle gelir. İnsanın ruhsal yapısı bedenın hizmetine girdiğinde estetik, beden ruhsal ögenin hizmetine girdiğinde ise etik ve dinsel varoluş alanları ortaya çıkmaya başlar. *Kaygı Kavramı*’nda çizdiği bu “hizmet edici” tutum, Kierkegaard’u ruh ve beden arasında taraf tutmaya eğilimli kılar. Buna göre beden, ruhın hizmetinde olmalıdır. İnsan olmanın bütün anlamı ve yüceliği bu hizmet edici ilişkide ortaya çıkar. İnsan ancak o zaman özgür, sonsuz ve benlik sahibi bir varlık hâline gelebilir. Bu görevden sıkılıp isyan ettiğinde, benlikteki doğal öge güçlenir; kişi özgürlüğünü ve

benliğini yitirir; giderek sonlu, tensel, hatta şeytansı (*demonic*) bir varlık hâline gelmeye başlar (CA, 136).

4.2. Benliğin İkinci Sentezi

Benliğin ikinci sentezi, sonlu ve sonsuz arasındaki sentezdir. Kierkegaard bunu, *Bilim Dışı Eklenti*'de "varoluş sonludan ve sonsuzdan oluşur" diye dile getirir (CUP I, 391). *Ölümcül Hastalık*'ta ise, "Benlik, sonsuzdan ve sonludan oluşur; [...] çünkü o, sınırlandıran sonlunun ve sınırsızlaştıran sonsuzun bir sentezidir. [...] Ben, kendisiyle ilişkili, ödevi kendisi olmak olan -bu ödev yalnız Tanrı ile ilişki hâlinde yerine getirilebilir- sonlunun ve sonsuzun bilinçli bir sentezidir" der. Sonsuzluk, ben olmanın vazgeçilmez koşuludur. Sonsuzluk ögesini yitiren kişi kendisi olamaz ve "kendisi olmamak tam olarak umutsuzluktur." Sonsuz ögesinin etkisiz hâle gelmesi, benliğin dağılıpına neden olur. Kierkegaard bunu, "umutsuzluk" olarak niteler ve "ölümcül hastalık" olarak görür (SD, 59, 60).

Ölümcül Hastalık, baştan sona, benliğin sonsuzla ilişkisinin kesilmesi sonucu ortaya çıkan umutsuzluğu ele alır ve bu ilişkisinin doğru kurulması üzerinde durur. Sonsuzluk kavramı burada, ruhun ölümsüzlüğü anlayışı ile özdeşleşir. Lazarus'un öyküsü ile anlatılan budur. İsa'nın mezara doğru yürümesi ve "Lazarus kalk!" diye seslenmesi, ölümsüzlüğü gösteren bir tutumdur. Ölümcül hastalık, insanı adım adım ölüme doğru sürükleyen bir hastalık değil, ruhun ölümsüzlüğüne duyulan inancın yitirilmesidir. Lazarus ölmüştür, ancak bu, onun ölümcül bir hastalıktan öldüğü anlamına gelmez. İsa'nın mezara doğru yürümesi bile, kendi başına onun hastalığının ölümcül olmadığını gösterir. Ölümcül hastalık, ölümsüzlük inancının yitirilmesi durumudur ve bu gerçek umutsuzluktur (SD 37, vd.).

Benliğin birinci sentezinde olduğu gibi, ikinci sentezinde de üçüncü bir ögeye ihtiyaç duyulur. Kierkegaard bunu şöyle

ifade eder: “İkinci senteze gelince, o doğrudan doğruya çarpıcı bir şeydir, öncekinden daha farklı bir şekilde oluşur. Birinci sentezde iki faktör tin ve bedendir, ruh da üçüncü faktördür; ancak ruh tespit edildiğinde bir sentezden söz edilebilir. İkinci sentez sonlu (*temporal*) ve sonsuz (*eternal*) olmak üzere yalnız iki faktöre sahiptir. Peki, üçüncü öge nerede kaldı? Şayet burada üçüncü bir öge yoksa, ortada gerçekten bir sentez de yoktur, çünkü sentez öyle bir çelişkidir ki üçüncü faktör olmaksızın tamamlanamaz; çünkü sentez gerçekten bir çelişkidir ve olmayan bir şeyi önc sürer” (CA, 85). Kierkegaard, sonlu ve sonsuz arasındaki sentezin üçüncü ögesini sorduktan sonra Hannay’ın da işaret ettiği gibi, an’a (*moment*) ilişkin “önemli, fakat karmaşık” bir söyleve girer (Hannay, 197). Bundan, sonlu ve sonsuz arasındaki sentezin üçüncü ögesinin an olduğu sonucu çıkarılabilir.

An, basit anlamda bir zaman dilimi değil, başlı başına yeni bir zaman anlayışıdır. “An, kendisinde zamanın ve sonsuzun birbirine değdiği bir belirsizliktir; zamanın sonsuzla sürekli kesişmesi ve sonsuzun sürekli zamanı kapsamasıyla “sonluluk” (*temporality*) kavramı tespit edilir. Sonuç olarak, zaman içindeki bölümlenme de kendi anlamına kavuşur: şimdi, geçmiş ve gelecek” (CA, 89). An, temel olarak ruh ve sonsuzluk ögeleri ile birlikte tespit edilir. Sonsuzluk yoksa an da yoktur. An’ı, ortaya çıkaran, sonsuzdur. Sonsuz, an’ın varlık koşuludur. Sonsuz ögesinden yoksun bir an, Antik Yunan’da olduğu gibi sürekli bir yinelenme olarak ortaya çıkacak, bu döngü içinde geçmiş gelecek, gelecek de geçmiş olarak belirecektir. Kierkegaard’un sözünü ettiği an, ruh ve sonsuzluk ögeleriyle birlikte ortaya çıkar. “Buna göre an, zamanın değil, sonsuzluğun atomudur. O, sonsuzluğun zaman içindeki ilk yansımasıdır, sanki zamanın durması yönündeki ilk girişimdir”. An, tinsel bir durumdur. An, ruhun varoluş alanıdır. Yalnız, insan anda yaşar, varoluş anda gerçekleşir, yalnız insanın yaşadığı zamanda an vardır. An, doğal bir akış değildir. İnsan, kendi varoluşu ile zama-

nın akışını an'a çevirir. An, bir kereliktir, biriciktir, kendisini tekrarlamaz. Bu nedenle doğada an bulunmaz. Zamanın an olabilmesi için, insan bilincine değmesi gerekir; ama yalnız o kadar değil; aynı zamanda "sonsuz" tarafından da tanımlanması gerekir.(CA, 89-90). Bu hâliyle an, sentezi oluşturan bütün çelişik öğelerin içinde toplandığı bir kesişme noktası gibidir. İnsanı kuran karmaşık ve çelişik öğeler, ancak an içinde gerçeklik kazanır ve etkin hâle gelir.

Kierkegaard'a göre, ruh ögesi gibi sonsuzluk ögesi de Hristiyanlıkla birlikte tanınmıştır. Sonsuzluk, Antik Yunan'daki "sınırsızlık", "belirsizlik" gibi anlamlara gelen (Peters, 19) *ápeiron*'dan ayrılır. Sınırsız (*infinitude*), sınırsız bir içkin yinelenme olarak, sonsuzlukla aynı anlama gelmez. Bu nedenle, Kierkegaard'un sentez anlayışı, ancak Hristiyanlığın getirdiği terminoloji içinde kendi özgül yerine kavuşur. Böylece, "Grek tarzına Hristiyanlığın varsayımlarının eklenmesi"nin ikinci önemli aşaması sonsuzluk kavramında ortaya çıkar. Ruh kavramı ile birlikte zaman anlayışı da değişime uğrar. Kierkegaard, bu durumu şu şekilde ifade eder: "Grekler sonsuz kavramına sahip değillerdi, bunun için gelecek kavramına da sahip değillerdi. Bu nedenle, Grek yaşamı, an içindeki yitmişliğinden ötürü kınanamaz; daha doğru bir ifadeyle, onun yitip gitmişliğinden bile söz edilemez; çünkü zamansallık Grekler tarafından kösnüllük (*sensuousness*) kadar yalın bir şekilde düşünüldü; çünkü onlar, ruh kategorisinden yoksundular." Sonsuzluk, zamansal bir kavram değildir. Kierkegaard, sonsuzluğun Grek kültüründe gelecek zaman gibi algılandığından, Hegel felsefesinde ise "sürekli şimdi" hâline geldiğinden söz eder. Ona göre, spekülâtif düşünce sonsuzu şimdileştirmiş, onu bir kavram ve düşünce hâline getirmiştir (CA, 89). Oysa sonsuz bir kavram, bir düşünce veya zamanın bir boyutu değil, kişinin Tanrı ile bağıntı kuran benliğin temel bir ögesidir.

Orfik Grek inancında, çembersel zaman anlayışının başı ve sonu olmayan döngüsü içinde, ruh tekrar tekrar dünya hayatı ile karşılaşır. Hristiyanlıkla birlikte “bir kerelik” dünya yaşamı, başı ve sonu olan bir zaman anlayışı ve aynı zamanda sonsuzluk kavramı söz konusudur. Antik Grek kültürü, sonsuzluk kavramına da, başı ve sonu olan zaman anlayışına da yabancıdır. Bunu “yaratılış” düşüncesinden yoksun oluşuna bağlayabiliriz. Hristiyanlıkta “hiç”ten (*ex nihilo*) yaratılış söz konusudur. Dolayısıyla, bu yaratılış zamana da bir başlangıç noktası tayin eder ve yaratılmış olanın bir kıyametle sona ermesi (*eskaton*) düşüncesini de beraberinde getirir. Bu da, başı ve sonu olan bir zaman anlayışını oluşturur. Grek düşüncesinde “yaratıcı Tanrı” anlayışı yoktur. Tanrı, yoktan var eden değil, varolan maddeye (*hyle*) şekil veren bir “Biçimlendirici”dir (*dēmiourgos*). Yaratıcı Tanrı inancı, bir kerelik dünya yaşamı, başı ve sonu olan çizgisel bir zaman anlayışı, hiçten yaratılmış bir evren, sonsuzluk inancı, bütün bunlar Hristiyanlığın Batı kültürüne kattığı değerlerdir.

4.3. Benliğin Üçüncü Sentezi

Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık*’ta, *Kaygı Kavramı*’nda sözünü ettiği birinci ve ikinci senteze ek olarak bir başka sentezden daha söz eder. Bu, özgürlük ve zorunluluk arasındaki sentezdir (*SD*, 43). Bu iki öge de benliğin oluşumu açısından en azından birinci ve ikinci sentezin ögeleri kadar önemlidir. Çünkü özgürlük, benliğin ögelerinin etkin hâle gelmesini ve sentezin kurulmasını ifade eder. Kierkegaard, özgürlük ve zorunluluk arasındaki sentezin üçüncü ögesini de sorar. Tini ve bedeni sentez hâline getiren üçüncü öge ruh, sonlu ve sonsuz sentez hâline getiren üçüncü öge an’dır. Özgürlük ve zorunluluk arasında sentezi oluşturan üçüncü öge de tıpkı sonlu ve sonsuz arasındaki sentezde olduğu gibi açık bir şekilde ifade edilmez. Kierkegaard’un açıklamalarından bu üçüncü ögenin “olanaklılık” (*possibility*) olduğu sonucuna varabiliriz.

Olanaklılık, insanın özgür bir varlık oluşu ile ilgilidir ve insana kendi seçeneklerini gösterir. Bu ise, insanı bir kaygı varlığı hâline getirir. Özgürlük için olanaklılık, gelecek zamandır. Geçmiş pişmanlığın, gelecek kaygının zamanıdır; çünkü olanaklılık geçmişe değil geleceğe aittir ve tam olarak geleceğe karşılık gelir. Buna göre, özgürlük ruhun bir durumudur. İnsanın ruhsal bir varlık oluşu, bir sentez oluşu, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezi olduğu anlamına da gelir. “Önceki bölümde söylendiği gibi ruh, sentezi tespit etmek üzere iken, ya da daha uygun bir ifade ile ruh, sentezi bireydeki ruhun (özgürlüğün) imkânı olarak tespit etmek üzere iken, kendisini kaygı olarak ifade eder; böylece, gelecek bireyde kaygı olarak açığa çıkan sonsuzun (özgürlüğün) imkânına dönüşür.” Bu nedenle, tam ve doğru bir dilsel kullanım, özgürlük, kaygı ve geleceği birleştirir: “Gelecek için kaygılanırım” (CA, 91, 92). Bazen bir kişinin geçmişe ilişkin kaygılı olduğu söylenir. Bununla birlikte bunun yalnızca bir konuşma biçimi olduğu ve geleceğin kendisini şu ya da bu şekilde ifade ettiği görülür. “Kendisine ilişkin kaygılı olduğum düşünülen geçmiş, benimle olanak ilişkisi içinde olmalıdır. Eğer geçmişte kalan bir talihsizlik hakkında kaygılıysam, o zaman bu onun geçmişte kaldığından değil, gelecekte de yinelenme olasılığındandır. O, gerçekten tam olarak geçse, o zaman kaygılı değil, yalnızca pişman olurum” (CA, 91).

Kişi, geleceğin olanaklılığı karşısında, an’da kaygı duyar. Bunun anlamı nedir? Kaygı, gelecek karşısında ve an’da ortaya çıkar. Özgürlüğün, kendi olasılık ve seçeneklerini seyretmesi kaygıyı uyandırır. Buna göre, kaygının başlıca iki koşulu, özgürlük ve olanaklılıktır. Olanaklılık, insanın önündeki büyük çeşitliliği, varoluşun alabileceği olası biçimleri gösterir. Varoluş içinde ortaya çıkabilecek her şey oradadır. Çünkü varoluş bir zorunluluk durumu olmadığı için, kendini olanaklılık olarak ifade eder. Olanaklılık, kaygıyı

besler. Bunun haklı gerekçeleri vardır. Geleceğin olanaklı oluşu, zorunlu olmadığı anlamına gelir. Öyleyse, bu dünyada oluşumuzun gerekçesi nedir? Eğer varlığımız zorunlu değilse, hangi gerekçelerle bu dünyada bulunuruz? Varoluşumuzu nasıl açıklayabiliriz? Olanaklılık, her zaman olmak ve olmamak durumlarını eşit oranda içerir. Bunun anlamı şudur: Bu dünyaya gelmeyebilirdik de varolmayabilirdik de. Dünyaya gelmiş bulunmamın anlamı ve ilkesi nedir? Eğer zorunlu bir varlık olsaydık, kuşkusuz bu soruları sormamıza gerek kalmazdı. Varoluşumuz, hep olanaklılık içinde kendini gerçekleştirir. Olup biten şeyin niçin öyle olduğunu açıklamaya çalışmak insanı farklı varoluş durumları ile karşılaştırır. İşte bunlardan biri, varoluşun bir olanaklılık alanı olmasıdır. İnsanın kaygısı, varolma karşısında “varolmama olasılığı”nı da içerir ve o yaşadığı sürece, kendisini hep kaygılandıran bu olasılık karşısında bulunur. Seçimleri de “varolmama olasılığı” karşısında “varolmaya doğru” atılmış bir adımı, bu yöndeki bir tercihi ve isteği ifade eder.

Varoluşa ilişkin her şey, olanaklılığa dâhildir. İçsel derinliğe ulaşamamış, varoluşun zengin durumlarını tecrübe edememiş kişiler, olanaklılığı estetik bir bakışla “iyi talih” ve “şans” olarak algırlar; onu zenginlik, haz ve eğlence fırsatı olarak görürler. Bu tutumun temelinde “toyluk” vardır. Varoluşun sınır durumlarını tecrübe etmemiş olan kişiler, olanaklılık konusunda bu tür bir estetik algıya sahiptirler. Bu onların tecrübesizliğinden kaynaklanır (CA, 156). Oysa varoluş, tüm olanakları ve olasılıkları ile insan için hazır bekler. Jaspers’in deyişi ile “varoluşun sınır durumları” olanaklılığın da sınır durumlarıdır ve insanın başına gelebilecek her şey o sınırların içinde bulunur. Nedir “varoluşun sınır durumları?” Şöyle der Jaspers: “Er geç öleceğim, er geç acı çekeceğim, er geç savaşıacağım. [...] Varoluşumuzun bu durumlarına ben *sınır durumları* diyorum” (Jaspers, 1986: 52-53).

Olanaklılık, tüm varoluşu, varoluşun tüm olasılıklarını içinde barındırır. Onu yalnız salt estetik bakış açısıyla “mutlu ve güzel gelecek” olarak düşünmek yanıltıcı olabilir. Onun içinde, yaşanabilecek tüm sevinç ve mutluluklar vardır ama varoluşun en derin acıları da vardır. “Olanaklılık içinde her şey eşit derecede olanaklıdır ve olanaklılık tarafından uygun bir şekilde eğitilen kişi, sevinci olduğu kadar dehşeti de tanır. [...] Böyle bir kişi, olanaklılığın okulundan mezun olduğunda, dehşetin ve yıkımın her insanın kapı komşusu olduğunu kendi alfabesini bilen çocuktan daha iyi bilir; kendisine ilişkin kaygı duyduğu her konunun yakın gelecekte kendisini karşılayacağını da bilir” (CA, 156). Bu hazır bulunuşluluk onu kaygı karşısında donanımlı ve hazırlıklı hâle getirir; zira “olanaklılığın kaygısına nüfuz eden kişi hiçbir kaygı duymamak için eğitilidir” (CA, 157).

Kierkegaard, özgürlük konusunu pek çok eserine taşır. Özgürlük, *Kaygı Kavramı*’nda benliğin ruh ögesi ile birlikte ortaya çıkar. Buna göre, insan ruhsal bir varlıktır ve özgürdür. Varoluşu belirleyen, ona anlam ve değer katan, insanın özgür bir varlık oluşudur. İnsan özgür olmasaydı, varoluş sorunu, erdem ve değer sorunu, kendini gerçekleştirme ve bir benlik hâline gelebilme sorunu da kalmazdı. Bu durum insanın kendisini seçen, kim olduğuna ve kim olması gerektiğine karar veren bir özgürlük ve bilinç varlığı olduğunu gösterir. “İnsanın kendi kendisini seçmesi” parlak bir söylem gibi görünse de gerçekte zor bir durumdur. Bu, Sartre’ın deyişi ile “katmerli börekle kaymaklı pasta arasındaki” seçim değildir (Sartre, 1985: 103). Seçim, insanın ne olduğuna, kim olacağına karar vermesidir. Bu nedenle, Kierkegaard’a göre, özgürlük olanaklılığa bakar. Bu bakış, henüz olmamış bir şeyi ister. Ne var ki her olanaklılık olmak ya da olmamak gibi varoluşsal bir ikilemi de beraberinde getirir. Bu nedenle insan her an ölüm karşısında, olanaklılığın hiçliği ve olmamışlığı

karşısında kendisini seçmek, varolmayı istemek gibi çarpıcı bir tercihle karşı karşıyadır. Kierkegaard bu nedenle, olanaklılık karşısında özgürlüğün durumunu, olmak ya da olmamak arasındaki bu kaygılı bekleyişi “baş dönmesi” olarak niteler. “Kaygı, belki baş dönmesi ile karşılaştırılabilir. Bakışlarını bir uçurumun derinliklerine çeviren kişinin başı döner. Peki, bunun nedeni nedir? Uçurum olduğu kadar kendi gözleridir de; çünkü bakmamış olduğunu bir düşünün, [bakmasaydı, başı da dönmezdi]. Bu nedenle kaygı, özgürlüğün baş dönmesidir (CA, 61). Bu paragraf, kaygı, özgürlük ve olanaklılık sorunu bağlamında en çok yorumlanan metin olmuştur. Sözelimi, Sartre, baş dönmesini “bulantı” olarak metnine taşımış, özgürlüğü “kendi-için-varlık”ı niteleyen bir durum olarak ele almış, insanın özgür olmaya mahkûm olduğunu belirtmiştir (Sartre, 1971: 33). Heidegger ise, kaygı durumunu (*angst*) dünya-içinde-varlık’ın özü olarak görmüştür (Heidegger, 1995: 234, vd.).

Kaygı Kavramı’nda, özgürlük, aynı zamanda suçu ve günahı da mümkün kılan bir durum olarak ele alınır. İnsan özgür olmasaydı suçluluk, günahkârlık veya masumiyet durumları da olmazdı. Kaygı, özgürlüğün kendi olanaklarına bakmasıdır. “Özgürlüğün olanağı, kaygıdır” (CA, 123). Özgürlük olanakları ve olasılıkları, olanak ve olasılıklar da geleceği arar. “Özgür değilse, ben için hiçbir gelecek yoktur” (ÖH, 49). Özgür değilse, insanın kendini seçme ve “ben olma” imkânı da yoktur.

Özgürlüğün varoluş içinde, özgür olmayışı seçmek için kullanıldığı durumlar da vardır. Sözelimi, estetik varoluş alanı, tensel haz ve tutkuların eksenine girme anlamında bir “köleleşme” durumu olarak kendini gösterir. “Şeytansı” (*demonic*), kendisini gizlerken, yapıp etmelerini örterken, aynı zamanda kendi özgürlüğünden de vazgeçer. Sentez içinde, tinsellik zayıfladıkça, tensel egemenlik artar. Özgürlük, bir

tür köleleşme şeklinde ortaya çıkar, özgür olmayış olarak tespit edilir, çünkü özgürlük yitirilir” (CA, 123). Kierkegaard, tensel ve kösnül yaşam içinde yitirilen özgürlüğün yeniden kazanılması konusunda, kaygı kavramını bir fırsat olarak görür. Çünkü kaygı, tinsel ögenin yeniden etkin hâle gelmesinin imkânıdır. Kaygı yoğunluğu, varoluş içindeki tinsel yoğunluğa koşuttur. Öte yandan, kaygıyı da özgürlüğü geliştirir. İnsan özgür olmasaydı, kaygı duymazdı. Özgür olmanın olanakları ve olasılıkları, insanı geleceğin belirsizliği karşısında kaygıya sevk eder. Bu açıdan kaygı, bir bilinçlilik hâlidir. Kaygı, insanın özgürlük ve olanaklarının farkına varmasıdır. Bununla birlikte, kaygıdan özgürlüğe doğru dönen bir katkı da vardır. Özgürlük nasıl ki kaygıyı geliştiriyor ve besliyorsa, aynı şekilde kaygı da özgürlüğü geliştirir. Kaygı düzeyi yükseldikçe, özgürlük bilinci de gelişir, özgürlük duygusu da güçlenir. “Özgürlüğün imkânı yine kaygıdır” (CA, 123). Kaygı, gelecek zamanlı bir kavramdır ve özgürlüğün kendi imkânına bakması, kendi geleceğini öngörmesi ile ilgili bir durumdur. “Özgürlük imkânı, kendisini kaygıda duyurur; [...] kaygı, özgürlüğün kendisini olanaklılıkta ifşa etmesi” dir. (CA, 74, 111).

Burada, özgürlüğün bir başka boyutuna daha değinmemiz gerekir. O da, özgürlük ve iman arasındaki ilişkidir. Kierkegaard, imanı hep özgürlükle birlikte ve özgürlükle gerçekleşen bir inanma durumu olarak görme eğilimindedir. Bu anlamda, özgürlük dinsel alanda etkin bir ögedir. “Zamanımızın spekülâtörleri, ne bitip tükenmez bir gayret içinde, nasıl bir zaman ve emek sarf ederek, metinler yazarak Tanrı’nın varoluşunun [*Tilværelse*] tam bir kanıtını üretmeyi istediler! Ne var ki kanıtların muhteşemliği arttıkça kesinlik seviyelerinin düştüğü görülebilir. Oysa Tanrı’nın varoluşu, bireyin özgürlüğü açısından tespit edildiğinde, her yerde hazır ve nazırdır (*omnipresence*)” (CA, 140).

Burada Tanrı varlığının insan özgürlüğü açısından tespiti ve insan özgürlüğünün de Tanrı varlığı karşısında kendi bilincine varması durumu söz konusudur. Dostoyevski'nin *Ecinniler*'de portresini çizdiği Kirilov tipine söylediği, (Dostoyevski, 128, 129, 172, 268, 270) "insan özgürse Tanrı yoktur, Tanrı yoksa insan özgürdür" önermesinin tersine dönerek "Tanrı varsa insan özgürdür, insan özgürse Tanrı vardır" hâlini aldığı görülebilir. Böylece, insanın özgür bir varlık oluşu Tanrı'nın varlığına, Tanrı'nın varlığı da insanın özgür bir varlık oluşuna işaret eder hâle gelir. Kierkegaard'un ardıllarından Jaspers'in şu sözü, özgürlük ve iman arasındaki ilişkinin açıklık kazanmasına katkıda bulunabilir: "İnsan gerçekte nedenli özgürse, Tanrı onda o denli kesindir. Ben, nerede özgürsem, orada kendi kendime varolmadığımı kesinlikle bilirim. Biz insanlar, hiçbir zaman kendi kendimize yetmeyiz. Kendi dışımıza çıkmaya, kendimizi aşmaya doğru itiniriz, hiçliğimiz içinde kendi kendisiyle saydamlaştığımız Tanrı'yla olan bağlantımızın derinliğiyle gelişmek gereğini duyarız. İnsanın Tanrı'yla olan bağlantısı doğadan gelen bir özellik değildir. Çünkü bu bağlantı özgürlükle iç içedir" (Jaspers, 1986: 87). Özgürlük ve inanma durumundaki yakın ilişki, özgür olmayış durumunda karşıt yönde gelişir; bu durumda, özgür olmayış, bir estetik kategori olarak batıl inanca ve inançsızlığa karşılık gelir. Özgürlüğün özü ne kadar hakikat ise, özgür olmayış da o kadar inançsızlık ve batıl inançtır (CA, 138, 144).

Kierkegaard, özgürlüğün özünün hakikat olduğunu söyler. "Zihinsel olarak bakıldığında, özgürlüğün özü hakikattir ve hakikat insanı özgür kılar. Bu nedenle hakikat özgürlüğün eserdir ve bu şekilde özgürlük sürekli olarak hakikati meydana getirir" (CA, 138). Özgürlük ve hakikat arasında ne tür bir ilişki vardır? Öncelikle, şeytansının, dolayısıyla estetik varoluş biçiminin bir tür özgürlükten uzaklaşma ve köleleşme hâli olduğunu daha önce ifade etmiştik. Burada, sürekli bir gizleme,

saklama, ifşa etmekten kaçınma olayı söz konusudur. Bedensel dürtülerin güdümündeki yaşam biçimi, örtülmeye çalışılır. Etik yaşam ise şeffaflığı, göz önünde olmayı, itirafı ve açıklığı ilke edinir. Estetik yaşam, özgür bir yaşamdır, özgürce seçilen bir yaşamdır ve içinde özgürlüğün etkin ve ödev duygusunun belirleyici olduğu bir varoluş alanıdır. Şimdi, özgürlüğün sürekli olarak hakikati açığa vurması, bu konu ile ilişkilendirilebilir. Öncelikle şu söylenebilir: Özgürlüğün yitirildiği bir yerde, hakikat ortaya çıkmaz. Hakikatin ortaya çıkış koşulu, özgürlüktür. Hakikatle özgürlük arasında, karşılıklı bir gereklilik durumu söz konusudur: Özgürlük hakikati, hakikat de özgürlüğü gerektirir. Kierkegaard, hakikatin özgürlüğün eseri olduğu hususu üzerinde durur. Bu açıdan bakıldığında, özgürlüğün yitirilişi, hakikatin de yitirilişi olacaktır.

Benliği oluşturan ögelerden biri de zorunluluktur. Zorunluluk (*necessity*), esas olarak insanın, kendi tercihi, kendi isteği, kendi beğenisi, kendi kararı olmamasına karşın kendisini içinde bulduğu bir durumu ifade eder. Her birey, özgürlüğün olduğu kadar zorunluluğun da ürünüdür, kendi benliğinde özgürlüğün olduğu kadar zorunluluğun da izlerini taşır. Zorunluluk, özgürlüğün karşıtı olarak senteze katılır. Kierkegaard bunu “insan, ruhun ve beden, sonlunun ve sonsuzunu, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezidir” diye ifade eder. Bir başka yerde de “kişilik, olanaklılığın ve zorunluluğun bir sentezidir” der. (*SD*, 43, 70). Birinci cümlede özgürlük ve zorunluluk, ikinci cümlede ise olanaklılık ve zorunluluk karşıtlık içinde ortaya çıkar. Buna göre, zorunluluk, özgür olmayış ve olanaktan yoksun oluş gibi anlamlara gelir. Onun, insanın seçemediği bir şey olması gerekir. Zira özgürlük seçmek anlamına gelir. Zorunluluk da, insanın seçemediği, tayin edemediği, kendi iradesi dışında olan varoluşsal durumlara göndermede bulunur. Bu durum kişinin kendi tercihi ve kazanımı değildir, kendisini bu durumun içinde bulur. Zorunluluk

ögesi, kültürel ve tarihsel bir çevre olabileceği gibi, kişinin kalıtsal olarak kendi genlerinde taşıdığı özellikler de olabilir. Gerçekten de hiç kimse kendi ailesini, kendi toplumunu, kendi kültürünü ve kendi tarihini seçme yetisine sahip değildir, kendi bedenimizi ve yaşamak istediğimiz çağı seçmek de elimizde değildir. Bu anlamda, “neden burada ve şimdi” (*hic et nunc*) sorusu, her zaman bir merak konusu olmaya devam eder. “Zorunluluk, kişinin kalıtsal ve çevresel koşullar içinde yaşamaya başlamasıdır. Bunların kişinin yaşamının biçimlenişinde önemli etkileri vardır. Sosyal çevreden ve kişinin bedensel yapısından gelen baskılar, içgüdüsel yönelimler kişi üzerinde etkiye sahiptir” (Watkin, 57). Kierkegaard, zorunluluk ögesi ile basit olarak kişinin denetleyemediği tarihsel, kalıtsal ve çevresel faktörlere göndermede bulunur. İçine doğduğumuz tarihsel, kültürel, ekonomik ve sosyal bir çevre vardır ve o bizim kendi seçimimiz değildir.

Zorunluluğu, insan yaşamını tümüyle kuşatan bir yazgıya dönüştürmek yanlış bir yorumlama olacaktır. Kierkegaard, şans, talih ve yazgı gibi kavramlar karşısında eleştirel bir tavır sergiler. Estetik alanda, bedensel tutkuların ve tensel isteklerin güdümünde yaşayan kişi nasıl ki şansın ve talihin kanatları altına sığınmakla ben olma fırsatını yitirirse ve bu nasıl ki eleştirilecek bir durumsa, aynı şekilde tüm varoluşu ve benliği “yazgı” kavramı ile açıklamak da dinsel duyguya karşıt bir tutum olacaktır. Öyle ki Kierkegaard bunu “Tanrı’yı ve Tanrı inancını kaybetmek” olarak niteler. Ona göre, kadercinin Tanrısı yoktur. “Yazgı” varoluş içindeki olasılıkları yok eden bir yaklaşımdır. Olanaklar, olasılıklar, seçenekler yok olduğunda, insan da özgürlüğünü yitirecek ve güdümlü hâle gelecek, dolayısıyla kendi kendisinden sorumlu olmayacak, kendi varoluşundan söz edilmeyecektir. Olanak ve olasılık yoksunluğu, insanın önünde kendisini gerçekleştiremediği, kendi varo-

luşunu kuramadığı, benliğini geliştiremediği, seçeneksiz ve alternatifsiz bir durumdur. Bu durum kişiyi, ben olma niteliğinden uzaklaştırarak içinde kendini unutacağı ve giderek doğal dünyanın bir parçası hâline geleceği bir uyruk yapar. Bu da benlik kavramını ortadan kaldırır. Şansa, talihe göre yaşayan estetikçinin nasıl bir benliği yoksa, aynı şekilde yazgıcının da benliği yoktur. Bunlar, kendi varoluş sorumluluğunu üstlenmekten çekinen kişilerin, yaşam karşısında gösterdikleri edilgen tutumun sorumluluğunu bir başka yere havale etme girişimleridir. “Olanak yoksunluğu, ya her şeyin zorunlu ya da önemsiz olduğu anlamına gelir. Gerekirci, kaderci umutsuzdur ve umutsuzluk içinde kendi benini kaybetmiştir; çünkü onun için her şey zorunludur. O, tüm yiyeceğini altına dönüştürdüğü için açlıktan ölen krala benzer. Kişilik olanaklının ve zorunlunun sentezidir. Onun varolma durumu bu nedenle solunum yapmaya, nefes alıp vermeye benzer. Gerekircinin beni solunum yapamaz, çünkü salt zorunluluğu solumak imkânsızdır, o insan benini boğar. Kaderci umutsuzluk içindedir; Tanrı’yı kaybetmiştir ve bu nedenle benini de kaybetmiştir; çünkü Tanrısı olmayan kişinin beni de yoktur. Fakat kadercinin Tanrısı yoktur ya da onun Tanrısı zorunluluktur. Çünkü Tanrı için her şey mümkündür” (SD, 70).

Burada zorunluluk ögesi hatırlatılabilir. O, insanın kendi elinde olmayan unsurlara göndermede bulunur. İnsan ne zaman ve nerede doğacağına, hangi aile, hangi toplum ve hangi kültür ortamında doğacağına, cinsiyetine, fiziksel görünümüne, ne zaman ve nerede öleceğine kendisi karar vermez. Ama bütün bu unsurlar, bir şekilde insan benliğinin oluşumuna etki eder. Bu anlamda kader, takdiri ilahi (*predestination*) olarak görülebilir; ancak onun “tarihsel ve çevresel koşullara göndermede bulunan bir kavram” olduğu da görülebilir (Watkin, 28).

5. Ögeler ve Sentezler Arası İlişki

Sentez, yalnız tinin ve bedeninin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezi değil, aynı zamanda bu karşıt ögelerin üçüncü bir öge ile ilişkisidir de. Böylece, ben'in birinci, ikinci ve üçüncü sentez aşamaları ortaya çıkar; benlik olma durumunda ise bu üç sentez biçimi birbirleriyle ilişkide olurlar. Kierkegaard, bu anlamda benliği "kendisi ile ilgilenen ilişki" olarak tanımlar (SD, 43). Sentezin olabilmesi için, her iki sentezin de bir arada tespit edilmesi gerekir. "Tinin/nefsin (*psychical*) ve maddenin (*physical*) sentezi, ruh (*spirit*) tarafından tespit edilir; ne var ki ruh sonsuzdur ve bu nedenle sentez, yalnız ruh ilk sentezi, zamanın ve sonsuzun ikinci sentezi ile birlikte tespit ettiği içinde vardır" (CA, 90). Bu iki sentezi ayrı ayrı düşünmek mümkün değildir. Çünkü sonlunun ve sonsuzun sentezi, tinin ve bedeninin sentezinin zaman içinde ortaya çıkışını ifade eder. Ruh, tini ve bedeni zaman içinde tespit eder. Bu, birinci sentezin, ikinci sentez içinde ve onunla birlikte ortaya çıkabileceğini gösterir. "Sonlunun ve sonsuzun sentezi, başka bir sentez değildir; fakat insanın, ruh tarafından sürekliliği sağlanan tinin ve bedeninin bir sentezi olduğuna işaret eden ilk sentezin açığa çıkmasıdır. Ruh tespit edilir edilmez, an varlık kazanır" (CA, 88). Önce, tinin ve bedeninin sentezi ortaya çıkar. Fakat bu sentez, bir başka sentezi gerektirir; bu da sonlunun ve sonsuzun sentezidir. Çünkü ruh işin içine girdiğinde, sonsuzluk ögesi ve dolayısıyla sonluluk ögesi de işe karışır. Böylece insan, ruhun tespit ettiği tinin ve bedeninin, sonlunun ve sonsuzun bir sentezi olarak ortaya çıkar. Ruh ise zaman içinde ortaya çıkar ve sentezi tespit eder. Ruhun zaman içinde ortaya çıkması, sonsuzun bir yansıma ve kırılma noktası olarak an'ın tespitini sağlar. Burada dikkat çekici olan bir başka husus, ruh'a ve an'a sentezin ögesi olmaktan daha öte, sentezin ögelerini tespit edici, sonlu ve sonsuz, tin ve beden gibi karşıt ögeleri sentez hâline getirici bir işlevin yüklen-

mesidir. Ruh, “tespit edici” bir ögedir. O, tini ve bedeni tespit eder. Aynı şekilde sonluyu ve sonsuzu tespit eder ve bu ikisi arasındaki sentezde üçüncü öge “an” olur. Bu anlamda ruh, yalnız benliği oluşturan değil, benliği oluşturan tüm ögelere benliğin bir ögesi olma değerini ve anlamını kazandıran temel bir ögedir.

Ruh, tin ve beden arasındaki sentezi kurmadan insan gerçek anlamda insan olmaz. Ruh, birinci sentezi ikinci sentezle birlikte tespit ettiği zaman, insan gerçek varlığına kavuşur. An içinde tinin ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun sentez hâline gelmesiyle, sonsuz an’a yansır, ruh an’da cisimleşir, insan an’da varoluş içine girer. Bu arada, ruh insanın sentezini kurunca, kaygı, cinsellik, günah ve tarih de ortaya çıkar. Bu anlamda, cinsellik, günah, kaygı ve tarih gibi kavramlar arasında bir gereklilik bağı da vardır. Bunlar senteze içkin hâlde bulunurlar. Sentez ortaya çıktığında, senteze ilişkin bu nitelikler de ortaya çıkar. “İnsan üçüncüye dayanan bir sentez olmasaydı, bir şey iki sonuca sahip olamazdı. İnsan tinin (*psyche*) ve bedenin (*body*), ruh (*spirit*) tarafından kurulan sentezi olmasaydı, cinsellik dünyaya asla günahla birlikte gelemezdi”. İnsanın ruh tarafından kurulan bir sentez olması, cinselliği ortaya çıkardığı gibi, günahı da ortaya çıkarır. Çünkü ruh, kösnullüğe yabancısıdır ve bazı durumlarda onu günah olarak niteler. Ruhun düş görür hâldeki masumiyet durumundan uyanarak kendisini ve sentezi tespit etmesiyle cinsellik, günah, kaygı ve tarih de sentezin bir sonucu olarak ortaya çıkmaya başlar (CA, 48-49).

Birinci, ikinci ve üçüncü sentezlerin bir arada ve birlikte ortaya çıkışları ile insan, birey, varoluş ve benlik de ortaya çıkar. Ruh ve sonsuz gibi benliğin metafizik ögeleri varoluş içinde bedenle ve sonlu ile birleşerek somutlaşırlar. Bu nedenle, Kierkegaard başta da belirtildiği gibi, benlik olmayı somut bir şey olmak olarak niteler.

6. Benliğin Öğeleri Yok Olmaz

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Gerçek anlamda, sonlunun ve sonsuzun, tinin ve bedenin, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olarak benliğini oluşturamamış kişilerde bu öğeler yok mu olur? Sözgelimi, tensel ve haz yoğunluklu bir varoluş biçiminin ortaya çıktığı estetik varoluş alanında sonsuzluk ve ruh öğeleri ne olur? Yine aynı şekilde, ruh ve sonsuzluk öğelerinin etkin olduğu dinsel varoluş alanında tenselliğin durumu ne olur? Bu soruları şu şekilde cevaplayabiliriz: Benlik her ne kadar bir kazanım olsa da, benliği oluşturan öğeler bir kazanım olmadıklarından varlıklarını hep sürdürürler. İnsan onları, ben olmanın gizilgüçleri olarak hep varlığında taşır. Şu ya da bu ögenin egemenliği altında ortaya çıkan varoluş alanlarında, etkin olan öge, diğer öğeleri pasifleştirir ve etkililiklerini yok eder. Bu anlamda, sentez üzerindeki etkisini yitirse bile, hiçbir öge yok olmaz. Bunun anlamlı bir gerekçesi vardır: İnsan kendi varoluşunu seçme, tasarlama ve kim olacağına karar verme yetisi ile, her an değişebilen ve farklılaşabilen bir varlıktır. Varoluş alanları felsefesi de esas olarak bu değişme ve farklılaşma fikrinden hareket eder. Bu anlamda öğeler yok olmazlar, yalnız sentez içindeki etkilerini yitirirler. Onları aktif hâle getiren bireyin tercihi, kararı ve yaşam biçimidir.

Kierkegaard'da, öğelerin yok olmayacağına dair örnekler bulunabilir. Sözgelimi ruh, tensel varoluş biçiminde, yani estetik varoluş alanında etkinliğini yitirir, fakat yok olmaz. Kişi, farklı bir varoluş alanına, sözgelimi etik alana veya dinsel varoluş alanına girdiğinde, kendi içindeki kaygı, özgürlük gibi varoluşsal öğelerin etkisiyle, tinselliği yeniden aktif hâle gelmeye başlar. Bu nedenle ruh, tıpkı diğer öğeler gibi insanda kalır, hangi yaşam biçimine sahip olursa olsun, yok olmaz. Ruhsuzluk (*spiritlessness*) durumunda, ruhun tümüyle yok oluşundan değil, sentez içindeki etkisini yitirişinden söz edebiliriz. Ruh, yine de bir olanak olarak varlığını hep sürdürür,

askıya alınmış bir hâlde yeniden edimsel hâle gelmeyi bekler. “Ruhsuzluk, ruhun durgunluğudur” sözü bu şekilde yorumlanabilir (CA, 95). Ruhunu sentezden çıkarmak, benliği dağıtmak insanın kendi elinde olduğu gibi, onu tekrar kazanmak da kendi elindedir; bunun için karar vermesi ve bir yaşama tutumu belirlemesi gerekir. Sentezin oluşması, dağılması, yeniden kurulması gibi durumlar benliğin ve varoluşun olanaklarıdır. İnsan bu olanakları seçer. Bu nedenle ruhun, sonsuzluğun, özgürlüğün vb. öğelerin yok olmasını düşünemeyiz. Onlar bir olanak ve bir gizilgüç olarak bireyde yaşamaya devam ederler.

Aynı durum sonsuzluk ögesi için de geçerlidir. İnsan, sonsuzu reddetmekle ondan kurtulamaz, yok saymakla sonsuzu yok edemez. Bu durumda sonsuz yalnızca sentez içindeki etkisini yitirir ve durgun hâle gelir. “Kişi istediği kadar sonsuzu inkâr etmeye devam edebilir, fakat bunu yaparken sonsuzu tümüyle öldüremeyecektir. Belirli bir derecede ve belirli bir anlamda sonsuzu kabul etmeyi istese de başka bir anlamda ve yüksek derecede ondan korkar. Yine de ne kadar inkâr ederse etsin, ondan tümüyle kurtulamaz. Günümüzde insanlar sonsuzdan, onu soyut ve övücü sözcüklerle tanıdıklarında bile çok fazla korkarlar ama o, gerçek huzurdur” (CA, 152). Sonsuz hakkındaki bu ifadeleri, sonlu (*temporal*) konusunda da söyleyebiliriz. Sonluyu da tümüyle kaybetmek mümkün değildir. Kierkegaard bu hususu şu şekilde dile getirir: “Geçici ve dünyasal olan her şeyi, gerçekte tümüyle kaybetmek ve onlardan tümüyle yoksun kalmak mümkün değildir” (SD, 91). Bu ifadenin kapsamına, benliğin özgürlük ve zorunluluk öğeleri de girer. Bireyin seçimleri, tercihler, yaşama biçimleri çerçevesinde özgürlük kaybolup gittiğinde, onu tekrar geri kazanmanın bir yolu vardır ve o da kaygıdır. Kaygı ile, kaybedilen özgürlük yeniden etkin hâle gelmeye başlar. Kierkegaard bunu, “özgürlüğün imkânı yine kaygıdır” diye dile getirir (CA, 123).

Öğeler, her zaman aktif hâle gelmeyi bekleyen gizilgüçler olarak bireyde bulunurlar. Varoluş alanlarında, bir öge egemenliğini ilan edince, diğerlerinin ona tabi olması, onun egemenliğini tanıması söz konusudur; yoksa egemenlik diğer öğeleri yok eden bir durum değil, onları sentez içinde etkisizleştiren ve kendine tabi kılan bir durumdur. Benliği oluşturan öğeler yok olsalardı, bu bir değişim, gerçekleşme, olanaklılık ve olasılık alanı olan varoluşun, bu özellikleriyle ortadan kalkması anlamına gelirdi ve kişi ne ise o olarak değişmeden aynı ögenin egemenliği altında yaşardı. Oysa insan her zaman kendisini değiştirme, geleceğini kurma ve kendisini seçme imkânına sahiptir. Bu imkan az ya da çok her bir bireyde bulunur.

7. Benlik: Öğelerin Dengeli Sentezi

Sentezde öğeler arası dengenin ve oranın korunamaması bir tür köleleşme, umutsuzluk ve benliksizlik durumuna yol açar. Öğeleri arasında dengeli ve uyumlu bir ilişki kurulmadığı takdirde, benlik gerçekleşmez ve bu bir tür köleleşme ve umutsuzluk (*despair*) durumu olarak ortaya çıkar. İnsanın, kendi benini oluşturması, yerine getirmesi gereken ve hayatının anlamının kendisine bağlı olduğu en zor ödevdir. Bunun için, öğelerin uygun orantısı gerekir. Peki, bu orantı nasıl sağlanabilir? “Bu her bir birey tarafından kendi ruhunda, kendi kişisel âleminde tümden bağımsız bir şekilde oynanacak bir oyun değildir. Uygun senteze ancak ötekilerle, diğer insanlarla ve sonuçta Tanrı ile bireysel ilişkide ulaşılabilir. Benliğin umutsuzluk durumu, benliğin bu uyumlu sentezin dışında yer alması, kendi kendisiyle ilişkisinin kesilmesi olarak tanımlanır. Benlik, kendini kurma ve gerçekleştirme gücüne dayanır. Kierkegaard’un yaşam aşamaları veya varoluş alanları irdelemesi, nihai noktasına ulaşılan değin, baştan sona zengin ayrıntılar içinde, daha yüksek yaşam formuna doğru ilerler” (Rudd, 24).

Sentezin uyumlu olması, sentezi oluşturan ögelerin eşit değerde oldukları anlamına mı gelir? Kierkegaard, bazı ögeler için, onların ben'e katılımları açısından "eşit derecede" sözünü kullanır. "Olanaklı ve zorunlu öge, ben'in oluşumunda eşit olarak vardır. Bunun gibi, sınırsız ve sınırlı da [*apeiron-peras*]³ ben'e aittir. Olanğa sahip olmayan bir ben, umutsuzdur, aynı şekilde zorunluluğa sahip olmayan bir ben de umutsuzdur" (SD, 65). Onlar, benliği oluşturma açısından aynı işleve sahiptirler, ne var ki ben içindeki konumları gereği eşit değerde değildirler. Örneğin, bunu "beden" konusunda görebiliriz. Beden, beni oluşturma bakımından ruhla aynı işleve sahiptir, ancak benlik içindeki konumu ve işlevi gereği ondan farklıdır. Kierkegaard, bedenini; ruhun ve tinin/nefsin bir aracı ve organı olduğunu söyler. "Beden, tinin/nefsin (*pysche*) ve de ruhun (*spirit*) bir organıdır. Bu hizmet edici ilişki bir sona gelir gelmez ve beden isyan eder etmez [...] özgür olmama durumu şeytansı olarak ortaya çıkar" (CA, 136). Bedenin hizmet eden oluşu, ruhu ve bilinci doğrudan efendi durumuna yükseltir. Bu efendilik ve hizmet edicilik durumu, onların değerini değil görevlerini tanımlar. Bedenin bir organ olması, onun değerinin azlığını değil, sentez içindeki görevini gösterir. Eğer değer açısından yaklaşırsak, ruha ve tine efendilik görevinin verilmesini onların daha değerli oluşu olarak yorumlayabiliriz. Ancak, beden bu durumu, benliği oluşturan ögelerin eşit değerde olmadıklarını, aralarında bir öncelik ve sonralık, çok değerlilik az değerlilik ilişkisinin olduğunu gösterir. Beden, ruhun ve bilincin hizmetindedir. Gerçekten de benliğin oluşumunda, ruh ve tin ögesi bedensel ögenin üstündedir. Bu ögeler, sentezin özgül ögeleridir ve insanı diğer organizmalardan ayırırlar. Ne var ki beden tinin ve ruhun hizmetçiliğinden

³ Bu kavramlar, Hristiyanlıkla birlikte gelen sonlu ve sonsuz gibi kavramların Grek dünyasındaki benzerleridir. Ne var ki benliğin birinci ve ikinci sentezinde de görüleceği gibi onların aynı anlama gelmedikleri kesindir. (*Apeiron-peras* için bkz. Hannay, 1989: 170).

sıkılabilir. Ne zaman bu görevden sıkılırsa, isyan eder ve bir iktidar mücadelesi içine girerse, işte o zaman estetik varoluş alanının bir durumu olan “şeytansı” (*demonic*) ortaya çıkar, bu durumda özgürlük yiter, ruhun ve bilincin egemenliği sona erer ve tensel hazların yoğunluğunu arayan bedensel öge hüküm sürmeye başlar. Bu aynı zamanda benliğin çöküşü ve insan varlığını oluşturan sentezin dağılışı anlamına da gelir. Şu hâlde, Kierkegaard’a göre, insan varlığını oluşturan ögeler, eşit değerde ve eşit derecede ödevlere sahip ögeler değildir. Onlar arasında bir egemenlik ve iktidar mücadelesi vardır. Varoluş alanlarını belirleyen özellik, bu iktidar mücadelesinin sonucunda ortaya çıkar. Bedenin zaferi estetik alanı, tinin zaferi etik alanı, ruhun ve sonsuzluğun zaferi de dinsel varoluş alanını oluşturur. Ama her bir ögenin sentez içinde bir görevi vardır ve benlik ögelerin kendi görevlerini yerine getirmeleri ile oluşur. Bu ögelerin sentez içindeki etkilerini yitirishi, benliğin oluşamaması sonucunu doğurur. Bu, beden için de özgürlük için de ruh için de tin için de kısaca benliği oluşturan tüm ögeler için de geçerlidir. Kierkegaard onları değer açısından değil, görevleri açısından derecelendirir. Bedene hizmet edici bir görev verilmesi onun değersiz olduğu anlamına gelmez. Bunun aksini de düşünemeyiz. Çünkü bedensiz bir insan düşünmek mümkün değildir. İnsan bedeni ile dünyaya gelir ve bedeni ile bu dünya içinde bulunur. Beden sentezi kuran ögelerden biridir. O, insan olmanın, ben olmanın, yeryüzünde bulunmanın temel gerçeğidir. Bedenini yitiren kişi, varoluşunu da yitirir. Bedensel yitim, bir ölüm hâli olarak, sentezin dağılışı ve varoluşun ortadan kalkışı anlamına gelir. Bununla birlikte, salt bir organizma olarak beden, insanı insan yapan bir öge değildir. Çünkü hayvanlar da organizmadır. Ruh ögesi de kendi başına insana kendi benliğini kazandırmaz. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*’nda meleklerin salt ruhsal varlıklar oldukları için bir varoluşlarının ve tarihlerinin bulunmadığından söz eder (CA, 49).

8. Tanrı ve Benlik

Ruh ve sonsuzluk ögeleri, insandaki aşkın yanı temsil ederler ve Tanrısal yönü gösterirler. Bu ögelerden yoksun olan bir benlik, gelişmesini tamamlayamamış, gerçek anlamda ben olamamıştır. Ruh ögesinden yoksun bir sentez düşünmek mümkün değildir. “Ruhsuzluk” (*spiritlessness*) kavramı, sentezin dağılışını ve benliğin oluşamamasını ifade eder; zira ruh yoksunluğu tin ve beden, sonlu ve sonsuz arasındaki sentezi tespit eden en önemli ögenin eksilmiş olduğu anlamına gelir. Ruhsal ögenin etkililiğini yitirishi benliğin dağılışı anlamına gelir. Ruhsuzluk estetik varoluş alanında ortaya çıkar ve tümüyle kösnül bir yaşam biçimi üzerinde odaklanır. Kişinin Tanrı ile olan bireysel ilişkisi benlikteki ruh ve sonsuzluk ögeleri üzerinden gerçekleşir. Kişi, kendi sentezindeki ruh ve sonsuzluk ögeleri sayesinde Tanrı ile bireysel ilişki içine girer ve Tanrı huzurunda bulunur. Bu, ben olmanın koşuludur. Kişi ancak Tanrı huzurunda gerçek anlamda benliğine kavuşabilir.

Ruhun Tanrısal bir öz olarak ortaya çıkması, kişinin sonsuzla ve ölümsüzlükle bağını kuran bir öge olarak belirmesi, benliğin oluşumu açısından önemli bir işleve sahiptir. Artık bu benlik Grek kültüründeki benlikten farklıdır, Descartes’ın saf düşünce olan benliğinden de farklıdır. Bu ben, Tanrı’ya sonsuzca yakın ve aynı zamanda ondan sonsuzca uzak olan bir varlığın yeryüzünde bulunuşunu ifade eder. Kendisinde ruhu vasıtasıyla hem bir sonsuzluk barındırır, hem bir Tanrısalığa sahiptir, hem de bu ruhu ve sonsuzluğu içinde barındıran bir beden olarak zamanın bir noktasında bulunur. Bu tür bir ortaya çıkış, bir varoluşa gelmedir. Ruhun ve sonsuzluğun, beden ve sonlu içinde cisimleşmesi, paradoksal bir durumdur. Kierkegaard, ben olma imkân ve olasılığını bu paradoksal yapının kuruluşunda görür. Kişi varoluş içinde, kendi içinde bir gizilgüç olarak bulunan sonlu ve sonsuz, ruh ve beden, özgürlük ve zorunluluk ögelerini aktif hâle getirmekle ben olmanın yolunu da

tutar. Bu durum Kierkegaard'un düşüncesine şu şekilde yansır: "Hristiyanlık, tekil insanın ve keza tüm insanların, ister karı koca, ister hizmetçi, isten bakan, ister tüccar, ister berber, ister öğrenci, vb. olsun, bu tekil insanın *Tanrı huzurunda* olduğunu öğretir; bu tekil insan, belki de yaşamında bir kez bile olsa kral-la konuşmuş olmanın gururunu duyacak olan bu kişi, Tanrı'nın huzurundadır; istediği zaman, dinlendiğinden emin olarak Tanrı ile konuşabilir; kısaca, Tanrı ile en içten bir dostluğu yaşama çağrısına sahiptir! Dahası, onun hatırı için, keza bütün insanların hatırı için, Tanrı dünyaya gelir; doğar, acı çeker ve ölür; bu acılı Tanrı, kendisine sunulan yardım elini tutması için neredeyse ona yalvarır, ricada bulunur. Gerçekten de dünyada insana aklını kaybettirecek bir şey varsa, bu değil midir? [...] Doğrudan doğruya, "çağdaşı olarak"⁴ İsa'nın karşısında olan ben, Tanrı'nın verdiği harika ayrıcalıkla güçlenmiş bir bendir, çünkü Tanrı ona insanın hatırı için doğmaya, insan olmaya, acı çekmeye ve ölmeye izin vermiştir. Kişide Tanrı fikri ne kadar gelişirse benlik de o kadar gelişir, aynı şekilde İsa fikri ne kadar gelişirse benlik de o denli gelişir" (SD, 117, 146).

Görüleceği gibi, Kierkegaard'un anladığı anlamdaki ben, Greklerin "doğal ben"inden, salt tinsel-bedensel beninden farklıdır. Hristiyanlığın getirdiği ruh kavramı, onun sonsuzla ve Tanrı ile ilgisini kurar. Senteze özünü kazandıran anlayış; ruh, sonsuzluk ve Tanrı inancıdır. Buna göre insan, bir şey, bir varlık karşısında ben olur ve kendisine göre ben olduğu varlık, onun benliğinin kriterini oluşturur. İnsanlar karşısında, yasa ve devlet karşısında, bitkiler ve hayvanlar karşısında kişi kendini, kendi varlığını algılar. Ancak, ben'i ortaya çıkaran ve ben'in durumunu tespit eden varlık, ben'in kendisine göre ve

⁴ Kierkegaard, İsa'yı tarihsel bir kişilik olarak değil, bir varoluş olarak görür. O, her devirde, nerede olursa olsun, kendisine inananların mutlak çağdaşıdır. Kierkegaard'un *Hristiyanlıkta Eğitim*'de ortaya koyduğu bu görüşler, "dinsel varoluş alanında ele alınacaktır.

kendisi karşısında ben olduğu bir varlıktır. Kierkegaard, Tanrı huzurunda ben olma durumunu öne çıkarır. Asıl olan şunun ya da bunun karşısında değil, Tanrı huzurunda ben olabil-mektir. Benlik, ancak Tanrı huzurunda sonsuzlaşır, en yüksek ve en anlamlı seviyesine kavuşur; bu şekilde Tanrı huzurunda ve Tanrı ile ilişki çerçevesinde olanaklı hâle gelir. Ben, her an Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Tanrı'yı kaybetmek ben'i kaybetmektir, Tanrı'dan yoksun olmak, ben'den yoksun olmaktır. "Tanrısı olmayanın benliği de yoktur" (SD, 70, 111).

Tanrı karşısında kendini algılayan benlik, diğerlerinden farklıdır. Kierkegaard, bu farkı şu şekilde ortaya koyar: "Bu benlik, Tanrı huzurunda olma özelliği ile yeni bir nitelik kazanır. Artık yalnızca insani bir ben olmayıp yanlış anlaşıl-mayacağını umarak ona 'teolojik ben' diyorum. O doğrudan doğruya Tanrı'nın huzurundadır. Bu insani ben kendi ölçütü olarak Tanrı'ya sahip olmakla ve Tanrı huzurunda olduğu bilinci ile nasıl da sonsuzlaşır! İnekleri karşısında ben olan inek çobanı oldukça alt düzeyde bir ben olacaktır, aynı şe-kilde köleleri karşısında ben olan efendi de gerçekten bir ben değildir; burada her iki durumda bir ölçüt yoktur. Yalnız anne babasının ölçütüne göre yetişen ve benliğini kazanan çocuğun büyüdüğünde, ölçütü devlet olacaktır. Fakat kendi ölçütü olarak Tanrı'yı kazanması benliği nasıl da sonsuzlaş-tıracaktır! Ben'in ölçütü, daima, ben'in karşısında bulun-duğu şeydir. O, ölçütün ne olduğunu tanımlar" (SD, 111). Ben'in karşısında bulunduğu ve kendisine göre ben olduğu varlık, ben'in ben olma ölçütüdür. Bu ölçütün niteliği ben'i de niteler. Tanrı'ya yönelme ben'i sonsuzlaştırır; "Tanrı ile ilişki, bir sonsuzlaşma" hareketidir. "Ben bir ölçüte sahiptir ve bu ölçüt de Tanrı'dır, Tanrı insanın ölçütü ve amacıdır. Kişideki Tanrı düşüncesi ve inancı ne kadar gelişirse, benliği de o kadar gelişir" (SD, 60, 147). Tanrı inancı ve ben olma durumu arasındaki koşutluk, Kierkegaard'un ısrarla vurgu-

ladığı bir husustur. *Ölümçül Hastalık*'ın bir başka sayfasında da şunları söyler: “Benlik, ölçüte oranla yoğunlaşır ve ölçüt Tanrı olunca sonsuzlaşır. Tanrı fikri geliştikçe, ben de gelişir; ben geliştikçe Tanrı fikri de gelişir. Somut ve bireysel ben'imizin sonsuz bir ben'e dönüşebilmesi ancak Tanrı huzurunda olma bilinciyle mümkündür” (SD, 112).⁵

Günah da ancak Tanrı huzurunda olma bilinci ile ortaya çıkar. O, bir hukuk ve etik konusu değildir; doğrudan doğruya kişinin Tanrı huzurunda oluşu ile ilgili bir sorundur. Kierkegaard, buradan hareketle, paganizmde yaşanabilecek benlik ve günah sorununa değinir: Pagan, Tanrı huzurunda değildir. O, kendi ölçütü olarak doğal bene sahiptir. Paganın ve doğal insanın aşkın boyuttan yoksun, ruh ve sonsuzluk öğeleri aktifleşmemiş bir benliği vardır. Bu anlamda onun benliği yalnız sonlunun, bedensel ve duysal olanın aktif hâle gelmesi ile oluşmuştur. Paganın umutsuzluğu dünyada Tanrısız olarak varolmaktır. Her günah Tanrı'nın huzurundadır, bir yanlışlığı günah yapan şey, insanın Tanrı huzurunda olduğunun bilincine sahip olmasıdır (SD, 113). Bu durum birey kategorisini de ortaya çıkarır. Zira günah insan soyuna ilişkin genel bir durum değildir, bireye aittir. Bu anlamda kişinin Tanrı huzurunda kendisini günahkâr olarak hissetmesi, birey olduğu bilincinin önemli bir aşamasını oluşturur.

Değerlendirme

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Benliğe ilişkin olarak bu söylenenler, Kierkegaard'un insanı ve varoluşu anlama yönünde ortaya koyduğu spekülasyonlar mıdır? Bununla eleştirdiği spekülatif felsefenin tutumuna düşmemekte midir? O, böyle bir soruyu öngörerek şu cevabı verir: “Tın (*psyche*) ve beden arasın-

⁵ Bu nedenle, “kendi olmaya cesaret etmek aslında bir bireyi, şunu veya bunu değil, Tanrı karşısında çabasının ve sorumluluğunun devasallığı içinde yalnız bir bireyi kavramaya cesaret etmektir” (ÖH, 11).

daki ilişki üzerinde gösterişçi ve tumturaklı bir felsefi söylem ortaya koymak, tinin hangi anlamda kendi bedenini ürettiğini (bu ister Grek tarzında anlaşılsın, ister Alman tarzında anlaşılsın) tartışmak veya Schelling'in, tinin hangi anlamda 'cisimleşme' (*corporization*) eylemiyle kendi bedenini tespit ettiği görüşünü hatırlatmak niyetinde değilim" (CA, 136). Kierkegaard, kendi çabasını "Grek tarzına Hristiyan varsayımlarını eklemek" olarak niteler. Grek tarzına Hristiyan varsayımlarının eklenmesi, benlik anlayışında köklü değişikliklere yol açar. Ona göre, pagan benliği, doğal bir benliktir. Bu nedenle benlik bile değildir (SD, 113). Benliği bir sentez olarak tespit eden ve benliğin öğelerini gerçek anlamda tanımlayan, "ruh" (*spirit*) ve "sonsuzluk" öğeleridir. Ruh ve sonsuzluk, sentezi gerçekleştiren ve kişinin ben hâline gelmesini olanaklı kılan en temel öğelerdir. Bu iki öge, Grek benliğinde yoktur. Onları Hristiyanlık dünyaya getirmiştir. Bu iki öge ile birlikte, Greklerin dünyasal, sonlu, akla ve düşünceye dayalı benliği, aşkın, metafiziksel veya Kierkegaard'un kendi ifadesiyle "teolojik" bir benlik hâline gelmiştir. Artık bu ben'i niteleyen temel özellik, salt düşünebilme özelliği değil, Tanrı ile olan bireysel ilişkisi ve Tanrı huzurunda olma durumudur. Bu ise, ben'in sonlunun ve sonsuzun bir sentezi olmasının gereğidir. Tanrı huzurunda olan birey, artık salt sonludan, salt bedenden, salt zorunludan oluşamaz; onun ruhun ve bedeninin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olması gerekir.

Peki, benliği ruh, sonsuzluk gibi öğelere bağlamak ona Alman idealizminde olduğu gibi soyut bir nitelik kazandırmaz mı? Gerçekten de bunun böyle olduğu düşünülebilir. Ne var ki Kierkegaard, spekülatif ve soyut bir benlik anlayışı ortaya koymak istemez. O, "somut" bir benlik anlayışının peşindedir. Benlik, sonlunun ve sonsuzun sentezinden meydana gelmesine karşın, somut bir nitelik gösterir. "Kendi olmak, somut bir şey olmaktır. Fakat somut bir şey olmak, ne sonlu bir şey olmak, ne

de sonsuz bir şey olmaktır; çünkü somut bir şey olmak, gerçekten bir sentez olmaktır. Buna göre gelişme, benliğin sonsuzlaşması içinde sonsuzca kendisinden uzaklaşma ve sonlulaşması içinde sonsuzca kendine dönmedir. Aksi hâlde, ben kendisi olamaz, bunu bilsin ya da bilmesin umutsuzluğa düşer” (SD, 60). Bu benliğin, ruh ve sonsuz öğelerine karşın somut bir benlik oluşu, onun varoluşsal yapısı ile ilgilidir. Bu benlik, kendi içinde ruh ve sonsuzluk öğelerini taşımasına karşın, varoluş içindedir. Sonsuzun varoluş içinde ve an’da varoluş kazanması paradoksal bir durumdur. Bu da Hristiyanlığın ve varoluşun salt akıl temelinde anlaşılamayacağını gösterir.

İnsan, benliğin, ruh ve beden, sonlu ve sonsuz, özgürlük ve zorunluluk öğelerini bir gizilgüç olarak içinde taşır. Bunun sonunda varoluş bir olanaklar alanı olarak ortaya çıkar. Ben olma da işte bunlardan biridir. İnsan, ben olma olanağını gerçeğe dönüştürmekle, yeryüzündeki ben olma ödevini de yerine getirmiş olur. Ne var ki bu ödev yerine getirilmekle bitmez, ben olarak kalmak da ben olma ödevinin bir parçasıdır. Bu zorluğuna karşın, ben olmanın insana kazandırdığı ayrıcalık büyüktür. İnsan yeryüzünde, ben olmaktan daha yüce ve daha anlamlı bir konuma yükselemez. Varoluş ise bu gizilgüçlerin ve olanakların edimsel hâle gelmesi veya gelmemesi sürecidir. İşte varoluş alanları, ben olma olanaklarının denendiği, bu yöndeki fırsatların kullanıldığı veya kullanılmadan bırakıldığı durumlardır. Kierkegaard, yukarıda, üzerinde çalıştığı bu konuyu “oldukça basit” olarak nitelese de (CA, 85), sentez düşüncesinden, geniş bir varoluş çözümlemesi çıkarır. Öyle ki sentez, *Kaygı Kavramı*’nın, hatta tüm Kierkegaard felsefesinin anahtar kavramı hâline gelir. Değişik eserlerinde ortaya çıkan “varoluş alanları” felsefesini de esas olarak bu sentez düşüncesinin bir ürünü olarak görebiliriz.

II. Varoluşun Doğası

1. Varoluş Tanımlanamaz

Varoluş nedir? Onun ne olduğu söylenebilir mi, tanımı yapılabilir mi, bir kitabın, bir dersin, bir konuşmanın konusu hâline getirilebilir mi? Bu sorulara olumlu cevaplar veremeyiz. Bu güçlük, varoluşun doğasından kaynaklanır. “Varoluş gerçekliği iletilemez” der Kierkegaard; “bir kitapta ya da herhangi bir eserde varolmak belirli bir varoluş ilişkisini yansıtmaz.” Varolmak, bilmekten farklı bir şeydir. Varoluş bir bilgi, bir düşünce değildir. Bilgi ve düşünce varoluşu kuşatmaz, kuşatamaz. Kuşattığı sanılan noktada, farklı bir yerden uç verir. “Zor bir kategori”dir varoluş. Kendisini düşündürtmeyen doğası, düşünölmeye kalkışıldığında kendisini ortadan kaldırır (*CUP I*, 255, 274, 297, 310, 358).

Ricoeur, Kierkegaard’un eserlerinin hem felsefeciler, hem de teologlar tarafından üstesinden gelinemeyecek güçlükler

içerdiğini, bunun da varoluşun iletilemezliğinden kaynaklandığını söyler (Ricoeur, 12). Gerçekten de Kierkegaard varoluşu kendisine ilişkin hiçbir şey söylenemeyen, anlatılamayan, iletilemeyen, tanımlanamayan, açıklanamayan bir durum olarak görür. Bunun nedeni, yalnızca varoluşun değişken, hareketli ve farklılaşan doğası değildir, aynı zamanda düşünen bireyin varoluş içinde oluşudur da. Varoluşu düşünmek için onu obje hâline getirebilmek, bunun için de onun dışında veya karşısında olmak gerekir. Oysa bu hiçbir zaman mümkün değildir. Düşünen birey varoluşun içindedir. Varoluşu düşünmeye başladığımızda ise o artık çoktan avucumuzdan kayıp gitmiş ve geçmişe karışmıştır. Bu nedenle, varoluşu düşünen kişiler, ya geçmişte kalan ya da gelecekte olması muhtemel varoluşlar üzerine düşünürler. Düşündükleri, gerçek olmayan bir varoluştur; ya bir hatıra ya bir hayaldir. Varoluşa ilişkin söylenen sözler, varoluşa değil varoluş düşüncesine aittir. Bu durum, Kierkegaard'un spekülatif felsefeye yönelttiği eleştirilerden biridir. Bu konuda üzerinde durduğu en önemli sorun, spekülatif düşüncenin, varoluşu hiçbir zaman kavrayamayacağıdır. Çünkü o varoluşu ancak varoluş olup bittikten sonra ele alabilir; ele aldığı bu şey ise artık çoktan varoluş olmaktan çıkmıştır. Bir soyutlama olarak spekülasyon asla varoluşla eş zamanlı değildir, bu nedenle varoluşu varoluş olarak kavrayamaz, onu yalnızca ardından seyredebilir" (*CUP I*, 570, 571).

Varoluş öznel; genel bir varoluştan, bir varoluş kavramından söz edilemez. O, daima bireye özgüdür. Herbir bireyin kendi varoluşu vardır, kendine özgü varoluşu vardır ve o kendine özgülüğü ile diğerlerinden ayrılır. Öyle ki bireyin kendine özgü varoluşu bile kendi içinde sürekli farklılaşmaya uğrar. Dün yaşanan varoluş, bugün yaşanmakta olandan farklıdır. Varoluş, sürekli değişen, birbirinden ayrılan ve kendi içinde bile farklılaşmaya uğrayan bir yapıdadır. Bu nedenle

onu bir kavram, bir düşünce, bir felsefe hâline getirmek mümkün değildir. Soyut varoluş varoluş değil, varoluşun kavramıdır. Soyut varoluş, gerçekliğe sahip değildir (*CUP I*, 329-330). Varoluş, insanın an’da kendisini seçmesi ve gerçekleştirmesi durumudur. Bir düşünceye ve dizgeye indirgendiğinde, varoluş olmaktan çıkar, bir düşünce ve bir kavram hâline gelir. Bu şekilde, varoluş ele avuca sığmayan, tutulamayan, yakalanamayan, kavranamayan, düşünülemeyen, iletilemeyen kendi içine kapalı bir durum, öznel bir deneyim hâline gelir. “Kierkegaard için varoluş bir *asam*’dı (matematikte pi gibi, normal sayılarla açıklanamayan bir değer), her şey açıklanıp kaldırıldıktan sonra geriye kalan tek şey idi. Sadece ‘oradaydı’ (Strathern, 47).

Varoluşun ne olmadığını söylemek, ne olduğunu söylemekten daha kolay görünmektedir. Varoluşa ilişkin tanımlar, varoluşun hareketliliği ve değişkenliği içinde kendi nesnelere yabancılaşırlar. Varoluşun ve varoluşa ilişkin durumların tanımlanamazlığı varoluşun doğasında vardır. Kierkegaard, tanımlamayı kendi çağının bir eğilimi, hatta hastalığı olarak görür ve bu eğilim karşısında kendi tutumunu, “varoluşsal durumlar, tanımlardan kaçınma konusunda her zaman büyük bir özen ister” diye dile getirir (*CA*, 147).

Tanım mantıksal bir işlemdir ve değişimi dışarıda bırakır. Oysa varoluş, sürekli bir değişimdir. Varoluşa ilişkin durumların tanımlanması, yalnızca varoluşun bir anlık resmi olabilir. Genel olarak bakıldığında, varoluşu tümüyle karşılayacak bir tanımın yapılması, insan açısından mümkün olmayan bir şeydir. Bu nedenle Kierkegaard, yukarıdaki alıntıda “varoluşsal kavramlarla olan ilişki, tanımlardan kaçınmada her zaman daha büyük bir özen ister” der. Kendisi de *Sevginin Eserleri*’nde, “her ağaç kendi meyvesiyle bilinir, sevgi de kendi meyvesiyle bilinir” derken (*WL*, 8) amacının bir sevgi tanımı vermek değil, yalnız “sevginin eserleri” üzerine düşünmek ve sonuçlarına bakarak sevgiyi tanımak olduğunu belirtir. Öte yandan, *Kayı*

Kavramı'ndaki "kavram" kavramından, bu yapının spekülâtif bir çalışma olduğu sonucuna varılmamalıdır. Hatta kendisine "magister"¹ unvanını kazandıran *Sokrates'e Sürekli Atıfla İroni Kavramı* için de aynı şey söylenebilir. Bu tür bir adlandırma, Kierkegaard'un bir ironisi olarak değerlendirilebilir.

Adorno'ya göre, Kierkegaard için varoluş sorununu ortaya çıkaran şey, varoluşun ne olduğu değil, varoluşun anlamıdır (Adorno, 68). Gerçekten de Kierkegaard'un varoluş sorununa yaklaşımı varoluşun ne olduğu bağlamında ortaya çıkmaz. O, daha çok bir birey olarak kendi varoluşunu nasıl anlamlı kılabilceği sorunu ile ilgilenir. Onun varoluşçuluğunun temelini oluşturan bu yaklaşımdır. Varoluşun ne olduğunu araştırmak, spekülâtif bir tutumdur. Ama varoluşumu nasıl anlamlı kılabilirim sorusu felsefi ilginin ötesine geçer ve doğrudan kişinin kendi varoluş sorunu hâline gelir.

2. Varoluşun Tanımlanamaz Oluşunun Gerekçeleri

Kierkegaard'un tanımlamaya karşı çıkarken haklı gerekçeleri vardır: Tanım, hareketi durdurmak ve tanımlanan nesneyi kendi akışı içinden tutup çıkarmak anlamına gelir. Bir başka neden, tanımlayanla tanımlanan arasında bir mesafenin olması gerektiğidir. Oysa varoluş durumunda kişi kendi durumunu tanımlamaktadır. Çünkü "düşünen özne, aynı zamanda varoluş içindedir" (*CUP I*, 92). Tanım, varoluşun resmini çeker. Ama çok geçmeden resim kendi gerçekliğini kaybeder. Varoluş, tanımları geride bıraka bıraka ilerler. Bu ilerleyiş, özgürlük içinde gerçekleştiğinden bir öngörülemezlik ögesi de

¹ Kierkegaard, "magister" unvanını, *İroni Kavramı*'nı Kopenhag Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde yedi buçuk saatlik bir savunmanın ardından 20 Ocak 1841'de aldı. Bu unvan 1854'te kaldırıldı ve yerine "felsefe doktoru" unvanı konuldu. Böylece, Kierkegaard'un 1855'teki ölümü, "Dr. Søren Kierkegaard öldü" diye duyuruldu (Hong, 1989: xii).

içerir. Kierkegaard, “edimsel olanın bir parçası olan olasılık (*contingency*), mantığın alanı içine alınmaz” derken (CA, 10), mantığın değişmezliği arayan doğasının, varoluşun değişkenliğine ve öngörülemezliğine ne kadar yabancı olduğunu da ifade etmiş olur. Bu nedenle, “varoluş (*Tilværelsen*) üzerinde ne kadar düşünceye dalarsa dalsın, hiç kimse onu gerçek anlamda anlayamaz” (CA, 104).

Varoluşun doğasını ve özünü hareket oluşturur. Kierkegaard, hareket ve değişim fikrini ilk çağ düşünürlerinden alır. Bu yaklaşım, düşünen birey olarak oluşum içinde olduğumuz gerçeğini bir ilke olarak göz önünde tutar. Aksi bir tutum, düşüncenin ve varoluşun doğasına aykırı düşecektir. Zira her şey oluşum içindedir. Tüm varlık, bilen özne de bilinen nesne de oluşum ve değişime katılmaktadır. Kierkegaard, oluşumun sonunu bilmenin, böyle bir tanımanın Tanrı’ya özgü bir eylem olacağından söz eder. Ama varoluş içinde, varoluşun bir noktasında bulunan insanlar için, varoluşu bir bütün olarak, başı ve sonu ile kavramak mümkün olmayacağı için, varoluşsal gelişim, varoluşa ilişkin olarak yapılacak bütün tanımlamaları yadsır. Tanımlama, tanımlanan nesneyi sınırlar ve hareketini durdurur. Oysa varoluş, hiçbir tanımla sınırlanamaz ve kayıt altına alınamaz. Bir şeyi gerçek anlamda tanımlayabilmek için, onu olmuş bitmiş ve sonlanmış bir şey olarak hareketin dışında görebilmek gerekir. Bunu yaptığımızda ise varoluşu, kendi doğal akışı içinden kesip almış oluruz. Ne var ki bu çekip çıkardığımız şey de artık bir varoluş olmaz. Karşımızda duran nesne sınırlanmış, belirlenmiş, saptanmış, hareketi durdurulmuş ölü bir nesnedir. Tanım, varoluşa uymamaktadır. Varoluş, geleceğin belirsizliği karşısında, şimdi ve buradadır. Özgür ve olanaklı bir hâl olduğundan ötürü öngörülemezlik ögesi içerir. Oluşum hâlinde olan bir şeyi tanımlamak, düşünce ve nesne arasında bir tutarsızlık oluşturabilecektir. Mademki, hakikat, düşünce ve düşünce nesnesinin uygunluğudur, öyle ise

varoluşun hakikatine nesnel bir tavır içinde hiçbir zaman ulaşamayacağınız demektir (*CUP I*, 196). Düşünce ve varoluş hiçbir zaman örtüşmez. Bir varoluş durumuna ilişkin olarak “şudur” dediğimizde, o kendi sürekliliği içinde artık bizim “şudur” dediğimiz şey olmaktan çıkacak, düşünce ve nesne arasındaki uygunluk olarak hakikat ortaya çıkmayacaktır.

Varoluşun tanımlanamayacağına gerekçe oluşturan başka neden, tanımlayanla tanımlanan arasında bir mesafenin olması gerektiridir. Biz bir şeyi düşünürken ve anlamaya çalışırken, onu karşımıza alırız, kendimizle onun arasına bir mesafe koyarız. Bu filozofların ve bilim adamlarının çalışma yöntemidir. Ne var ki sorun varoluş olursa, onunla kendi aramıza mesafe koymayız. Her an kendi varoluş gerçekliğimiz içinde bulunuruz, zamanın ve varoluşun içine batmış olarak yaşarız. Kişi, varoluşu kavramak için kendi dışına çıkmak zorundadır. Burada iki ben olacaktır. Bir varolan ben, bir de varolan beni dışarıdan anlamaya ve düşünmeye çalışan ben. Bu, mantıksal olarak mümkün değildir. Çünkü nesne, bizim karşımızda duran bir şeydir. Oysa biz varoluşu hiçbir zaman karşımıza koyamayız ve kendimizle onun arasına bir mesafe bırakamayız. Çünkü düşünürün kendisi varoluş içindedir (*CUP I*, 307). Hâlbuki varoluşu incelememiz için onu karşımıza alabilmemiz, kendimizle onun arasına bir mesafe koyabilmemiz ve bu mesafeden bakabilmemiz gerekir. Birinci durumda, tanımlanan nesne, doğal olarak kendi akışını sürdüreceğinden, zamanın bir noktasında yapılan tanım yalnız kendi anını ifade ediyor olacak ve o nesneyi bir bütün olarak kuşatamayacaktır. Bir tanıma varmak için, hareketin bitmiş ve sürecin tamamlanmış olması gerekir. Bu ise varoluş içinde göremeyeceğimiz bir şey, olsa olsa Tanrısal bir eylem olacaktır. Bu durumda birey varoluşla kendi arasına bir mesafe koyarak onu nesnesi hâline getiremeyeceği için bir tanımlama söz konusu olamaz.

3. Varoluşun Özellikleri

Varoluşun bir tanımını veremesek de bazı özelliklerinden söz edebiliriz. Bu özellikler, benliğin öğeleriyle doğrudan ilgili ve esas olarak bu öğelerin etkin hâle gelişinin bir ifadesidir. Varoluşun özellikleri, benliği oluşturan öğelerin varoluş içinde somutlaşması sonucu ortaya çıkar. Sonluluk ögesi varoluşun zamansallığını ve tarihselliğini, özgürlük ögesi varoluşun olanaklılığını, tinsellik ögesi insanın bilinçliliğini, ruh ve sonsuzluk ögesi Tanrı ile bireysel ilişkisini ifade eder. Bu anlamda, varoluşu, bireyin ben olma ya da olamama süreci olarak görebiliriz.

3.1 Varoluşun İnsana Özgürlüğü

Varoluş insana özgüdür (Heidegger, 1957: 214). Bunun çeşitli nedenleri vardır: İnsan, ben olma potansiyeli ile birlikte vardır; diğer varlıklar ise bir nesne, bir cisim olarak yalnızca mekânda yer kaplarlar. İnsanın yaşadığı hayat, bir bilinç ve özgürlük varlığı olarak, kendine özgüdür, kendi seçimidir. O, ruhu ve bilinci ile yaşadığı hayata katılmakta, onu kendi ürünü hâline getirebilmektedir. Onun varoluşu, bir bitkinin ya da hayvanın varoluşu gibi değildir. İnsan, Heidegger'in kavramı ile "orada-varlık", Sartre'in kavramı ile "kendi-için-varlık"tır. Diğer varlıklar, onun "eli altında"dır. İnsan, varlığa anlam ve değer katar; içinde yaşadığı evreni kendi yeri yurdu hâline getirir. Yeryüzünde bir benlik, bir bilinç olarak, hem kendisinin, hem de kendi dışındakilerin anlamı olarak bulunur; kendini ve kendi varoluşunu bilir. An'da yaşayan varlık olarak sonluluk içinde sonsuzluk, sonsuzluk içinde sonluluktur (CUP I, 82).

İnsanın varoluşu, onun yok oluşu düşüncesini de beraberinde getirir. Varoluş sözcüğünün çağırışım yaptığı en yakın duygu var olmak, hayatta olmak, yaşam sürmek gibi görünse de aslında yok oluşu da çağırıştırır. Varoluş, her şeyden önce yok oluş karşısında, yok oluşa karşın, yok oluşla yan yana orta-

ya çıkar. Varolma sorumluluğundan vazgeçmek, diğer seçeneğe, yani yok oluşa yönelmektir; bu durum varoluşçu felsefenin en karamsar yüzlerinden birini oluşturur. Bu nedenle ölüm teması, varoluşçu filozoflarda önemli bir yer tutar. Varoluşun olanağı, yok oluşun da olanağıdır. Her olanak olmak ya da olmamak gibi bir durumu beraberinde getirir. Varolmak nasıl bir olanaksa, yok olmak da onun gibi, hatta ondan daha güçlü bir olanaktır. Ne var ki yine de insan için bu olanağı düşünmek oldukça zordur. Kierkegaard bunu, “kendi yok oluşuna inanmak olanaksızdır” diye dile getirir (ÖH, 53).

3.2 Varoluşun Olanaklılığı

Zorunluluk, benliğin ögelerinden biridir ve özgürlüğün karşıtıdır. Bu iki karşıt öge, yukarıda da değinildiği üzere “benliğin üçüncü sentezi”ni oluştururlar. Zorunluluk, doğaya ait bir kategoridir. Doğadaki hareketlilik zorunlulukla, insan alanında, tarihsel ve kültürel alanda ortaya çıkan eylemler ise özgürlükle açıklanabilir. Varoluş, özgür bir eylemdir. Doğada olup biten şeyler, doğanın kendi işleyişi içindeki devinimlerdir. Doğada olup bitenlerle varoluş alanında olup bitenler öze bir birlerinden farklıdırlar. Kierkegaard, varoluşun özgürlük ve olanaklılığından söz eder (PF, 74). Bu olanaklılığı “yapabilme” olarak tanımlar (CA, 49). Varoluşun zorunlu olmayışı sarsıcı bir şeydir. Çünkü bunu düşünmek, bir anlamda yukarıda söylenen şeyi, yani “yok oluşu” düşünmektir. Varoluş, zorunlu olmadığı için ancak olanağın gerçekleştiği sürece vardır. Bu nedenle Heidegger, ölümü varoluşun “son olanağı” olarak görür. *Dasain*, bu son olanakla tamamlanır (Heidegger, 1995: 279). Kierkegaard da, “varoluşa gelmek, olanaklılıktan edimselliğe geçiştir” der” (PF, 74).

İnsan varlığında zorunluluk ögesi vardır. Bu zorunluluk, onun doğal yanından gelebileceği gibi, “elinde olmayan” yazgısal durumlardan da kaynaklanabilir. Ancak varoluşun

anlamını belirleyen karakter, zorunluluk değil, özgürlüktür. Varoluşa anlamını ve değerini katan temel öge, özgürlüktür. Eğer özgürlüğün eseri olarak ortaya çıkmasaydı, varoluşun olasılıkla değil, nedensellik ilkesine göre işleyen doğal bir oluşum olduğu söylenebilirdi. Ancak bu durumda, varoluşa insana özgürlüğünü kazandıran anlam da ortadan kalkmış olurdu. Beden, çevre, kültür, tarih gibi fiziksel ve kültürel belirleyiciler zorunluluk ögesini öne çıkarşalar da, varoluş tüm anlamını ruhun, özgürlüğün ve edimselliğin bir ürünü olmada bulurlar. Varoluş içine girmek, olanaklılıktan gerçekliğe dönüşmedir. Bu değişimin nasıl ortaya çıktığı, nasıl gerçekleştiği kişinin özgürlüğü ile ilgili bir sorundur. Varoluşun anlamı bu özgürlük durumu içinde gerçekleşir.

Özgürlüğün, kişinin kendi benini seçmesi ve oluşturması konusunda önemli bir yeri vardır. Kişinin kendi benini seçmesi, kendi varoluşunu kurması tümüyle özgürlüğün gücü ile gerçekleşir. Özgürlük varoluşu ortaya çıkarır. Özgürlük kendi etkinliği oranında sorumluluğu da beraberinde getirir. Özgürlüğün gelişmemesi, sorumluluğun da gelişmemesi sonucunu doğurur. Özgürlük, insanın ne yapacağına, kim olacağına karar vermesidir. Sorumluluk ise ne yaptığından ve kim olduğundan sorumlu olmasıdır. Kierkegaard, özgürlük ve sorumluluk bağını şu şekilde kurar: “Özgürlük, bazılarının ağladığı, bazılarının güldüğü bir dar geçit olur, çünkü o sorumluluk taşır” (PF, 78).

3.3. Varoluşun Zamansal ve Mekânsal Oluşu

Varoluşun en önemli özelliklerinden biri, zaman ve mekân içinde gerçekleşiyor oluşudur. Varoluş içinde olmak, belirli bir zaman ve mekân içinde olmaktır. “Zamansallık öğretisi tüm varoluş felsefelerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Benliğin beden, sonluluk ve zorunluluk öğeleri, varoluşu zamansal ve mekânsal bir oluşum hâline getirir. Kierkegaard’da

vurgu, sonsuzluğun zaman içindeki çarpma noktası, varoluşsal seçişin karar noktası olan ‘an’ üzerinde toplanmaktadır. Bu sevinç anı gibi geçici bir zaman atomu değil, tersine, bir sonsuzluk atomudur” (Mounier, 82). An, hem varoluşun ortaya çıktığı, hem varolmak yönündeki kararların alındığı ve seçimlerin yapıldığı, hem de ruhun ve sonsuzun cisimleştiği bir yansıma noktasıdır. “An zamanın değil, sonsuzluğun atomudur. O, sonsuzluğun zaman içindeki ilk yansımasıdır. Bu nedenle, Grek kültürü an’ı anlamadı; anlamış olsaydı bile, onun an olduğunu kavrayamazdı; onu ileriye doğru değil, geriye doğru tanımlardı” (CA, 88).

Kierkegaard, an’ın da, gerçek anlamda, Hristiyanlığın getirdiği ruh kavramı ile birlikte tespit edildiğini düşünür. Bu anlamda, sonsuz, an’da ortaya çıkar, ruh an’da cisimleşir, sentez an’da gerçekleşir. *Kaygı Kavramı*’nda, “İblis (*serpent*) Âdem’i ve Havva’yı kandırdığında, zamanın şafağı söktü” der (CA, 48). Burada, benliğin oluşumu açısından ortaya çıkan sorun şudur: Âdem, ilk günahı işlediğinde, henüz bir sentez değildi, henüz zaman içine girmiş değildi. Ruh, sonluyu ve zamansal olanı tespit etmiş ve sentez an’da ortaya çıkmış değildi. İlk günahla birlikte zamanın şafağı sökmüş, insan zaman ve mekân içinde ortaya çıkmış, sentezin öğeleri an’da varlık kazanmıştır. Bütün bunlar da tarihin başlangıç noktasını oluşturur. Kierkegaard’a göre, “Ruh tespit edilir edilmez, an varlık kazanır.” Bu nedenle sonsuzun zaman içindeki yansıma noktası, ruhun ve sentezin ortaya çıkma noktası olur. An, bu özellikleriyle tinselliğin zamanıdır. Kierkegaard, yukarıdaki cümlelerin devamında, “doğada an bulunmaz” der (CA, 89).

Varoluşun mekânı “bura”, zamanı ise “şimdi”dir (*hic et nunc*). Şu anda, başka bir yerde değil de buradayız. Kimi varoluşçu filozoflara göre, başka bir yerde değil de burada oluşumuz anlamlıdır, bazıları için ise rastlantısal bir şeydir. Aynı şekilde, varoluşun “şimdi” olması da ilgi çekicidir. Sözgelimi, on bin yıl

önce de yaşayabilirdik ama şu anda yaşıyoruz. Kendi varoluşumuz söz konusu olduğunda, onu şimdi ve burada olan bir durum olarak algılamamız gerekir. Bu aynı şekilde, başkalarının varoluşu için de geçerlidir. Gelecek henüz ortaya çıkmamıştır, yalnız bir olanaktır. Her olanak, Kierkegaard'un da ifade ettiği gibi "olmak ve olmamak" arasındaki derin çizgiyi oluşturur. Bu açıdan bakınca varoluşun olması da, olmaması da mümkündür.

3.4 Varoluşun Tarihselliği

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda "bireysel yaşamın tarihi, hareket içinde hâlden hâle girerek ilerler" der (CA, 113). Ona göre varoluş, tarihsel bir hareketliliklidir. Varoluşun tarihselliği, insanın bir sentez oluşunun sonucudur. Tinin ve bedeninin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olan insan, bu bileşimin bir gereği olarak kendisini tarihsel ve kültürel bir bağlam içinde bulur. Kierkegaard bunu, "her birey tarihsel bir bağlam içinde başlar" sözüyle dile getirir" (CA, 73). *Kaygı Kavramı*'ndaki anlatıma göre, sentezin tamamlanıp, cinselliğin ve ilk günahın ortaya çıkması ile birlikte tarih de başlamıştır. Buna göre, cinsiyet günahkârlıkla ortaya çıkmış, soyun tarihi de aynı anda başlamıştır (CA, 52). İlk günah, insanın bir sentez hâline gelişinin ifadesidir. Sonlu ve sonsuz, tin ve beden, özgürlük ve zorunluluk, ilk günahla birlikte etkin hâle gelmiştir. Âdem, masumiyet hâlinde henüz bir sentez değildi; bu nedenle tarih henüz başlamamıştı. Tarihi başlatan şey, ruhun kendisini ve sentezi tespit etmesidir. Bu tespitle birlikte, insanın yeryüzündeki öyküsü de başlamıştır. "Âdem, masumiyette düş gören bir ruhtu. Bu şekilde sentez etkin (*actual*) değildi. [...] Hayvanlardaki cinsiyet faktörü içgüdüselidir. Fakat bu durum insanda, bir sentez olması nedeniyle tam olarak içgüdüsel olarak ortaya çıkmaz. Ruh kendini tespit ettiği anda sentezi de tespit eder [...] ve duyusallığın nihai noktası cinselliklidir. İnsan bu nihai noktaya yalnız an içinde ruhun edimsel

hâle gelmesiyle ulaşabilir. Bundan önce hayvan değildir, fakat gerçekte insan da değildir. O, insan olduğu anda hayvan da olur. [...] Günahın dışında cinsellik, cinselliğin dışında da tarih yoktur. Yetkin bir ruh ne birine, ne diğerine sahiptir; bu nedenle cinsel farklılık mahşerde ortadan kalkar; bu nedenle meleğin tarihi yoktur. Eğer Mikail [Cebail] gönderilen bütün haberleri ve yerine getirdiği bütün işleri kayıt altına alsaydı, bu yine de onun kendi tarihi olmazdı” (CA, 49). İnsanı tarihsel bir hareket içine sokan, yalnız ruhu değil, ruhu ve bedeni ile bir sentez oluşudur.

Kierkegaard, bireyin hem kendisi hem de soy olduğunu söyler. Bu aynı zamanda insanın yeryüzündeki serüveninin, “tarihsel bir hareket” olduğunu, hem bireyin, hem de soyun bu tarihsel hareket içinde yer aldığını ifade eder. Kendisi olurken bireyin soyun tarihine olan katkısı, soy olurken de soyun tarihinin birey üzerindeki etkisi söz konusudur. Kierkegaard’a göre, varoluş, tarihsel ve kültürel koşullar içinde gerçekleşir, ancak kendisi de tarihi ortaya çıkarır. Varoluş kazanmak, tarihsel koşullara bağlıdır (CUP I, 89). Malantschuk’un ifadesiyle, “birey, soyun gelişimine katkıda bulunurken, soyun kendi içindeki gelişiminin tüm katkılarını da alır” (Akt. Thomte, 231). Birey, soyun dışında değildir; böyle olsaydı, bu tarihsel bağlam içinde yer almaz, soy da değişime uğramış olurdu. “Soy her bir bireyle yeniden başlamadığı için soyun günahkârlığı da bir tarih kazanır. Bu arada, birey nitel sıçramayla kendisine katılırken bu nicel belirleyiciler içinde ilerler. Bu nedenle soy her bir bireyle yeniden başlamaz -böyle olsaydı ortada soy diye bir şey de kalmazdı- fakat her bir birey soyla yeniden başlar” (CA, 33).

Soy ve birey arasındaki bu karşılıklı etkileşim, başka bir ilişkiyi daha ortaya çıkarır. Bu da Âdem’le ardıl birey arasındaki ilişkidir. Ardıl bireyin Âdem’le olan ilişkisi, ardıl bireyin bir “fazlalık” durumu içinde olduğunu gösterir. Bu

fazlalık, tarih, kültür ve gelenek kavramlarıyla özetleyebileceğimiz bir duruma karşılık gelir. “Şimdi ilgili olduğumuz konuya, yani bireydeki kuşak ilişkisinin sonucuna dönelim; o, her ardıl bireyin Âdem’le olan ilişkisinde sahip olduğu bir “fazlalık”tır” (CA, 73). Bu ardıllık, onun sentez olarak Âdem’den farklı olduğu anlamına gelmez, aksine, o Âdem’le aynı doğaya, aynı niteliğe ve aynı senteze sahiptir. Ardıl bireyin fazlalığı, onun tarihsel bir bağlam ve hareket içinde olduğunu gösterir. Ardıl bireyin “fazlalığı” bu tarihsel ve kültürel birikime, soyun zaman içindeki hareketine işaret eder. “Ardıl birey, Âdem gibi, ruh tarafından kurulan bir sentezdir; fakat bu sentez türemiştir; bundan dolayı soyun tarihi onda ortaya çıkar” (CA, 52).

Soy içindeki bu süreklilik, insanın yeryüzündeki tarihselliğini oluşturur. Kierkegaard, “birey, her an, hem kendisi, hem de soyudur” dedikten sonra şu açıklamayı yapar: “Her birey, esas olarak kendi tarihine olduğu kadar, diğer bütün bireylerin tarihine de katılır. Bu nedenle, kendindeki yetkinlik, bütüne tam katılımdır. Hiç bir birey soyun, bireyin tarihine olan kayıtsızlığından daha çok soyun tarihine kayıtsız değildir. Soyun tarihi ilerledikçe, birey de sürekli olarak yeniden başlar, çünkü o hem kendisi hem de soydur ve bu şekilde aynı zamanda soyun tarihidir” (CA. 28-29).

Kierkegaard, varoluşun tarihselliği konusuna da değinir. Burada, yalnız varoluşun tarihselliğinden değil, varoluş içinde yer alan her şeyin tarihsel olduğundan söz eder (PF, 75). Ona göre olanağın ve gizilgücün harekete geçmesi, bir varoluş eylemi ile gerçeklik kazanması tarihsel bir harekettir. Edimsellik (*actuality*) öncelikle tarihsel edimsellik olarak anlaşılmalıdır (CI, 259). Burada varoluş ve tarih ilişkisinin bir başka boyutuna daha değinilebilir. Varoluş nasıl ki tarihe bağlıysa ve tarihsel bir hareketlilik olarak ortaya çıkıyorsa, aynı şekilde tarih de varoluşa bağlıdır. Varoluşun dışında tarih, tarihin dışında da varo-

luş yoktur. Tarihi yapan ve ortaya çıkaran bir sentez olan insan varlığıdır. Bu nedenle, doğanın tarihinden söz edilmez. Çünkü onun var olması bir varoluş değildir.

İnsan varoluşunun, doğal ve doğaüstü varlıklardan farklılaşması, onun yetkin bir varlık olduğu anlamına gelmez; aksine eksik, kusurlu, değişken ve kaygılı bir varlık olduğu anlamına gelir. İnsanın tarihselliği, bu anlamda, eksikliğin, kusurun, kaygının, suçun ve günahının da tarihidir. İnsan varoluşu, tarihi üretecek bir yapıdadır. Onun varolma biçiminin en önemli niteliklerinden birisi, varoluşun tarihselliğidir. Kierkegaard, tarih ve varoluş arasındaki ontolojik bağı vurgulamak için, onu doğa ve doğaüstü varlıklarla karşılaştırır: *Kaygı Kavramı*’nda “Meleğin tarihi yoktur” der (CA, 49). *Felsefî Fragmanlar*’da ise doğanın ve sonsuzun tarihinin olmadığından söz eder (PF, 76). Bu anlaşılabilir bir şeydir. Zira sonsuz zamansal değildir. Öte yandan doğada da, zaman içinde olmasına karşın, bilinç alanında olduğu gibi geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere parçalara bölünmüş bir zaman ortaya çıkmaz. “Doğanın direnci, kaynağını, zamanın doğa için hiçbir anlama sahip olmayışı gerçeğinde bulur. Tarih, anla başlar. İnsan dünyasında kösnüllük, günahkârlık olarak tespit edilir; bu nedenle insanın kösnüllüğü hayvandan daha aşağıdır; çünkü onda ruh bulunur” (CA, 89). Kierkegaard, paganizmdeki ruh ögesinin eksikliğinden dolayı bu yaşam biçimini “doğallık”la niteler. Ona göre, paganın benliği doğal bir benliktir (ÖH, 21, 60, 65, 97). Dolayısıyla an’dan da yoksundur. Bu nedenle, paganın yaşamı, doğal alandaki gibi bir sürüp gitmedir. “Bunun paganizmdeki bir durum olduğunu göstermek kolaydır. [...] O gerçekten, şimdi, geçmiş, gelecek ve sonsuz arasında hiç bir ayrım olmadığını bilir. Onun yaşamı ve tarihi, herhangi bir noktalama işareti olmaksızın sözcüklerin birbirini izlediği eski el yazmalarındaki yazılar gibi anlaşılması güç bir şekilde sürüp gider” (CA, 94). İnsanın bir

sentez ve bir varoluş olarak doğaya katılmasıyla, doğal zaman tarihselleşir. Bu varoluşla dünya da tarihselleşir.

Zaman, kendisinin farkında olan tinsel varlık için kendisini geçmiş, şimdi ve gelecek olarak ortaya koyar. Doğada, doğal zamanın dışında dün, bugün, yarın gibi bölümlenmiş bir zaman yoktur. İnsani alan özgürlük ve tarih alanıdır. Bu alan, insanın özgür edimleri ile gerçekleşir. Doğadaki tek boyutlu zamanın aksine varoluş alanında geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç boyutlu bir zaman söz konusudur. Varoluş esas olarak şimdi, şu anda ve burada olup biter. Ancak insanın başından geçenleri hafızasında saklayan ve yeri geldiğinde onları hatırlayan bir varlık oluşu geçmiş şu anda olup bitmekte olan varoluşa katar. Geçmiş zaman geçmiş olmasına karşın, tarih, kültür ve gelenek varoluşu belirleyen bir koşul olarak şu anda yaşar. Gelecek de en azından geçmiş kadar var olmayan bir durumdur. Ancak insan geleceğin sınırında, şu anda yaşar. Var olmak arzusu onu geleceğe doğru çeker. Gelecek varoluşun yönüdür. Şimdi ise varoluşun gerçekleşme, gizilgücün açılma ve ortaya çıkma alanıdır. An, sonlunun ve sonsuzun birbirine değdiği bir yansıma noktasıdır. Zamanın sonsuzla sürekli kesişmesi ve sonsuzluğun sürekli zamanı kaplamasıyla *sonluluk (temporality)* kavramı tespit edilir. Bu şekilde zamansal bölümlenme de kendi anlamına kavuşur: şimdiki, geçmiş, gelecek” (CA, 89).

Kierkegaard’un varoluşun tarihselliği üzerine yaptığı vurgu Heidegger’de de yinelenir. Kierkegaard’un “varoluş içine giren her şey, tarihseldir” sözü (PF, 75), *Dasain*’nın varoluşunun temel karakterini de verir. Heidegger’e göre, *Dasain*’nın ontolojik çözümlemesinin ortaya koyduğu en önemli sonuçlardan biri, onun tarihselliğidir. Kierkegaard’un bu sözü, *Dasain*’nın varoluş biçimini tanımlayan ve açıklayan bir söz olarak görülebilir. Heidegger’e göre, zamansallık ve tarihsellik arasında bir ilişki vardır. *Dasain*’nın varolma biçimi, tarihsel ve

zamansal bir nitelik taşır. Bu onun kaçınamayacağı bir şeydir. O, “zaman-içinde-varlık”tır; “zamansal”dır. Onun zamansallığı, tarihsel olduğu anlamına gelir. Tarihsellik zamansallığa ilişkin ilk ontolojik niteliktir. Dasain, hep kendi tarihsel ufku içinde bulunur (Heidegger, 1995: 428-429). Varoluş seçimleri bu ufuk içinde ortaya çıkar. Dasain’ın içinde bulunduğu tarihsel ufuk, onun edimlerine koşullayıcı bir güç olarak etki eder.

Kierkegaard, Adorno’nun da belirttiği gibi bir tarih felsefesi geliştirmenin peşinde değildir (Adorno, 32). *Kaygı Kavramı*’nda “soy”u açıklarken, zaman ve sonsuzluk kavramlarına değinir. Bu da onu, “soyun tarihliliği” ile karşı karşıya getirir. Ama tarih kavramına değinmesi onun varoluşçu yaklaşımının doğal bir sonucudur. Çünkü varoluş, ancak tarihsel, kültürel ve geleneksel koşullar içinde anlaşılabilir.

4. Sistem ve Varoluş

Pek çok filozof, sistem kuruculuğun örneğini vermiştir. Felsefe yapmanın sistem kuruculukla özdeş hâle geldiği dönemler de olmuştur. Alman idealizminin en büyük düşünürü olan Hegel, sistemci felsefeyi en ileri noktaya taşımıştır. “Hegel’in felsefesi, bir sistem olarak, olgunluk ve büyüklüğü yönünden –Spinoza’nın sistemi yanında- bütün felsefe tarihinde biriciktir denilebilir. Bu felsefe, şimdiye kadarki felsefe tarihinin en son büyük sistemidir de” (Gökberk, 436).

“Mutlak Tin” (*Geist*) Hegel sisteminin merkezi, temel ilkesi ve türeyiş noktasıdır. Felsefi düşünce, Mutlak Tin’in kendini gerçekleştirmesini açıklama çabasının ürünüdür. Felsefi düşünce, kavramlarla düşünür. “Akılsal olan gerçek, gerçek olan da akılsaldır” temel ilkesi Mutlak Tinin işleyiş biçimindeki kavramsal yapıyı bulgulayacak felsefi düşüncenin çıkış noktasını oluşturur. “Hegel ‘düşünme’ derken, felsefi düşünmeyi göz önünde bulundurmaktadır. Bundan başka olan bas-bayağı düşünmede (*reflexion*) duyularla edinilmiş gerçekler

üzerinde düşünülür. Yalnız bu gerçekler kavranılır; bu, ‘herhangi bir şey’ üzerinde bir düşünmedir. Oysa ‘felsefi düşünme’ herhangi bir şey üzerinde durup düşünme olmayıp kavramlar sistemini yapıcı ve yaratıcı olarak geliştirmedir. Burada düşünme yöntemli olarak ilerleyerek objelerin kavramlarını birbirinden türete türete sonunda “kavramlar zincirini” ortaya koyar. Bu zincirin en son halkası “evren” kavramıdır; bütün öteki kavramlar bunun altında toplanırlar, bunun içinde yer alırlar, buna bağlıdırlar; dolayısıyla felsefe, varlığın kendi kendini düşünmesidir” (Gökberk, 437). Felsefi düşünce, varlığın en temel bilgisini kavrayacak ve açıklayacak güçtedir. Sistem, bütünü ve bütünü oluşturan her şeyi açıklama denemesidir. Bütünlük fikri yok olduğunda sistem açısından parçanın da bir anlamı kalmaz, sistemin bir parçası, kendi başına anlamsızdır. “Büyük felsefe sistemleri, gerçeği rasyonel bir bütün içerisinde toplamak iddiasındadırlar. Bunların temelinde, açık ya da gizli olarak şu ilke vardır: Akıl gerçeği kavrayabilir. Bu düşünceden hareket edip, bütün gerçeği akıl ile kuran bu gibi rasyonalist sistemlerin en aşırısı, Hegel’in felsefesidir. Hegel sisteminin aşırılığı, kendini şu düşüncede parlak bir şekilde göstermektedir: Gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir. Yani, idea ne ise varlık odur, varlık ne ise idea odur. Böyle bir mantık binasının, olumsuz tepkiler uyandıracak doğaldı. İşte bu tepkilerden bir tanesi, Kierkegaard’dır” (Hızır, 68).

Kierkegaard, varoluşçu yaklaşımını önemli ölçüde Hegel karşıtı olmaya borçludur.² Ama bu şu şekilde de ifade edilebilir: Varoluşçu yaklaşımı, onu Hegel karşıtı yapmıştır. Bu iki yaklaşımda da gerçeklik payı vardır. Çünkü o bir düşünce-

² Hegel 1831 yılında öldüğünde, Kierkegaard 18 yaşındaydı. Hegel felsefesi, Avrupa’nın birçok ülkesinde olduğu gibi, Danimarka’da da kabul görüyordu. Kavramak için yeterli zamanı harcadığını söylediği Hegel felsefesi (KT, 28), Kierkegaard’un tüm düşünce yaşamı üzerinde etkilidir.

den hareketle Hegel felsefesini eleştirir ama Hegel felsefesini eleştirirken de kendi varoluşçu felsefesinin temel ilkeleri, kavram ve varsayımları ortaya çıkar. “Hegel’in sisteminde, tüm çeşitliliği içinde varlık, tek bir ilke etrafında açıklanır. Söz konusu olan tek tek bireyler, varolanlar ve varoluşlar değil, sistem dahilinde varolan her şeyin açıklanmaya çalışılmasıdır. Kuşkusuz, sistem içinde varoluşun da bir yeri ve açıklaması vardır, çünkü sistem hiçbir şeyi açıklayamaz olduğu gerekçesi ile dışarıda tutmak istemez. Öyle ki ölümsüzlüğü sisteme dâhil etmekte başarısız olacağını anlayınca, onun için sisteme ilave bir yer tahsis etme arayışı içine bile girer” (CA, 153). Spekülatif düşünce her şeyi ama her şeyi anlamaya ve açıklamaya çalışır (CUP I, 31). Böylece, doğası gereği mantıksal olmayan varoluş, varoluşsal hareketlilik ve inanma durumu da, sistemin tutarlı bir parçası hâline gelir.

Varoluş nedir, sorusunun yanıtı, bir kitapta yazmaz. Onu, bireyin öznel yaşamı yanıtlar. “Kierkegaard, her bireyin bu soruyu sormakla kalmayıp hayatını kendi öznel cevabı yapması gerektiğinde ısrar eder. Öznellik üzerine yaptığı bu vurgu, Kierkegaard’un temel katkısıdır” (Strathern, 6). Bu temel katkı konusunda Kierkegaard şunları söyler: “Öznellik tezi, Sokratik bilgeliği içerir ve esas olarak varoluşun anlamının ne olduğu yönündeki sorunun ve bilen kişinin varolan bir birey olduğunun altını çizer” (CUP I, 204). Hakikatin öznel olduğu tezi, Kierkegaard’u Sokrates’in çağdaş versiyonu hâline getirir. “Felsefenin ilk yordamı bir çağrıdır: ‘İnsan, uyan!’” Kierkegaard’un *içsellik* ya da *öznellik* adını verdiği şey, varolanın yoğunluğu ve sorumlulukları içinde sürdürülen bu yaşamdır” (Mounier, 57). Kierkegaard’un tüm yazı yaşamı boyunca üzerinde durduğu ve hatta başlıca konusu hâline getirdiği varoluşun anlamının unutulması, nesnel düşünce uğruna varoluş tutkusunun yitirilmesi, sevmenin, inanmanın anlamından

uzaklaşılması, kısaca, insanın “kutsal ismini unutuşu” başlıca eleştiri konusu olmuştur (SD, 61, 62). “Temel düşüncem, bilginin muazzam artışından ötürü varolmanın ve içselliğin anlamının ne olduğunu unutmuş olmamızdır. Spekülatif düşünce ve Hristiyanlık arasındaki yanlış anlama bununla açıklanabilir. Eğer insanlar dinsel olarak varolmanın anlamının ne olduğunu unutmuşlarsa, insan olarak varolmanın anlamını da unutmuşlardır” (CUP I, 249).

Kierkegaard, Grek düşünürlerinden (özellikle de Sokrates’ten) varoluşu saf ve soyut bir biçimde ele almadıklarından, düşünen bir birey olarak kendilerini varoluşun dışındaymış gibi görmediklerinden ötürü övgü ile söz eder. “Grek düşünürleri dikkatsiz değillerdi, diyalektik çabalarında hareket/değişim sürekli bir konuydu. Grek filozofu, aynı zamanda varolan bir kişiydi ve o bunu unutmadı.” Sokrates, “düşünen” ve aynı zamanda “varolan” varlık olduğunun farkındaydı; bu nedenle düşünceyi daima oluş içine yerleştirdi. Doğru bir şekilde düşünebilmek için kendisinin ve oluşun farkındaydı (CUP I, 308, 309).

Varoluş, tutkusuz olmaz. Bu nedenle, her Grek düşünürü aynı zamanda tutkulu bir filozoftu da. Kierkegaard, Grek felsefesinde kurulan ve korunan bu denge ve duyarlılığın daha sonra, özellikle Hegel felsefesinde bozulduğunu düşünür. Düşünen birey sanki zaman ve mekân dışı bir varlıkmiş gibi, kendini varoluşun içinden alarak düşünmeye çalışmıştır. Bu tutum varoluşun özüne aykırıdır. Bu tür bir kavrama çabası varoluşu öldürür. Varolan düşünür, varoluşun dışına çıkıp tanrısal bir bakışla onu tümüyle göremeyeceği için, tam olarak kavrayamaz da; kavradığını sandığı anda varoluş hareket içinde kendini farklı bir konuma getirir. “Düşünen kişi, bir varoluştur. [...] Hepimiz varoluyoruz, fakat bunu soyut olarak düşünmekle gerçekten varolmak farklı bir şeydir. *Sub specie*

aeterni [sonsuzluk açısından] ve soyutlayarak düşünmek, varoluşu ortadan kaldırır. Varoluş, hareket dışında düşünülemez, hareket de *sub specie aeterni* düşünülemez” (CUP I, 308).

Kierkegaard’un Hegelci sisteme karşı yürüttüğü tepki felsefesinin en sağlam dayanağı, sistemin mantıksal ve kavramsal yapısı ile zamanı, değişimi ve hareketi dışarıda bırakan bir özelliğe sahip oluşudur. Oysa sistemin kendisi ve sistemi oluşturan filozofun kendisi de varoluş içindedir. Varoluş içinde olmak, hareketi, değişimi ve farklılaşmayı kaçınılmaz hâle getirir. Hegelci idealizm bunu görmezden gelir ve “insanlığı, ya zamansız mantıksal edimlerle kurulan hava geçirmez bir cisimsizliğe indirger, ya da varlığın içindeki öznelliği emmeye çalışır” (Levinas, 28). Varoluş içindeki çeşitliliği, farklılaşmayı ve değişimi yok sayan sisteme tepki, Kierkegaard’un varoluşçu tutumunun temel özelliğini oluşturur. Ancak varoluş içindeki düşünür gerçeği kavrayabilir. Bu da öznel ve kısmî bir hakikat olacaktır. Varoluş içindeki düşünür için tam ve kesin bir hakikat olmaz. Çünkü değişim ve hareket, esas olarak hakikatin kendisini de değiştirecektir. Varoluşu bir kavram, bir kategori, mantıksal bir ifade hâline getirmek, onun zamanla, hareketle, değişimle ve oluşumla olan ilişkisini kesmek olacaktır. Oysa gerçek, çoğu kez mantığın kategorileri ile ifade edilemeyecek denli hareketli, değişken ve asla olduğu gibi kalmayan bir öze sahiptir. Mantık ve saf düşünce, varoluşun hareketliliği ve değişkenliği içindeki gerçekliği hiçbir zaman kavrayamaz, çünkü mantıksal özerler, zamansız ve değişmez varlıklardır. “Hegel realiteyi bütün hâlinde kavramak arzusu ile mantığını yazdığı anda konkre oluşu mahkûm duruma getiriyordu. Buna karşı konkre oluşun inatçı bir gerçeğe sahip olması Hegelci için derin bir sıkıntı kaynağıdır. Özellikle sistemin son paragrafını yazmaya hazırlandığı ve varlığın henüz sona ermemiş olduğunu gördüğü anda” (Magil, 36).

Sistem ve sona ermişlik, karşılıklı olarak birbirini gerektiren kavramlardır. Sistem, ancak değişimi başı ve sonu ile bütün olarak kuşatabilen, tanrısal bir bilinç için mümkün olabilir; insan bilinci için sistem mümkün olamaz. Zira zaman hâlâ geçmekte, değişim ve hareket hâlâ sürmekte, geleceğin neler getireceği hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Bu belirsizlik ve kapalılık durumunda sistem söz konusu olamaz. Kierkegaard, “varoluşun sistemi olmaz” ilkesiyle, sistemin karşısına varoluşu yerleştirirken, bu görüşüne gerekçe olarak da, hareketi, değişmeyi, olasılığı, özgürlüğü gösterir. Varoluşun sistemleştirilemez oluşunun bir başka nedeni, varoluşun süregiden bir özgürlük edimi oluşudur. Sistem öncelikle bu değişimi de içine alan bir kuşatıcılık ve tüm varlığı bir ilke etrafında açıklama iddiası ile ortaya çıkar. Oysa sonlu insan varlığının bir sistem ortaya koyabilmesi için varoluşu başı ve sonu ile tümüyle görebilmesi gerekir. Bunu başarmak, ancak tanrısal bir bakışın işi olabilir. “Varoluş, bizzat Tanrı için bir sistemdir; varolan herhangi bir ruh için sistem olamaz. Sistem ve sonuçlanmışlık, birbirlerine karşılık gelir, fakat varoluş bunun karşısındadır. Soyut bir şekilde bakıldığında, sistem ve varoluş bir arada düşünülemez; çünkü varoluşu düşünmek için, sistematik düşüncenin onu ortadan kaldırmış ve sonuçta artık varolmayan bir şey olarak düşünmesi gerekir” (CUP I, 118). Zaman içinde bir hüküm dile getirdiğimizde, geçen zamanla birlikte hükmümüz de geçerliğini yitirir. Yargılar donmuş ifadelerdir, gerçeklik alanı ise sürekli bir değişim içindedir. Değişmenin, olanaklılığın, özgürlüğün, kısaca varoluşun sistemi olamaz. Hegel’in sistemci yaklaşımına muhâlefeti, Kierkegaard’un varoluş, oluş ve hareket kavramlarını öne çıkarmasına neden olur. Ona göre, anlaşılabilecek ne varsa, sistem içinde değil, oluş içinde anlaşılmalıdır. Oluş ise, bir defada olup bitmiş bir şey değil, sürüp giden bir hareketlilik ve değişimdir. Bu değişimi belirleyen faktör doğa alanında zorunluluk, varoluş alanında ise özgürlüktür. Onu anlamak, ancak

yine oluş içinde mümkündür. Bu tür bir özellikten yoksun olduğu için sistemci yaklaşımın varoluşu açıklama iddiası, bir kuruntudan öteye geçmez. “Mantıksal sistemde, varoluşa ilişkin hiçbir şey elde edilemez. Mantıksal sistem, tıpkı matematik gibi nesnel bir yapıdadır. Onun varoluşla hiçbir ilişkisi yoktur” (CUP I, 110).

Varolan bireyin, yaşamdan ölüme bir dizi kaygısı, korkusu ve umudu vardır; varoluşun her anı, bu ruhsal durumlarla yüzleşme içinde geçer. Soyut düşünce, genel bir konu ve kavram olarak ele almakla, varoluşu karmaşa içine sokar ve bireysel düzeyde yaşanan bu durumları da göz ardı eder. “Soyutlamanın dili gerçekten varoluşun ve varolan bireyin güçlüğüne bir dereceye kadar olsun çözümlesine izin vermez. [...] Hegelci felsefe, varoluşu, onun varolan birey ile ilişkisini açıklamamakla karmaşa içinde bırakmıştır” (CUP I, 304, 310). Bir spekülasyon konusu olarak genel düzeyde ele alınan varoluşla, tek tek bireysel düzeyde yaşanan varoluş arasında fark vardır ve varoluş her bireyde farklı bir şekilde gerçekleşir. Ne var ki bir kavram olarak ele alınan varoluş, genellemeleri ve soyutlamaları ile bireysel düzeyde yaşanan bu farklılıkları görmezden gelir. “Böylece soyut düşünce varolan bir birey olarak beni öldürerek ölümsüzlüğüm konusunda bana yardımcı olur ve sonra beni ölümsüz kılar. [...] Bütün mantıksal düşünüm soyutlamanın dili içinde ve *sub specie aeterni*’ [sonsuzluk açısından]’dır. Varoluşu bu şekilde düşünmek, ondaki güçlüğü göz ardı eder” (CUP I, 302, 307).

Kierkegaard, sistem ve varoluş arasındaki karşıtlığı sürekli dile getirir. Ona göre, insan ya varoluş içinde olan ya da sistem tarafından varoluşu emilen bir varlıktır. Birinci hâlde, bir varoluş olmak, ikinci hâlde ise salt düşünsel bir nesne olmak söz konusudur. Kierkegaard, Hegelci sistemin, bir varoluş sistemi olmasını, bir “ileri gitme” ve bir “dalgınlık” olarak yorumlar (CUP I, 120).

6. Temel Bilgi ve Temel Bilme

Kierkegaard, “temel bilgi”den ve “temel bilme”den söz eder. En temel bilgi, varoluşa ilişkin bilgidir. Temel bilmenin öznesi de nesnesi de varolan bireydir. Temel bilmede, bilen kişi varoluşla varolan bir birey olarak ilgi içindedir. Bu tür bir yaklaşım, varoluşu ve hareketi soyutlama taraftarı değildir, çünkü o bir *harekete* sahiptir. Nesnel bilgi, bu tür bir “temel bilme” tutumundan yoksundur. O, kendi nesnesi olarak varoluş içinde, değişim ve hareket hâlinde bulunan bir varoluşa sahiptir (*CUP I*, 197, vd.). Kierkegaard’un varoluşa ait bilgiye en temel bilgi olarak dikkat çekmesi, varoluşun kendi kendini anlaması görüşünü öne çıkarır. Kendi kendini anlayan varoluş, öznel bir niteliğe sahiptir. Varoluşun kendi kendini anlaması, Kierkegaard’un hakikat konusundaki görüşlerini de yansıtır. Bunun özünü, “varoluş içinde kalarak varoluşa yönelmek” oluşturur. “Onun hakikat anlayışı varoluşun kendi içinde kendini tanımasıdır. Bu tanıma soyut düşünce ile değil, düşüncenin varoluşa yönelmesiyle olmaktadır” (Magil, 32). Bu yaklaşım, Kierkegaard’un öznelci tutumunun temelini oluşturur.

Kierkegaard, hakikat konusunda, varoluşun öznel olduğu yönünde temel bir ilke ortaya koyar. Ona göre varoluş içindeki birey için nesnel hakikat olamaz. Bu görüşün dayanaklarından biri varoluşun değişkenliği, biri de Hristiyanlık inancıdır. Ona göre Hristiyanlık nesnel bir şekilde yaşanamaz, Hristiyanlığın hakikati öznelidir. Hristiyanlık, ancak varoluş içinde anlaşılabilir. *Bilim Dışı Eklenti*’de sık sık bu konulara değinir ve hakikatin öznel olduğunu yineler. Bu ifadelerden bazıları şöyledir: “Öznellik ve içsellik, hakikattir ve bu benim tezimdir.” “Müstear isimli yapıtlar bu konu ile ilgilenmişlerdir.” “Benim tezime göre, hakikat öznelidir. Bu, Hristiyanlık için hayati öneme sahiptir.” “Benim, ‘öznellik hakikattir’ tezimi bir kez daha hatırlatıyorum” (*CUP I*, 278, 280, 300, 313, 343).

“Kierkegaard’un hakikat idesi Hegelci hakikat idesinden farklıdır. Hegel için hakikat öncelikle varoluş sistemi içine dâhil olmaktır, Kierkegaard için ise öncelikle birey ile, onun nasıl yaşadığı ile ilgili bir durumdur (Watkin, 16). Danimarkalı Sokrates diye anılan modern bir kılığa bürünerek ortaya çıkan Danimarkalı “atsineği”, “hakikatin öznel oluşu” yönündeki Sokratik görüşe dayanır. “Öznel düşünür, ihtiraslı düşüncesi ile kendi iç gerçekliğine bağlı olan bir düşünürdür. O nesnel düşünmenin teorik duygusuzluğunda düşünme işlemini yapan bireyin, yani gerçek anlamda öznenin, komik bir tarzda ihmal edildiğini görür. Nesnel düşünmede “ne” sorusu üzerinde durulur, hâlbuki öznel düşünme “nasıl” sorusu etrafında ortaya çıkar. Nesnel hakikat teorik bir tarzda incelenebilen ve dışımızda olan bir şeye karşılıktır. Öznel hakikat ise kendimizde bulunabilecek bir ‘olması lazım gelen’dir. [...] Hakikat, bir davranış tarzı yahut bir varoluş tarzıdır. Öznel düşünür, onu yaşayan ve var edendir” (Magil, 33).

Bu anlamda öznel düşünür varoluş içinde olduğunu unutmaz. Düşünceyi, sürekli olarak kendi varoluşu içinde yeniden üretir ve kendi düşüncelerini oluşum içinde keşfeder. “Öznel düşünür düşüncenin varoluşa bağlılığı derecesinde gerçekliğe sahip olduğunu da hiçbir şekilde inkâr etmez. Öznel düşünür gerçekte kendi öznel yapısına nüfuz etmeğe ve böylece varoluş içindeki benliğini anlamaya çalışmak suretiyle düşünceye hareket veren düşünürdür. Yunan düşünürünün (özellikle Sokrates) asaleti bunu yapabilmiş olmasıdır. O, teori ve sistemin ilerisinde var olmasını bilmiştir. Öznel düşünür, hem bir düşünür, hem de varoluş hareketine bağlı bir insan varlığıdır (Magil, 35). O, soyutu bile somut olarak anlar. Soyut insan kavramını somut insan varlığı olarak anlar. Onun için birey olmak, varolan birey olmaktır (CUP I, 352). Düşüncesini güden temel ilke her şeyi varoluş içinde kavramaktır.

Değerlendirme

Kierkegaard, varoluş öncelikli bir düşünce yapısı ortaya koyar. Bu konuda Sokrates, Augustinus ve Pascal gibi kendisini önceleyen düşünürler olduğu gibi, varoluşçu filozoflar gibi kendisini izleyenler de vardır. Onlar için varoluş, diğer tüm sorunları önceler. Pascal'la, Tanrı, insan ve evren gibi temel sorun alanlarında, konularını seçişlerinde ve verdikleri yanıtlarda birleşirler. Kuşkusuz en önemli soruları şudur: İnsan nedir, kimdir? Varoluşun bir anlamı var mıdır? Bu tür sorunlar, onlar için nesnel ve bilimsel sorunları önceleyen varoluş sorunlarıdır. Camus de bu duyarlılığı sürdürür: Hayatın bir anlamı olup olmadığına cevap vermek felsefenin en temel görevidir. Bunu kısaca "varoluşun önceliği sorunu" diye ifade edebiliriz ve bu konu varoluşçu filozofların ortak sorunudur.

Kişilik olmak, bir benlik hâline gelebilmek, diğer bütün sorunlar karşısında bir önceliğe sahiptir. Bu duyarlılığın felsefe tarihi içindeki kökeni, Sokrates'e değin geri götürülebilir. Kierkegaard, hemen her fırsatta, varoluşun anlamını öne çıkaran bu duyarlığa sahip çıkar ve onu benimser. Ona göre, temel hakikat varoluşla ilgilidir (*CUP I*, 199). İnsanı, yaşamı, varoluşu ve bütün bunların anlamını araştırmak, bunu sistemci bir yaklaşımla değil, varoluşun doğasını bozmayacak bir tarzda yine varoluş içinde kalarak yapmak, Kierkegaard'un göz önünde tuttuğu temel ilkedir. O, düşünce yapısının şekillenişinde bir ide, bir kavram olarak insanı değil, tüm canlılığı içinde bireyi göz önünde tutar. İnsandan hareket eder, yine insana ulaşır. Onun düşüncesi nasıl ki insan olmanın anlamı nedir, sorusunu önceliyorsa, aynı şekilde baştan sona insan olma gerçeğini de içerir ve bunu hiç göz ardı etmez. En uygun ifade ile şu söylenebilir: Kierkegaard, bu dünyada, böyle bir gerçeklik evreninde, böyle bir beden

içinde, zamansal ve geçici bir varlık olarak ve bunu hiç unutmadan yine kendisi gibi olanlara seslenir. O, insan doğasını bozmaz, insan gerçekliğini incitmez. Ona göre, spekülatif düşüncenin dikkate almadığı şey budur. Şöyle der: “Ben, Johannes Climacus, bir insandan ne daha fazla, ne de daha eksik bir varlığım. Kendisiyle konuşma onuruna erdiğim kişiyi de bir insan olarak görüyorum. Şayet o, saf bir spekülatif düşünce olmak isterse, onunla konuşmayı bırakırım; çünkü o anda bana ve insanın zayıf ve ölümlü bakışına görünmez olur” (*CUP I*, 109).

Konuyu, benlik açısından değerlendirecek olursak şunu söyleyebiliriz: Varoluş, ben olma olanağının ve olasılığının edimsel hâle gelme ya da gelmeme sürecidir. Benliği oluşturan ve birer gizilgüç hâlinde insana içkin hâlde bulunan öğeler, ne olacaklarsa varoluş içinde olacaklardır. Bu nedenle, varoluşun başlaması, aynı zamanda bu gizilgüçlerin de hareketlenmesi olacaktır. Varoluş, mümkün olandan, olası olandan gerçeğe dönüşmedir, bir ben olma imkânıdır ama aynı zamanda benliksizleşme olasılığıdır da. Birey, kim olduğuna ve kim olmak istediğine kendisi karar verecektir. Kendisine çıkan bütün yollar, yine kendi içindedir. İsterse, bir ben olmayı seçebilir, isterse yaşamı boyunca ben olma sorumluluğunu erteleyebilir. Bu anlamda, ben olma, bir meyvenin olgunlaşması gibi doğal bir süreç izlemez. Ben olma süreci, zorunluluğun değil, özgürlüğün açılımıdır. Aksi hâlde, ben olma diye bir sorun olmazdı. Bireyin kendi kararı, kendi tercihi ve özgür seçimleri bu sürecin şekillenmesinde etkilidir. Kierkegaard için birey oluşan, değişen, seçen, karar veren, kaygı duyan ve eyleyen bir varlıktır. Varoluş bireyin bir ben olma olanağıdır. Bir başka deyişle, varoluş ben olma veya ben olamama sürecidir; olasılıktan, olanaktan, gizilgüçten gerçeğe dönüşmedir. Rudd’a göre, Kierkegaard, yaşam aşamaları veya varoluş alanları irdelemesi ile en son aşaması da ele geçirilene değin, baştan

sona zengin ayrıntılar içinde, daha yüksek yaşam biçimlerine doğru iz sürer” (Rudd, 24). Kierkegaard da bu “daha yüksek yaşam biçimine doğru iz sürmeyi”, “hepimiz tinsel amaca yönelik bir senteziz, yapımız budur” diye dile getirir (ÖH, 57). Bu tinsel amaç da, en yüksek derecede ancak bir ben hâline gelmekle gerçekleşebilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
VAROLUŞ ALANLARI YA DA
KISMÎ BENLER

I. Varoluş Alanları Felsefesi

1. Varoluş Alanları

Varoluş alanlarını, ben olma yönündeki mevcut gizil-güçlerin, olanakların ve olasılıkların denenmesi olarak değerlendirebiliriz. Onları, olası varoluş biçimleri veya varoluş yorumları olarak da görebiliriz. Ricoeur, varoluş alanlarını “varoluşsal olanakların eleştirisi” olarak niteler. “Kierkegaard, felsefe yapmanın, *varoluşsal olanakların eleştirisi* diye ifade ettiğim yeni bir tarzını açmıştır. Bu felsefe, kendi sert ilkeleri, tutarlılık biçimleri ve kendine özgü mantığı ile kavramsal bir düşünme biçimidir” (Ricoeur, 22). Buradaki eleştiriye, Kantçı anlamdaki içeriği ile düşünmek gerekir. Kant nasıl ki bilmenin, inanmanın, eylemenin ve hoşlanmanın sınırlarını araştırmışsa, Kierkegaard da aynı eleştiri biçimiyle varoluş alanlarının ve imkânlarının eleştirisini yapmıştır. Kant’ın bilme, inanma, eyleme ve hoşlanma gibi kavramları, Kierkegaard’da

varoluş alanları hâline gelir. Estetik varoluş alanı hoşlanmaya, etik varoluş alanı eylemde bulunmaya, dinsel varoluş alanı ise inanmaya karşılık gelir. Bu açıdan bakıldığında, Ricoeur'ün "varoluş alanlarının eleştirisi" ifadesi bir karşılık bulur. Ne var ki onlar, bilme öncelikli bir tutumun ürünü olarak değil, varoluşçu bir duyarlılığın ifadesi olarak ortaya çıkarlar. Onları, varoluşun önündeki olası yönler ve imkânlar olarak görmek doğru olur. Bu anlamda, bir bilme tutumu olmadan önce bir eyleme ve inanma tutumudurlar.

Hegel, varoluşu, kendi *Mantık Bilimi* içinde, kendi mantık biliminin kavramları çerçevesinde değerlendirmiş ve tanımlamıştır (Hegel, Tarihsiz: 230). Varoluş bir kez mantıksal bir kavram ve kategori hâline geldi mi, artık onun değişiminden, çeşitliliğinden söz etmek imkânsızlaşır. Kierkegaard'un, varoluş alanları felsefesini, Hegel'in varoluşu bir kavram, mantıksal bir kategori ve değişmez bir öz hâline getiren tutumuna karşı, varoluşun olası yüzlerini, değişken ve hareketli doğasını ve çeşitlilik içindeki özünü yansıtmak için bir eleştiri ve bir tepki olarak ortaya koyduğu söylenebilir. *Kaygı Kavramı*'nda, mantığın değişmezliği ile varoluşun değişkenliği arasında bir çelişki görür ve bu yönden Hegel'in yaklaşımını eleştirir (CA, 12). Mantığın değişmez ve soyut yapısı, varoluşun değişken, hareketli ve çeşitlenen doğasını karşılayacak güçte değildir. Dolayısıyla varoluşu mantık içinde ele almak, bir çelişkidir. Esas olarak bir olanak ve olasılık olan varoluş, özgürlük ve seçim temelinde gerçekleşir. Bu da onun mantık içinde ele alınamayacağının bir başka gerekçesini oluşturur. İnsan yaşamı, meşe palamudundan çıkan bir fidanın büyüüp gelişmesinden farklılık gösterir. Varoluş, insanın önünde hep bir olanak ve olasılık olarak bulunur. Onu aktif hâle getiren doğal bir belirleyici değil, insanın özgürlüğüdür.

Varoluş alanlarındaki eleştiri biçiminin ortaya çıktığı ilk çalışma, *Ya / Ya da*'dır. Kierkegaard bu çalışmasıyla, Hegel'in

kurgusal felsefesine ilk varoluşçu tepkiyi verir. *Bilim Dışı Eklenti*'de bu tepkiyi şu şekilde dile getirir: "Bu kitap varoluşta bir ayrım gözetmeyen kurgusal düşünceye karşı dolaylı bir polemiktir" (*CUP I*, 252). *Ya / Ya da*'nın iletisi Hegelciliğin sonuçları ile ilgilidir. Varoluş zorunlu ve doğal bir gelişim değildir; çelişkileri, zıtlıkları kendi içinde taşır. Kierkegaard'un estetikçisi meslek edinme veya evlilikle ilgili olarak hiçbir yol gösterici işaret bulamaz; bu durum, Kierkegaard'un onu Hegelci varsayımlardan etkilenmiş bir toplum içine niçin yerleştirdiğini gösterir. O "her yerde yalnız olasılıklar görür"; bu durumda onlar gerçek ve ciddi seçimlerin nesnesi olabilirler mi? Eğer tarihsel süreç, önceden belirlenmiş zorunlu bir açılım olarak anlaşılırsa, bu durumda seçim bir hayal, kişi de önceden belirlenmişliğin kurbanı olur. Öte yandan kişi buna itiraz ederse ve yaşama şans tarafından idare edilen bir süreç olarak bakarsa, kendisini rastlantılar tarafından yönlendirilen edilgen ve anlamsız bir varlık hâline getirir. Artık yazgıyı, şans eseri oluşan dışsal olayların etkisi veya dünya-tarihsel sürecin zorunluluğu olarak açıklayabilir; kendisini de dünya tarihsel işleyişin zayıf bir ögesi olarak tanımlayabilir. Bu durumda yaşamın nasıl bir anlamı olabilir? Genç estetikçi yaşamın anlamını yitirmenin üzüntüsünü duyar, bu anlam yitimi hem toplum hem de birey açısından olur. Kierkegaard, *Ya / Ya da*'da olanaklılık, olasılık, özgürlük ve şans kavramları ile öne çıkan insan tipleri ve varoluş biçimleri ortaya koyar. Burada hiçbir şey önceden belirlenmiş değildir, aksine kişi nereye baksa zorunluluğu değil olanaklılığı görür, bazen de şans tarafından bazı şeylerin olup bittiğini hisseder.

İnsan ve varoluş, kendi imkânları, olasılıkları yönünde, kendi özgürlüğü, seçenekleri ve ufku dâhilinde değişir. Varoluş alanları, bu hareketliliğin ve değişkenliğin onaylanmasıdır. Değişken bir varlık oluşu insanı bulunduğu konumdan farklı yerlere doğru çeker. Bu hareketliliğin yönü, yaşanan

hayatın niteliğini belirler. Örneğin haz ve eğlence içerikli bir yaşam, onu estetik alana götürür. Toplumla ilişki etik alana, Tanrı ile ilişki dinsel alana götürür. İnsanın değişken bir varlık olarak ele alınışı, tek bir alan içine hapsedilmeyişi, varoluş alanlarının değişiminde doğal bir oluşumu değil, özgürlük, seçim ve tasarı durumlarının etkin olduğunu gösterir. Buna göre kişi ne olduğuna, kim olduğuna karar verir. Bu yaklaşım, insanın değişken bir varlık olduğu gerçeği açısından varoluşçu geleneğe önemli bir katkı sunar.

Kierkegaard'un varoluş alanları felsefesiyle yapmak istediği, insanları değişmez kategoriler arasına sıkıştırmak değildir. Varoluş alanları felsefesi her şeyden önce irade ve özgürlük kavramına yaptığı güçlü vurgu ile yaşamın farklı seçenek ve yönlerini öne çıkarır. Kierkegaard, varoluş alanları felsefesiye olmuş bitmiş insan tiplerinden değil, varoluşun seçenekleri karşısında bulunan özgür insanlardan söz eder. Hz. İbrahim, Agamemnon, Don Juan, Faust, Mefisto, Baştan Çıkarıcı, Yargıç Wilhelm gibi tipler, varoluş alanlarının kendi kişiliklerinde örneklediği tiplerdir.

Çeşitli insan tiplerinden söz etmek, bizim de gündelik konuşmalarımız içinde geçer. Örneğin, iyi ve kötü, sorumlu ve sorumsuz, başarılı ve başarısız tiplerden söz ederiz. Felsefede de çeşitli insan sınıflamaları yapılmıştır. Platon'un insan sınıflaması, genel ve kapsamlı görünümüyle bunlardan ilkinin oluşturduğu söylenebilir. Bu sınıflama içinde altın doğalı, gümüş doğalı, demir veya bakır doğalı insanlar, doğuştan getirdikleri yatkınlıkları çerçevesinde bir sınıflama ortaya koyarlar (Plato, 1897: 124). Bu yöndeki sınıflamalar daha sonraki yüzyıllarda da sürüp gider. Sözgelimi, Ortaçağda tanrısal irade ile bireysel iradenin karşılaşmasında, hayır ve şer karşısındaki yol ayrımında dini bir renge bürünür. "Alışkanlık insanın ikinci doğasıdır" diyen Pascal, daha o zamandan varoluşçu renkleri yoğun bir biçimde felsefesine yansıtmış; duygu varlığı,

akıl varlığı, inanç varlığı, eğlence varlığı gibi nitelemeleriyle Kierkegaard'un varoluş alanlarını öncelemiştir (Pascal, 15-30).

Pratik açıdan bu tür ayrımlar, gündelik yaşamda işimizi ve insanlarla olan ilişkilerimizi kolaylaştırır. Bir sınıflama olarak bakıldığında, Kierkegaard'un varoluş alanları özgün bir görünüm sunmaz. O hâlde nedir Kierkegaard'un yaklaşımını önemli kılan? Bu tutumunu varoluşçu duyarlılık çerçevesinde ve bilinçli bir tarzda ortaya koymuş olmasıdır. Bu yaklaşımın felsefe tarihi içinde bir yeri ve bağlamı vardır. Bir soru sorar, bir soruya cevap arar, bir eleştiride bulunur, yeni yaklaşımlara zemin hazırlar. Varoluş alanlarını, daha sonra Heidegger ve Sartre'da gördüğümüz varoluşsal durumların analizinin temeli olarak görebiliriz. Ayrıca, insan sorununun neredeyse tümüyle unutulduğu ve diğer felsefi sorunlar karşısında ikincil plana itildiği bir ortamda Kierkegaard, gerçekten de Sokrates'in çağdaş versiyonu olduğunu gösterir. Onun "somut düşünce", "öznel felsefe" dediği ve "spekülatif düşünce"nin karşısına koyduğu düşünce biçimi, varoluşa ilişkin sorunlardan ve kaygılardan türer. Bu nedenle varoluş alanlarının somutun anlatımı olarak düşünülmesi gerekir. Çünkü *Yaşam Yolundaki Aşamalar*'da da belirtildiği gibi, kurgusal felsefe bir soyutlamadır, metafizik bir soyutlamadır. Bu soyutlamada insan bir varoluş değil öz olarak anlatılır. Oysa varoluş, somutun dünyasıdır, yaşantının dünyasıdır. Orada insan bir kavram, bir düşünce, bir ide olarak yer almaz; estetik, etik ve dinsel varoluş olarak ifade bulur. Metafiziğin ve kurgusal felsefenin dünyasında insan bir özdür, ne ise odur; ama varoluş alanında düşünceden pratiğin dünyasına inmekte, yaşamaya ve nefes almaya başlamakta, varoluş alanına gelmektedir (*SLW*, 430). Özün karşısına varoluşu koymak, felsefede oldukça radikal bir tutumdur ve tüm felsefe geleneğine karşı çıkmak demektir. Varoluş alanları felsefesi, herşeyden önce bu cesaretin bir ifadesidir.

Araştırmacılar, Kierkegaard'un felsefesinde, insanı niteleyen bir takım kategorilerle karşılaşır: "teklik kategorisi", "sır

kategorisi”, “oluşum kategorisi”, “an kategorisi”, “seçim kategorisi”, “Tanrı huzuru” kategorisi, “günah kategorisi”, “kaygı kategorisi” gibi. Aristoteles’te kategoriler, bütün niteliklerin kendisinin altında yer aldığı en genel kavramlardır. Kant’ta kategoriler tecrübeden elde edilen fenomenleri bağlamaya, onları bilmeye yarayan zihin durumlarıdır. Her iki filozofta da kategoriler zihinsel, objektif, soyut ve evrensel öğelerdir. Kierkegaard’da ise tam tersine, her insanın bireyselliğini kuran öznel, anlatılamazlığı, iletilemezliği, anlaşılma- zlığı olan niteliklerdir (Reneaux, 15). Kategorilerde sorun bir öz olarak insanın ne olduğu değil, nasıl yaşadığı, hangi varoluşu evrele- rinden geçtiğidir. Varoluş alanları, bu felsefeye olamayan “na- sıl” sorusunu yanıtlarlar. Ne var ki insanın nasıl yaşadığı onun ne olduğu sorusunu da aydınlatır. “İnsan nedir? Bu sorunun ne kadar insan varsa o kadar farklı cevabı vardır. Varoluş alanları, içinde yanıtların bulunduğu geniş kategorilerdir. Fakat yine de herkes varoluşun anlamının ne olduğu yönündeki sorunun ce- vabını bizzat yaşayarak bulabilir” (Mackey, 1972a: 58).

“Nasıl” sorusu, “nedir” sorusu gibi bir kavramı, bir düşün- ceyi sormaz, soyutlayıcı bir cevabı gerektirmez; o bir süreci, bir işleyişi ve oluşu sorar. Bu nedenle kurgusal felsefenin değişim dışı mantıksal özelliğini göstermez, oluşum hâlinde ortaya çıkan bir durumu sorar. Bu nedenle, varoluş alanlarının so- rusu “nedir” değil, “nasıl”dır. Kierkegaard, sentezin sonsuzluk ve ruh öğelerine karşın, yine de ben olmanın somut bir şey olmak olduğunu söyler. Varoluş alanları benliğin somut yüz- leri, ben olma olanaklarının gerçekleşme biçimleridir. “Haz”, “zafer” ve “ıstırap”, üç varoluş alanını belirleyen temel kavram-lardır. Estetik varoluş, “haz”, ahlaksal varoluş “zafer”, dinsel varoluş ise “acı”dır (Evans, 1989: 35 - *CUP I*, 256). Estetik yaşam haz ve çöküntü, ahlaksal yaşam iyi ve kötü karşıtlığı içinde ortaya çıkar. Dinsel yaşam ise Tanrı ile bireysel ilişkiyi varoluşun merkezi hâline getirir. Varoluş alanları, bu yönüyle değişkenliğin ve başkalaşmanın, bir başka yönüyle de öteki ile

kurulabilecek ilişkinin farklı deneyimlerini yansıtır (Schrag, 5). Öteki, estetik alanda erotik nesne, etik alanda erdemli davranışın yöneldiği toplum, dinsel varoluş alanında ise Tanrı'dır.

İster “varoluş olanaklarının eleştirisi”, ister “varoluş yorumları”, ister “varoluş biçimleri”, ister “varoluş temsilleri”, ister “varoluş aşamaları”, isterse “varoluş alanları” olsun, varoluş kavramının analizinden çıkan somut yaşamsal durumlar ve ruh halleri, Kierkegaard düşüncesinin mantığını oluşturur. Varoluş alanlarına egemen olan mantığın anlaşılması, Kierkegaard'un tüm eserlerinin anlaşılmasında temel ilke durumundadır. “İlk eserim” dediği *Ya / Ya da* ile varoluş alanlarına giriş yapan Kierkegaard, neredeyse tüm yazarlığı boyunca varoluş alanlarında ortaya çıkan ruh hâlini betimlemiş ve bu alanlar arasındaki sınırları netleştirme çabası içinde olmuştur. Varoluş alanlarının mantığı, absürd, paradoks, us dışılık, tanımlanamazlık, anlaşılamazlık gibi kavramlarla nitelense de bu onların mantıksız, anlamsız, önemsiz, değersiz ve içeriksiz olduğu anlamına gelmez. Bu alanlarda, genel geçer doğrular değil, “kısımlî doğrular” vardır. “Kısımlî doğru” anlayışı, varoluşun değişkenliği ve bilen öznenin varoluş içinde olduğu gerçeğinden hareket eder. Varoluş alanlarının mantığı, varoluşun mantığıdır. Bu alanları niteleyen temel özellik, öznel, kısımlî hakikat ve varoluşun değişkenliğidir. Bu açıdan bakıldığında, bir anın hakikati, bir sonraki anın hakikati ile farklılaşabilir. Varoluş alanlarında ortaya çıkan bu paradoksal, absürd ve us dışı dokuya karşın, hâlâ mantıksal bir düzenden söz edilebilir. “*Bilim Dışı Eklenti*” bütün bir kategoriler ağını açar: sonsuzluk, an, bireysel varoluş, seçim, teklik, öznel, Tanrı huzurunda olma ve absürd. Bütün bunlar felsefe olmayan (*non-philosophy*) değil, gülünç ve karikatürize edilmiş bile olsa hiper-felsefe'dir. Bu felsefe, önemli sorunların çıkış merkezi olan bireyin varoluş kategorileriyle bağlantı içindedir, bu Kierkegaard'un söyleminin mantığını oluşturur” (Ricoeur, 15).

Varoluş alanları felsefesine ilişkin bu kısa değinide, bir başka konuya dikkat çekmenin yararı olabilir. O da, varoluş alanlarında ortaya çıkan cinsiyet sorunudur. Kierkegaard'un varoluş alanları felsefesi, erkek merkezli bir nitelik gösterir. Kadın, daha çok oyunun yardımcı aktörü durumundadır. Varoluş alanları, eril bir bakış açısını yansıtır ve varoluşu bu bakış açısından okurlar. Bu nedenle kadın edilgen bir öge durumunda kalır. Estetik varoluş alanında erkek ayartan kadın ayartılandır, etik varoluş alanında erkek seven kadın sevilendir, dinsel varoluş alanında ise yalnızca erkeklerin etkinliği söz konusudur. İbrahim oğlunu alıp Moria Dağı'na doğru giderken geride kalan annenin durumundan neredeyse hiç söz edilmez. Agamemnon kızını toplumunun kurtuluşu için feda ederken, kurban edilen genç kızın ve annesinin trajedisinden çok az söz edilir (*KT*, 13, 77). Kuşkusuz örnekler çoğaltılabilir. Ama sonuç şudur: Varoluş alanları erkeklerin eylem alanı gibidir, kadın bu alanlarda ancak ikinci kişi; bazen sevginin, bazen şehvetin, bazen de acının edilgen nesnesi durumundadır. Bu eril felsefe, Kierkegaard'un kişisel yaşamına uygundur. O, küçük yaşta annesini kaybetmiş, yalnız yaşamış ve hiç evlenmemiştir. Bu nedenle varoluşu bekâr bir erkeğin gözünden okuması doğal karşılanmalıdır.

2. Varoluş Alanları mı, Varoluş Aşamaları mı?

Yukarıda “varoluş alanları” olarak nitelediğimiz varoluş biçimleri bir “aşama” niteliği gösterir mi? “Alan”dan ve “aşama”dan ne anlamamız gerekir? Soruyu netleştirmek için, alan ve aşama kavramları üzerinde durmamız gerekir: Varoluş alanı derken, bunun kendi başına, diğerlerinden bağımsız bir varlık alanı olduğunu vurguluyoruz. Varoluş aşamalarında ise bağımsızlık ve kendi başınlık durumu söz konusu değildir. Çünkü aşama, kendisinden önceki ve sonrakini varsayar; bu hâliyle bir gelişimi vurgular. Aşama, gelişmeye, adım adım

ilerlemeye, geride bırakmaya, ötesine geçmeye, sırası ile ilerlemeye işaret eden bir sözcüktür. Buna göre, estetik varoluş alanından başlayan kişi, sırası ile etiğe, oradan da dinsel varoluş alanına geçecektir. Peki, varoluş alanlarında böyle bir ilerleme durumu söz konusu mudur; böyle doğal bir açılımdan söz edilebilir mi? Estetik alandan yola çıkan kişi, kendi doğasındaki zorunlu gelişimin ürünü olarak dini alana kadar yükselebilir mi? Eğer böyle doğal ve zorunlu bir “ilerleme” yoksa onları “aşama” sözcüğü ile niteleyebilir miyiz?

Doğal ve kendiliğinden bir gelişim, zorunlu bir açılım, varoluş alanlarının mantığına aykırıdır. Onların her biri, bir tercihin, bir beğenin, bir kararın, bir özgürlüğün ve seçimin ürünü olarak ortaya çıkar. Bu anlamda, “aşama”dan değil, ancak “alan”dan söz edilebilir. Öte yandan, “varoluş aşamaları” deyişi, varoluş alanları arasında bir tercih yapar, onları bir öncelik sonralık, bir az değerlilik çok değerlilik, bir ilerlilik gerilik sırasına koyar; değer ifade eden bir ölçü bildirir. Buna göre, en altta estetik, ortada etik, üstte ise dini varoluş alanı bulunur. Oysa Kierkegaard, bizzat kendi ismiyle yayımladığı eserlerinde böyle bir sıralama ve değerlendirmeden uzak durur; yaptığı şey, farklı müstear isimlerle onları tanıtmak ve temsil etmektir. Kendisinin nerede olduğu, nerede durduğu, hangi alanı tercih ettiği belli değildir. Farklı müstear isimlerle varoluş biçimlerini ortaya koyuşu, onun yerini tespit etmeyi güçleştirir. Ne var ki benliğin oluşumu ve yaşamın anlamı gibi sorunlar karşısında, dinsel varoluş biçimi açısından çözümler getirdiği görülebilir. Sözelimi, kişi ben olmanın yüce anlamına ancak Tanrı huzurunda kavuşabilir ve ancak böyle bir durumda kendisi olabilir; “Tanrısı olmayanın ben’i de olmaz” (SD, 70). Varoluşun anlamı ancak dinsel bağlamda gerçekleşebilir. Bunu, “insanlar dinsel olarak var olmanın anlamını unutmuşlarsa, insan olarak varolmanın anlamını da unutmuşlardır” diye ifade eder (CUP I, 249). Bu açıdan bakıldığında, Kierkegaard’un varoluş alanları

karşısında tümüyle tarafsız bir gözlemci olduğunu söylemek de mümkün değildir. Varoluş alanları, doğal ve zorunlu bir gelişimi ima eden “aşamalar” değildirler, ancak onlar, estetik yaşam, etik yaşam ve dinsel yaşam olmak üzere tinsel bir gelişimi de gösterirler. Bu gelişim, doğal bir zorunluluk değil, bir özgürlük hâlidir. Kişi, ömrü boyunca etik alanda bulunmayı tercih edebileceği gibi, varoluş alanlarının her birini belli dönemlerde yaşamayı da tercih edebilir.

Eğer varoluş biçimleri doğal bir açılımsa, bu durumda ona “aşama” dememiz mümkün olabilecektir. Ancak, böyle bir durumda insanın varoluş karşısında takındığı tercih, karar ve özgürlük ne olacaktır? Sonra ömrü boyunca tek bir varoluş alanında yaşayanlara ne demeli? Doğal bir evrimi ve zorunlu bir açılımı ima eden “aşama” sözcüğünün, varoluş gerçekliğine aykırı düştüğü söylenebilir. İnsan varoluş alanları karşısında bir zorunluluk içinde değildir. Varoluş alanları, bir özgürlük ürünü olarak ortaya çıkar. Özgürlük, varoluş alanlarını tanımlayan mantığın en temel ögesidir. “Kierkegaard’a göre, her varoluş basamağı yalnızca olanaklıdır; onlar bireyin seçimiyle aktif hâle gelirler. Birey özgürce kararını verir ve seçimini yapar; ya bulunduğu basamakta kalacak, ya da bir üst basamağa geçecektir. Böylece, bir kimse estetik olarak mı yaşayacaktır, yoksa ahlaki ya da dinsel hayat tarzını mı benimseyecektir, bu onun seçimine bağlıdır” (Murat, 89). Schrag, makalesinde, *Yaşam Yolundaki Aşamalar*’dan *Bilim Dışı Eklenti*’ye geçişte “yaşam aşamaları”ndan (*stages of life*) “varoluş alanları”na (*existence-spheres*) geçiş olduğunu söyler ve bunun tercih edilebilir bir şey olduğu üzerinde durur; zira “varoluş alanları” adlandırması, doğal ve sıralı bir gelişimi değil, özce zıt yapıları ifade eder (Schrag, 4).

“Alan” (*spher*), bir gelişme ve ilerleme merdiveninin basamağı değildir; kendisinden öncekini ve sonrakini varsaymaz. Onda bir “gelişim” ve “sıralılık” durumu da söz ko-

nusu değildir. “Alan” kavramının tarafsız bir duruşu vardır. Kierkegaard’un temel çabası, varoluş alanları arasında bir tercih ortaya koymaktan çok, bu alanları farklı müstear isimlerle tanıtmak ve onların doğalarını aydınlatmaktır. “Varoluş alanı” teriminin, Kierkegaard’un varoluş alanları karşısındaki tarafsız konumunu ortaya koyacak denli yüksüz bir anlamı vardır. Onda ilerleme, aşma, geçme veya gerileme anlamında olumlu ya da olumsuz bir içerik yoktur. Kierkegaard’un kullandığı müstear isimlerle kendisini bu tartışmanın dışında tutmaya çalıştığı söylenebilir.

Varoluş araları arasındaki geçişlilik, doğal bir süreç değildir. Kişinin, bir varoluş alanında bulunması ve bu şekilde kendi kendini gerçekleştirmesi, bir özgürlük ve seçim işidir. Aralarında bir zorunlu geçiş bağı olmaması, onları aşama olarak adlandırmamızı engeller. Kişi, kendi tercihi ile şu ya da bu varoluş alanında bulunabilir, şu ya da bu varoluş alanını tercih edebilir. “Kişi için bu aşamalar arasında adım adım ilerlemek zorunlu değildir. Örneğin estetik bir deneyimde, estetik yaşamdan dinsel varoluş alanına sıçramak mümkündür” (Evens, 1989: 47). Bu, bir özgürlük ve seçim sorunudur. Reneaux da, varoluş aşamalarının birbiri ardından doğal gelişimin bir sonucu olarak yaşanmalarının gerekmediğini, bu nedenle de “alan” terimini kullanmanın daha uygun olacağını söyler (Reneaux, 18). Sorun, bu varoluş biçimlerinin insan ömrünün çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık dönemlerinde “doğal” olarak kendiliğinden ortaya çıkıp çıkmayacağıdır. İnsan kendi varoluşunun mimarıdır. “Climacus’un insanı, meşe palamudundan meydana gelen bir ağaçla aynı doğal gelişimi göstermez. İnsanın gelişimi, özgürlük ve bireysel seçimle gerçekleşir. Bu nedenle insan varoluşunda hiçbir şey otomatik ve zorunlu değildir” (Evens, 1989: 46). Kişi genç yaşında dinsel varoluş alanında bulunabileceği gibi ileri yaşlarda da estetik varoluş alanında yer alabilir. Edebiyat alanında bunun

pekçok örneğine rastlayabiliriz. Sözgelimi, Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler* adlı romanında genç Alyoşa dinsel varoluş alanında bulunmasına karşın babası ihtiyar Karamazof, her kadında ayrı bir güzellik bulacak denli estetik alanın içine batmıştır. Kierkegaard, bu yaşam biçimlerini her ne kadar tinsel gelişimin evreleri olarak görme eğiliminde olsa ve bu şekilde varoluş alanları karşısındaki tarafsız konumundan ödün veriyor gibi görünse de "alan" sözcüğü onların doğasına daha uygundur. Bunun en güçlü gerekçesi, bireyin onları seçmesi ve özgür iradesi ile tercih etmesidir.

3. Varoluş Alanları Bir Arada Yaşanabilir mi?

Varoluş alanlarına ilişkin bir başka sorun, onların bir arada yaşanıp yaşanamayacağıdır. Hem estetik, hem etik, hem de dinsel bir tutum içinde olmak mümkün müdür? Kierkegaard'un açıklamaları göz önünde tutulursa, estetik, etik ve dinsel varoluş alanlarının bir arada ve beraberce yaşanabilmeleri mümkün değildir. Onlar, karşıt doğaları ile birbirlerini dışlayan niteliktedirler; aralarında kapanmaz bir uçurum vardır. "İlke olarak, dini, etik ve estetik varoluş biçimlerinin bir yaşam içinde bir arada bulunmaları akla uygun değildir. Çünkü *hiç kimse iki efendiye aynı anda hizmet edemez*. En yüksek derecede haz, en yüksek derecedeki ahlaksal ödevi dışarıda bırakır. Ahlaksal doğruyu, yalnızca toplum onu desteklediği için istemek, ahlak dışı bir tutum olacaktır. Yine, başkalarından ötürü Tanrı'ya bağlılık göstermek, Tanrı'ya Tanrı olarak saygı göstermemek olacaktır. Bu nedenle, varoluş alanları arasındaki seçim, *daima tek bir seçim olacaktır*" (Evens, 1989: 47).

Kierkegaard'un varoluş alanları üzerindeki ilk çalışması *Ya / Ya da*'dır. Birinci bölümde estetikçinin, ikinci bölümde ise birinci bölüme bir tepki olarak ortaya çıkan etikçinin ruh hâli ve yaşam biçimi tasvir edilir. *Korku ve Titreme*'de ise etik ve dinsel varoluş alanları arasındaki karşıtlık irdelenir. Sonuç,

varoluş alanlarının bir arada yaşanabileceğini ima etmekten uzaktır, hatta bu iki çalışma baştan sona varoluş alanlarının bir araya gelemeyeceği ve bir arada yaşanamayacağı savı üzerine kuruludur. Kişi, bu varoluş alanlarından yalnız birinde bulunabilir. Kierkegaard'un ifadesine göre, estetik alandaki haz, ruhun sefaletidir; ahlaksal alandaki eylem-zafer ise acı çekmedir; haz ve acı, estetik ve etik varoluş alanlarını niteler. Fakat bu üç parçaya bölünmüşlüğe karşın, kitap yine de bir *ya / ya* da'dır; *hem / hem de* değildir. Karşıt doğaları, varoluş alanlarının bir arada beraberce yaşanabilmelerine imkân tanımaz. Onların her biri, diğerlerini dışarıda bırakan bir yaşam biçiminin ifadesidir.

4. Sınır Bölgeler

Estetik, etik ve dinsel varoluş alanları arasında çizilen sınırlar çok nettir. Onlar asla bir araya gelemeyecek ve bir arada yaşanamayacaklardır. Ne var ki Kierkegaard'un *Johannes Climacus* müsteâr ismiyle yazdığı *Bilim Dışı Eklenti*'de etik ve dinsel varoluş arasında yer yer bir uygunluk ve geçişlilik arayışı içine girdiği gözlenir. "Üç varoluş alanı vardır: estetik, etik ve dinsel. Bunlar arasında sınır bölgeleri (*confinium*) vardır. İroni, estetik ve ahlaksal alan, humor ise ahlaksal ve dinsel alan arasında sınır bölgesidir" (*CUP I*, 502). Bu "sınır bölgeler" in nedeni, üç varoluş alanının varoluşu betimleme konusundaki yetersizliği olabilir. Ne var ki bu kaynaşmayı başarmak yukarıda ifade edilen nedenlerden dolayı o kadar kolay değildir; bu, varoluş alanlarının, hatta Kierkegaard'un tüm felsefe serüveninin yeniden gözden geçirilmesini gerektirir. Kierkegaard, "sınır bölgeler" le, varoluş alanları arasında görülen sıkıntıları aşmaya çalışır. Ne var ki bu sınır bölgeler istenilen çözümü sunmaz. Bunun için yeni bir varoluş alanına veya alanlarına ihtiyaç vardır. Tezimiz içinde bir çözüm önerisi olarak sunulan "Sevgi Alanı" temel olarak böyle bir "yeniden kurma"yı amaçlar.

5. Varoluş Alanları Arasındaki Geçişlilik Sorunu

İki alan bir arada yaşanamayacağına ve varolan birey daima bir varoluş alanında bulunacağına göre, bir alandan diğerine geçişin nasıl gerçekleşeceği bir sorun olarak kendini gösterir. Varoluş sürekli bir değişim, olanaktan gerçeğe dönüşmedir. Değişen insandır, varoluş alanları değil. Kierkegaard, üç tür insandan değil, üç tür varoluş alanından söz eder. Bu yaklaşım, insanın değişken bir varlık olduğunu vurgulaması açısından önemlidir. Varoluş, olanaklı ve olabilir olmaktır. Varoluş bir şeyin ne olduğu değil, olmakta olduğudur. Bu nedenle alanlar, bir varoluş durumunu gösterirler. Varoluş, bir zorunluluğu değil, olanaklılığı ve olabilirliği ifade eder. Olabilirlik ise her zaman için özgürlük ve tercih temelinde gerçekleşir. Kişi, sürekli olarak içinde bulunduğu varoluş alanında kalabileceği gibi, bir başka varoluş alanında bulunmayı da isteyebilir. Bunu belirleyen kişinin istencidir. Bir varoluş alanından diğerine “sıçrayış” isteme gücünün etkin hâle gelmesiyle gerçekleşir. Estetik varoluş alanında bulunan kişi, “sıçrama”yı gerçekleştirdiğinde etik ya da dinsel varoluş alanına geçebilir. Bu sıçrayışta hiçbir şey zorunlu değildir. Bu nedenle alanlar arasındaki geçişlilik, insana önündeki imkânları hatırlatır. Bu durumda insan kendini seçebilir, kim olacağına karar verebilir, olasılıklar ve seçenekler karşısında tercih yapabilir. Bu, insanın kendini gerçekleştirme biçimidir.

İnsan, ömrü boyunca bir alanda yaşamak zorunda değildir. Önünde farklı seçenekler, farklı yaşam biçimleri, farklı değerler ve tutumlar vardır. Her zaman, kendini seçme, yönünü belirleme gücüne sahiptir. İnsan, yaşadığı sürece kendi özgürlüğüne, karar verme gücüne, kendisini seçme imkânına sahip olmakla farklılaşmaya ve değişmeye aday bir varlıktır. Varoluş alanları, doğal bir gelişim süreci izlemediklerinden birinden diğerine geçiş doğal yolla olmaz. Varoluş alanları arasındaki geçişlilik, ancak “sıçrama” (*leap*) ile mümkündür. Sıçrama mantık aracılığı

ile değil, “umutsuzluk” ve “kaygı” ile ortaya çıkar. Kierkegaard bu iki durumu *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık*’ta ele alır. Umutsuzluk ve kaygı durumları kişiyi bulunduğu yerden koparacak güçtedir. Bu anlamda sıçrama, varoluş alanları arasındaki normal bir geçişi, yumuşak bir adım atmayı değil, keskin bir hareketi, temel bir dönüşümü, zor bir deneyimi ifade eder. Sıçrama, her şeyden önce bir kararlılık ifadesidir; bir karar ve eylem durumudur. Bu eylemi gerçekleştiren kişi açısından karanlık ve belirsiz bir görünüm sunmaz. O, nereye ve niçin sıçradığını bilir, çünkü kim olacağına karar vermiştir. Bu durumda sıçrama gözü yumuk bir “atlama” değil, bilinçli bir varoluş hareketidir. Kierkegaard’a göre, “Sıçrama karanlık ve belirsiz bir durum içine atlama değildir. Climacus, bireyin sıçradığı noktaya ve sıçramayı niçin yaptığını dair açık bir fikrinin olması gerektiğini söyler. Hristiyan olmanın seçim ve kişisel karar ürünü olduğu konusunda ısrar eder. Climacus için her seçim bir sıçrayıştır, benlik oluşumunun imkânıdır” (Evens, 1989: 274).

Alanlar arası geçiş, zor bir ruh hâlinin dönüşümü olarak ortaya çıkar. Bu dönüşüm, bir kriz anındaki kırılmada, derin bir kaygı ve umutsuzluk deneyiminde gerçekleşir. Bireyin bu dönüşümü gerçekleştirebilmesi için, benliğinde oluşan estetik katmanlardan kendini soyması ve bu katmanlara ait aldatıcı duygulardan kendini arındırması gerekir. Bu konuda öncelikli olarak söylenmesi gereken şey, sıçramanın mantıksal bir durum veya bir kategori olmadığıdır. *Sıçrama* insanın içindeki kaygı ve umutsuzluktan beslenir. Kişi, içindeki umutsuzluğu ve kaygıyı derin biçimde duyumsayınca, bulunduğu alanın dışına çıkmak ister. Bu iki duygu, sıçrama isteğini güçlendirir, kişiyi kendi dışına çıkmaya zorlar. Kaygı ve umutsuzluk, sıçrama enerjisidir. Bu nedenle Yargıç Wilhelm estetikçiyi umutsuzluğu yaşaması konusunda cesaretlendirir. Zira kaygı, onu yaşayıp durduğu bedensel yaşamdan koparacak ve tinsel yaşama geçişini kolaylaştıracaktır.

6. Alanlar Arası Ortak Payda: Varoluş Acısı

Kierkegaard, *Felsefî Fragmanlar*'da "tüm varoluş bir acı çekmedir" der (PF, 74). *Bilim Dışı Eklenti*'de de bu konuya değinir: "Varoluşsal tutkunun (*pathos*) temel ifadesi ıstıraptır. Acı, varoluşsal gerçekliktir ve varoluşsal gerçekliği oluşturur" (CUP I, 443). Acı, farklı varoluş alanları arasında ortak payda gibidir. Ne var ki estetik alandaki acı ile etik alandaki acı, etik alandaki acı ile dinsel varoluş alanındaki acı özce farklıdır. Estetik ve etik varoluş ilişkisi içinde ıstırap rastlantısaldır, gelip geçicidir. Bununla birlikte, dinsel varoluş alanında, bu alanın temel niteliğini oluşturan bir durumdur. Acı, özgül anlamına dinsel varoluş alanında kavuşur; öyle ki "acı çekmenin bitmesiyle dinsel yaşam da biter" (CUP I, 239, 447). Kierkegaard, etik ve dinsel varoluş alanları arasında uyum arayışına gittiği *Bilim Dışı Eklenti*'de şunları söyler: "Dindar birey acı çeker, acı çekmeyi ister, aynı şekilde aracısız birey [yani estetikçi] iyi talihi ister" (CUP I, 434). Bununla birlikte, estetikçi, kötü talihten acı çeker ve en sonunda acı ve umutsuzluğa yenik düşer.

Dinsel varoluş alanında acı, arınmanın ve yücelmenin aracı olarak görülür. Acı çekme ve pişmanlık duyma, Tanrı huzurunda olan kişinin arınması yönünde ortaya çıkan fırsatlardır. Estetik varoluş alanında acının nedeni, estet tarafından kötü talihte görülür. Dinsel söylem iyi ve kötü talihten yalnızca ironik bir tarzda söz eder. O, acı çekerek yücelme ödevine sahiptir. (CUP I, 436). Kierkegaard acıyı kaçınılması gereken bir durum olarak görmez. Aksine kişi ona mümkün olduğu kadar yaklaşmalı, tanımalı ve sevmelidir. Çünkü acı "en yüksek yaşam formu"dur (CUP I, 444, 448).

II. Estetik Varoluş Alanı

Doğal ya da Sonlu Benin Oluşumu

1. Estetik Varoluş Alanı:

Grekçe *aísthēsis* sözcüğüne dayanan estetik terimi, “duyum”, “duyulur algı” anlamına gelir. Farklı dönemlerde farklı anlamlar kazanmasına karşın en çok, bilgi, sanat, sevgi ve güzellik sorunu bağlamında ele alınmıştır. Felsefi bir disiplin olarak ortaya çıkışı on sekizinci yüzyılda olmuştur. Aydınlanma filozofu Baumgarten tarafından, “duyum bilgisi” anlamında, mantığa öykünerek yetkinlik bakımından mantığın altında bir bilim (*gnoseologia inferior*) olarak temellendirilmek istenmiştir (Tunalı, 13-15).

Kierkegaard felsefesinde “estetik” üç farklı anlama gelir: Sanatlarda duyguların dizayn edilmesi, müstear isimler (*pseudonyms*) kullanarak okuyucu ile dolaylı iletişim kurulması ve en önemlisi de bir varoluş alanı anlamında (Evens, 35).

Bunların en öne çıkanı, kuşkusuz, bir varoluş alanı olarak, bir yaşam biçimine ve bir dünya görüşüne atıfta bulunan estetik varoluş alanıdır. Kierkegaard'un, müstear isimlerin bir ürünü olan ve "varoluşun iletilemeyeceği" tezine dayanan "dolaylı iletişim"le bir sanat kuramı ortaya koyma eğiliminde olmadığı söylenebilir. "Geleneksel olarak estetik güzellik ve güzel sanatlar üzerine araştırma anlamına gelir; fakat Kierkegaard onu etimolojisinden hareketle ele alır ve varoluşun bir boyutu olarak tanımlar (Mackey, 1972a: 5).

Kierkegaard, daha "ilk yapıtı" olduğunu söylediği *Ya / Ya da*'da, varoluş alanları felsefesine giriş yapar ve bu eğilim tüm yazarlığı boyunca devam eder. İçinde, hayatında ve dolayısıyla yapıtlarında derin izler bırakan Regine Olsen'le nişanlılığının bozulmasının duygusal kırıklığını ve bu tatsız olayın mazeretlerini de bir ölçüde açıkladığı, yazılma nedenleri arasında Regine'ye bir takım mesajlar vermek de olan (*PJ*, 558) ve kimilerine göre "kayıtlara geçen en uzun aşk mektubu" unvanını alan bu kitap (Poole, 2000: 19), 1841 yılında iki cilt hâlinde yayımlanır. Birinci bölümde, estetik yaşam biçimine ilişkin günlükler ve anlatılar, ikinci bölümde ise birinci bölümün evlilik dışı kösnül (*sensual*) aşırılığı karşısında evliliğin etik savunusu ve estetik varoluş biçiminin eleştirisi yer alır. Böylece, kitabın başlığının da ima ettiği şekilde, iki varoluş alanının karşılıklı olarak sunumu yapılır. Eserde, etik ve estetik varoluş biçimleri, zıtlaşma içinde ortaya çıkar. "Ya" estetik varoluş biçimini, "Ya da" ahlaksal varoluş biçimini temsil eder. Ama her ikisi birden sunulmaz. Zira kitabın temel felsefesi, *hem / hem de* değildir; *hem* estetik, *hem de* etik varoluş biçimi bir arada bulunmaz; bu, Kierkegaard'un çizdiği varoluş alanlarının mantığına aykırıdır. *Ya / ya da*, esas olarak iki varoluş biçimi arasında bir tercihe yönlendirir kişiyi. Bununla birlikte doğruyu öğretme ve gösterme iddiası taşımaz. Burada, varoluş alanlarından biri iyi, diğeri kötü de-

ğildir. Varoluş alanlarına ilişkin iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi nitelemeler yer almaz, en azından Kierkegaard'un görüşü olarak böyle bir öneri ortaya çıkmaz. Eleştiri ve öneriler, estetikçi ve ahlakçıya aittir. Yapılan şey, varoluş alanlarını gerçeğe uygun ve yaklaşık bir şekilde betimlemektir. Kitabın estetik kahramanı A'dır. Yazıları ve günlükleriyle, estetik varoluş biçiminin doğasını aydınlatır. İkinci bölümün kahramanı ise Yargıç Wilhelm'dir. Yargıç Wilhelm ahlaksal yaşamı aydınlatma ve savunma gayreti içindedir. A'yı ahlaksal yaşama davet eder ve bu konuda onu iknaya çalışır; ahlaksal yaşamı niçin seçmesi gerektiği konusunda nedenler sıralar. Burada Kierkegaard'un estetik ve etik varoluş alanları arasındaki bu çelişki karşısında nerede durduğu sorulabilir. Rudd, bu olası soruyu şu şekilde cevaplar: "Gerçek Kierkegaard, A ve B arasında bir karar vermiş değildir, bu konuda hakemlik yapmaz. [...] Gerçek yaşamda hangisinin doğru olduğunu söyleyecek bir hakem yoktur" (Rudd, 78). Bununla birlikte, *Kaygı Kavramı*'nda "şeytansı" (*demonic*) olarak nitelediği durumu, "saf estetik bakış açısı" içinde değerlendirmesi (CA, 131), öte yandan gerçek ben'in ancak Tanrı huzurunda gerçekleşebileceği tezi, Kierkegaard'un estetik varoluş alanına bakışındaki eğilimi yansıttığı da söylenebilir.

Ya/Ya da' da estetik ve etik alanlara ilişkin görüşler, mektup ve anlatı formunda sunulur. A'yı gösteren sayfalar estetik, B'yı gösteren sayfalar etik tutumu temsil eder. Kitap, klasik bir felsefe yapıtı görünümünü sunmaz, felsefi sorgulama tarzından uzak, daha çok "novelistik" anlatım tarzındadır. Ne var ki buna bakıp onun bir edebiyat ürünü olduğunu düşünmek de yanıltıcı olabilir. Kierkegaard'un çeşitli müstear isimler kullanarak varoluş alanları etrafında Sokratik diyalog modeline göre bir tartışma zemini oluşturduğu dikkate alınırsa, her bir müstear ismin farklı bir varoluş alanının anlatısını yaptığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, müstear isimler,

tartışmaya katılan farklı kişilikleri, farklı yaşam biçimlerini ve farklı dünya görüşlerini yansıtır. *Ya / Ya da*'da A estetik, B ise etik varoluş biçiminin temsilciliğini ve savunuculuğunu yapar. B, her ne kadar Hegelci bir dünya görüşünün sözcülüğünü yapsa da, temelde, Hegel'in donuk ve genel varoluş anlayışına karşı Kierkegaard tarafından öne sürülen değişen, farklılaşan, çeşitlenen varoluş anlayışının etik alandaki temsilcisi olmaktan da kurtulamaz. Estetikçi ve etikçi, bu diyalog ve tartışma ortamında, iki farklı karakter, iki farklı bakış açısı ve iki farklı dünya algısını temsil eder. *Ya / Ya da*'nın ilk bölümünde, yaşamı temel bir özden ve anlamdan yoksun estetikçi, ikinci bölümde ise onu eleştiren, yaşamına bir amaç, anlam ve değer katmasını isteyen etikçinin eleştirileri yer alır.

Kierkegaard, “dogmatik kalıtsal günah kavramını psikolojik açıdan” ele aldığı; varoluşun özgürlük, olasılık, kaygı durumlarını çözümleyerek varoluşçu gelenek üzerinde güçlü bir etki oluşturduğu *Kaygı Kavramı*'nda estetik olguyu “şeytansı” olarak niteler. Bu sözcüğün varoluş alanları ile ilişkisini de kurar. Zira suç ve günah gibi kavramların, estetik, etik ve dinsel varoluş alanları açısından önemi vardır. Şeytansı, estetik varoluş alanına ilişkin bir kategoridir. Kierkegaard bunu “şeytansının en güzel nasıl sunulabileceği sorusu, saf estetik bakış açısından ele alınabilir” diye ifade eder (CA, 119, 131). Şeytansının ortaya koyduğu gizlilik, özgür olmayış, tensel tutkulara tutsaklık gibi durumlar tümünden estetik alanla ilgilidir. Şeytansının “saf estetik bakış açısı” sorunu olarak ortaya çıkışı, *Kaygı Kavramı*'nda, iki varoluş alanının, estetik ve etik varoluş alanlarında kendini gösterir ve bu varoluş alanlarının aydınlatılması açısından önem taşır. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda kalıtsal günah sorununu salt teolojik / dogmatik bir sorun olmaktan çıkararak varoluş alanları ile bağlantı içinde ele alma eğilimi gösterir.

Estetik söylemde üslup sorununa değinecek olursak kısaca şunları söyleyebiliriz: Kierkegaard estetik varoluş alanı ile

ilgili görüşlerini, müstear isimler altında, *Ya / Ya da* ve *Yaşam Yolundaki Aşamalar*'da ortaya koyar. Diğer çalışmalarında da, bu konuya değiniler ve göndermeler vardır. Kierkegaard, estetikçinin anlatımını yaptığı cümlelerde, dikkatli bir gözlemci olduğunu gösterir. Gözlemlerini ve okumalarını, ayrıntılı bir psikolojik çözümlemeye tabi tutar. Bu çalışmalar, bir felsefe çalışması oldukları izlenimini uyandırmazlar, daha çok öyküleyici (*novelistik*) tarzda yazılmış yazılardır. Ne var ki her birisi de bir varoluş felsefesi tasarısının parçasıdır. “Estetik alanda psikolojik çözümleme dikkatli ve ayrıntılı olarak işlenmiştir. Ayrıntılarda dikkatli bir çaba göze çarpar. Burada ilk bakışta açık olmayan şey, Kierkegaard’un estetik bilinçle konuşup konuşmadığıdır. Ne var ki konuşan Kierkegaard değil, müstear isimlerdir. Kierkegaard’un müstear isimlerin söylediği bir tek sözün bile kendisine ait olmadığı yönündeki ifadesine bakılırsa, estetik, etik ve dinsel varoluş alanında ortaya çıkan söylemlerin her birinin, Kierkegaard’un oluşturduğu polemiğin ve karşılıklı diyalogun bir parçası olduğu söylenebilir.

2. Estetik Varoluş Alanının Örnek Tipleri

Kierkegaard, varoluş alanlarını somut bir temelde ele almak ve daha da belirgin kılmak için “örnek tiplerden” ya da Guatteri - Deleuze’ün dedikleri gibi “kavramsal kişiliklerden” yararlanır (Deleuze – Guattari, 64). Don Juan, Faust, Mefisto, Baştan Çıkarıcı gibi tip ve söylence kahramanları, estetik alanın temsilcileridir. Kierkegaard, onlardan varoluşu kendi doğasını bozmayacak bir şekilde ele almak, kısmen de konuyu somuta indirgemek ve düşüncelerinin anlaşılabilirliğini sağlamak amacıyla yararlanır.

2.1. Don Juan veya Aracısız Estetik

Kierkegaard, kösnüllüğün (*sensuality*) temsilcisi durmun-da olan Don Juan’ı Hristiyanlık kültürüne ait bir figür ola-

rak görür. Zira kösnüllüğü kendi ruh anlayışı ile Hristiyanlık tespit etmiştir. Bu durum, ruhun kösnüllüğe katılımı değil, kösnüllüğü kendi karşıtı olarak tespit etmesidir. “Ruh, müstesna bir biçimde belirginleşmiş ruh, bu dünyayı yadsır ve orayı kendi evi olarak görmez” (EO, 97). Dünya, ruh açısından bir yabancılaşmadır. Augustinus, Tanrı’ya, “Sen bizi kendi katında yarattın ve yüreğimiz sende dinginliğe kavuşuncaya dek tedirgin kalacaktır” diye yakarırken, bu yabancılaşmaya da işaret etmiştir. (Augustinus, 54) Bu nedenle ruh, dünyayı kendi evi olarak görmez, her zaman kendi yabancılığını ve yabancılığın verdiği huzursuzluğu duyumsar. Kösnül alanda ise, içinde yaşanan dünyanın haz ve keyif verici olgularına bağlılık esastır. Bu durum, ruh ile kösnüllük arasında kapanmaz bir uçurum oluşturur. Ruh, aşkın evrene açılırken kösnüllük dünyanın hazlarına bağlanır. Bu, estetik varoluş alanı ile dinsel varoluş alanı arasındaki önemli farklardan birini oluşturur.

Kösnüllük, kendi diline ve yurduna sahiptir. O, Kierkegaard’un deyişi ile bir “krallık”tır. Bu krallıkta ne dilin evi vardır, ne de düşüncenin ağırbaşlılığı. Kişinin burada işitebileceği şey, tutkunun ve sarhoşluğun vahşi gürültüleridir. Bu şövalyeliğin ilk örneği, atına binip aşk şarkıları söyleyen Don Juan’dır. Kierkegaard’a göre, Don Juan pagan değil, Hristiyan kültürüne ait bir figürdür. Hristiyanlık ona Ortaçağda sahip olmuştur. O, dünyanın Hristiyanlıkla tanıdığı ruh ve beden uyumsuzluğunda, bedenın temsilcisidir ve kösnüllüğün simgesi olarak ruhun karşısındadır. Don Juan, şeytansılığı şehvet olarak ortaya koyar. Sadece İspanya’da 1003 kadını ayarttığı söylentisi, doğasını belirleyen kösnüllüğün göstergesidir (EO, 95-99). Kierkegaard, Don Juan’ın resmini şu şekilde çizer: “Onun soylu görünümüne bir bakın. Gözlerindeki ateşi ve parıltıyı bir görün. Dudakları bir tebessümle kıvrılmış. Zaferinden çok emin” (EO, 108).

Kierkegaard Don Juan tipini edebiyattan değil, Mozart'ın *Don Giovanni* operasından alır. Bunun nedeni, aracısız / dolaylımsız Don Juan tipinin en iyi anlatım aracının müzik olmasıdır. *Ya / Ya da*'nın birinci bölümünde estetik yaşamı temsil eden A, "Müziksel Erotik" bölümünde Don Juan Operası için Mozart'a övgüler yağdırır ve onun gerçek bir sanat eseri olduğunu söyler. "Mozart, *Don Giovanni* ile isimleri ve eserleri sonsuza değin hatırlanacağından, zamanın unutturamayacağı sayıca az olan ölümsüz insanlar topluluğu arasına girdi. Mozart aşkıyla genç bir kıza benziyorum. Ölümsüz Mozart! Her şeyi sana borçluyum; aklımı kaybetmememi sana borçluyum, ruhumdaki harika etkiyi sana borçluyum" (EO, 62). Don Juan, saf duyusal, aracısız ve tensel tipin opera vasıtasıyla anlatımıdır. Mackey, bu hususu şu şekilde dile getirir: "Mozart'ın başyapıtı, en soyut fikrin (duyusallık), en soyut araçta (müzik) cisimleşmesidir. Duyusallık soyuttur, aracısızdır. Müzik de benzeri bir şekilde aracısızdır. Dil, yani tanımlama, hüküm verme, söylem olarak somut mizaç için ruhun aracıdır (Mackey, 1972a: 7).

Aracısız estetik varoluş alanındaki yaşamı yönlendiren temel belirleyici, tensel gereksinimler ve içgüdüsel eğilimlerdir. Bu durum, estetik alanın aracısız veya dolaysız (*immediacy*) oluşunun temel nedenidir. "Estetiğin özü, kişinin, değişken duygular, ruh halleri ve bedensel koşullar içinde yaşam sürmesi ve bu şekilde değişen çevresi ile karşılıklı ilişki içinde olmasıdır" (Watkin, 53). Estetik alanda davranışlar ve tutumlar tinsel bir özellik taşımazlar, zihinsel bir görünüm sunmazlar; onlar bedeninin doğal işleyişi ile ilgili durumlardır. Bu alana aracısızlık denilmesinin ve o şekilde adlandırılmasının nedeni, estetikçinin kendi içgüdülerinden ve bedensel eğilimlerinden kaynaklanan arzuları, bir düşünce, bilinç ve vicdan süzgecinden geçirmeden doğrudan doğruya elde etmeye çalışmasıdır. O kendisiyle, kendi tutkuları arasına, bilinci

ve düşünceyi yerleştirmez. Bedensel tutkuları için geniş bir alan vardır. Bilinç, düşünce ve vicdan engeli de olmadığı için, doğrudan doğruya nesnesine yönelir. Dolayısızlığın temel kavramı “iyi talih”tir (CUP I, 434).

Yargıç Wilhelm, *Ya / Ya da*’nın ikinci bölümünde, estetikçinin “kendiliğinden ve dolaysız bir biçimde ne ise o” olduğunu söyler; kendini toplumsallaştırmamış, doğal isteklerine ve içgüdüsel yönelimlerine sınır getirmemiştir. Tinselliği etkin hâle gelmediği için özgürlüğe değil doğal eğilimlerine tabidir. Bu nedenle gelişimi özgürlük içinde değil, tıpkı bir bitki gibi “zorunluluk içinde” ortaya çıkar (Watkin, 57). Kierkegaard, estetikçinin bu doğal yönünü vurgulamak için Hegel felsefesinden aldığı “aracısızlık” veya “dolaysızlık” terimlerini kullanır. Bu terimin Hegel sisteminde teknik bir anlamı yoktur. Fakat Kierkegaard’un zihninde önemli bir yeri vardır. O, genellikle doğrudan ve yalın olarak kazanılan deneyim, düşünce öncesi sahip olunan yaşam, kendi-farkındalığının (*self-awareness*) kendi üzerine dönmesinden önceki dolaysız varoluştur. Mackey, kendisine ilişkin soru sormanın, dolaysızlığı ortadan kaldıracığını belirttikten sonra, onun hiçbir şekilde kişisel farkındalık ile bir arada olamayacağını söyler (Mackey, 1972a: 5). Soru ve beraberinde gelen düşünce, zihinsel bir etkinlik olarak dolaysızlığı yok eder. Dolaysızlık zihinsel değil, bedensel bir durumdur. İnsan varlığını oluşturan sentezdeki bedensellik, sonluluk/fanîlik ve zorunluluk öğelerinin etkililik durumunu gösterir. Kierkegaard’un estetikçisi böyle bir yapıya sahiptir. Estetiği “aracısız” kılan husus, estetin tensel doyum arayan bir tip olmasıdır. *Ya / Ya da*’da ortaya çıkan husus, Don Juan’ın saf aracısız estetiğin, Baştan Çıkarıcı’nın ise düşünsel estetiğin temsilcisi oluşudur. Düşünce yoksunu oluşu, Don Juan’ın geçmişe veya geleceğe yönelik sorumluluk duymasını önler. Sorumluluğun onun dünyasında bir karşılığı yoktur. O, yalnızca haz anlarının yinelenmesini ister.

Ya / Ya da'nın ikinci makalesi "Dolaysız Erotik Aşamalar ya da Müziksel Erotik"tir. Buradaki aşamalar kısaca, "düşleyiş", "arayış" ve "arzulayış" olarak gösterilebilir. İlk aşama Mozart'ın Figaro'su tarafından örneklenir. Arzu burada henüz arzu olarak ortaya çıkmaz, yalnız kendisi hakkında bir sunumdur, hareketsiz ve sakin. Bu ilk aşama, güpegündüz düşmedik olarak nitelenir. İkinci aşama Mozart'ın Papageno'su tarafından "Sihirli Flüt"te örneklenir. O, belirsiz bir nesnenin ardından özlem duymakla nitelenir. İlk iki aşama, üçüncü aşamadaki arzulanıya doruk noktasına ulaşır. Üç aşamayı göz önünde tutarak söyleyecek olursak, "arzu ilk aşamada 'düşleyiş', ikinci aşamada 'arayış', üçüncü aşamada 'arzulanı' olarak ortaya çıkar. Aranılan şey, arzulanabilecek bir şeydir. Onun için en uygun tanımlama şudur: Keşif. Don Juan yalnızca keşif için seyahat eder, maceradan tat almakla kalmaz fethetmek için yola çıkar. Keşif ve fetih burada aynı şeydir, özdeştir" (EO, 90). İlk aşamadaki çelişki, arzunun hiçbir obje istememesinde, ona sahip olduğunda arzulanmamasında, bu nedenle de arzulanma noktasına ulaşamamasındadır. İkinci aşamada nesne kendi çokluğu içinde görünür; ancak bu çokluk içinde arzu kendi nesnesini aradığı için gerçek anlamda hiçbir nesneye sahip değildir. Öte yandan, Don Juan'da arzu, arzu olarak kesin bir biçimde belirginleşmiştir. İlk aşamada bir şey, bir kişi ideal olarak arzulanır. İkinci aşamada çokluk kategorisi içinde belirginleşmiş olarak arzulanır. Üçüncü aşamada, bütün aşamalarındaki tutku ve tutumların birliği ve bileşkesi ortaya çıkar ve belirli bir nesne arzulanır. Bu aşamada arzu kesinlikle şiddetli, galip, muzaffer, karşı konulamaz ve şeytansıdır (EO, 93-94).

Benliğin sentezindeki ruhsal öge, onu bir dil ve düşünce varlığı hâline getirir. İnsan dil ile düşünür ve düşündüklerini dil ile ifade eder; bu bakımdan, dil, düşüncenin özüdür. Bir araç olarak dil, ruhsal olarak nitelendirilen bir araçtır. Bu nedenle düşünce için uygun bir araçtır. Doğa ise dilsiz-

dir. Kösnüllük (*sensuality*), doğal bir durumdur; doğa gibi o da dilsizdir (EO,78). Düşünce, aracısız olanı öldürür. Bu nedenle, aracısız olan erotik varoluş durumunu en iyi anlatacak olan araç dil değil, müziktir. “Müzik, dilden daha kösnül bir vasıtaadır. Dilden çok ses üzerine vurgu yapar” (EO, 81). Müzik, aracısız olanı aracısız bir biçimde açıklar. Kierkegaard, Mozart’ın *Don Giovanni*’si ile Byron’nun *Don Giovanni*’sini karşılaştırmaya çalışır. Ona göre Mozart’ın *Don Giovanni*’si, müzik üzerinden Don Juan tipini dolaysız bir biçimde sunmakta, Byron’ın *Don Giovanni*’si ise bu dolaysız estetik tipi, doğasını ortadan kaldıracak bir biçimde dilsel/düşünsel hâle getirir (EO, 112). Kierkegaard’a göre, Byron’nun veya Molière’in yaptıkları gibi, “Don Juan düşünsel bir kişiliğe dönüştürüldüğünde, geleneksel düşüncedeki ülküsellliğini yitirir” (EO, 111). Watkin, Don Juan’ın düşünceye gelmeyen dolaysız varoluşunu özetle şu şekilde betimler: Don Juan içgüdüsel bir ayartıcıdır; aracısız veya spontan erotik aşamanın zirvesinde bulunur ve tümüyle ahlak dışı (*amoral*) bir alanda yaşar; doğal bir eğilimle içgüdülerinin peşinden sürüklenir. Düşünme, onun kösnül yaşam biçimi için risktir. Ruh, sentezdeki yerini kaybetmiş, düşünce ve irade davranışlar üzerindeki etkisini yitirmiştir. Don Juan, kendi davranışlarında ahlaksal-dinsel gelişim ortaya çıkarmak bir tutum ortaya koymaktan kaçınır; eylemleri hakkında düşünmeyi reddeder. Zira eylemleri hakkında düşünme, onu pişmanlık ve bir ayartıcı olarak alışkanlığını sürdürme arasında seçim yapmaya davet eder (Watkin, 59). Düşünme gücü etkin hâle geldiği andan itibaren içinde bulunduğu içgüdüsel ve bedensel hazlara dayalı kösnül yaşam biçimi dönüşmeye başlar. Kierkegaard dolaysızlığın bu özelliğini şu şekilde dile getirir: “Düşünsel bir hareket dolaysız olanı dolaylı hâle getirerek aslından uzaklaştırır, öldürür, doğasından koparır” (EO, 82).

Bu şekilde Don Juan'ın kişiliğinde, zihinsel yaşam ile bedensel ve içgüdüsel yaşamın karşıtlık içine girdiği görülür. Kierkegaard, anlatmak istediği doğal ve aracısız Don Juan tipini, yazının, sözün ve şiirin veremeyeceğini düşünür. Bu tipi en iyi verecek araç, müziktir. Bu nedenle Don Juan tipini Byron'dan veya Molière'den değil, Mozart'tan alır. Artık bu operada Don Juan düşünsel bir kişilik değil, tutkularını ve arzularını zihinsel ve tinsel bir bakışa tabi tutmadan yaşayan saf erotik tutkunun temsilcisidir. Bu şekilde, dolaysız estetik varoluş biçimi Don Juan'ın kişiliğinde, Mozart'ın *Don Giovanni* operasında müzik aracılığıyla verilir.

2. 2. Düşünsel Estetik Tipler: Baştan Çıkarıcı ve Faust

Baştan Çıkarıcı tipi, düşünsel estetiğin örneği olarak *Ya/ Ya da'nın* ilk bölümünde betimlenir. Bu bölümde yer alan *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, "erotik durum yorumları" olarak değerlendirilebilir (BÇG, 8). Bu günlüklerde görülen yaşam biçiminin, "Mahsullerin Dönüşümlü Ekimi"nde (*Crop Rotation*) ifadesini bulan ve yaşamın temel dinamiği olarak öne çıkan sıkıntının geçiştirilmesi tasarısının gerçekleştirilmesine yönelik bir çaba, böyle bir dünya algısının pratiği yönünde bir girişim olduğu söylenebilir. Thompson'ın söylediği gibi, "*Baştan Çıkarıcı'nın* yaşamı, hayatı şiirsel olarak yaşama ödevini gerçekleştirme girişimidir. Günlük, böyle bir temel projeyi yansıtır" (Thompson, 122). Bu tasarımı, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nde şu şekilde ifade bulur: "Onun tüm çabası, hayatı şiir gibi yaşamayı gerçekleştirme girişimi olmuştur. Yaşamda ilginç olanın keşfi için geliştirdiği bir yetenekle onu nasıl bulacağını bilmiş, bulduktan sonra da bu yaşantıyı yarı şiirsel tarzda sürekli yeniden üretmişti" (BÇG, 9). Peki, bu neyi ifade eder? Yaşamın içindeki şiirsellik ne anlama gelir? İnsan nasıl yaşarsa, şiirsel olarak yaşama ödevini yerine getirmiş olur? "Günlüğün böylesine şiirsel bir tarz kazanmasını nasıl açıklayabiliriz? Bunun yanıtı

zor değil. Onun şiirle gerçeği birbirinden ayırt etmeye yetecek ölçüde zengin olmayan, ya da dilerseniz yoksul olmayan deyin, şair mizacıyla açıklanabilir bu. Şiirsellik onun kendi kendine oluşturduğu fazladan bir şeydi. Bu fazlalık, gerçeğin ortaya koyduğu şiirsel durumlarda ona zevk veren şiirsel ögeydi; bu ögeyi şiirsel düşünüş biçiminde geri alıyordu. Bu da ikinci zevkiydi ve onun tüm yaşamı zevk üzerine kurulmuştu. İlk durumda estetik ögenin kişisel olarak tadını çıkarırdı; ikincisinde ise kendi şahsının estetik olarak tadını çıkarırdı. İlk durumda önemli olan onun kısmen gerçeğin ona verdiğinden, kısmen de kendisinin gerçeğe yüklediklerinden bencilce, kişisel bir zevk almasıydı. İkinci durumda ise kişiliği buharlaşır, o zaman da durumdan ve o durum içindeki kendisinden zevk alırdı. [...] Yani şiirsellik, onun tüm yaşamına egemen olan belirsizlik sayesinde sürekli sahip olduğu bir şeydir” (BÇG, 10).

“Baştan Çıkarıcı” figürünün temel özelliği düşünsel olmasıdır. Bu özellik ona sözel bir nitelik kazandırır. Bu nedenle, sunum biçimi günlük formundadır. Bu günlüklerle, müziğin dolaysız dünyasından, yazının ve sözün dolaylı dünyasına geçilir. Anlatı, ayartma biçimleri ve bu edimin düşünsel hazzı üzerinde yoğunlaşır. Düşünsellik arttıkça, sentezdeki tinsellik de etkin hâle gelmeye başlar. Bu anlamda, dolaysız estetik, tinselliğin en etkisiz olduğu estetik varoluş biçiminde yaşar. *Don Giovanni* operasında, müzik yoluyla düşünsel ve dolayısıyla dilsel olandan ayrılan estetikçi, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*’ndeki düşünsel tutumu ile sözcükler ve dilsel ayrıntılar arasında yeniden, fakat başka bir tarzda ortaya çıkar. Zihinsel yetileri harekete geçmiştir, ancak bu kendini ve geleceğini düşünmesi anlamında bir tasarımı değil, estetik hazzı imgelem evreninde yaşamaya yöneliktir. “O, alışılmış anlamda bir baştan çıkarıcıya göre çok daha tinsel bir yapıya sahipti. Zihinsel yetenekleri sayesinde bir kızı nasıl baştan çıkaracağını, ona tam anlamıyla sahip olma niyeti olmadan nasıl kendine çekeceğini bilirdi. Bir kızı, her şeyini

feda edeceğinden emin olduğu noktaya dek götürebileceğini, fakat olay böylesine ilerlemişken en ufak bir adım atmaksızın, bırakın ilan-ı aşk ya da bir vaadi, ağzından tek bir sevgi sözü çıkmadan çekip gittiğini hayal edebiliyorum” (BÇG, 11). Düşünsel estetikte, tensel doyum aranmaz. Baştan Çıkarıcı figürü, kendi içinde, kendi imgelem evreninde yaşar; aradığı tensel doyum değil, tensel doyuma ilişkin refleksiyondur. Amacı yalnızca fetihmektir. O, dolaysız estetten farkını belirtmek için şöyle der: “Şövalye yere yayar pelerinini kıpkırmızı ve güzel kıza yalvarır üstüne otursun diye. Fakat ben pelerinimi onunla birlikte gözden kaybolmak için değil, düşüncenin kanatlarında onunla birlikte gözden kaybolmak için seriyorum” (BÇG, 66). Olup biten her şey, somut hiçbir belirti göstermediğinden ve zihinsel yaşantı her zaman bir belirsizlik içinde ortaya çıktığından, baştan çıkarıcı ve kurbanı, hiçbir şeyden emin olamaz, her şey hayal evreninde olup biter. Bu belirsizlik kişiye kuşkudan başka hiçbir şey sunmaz. “Cordelia ile olan ilişkisi de öylesine karmaşıktı ki baştan çıkarılan sanki kendisiymiş gibi bile görülebilirdi; evet, o talihsiz kız bile bunu kimi zaman karıştırıyordu; burada da ayak izleri öyle belirsizdi ki herhangi bir kanıt bulmak olanaksızdı. İnsanlar onun için ancak teşvik edici bir unsurdur; bir ağacın yapraklarını dökmesi gibi atardı onları; o tazelenir, yaprak solardı” (BÇG, 12). Bu “sinsi” ve “içtenpazarlıklı” özelliğinden ötürü, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*’nü en büyük sadizm örneği olarak görenler vardır. Kierkegaard’un kendisi bile, *Bilim Dışı Eklenti*’de, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*’nün dehşete düşüren bir olasılık olduğu üzerinde durur (CUP I, 295).

Bütün bunların ötesinde olan şey, eyleminin kendi felsefesine uygun olduğunu gösterir. Eğer amaç yaşamın temelinde olan sıkıntının giderilmesi ise Baştan Çıkarıcı’nın bunda başarılı olduğu söylenebilir. Estetik varoluş alanındaki “şiiirsel olarak yaşama” ödevinin içeriği bu çaba içinde ortaya çıkar. Burada ciddi olan hiçbir şey yoktur. Aksine ciddi olan her şey-

den içgüdüsel bir irkilme ve uzaklaşma söz konusudur. Baştan Çıkarıcı'nın düşünsel bir tip olması, kendi geleceği hakkında tasarılar üreten, sorumluluk alan, kendini tasarlayan, kuran ve üreten bir tip olduğu anlamına gelmez. O şeytansı bir aylaklık ve kaos içinde yaşar, sabit ve istikrarlı bir kişilik sunmaz (Mackey, 1972a: 26). Yalnızca eylemde bulunmak için eylemde bulunur; sonlandırmak, amacına erişmek, sahip olmak gibi değerler onun öncelikleri arasında değildir. Peşinden koştuğu haz değeri bile, kendi başına bir değer değildir. Hazzı tanımlayan şey sıkıntıdır. Ne var ki bu çaba ile sıkıntıyı yenmek belki mümkündür ama onu yok etmek asla mümkün değildir. Bu anlamda, çaba bir defalık değildir ve sürekli bir mücadeleyi gerektirir. Bu nedenle de Baştan Çıkarıcı, bir fetihten diğerine koşup duran bir şövalye gibidir. Onun için mutlak zafer olmayacaktır. Çünkü sıkıntıyı, bütünüyle hiçbir zaman yok edemeyecektir.

Diğer bir düşünsel estetik tip de Faust'tur. Kierkegaard Don Juan'ın dolayimsız kösnüllüğünü müzikle, Mefisto'nun aniliğini ve mimikselliğini bale ile, Faust'un zihinselliğini söz ve düşünce ile ele alır. Bu ele alış biçimi, Kierkegaard'a göre onların doğalarını bozmayacak bir nitelik gösterir. Don Juan'ın müzikselliği ve Mefisto'nun mimikselliği yanında, Faust düşünsel bir nitelik gösterir. Bu nedenle onun anlatım aracı sözdür. Kierkegaard Faust'u şeytansıya ilişkin gizlilik ve sessizlik bağlamında değerlendirir ve onu tenin yolunu izleyen mükemmel bir kuşkucu ve mürtet olarak tanımlar. Ve yine öylesine ileri derecede bir kuşkucudur ki ekmeğe gereksinim duyduğu kadar, kuşkuya da gereksinim duyar. Ne var ki kuşkusunu gizler, ondan söz etmez. "Ruhunda kuşkuyu, yüreğinin altında yasak bir aşkın meyvesini taşıyan bir kızdan daha özenle gizler." Onu dolayimsız estetikçiden ayıran özellik, tensel bir yol izlemesine karşın hazcı olmamasıdır (KT, 93, 94). Faust tipi bu özellikleriyle, entelektüel bir görünüm sunar; tensel hazzı değil, kuşkuyu arar. "Faust figürü, estetizmin belirli niteliklerini yansıtır.

Onun yaşamı soyut hakikat peşinde geçer. Zihinsel hakikat uğruna ruhunu şeytana satar. Çok bilgi edinir, fakat bu bilgisi eylemleri üzerinde etkin değildir” (Taylor, 16). Zihinsel yaşam ve davranışlar arasındaki bu kopukluk, *Ya / Ya da*’da “yaşam üzerine düşüncem, bütün anlamını yitirdi” diye ifade bulur. Bu bulanık ruh hâlinin sonucu, “yaşama sabrının yitirilmesi”dir. Estet, yaşamını bir şairin varoluşu gibi görür ve ruhunun ölü bir denize benzediğini söyler (EO, 46, 53). Düşünsel estetik tipler, yaşama bütünüyle egemen olan sıkıntının hafifletilmesi edimini, zihinsel yolla başarmaya çalışırlar.

2. 3. Mefisto veya Mimiksel Estetik

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*’nda “şeytansının en güzel nasıl sunulabileceği sorusu, saf estetik bakış açısından ele alınabilir” der ve estetik alandaki aniliği Mefisto tipi ile örneklemeye çalışır. Ona göre, “Mefisto, şeytansının aniliği olarak kendi doğasını açığa vurur” (CA, 131, 132). Mefisto, Gothe’nin *Faust*’unda yer alan mitolojik bir kahramandır. Kierkegaard onu aniliği, süreksizliği ve istikrarsızlığı vurgulayan mimiksel estetiğin kahramanı olarak görür; mimiksel Mefisto’yu bu özelliğinden ötürü Faust’tan değil, çağdaşı bale ustası Bournonville’in *Faust* balesinden alır. Mefisto böylece en uygun anlatım biçimine kavuşur. Kierkegaard, Mefisto’yu mimiksel olarak ele aldığı için Bournonville’in övgüye değer olduğunu düşünür.¹ “Eğer bir Mefisto sunumu yapılacaksa ve onun doğasını kavramaktan çok dramatik bir eylem gücü

¹ Antoine Auguste Bournonville, *Faust* balesini ilk kez 1832 yılında Kopenhag’ta gösteriye koymuş ve Mefisto tipini bizzat kendisi canlandırmıştır. Kierkegaard, Bournonville’in başarılı oyununa duyduğu hayranlığı şu şekilde ifade eder: “Bournonville’in Mefisto rolünde sıçrayarak hareketsiz bir durum içine girmesi, övgüye değerdir. Bu sıçrama, şeytansının anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken bir durumdur. Şeytansı, anidir” (Bkz. Thomte, 250).

olarak alınacaksa, bunun konuşma ile sağlanması uygun olacaktır. Ne var ki bu durumda Mefisto kendisi olarak temsil edilmiş olmaz; sadece kötülüğe, hazır cevaplılığa ve dalavereci bir bilince indirgenir. Bu da, efsanenin Mefisto'yu doğru bir şekilde sunması değil, onu buharlaştırması olacaktır. Efsane, şeytanın 3.000 yıldan beri oturup insanı nasıl mahvedebileceği konusunda kurgu yapması ile ilgilidir; sonunda bunun nasıl olacağını keşfeder. Burada üzerinde vurgu yapılan husus, 3.000 yıllık zaman dilimidir; bunu ortaya çıkaran fikir ise şeytansının gizleme edimi olan içten içe düşünmedir. Mefisto, yukarıda ifade edilen şekilde buharlaştırılmış ise, temsilin bir başka biçimi seçilebilir. Bu durumda Mefisto'nun esas olarak mimiklerle rol yapan biri (*mime*) olduğu açık hâle gelir. Kötülüğün gayyasından gelen en korkunç sesler bile, mimikselin alanı içinde bulunan sıçramanın anîliği gibi bir etki yapamaz. Sözcükler korkunç olsa da, sükûtu bozan bir Shakespeare, bir Byron ya da bir Shelley olsa da, daima kendi koruyucu güçlerini ellerinde tutarlar; çünkü bir kelimedede ifade edilen bütün ümitsizlikler ve kötülüğün bütün dehşeti, sükut kadar korkunç değildir. Bunun gibi bir anîlilik durumu olmaksızın, mimiksel olan anîliği ifade edebilir. Bu açıdan bale ustası Bournonville, Mefisto temsili için büyük bir övgüyü hak eder. Mefisto'nun pencereden sıçrayışını ve sıçrama hâlinde öylece donup kalmasını seyrederken insanı saran o dehşet yok mu! Sıçramadaki bu ileri fırlayış, avcı kuşların ve vahşi hayvanların sıçrayışını andırır; onlar büsbütün hareketsiz bir durumdayken birdenbire sıçradıklarından iki misli korku verirler. Bu nedenle, Mefisto mümkün olduğunca az yürümelidir; çünkü yürüyüş bizzat sıçramaya geçmek ve sıçrama yapmak içindir. Mefisto'nun *Faust* balesinde ilk ortaya çıkışı, beklenmedik bir durum değil, fakat oldukça derin bir düşüncedir" (CA, 131-132).

3. Estetikçi Toplum Dışındır

Ya / Ya da' da estetikçi asosyal bir birey olarak ortaya çıkar. “Mahsullerin Dönüşümlü Ekimi”nin ortaya koyduğu dünya görüşü, tümüyle sosyal bağıntılardan ve ilişkilerden çözülmeyi gerektirir (EO, 227, vd.). O, kendisini bağlayacak hiçbir yükümlülük altına girmek istemez, kendisini bağlayacak her türlü sözden ve davranıştan kaçınır. Sosyal rollere ve yükümlülüklerle tümüyle yabancısıdır. Toplumun iyi ve kötü değerleri onu bağlamaz, yalnızca kendisini hoşnut edecek şeylerle ilgilenir. Toplumsal yaşamın en belirgin özelliği olan evlilik kurumuna aykırı davranışlarda bulunur. Toplumsal kurallara saygılı değildir. Kendini toplumsal alanında ifade etmek istemez, toplumun nesnel kurallarına göre yaşamaz. Yapıp etmeleri, toplumun gözü önünde gerçekleşmez. Tam bir gizlilik ve sinsilik içinde yaşamını sürdürür. Rudd’ın deyişi ile kaba şehvetin öznesi olarak “toplum-öncesi” (*pre-social*) bir tip olarak tanımlanabilir (Rudd, 25).

Bununla birlikte, yine de toplum içinde yaşar ve toplu hâlde yaşamaktan hoşlanır. Bu tür bir yaşam, gereksinimlerini karşılaması ve arzularını tatmin etmesi açısından gereklidir. Onun toplum yaşamından hoşlanırlığı, toplumun bir üyesi olduğu anlamına gelmez. O, toplumsal yaşam içinde, kösnüllüğü ve tatmin olmayı bekleyen arzularıyla gizlidir. “Toplum yaşamından hoşlanırlığı”, topluma uyum sağlaması, kamusal görevler ve sorumluluklar alması anlamında değildir. O, toplum yaşamından hoşlanırlığın (*sociability*) kendisine sağladığı “güven”i yaşamak ister (CA, 137). Bu yaşam biçimi, bir tür gevezelik ortamına, herkesin bir şeyler konuştuğu, fakat hiç kimsenin konuştuğu şeyin sorumluluğunu üstlenmediği bir alana doğru çeker onu. “Sociability” sözcüğü, böyle bir “gevezeliği” de içerir. Kişi kendisinden kurtulmak için ötekini arar, kendi bilincini askıya almak için ötekine sığınır. Toplu hâlde yaşama biçimi estetikçi açısından, sıkıntıyı geçiştirecek bir ya-

şama biçimidir. Amaç, eğlenmek ve sıkıntıdan kurtulmaktır, amaç çok eğlenmek, çok zevk almaktır, amaç soru sormamak ve kendi varoluş gerçekliği ile yüzleşmemektir; amaç sıkıntıyı oyalamaktır. Bu nedenle, bu alanda “haz” en önemli değer olarak kendini gösterir. Öteki, kendisi için ve kendisinden dolayı istenmez; o bir “araç”, bir “el altında olan”dır. Bir benlik olarak, ötekinin gerçekliği tanınmaz. Öteki, estetin nesnesidir. Burada, bir benliksizleşme ve benliksizleştirme tutumu göze çarpar. “Özgürlüğün bedensel-ruhsal olarak yitirilmesi”nin ifade ettiği anlamlardan biri de budur (CA, 136).

4. Estetik Varoluş Alanı Ahlak Dışındır

Estetik varoluş alanının önceliği moral ilkeler değil, bu alanda ortaya çıkan eylem ve davranışlarına kaynaklık eden arzu ve isteklerdir. Ahlaksal alanda ise toplumun nesnel kuralları ve kişiden beklentileri vardır. Estetikçinin toplumla ve toplumun değerleri ile olan ilişkisi, onu ahlak dışı (*amoral*) bir kişilik hâline getirir. Evlilik kurumuna karşı çıkması, cinsel tatmin yönünden ahlak dışı bir yol seçmesi, eylem ve davranışlarını toplumdan gizlemesi, estetikçinin etik alana ters düşen özellikleridir. Etik ve estetik varoluş alanları, tümüyle bir karşıtlık içinde ortaya çıkar ve bir araya gelemeyecek şekilde zıtlaşırlar.

Böyle bir varoluş biçiminde iyinin ve kötünün nasıl bir anlamı olabilir? Estetik varoluş biçimi içindeki bir kişinin yaşamını bağladığı değer nedir veya böyle bir değere sahip midir? *Ya / Ya da*’nın estetik kahramanı bu tür bir soruyu şöyle cevaplar: “Benim için iyi olan nedir? Hiçbir şey ya da her şey” (EO, 47). Bu bize Kierkegaard’un çağdaşı Dostoyevski’nin bir kahramanına söylediği sözü hatırlatır: “Her şey iyidir.” Estetikçinin tanıdığı tek değer, kendisini hoşnut edecek haz değeridir. Bu ise onu mutlak değersizlikten korur. Daha sonra, Camus de bu konu üzerinde durur. Ona göre de mutlak değersizlik söz konusu değildir. Yaşamının, yiyip içmenin bile kendi başına

bir anlamı vardır. “Her şeyin anlamsız olduğunu söylediğimiz anda bile anlamlı bir şey söylemiş oluyoruz. Dünyanın hiçbir anlamı yoktur, demek, her çeşit değer yargısını ortadan kaldırmak olur. Ama yaşamak, mesela yiyip içmek kendiliğinden bir değer yargısıdır. Ölmeğe yanaşmadığı müddetçe, insan yaşamayı seçiyor demektir. O zaman, görece de olsa, yaşamaya bir değer veriyoruz demektir” (Camus, 22).

5. Estetikçi Hazcıdır

Daha önce de söylendiği gibi, estetik alanda hazzın önemli bir yeri vardır. Haz, estetik varoluşun temel değeridir; öyle ki estetik varoluş alanının bu değerden türediği bile söylenebilir. Estetikçi, tam bir hazcıdır. Kierkegaard’un bu varoluş alanını “estetik varoluş alanı” olarak adlandırmasının en önemli nedeni, estetik sözcüğünün kökenbilimsel anlamındaki “kösnüllük”tür. Estetikçi bu kanıyı güçlendirir. O, “zenginliği, iyi talihi ve en güzel kızı ister” (CUP I, 329). Yemek, içmek ve cinsel doyuma ulaşmak ister. “Yalnızca haz olanakları ile ilgilenir, diğer olanaklara bakmaz bile” (Rudd, 50). Bütün gücünü haz olanaklarının değerlendirilmesine adar, eylemlerini bu yönde gerçekleştirir. Estetik varoluş alanı, kişinin doğal isteklerinin güdümüne girmesiyle başlar. Ne var ki estetik varoluş alanının temel değeri olan haz, her zaman basit bir hazcılık anlamına gelmez. “Estetik varoluş biçimi, pekçok kılığa girebilir. Kaba şehvet düşkünlüğünden rafine olmuş duygusallık düzeyine yükselebilir. Estetik varoluş biçimi, yalnız cinsellik ve açlık gibi fiziksel dürtülerin doyurulmasını istemez, daha fazlasını da ister. Rafine olmuş estetik varoluş biçimi (kültürlü estetik), sadece içki ve yiyecek aramaz, onların güzel bir biçimde hazırlanıp sunulmasını da ister” (Evens, 1989: 35). Kierkegaard, bu rafine olmuş estetiği, estetikçinin dilinden şu şekilde ifade eder: “Gerçek haz, kişinin bir şeyden haz duyması değil, o şeyin zarafetinden de zevk

almasıdır. Hizmetçilerimden içki istediğimde, bana kadehin içinde dünyanın en pahalı şarabını da getirsel, ben onları bu işin sanatını ve inceliğini öğrenmeleri için teşvik ederim” (EO, 49). Kaba ve rafine olmuş duygular arasında gidip gelen estetik alan, kendi içinde aşamalar gösterir. En alt seviyede şehvete bağlı estetik, en üst düzeyde ise kendi hâlimden hoşnut olmayan, kaygı ve umutsuzluk tarafından kuşatılan estetik yaşam biçimi bulunur. Haz değeri, kişi estetik alanda ilerledikçe nitelik değiştirir. Bedensel olmaktan çıkararak zihinsel ve ruhsal bir niteliğe dönüşür. Gerçek haz nedir ve nasıl duyulur? Estetikçi bu soruyu “zihninde ve ruhunda duymak” olarak tanımlar. Buna göre, “bir şeyden haz almak değil, aldığı hazzı ruhunda ve zihninde duyarak yaşamak esastır” (EO, 49).

6. Estetikçinin Zaman Algısı

Watkin, *Ya / Ya da*’nın estetik varoluş biçiminin anlatıldığı birinci bölümünde, zaman algısının yokluğundan söz eder (Watkin, 62). Zaman kavramının zayıflığı, hatta böyle bir kavramın olmayışı, estetik alanın temel niteliklerini de ortaya çıkarır. Estetikçi sürekli anda yaşar; geçmiş ve gelecek kavramları oluşmamıştır. Andaki yaşayışı, içgüdüsel ve doğal itkilerin etkisinde bir sürüklenmedir. İnsan, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölümlendiği kültürel bir dünyada yaşar. Geçmiş tarihsel yapısını oluşturur, şimdi ise etkinlik alanını. Geleceğe, kendisini varoluşa bağlayacak tasarıları ile ulaşır. Estetik varoluş alanında zaman şimdide, yani an’da yoğunlaşmıştır. Çünkü estetik varoluş biçimi, anlık bir yaşayıştır (CA, 130). *An*’ı sürükleyen şey ise kişinin arzularıdır. O, anda, anlık tutkuları ve gereksinimleri için yaşar. Tensel gereksinimlerinin bir an önce doyuma ulaşmasını ister. Sürekliliği olan hiçbir şey yapmaz. Anlık bir yaşantısı vardır; bu nedenle geçmiş ve geleceğinden söz edilemez. Dönüp geriye de bakmaz; ne yaptığını ve nasıl yaşadığını da sorgulamaz. Bu anlık yaşam biçimi şöyle

bir sonuç ortaya çıkarır: Yaşanan hatırlanmaz, yaşanacak düşünülmez. Anlık yaşam, gereksinimlerini yineler. Arzular şu anda doymayı bekler. Estetikçi, kalıcı ve geleceğe yönelik hiç bir şey yapmaz. Arzu ve isteklerini doyurup haz almak için fırsat bekler. Her zaman acelesi vardır. Söz konusu olan, çünkü ya da yarınki haz değildir. Açlık, hemen şimdi doyurulmak ister. Bu anlık yaşam biçimi, estetik varoluş alanının temel ve kurucu öğelerinden biridir. Onda, tasarıya yer yoktur. Bilinçli seçimlerin ve özgürlüğe dayalı eylemlerin yerini, anlık duygulanımlar alır. Gelecek, tasarı yoksunluğu ile tümüyle arzuların dalgalanımlarına bırakır kendini. Gelen nedir, gelecekte ne vardır? Bilmediğini ve hiçbir fikrinin olmadığını söyler. Sıkıntıya gelemeyiz, zorluklara karşı direnci yoktur. Bir an önce arzularının doyuma ulaşmasını ister; yaşama sabrını yitirdiğinden bahseder (EO, 46). Zaman karşısında kayıtsızlık, zaman bilincinden yoksunluk, gününbirlik yaşam, en temel varoluş biçimidir. “Estetikçi için geçen anlar, olası erotik anlardır. Fakat erotik an yeni arayışlar içinde çabucak geçer ve hemen unutulur. Ne geçmişini hatırlamak, ne de geleceği tasarlamak söz konusudur. Zaman, kösnül bir durum olarak şimdidir” (Schrage, 5). Bu nedenle, estetikçinin zaman deneyiminden söz edilemez. O, zamana kendi varoluşunun kurcu ögesi olarak bakmaz. Estetikçi için zaman şimdinin art arda gelişinden oluşan dışsal ve nesnel bir şeydir. Estetikçinin zamanı tek boyutlu bir zamandır. Yaşamı, doğal bir nitelik gösterdiği ve tinsellikten yoksun olduğu için, zamanda yaşadığı bile söylenemez. Çünkü benliğin sentezinde de gördüğümüz gibi, sonsuzun zaman içindeki yansıması olarak an, ruhun tespiti ile ortaya çıkar.

7. Estetik Varoluş Alanında Çözülme ve Kayıtsızlık

Estetik alanda ortaya çıkan kayıtsızlık ve değersizlik durumu, estetikçinin bir yönde seçim yaparak harekete geçmesini önler. Estetikçi, seçimlerine haklılık ve gerekçe kazandı-

racak bir dünya görüşünden ve yaşam algısından yoksundur. Seçim, seçen kişiyi, sürekli ya da en azından bir süreliğine bağlar. Kamusal görevden ve kendisini topluma katacak olan aile kurma yükümlülüğünden kaçışı, estetikçinin yaşamındaki çözümlülüğü ve kayıtsızlığı gösterir. Etikçi, kamu düzeni ve bireyin toplumsal konumu açısından seçer. Bu yönde yapılacak her seçim, kişinin toplumsal benliğinin oluşumu ve gelişimi açısından önem taşır. Ne var ki “Mahsullerin Sıra İle Ekimi”nde (*Crop Rotation*) ortaya koyduğu dünya görüşü, estetikçiyi toplumsal görev ve sorumluluklardan tümüyle uzaklaştırır, bir eylemsizlik, kayıtsızlık ve edilgenlik içine sokar. Bu hâliyle, Dostoyevski’nin *Yer Altından Notlar*’da çizdiği karaktere benzer. Eğer, “sonra ne olacak” sorusunun tatmin edici bir yanıtı yoksa, yapılan her işte bir anlamsızlık eşlik eder. Bu çıkarsama sürdürülmeye devam edildiğinde, varılacak sonuç şudur: “En iyisi hiçbir şey yapmamak” (Dostoyevski, 1989b: 36). Dostoyevski’nin bu romanda portresini çizdiği karakter, toplumsal görevlerden kaçınma, yükümlülük almama ve aile yaşamından uzak kalma gibi özellikleri ile Kierkegaard’un *Ya / Ya da*’da betimlediği estetikçi tipiyle uyuşur. Ne var ki *Yer Altından Notlar*’da ortaya çıkan dünya algısı, “Mahsullerin Dönüşümlü Ekimi”nde olduğu gibi hazzı bir nitelik göstermez. Estetikçinin eylemsizliğinin temelinde, “sıkıntı”yı merkeze alan bir dünya algısı vardır. Hazz, sıkıntıyı yok etmeye yöneliktir. Bu anlamda sıkıntı, hazzı önceler. Ama sonuçta, toplum ve ahlak dışı bir tip ortaya çıkar. *Yer Altından Notlar*’da ortaya çıkan felsefe ise daha derindir. O, ister estetik, ister etik, isterse dinsel varoluş alanında yaşasın, herkesin kendisine sormadan duramayacağı bir sorudan hareket eder: Yaptığım ve yapacağım işlerin ne gibi bir anlamı olabilir? Kişi, bu sorunun büyüünden kolay kolay kurtulamaz. Eğer insan yaptığı işlerde bir anlam bulamıyorsa ama yine de yaşamayı düşünüyorsa, önünde bir seçenek vardır: Yaşama oyunu. *Yeraltından Notlar*’da olan da budur: “Yaşadığımı anlamak için kendime serüvenler uydurur, ya-

şama oyunu oynardım” der romanın kahramanı (Dostoyevski, 1989b: 20). Böylece, bu oyunla, “şimdi ne yapacağım” sorusu da bir cevaba kavuşmuş olur.

“Mahsullerin Dönüşümlü Ekimi”nde insanı kuşatan ve tüm yaşamı baştan sona belirleyen bir ana sıkıntıdan söz edilir (EO, 227). İnsanın yeryüzündeki görevi, bu sıkıntıya teslim olmak değil, onunla mücadele etmektir. Estetikçi, bunun en iyi yolunun, kendisine ayak bağı olacak ve özgürlüğünü kısıtlayacak her türlü bağlantıdan, sözleşmeden ve yükümlülüğünden kaçınmak olduğunu düşünür. Kişinin hiçbir bağlantı içinde olmaması, toplumsal benliğinin çözümlümlük durumunu ifade eder. Bu çözümlümlüğün en ileri ifadesi, kamusal görevden, evlilikten ve arkadaşlıktan uzak durmaktır. Estetikçinin bu çözümlümlüğüne tepki olarak çıkan etik varoluş alanı, evlenmeyi, yükümlülüğün olmayı, topluma aktif katılımı ve toplumsal rolleri üstlenmeyi öngörür. Eyleme gerekçe kazandıracak şu ya da bu tür bir değer bulunmayışı, estetikçiyi eylemsizlik ve kararsızlık durumunda bırakır. İyi ve kötü karşıtlığının onun üzerinde etkisi yoktur. Mackey’in de belirttiği gibi, estetikçi için “bir fikir diğer bir fıkirden daha iyi ya da daha kötü değildir; estetik alanda onlar arasında hiçbir seçim yapılmaz. Estetikçi seçim yapmadan yaşar. İnsan karakteri yaptığı seçimlerle ortaya çıktığı için estetikçinin benliği yoktur” (Mackey, 1972a: 25).

8. Estetik Varoluş Alanı ve İstikrarsızlık

Estetikçi, geçmiş ve gelecek duygusundan yoksun bir şekilde, şu anda yaşar. Anlık yaşam, en temel varoluş biçimidir. Geçmişini hatırlamak ve geleceği tasarlamak istemez. Tasarı konusunda şunları söyler: “İnsanlar zamanın geçtiğini, hayatın bir ırmak olup aktığını söylüyorlar. Oysa zaman olduğu yerde duruyor ve ben onunlayım. Tasarılarım bana karşı geliyor; tasarı, rüzgâra karşı tükürmek gibidir.” Hatırlama konusunda da, “benim için hatıradan daha tehlikeli bir şey

yoktur” der (EO, 47, 49). Bu nedenle, kendisini zamana bırakır. Tümüyle bir edilgenliğe bürünür. Olup biteni ‘talih’, ‘yazgı’ ve “şans” gibi kavramlara havale ederek kendi varoluş sorumluluğundan kaçınır. Haz olanaklarını değerlendirme dışında, kendi varoluşunu seçmede derin bir kayıtsızlığa bürünür. Şu ifadeler, onun yaşam karşısındaki edilgen tutumunu örnekleyecek niteliktedir: “Sabahleyin uyandığımda, yeniden doğruca yatağa gidiyorum.” “Zamanı ikiye böldüm: Yarısında uyuyor, yarısında da hayal kuruyorum” (EO, 47, 48). Estetikçi kendi durumuna uygun günlükler yazar, derin hülyalara ve düşüncelere dalar. Tutkularının ve isteklerinin tatminine yönelik hesaplar yapar. Bu şekilde hayal öne çıkar. Estetik varoluş biçiminde oyun ile gerçek, şiir ile varoluş arasında bir ayrım yoktur. Estetik kahramanın, düşünceden, tasarıdan ve hatırlamadan büsbütün arınmış olduğunu söylemek de mümkün değildir. Onun da kendi doğasına uygun bir düşünme, tasarlama ve hatırlama biçimi vardır; ancak bütün bu etkinlikler estetik alan içinde olup biter. Onun tasarısı estetik bir tasarıdır, düşünme ve hatırlama etkinliği de estetik bağlamda ortaya çıkar. Tasarılarıyla tutkularının gerçekleşmesine yönelir, anıları ile de haz anlarına geri döner. Onun entelektüel merakının objesi geçmişteki, gelecekteki ve hâlihazırdaki haz olanaklarıdır. Tutkuları üzerinde kafa yorar. “Lüneburger domuzu gibiyim. Düşüncem tutkudur” der (EO, 53).

Andaki yaşayışı, içgüdüsel ve doğal itkilerin etkisinde bir sürüklenmedir. Bu durum ondaki tasarı yoksunluğunun sonucudur. Tasarı yoksunluğu, onu rastlantıların akıntısına bırakır. Bu akış esnasında haz olanaklarını da kaçırmaz. Haz yoğunluklu anların yinelenip gitmesini ister ve bunun için çaba harcar. Ne var ki bir anın haz yoğunluklu yaşanması, diğerinin de böyle olacağı anlamına gelmez. Bu onun için bir şans ve talih işidir. “Talih, kötü talih, alinyazısı, aracısız coşkunluk, umutsuzluk, bunlar estetik yaşam görüşünün kendi düzeninde bulu-

nan şeylerdir” (CUP I, 134). O her şeyi, hiçbir şey olmaksızın umar ve bu umuda bağlanır. Dünyaya yaklaşımı, pasif birinin yaklaşımıdır. Rastlantıya boyun eğer ve şansa inanır. Yaşamın ve olup bitenin kendisiyle izah edilebileceği önemli bir kavramdır talih. Bu şekilde, kendi varoluşunun sorumluluğunu almaktan kaçınır. Kötü bir gelişme karşısında söylenecek söz bellidir: “Sefil talih!” Bu sefilliğin entelektüel gerekçelendirmesini de yapar: Sefillik insanın yeryüzünde bulunuş biçimidir. Ne yaparsa yapsın, en neşeli anlarında bile yolunu tümüyle kaplamış durumda olan ana sıkıntıdan kurtulamayacak, bu sıkıntıyı hep içinde hissedecektir. Sıkıntının kendini yinelenmesi karşısında kimi zaman direncini yitirir ve şöyle der: “Zaman hep sıkıcı, hep aynı. Hiçbir değişiklik yok, sürekli aynı yinelenme. Gel, uyu ve öl. Hiçbir şey için söz verme, hiçbir şey deme” (EO, 49).

Sahip olmak estetik varoluş biçimine yabancı bir özelliktir. Sahip olduğumuz şey, bize ait bir şeydir. Bu, kişiliğimize ait bir özellik olabileceği gibi, maddi değeri olan bir kazanım da olabilir. Estetik varoluş alanı, kösnüllük temelinde değişken bir zemin üzerinde bulunduğu için süreklilik göstermez. Sabit ve değişken arasındaki ayırım, anlık değişimi ile bir istikrarsızlığı ifade eder. Süreklilik ifadesi olduğundan, “sahip olma”ya karşı bir yılgınlık gösterir. Sahip olmak, sürekliliği ve yükümlülüğü göze almaktır. Estetikçi, istikrarsız varoluşu ile bu cesarettен yoksundur. Bu nedenle, şöyle der: “Her şeyden kuşkulama cesaretine sahibim. Sanırım, kafa tutma cesareti de var bende. Fakat ne bir şeyi bilme, ne de bir şeye sahip olma cesaretine sahibim” (EO, 45). Kararsızlığının ve bir tercihte bulunamayışın nedeni, bir tercihte bulunmasını kolaylaştıracak değerlerden yoksun oluşudur. Ana sıkıntıdan korunma duygusu da buna eklendiğinde, haz ve eğlence kendiliğinden bir değer olarak ortaya çıkar.

Estetikçi, “Coşkunluk Dersi”nde (*An Ecstatic Lecture*), iki durum arasında bir tercih yapmanın gereksizliğini, na-

sıl olsa her iki durumda da kişiyi yakalayacak sıkıntı ve pişmanlık durumunun olduğuna değinir. İki durum arasındaki farksızlığı şu şekilde ifade eder: “Evlenirsen pişman olursun, evlenmezsen de pişman olursun, evlensen de evlenmesen de pişman olursun. Gül dünyanın bu garip hâline, güldüğüne pişman olursun; gözyaşı dök, ona da pişman olursun. Gülsen de gülmesen de pişman olursun. Bir kıza güven, pişman olursun, güvenmesen de pişman olursun; güvensen de güvenmesen de pişman olursun. Kendini as, pişman olursun, asma-san da pişman olursun; assan da asma-san da pişman olursun. Baylar, işte tüm pratik bilgeliğin toplamı!” (EO, 54). Sunulan tüm seçenekler, pişmanlıkla sonuçlanmaktadır. Kişi, her iki durumda da pişman olacaktır. Eğer bu böyle ise, şunu ya da bunu seçmenin, şunu ya da bunu yapmanın ne anlamı olabilir? Bir değersizlik durumunun ürünü olarak ortaya çıkan “fark etmez” sözcüğü, estetik duruma uygundur. Estetikçi için iki seçenek de aynıdır. Hangisini seçerse seçsin acı çekecek, sıkıntı duyacak ve pişman olacaktır. Bu, bu durumda kişinin, biri diğerini tercih etmesini gerektirecek hiçbir neden yoktur. Böylece bir “kayıtsızlık” ve “eylemsizlik” durumu ortaya çıkar. Her seçeneğin sonu pişmanlıkla noktalanıyorsa, o zaman bir şey yapmaya, şunu ya da bunu tercih etmeye gerek yoktur. İstenebilecek tek şey, sıkıntıdan uzak olmaktır. “Mahsullerin Dönüşümlü Ekimi”nde, tüm tarih, tüm uygarlık ve insanın yeryüzündeki tüm öyküsü, bu ana sıkıntı temelinde açıklanır. “Bunun izini dünyanın başlangıcına değin sürebiliriz. Tanrılar sıkıldılar, insanı yarattılar. Âdem yalnızlıktan sıkıldı, Havva yaratıldı. O zaman sıkıntı dünya girdi ve nüfusla orantılı olarak arttı. Âdem tek başına sıkılıyordu, sonra Havva ile birlikte sıkılmaya başladı; sonra Âdem ve Havva, Habil ve Kabil *en famile* [ailece] sıkıldılar; derken nüfus arttı ve insanlar *en masse* (kitleler hâlinde) sıkıldılar. Kendilerini oyalamak için göklere yükselen bir kule yapma sevdasına kapıldılar. Bu düşüncenin kendisi kulenin yüksekliğince sıkı-

cıydı ve sıkıntının nasıl üste çıktığının korkunç bir deliliydi” (EO, 228). İnsan, ne yaparsa yapsın, sıkıntı bir gölge gibi üstte kalıyordu. Onun yeryüzündeki hiçbir edimi, sıkıntıyı gömecek ve altta bırakacak denli güçlü değildi. Yenmek için giriştiği bütün savaşımlardan yenilgi ile çıkıyordu. Her eylem, sonuçta onu sıkıntı ile yüz yüze getiriyordu. Onu sıkıntının üstüne çıkaracak ne vardı? İnsanın yeryüzündeki öyküsü, tarihi ve gelişimi, “Mahsullerin Dönüşümlü Ekimi”nde bu şekilde açıklanır. Eğer sıkıntı kaçınılmazsa, yenilgi yazgı ise, o hâlde her edim gereksiz, kişiyi sıkıntının üstüne çıkaracak ve kuruluşunu getirecek bir seçim yoksa, yapılan seçim de anlamsız olacaktır. Yenilgi ile sonuçlanacak ve asla başarıyı getirmeyecek seçenekler arasında özce bir ayrım yoktur. Bu noktada, çözümlümlük, edilgenlik ve kayıtsızlık, felsefi bir öze kavuşmuş gibi görünür. Mackey’nin dediği gibi, kişi “X”i seçse de seçmese de pişman olacaktır. Bu nedenle, karar vermemek ve bir seçimde bulunmamak, pişman olmamak anlamındadır.” Bu ise, estetik alandaki kayıtsızlığın bir ilgiye, eylemsizliğin eyleme dönüştüğünü gösterir. Bu ilginin, bu tutumun, bu eylemin özü şu şekilde açıklanabilir: “Sıkıntıyı en düşük, hazzı en üst seviyeye çekmek” (Mackey, 1972a: 10, 11).

9. Şeytansı, Gizlilik ve Anilik

Şeytansı (*demonic*), *Kaygı Kavramı*’nda öne çıkan kavramlardan biridir. Kierkegaard bu kavramın sınırlarını geniş tutar, onun estetik ve metafiziksel içerimlere sahip olduğunu söyler. Bu etraflı kullanımına karşın, sınırları belirsiz de değildir. Kierkegaard, “şeytansı”yı, *Kaygı Kavramı*’ndan bir yıl önce yayımladığı *Ya / Ya da*’da betimlediği estetik varoluş alanına göndermede bulunarak belirsizlikten kurtarır. Kierkegaard, “şeytansı’nın estetik bir durum olarak değerlendirilebileceğini, en güzel estetik bakış açısından ele alınabileceğini söyler (CA, 131). Buna göre, estetik varoluş alanı, tinselliğin zayıfladığı, ruh

ögesinin sönükleştiği, beden ögesinin etkin hâle geldiği, kösnül tutkuların egemen olduğu, tensel yaşamın en üst seviyede ifade bulduğu, şansın ve talihin öne çıktığı bir varoluş biçimidir. Bu varoluş biçiminde, sentezin “beden”, “zorunluluk” ve “sonluluk” ögeleri etkin olur. Bu ögelerin etkisinde olan kişi, özgür, sonsuz ve ruhsal bir benlik olmanın anlamından uzaklaşır; böylece, varoluşun en yüce ödevi olan “ben olma” ödevinden de uzaklaşır.

Şeytansının en belirgin iki ediminden biri “gizlilik”, diğeri ise “anilik”tir. Bu iki kavramın anlaşılabilmesi, etik ve estetik varoluş alanlarının karşılaştırmasını gerektirir. Etik alanda “şeffaflık”, “açıklık” temel bir ilke durumunda iken, estetik varoluş alanında “gizleme”, “örtme” ve “ketumluk” egemendir. Etikçi, evrensel değerlerin egemen olduğu bir sahnede, göz önündedir. Eylemleri evrensel değerler çerçevesinde değerlendirilir. Estetikçi her türlü değerlendirmeye ve tanıklığa kapalıdır. Eylemleri, etik değerler ve toplumsal kurallar çerçevesinde tepki göreceğinden gizliliği yaşam biçimi olarak benimsemiştir. Toplum ve ahlak dışı kişiliği, bencilliği ve haz düşkünlüğü, yaşamına bir “gizlilik” ögesi katar Etikçi, toplum sahnesinde varolur, estetikçi ise toplum sahnesinden kaçır. Etik alanda birey kendini açır, estetik alanda ise gizler.² Gizlilik, estetik-

² Kierkegaard’un varoluş alanları ve dolayısıyla bu alanlarda ortaya çıkan benlikle, Freud’un benlik katmanları arasında şu açıdan bir benzerlik kurulabilir: Gizlilik, Freud’un id ve bilinçaltı kavramına benzer. Estetik alanda haz ilkesi uğrunda yaşayan kişi, toplumun onaylamayacağı duygu, düşünce ve isteklerini burada saklar ve onu başkalarının bilmesini istemez. Bilinçaltı, ahlaki ve toplumu temsil eden üst ben (*super ego*) alanında kendisine yer bulamayan ve bu bilinç tarafından, ayıp, günah, suç, yasak gibi sözcüklerle nitelenerek yadsınan yaşantıların birikme yeridir (Bkz. Rycroft, 18, 75). Üst ben ise, ahlaksal bir alan olması gereğince, açık, şeffaf bir alandır, burada gizlenecek, saklanacak, örtülecek bir durum söz konusu değildir. Kierkegaard’un estetikçisi gizlilik, açık olmama özellikleri ile bilinçaltını temsil eder, etikçisi ise açık olma, kendini, yaşantısını, yapıp etmelerini açığa vurma özelliği ile üst-ben alanında yer alır.

çinin keyifli yaşam biçimini sürdürebilmesi için gereklidir. “İnsanlar genellikle bunun kolay bir şey olduğunu düşünürler, fakat o başarabilmek için kişiden çok çaba ister; ta ki kişi bıkmasın, ondan haz alabilsin” (Rudd, 50).

Bedensel tutkuların yönlendiriciliği altında ruh ögesi zayıflayan birey, özgürlük ögesini yitirerek, adeta köleleşir. Onu, özgürlükle ilgili her sözcük dehşete düşürür, kaygıya sevk eder, ürkütür. Şeytansı, özgürlüğünü, özgür olmayışı seçerek yok eder (CA, 12, 135).

Gizliliğin dayandığı temel ilke, kötülüktür. Estetikçi, kötülüğü gizlemeye çalışır. Bunu, kötülüğü kötü gördüğü için yapmaz, tepki çekmemek ve kendi işini yürütmek için yapar. Kierkegaard, gizlemenin kötüye ait olduğunu, iyinin ise gizlenmeye gereksinim duymayacağını şu şekilde ifade eder: “Benim terminolojime göre, insanın Tanrı’da veya iyide gizlenemeyeceği unutulmamalıdır; çünkü bu tür bir gizlilik biçimi daha geniş bir açılıma işaret eder. Böylece, diğer yönlerden kendini tüm dünyaya kapatsa bile, vicdanı gelişmiş olan bir kişi daha fazla açılır” (CA, 133-134). Bir başka yerde ise şöyle der: “İyi, özgürlüktür. İyi ve kötü arasındaki fark, yalnızca özgürlük için ve yalnız özgürlükte vardır ve bu ayrım asla *in abstracto* (soyut) değil, yalnızca *in concreto* (somut)’dur” (CA, 111-112). Burada, özgürlük ve hakikat konusundaki ilişkiye de değinilebilir. Kierkegaard, “hakikat özgürlüğün eseridir ve bu şekilde özgürlük sürekli olarak hakikati meydana getirir” der. Gizleme edimi ile özgürlüğün yitirilişi, hakikatin de yitirilişi olacaktır (CA, 138). Bununla birlikte, estetik alanda gizlilik sürekli değildir; o eninde sonunda istem dışı bir şekilde ifşa olur. (CA, 123). Şeytansıya ilişkin olarak söylenen bu gizlilik ve istem dışı ifşa, estetik alanda olup bitenleri ifade eder.

Şeytansının bir başka önemli özelliği de “anilik”tir. Onun varoluşu, nasıl bir gizlilik içindeyse, aynı şekilde aniliğin de içindedir (CA, 129). Anilik, gizliliğin bir niteliği, bir tamam-

layıcısı olarak alınabileceği gibi, estetik varoluş biçiminin istikrarsızlığını ifade eden bir kavram olarak da görülebilir. Zira bu alanda her şey anlıktır. Sürekliliğini koruyan bir şey yoktur. Yalnızca, bedensel dürtülerin acıkma ve doyma döngüsünde yinelenen varlığı etkililiğini korur ve beden bu enerji ile devinimini sürdürür. Düşünce, hayal, tasarı ve hatırlama gibi zihinsel işlevler de bedensel devinime eşlik eden ve esas olarak bu devinimi güçlendiren ögeler olarak ortaya çıkarlar. Ne var ki düşünce de hayal de tasarı da, anımsayış da, yalnızca bedensel itkilerin gücü ve enerjisi oranında bir güç ve etkinliğe sahiptir. Bu nedenle, her şey anıdır, süreksiz ve rastlantısaldır. “Bir an buradadır, bir sonraki an geçip gider ve çok geçmeden yeniden buradadır; tamamen ve bütünüyle. Herhangi bir süreklilik içinde birleştirilemez ve tutulamaz” (CA, 130). Ne istediği, ne aradığı, ancak kendisi tarafından bilinir. Gizlilik, onun en önemli örtüsüdür. Bu örtünün altında neler sakladığı dışarıdan bakıldığında bilinemez. Bu özelliğinden ötürü onu anlamak zordur.

Kierkegaard, aniliğin anlaşılması konusunda aydınlatıcı açıklamalar yapar ve onu “süreklilik”le kıyaslar. Estetik alanda olup biten her şey, rastlantısal bir şekilde gelişir; bu nedenle süreklilik değil anılık bu yaşam biçimine egemen olur. Etik alan ise iyinin etkin olduğu bir alan olarak sürekliliğin ve istikrarın korunduğu bir konumda bulunur. “İyi sürekliliğe işaret eder, çünkü kurtuluşun ilk ifadesi sürekliliktir” (CA, 130). Estetik alanda istikrar yoktur, etik alanda ise istikrar söz konusudur. Şeytansının aniliği, bu tür bir istikrarsızlığa, öz-süzlüğe ve içeriksizliğe işaret eder. O öyle anıdır ki belirli bir sürekliliği ifade eden “yasa” sözcüğü ile bir araya gelemmez. Bu durum, onun bir yasasının olamayacağını gösterir (CA, 133).

Görüleceği üzere, şeytansıya ilişkin gizlilik ve anılık durumlarında ortaya çıkan başlıca iki durum, kötülük ve köleşmedir. Öz-süzlük, içeriksizlik, sıkıcılık, riyakârlık, kibirlilik ve korkaklık da şeytansının diğer özellikleri arasındadır.

10. Estetik Varoluşun Koşulları

Estetik varoluş alanında yaşamak birtakım imkân ve özelliklere sahip olmayı gerektirir. Bunlardan bazıları bedensel, bazıları da ekonomiktir. Gardiner, bu koşullardan, “Estetikçi sağlık ve güzellik gibi doğuştan getirilen ayrıcalıklara, aynı zamanda güç ve zenginlik gibi maddi koşullara ihtiyaç duyar” diye söz eder (Gardiner, 45). Fiziksel ve ekonomik yönden ayrıcalıklı bir duruma sahip olmayan kişi, estetikçi olamaz. Zenginlik, etkilemek istediği kişilere değerli hediyeler sunması için gereklidir. Fiziksel güç, sağlık ve güzellik de çekiciliğini oluşturur. Çekicilik önemlidir; çünkü “baştan çıkarma zorla değil, cazibe ile gerçekleşir” (Mackey, 1972a: 17). Sağlıksız, güçsüz, yoksul ve çirkin bir estetikçi düşünemeyiz. Estetik varoluş alanı, ancak kendi koşulları içinde ortaya çıkabilir. Bu koşullardan birinin eksikliği, örneğin hastalık, yoksulluk, fiziksel güçten ve çekicilikten yoksunluk, estetik varoluş biçiminin ortaya çıkmasını engeller. Kierkegaard, *Bilim Dışı Eklenti*’de *Ya / Ya da*’daki estetikçinin durumunu şu şekilde özetler: “*Ya / Ya da*’daki estetikçi, bir varoluş olanıdır; gençtir, varlıklıdır, kendisini ve yaşamı tecrübe eden biridir. İnsan ona kıyamaz; çünkü tıpkı Ortaçağda söyledikleri gibi, kötülük onunladır. Dahası çocuksudur. Bir gerçeklik değil, her şeyin olanağıdır” (CUP I, 295).

11. Estetikçinin Yazgısı Umutsuzluktur

Varoluş alanları, acı çekmede birleşirler. Estetik varoluş alanı da bu ortak paydaya katılır. Estetikçinin mutlu, neşeli ve rahat olması gerektiği düşünülebilir; ne var ki estetik alanda hazza eşlik eden bir başka öge de acıdır. Acı, en az haz kadar estetik varoluşun ortaya çıkışında etkili olur. Acının hazdan daha sürekli ve daha etkili olduğu söylenebilir. Estetik varoluş biçimini yaşayan kişinin iç dünyasında, doymuşluk ve yaşamaktan tatmin olmuşluk söz konusu değildir. Doğal alandaki

sürekli yinelenme, estetikçinin beden merkezli yaşamında da kendini gösterir. Estet, acıkma ve doyma arasında gidip gelir. Haz anları, ardında acıyı, doyumsuzluğu ve boşluğu bırakarak geçer. Bu döngü, onda karamsarlık ve çöküntü doğurur. İçinde bir çoraklık hisseder. Yaşamının anlamsız olduğunu düşünür. Hazzın ve eğlencenin gerisindeki gizli karamsarlığı görür (EO, 35, 45).

Estetik varoluş alanında umutsuzluk ve acı kaçınılmazdır. Estetikçi, eğlence ve haz düşkünlüğüne karşın, eninde sonunda acıya, umutsuzluğa ve can sıkıntısına yenik düşecektir. Watkin, bunun nedenini, “Her estetik görüş umutsuzlukla sona erer, çünkü onun dayanak noktası kendi dışındaki bir koşuldur; nedeni kendi dışında olan bir şeydir” der (Watkin, 62). Benlik yoksunluğu, umutsuzluğun en büyük nedenidir. Estetikçi en çok beni olmadığı için acı çeker. Benliğin sonsuzluk, ruh ve özgürlük öğeleri ile ilişkisi kesilen estetikçi; beden, zorunluluk ve sonluluk öğeleri içinde umutsuzdur. Kendisini oyalayacak ve sıkıntısını hafifletecek oyunlar bulmaya çalışır. “Mahsullerin Dönüşümlü Ekimi” yaşadığı sıkıntıyı şöyle ifade eder. “Ne korkunç can sıkıntısı, nasıl bunaltıyor! Daha güçlü bir dışa vurumunu bilmiyorum, daha şiddetlisini yaşamadım. Boşluğu görüyorum, boşlukta yaşıyor, boşlukta hareket ediyorum. Ruhum ölü bir deniz gibi. Onun üstünde hiçbir kuş uçamaz. Yorgun ve baygın hâlde yarı yolda kalır” (EO, 53).

Ne var ki estetik olarak acı çekmek ve üzüntü duymak, bu alanda bulunan tüm durumlar gibi kalıcılıktan ve istikrardan yoksundur. Hiçbir yaşantı olduğu gibi sürüp gitmez, sürekli inişler çıkışlar gösterir. Bu istikrarsız zemin üzerinde acı çekmenin niteliği, tinsel değil daha çok bedensel ve rastlantısalıdır. Acı hazla, haz da acı ile sınırlıdır. Estetik olarak acı çekmenin anlamı, öncelikle acının geçici oluşu, insanın kendisine, kendi doğasına ait bir özellik olmayışı-

dır. Acı geçicidir ama haz da geçicidir. Estetik alan, hazzın ve acının kısır döngüsüdür. Haz acıyı, acı da hazzı tüketir. Doygunluk açlığı, açlık da doygunluğu tüketir. Hazzın krallığı, uzun sürmez. Anlık doyumlar boşluğu çeker peşi sıra. “Şarap yüreğimi daha fazla hoşnut etmez. Onun birazı beni fazlasıyla kederli ve melankolik yapar. Ruhum, güçsüz ve cılızdır. Hazzı boş yere mahmuzluyorum. O, görkemli krallığı içinde daha fazla yükselmiyor. Tüm hayallerimi yitiriyorum. Kendimi sevincin sonsuzluğuna bırakmak için boşuna çırpınıyorum. O, bana ulaşamıyor ya da daha çok ben kendime ulaşamıyorum” (EO, 56).

Estetikçi kendi durumunun bilincinde değildir. Kendi doğal yapısındaki akışın ritmine kapılır gider. Bir eylemde bulunduktan sonra rüyadan uyanır gibi uyanır ve olup bitenleri anlamakta güçlük çeker. Kendisini ve kendi yaşamını sorgulamak istemez, bundan kaçınır. Sorulara açık değildir. “Niçin” sorusu onu ürkütür. “Kimi sorular sormak isteyebilirsin. Şimdi sorma. Genç bir kız nedenleri açıklama gücüne sahip değildir. O, duygularıyla yaşar” der ve estetin durumunu genç bir kızın duygusal yoğunluğu ile açıklar (EO, 46). Duygusal dalgalanmalar içinde ortaya çıkan anlık yaşam, kendisine ilişkin sorulara cevap verebilecek durumda değildir.

Estetikçinin karamsarlığı ve acısı bile ciddi olmaktan uzaktır. Kendi acısının bile tam olarak farkında değildir. Bazen “acım, şatomdur” der, acısını yüceltir ve onu sevdiğini söyler (EO, 44, 51); bazen ondan şikâyet eder. Bu nedenle, estetik alanda, haz gibi acı da estetik değerlidir. Hazzın tümünden sevinç gibi olumlu bir anlamı yoktur; o, kimi zaman “acı çekmek” olarak da kendini gösterebilir. İstirabın ardında yatan ve onu yönlendiren şeyi “talih”, “kader” ve “şans” gibi estetiğin temel kavramları ile açıklar. Haz ve acı arasındaki kısır döngüde, “kader benimle dalga geçiyor” diye düşündüğü de olur (EO, 53). Kendi dünyasına öyle batmıştır ki dış dünya

neredeyse gerçekliğini yitirmiştir. Varlığı, yalnızca kendi kendisiyle doludur. Tasarıdan kaçınma ile geleceği, hatırlamadan kaçınma ile de geçmişi kaybetmiştir. Davranışları üzerinde düşünmek istemez. Bununla birlikte, acı ve umutsuzluk durumlarının etkisini artırması, varoluşsal bir kararla bir başka varoluş alanına sıçramasına neden olabilir. Acının, umutsuzluk ve kaygının artması, tinselliğin etkin hâle gelişinin ifadesidir. Bu estetikçinin bir başka varoluş alanına geçişini kolaylaştırır. Kierkegaard, “Özgürlüğün olanağı yine kaygıdır” derken, estetik alandan kurtulmanın; iyiye, varoluşun anlamına ve en yüce değer olan “ben olma” durumuna doğru giden yola yeniden girmenin imkânına da işaret etmiş olur (CA, 132, 123).

12. Estetik Varoluş Alanında Yaşamın

Anlamı Sorunu

Ya / Ya da’nın estetik varoluş alanının betimlendiği sayfa- larında, bu varoluş biçiminin gerekçesini oluşturacak çözüm- leme ve tartışmalara da rastlayabiliriz. Tartışmaların dönüp dolaşıp geldiği yer, yaşamın anlamı sorunudur. Yaşamın ne gibi bir anlamı olabilir? Estetik varoluş alanında yaşayan bir kişinin yaşama yükleyebileceği değer ne olabilir? Estetikçi, zaman zaman kendi durumunu açıklayan ifadeler kullanır ve bunlar hiç de yabana atılacak sözler değildir. “Parmeniscus söylencesinde olduğu gibi, gülmeyi Trophenius’un mağarasın- da, daha çok genç yaşlarımda unuttum ben. İhtiyarladığımda, gözlerimi açıp karşımda gerçeği gördüğümde gülmeye baş- ladım. Yaşamın anlamını, yaşamı kazanmakta, yani geçim derdine düşmekte gördüm. Erdem bir varsayımdı, çokça ko- nuşmaktı, on dolar kaybetmeyi göze almaktı. İçtenlik, ak- şam yemeğinden sonra hoşbeş etmektir. Tanrı korkusu, bir an önce bir tarikata girmekti. İşte bu şeyleri gördüm ve güldüm” (EO, 51). Estetikçi, bu ifadeleri ile eleştirel bir tavır sergiler,

gerçek yaşamda olup bitenleri beğenmez, onları değersiz ve anlamsız görür. İnsanların erdem adına, nezaket adına, ahlak adına, din adına ürettikleri davranış biçimlerini beğenmez; onlarda bir yüzeysellik, bir değersizlik, hatta riyakârlık görür. Bu durum ona kendi dünyasına çekilmenin gerekçelerini sunar. Yaşamın anlamı, geçim derdine düşmekse, erdem çok konuşmak, on dolar kaybetmeyi göze almaksa, içtenlik hafif bir gülümseme ile ‘hoş geldiniz efendim’ demekse, dindarlık ve Tanrı korkusu zaman kaybetmeden bir mezhebe/tarikata girmekse, bu ona kendi mağarasında rahat yaşama hakkını tanır. Toplumsal yaşam biçimi, kendisini geçim derdine adanmış görünmektedir. Geçim derdine adanmış bir yaşam, anlamlı bir yaşam mıdır? Estetikçiye göre, kişinin yaşamını kazanmak için çalışması, onun yaşamının anlamı olamaz (EO, 49). O, yaşamın anlamı sorununun daha derinlerde bir yerde olduğunu hisseder. Çalışmak, yaşamı kazanmak, yüzeysel gerekçelerdir. Varoluşun anlamı, ancak benliği oluşturan öğelerin etkin hâle gelişi ve sonuçta *ben-olma*, *benlik-olma* durumu ile çözüme kavuşur.

Değerlendirme

Kierkegaard’un estetik bilinç eleştirisi büyük bir öneme sahiptir. Bu eleştiri biçiminin özelliği, ahlaksal varoluş alanı açısından, bir ahlakçının bakış açısından yapılmış olmasıdır. Bu değerlendirmeden hareket edersek, estetik varoluş eleştirisinin, karşıt bir alandan, yani etik varoluş alanından geldiği için taraflı olduğu söylenebilir. Estetik varoluş eleştirisi, Kierkegaard’un kendi yazarlığı içinde oluşturduğu bir polemiktir. O, kendi ürünü olan bir alana karşı, yine kendi ürünü olan bir başka alandan eleştiri getirir. Bu eleştiriden, bu varoluş biçiminin savunulamaz bir yaşam biçimi olduğu, estetikçinin benliğinin oluşamadığı, bu nedenle de acı ve umutsuzluk içinde olduğu sonucu çıkar.

Estetik alanın temsilcileri olan Don Juan, Faust, Mefisto ve Baştan Çıkarıcı figürleri, Kierkegaard'un düşüncelerini örneklediği hayali kişiliklerdir. Onlar, haz olanakları ile ilgilenirler; toplum içinde birey olmaya ve sorumluluk almaya yönelik seçimlerde bulunmak istemezler. Seçim yapmamak, görev almamak, mümkün olduğu kadar her türlü sözleşmeden ve yükümlülükten kaçınmak, estetik bireyin dünya görüşünü oluşturur. Yaşamın temelinde olan sıkıntıyı geçiştirecek edim, onlar için tensel yaşamda gerçekleşir. Eylemlere değer kazandıracak tek şey, sıkıntı ile olan ilişkileridir. Sıkıntıyı geçiştiren eylem iyi, sıkıntıyı çoğaltan eylem, kötüdür. Ne var ki sıkıntıyı tümünden ortadan kaldıracak bir eylem biçimi olmadığı için, her girişim eninde sonunda sıkıntı ile bitecektir. Bu nedenle estetikçi kendisini bağlayacak seçimlerde bulunmamayı tercih eder.

Kierkegaard, esteti “doğal insan” veya “doğal benlik” olarak tanımlar. Doğal insan, saf duyusallığı, bilinç ve düşünce yoksunluğunu ifade eder. Kierkegaard, böyle bir kişinin “fazladan bir şey” olduğunu söyler. “Doğal insanı (eğer yaşam gerçekten bu denli düşünceden, ruhsal ürpertiden yoksun doğal tipler sunarsa), ruhun görüş açısından tanımlamak gerekirse, o yalnızca bir fazlalıktır, geçiciliğin içinde bir ayrıntıdır, maddi dünyanın bir parçasıdır.” Geçiciliğin devasallığı içinde sonsuzluk ögesini yitiren bu varoluş biçimi, umutsuzluk içindedir. Umutsuzluk, esteti edilgen kılan bir özellik taşır. Doğal insanın kendi varlığı ve benliği üzerinde hiçbir fikri yoktur. Kendisi ve eylemleri üzerine düşünmek istemez. Hatırlama ve tasarlama ediminden uzak durur. Kendisini bir benlik olarak tanımaz, olsa olsa “ancak giysi olarak tanır” (ÖH, 65-67).

Doğal insan tipi, Hristiyanlık içinde de ortaya çıkabilir. Kierkegaard bu tür bir inancı, paganizmin Hristiyanlık içindeki yinelenişi olarak görür. Estet, görünüşte Hristiyanlık inancına sahip olsa bile, Tanrı ile bireysel ilişki kurmada başarısız olduğu için bir benliğe sahip olamaz. Çünkü “kösnül

darlığı içinde, Tanrı'nın onun için hazırladığı olağanüstüyü kendine alma yetersizliği içindedir" (ÖH, 103). Bu tür bir inanışın sonucunda şöyle bir görüntü ortaya çıkar: "Hristiyanlığın içinde bu doğal kişi bir Hristiyandır, her Pazar kiliseye gider, papazı dinler ve onu anlar, çünkü bunlar iki ortaktır; biri öldüğü zaman diğeri birkaç kuruş karşılığında onu sonsuzluğun içine sokar; ama bir ben olmaya gelince, ne önce ne de sonra hiçbir zaman bir ben olamaz" (ÖH, 67).

III. Etik Varoluş Alanı: Toplumsal Benin Oluşumu

1. Etik Varoluş Alanı

Etik varoluş alanında başlıca iki yorumla karşılaşırız. Bunlardan biri, “etiğin estetik yorumu”, ikincisi ise “etiğin dinsel yorumu”dur. İlk yorum *Ya / Ya da*’da, ikinci yorum ise *Korku ve Titreme*’de ortaya çıkar. Etik varoluş, *Ya / Ya da*’da estetik varoluş alanı, *Korku ve Titreme*’de ise dinsel varoluş alanı ile karşıtlık içinde ortaya çıkar. Etikçi, *Ya / Ya da*’da Don Juan’ın ve Baştan Çıkarıcı’nın karşısına dikilirken, *Korku ve Titreme*’de, etiği temsil eden Agamemnon, dinsel varoluş alanının örnek kişiliği İbrahim’le karşı karşıya gelir. Etik varoluş alanı bir “ara alan” olması gereği, hem estetikle hem de dinsel varoluş alanı ile çatışır. Estetik varoluş alanı ile olan karşılaştırması, başlıca evlilik ve cinsellik üzerinde odaklanır-

ken, dinsel varoluş alanı ile olan karşılaştırmasında, ahlaksal ödevin mi, yoksa Tanrı'ya karşı olan bireysel sorumluluğun mu mutlak ve öncelikli olduğu sorusu öne çıkar. Böylece, etik varoluş alanının iki temel sorusu belirgin hâle gelir: Evlilik ve ahlaksal ödevin mutlaklığı sorunu.

Ya / Ya da'nın anlatım biçimi, iki varoluş alanını da ifade edecek şekilde tasarlanmıştır. İlk bölümde sunulan varoluş alanı "Ya" dır ve estetik varoluş alanına karşılık gelir, ikinci bölümdeki "Ya da" ise estetik varoluş alanı karşısındaki seçeneği, yani etik varoluş alanını ifade eder. *Ya / Ya da*'daki etik alan, estetik alanın eleştirisidir. Bu durumda, etik ve estetik varoluş alanları bir karşıtlık, bir tez ve antitez ilişkisi içinde ortaya çıkar. *Ya / Ya da*, bu hâliyle, iki varoluş alanı arasındaki diyalogu içerir. Birinci bölümdeki estetikçinin savlarına veya yaşama biçimine, ikinci bölümde Ahlakçı Yargıç Wilhelm tarafından cevap verilir, estetik yaşamın eleştirisi ve ahlaksal yaşamın savunusu yapılır. *Ya / Ya da*'nın birinci bölümü, ikinci bölümü tarafından yadsınır.

Etik varoluş alanı, başlıca, nesnel buyruklara, bir özgürlük varlığı olarak itaat etmeyi ifade eder. Burada kişi ödevi seçer, toplumsal yükümlülöklere bağlanır ve kendisini ahlaksal ödevle tanımlar. Etik alanda, estetikçinin varoluş biçimi, yaşam karşısında takındığı vurdumduymaz, sorumsuz, ahlak ve toplum dışı tavrı eleştirilir ve etikçi, toplumun aktif bir üyesi olarak ödevi seçer. Böylece iki varoluş alanı, kendi tezleri ve görüşleri ile aynı benlikte olmasa da aynı kitap içinde bir araya gelir. Bu çalışmada eksik kalan şey, dinsel varoluş alanıdır.

Etik alanın temsilcisi olan Yargıç Wilhelm, etik varoluş biçiminin temel savlarını ortaya koyar. Etik varoluş alanı, estetikçinin çözülmüşlüğüne ve toplum dışılığına karşı bir tepkidir. Onun temel görüşleri evliliğin gerekliliği ve toplumsal yaşama katılım konusunda ortaya çıkar. Estetik alanda çözülmeye uğrayan toplumsal benlik, etik alanda güçlü bir

ifadeye kavuşur. Ahlaksal roller, toplumsal rollerdir. Yargıç Wilhelm, evlilik gibi uygar sorumluluklar ve yararlı meşgaleler alınması gerektiğinden söz eder. Bu yükümlülükler kişiyi toplumsallaştırır; aksi hâlde, estetik alanda olduğu gibi ben olma durumundan uzaklaşacak, kendisine yabancılaşacak, tensel tutkularının peşinde özgürlüğünü yitirecek, köleleşecektir. Yargıç Wilhelm'in bakış açısına göre kişilik, insanın toplumla ilgisinde, kamusal yükümlülüklerinde, bu yükümlülükleri yerine getirme iradesinde ortaya çıkar. Etikçi için benlik, kişinin toplumla olan ilgisini sağlıklı bir şekilde kurabilmesi, toplumsal yükümlülükleri yerine getirmesi, işi ve ailesi olan birey olarak etkin bir şekilde topluma katılmasıdır. Bir başka deyişle, ahlaksal varoluş analının beni, toplumsal bir bendir. Bu şekilde, "Mahsullerin Dönüşümlü Ekimi"nde bütün yükümlülüklerden uzaklaşan ve toplumsal değerlerini yitiren birey, etik varoluş alanında yeniden bağlanma içine girer. Toplumu, aileyi, sorumluluğu, sözleşmeyi, anlamayı ve yükümlülük almayı yeniden öğrenir. Yargıç Wilhelm, estetikçi A'ya yaşadığı umutsuz hayatı terk etmesini, sorumluluk almasını ve toplumsal değerlere yeniden bağlanmasını önerir.

Estetik varoluş alanının bireysel hazların ve tutkuların doyurulmasına yönelik ateşli ve yoğun bir çaba olarak kendini göstermesi karşısında etik varoluş biçimi, kişinin toplum içindeki ödev ve sorumluluklarını öne çıkarır; bireyi bu toplumsal bağ içinde tanımlar. Kişi, bu ödev ve yükümlülükleriyle bir bağlanma içine girer. Ahlaksal yükümlülükleri, kısmî ve öznel geçerliği olan ifadeler olarak değil, nesnel ve evrensel buyruklar olarak algılar. Bu alanda, bir amacı gerçekleştirme ve bir görevi yerine getirme durumu söz konusudur. Ahlaksal kurallar, nesnel ve evrensel olarak kabul edilebilecek ve uyum sağlanabilecek ilkelerdir. Onlar, kişinin kendi öznelliğinden çıkarsadığı ilkeler değil, kendi dışında, yaşadığı toplum içinde bulunduğu ödevlerdir. Etik alanın savunuculuğunu yapan yargıç Wilhelm,

etiği herkesin kendi zevklerine ve düşüncelerine göre yorumlamasına karşı çıkar. Bu herkesin kendi öznel dünyasının dışında en yüksek ahlaksal formun nesnel ve evrensel olarak bulunduğu bir dünyanın var olduğu anlamına gelir. Bu dünya, bir “ödevler”, bir “iyiler” ve “kötüler” dünyasıdır. Kişi, ahlaksal ödevini, kendi öznelliğinden çıkarmaz; ahlaksal birey bu değerlerin seçicisi olmakla ancak evrensel ve nesnel ödevin kendi yaşamında açığa çıktığı bir kişi olabilir. Bu yaklaşımı ile Hegelci ahlakın savunuculuğunu yapar. O, Mutlak Tin (*Geist*)’in türevi olan tinsel dünyada yaşar. Devlet ve toplum alanında nesnel bir şekilde varlık kazanır. Etikçi bu evrene uygun yaşamayı kendi ödevi olarak görür. Kant’ta etik durumun öznesi ve başkahramanı olan birey, Hegelci etiğin yalnız seçen ve itaat eden üyesi hâline gelir. Kierkegaard, ahlaksal varoluş alanında ödevi kişinin kendi dışına koyarken Kant’tan uzaklaşır ve Hegel’e yaklaşır. Zira Kant’ta, iyi ve ahlaksal ödev bir buyruk olarak kişinin içindedir, birey onu kendi öznelliğinden türetir. Kişi onu dışında değil, kendi içinde bulur. Kant’ın iyiyi koşulsuz isteme anlayışında iyi, iyi olduğu için istenir. Kişi, iyiyi isterken, evrensel bir ölçüt olarak tüm insanlar için istemeli, tüm insanlar için seçmeli ve tüm insanlar için ölçüt olabilecek bir davranış sergilemelidir. Bu evrensel niteliğine karşın, ahlaksal yasa, kişinin kendi içindedir ve kendi öznelliğinden çıkar. Bu etik anlayışta insan her zaman “amaç” durumundadır (Kant, 1980: 143).

Hegelci etikte ise birey, ancak bir devlet düzeni içinde nesnel ahlakın uygulayıcısı ve itaat edicisi olarak bulunur. Bu bulunuş, onun yaşamının anlamını ve en yüce değerini oluşturur. Bu şekilde, evlenmekle, bir aile kurmakla, çocuklar yetiştirmekle, toplumsal kurallara ve etik ödevlere uymakla Tin’in yeryüzündeki en yüksek ifadesi ve gerçekleşimi olan Devlet’in sağlıklı işleyişine katkıda bulunur. Bu onun açısından büyük bir onurdur. Hele bir de bir devlet görevinde bulunuyorsa, yaşamın anlamı en üst seviyede ortaya çıkar. Mutlak Tin’in kendisini

gerçekleştirmesine yapılan katkı ne kadar yüksek olursa, kişinin duyacağı onur da o denli yüksek olur. Bu onuru en üst seviyede yaşayanlar “kahramanlar”dır. Çünkü onlar, Mutlak Tin’in dünya-tarihsel gelişimini kavradıkları için, onun kendi ereğine ulaşabilmesi uğrunda savaşımlar verirler ve kendilerini feda ederler. İskender, Sezar ve Napoleon bu kahramanların öne çıkmış örnekleridir. Onlar mutlu bir yaşam sürmek için değil, “dünya için, gerçeklik ve tarih için” yaşarlar. Dünya-tarihi içindeki rollerini yerine getirebilmek uğrunda büyük mücadeleler verirler. Bu arada masum kişilere de zararları dokunabilir. Ama bu, yapılan işin büyük önemi karşısında hiçbir şeydir. Çünkü “ilerleyen büyük bir kişiliğin yolunun üzerindeki bazı masum çiçekleri ezmesi” işin doğasında vardır; o kendi görevini yerine getirebilmek için bunu yapmak zorundadır; bu bir kayıp değildir. Öyle ki yeri geldiğinde aynı amaç uğrunda kahramanın kendisi de masum bir çiçek gibi ezilebilir. Çünkü sonunda o da dünya-tarihinin hizmetinde olan “araç kategorisi” içinde yer alır (Hegel, 1995: 103–106).

Kierkegaard’un betimini yaptığı etik varoluş alanı, Hegel’in “toplumsal ahlak” (*Sittlichkeit*) anlayışının dışı durumudur. Hegel’de, bireyin dışında, Mutlak Tin’den türeyen bir dünya vardır. Birey bu dünyanın düzenine uymakla, ödevini yerine getirmiş ve yaşamın anlamına kavuşmuş olur. Toplumsal bir varlık olmak, etiğin özünde vardır. Tüm etik kuramlar şu ya da bu şekilde, hangi görüşü dile getirirse getirsin, insanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeğinden hareket ederler. Kierkegaard’un etik varoluş alanında da böyledir. Kendi öznel dünyasının dışında nesnel yaşam ölçütleriyle karşılaşan kişi, tüm ödevini ve varoluşunun tüm anlamını onlara uymakta bulur. Bu şekilde, toplumsal bir benlik olarak varlık kazanır. Etikçinin ödevi, yeni bir ahlak yasası keşfetmek, evrensel bir *maxim* türetmek değil, toplumsallığın nesnel dünyasında zaten var olan ölçütlere uymaktır.

Kierkegaard, estetik alanı bir olanaklılık, etik alanı ise edimsellik alanı olarak görür. Estetik alan bir “haz” olanağıdır, etik varoluş ise gayretin, ödevin ve zaferin alanıdır. Etik yaşam, kişinin estetik yaşamın gizlilik, depresyon, melankoli, aldatici tutku ve umutsuzluk durumları karşısındaki zaferidir. Artık bu, estetik alanda olduğu gibi edilgen değil, kişinin kendi kararlarını verdiği ve kendi seçimlerini yaptığı etkin bir varoluş biçimidir. “Ahlaksal olarak varolmak edimselliktir. Ahlaksal bakış açısından edimsellik olanaklılıktan üstündür” (CUP I, 319). Estetikçi, bütün olanaklarını yitirir, etikçi ise sosyal dünyada bir olanaktan gerçeğe dönüşür. Ahlakçı çabalar, estetikçinin ayartıcı yetilerine karşı savaşımlar verir; bunu ahlaksal bir tutkuyla yapar (CUP I, 295).

2. Etik Varoluş Alanında Etiğin Nesnel ve Evrensel Oluşu:

Etiğin nesnelliği ve evrenselliği, daha çok etik varoluş alanının dinsel varoluş alanı ile karşılaştırılmasında gündeme gelir. Bu özelliklere sahip etik buyruk, yukarıda belirtildiği gibi, Kant’tan çok Hegelci söyleme yakındır. Kant’ta etik ödevin evrenselliği söz konusu olsa da, nesnel değildir; kişi onu kendi öznelliğinden türetir. İnsan öyle davranmalıdır ki bu davranışı “ahlak yasası için” yapıldığı gibi, aynı zamanda diğer tüm insanlar için de bir ölçüt olabilmelidir. “Genel bir yasa olmayla bağdaşabilen *maksim*’den başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama; istemenin maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma”, Kant etiğinin öznel ve evrensel boyutunu oluşturur (Kant, 1980: 141). Yasa koyucu, öznenin kendisidir. Ama bu yasayı yalnız kendisini değil, tüm insanları bağlayacak şekilde düzenlemek de onun ödevidir. Hegel’in nesnel ahlak anlayışında ise yasa koyucu kişinin kendisi değil devlet ve toplumdur. Hegel bunu, “âdet” (*Sitte*) sözcüğünden türet-

tiği “das *Sittliche*” (nesnel ahlaklılık) ile ifade eder (Hegel, 1991: 142). Bu anlamda, toplumsal ahlak (*Sittlichkeit*), nesnel ve evrensel ahlak olarak ortaya çıkar. Toplumsal ahlakta öncelikli olan, bireyin toplumsallaşmasıdır. Bunun yöntemi de evlilik ve aile kurumudur. Kişi, toplumsal ahlaka evlenerek ve bir aile kurarak başlar, toplum içinde görev ve yükümlülükler alarak da toplumsallaşmasını sürdürür. O, bir şey icat etmediğinin yeni bir yaşam kuralı ortaya koymadığının farkındadır. Kendisini daha çok toplumun ve devletin kurallarına “itaat eden” bir kişi olarak tanımlar. Bu itaatin öncelikli görünümü, evlenmek ve toplumu oluşturacak aileyi kurmaktır. Aile birey, toplum ve devlet yaşamı açısından önemlidir. Çünkü “aile sivil toplumun temelini oluşturmakta ve onda devletin kuruluşu kendi özgün kavramının kökenini bulmaktadır.” (Yenişehirlioğlu, 171).

Birey bu ahlak biçiminde, yasa koyucu olarak değil, uygulayıcı olarak ortaya çıkar. Etiğin nesnel buyrukları ile bütünleşmek ve onlarla uyum içinde yaşamak en yüksek ödevdir. Bireyin kendisini, kendi özneliği içinde ifade etmesi, sosyal ahlakın nesnel ve evrensel yasalarına ters düşmesi anlamına gelir. Onun ödevi kendisini tinsel evrende, devlet, toplum ve kültür alanında gerçekleştirmektir. Nesnel ahlak, ancak devlet ve toplum düzeni içinde ortaya çıkar. Hegel’in *Sittlichkeit*’la söylemek istediği budur. “Birey, devlet düşününe, Hegel’in ‘*Moralität*’dan *Sittlichkeit*’a ya da ‘Öznel Ahlakdan Nesnel Ahlaka Geçiş’ dediği diyalektik ve tarihsel bir geçişle ulaşmaktadır. [...] Hegel açısından toplumsal ahlak, sırf bir devletçe karakteristik kılınmış bir halk içinde vardır. Çünkü devletsiz bir halk, nesnel ahlaktan yoksun”dur. Kişi, bu nesnel evrenin dışında kendisini ifade etmek ve bulmak istediğinde kaybolur. Onun için ideal olan, ancak bir devlet ve toplum düzeni içinde ortaya çıkabilen nesnel ve evrensel nitelikli etiğin kurallarıyla uyum içinde yaşamaktır. “Birey, topluluğun

dünyası dışında, hiçbir şey değildir.” (Yenişehirlioğlu, 81, 163). Bireyin öncelikli ödevi, aile ve evlilik yoluyla, toplumsal ödevleri üstlenerek devletin ve toplumun nesnel dünyasına girmesidir. Bir devlet görevi üstlenmek, ulaşabileceği en yüksek onurdur. Toplumsal ahlakta kamu yararı, bireysel çıkarlar ve ilgilerin önündedir. Söz konusu olan bireyin değil, toplumun öncelikleridir. İşte Kierkegaard’un *Ya / Ya da*’daki ahlakçısı Yargıç Wilhelm böyle nesnel ve evrensel bir etik anlayışın sözcülüğünü yapar.

Etik varoluş alanı, estetik ve dinsel varoluş alanları arasındadır. Bu konumuyla, iki yönden eleştiri alır ve her iki alanı da eleştirir. Etik varoluş alanı her ne kadar estetik varoluş alanının eleştirisi biçiminde ortaya çıksa da, aslında estetik varoluş alanı da, Hegel’in insan varoluşunu kuramsal bir yaklaşımla tanımlayan sistemci yaklaşımına karşı bir tepkidir. Kierkegaard bu tepki ile kişinin varoluşunun nasıl değişip farklılaşmaya uğrayabileceğini göstermek ister. Öte yandan dinsel varoluş alanı da, etik alana ve bu alanda ortaya çıkan devletin mutlaklaştırılmış varlığına karşı bir tepkidir. Bu alanda kişi Tanrı’ya değil, tüm varlığı ile devlete ve topluma karşı sorumludur. *Korku ve Titreme*’de “iman şövalyesi” olarak nitelendirilen ve “sonsuz feragatin” (*infinite resignation*) örneği olarak görülen Hz. İbrahim’in kişiliğinde ortaya çıkan iman durumu, esas olarak dinsel varoluşun etik varoluşu, Tanrı’ya karşı olan sorumluluğun topluma karşı olan sorumluluğu askıya alacağını ifade eder (*FT*, 70, 83).

Etikçi, toplumsal benliğe sahiptir. Onun başlıca ödevi, ahlaksal olanı seçmek ve toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmektir. Kierkegaard, etik alandaki bu bağlılığı göstermek için mitolojik kahraman Agamemnon örneğinden yararlanır. Agamemnon, *Korku ve Titreme*’de, iman şövalyesi olarak nitelenen İbrahim’le karşıtlık içinde ortaya çıkar. Trajik kahraman ahlaksal alanda kalır, İbrahim’in durumu ise farklıdır; onun eylemi

ahlaksal olanın ötesine geçer. İbrahim, dinsel varoluş alanında birey-Tanrı ilişkisinin örneği olarak dinsel varoluş alanının kurulmasına katkı sağlarken, Agamemnon da, topuma dönük kişiliği ile nesnel etiğe örneklik yapar. İbrahim ve Agamemnon karşıtlığı, İbrahim'i birey Agamemnon'u evrensel, İbrahim'i tekil, Agamemnon'u devlet ve toplum sınıfına yerleştirir. Bunun sorucunda, susku ve alkış, anlaşılma ve anlaşılammama durumları ortaya çıkar. Agamemnon, toplum önünde olmanın, evrensel değerler bağlamında eylemini gerçekleştirmenin rahatlığı içinde anlaşılabilme özelliği ile vardır. Trajik kahraman ahlakın evrensel buyrukları içinde yaşar; bu onun en yüksek *telos*'u, en yüksek ödevidir. Burada gizli kapaklı bir şey yoktur, olup biten her şey anlatılabilir ve anlaşılabilir. Trajik kahraman, insanların kendisini seyrettiği, övgüleri ya da yergileri ile kendisini değerlendirdiği bir tarih ve toplum sahnesinde yaşar. O, kendisini anlatabilmekte, savunabilmekte, mazeretlerini ve bahanelerini bir bir sıralayabilmektedir. Kızını kaybetmenin kendisine verdiği derin acıya karşın, onu kamu yararına kurban etmenin dinginliğini ve büyük onurunu yaşar. Trajik kahraman, toplumla beraberdir. Acıları ve sevinçleri diğer insanlar tarafından paylaşılabilir. Giriştiği eylemin büyük onuru kendisine yeter. Bu, onu teselli eder ve acısını hafifletir. "Bu durumun kendisine sağlayabileceği güven hiç de az değildir. Bu nedenle karşılaştığı zor durumda haklı olarak çevresinden saygı ve sempati isteyebilir. O, evrensel olanın zaferini kazanmıştır, bundan gurur duyar. Trajik kahraman sahnededir" (Gardiner, 57). Ne var ki onun tarih ve toplum sahnesinde "tek olmanın korkunç sorumluluğundan haberi yoktur." İbrahim'in durumu ise farklıdır; onun dili çözülmez, kendisini ifade edebilecek sözcüklerden ve kategorilerden yoksundur. Her bir sözcüğün anlaşılabilirliği, onu kendi tekliği içinden çıkarıp evrensel kategorilerin anlaşılabilirliği içine koyacaktır. "Susku" konuşabileceği tek dildir, anlaşılamazlık tek anlaşılabilir özelliğidir. İman şövalyesinin kendisi gibi varoluş koşulları ve yasaları da tekildir (KT, 97-98). İbrahim, bir birey olarak

hareket eder, evrensel olanla ilişki içinde değildir; bir baba, bir koca, bir ev reisi olarak davranışları ve üstlendiği roller evrensel değildir (Rudd, 146). Etik ödevin temsilcisi Agamemnon, kızını Tanrı ile olan ilişkisinden ötürü değil, toplumla ilişkisinden ötürü kurban eder. Halkının kurtuluşu için evrensel kategoriler dâhilinde anlaşılabilecek bir rol üstlenir. İbrahim'in durumu böyle değildir. O kendi ulusunun yararına olacak bir işi yerine getirmez, kurallara uygun davranışta da bulunmaz. Etiğin evrensel ve nesnel kuralları açısından, oğlunun canına kastetmiş biridir. Babanın oğlunu sevmesi, yetiştirmesi ve topluma kazandırması ahlaksal bir yükümlülüktür. Bu öyküde baba, oğluna karşı görevini unutmuştur. "Oğlunu vefa ile sevme ödevi" daha yüksek bir yükümlülük tarafından askıya alınmıştır (*KT*, 13, 20). Mounier, bu durumu şu şekilde değerlendirir: "Bu devinim, temelde tanrıbilimsel ve hatta tanrı merkezcidir. Elbette, Kierkegaard'un üst düzeyde bağlanmalar için (*dinsel*), sıradan bağlanmalardan vazgeçmiş olduğu (*etik*) ve savaşırken öldüğü söylenebilir" (Mounier, 159). İbrahim'in eyleminin özü, oğlunu feda etmesidir; ne var ki bu feragatte (*resignation*) oğluna yeniden kavuşmanın sevincini de yaşayacaktır.¹ Bu, Tanrısal adalete

¹ Kierkegaard'un İbrahim'in kıssasına duygusal bir tutumla yaklaştığını da hatırlamak gerekir. Hem babasına olan aşırı bağlılığı, hem de nişanlısı Regine Olsen'le olan gönül ilişkisi, İbrahim'in öyküsünü kişisel deneyimlerini de katabileceği ve bu şekilde kendisini ifade etme imkânına kavuşacağı bir örnek hâline getirmiştir. Sevdiği hâlde Regine'den ayrılışını "feragat etme" durumuyla açıklar (*PJ*, 552). Daha yüce bir ödev uğruna, daha aşağı bir değeri feda etmek, sözcelimi, Tanrı'ya duyulan sorumluluk adına oğuldan vazgeçmek, bu şekilde açıklanabilir. İncil'in, "Kazanan kaybetmiştir, benim için kaybedense kazanmıştır" ifadesi bu feragat etme durumunun teolojik arka planını oluşturur. Sonsuz feragatin, yeniden, tümüyle ve sonsuza değin kazanmak olduğunu düşünür. İbrahim oğlunu feda etmiştir ama onu yeniden kazanmıştır. Kierkegaard'da, kaybetmeden kazanılamayacağını, bıçağı çekmeden İshak'a kavuşulamayacağını, bir başka deyişle Regine'yi daha üst bir telos uğruna feda etmeden ona sonsuza değin kavuşama-

duyduğu inancın gereğidir. Şöyle der: “Burada sonu olmayan ilahi bir düzen hüküm sürer. Burada yağmur hem haklının hem de haksızın üzerine yağmaz, burada güneş hem hayır sahibinin hem de günahkârın üzerinde parıldamaz. Burada her şey yerli yerine oturur. Yalnızca çalışan ekmek kazanır, yalnızca muzdarip olan dinginlik bulur, yalnızca soyunu ruhlar âleminde sürdüren sevgilisinin imdadına yetişir, yalnızca bıçağı çeken İshak’a/ [İsmail’e] kavuşur” (KT, 23). Kierkegaard’da, sonsuz feragat bir sıçramadır ve her zaman feda edilenin bağışlanacağına dair bir inancı beraberinde getirir. “Aşkınlık için bir parçacık “feragat” yeterdi ama içkinliğin de [nişanlı veya oğul] verilmiş olması gerekirdi fazladan” (Deleuze – Guattari, 70).

yacağını kişisel yaşamında tecrübe etmek istemiştir. Ne var ki Regine, nişanlılığın bozulmasından iki yıl sonra evlendiğinde, Kierkegaard, bu ince noktayı kavrayamadığı için, hedefi Regine olan sitem dolu yazılar yazmış ve onu “sadakatsizliğinden ötürü sert bir dille paylamıştır” (Poole, 2000: 21). *Ya / Ya da, Korku ve Titreme* bu yazılar arasındadır. *Korku ve Titreme* ile kendi özel yaşamı arasındaki ilgiyi şu şekilde kurar: “*Korku ve Titreme* yaşamımın yeniden üretilmesidir ve sen İbrahim’in gerilimini [etiğin dinsel yaşamla çarpışmasını] açıklayabilirsen, benim tüm yaşamımı da açıklayabilirsin” (Akt. Clark, 24). Bu şekilde, Kierkegaard, Regine ile evlenmekle (etik yaşam biçimi) dinsel yaşam arasında bir tercih yaptığını, tercihi dinsel yaşantıdan yana kullandığında ise Regine’yi kaybettiğini üstü örtülü bir şekilde vurgular. *Günlükler*’inde ise bu durumu “ya”, “ya da” olarak niteler ve Regine’yi “ya” olarak gösterir. Kierkegaard, “ya”yı (Regine’yi) seçmemiş, “ya da” olmak istemiştir. Ne var ki sonunda, kendi ifadesi ile onu da olamamıştır. Geriye tek şey kalmıştır: “Acı, pişmanlık, dindarlık ve dünyada hiçten daha az bir şey varsa, işte o” (PJ, 552). Onun bu durumunu şehitlik kompleksi olarak açıklayanlar vardır. Mounier’nin yukarıda verilen alıntıda onu “savaşırken ölen” bir kişi olarak nitelemesi muhtemelen böyle bir duruma işaret eder. Bu tabir, yüce bir ideal uğruna, daha az değerde olanlardan vazgeçmek, kendini ilerleme yolunda kıskırtacak bir takım istenmeyen olaylarla karşı karşıya gelmeyi istemek, böyle bir skandal oluşturmak anlamına gelir. Sözgelimi, Regine Olsen ile olan nişanını bozması, *Corsair*’i kendi aleyhinde yazmaya kıskırtması bu şekilde değerlendirilebilir (Bkz. Strathern, 1999: 19, 59).

Nesnel etiğin temsilcisi Agamemnon'un eyleminde ise bu tür bir paradoks söz konusu değildir. Toplum yararı her zaman bireyin yararının önüne geçtiği için, Agamemnon'un kızını kurban etmesi, ahlaksal ödevle çelişmez. Ahlaksal ödev açısından bakıldığında, İbrahim'in durumunda böyle bir yükümlülük söz konusu değildir. Ortada dehşet verici bir olay, oğlunu kesmeye kalkışan ihtiyar bir adam vardır; İbrahim'in durumunun etik ifadesi budur. Burada, dinsel ödev, ahlaksal yükümlülüğü askıya alır.² "İbrahim ancak, hem oğlunu seven bir baba olarak kendi doğal duygularına, hem de masum bir kişinin öldürülmesini yasaklayan moral ilkelere karşı gelerek Tanrı'nın emrini yerine getirebilir. Bu durumda, yapmak zorunda olduğu şey, tıpkı bize olduğu gibi ona da ürperti verir. Ancak Johannes de Silentio'nun da işaret ettiği gibi,³ sürekli olarak mimberden ve her yerden bu zor görevi kendisine verdiği için Tanrı'ya şükreder ve bu muhteşem görevi başarabilmek için O'nun yardımını diler" (Gardiner, 56).

3. Etik Varoluş Alanı ve Evlilik

Ya / Ya da'da etik alanla estetik alan arasındaki en önemli zıtlasma evlilik ve cinsellik konusunda ortaya çıkar. Estetik alandaki sosyal bağlardan, bu arada evlilikten ve aile hayatından

² Burada dikkat çekici olan bir başka husus, "semavi dinler" olarak adlandırılan ve İbrahim'in kıssasının da içlerinde yer aldığı Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te, insan kurban etme diye bir geleneğin ve ibadet biçiminin olmamasıdır. Buna karşın öyküde, Tanrı İbrahim'den oğlunu kurban etmesini ister. Kierkegaard çalışmasında bunun bir "sınama" olduğundan başka bir yoruma yer vermez (KT, 21).

³ Johannes de Silentio, Kierkegaard'un müstear isimlerinden biridir. *Korku ve Titreme*'yi bu müstear isimle yayımlamıştır. Sözcük olarak "Suskun Johannes" anlamına gelir. Burada sanki İbrahim'in "susku" durumuna bir ima vardır. Bu, Kierkegaard'un, İbrahim'in durumu ile kendi durumu arasında bir benzerlik gördüğünün ifadesi olarak da değerlendirilebilir.

da çözülmüşlüğü etik alandaki ifadesi öncelikle evlilik konusunda ortaya çıkar. Etikçinin evlilik konusundaki düşünceleri, estetikçinin düşüncelerinden tümüyle farklıdır. “Mahsullerin Dönüşümlü Ekimi”nde, estetikçi her türlü toplumsal bağılıktan, sözleşme ve yükümlülükten kaçınma ilkesiyle yaşam karşısındaki görüşünü ortaya koyar. Bunun en başında evlilik gelir. Evlilik, estetikçinin şiddetle kaçındığı toplumsal bir kurumdur. Ahlaksal varoluş alanında ise evlilik en önemli koşul olarak kendini gösterir. *Yaşam Yolundaki Aşamalar*’ın etikçisi, estetikçinin evlilik konusundaki görüşüne şu şekilde karşılık verir: “Evliliği bireysel yaşamın en yüksek *telos*’u olarak görüyorum” (*SLW*, 101). Evliliği, yaşamın en yüksek telosu hâline getirmekle, estetikçinin yaşam görüşü karşısında tavır alır. Mackey’nin de belirttiği gibi, “estetikçinin erotizmine karşı çıkar, erotizmi bir amaç olmaktan çıkararak evlilik içinde, sevgi, dostluk ve şefkat gibi insancıl değerler çerçevesinde, evliliğin pek çok özelliğinden yalnızca biri ama önceliği olmayan bir özelliği olarak ele alır” (Mackey, 1972a: 24).

Ya / Ya da’da B, A’nın ahlak dışı davranışlarını eleştirir ve evliliği savunur. Estetik kahraman A, kösnül arzularının doyumuna yönelik bir ilişki içindedir. Estetik alanda ortaya çıkan sevgi, evlilik amacını dışlayan bir nitelik gösterir. Bu, etiğe aykırı bir durumdur. Onu meşrulaştıran ve bir erdem olarak ortaya çıkaran tavır, evliliktir. A, B’nin sevgisini “yolunu şaşırmış” olmakla suçlar ve onun “şefkat” değil, “sefalet” olduğunu söyler. A’nın sevgisi, sevdiğini bir haz nesnesi hâline getirirken, B ona bir ödev duygusuyla bağlanır. Evlilik, kösnül yaşamı ıslah eder, ahlaki çerçeve içine alır. B, Hegelci ahlakın izleyicisi olarak evliliğin savunusunu yapar. Bu, onun Hegelci tutumunun bir ifadesidir. Hegel’e göre evlenme “dolaysız bir ahlaki olay” ve “ahlaki bir ödev”dir (Hegel, 1991: 146). B’nin kanıtlamaya çalıştığı ve üzerinde ısrarla durduğu konu budur. O, estetik haz değeri açısından evliliğin yeterli olabileceğini

savunur. Ahlakçının bu savunudaki öncelikli kaygısı, etiğin toplumu koruyan değerleridir. Ahlaksal alanda sevgi, evlilik bağlamında, ahlaksal bir yapıya sahip olur ve onaylanır.

Sevgi, estetik ve etik alanın ortak paydası gibi görünse de sevgiden anlaşılan şey farklıdır. Estetikçi, bencil bir doğaya sahiptir. Kierkegaard, bencilliğin özelliğini anlatırken, şöyle der: “Bir kişiyi beni sevsin diye sevmek bencilliktir” (*PJ*, 304). Estetikçi, öyle bir sevgi anlayışına sahiptir ki kendisini sevsin diye bile başkasını sevmez. O, seven değil sevilen kişidir. Sözelimi, estetik alanın en belirgin tipi olan Don Juan, Gasset’in deyişiyle, kadınları seven değil, kadınlar tarafından sevilen erkektir (Gasset, 20). Bu özelliği ile bencilliğin en ileri aşaması olarak düşünülebilir. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*’nde de aynı özelliklere rastlanabilir. Bu günlüğü “sadizmin en ileri örneği” olarak değerlendirenler vardır. Kierkegaard da onu bir “dehşet olasılığı” olarak görür (*CUP I*, 295). Estetik alanda, öncelikli olan arzunun doyurulmasıdır, bunun kiminle ve nasıl olacağı o kadar önemli değildir. Estetikçinin kadınlarla olan ilişkisinde sevgi ve aşk gibi bir koşul yoktur. Bir kadınla, onu sevdiği için değil, kendini sevdiği için birlikte olur. Etik alanda ise sevginin kiminle, nasıl ve ne şekilde yaşandığı önemlidir. Buna göre, sevginin evlilik ilişkisi içinde, yasalara, törelere, adetlere ve toplumsal kurallara uygun bir biçimde yaşanması esastır.

B’nin A’ya olan cevapları mektuplar hâlinde ortaya çıkar. İlk mektup “Evliliğin Estetik Geçerliliği”dir. Mektubunda, evliliğin estetik önemi ve yaşamın çoğalan engelleri karşısında kişiyi güçlü kılacağı hususu üzerinde durur. Bu savunuyu ve eleştiriyi bir ödev olarak gördüğünü, bunun “boynunun borcu” olduğunu söyler. Bunu bir ahlakçı ve hepsinden önce de bir “koca” olarak yaptığını belirtir. Bu tutumu, insanları “kurtuluşa erdirmek” ve onlara “yol göstermek” isteyen ahlakçı kimliği ile bağdaşır. Savunusunda öne çıkardığı husus, estetikçinin hazcı sevgisi değil, evlilik amacına yönelen tö-

rel, yasal ve ahlaksal bir sevgidir. Bu şekilde, sevgiyi meşrulaştırır. “Ahlakçı evlenmek için sever. Estetikçi ise evlilikten kaçınır. Gerçekten âşık olmasa bile, her an kendisini erotik olanakla birleştirecek bir yol üzerinde bulunur” (CUP I, 258). Estetikçiye, “senin yolunu şaşırmış sevgini görünce, kendi sevgimin önünde kutsal bir şeymiş gibi huşu içinde eğildim” der. Kutsadığı bu sevgi, ona göre tensel arzuyu yok eden bir sevgi değil, onu ahlaksal bir form içinde tanımlayan ve yeniden keşfeden bir sevgidir. Estetikçinin *telos*’u olan duysal/kösnül haz, etikçinin savunusunu yaptığı sevgide, şefkatin öne çıkmasıyla önceliğini yitirir. O eşini sanki kızını ya da oğlunu seviyormuş gibi şefkatle sever; yıllar geçse de sevgisinde bir azalma olmaz. Yaşadığı her anı, sevgisini ifade etmek için bir fırsat bilir. Eşini sevmekten ve ona bağlı kalmaktan bir an bile geri kalmaz. Geçmiş yıllar, eşine duyduğu sevginin ve bağlılığın kanıtı gibidir, gelecek yalnızca bu sevginin paylaşılması yönünde bir imkândır (EO, 383, vd.).

Evlilikle nesnelleşen sevgide, sadakatin bozulmaması, ahlaksal bir gerekliliktir. Yargıç Wilhelm, aşkına olan sadakatini yineleyebilmek suretiyle evliliğe bağlanmanın, bu tür bir ahlaksal yaşam sürmenin model kişisidir. Böylece, “estetik benlik, romantik meşgalelerin birinden diğerine koşuştur-maktan kendini seçmeye ve başka bir benliğe bağlanmaya fırsat bulamazken, ahlaksal benlik bir sadakat ve bağlılık yaşamı sürer” (Schrag, 6). Yargıç, evliliğin geçerliliğinin zamanın değişen koşulları altında nasıl muhafaza edilebileceğini göstermek için kendi hayatından, evlilik yaşamından “açıklayıcı ve aydınlatıcı” örnekler verir. Yalnız bir kişiyi sevdiği, başkasını sevmediği, kalbini yalnız bir kişiye verdiği ve orada başkasına yer ayırmadığı için Tanrı’ya şükreder. Evliliğin kendisi için bir “oynaşma” ve “cinsel yaşantı” olmadığını söyler. Evlilik içinde yaşanan sevgiyi erotik içerimlerden arındırarak algılar. Böylece evlilik tensel gereksinimleri, yasal ve törel yollardan karşılamanın ötesine geçer. Evliliğin bir aşk, hem

de ilk ve son aşk, öncesiz ve sonrasız aşk olduğunu vurgular. Cinsellik temeline dayanmadığı için, zamanın aşındırıcılığı onu etkilemez. Geçen yılların, ilk ve biricik aşklarını gittikçe canlandırdığını ve gençleştirdiğini söyler. Ancak, bu canlandırma “geçmişe hüzünlü bir bakış” ya da “yaşananın şiirsel hatırlanışı” biçiminde değil, bir tazeleniş, bir enerji, canlılık ve etkinlik olarak ortaya çıkar. Mutluluk, hafızanın solgun sayfaları arasında aranmamalıdır. Hayatın taze kaynağı mümkün olduğu kadar açık tutulmalıdır. Estetikçi, etikçinin bu özelliklerinden yoksundur. O, başkalarının mutluluklarını, güzel anlarını çalarak yaşar. Bu durumda etikçi, kendisinden bekleneni yapar ve “olması gerekeni” söyler: “Bu çabaların boşunadır. İnsanlar davranışlarından kötü yönde etkileneceklerdir. Onlar bir zarar görmeseler bile en büyük zararı sen göreceksin. Çünkü zamanını boşa harcıyorsun. İç huzurunu ve dengeni yitiriyorsun. Bu gidişle, bilincindeki karmaşa ve içindeki huzursuzluk hiç bitmeyecek. Her şeyin istediğin gibi, avına saldırıda uygun bir biçimde olması için kafanda binlerce plan yapıyorsun. Öyle heyecanlı ve öyle gerginsin ki hep kendi kendine bir şeyler uydurursun. Ve onlar senin için zararlıdır” (EO, 386, 388). Nasihatlerine, ruhunun kurtuluşa ermesi için iradesini Tanrı’nın eline bırakması, Tanrı’nın iradesine itaat etmesi ve teslim olması yönünde çağrılar yaparak devam eder. Konuşmalarında uyarı ve öğüt vardır. Bu ise, ahlakçı kimliğinden beklenen bir şeydir. Kısaca söylemek gerekirse etikçi, estetikçiyi ıslah etmek, doğru yola getirmek, zararlı davranışlardan uzak tutmak ister ve evlilik konusunda iknaya çalışır. Bu tutumu, estetikçinin kösnül tutkularını yok etmeye değil, ıslah etmeye yönelik bir tutumdur. Çünkü “etik, estetiği yok etmez, fakat onu ıslah etmeye çalışır” (Mackey, 1972a: 38).

Görüleceği üzere, etik varoluş alanında evlilik en önemli ödev olarak ortaya çıkar. Öyle ki “etik olanın aile yaşamından daha yüce bir ifadesi yoktur” (KT, 97). Etik varoluş alanının

evlilik üzerinde bu denli yoğunlaşmasının nedeni, toplumu kurucu işlevinin yanında varoluş alanlarının biçimlenişinde cinsellik konusunun önemli bir yere sahip oluşu ve estetin evlilik konusundaki olumsuz tutumu olabilir. Evlilik ve cinsellik konularında, bu iki varoluş alanının karşıt doğaları tüm açıklığı ile ortaya çıkar. Estetikçi, evlilik dışı bir yaşam sürerek estetik varoluş alanını, etikçi de evlilik yaşamı içinde kalarak etik varoluş alanını ortaya çıkarır. Bu nedenle evlilik her iki varoluş alanı için de temel konumdur. Evlilik, erotik sevgiyi etik ve yasal bir alana taşımakla, estetik varoluş alanında ortaya çıkan yaşam biçiminin gerekçesini ortadan kaldırmış olur. Evlilik, etik alanda, sevgiyi koruyan ve estetik ögeyi etkisiz hâle getiren bir kurum olarak sunulur. Etik alanda sevgi bir ödevdir ve bu ödevin yaşanması ancak evlilik hayatı ile mümkündür.

4. Etik Varoluş Alanında Açıklık İlkesi

Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'de şöyle der: "Estetik, gizlilik gerektirir ve bunu ödüllendirir. Etik, açıklık gerektirir ve gizliliği cezalandırır" (KT, 76). Açıklık ilkesi, etik varoluş alanında nesnellik, evrensellik ve toplumsallık ilkelerinin bir sorucudur.

Estetik alandaki gizliliğin anlamı üzerinde estetik varoluş alanında durulmuştu, burada etik varoluş bağlamında yineleyebileceğimiz şey, açıklığın ve gizliliğin insan davranışlarına ilişkin bir özellik oluşudur. Gizlilik, kötü ve istenmeyen davranışların sürdürülmesidir. Gizleme, kötüyü sürdürür, açıklamaya ise onu etik alana taşıyarak bitirir. Kapalılık, eylemdeki ve niyetteki erdemsizliğin devamlılığıdır. *Kaygı Kavramı*'nda bu konu üzerinde yoğunlaşan Kierkegaard, "Gizleme, dilsizdir" der (CA, 124). Estetikçi, bu susku içinde, toplumsal bilinçten uzaklaşır ve kendi içine kapanır. Toplumsal bilince görünmek istemez. Susku ve gizlilik içinde toplumla kendi arasında bir duvar oluşturur. "Gizlilik, suskudur ve kendisini ifşa etmek zo-

runda kaldığında, bunun kendi istenci ile zıtlaşma içinde ortaya çıkması gerekir. [...] Özgürlük daima *communicerende* (iletişimde olma) hâlidir; özgür olmayış gittikçe daha fazla kapanır ve iletişimde bulunmak istemez. Estetik alanda benliğin özgürlük ögesi kendini kaybeder, bu alan kendisini özgürlükten uzaklaşma şeklinde dışa vurur” (CA, 123). Gizlenme, kişinin kendisini ötekine kapatmasıdır. Bu alanda, özgürlük aktif hâle gelmez ve kendini etkin bir biçimde ortaya koyamaz. Burada bedensel itkilerin efendiliği söz konusudur; özgürlük ve tinsellik gibi senteze ilişkin ögeler benlik üzerindeki etkilerini yitirirler.

Gizlilik, kötüye ve şeytansıya işaret eder. Ahlaksal eylem iyidir ve bu nedenle kendini gizlemez. Kötü, tarih ve toplum sahnesinde bulunmak istemez. İyilikte ise gizlenecek bir durum söz konusu değildir. Doğası gereği açıkta, göz önünde ve sahnededir. “Benim terminolojime göre, insanın Tanrı’da veya iyi’de gizlenmediği unutulmamalıdır; çünkü bu tür bir gizlilik biçimi daha büyük bir açılıma işaret eder. Böylece, diğer yönlerden kendini tüm dünyaya kapatsa bile, vicdanı daha gelişmiş olan biri daha fazla açılır” (CA, 134). Etik alanda her edim, kamusal bir edimdir. Bu nedenle açıklık etik eylemin doğasında vardır. Evliliğin törensel ve kamusal yönü estetik alandaki gizliliği bitirir. Açıklık, insanın ödevidir. Onun bir töreni, bir duyurusu ve bir işleyişi vardır. Bu duyuruyla gizlilik ortadan kalkar ve ilişki toplum tarafından onanır. Evlilik sevgiyi kutsar ve birlikteliği meşrulaştırır.

5. Tanrı İle Etik İlişki

Kierkegaard, iki tür dini tutum arasında ayırım yapar. Bunlardan ilki ahlaksal bir kaygı ile ortaya çıkar ve dinsel duyguyu, ahlaksal duygunun güçlendirilmesi yönünde bir araç olarak görür. Bu anlamda, “ahlaktan dolayı inanma, ahlaksal davranışa götüren bir araç olarak inanma” durumu söz konusudur. “Bazı insanlar Hristiyanlığı tarihsel olarak yorumlarlar,

Tanrı ile aralarındaki ilişkiyi ahlaksal bir ilişki olarak kurarlar; onlara göre Tanrı ahlaksal bir varlıktır ve aralarında ahlaktan başka hiçbir şey yoktur.” Yine onlara göre, “ahlaksal yaşam her insan için kabul edilmesi gereken en yüksek yaşamdır (CUP I, 137, 151). Kierkegaard’un burada sözünü ettiği filozoflar, Kant ve Hegel’dir. Onlar, dini, öncelikle ahlaksal varoluş biçimi olarak görürler. Tanrı ile etik bağlamda ilişki kurmaya çalışırlar. Kant⁴ *Salt Akıl Eleştirisi*’nde, bilimsel olarak Tanrı ile bir ilişki kurmanın imkânsızlığını gördükten sonra, *Pratik Akıl Eleştirisi*’nde, bu ilişkinin imkânını araştırır. Bu açıdan bakıldığında, Kant’ın Tanrı-birey ilişkisi, etik temele dayalı bir ilişkidir. Bu, Hegel’in de katıldığı bir yaklaşımdır.

Tanrı, “etik Tanrı” hâline gelince “inanç Tanrısı” olma özelliği geride kalır. Kierkegaard, bunun yerine, ikinci tür bir dini tutumu, yani, Tanrı’dan insana doğru gelen bir inanma durumunun savunuculuğunu yapar. Ona göre kişi, kendisiyle ve toplumla, Tanrı’dan ötürü ve Tanrı inancı bağlamında ilişki

⁴ Bu konudaki bir başka değerlendirme özetle şu şekildedir: Kant’ta üç kritik biçimi vardır. Bilim, *Salt Akıl Eleştirisi*’nde, etik *Pratik Akıl Eleştirisi*’nde, sanat da *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde ortaya çıkar. Bu tabloda eksik ve söylenmeden kalan şey, dindir. Onun, *Salt Akıl Sınırları İçinde Din* adlı yapıtı, dördüncü bir Kritik, bir din eleştirisi olarak görülemez mi? Yoksa o, dini basit olarak ahlaka mı indirgemiş ve onu basitçe ahlakın bir ögesi olarak mı görmüştür? İkinci kritikte Tanrı’nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü pratik aklın postulası ve evrensel ahlak yasasının gerekçesini temin etmesi bakımından önemlidir. Kant’ın *Salt Akıl Sınırları İçinde Din* adlı yapıtı dördüncü bir kritik, ussal ‘imanın eleştirisi’ olarak değerlendirilebilir. Böyle bir değerlendirme yanlış olmayacaktır. Aksi hâlde din, Kant’ta ahlakın uzantısı, ahlakla birlikte kendisinden söz edilen bir şey durumunda kalacaktır. *Pratik Akıl Eleştirisi*’ndeki bu durum, kendi başına alındığında din giderek moral değerlerin kaynağı durumuna gelir ve bir ‘ahlaksal din’ yapısı ortaya çıkar. Oysa dördüncü bir kritik, bir din kritiği, dinin salt etik açıdan değil, bir inanma durumu olarak da ele alınmasına katkıda bulunabilir (Schrag, 3-5).

kurmalıdır. Tanrı'ya, Tanrı olduğu için inanmak, onunla bir varoluş, bir Sen olarak ilişki kurmak ve bunu bir sevgi bağlamında gerçekleştirmek imanın özünü oluşturur. Tanrı'yı etik bir Tanrı hâline getirmek, inanma duygusunu kendi doğasından uzaklaştıracaktır. Bu tür bir ilişkide, dinsel duygu etik kaygı ve beklentilerin gerisinde kalır; Tanrı, insanların kafasında devletin ve toplumun hizmetçisi hâline gelir, Tanrı'yı, bir "sihirli lamba" gibi algılamaya başlarlar (*CUP I*, 138-139).

Ya / Ya da'nın ikinci bölümünde, Yargıç Wilhelm, dinsel duyguyu toplumsal yaşam ve etik ödev bağlamında algılar. "Onun savları zaman zaman Hegelci, zaman zaman Kantçı, zaman zaman da Danimarka Protestan Kilisesi'nin savlarını hatırlatır. Ahlaksal ödevlerden söz ederken Hegelci nesnel etiği, Tanrı ile etik bağlamda bir ilişki durumuna değinirken Kantçı etiği, Hristiyanlığın evrenselliğini, ödevin nesnelliğini savunurken de Danimarka Devlet kilisesinin Protestanlığını temsil eder. Hristiyan etiğinin evrensel olarak geçerliğini savunur. Bütün eylemlerinde ahlaksal-dinsel dünya görüşüne bağlanır ve bunu yaparken estetikten uzaklaşır. Evlilik ve yaşamın anlamı gibi konuları ahlaksal düzeyde çözümler. Tanrı, ben ve komşu ilişkisini etik düzeyde ele alır. Ahlaksal seçimler, hepsinin temelini oluşturur. Bu ilişkiler karşılıklıdır. Etik ilişki dinsel ilişkinin keşfi, etik ilişkiden ayrılma da dinsel bağdan kopma anlamına gelir (Watkin, 74-78). Bunun dışında, etikçi için dinin nasıl bir anlamının olduğu, etik bağlam dışında inanmanın nasıl bir anlam taşıdığı açık değildir. Rudd, bu ilişkiyi şu şekilde kurar: "Yargıç'ın düşüncesinde dinin önemli bir yeri olmadığı kanısındayım. Bu anlayışta, Tanrı ile olan ilişkimiz, sosyal görevlerimiz bağlamında ortaya çıkar" (Rudd, 116).

Ahlaksal alan, nesnel ödevin alanıdır. Kişinin en yüksek ödevi, kendi dışındaki nesnel ve evrensel etik yasalara uymak, Mutlak Tin'in devlet üzerinden kendisini gerçekleştirmesine aracı olmaktır. Bu şekilde algılanan bir etik anlayış, kişinin

kendi öznelliğinden türeyen bir özellik göstermez; o bireyler ve toplumlar üstü bir kaynağa sahiptir. İradesini onun iradesine uyduran kişi erdemli bir yaşam sürer. Aksi hâlde, yalnız mutlak iradeye karşı gelmekle kalmaz, aynı şekilde onun kendisini gerçekleştirmesine de aykırı düşer. Bu ise büyük bir suçtur. Bu şekilde, ahlaksal ödev ve dinsel sorumluluk aynı özde, aynı toplumsal ve ahlaksal ödevde bir araya gelir. Bu şekilde, din sosyal ahlaka, inanç da toplumsal bir olguya dönüşür. Artık, iman, sosyal bir imandır, Tanrı da ahlaksal bir Tanrı'dır. Bu nedenle Hegel, ahlakın kuruluşunu tüm dinlerin amacı ve özü olarak görür. Bu, evrensel aklın kendisini açmasının ve özgürce gerçekleştirmesinin bir sonucudur. Bu görüş, Hegel'in din ile ahlak arasında bir zorunluluk bağı oluşturduğu, hatta din ile ahlakı özdeşleştirdiği anlamına gelir.

Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'de, etik varoluş ile dinsel varoluş arasında bir karşıtlık oluşturarak bu etik yaklaşıma karşı çıkar. Onun temel görüşü, dinin sosyal ahlaka indirgenemeyeceği yönündedir. Tanrı dinsel varoluş biçiminde ahlaksal bir motif olmaktan çıkarak bireysel varoluşa doğrudan katılır. Dinsel varoluş biçiminde, bireyin Tanrı ile olan ilgisi ona kendi kendisiyle olan ilgisinin imkânını da verir. *Korku ve Titreme*'den çıkan sonuca göre, Tanrı ile olan bireysel ilişkinin sosyal ahlakın erdem anlayışı ile hiçbir ilgisi yoktur. Dinsel yaşamın akıl dışılığı, saçmalığı vs. etik alanın akılcı ve ödevci tutumunun ötesinde kalır. Bu anlamda, Tanrı ile etik bir ilişki, gerçek dindarlığı yansıtmaz. Tanrı'yı, etiğin ve toplumsal kuralların gözcüsü ve bekçisi durumuna getirmek, dini bir tutum değildir. Konuyu şöyle bir değerlendirme ile noktalayabiliriz: Kierkegaard'a göre, etik hayat dinle temelde toplumsal anlamda ilgilenir ama dini bir duruma ulaşmak, etiğin teolojik olarak askıya alınmasını gerektirebilir. "Etik standardımızı aşmak ve daha derin bir amacı yerine getirmek için, onları askıya almamız gerekir" (Strathern, 41).

6. Etik Ödevin Teolojik Olarak Askıya Alınışı

*Koru ve Titreme'*de etik ödevin teolojik olarak askıya alınışı, hem etik hem de dinsel varoluş alanları açısından önemli sonuçlar doğurur. Sorunu özet olarak şu şekilde ortaya koyabiliriz: Tanrı'ya karşı mutlak ödev var mıdır? Tanrı'ya karşı mutlak ödev varsa bu ödev etik ödevi nasıl etkiler? Tanrı'ya karşı olan ödev, etik ödevi askıya alır mı? Bu sorulardan şöyle bir ikilem ortaya çıkar: Tanrı'ya karşı mutlak ödev varsa ahlaksal ödev görelî hâle gelir; öte yandan ahlaksal ödev mutlaksa bu durumda da Tanrı'ya karşı olan ödev görelî hâle gelir. Bir başka deyişle, ahlaksal ödev mutlaksa, Tanrı'ya karşı mutlak ödev yoktur; bu durumda, ahlaksal ilişki, Tanrı ile olan ilişkiyi görelî hâle getirir. Tanrı'ya karşı mutlak bir ödev varsa, İbrahim'in eylemi gerekçelendirilebilir ama bu durumda da ahlaksal ödev görelî hâle gelir. Ahlaksal ödevin teolojik olarak askıya alınışı, İbrahim'in eylemini, etiğin evrensel ölçütlerinden kurtararak, Tanrı'ya karşı mutlak ödevin olduğu teolojik zeminde gerekçelendirir. Bu şekilde, dinsel ödev ve ahlaksal ödev arasında bir öncelik ve sonralık, mutlaklık ve görelilik tartışması yaşanır.

Kierkegaard, "Tanrıya karşı ödev" ve "ahlaksal ödev" kavramlarını öne sürmekle dinsel ve ahlaksal varoluş alanları arasında bir gerilime ve zıtlasmaya yol açar. Etik varoluş alanının eleştirel düzeyde de olsa temelini oluşturan Kant'ın ve Hegel'in etik anlayışlarında bile böyle bir ikilemle karşılaşılmaz. Onlara göre, dünyasal ödevlerimi yerine getirmekle Tanrı'ya karşı olan görevlerimi de yerine getirmiş olurum. Kierkegaard burada bir sorun görür ve bilinçli olarak bu ayrımı yapar. Onun bu tutumunu, Kant'ın ve özellikle de Hegel'in, dini, etik amaçların gerçekleştirilmesinde bir katkı olarak görmelerine, bir başka deyişle onların "ahlaksal Tanrı" anlayışlarına karşı bir tepki olarak değerlendirebiliriz.

Kierkegaard, görüşlerini ifade ederken model kişiliklerden yararlanma yöntemini "etik ödev" ve "Tanrı'ya karşı ödev"

tartışmasında da sürdürür. Bu ikilemi *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in kıssasıyla örnekler (FT, 60-71). Bu çalışmadan çıkan sonuca göre, Tanrı'ya karşı mutlak ödev varsa İbrahim'in eylemi gerekçelendirilebilir, eğer mutlak olan etik ödevse, o zaman İbrahim sonsuza dek kayıp demektir. Çünkü etik onu kurban eder (KT, 97, vd.). İbrahim'in eylemini haklılaştıran tek dayanak noktası, etik ödevin teolojik olarak askıya alınışıdır. Aksi hâlde, İbrahim'in eylemi bir cinayet girişimi olarak kalacaktır. "Kantçı *moralität* ve Hegelci *sittlichkeit* (sosyal moralite) kavramlarına göre İbrahim'in durumu bir skandaldır" (Rudd, 145). Tanrı'ya karşı mutlak ödev, İbrahim'in eylemini gerekçelendirir; ne var ki bu durumda da, topluma ve insanlara karşı olan ödevimiz görece hâlde gelir. *Korku ve Titreme*'de ortaya çıkan sonuç, etik ödevin teolojik olarak askıya alındığı yönündedir. Bu ise, etiğin mantığını aşan, etiğin ötesine geçen bir durumdur. İbrahim, eylemiyle etiğin ötesine geçer, onu etiğin nesnel ve evrensel ölçütleriyle anlayamayız. "Mutlak sorumluluk, ödevin ötesindedir, çünkü kişinin ödev içinde yapıp etmeleri evrensel ile ilgilidir, Tanrı ile değil. Böylece İbrahim etiğin ötesine geçer" (Caputo, 221). Rudd da aynı konuyu dile getirir. *Korku ve Titreme*'ye ilişkin şunları söyler: "Bu kitapta gösterilmek istenen şey, dinin ahlak karşısında aşkın olduğu ve ahlakın ötesine geçtiğidir" (Rudd, 144).

Kierkegaard, bu ikilemi, "Bir Çözüm Önerisi Olarak Sevgi Alanı"nda da ele alınacağı üzere *Sevginin Eserleri*'nde aşmış gibi görünür. Orada, sevgi konusunda Tanrı'yı sevmekle, komşuyu sevmek arasında bir ayrım, bir öncelik ve sonralık, bir mutlaklık ve görelilik tartışmasına girmez. Tanrı'yı sevmekle komşuyu sevmek, komşuyu sevmekle tüm insanları sevmek arasında karşıtlık değil, özce bir birlik vardır. Tanrı'yı sevmenin koşulu komşuyu sevmektir, komşuyu sevmenin koşulu ise tüm insanları sevmektir. İnsanları sevmeyen komşusunu, komşusunu sevmeyen de Tanrı'yı sevmiş olmaz. Burada,

Korku ve Titreme'de ortaya çıkan zıtlasma aşılır, etik ödev ve dinsel ödev ikilemi ortadan kalkar. Ödev komşuyu sevmek-se ve bu aynı zamanda Tanrı'ya karşı bir ödevse, komşuyu sevmek için tüm insanları sevmek gerekiyorsa ve tüm sevgiler Tanrı sevgisi içinde yer alıyorsa, o zaman şu söylenebilir: Tanrı'ya karşı olan mutlak ödev, insanlara karşı olan mutlak ödevdir. *Sevginin Eserleri*'ndeki bu uzlaşma durumu, *Korku ve Titreme*'de de sağlanabilir. Ne var ki Kierkegaard, böyle bir tutum sergilemez. Sonuçta, Tanrı'ya karşı mutlak ödev, insanlara karşı olan ödevi görece hâle getirir.

Estetik varoluş alanı bir olanaklar alanıdır, etik varoluş alanı ise etkinliğin, aktivitenin alanıdır. Etik alanda ortaya çıkan benlik ve bu benlik tasarımı etrafında oluşan yaşam biçimi, soyut bir görünüm sunmaz. Etik benlik, somut bir benliktir. Etikçi, kendisini ve kendi benliğini seçerken, böyle somut bir benliğe yönelir. "Ahlaksal olarak kendisini seçen kişi somut bir şekilde belirli bir birey olarak seçer" (EO, 542).

7. Etik Varoluş Alanında Özgürlük ve Seçim

Özgürlük ve zorunluluk, insan benliğinde bir arada bulunur. Watkin'in deyişi ile "birey, çevresel ve kalıtsal faktörlerin zorunluluğu ile ilişki içinde özgürlüğü tecrübe eder" (Watkin, 65). Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda, özgürlüğü insanın tinselliği temelinde ele alır. Tinsellik özgürlüğü doğurur. Tinselliğin sentez içindeki etkisi arttıkça özgürlük de güçlenir. Estetik alan, bedensel ve sonlu öğelerin etkin olduğu bir alan olduğu için, bu alanda yaşayan kişi tinsel arzularının kölesi durumuna gelir (CA, 123). Kendi doğasının adamı olması, estetikçiye toplum ve ahlak dışı bir tip hâline getirir. Bu onun toplumsal yaşamdan kaçmasına neden olur. Toplumsal yaşamın gerçeklerinden uzaklaşır. Yargıç Wilhelm, estetikçinin kendi doğal eğilimleri doğrultusundaki ahlak ve toplum dışı yaşamını eleştirir. Estetikçinin evlenme, toplumsal değerlere uygun yaşama ve ka-

musal alanda sorumluluk alma gibi uygar davranışlarla yaşam biçimini değiştirmesi gerektiğini söyler. Etik varoluş alanında, ülküselleşmiş toplumsal davranışları ile etik varoluş alanında, estetikçinin uzaklaştığı varoluş alanına doğru bir koşu vardır. “Estetik özgürlük yaşamdan kaçarken, ahlaksal özgürlük, yaşamı bir yükümlülük olarak kabul eder” (Mackey, 1972a: 47). Etik varoluş alanı, estetik varoluş alanında çözülmeye uğrayan sosyal bağı yeniden kurar. Etikçi, kendisini kamusal alanda ifade eder. Seçimleri bu yöndedir. “Karar verici seçim, seçen kişiyi, seçiminin bir sonucu olarak sürekli ya da belirli bir süre bağlar. Etik seçim kamu düzeni açısından seçer; bu durum insanın gelecekteki karakterini belirler” (Mackey, 1972a: 26). Estetikçinin yaşamı, dış koşullara bağımlı, tutarsız ve rastlantısal bir yaşamdır. O, kendi yaşamını kendi seçim ve kararlarıyla kuran, tutarlı ve sorumlu bir kişiliktir. Birey, estetik varoluş alanında bulunmaktan umutsuzluğa düşüp özgür ve sorumlu bir kişilik olarak kendi yaşamını kurma yönünde bir karar aldığı anda estetik alandan ahlaksal alana sıçar.

Özgürlük, etik varoluş alanının ortaya çıkabilmesi için temel koşuldur. Etikçi, esas olarak benliğindeki tinsellik ve özgürlük öğeleri etkin hâle gelmiş biridir. Estetikçi özgürlüğünü özgür olmayış yönünde ve özgür olmayışı seçmek için kullanırken, bir ben olma imkânını da yitirir. Etikçi ise, özgürlüğünü ahlaksal benliğini kurmak ve kendisini seçmek için kullanır. Etik alanın temsilcisi Yargıç Wilhelm’in dediği gibi, estetikçinin seçimi bir seçim bile değildir. O, yaptığı seçimle, özgürlüğünü, seçim yapma yetisini ve ben olma olanağını yitirir. Yargıç estetikçiye şöyle der: “Senin seçimin estetik bir seçimdir; fakat estetik bir seçim, seçim bile değildir. Genel olarak seçme edimi, etiğin tam ve kesin ifadesidir” (EO, 485).

Özgürlük bilinci gelişmemiş kişide, ben olma bilinci de gelişmez. Özgürlüğünü etkin hâle getirmesi, kişinin kendisini bilmesinin yoludur. Çünkü benlik kişisel tercihlerle oluşur.

“Kişi kendisini, kendi özgürlüğünü tecrübe edene değin bilmez; seçme özgürlüğü, kişinin kim olacağına karar vermesidir. O, yalnız kendisini seçerek yaşamı gerçekten kavrayabilir” (Clark, 178). Yargıç Wilhelm, “kişinin kendisini bilmesi” yerine “kendisini seçmesi”ni önerir. Böylece, Sokrates’in “kendini bil” sözü, Yargıç’ın ifadesinde “kendini seç”e dönüşür (EO, 549). Bu buyruk aynı zamanda, etik alanın temel felsefesini de ortaya koyar: “Kendimi yaratamam ama seçebilirim” (EO, 517). Bu nedenle, etik seçim şunun ya da bunun seçimi değil, öncelikle kişinin kendisini ve kendi benliğini seçmesidir. Etikçi an’ı, ahlaksal ödevi seçme ve kendi benliğini gerçekleştirme yönünde bir fırsat olarak görür. “Bir zaman dilimi olarak ‘şimdi’, estetikçinin yaşamında olduğu gibi erotik bir fırsat anı olarak ortaya çıkmaz; kendimizi seçmemiz konusunda bir ‘fırsat anı’ olur” (Schrag, 6).

Etik alanda ortaya çıkan benlik, sosyal yükümlülükleri olan somut bir benliktir. Bu yükümlülükler onu, toplumsal yaşamın etkin bir üyesi hâline getirir ve uygarlaştırır. “Bir amaç olan benlik, yalnızca kişisel bir benlik değil, aynı zamanda sosyal ve uygar bir benliktir de” (EO, 553). Bu anlamda, ben olma ödevi, kişinin yerine getirmek zorunda olduğu soyut bir yükümlük değildir. “Yargıç Wilhelm, bu sosyal ve uygar benlik üzerine konuşur. Evlilik bağlamına da getirir işi. Evliliği de aynı geniş sosyal ve uygar yükümlülükler açısından ele alır. “Ahlaksal varoluş alanı yalnızca basitçe kişisel veya bireysel gereksinimlere işaret etmez, *sosyal bir ahlak* olarak da ortaya çıkar. Bu alanda amaçlar, niyetler, görevler ve yükümlülükler vardır. Toplumsal ahlak, bu amaçlar, yükümlülükler ve görevler bağlamında varlık kazanır. Bu olgular, sosyal ahlakın tanım ve içeriğini oluşturur” (Schrag, 7). Levinas, etik varoluş alanının toplumsal doğasını şu şekilde dile getirir: “Kierkegaard’un ‘estetik alan’ olarak atıfta bulunduğu dağınık duygusal alan, derin bir umutsuzluğu ifa-

de eder; burada öznellik dağılır ve yok olur. Alternatifi olan ‘ahlaksal’ aşamada, içsel yaşam, ilkelere, kurumlara ve insan iletişimine olan bağlılığıyla, yasanın ve toplumun kurallarını yerine getirmede ifadesini bulur” (Levinas, 27).

Etikçi, çaba ve gayretleriyle, estetik alandaki benliksizlik durumundan kaynaklanan umutsuzluğu yenmeye çalışır. Her an kendini seçme ve benliğini sürdürme çabası içinde umutsuzluğu yenmek için mücadele eder. Bu mücadele, umutsuzluk karşısında zaferi de getirir. Burada kişi, “umutsuzlukla savaşıarak kendini kazanır” (CUP I. 258). Etik alan bir sorumluluklar alanıdır ama kuşkusuz en büyük sorumluluk, kişinin kendini seçmesi ve ben olma ödevini yerine getirmesi sorumluluğudur. Ben olma sorumluluğu da, ancak toplumsal ve etik ödevleri yerine getirmekle gerçekleşir. “Yargıç, etik alanda ‘kişinin kendini seçmesi’nin anlamını, kişinin ‘kendini bilmesi, kendini kabul etmesi ve kendini gerçekleştirme olarak anlar’ (Gardiner, 49).

Özgür olmak, seçmenin ve bağlanmanın yanında tüm yapıp etmelerimizin eksiksiz sorumluluğunu üstlenmeyi de gerektirir. Ahlaksal yaşam, kişiyi estetik alandaki derin umutsuzluk durumundan, yaşamın tüm sorumluluğunu eksiksiz üstlendiği bir varoluş düzeyine çıkarmak ister. Ahlaksal alan, kişinin kendi eylemlerini seçtiği, kendi benlik ve varoluşunu yarattığı bir alandır. Tasarı, seçim, karar, özgür edim ve sorumluluk, estetik alanda ortaya çıkmaz. Ama benlik de ortaya çıkmaz. Etikçinin kendi varoluşunu ve kendi benliğini seçme ve üstlenme girişimi, estetik yaşamın umutsuzluğunu çözer. Etik alandaki özgürlük, en çok kişinin etik bir ödev olarak kendini, kendi benliğini seçmesi anlamına gelir. Etik alanın en yüksek ödevi, kişinin toplumsal bir benlik hâline gelebilmesidir. Estetik alanda kişi özgürlüğünü nasıl ki özgür olmayışı seçme yönünde kullanırsa, etik alanda da kendisini ve kendi benliğini seçme yönünde kullanır. Artık bu, özgürlüğü yok eden bir seçim değil, geliştiren, sorumlu ve özgür

bireyi var kılan bir seçimdir. Estetik alanda kişi özgür olmayış durumunun seçimi ile özgürlüğünü ve ben olma gizilgücünü askıya alırken, etik alanda özgürlüğün etkinliği ile ben olma olanağı edimsel hâle gelir. Etikçi, kendi özgürlüğünün ve seçimlerinin ürünüdür. O, Yargıç Wilhelm'in ifadesiyle kendini yaratamaz ama seçebilir.

8. Ahlaksal Varoluş Alanı:

Çelişki ve Zıtlaşmaların Yoğunlaştığı Bir Varoluş Alanı

Etik varoluş alanında, varoluş içindeki çelişki ve zıtlasma yoğunlaşır ve en üst düzeye çıkar. Bunun nedeni, estetik ve dinsel varoluş alanları arasında bir “ara alan” oluşu olabilir. Hem estetik, hem de dinsel varoluş alanı ile ortak yönleri ve konuları vardır. Bu durum, estetik ve dinsel varoluş alanları ile kendi arasında çelişkilerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu durumda kendi içinde kendini denetleme ve sorgulama yetisini geliştirir. Estetikçi kendini eleştirmekten, kendini denetlemekten, kendi varoluş gerçekliğinin farkına varmaktan çekinir. Etikçi ise kendine karşı acımasızdır. Ötekini ve kendini aldatma yeteneğinden yoksundur. Bu nedenle, hiç kimseyi suçlamadığı kadar kendini suçlar. Ahlaksal hayatın bu özelliği en yetkin bir biçimde *Korku ve Titreme*'de ortaya çıkar. Estetikçi, geçmişi düşünmek ve eylemleri üzerinde değerlendirmek yapmak istemez; bundan ısrarla ve hatta bilinçli bir şekilde kaçınır. Etik alanda ise kendi eylemleri üzerinde durup düşünme ve yaptığından pişman olma durumu söz konusudur. Pişmanlık, etik alanda ortaya çıkan en önemli yaşantılardan biridir. Ahlaksal varoluş alanında ilerleyen kişi, kendi yetersizliğini daha çok duyumsar. Pişmanlık, kişinin ahlaksal varoluştaki yetersizliğini hissetmesi durumudur. Bu nedenle, “pişmanlık en yüksek ahlaksal çelişki” olarak görünür (CA, 117).

Değerlendirme

Etik varoluş alanı, *Ya / Ya da*'da estetik varoluş alanı ile *Korku ve Titreme*'de ise dinsel varoluş alanı ile karşılaştırmalı bir şekilde ortaya çıkar. Etik varoluş alanı bir bakıma etikçinin estetiğe ve dinsel varoluş alanına verdiği cevaplardan oluşur. Bir başka deyişle o bir sav olarak değil, daha çok estetik ve dinsel varoluş alanlarında görülen savların karşı savı olarak kendini gösterir. *Ya / Ya da*'da estetikçiye itiraz eder, cevap verir. *Korku ve Titreme*'de ise dinsel varoluşun temsilcisi Hz. İbrahim ile etiğin temsilcisi Agamemnon; yine *Ya / Ya da* etikçi Yargıç Wilhelm estetikçi A'nın görüşleri ve yaşam biçimi ile karşı karşıya gelir. Dolayısıyla, etikçinin savları bir karşı sav olarak kalır. Gadamer'in de belirttiği gibi, etik, bu alanda bir estetik eleştirisidir (Gadamer, 85). Bu nedenle ne estetik, ne de dinsel varoluş alanı ile uyumluluk gösterir.

Burada sorulması gereken soru şudur: Kierkegaard'un etik görüşü nedir? Etik varoluş, Kierkegaard'un kendi görüşü olmadığına, yalnız varoluş alanlarında yaşanan diyalogun bir parçası olduğuna ve diyaloga katılanlardan hiçbirinin Kierkegaard'un kendisi olmadığına göre, Kierkegaard'un kendine özgü bir etik anlayışı var mıdır? *Ya / Ya da* ve *Korku ve Titreme*'de bu tür bir görüş öne sürülmez. Mackey'nin dediği gibi, etik yazılarında Kierkegaard kuralların, değerlerin, buyrukların bir sistemini sunmaz. Bir polemik dışında moral olgunun bir analizini de yapmaz. Etiğin metafiziksel temelde açıklanması da söz konusu değildir (Mackey, 1974b: 265).

Gerçekten de Kierkegaard'un etik varoluş konusundaki yazıları, bir ahlaksal görüş ortaya koymaktan uzaktır. Etik varoluş alanı, Hegelci bir bakış açısından estetik varoluş alanının eleştirisi olarak ortaya çıkar. Ne var ki bu da Kierkegaard'un yalnız etik varoluş alanının betimlenmesinde ortaya koyduğu bir ifade biçimidir. Diğer varoluş alanları Kierkegaard'un kendi görüşlerini ne kadar yansıtıyorsa, bu varoluş alanı da o kadar

yansıtır. Bununla birlikte, dinsel varoluş alanının kısmen de olsa, Kierkegaard'un kendi görüşlerini yansıttığı düşünülebilir. Bu açıdan, onun etik anlayışında, Hegelci sosyal ahlakın ve sosyal ahlak içinde etik ödevin, teolojik olarak askıya alınmış olduğu söylenebilir.

Ne var ki onun yazılarında ortaya koyduğu bireyin de kendine göre bir etik anlayışı olabileceğini kabul etmek gerekir. Bu, yığının parçası olmak istemeyen, kamusal değerlerle kendisini ifade etmekten kaçınan, hakikatin kendi içinde olduğunu söyleyen, Tanrı ile bireysel ilişkiyi öne çıkaran; özgürlük, sorumluluk, kendini seçme ve kendi benliğini oluşturma değerlerine sıkıca bağlanan, varoluşun sahici yapısını öne çıkaran biridir. "Komşusunu sevme" gibi bir ödevde sahiptir. Komşuyu sevmenin yalnız komşuya karşı değil, tüm insanlığa ve aynı zamanda Tanrı'ya karşı da bir ödev olarak algılanması, etik ödevin teolojik askıya alınışı sorununa bir çözüm getirebilir. Artık burada, insanı sevmek ile Tanrı'yı sevmek, birbirini dışlayan değil, tamamlayan, bütünleyen ve birbirini gerektiren tutumlar olarak ortaya çıkar; öyle ki insana karşı ödevle Tanrı'ya karşı ödev giderek aynılaşır.

Kierkegaard, nesnel ve evrensel bir yaklaşımın, dinsel ve ahlaksal konularda görüş ortaya koyamayacağını düşünür. Ahlaksal veya dinsel bilgi temel olarak bireyin yaşamın anlamı ile ilgilidir. Kierkegaard'a göre, nesnel yaklaşım böyle bir bilgiyi türetmekten yoksundur. Ahlak, toplumsal bir düzenleyici değildir. Hegel'de olduğu gibi itaat edilmesi gereken bir buyruk da değildir. Etik, insanlara nasıl yaşamaları ve nasıl davranmaları gerektiğini öğretmez. Bu, "düşük bir ahlaksal görüş" olurdu (CUP I, 152). O, her bir bireyin kendi yaşamını anlamlı kılacak şeyi araştırmasıdır. Bu ise temelde "birey olma", "ben olma" ilgili bir sorundur. "Ahlak, bireyle, tek tek her bir bireyle ilgilidir. O, doğrudan doğruya toplumla ilişki içine girmez, fakat her bir birey ile ilişki içine girer." Bu anlamda, "bireyin kendi ahlaksal gerçekliği, tek gerçekliktir" (CUP I, 320, 327). Bu belirgin birey

imajı, *Korku ve Titreme*'nin de temel görüşüdür. Bu araştırmadan ortaya çıkan sonuca göre, “kişi, birey olarak evrenselden yücedir” (KT, 71). Kierkegaard'un etik görüşü, bireyin toplumdan, tekilin evrenselden yüce olduğu temeline dayanır. Bu, nesnel değil, öznel bir etiktir. Nesnel etik evrenseldir. Toplumsal yaşam içinde evlenmeyi ve yükümlülük almayı bir ödev olarak öne çıkarır. Yaşamın anlamı, bireyin devlet ve toplum yaşamına yaptığı katkı oranında ortaya çıkar. Kierkegaard'un etik anlayışında ise toplum değil birey öne çıkar; herbir bireyin kendi yaşamını anlamlı kılması ile ilgili bir sorun olarak görülür.

Kierkegaard'un bu yaklaşımı, *Bilim Dışı Eklenti*'de ortaya çıkar. Bu eseri etik alanın yeniden sorgulanması veya yeni bir alan denemesi olarak da görebiliriz. Kierkegaard, burada etik ve dinsel varoluş alanlarının bir bileşimini arıyor gibidir. Watkin, bu arayışı şu şekilde ifade eder: “Kierkegaard, kendi yazarlığı ile iki tür kişisel gelişim ortaya koyar: Birinde kişinin ruhsal yaşam biçimi, ikincisinde zihinsel yaşam biçimi. Özellikle *Bilim Dışı Eklenti*'de, dini bir öz, hatta toplumsal bir bağlam içinde, fakat öncelikle kişinin Tanrı ile ilişkisi merkezinde yoğunlaşan moral yaşamın en yüksek seviyesini gerçekleştirmek için bireysel gayreti tasvir eder” (Watkin, 25). Yaşamı nasıl anlamlı kılabilceği, neleri seçip nelerden kaçınacağı, Tanrı ile nasıl ilişkide olacağı, bir benlik hâline nasıl geleceği sorularını her bir birey kendi kendine cevaplayabilir. Bu anlamda etiği, nasıl yaşamalıyım, nasıl yaşarsam iyi yaşamış olurum, hayatımı nasıl anlamlı kılabilirim, nasıl ben olabilirim, insanları nasıl sevebilirim, gibi soruların cevabı olarak görürsek, Kierkegaard felsefesinde bu soruların bir cevabının olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz.

IV. Dinsel Varoluş Alanı: Teolojik ya da Sonsuz Benin Oluşumu

1. Dinsel Varoluş Alanı

Kierkegaard'un dünyası, Tanrı merkezli bir dünyadır. Bu dünyada esas olan birey Tanrı ilişkisidir. Kierkegaard, varoluş alanları felsefesinde, müstear isimler kullanarak kendisini her ne kadar tarafsız bir konuma çekmeye çalışsa da, yazılarında dinsel konular etrafında dönüp dolaştığını görürüz. Bu ilgi, onun varoluş alanları karşısındaki konumunu da netleştirir. Bu noktada artık daha fazla tarafsız olduğunu söyleme imkânı kalmaz. Üstelik sorduğu soru da, genel bir soru değil özel, soranın kendisine ait bir sorudur: “Nasıl Hristiyan olabilirim?”¹

¹ Kierkegaard felsefesi esas olarak Hristiyan düşüncesi ve bu düşüncenin yeniden yorumlanması öncelikli olduğu bir çaba içinde ortaya çıkar. Bu bakımdan, onun düşünce yapısını, bu dini duyarlılıktan ayrı

Bu soruyu, “Hristiyan olmanın anlamı nedir” diye sorduğu da olur. *Bilim Dışı Eklenti*’de ve *Hristiyanlıkta Eğitim*’de Nasıl Hristiyan olabilirim?” ve “Bir Hristiyan olmanın anlamı nedir” sorularını irdeler. Kierkegaard “Hristiyan olmak nedir” “Hristiyanlık nedir”, “nasıl Hristiyan olunur”, “Hristiyanlığın vaat ettiği sonsuz mutluluk nedir” diye sormaz, “nasıl Hristiyan olabilirim”, “Hristiyanlığın vaat ettiği sonsuz mutluluktan nasıl pay alabilirim” diye sorar (TC, 209, CUP I, 17). Bu sorular, genel, kavramsal ve düşünsel sorular değil, özel ve öznel sorulardır. İnanma sorununu hiç kimse bir başkasının yerine çözemez; kişi ancak kendi sorusunu cevaplayabilir. Bu öznel sorunun, Kierkegaard’un düşünce yapısının şekillenmesinde önemli bir yeri vardır; öyle ki onun tüm yazarlığının bu sorulara bir cevap arayışı olduğu bile söylenebilir. Hristiyan olmanın ne olduğu, nasıl Hristiyan olunacağı, nasıl inanılacağı ve Tanrı ile nasıl iletişim kurulacağı, kısaca birey ve Tanrı arasındaki ilişki, inanmanın ve bağlanmanın anlamı, tüm yazarlığının temel sorununu oluşturur.

Dostoyevski, tüm yaşamının, “Tanrısız erdemli olunabilir mi”, “iyinin ve kötünün kaynağı nedir” gibi sorular konusunda düşünmekten ibaret olduğunu söyler ve Tanrı’nın varlığı sorununun, tüm yaşamı boyunca bilinçli ya da bilinçsiz olarak kendisini meşgul ettiğini söyler (Dostoyevski, 1989a, Önsöz, 141). Dostoyevski’nin bu öznel deneyiminin karşılığını, çağdaşı Kierkegaard’un düşünsel yaşamında da görebiliriz. Onun tüm yazı serüveninin, bu arada varoluşçu duyarlığının, nasıl Hristiyan olabilirim, öznel sorununun peşinden giderek ortaya çıktığını söylemek yanlış olmaz. Neredeyse, tüm eserlerinin merkezi sorununu bu öznel sorun oluşturur. “Dini yazar” unvanı, bu sorun çerçevesinde bir karşılık bulur. Kierkegaard,

ve uzak düşünmek ve bu şekilde değerlendirmek gerçekçi olmaz. Ne var ki varoluş alanlarında kendini gösteren dinsel duygu, salt Hristiyan teolojisi açısından değil, genel bir inanma sorunu olarak da görülebilir.

Hristiyanlığın unutulduğu varsayımından hareketle inanç konusuna özgün yorumlar getirir, Hristiyanlığın kendi özünden, saf bir inanç alanı olmaktan çıkarak tarihsel, siyasal ve felsefi bir konu hâline dönüşmesini eleştirir, çağdaşlarına dini yanlış algıladıklarını göstermeyi başlıca görevi olarak görür. Bu çabasını, *Bir Yazar Olarak Kendi Eserime Bakışım*'da şöyle ifade eder: "Bir yazar olarak bütün eserlerim, Hristiyanlıkla, Hristiyan olma sorunu ile ilgilidir; onlar doğrudan ya da dolaylı yoldan koca bir hayalete, Hristiyanlık alemine, yani bir Hristiyan olarak içinde yer aldığımız dünyaya karşı bir polemik içindedirler" (PV, 5-6). Kierkegaard, varoluşçu yaklaşımını ortaya koyarken Hegel felsefesini nasıl ki bir hedef hâline getirdiyse, dinsel konudaki görüşünü ortaya koyarken de aynı şekilde Hegel felsefesine, bu felsefesinin etkisi altındaki çağının geçerli Hristiyanlık yorumuna ve bu yorumun temsilcisi durumundaki kiliseye karşı tepki duyar ve Hristiyanlığı varoluşçu bir yaklaşımla yeniden anlamaya çalışır.

2. Hristiyan Olmanın Anlamı ve Güçlüğü

Kierkegaard, inanmanın güç bir durum olduğundan söz eder. İnanma durumuna ulaşmak ve inanmak, ona göre basit ve sıradan bir olay değildir. Oysa insanlar onu sıradan bir tören, sıradan bir ayin, sıradan bir vaftiz olayı gibi görürler. Bu nedenle, inanma konusunda bir güçlük yaşanmadığını düşünürler. Bir inanma sorunu yaşamadan kendilerini mümin olarak algırlar. Bu, farklı kültürlerde, farklı seremonilerle ortaya çıkar. Hristiyanlıkta ise, vaftiz töreni ile olur. Oysa inanmanın daha derin ve daha ileri bir anlamı vardır. İnanmak, toplumsal bir seremoni sorunu değil, kültürel bir aidiyet sorunu, bir "içine doğmuşluk" sorunu da değildir. İnsanlar vaftizle dinsel duyguyu bir miras olarak alırlar ve gelecek kuşaklara aktarırlar, kendilerini bununla sorumlu görürler. İnanmayı güç bir durum hâline getiren bu kalıtsal yön değil, daha çok inanan

bir kişi olmadaki “olma” serüvenidir. Bu olma serüveni, kişinin kendisini bir mümin olarak kurmasını, şekillendirmesini ve ifade etmesini içerir. İnanma duygusunun kalıtsal bir miras olarak alınması durumunda ise böyle bir “olma” durumu söz konusu değildir. Bu durumda kişi, daha çok inanmanın pasif öznesi durumundadır. İçinde yaşadığı toplum ve kültür onu şu ya da bu şekilde inanan bir kişi yapar. İkinci durumda ise bireyin kendi inanma duygusunu kendisinin seçmesi ve oluşturması söz konusudur. İkinci durumda dinsel benlik, kişinin kendisi tarafından, birinci durumda ise toplum tarafından biçimlendirilir. İlk durumda kişi dinsel duygunun pasif öznesidir. Toplum ona dinsel duyguyu yükler, ikinci durumda ise kişi onu seçer, bir mümin olmaya karar verir, kendi özgür iradesi ile işler ve kendi dinsel benliğini kurar.

Öte yandan, inanmadaki güçlüğü oluşturan özelliklerin en önemlisi, bizzat inanma eyleminde bulunur. Kişi neye inanacaktır, nasıl inanacaktır? İnandığından nasıl emin olacaktır? Bu ve benzeri sorular, inanma olayını bizzat güç bir durum hâline getirir. “Bir mümin olmak ne kadar da zordur!” (TC, 100, 101).

Kierkegaard, “Hristiyan olmak”tan söz eder. İnanmayı kültürel, geleneksel bir tutum olmaktan çıkararak temelinde seçim, karar ve özgürlük olan varoluşsal bir durum hâline getirir. Buna göre kişi, imanı doğal olarak kendi içinde bulmaz, onu toplum, eğitim ve aile de kazandırmaz kendisine. “Olmak” esas olarak bütün bunların dışında, kişinin kendi seçtiği ve kendi olduğu bir duruma işaret eder. Benliği oluşturan zorunluluk ve özgürlük öğeleri burada da geçerlidir. Daha önce, benlik kısmında, Kierkegaard’un zorunluluk derken neyi kastettiğine değinmiştik. O, kişinin seçimi olmadan, kendisini içinde bulduğu tarihsel, kültürel ve fiziksel koşullara göndermede bulunur. Özgürlük ise esas olarak kişinin elinde olan bir durumu ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, Kierkegaard’un

imanı, bir “zorunluluk eseri” olarak değil de bir özgürlük eseri olarak kurmak istediğini söylememiz gerekir. Var olan birey, sürekli oluştuğunu, önünde hep bir ödevin bulunduğunu duyumsar; Kierkegaard, bu düşünceyi Hristiyanlığa uyarlayıp: “Hristiyan değiliz, Hristiyan oluruz” der (Wahl, 12). Burada Hristiyan olmanın “vaftiz olmak”tan öte bir anlamının olduğu açıktır. Hristiyan olmak, vaftiz olmakla eş anlamlı görüldüğü için ve vaftiz de kişinin doğumunu izleyen günlerde gerçekleştiği için, ‘olmak’ eylemi, ‘olunmak’ şeklinde ortaya çıkacağından Hristiyan olmak bir güçlük içindedir (CUP I, 365-367).

İnanma durumunun bilmek veya bilmemekle de bir ilgisi yoktur. Daha çok bilen kişinin daha çok dindar, daha az bilen kişinin ise daha az dindar olduğu söylenemez. Hristiyanlığı bilmek ve Hristiyan olmak konusunda şu söylenebilir: “Bir kişi Hristiyan olmadan Hristiyanlığın ne olduğuna ilişkin cevaplar verebilir. Hristiyan olmak bilmekten daha farklı bir durumu ifade eder. “Hristiyan olmak, kişinin yaşamındaki bütün kararların en dehşetlisidir.” Toplum tarafından vaftiz yoluyla Hristiyan yapılmakta ise bu karar, özgürlük ve seçim dışındaki pasif tutumda kişi Hristiyan olmanın anlamına kavuşamaz. Spekülatif düşünür de iki haftalık iken vaftiz olmuştur. O, “Ben bir Hristiyanım” dediği zaman, bu onun iki haftalık iken vaftiz olduğu anlamına gelir ve Hristiyanlığın ne olduğunu kesinlikle bilir. Hristiyanlığın ne olduğu sorulduğunda, Hristiyanlık kavramını açıklar. Açıkladığı bu kavramla Hristiyanlığın aynı şey olduğunu düşünür. Hristiyanlığın kendisi ile Hristiyanlık kavramı arasında bir ayrım gözetmez. Burada, Kierkegaard’un din eğitimi bağlamında değerlendirilebilecek bir görüşü vardır: Çocukluk çağı, dinsel duygunun tercihi ve oluşumu açısından uygun bir dönem değildir. “Çocuk, soyut bir Tanrı kavramına sahip değildir. Yalnızca, masal gibi hayali bir şeye sahiptir.” Kişi, kendi dinsel duygusunu bulabilmesi için, olgunluk dö-

nemine erişmesi gerekir. “Hristiyan olmak için çocukluk uygun bir çağ değildir. Yetişkinlik ve olgunluk çağı ise Hristiyan olmaya da olmamaya da karar vermek için uygun zamandır” (CUP I, 172, 375, 596, 601).

Kierkegaard’un, inanma sorununda gördüğü güçlüklerden bir başkası da, yaşadığı çağın entelektüel duyarlılığına ilişkindir. O, kendi çağında, Hristiyan olmanın zorluğunun daha da artmış olduğunu düşünür. Bunun nedeni, “kültürlenme”dir. Kültür düzeyi ilerledikçe, insanlar kültürlendikçe inanmadaki zorluk daha fazla hissedilir. “19. yüzyılda Hristiyan olmak, ilk dönemde (Hristiyanlığın ilk döneminde) Hristiyan olmaktan daha kolay değildir. Aksine, özellikle kültürlenmeden ötürü yıldan yıla daha da zorlaşır” (CUP I, 606). Buna göre, kültürlenmenin artışı, aynı oranda inanma olgusunun da zorlaşması sonucunu doğurur. Hristiyan olmak, mutlak bir karara varmaktır. (CUP I, 384). Hristiyan olmadaki güçlük bu karara ulaşmada hissedilir. Kişi bildiği, düşündüğü, bir sonuca ve çözüme ulaştığı için inanmaz. Spekülatif düşünce Tanrı kavramını çözümler ve bu konuda açık bir görüşe ulaşır ama Tanrı’yı da bir kavram, her kavram gibi hâlâ tartışılmaya gereksinim duyan genel ve soyut bir kavram olmaktan kurtaramaz. Kierkegaard, bu durumda, inanmayı varoluşsal bir karara indirger. Buna göre inanmak bilmek değil, karar vermektir. Hristiyan olmak da, kişinin “karar verme” olgunluğuna eriştiğinde, bu yönde bir karar vermesidir. Kierkegaard’un düşünce evreninde “karar” bir kategori olarak belirir ve bireyi tüm varoluşu ile tespit edebilecek bir genişliğe kavuşur. Kişinin varoluşu, benliği, inancı, kim olduğu ve kim olmak istediği kendi kararı ile belirginlik kazanır. Kişi, kim olmak ve nasıl yaşamak istediğine ancak kendisi karar verebilir. Bunun dışında bir tutum, gerçek anlamda varoluşu ortaya çıkarmaz. Zorunluluk ögesi altında, seçmeden ve özgürce eylemeden yaşanan nesneleşmiş bir hayat, varoluş değil, olsa olsa varo-

luşa ulaşamamış, kendi olma sorumluluğunu üstlenememiş, kendi benliğini seçememiş eksik ya da yitik bir varoluştur. Bu nedenle, karar, Kierkegaard'un varoluşçuluğunun en önemli kategorilerinden biridir.

Hristiyanlığın ne olduğu sorusuna cevap vermek, onu zihinsel olarak anlamak, kişinin Hristiyan olduğu anlamına gelmez. Kierkegaard, Hristiyan olmayı tarihin, toplumun ve çevrenin bireyi kültürlenmesi olarak görmez; yoksa bu, benliğin "zorunluluk" ögesi içine gireceğinden, iman en ileri "varoluşsal sıçrama" olmaktan çıkarak kültürel kalıtım hâlini alır. İmanı değerli ve muhteşem kılan şey, karar, seçim ve istem olayı olması; kişinin kendi kararı, seçimi ve özgürlüğü biçimlenmesidir. İman, kişinin kendini seçmesinin, kendi benini oluşturmamasının ve kendi varoluşunu gerçekleştirmesinin en sahici atılımıdır. Vaftiz, "sonsuzluğun pasaportu"dur, ancak iki ancak iki haftalık bebeğe yapıldığında Hristiyan olmanın anlamı ve inanmanın gücü ortaya çıkmaz. Onun Hristiyanlığı kabul edebilecek bir olgunluğa erişmesi gerekir. Çocuğun Hristiyan edilmesine de gerek yoktur; zira İncil'de yazdığı gibi o zaten göklerin krallığına aittir. Gerçek Hristiyanlık, "yapılan" değil, "olunan" bir şeydir. Kişi kendi seçimi ve kararı ile Hristiyan olur. "Eğer Hristiyan değilsem ve Hristiyan olmayı istiyorsam, bu tür bir Hristiyan olmak daha kolaydır. Çocukluğumda vaftiz edilmek suretiyle Hristiyan olmuşsam, Hristiyan olmayıp da Hristiyan olmaya karar veren kişinin Hristiyan olması benim Hristiyan olmamdan ayrılmalıdır" (CUP I, 366-367).

Kierkegaard'un eleştirdiği husus, geleneksel ve kültürel koşulların ürünü olarak inanma durumudur. Kierkegaard, kişinin kendi kararı ve seçimi ile vaftiz olmasını, aile ve toplum tarafından vaftiz edilmesinden ayırır. Buna göre birey, dinsel duygusunu kendisi beslemeli ve oluşturmalıdır. İnanmanın anlamı, bir karar, özgürlük ve seçim işi olmasında ortaya çıkar. Kierkegaard, Hristiyan olmanın kişisel bir tercih olduğu,

ancak bunun da hiçbir şekilde keyfi bir seçim olmadığı görüşünde ısrar eder. Bu açıdan bakıldığında, kişi imanı seçerken, tıpkı etik alanda olduğu gibi kendisini, kendi benliğini de seçer, neye ve nasıl inanması gerektiğini seçerken kim olması gerektiğine de karar verir. Bu durum Kierkegaard'un, Hristiyanlığın "yalnız öznellikte" varolabileceği görüşü ile bağdaşır ve onu açıklar mahiyettedir. Sürekli hatırlattığı gibi imanın özü kişisel riskle kurulabilir. Bu, tüm nesnel verilerin ve entelektüel göstergelerin ötesindedir (Gardiner, 100). Karar, seçim ve bağlanma temeline dayalı bir inanma biçiminin, genel olarak bakıldığında Kierkegaard'un varoluşçu duyarlığının bir sonucu olduğu söylenebilir.

Kierkegaard inanmada, bilmenin, anlamamanın ve düşünmenin payını öne çıkarmaz. Ona göre, Hristiyan olmak için Hristiyanlığın ne olduğunu bilmek yeterli değildir. İnanma tutumunu bilme tutumundan ayıran özellik, imanın bilgisel bir öz taşımasıdır. Aksi hâlde, "bir düşünce sistemi olarak Hristiyan öğretisini kabul etmek, kişinin Hristiyan olduğu anlamına gelmez" (*CUP I*, 608). Bir şeyin doğru olduğunu kabul etmekle o şeye inanmak aynı anlama gelmez. İnanmak, "doğruluğunu kabul etme" anlamında zihinsel bir onama değildir. Bu nedenle inanma bilmekten, anlamaktan, doğru olduğunu kabul etmekten farklı bir şeydir. Doğruluğunu kabul etmek, zihinsel bir onamadır. Bu durumu önceleyen araştırma, soruşturma, inceleme, düşünme gibi süreçler vardır. Bu süreçlerin sonunda ortaya çıkan, "doğruluğunu kavrama" inanmayı gerektirmez. İncancı inanç yapan öz, doğruluğunu onama değil ama yine de buna rağmen yürekte kabul etme ve inanmayı istemedir. İman, kararlılık ve istenç ürünüdür.

Kierkegaard, inanma durumunda yaşanan bu güçlüğe karşın, inanma deneyimindeki dinginlikten ve sevinçten de söz eder. Dinsel varoluş, bir yandan bir acı deneyimini gerek-

tirirken, öte yandan da Tanrı huzurunda olmanın bütünlüğünü, güvenini ve sevincini de ifade eder. Bu yaşantı durumu, dinsel deneyimi varoluşun ulaşabileceği en ileri sınır hâline getirir (CUP I, 340).

3. Tanrı ve Birey İlişkisi

Hristiyanlık, Tanrı ve insan arasında bir yakınlaşma oluşturmayı amaçlar. Bu yakınlaşmanın türediği kaynak, Tanrısallığın ve insan olma durumunun bir kişide, İsa'da bir araya gelmesidir. Buna göre, İsa bir bireydir ama aynı zamanda bireyden daha fazladır. Cisimleşme (*incarnation*), geleneksel Hristiyanlık yorumunun en temel ilkelerinden biridir. İsa'nın yeryüzüne gelip insanlar arasında yürümesi, onlarla birlikte yiyip içmesi, sonsuzun varoluş içine girmesi mutlak bir paradoksu ifade eder. Tanrı-insan dogması, Tanrı ve insan arasında bir yakınlık oluşturur. Bunu Kierkegaard şu şekilde açıklar: "Dünyada hiçbir öğreti Hristiyanlık kadar Tanrı'yı ve insanı birbirine yaklaştırmamıştır" (ÖH, 136). Tanrı'nın varoluş içine girmesi, cisimleşmesi ve insanlar tarafından işkenceye uğratılması, Hristiyanlığın kendine özgü skandal ve paradokslarıdır. Bunu sistemin içinde, tutarlı ve rasyonel bir şekilde açıklamanın yolu yoktur. "Hristiyanlık dogması, İnsan-Tanrı dogmasıdır, Tanrı ile insan arasındaki akrabalıktır. "Skandalın olabilirliği" tüm Hristiyanlığın diyaletik kaynağıdır. Skandalsız Hristiyanlık, paganizmin altında kalır ve bir paganın Hristiyanlığı saçma sapan bir şey olarak değerlendirmesine neden olacak boş düşleri benimser" (ÖH, 143). Tanrı'nın cisimleşmesi (*incarnation*), Âdem'in günahına karşılık gelir. İlk günahın cezası, yalnız insanın ölümlü olmasıyla sonuçlanmaz, İsa'nın kanı Âdem'in günahının kefaretidir de (CA, 45, 80). Bu, Tanrı'nın insan soyuna karşı duyduğu sevginin dışa vurumudur. "Tanrı aşkla kendini insan yapar ve şöyle der: İnsan olmanın ne olduğunu görün; ama şunu da ekler: Dikkat edin, ben aynı zamanda Tanrı'yım" (ÖH, 146). Son cümledeki uyarı-

dan da anlaşılacağı üzere, Tanrı ve insan arasında her ne kadar bir yakınlaşma olsa da, aynı zamanda onlar “sonsuzca birbirlerinden uzaktırlar da.”

Kierkegaard’un sözünü ettiği birey-Tanrı ilişkisi, birbirine yakın, aynı zamanda da sonsuzca uzak olan iki varlığın ilişkisidir. İman, bu iki varlık arasında kurulan ilişkide ortaya çıkar. İman bir varoluş içinde bulunan birey ile yine onun “Sen” diye hitap edebileceği bir varlık arasındaki dostluk ve sevgi ilişkisidir. Bu açıdan imanın özünü kuran şeyin dinin rasyonel oluşu değil, hatta onun absürd ve paradokssal yapısı olduğunu ifade eder. “Tanrı bireyi, kendisiyle özgür şekilde ilişki kurma potansiyeliyle birlikte yaratmıştır. Bu birey, sonsuz ile ilişkide olan otantik bir ben olma potansiyeliyle dünyaya gelir” (Watkin, 28). Böylece bir ben olan birey ile mutlak öteki olan Tanrı arasındaki yakın iletişim, inanma olayını da niteler. İman esasta iki özne arasındaki bir “varoluş iletişimi” (*existence-communication*)’dir (CUP I, 608). Bu iletişim kişinin inanma durumunda Tanrı ile kurduğu iletişimidir. Ama bu kadarla kalmaz, kişi bu iletişimi ile ve bu iletişimi üzerinden kendisiyle, ailesiyle, komşusuyla ve giderek tüm insanlık âlemiyle iletişime geçer. “Bir Çözüm Önerisi Olarak Sevgi Alanı”nda da değinileceği üzere, “komşu sevgisi” bu bütüncül iletişimi mümkün kılar.

Estetik varoluş alanında kişinin tüm ilgisi kendisine, etik ve dinsel varoluş alalarında ötekinin gerçeğine yönelir. Öteki’nin gerçeği, etik alanda toplum, dinsel alanda ise Tanrı’dır. Estetik varoluş alanında kişi, ağır bir bencillik ve tensel doymazlık içinde kendini tümünden haz, eğlence ve doğal isteklerinin doyurulması çabasına kaptırırken, etik varoluş alanında toplumsal ödeve, dinsel varoluş alanında ise “ötekinin gerçeği”ne, yani Tanrı varlığına yönelir. İman, temelde, iki varlık, iki varoluş arasındaki derin ilgiyi, bağı ve aşkı ifade eder. Dinin kurumsallaştırılması, kuramsallaştırılması, öğ-

retileştirilmesi ve giderek insan hayatındaki sıradan bir olgu hâline getirilmesi, imanı insan hayatındaki sıradan bir durum hâline getirerek dinsel yaşantıyı kuru bir ödevler yığına dönüştürür. Oysa “iman, en yüksek tutkudur” (CUP I, 132).

Bireyin Tanrı ile olan kişisel ilişkisi, dinsel varoluş alanının özünü oluşturur. Bu varoluş biçiminin temel özelliği, “Tanrı huzuru”nda olmaktır. Bu ilgi, etik alandaki anonim özelliğinden çıkarak bireysel hâle gelir. Kierkegaard, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi, iki *varoluş* ve iki *ben* arasındaki ilişki olarak tanımlar. “Tanrı’nın bir özne olarak yalnızca bir başka öznenin onunla olan ilişkisi vasıtasıyla bilinebileceğini söyler. Tanrı’yı nesnel olarak bilmeye çalışmak, ona bir nesne, saf kavramsal bir varlık olarak yaklaşmak anlamına geleceğinden, Tanrı’yı görmezden gelmek olacaktır” (Rudd, 60). Tanrı bir kavram değil, yaşayan bir varlık, bütün varoluşların kökeni ve kaynağı olan kapsayıcı bir varlıktır. “İman, varoluşsal bir düzendir. O bir düşünceden veya bir bilgiden değil, aksine somut bir ilişkiden, iki varoluş, insan ve onun Tanrı’sı arasındaki ilişkiden oluşur. Şunu iyi not edelim: İnanan için Tanrı bir eşya veya bir varlık, hatta yüce bir varlık da değildir. Tanrı bir şahıs, bir diğer ben, bir *Sen* veya mutlak öznedir” (Reneaux, 13).

Birey ve Tanrı ilişkisi nasıl kurulacaktır? Birey, Tanrı ile bireysel bir ilişkiye nasıl girebilir, bu mümkün müdür? Tanrı, insanın hemen ulaşabileceği bir yerde midir? Kierkegaard, inanmayı, bireyin kendisini “Tanrı huzurunda” hissetmesi ile ilgili görür. “Tanrı huzurunda olmak”, bireyi niteleyen temel bir kategoridir. Bu, iki varoluş ve iki ben arasındaki sevgi ve tutku ilişkisidir. Bu durum, öncelikle benliğin en üst düzeyde oluşumunu ifade eder. Karşısında “ben” olunan varlık, benliğin ölçütüdür. Çoban koyunları, tüccar müşterileri, kral halkı, efendi köleleri karşısında ben olur. Kierkegaard’a göre bunlar alt benlerdir. Ölçüt Tanrı olunca, şunun ya da bunun karşısında değil, doğrudan Tanrı huzurunda ben olma durumu söz konusu olur.

Tanrı huzurunda olmanın bir başka özelliği ise kişinin kendisini günahkâr ve yetersiz bir varlık olarak hissetmesidir. Kişi Tanrı önünde günahkâr bir varlık olarak bulunur. Bu durum, onun yeryüzündeki öyküsünün kökenini ve kaygılı durumunu da açıklar. Suç ve günah kavramı, ancak sonsuz karşısında varlık kazanır. “Suçunu yalnız polis karakolunun veya yüksek mahkemenin kararına göre öğrenmeye çalışan kişi, gerçekten hiçbir zaman suçlu olup olmadığını anlayamaz; kişi suçlu ise, ancak sonsuzluk açısından suçludur” (CA, 161). Kişinin Tanrı karşısındaki bu konumu, günahla birlikte varolabildiği bir konumdur. Kierkegaard için önemli olan, bir sonsuzluk makamı olan Tanrı huzurunda bulunmaktır. O, “Hristiyan düşüncesine Tanrı-önünde-olma kavramını yeniden getirmiştir. Ama kendini hep Tanrı karşısında var saymak, kendini her şeyden önce günahlı bir varlık gibi duyumsamaktır. Günahla, günah bilinciyle adım atılır dinsel deneyime. Bu anlamda, var olmak, günahlı olmaktır. Öte yandan, varoluş en yüksek değerdedir; böylece varoluş hem en yüce değer, hem günah olur” (Wahl, 13). Mounier de Tanrı huzurunda olma anlayışının, Kierkegaard’ın tüm düşüncesini sağlam tuttuğunu ve onu kurtardığını söyler (Mounier, 177). Kierkegaard, Tanrı huzurunda bulunmanın önemini şu şekilde dile getirir: “Hristiyanlık, tekil insanın ve keza tüm insanların, ister karı, ister koca, ister hizmetçi, isten bakan, ister tüccar, ister berber, ister öğrenci, olsun, bu tekil insanın *Tanrı huzurunda* olduğunu öğretir; bu tekil insan, belki de yaşamında bir kez bile olsa kralla konuşmuş olmanın gururunu duyacak olan bu kişi, Tanrı’nın huzurundadır, istediği zaman, dinlendiğinden emin olarak Tanrı ile konuşabilir; Tanrı ile en içten bir dostluğu yaşama imkânına sahiptir! Dahası, onun hatırı için, keza bütün insanların hatırı için Tanrı dünyaya gelir, doğar, acı çeker ve ölür; bu acılı Tanrı, kendisine sunulan yardım elini tutsun diye neredeyse ona [insana] yalvarır, ricada bulunur. Gerçekten de dünyada insana aklını kaybettirecek bir şey varsa, bu değil midir? (SD, 117).

4. Dinsel Varoluş Alanında Aklın Yetersizliği Sorunu

Hristiyanlık, yaratılış, günah, iyilik, kötülük ve özgürlük kavramları bağlamında felsefe ile ilişki içinde olmuştur. Bu ilişki, daha çok patristik ve skolastik dönemlerde ortaya çıkmıştır. Augustinus, bu çabanın en ileri örneğidir. O, felsefenin ana ödevini, kilise öğretisini bilimsel bir sistem olarak kurmak ve inancın kavramsal yapısını oluşturmak olarak görmüştür. Bu amaçla Tanrısal dünya düzeninde “iyi” ile “kötünün” yeri üzerine *Nizam (De Ordine)*, ruhun ölümsüzlüğü üzerine *Söyleyişler (Soliloqua)*, özgürlük konusunda *Özgür Seçme İstenci Üzerine (De Libero Arbitrio)*, *Tanrı Devleti Üzerine (De Civitate Dei)*, *Üçlü Birlik Üzerine (De Trinitate)* gibi yapıtlar vermiştir. Onun bu gayretlerine, Orta Çağ felsefesinin pek çok filozofu katılmış ve aynı temalar üzerinde yazılar yazmışlardır. “Patristik felsefe, Hristiyan inancına bir *öğreti niteliği* kazandırma yolundaki çaba ve denemelerden oluşmuştur. Skolastik Felsefe ise, Patristikte artık biçimi belirmiş olan bu öğretiyi temellendirmek ve sistematik olarak derleyip toplamak yönündeki” çabalar sonucu ortaya çıkmıştır (Gökberk, 52, 56). Bu dönemde, “anlayayım diye inanıyorum” (*credo ut intelligam*) ve “inanayım diye anlıyorum” (*intelligam ut credam*) tartışması yaşanmıştır.

İnanç; bilme, anlama ve düşünme açısından, yalnız Orta Çağda değil, her zaman felsefe için bir sorun olmuştur. Pek çok filozof, kendisini bu konu karşısında bir tutum belirlemek zorunda hissetmiştir. Hristiyanlık, felsefi düşüncenin etkin olduğu bir kültür içinde ortaya çıktığından ve daha başlangıcından itibaren felsefe ile ilişki içinde olduğundan, bazen kendisi felsefeye, bazen de felsefe kendisine müdahâle etmiştir. Din ve felsefe arasındaki uzlaşma arayışları sonucu, Hristiyanlığın felsefileşmesi, felsefenin de dinsel bir nitelik kazanması söz konusu olmuştur. Kierkegaard, Hristiyanlığın felsefeleştirilmesi yönündeki en büyük girişimi Hegel felsefe-

sinde görür. Ona göre Hegel, Hristiyanlığı kendi sisteminin bir parçası hâline getirmeye çalışmıştır. Hegel'in bu spekülâtif tutumu, salt felsefe olarak kalmamış, çağın egemen din görüşü hâline gelmiştir. Kierkegaard'a göre bu, inancın özünü bozan bir gelişmedir. İnanç felsefi, toplumsal ve siyasi bir sorun değil, bireyin bir birey olarak Tanrı ile ilişkisini kuran bir "sıçrama" edimidir. İnanmak, kişinin Tanrı ile bireysel ilişki içinde olması, sonsuzun önünde kendi yalnızlığını ve tekliğini duyumsamasıdır. Hristiyanlıktan kim bir şey öğrenmek isterse onu yanlış anlar. Hristiyanlığı akılsal bir bağlamda tutarlı ve sistematik hâle getirmek isteyen spekülâtif felsefe, yanlış ve inancın özünü bozan bir edim içinde bulunur (CUP I, 226). Çünkü Hristiyanlığın özü tutarlılık göstermekten uzaktır. O, bir paradokstur.

İman ve akıl ilişkisi, felsefe içinde hep bir sorun olmuştur. Bu konuda başlıca iki görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri, inanma konusunda aklın yeterli olduğunu söylerken, diğeri aklın yetersiz olduğu görüşünü savunmuştur. Kierkegaard, bu grup içinde yer alır. O, inanmayı bilme, anlama ve akıl erdirmeye gibi durumların ötesinde görür. İnsan bildiği, akılla kendisine ulaştığı için inanmaz. İnanmak, aklın kavrayabildiği değil kavrayamadığı bir konuda ortaya çıkar. İncanın ve inanç konularının akılla kavranamazlığı ve aklın bu konudaki yetersizliği, aklın kavrayabileceği bir şeydir. Fakat Kierkegaard'un tutumu, aklın yetersizliğinin de ötesine geçen bir "aklı yadsıma" niteliği taşır. Reneaux'un deyişi ile, o, Tertullien'in meşhur deyimini tüm yükünü yeniden üzerine alır: "*Credo quia absurdum*", yani "*saçma olduğu için inanıyorum*" (Reneaux, 14). Aklın yetersizliği konusunda, Kierkegaard'un en önemli öncülerinden biri de Pascal'dır. Ona göre, dinin gerçeklerini akılla anlamaya çalışmak dinin doğaüstü yapısına zarar verecektir. "Her nesne akla uydurulursa, dinimizin elinde doğaüstü, gizem dolu bir nesne kalmaz" der (Pascal,

15). Ona göre de iman akılsal değil, aklın üstündedir. Kişi inanmada, aklının aldığına değil, aklının almadığına inanır. “Aklın aldığına inanmak pek doğal bir şeydir, bunun övünülecek bir yanı yoktur; asıl iş, aklının almadığına inanması, bunun için kendini yenmesidir; dindarlığın asıl değeri de buradadır, bundadır” (Bkz. Gökberk, 279). Gerçek iman, “aklın uzaklaştırılmasında”dır. Bu, gerçek dindarlıktır. Dini tümüyle irrasyonel bir konu hâline getiren Bayle aklın işlerliğini yitirdiği inanç alanında, kişiyi inanmaya götüren yeti olarak istenci görür. İman, “inanmak istediğim için inanırım” ilkesinde temellenir (Popkin, 358). Kierkegaard, “Tanrı ile olan ilişkimde, basitçe sonlu anlayışımı, sonlu anlama yetimi bir yana bırakmak zorundayım” derken inanma konusunda aklın yetersizliğini ve imanın akıl dışılığını vurgulayan bu çizginin devamı olduğunu da gösterir. İman ussal bir tutum değil, paradoks karşısındaki sıçramadır. Bu nedenle kişi, “Tanrı’yı kazanmak için kesinlikle aklını kaybetmelidir”, imanın özü budur” (SD, 68).

İnanma konusunda akılcı bir yol izleyen filozofların en önemli çabalarından biri, Tanrı’nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlama girişimidir. Felsefe tarihi içinde Tanrı’nın varlığı konusunda başlıca üç tür kanıt ortaya çıkmıştır: Teolojik kanıt, ontolojik kanıt, kozmolojik kanıt. Aklın inanma konusundaki yetersizliğini öne süren filozoflar bu kanıtlama girişimlerini eleştirmişlerdir. Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*’nde, Tanrı’yı ontolojik, kozmolojik ve fiziksel-teolojik yönden kanıtlamanın olanaksızlığı üzerinde durur. Böylece, spekülatif aklın sınırları içinde ortaya çıkabilecek olan bu üç Tanrı kanıtlaması olanağı Tanrı’yı kanıtlamada üç olanaksızlığa dönüşür (Kant, 1998: 563–578) Kierkegaard da benzer bir tutum sergiler. Ona göre Tanrı’yı kanıtlamak ve buna dayalı olarak inanmak, imanın gerçek doğasını yansıtmaz. Kavranmış ve kanıtlanmış bir Tanrı’ya inanmak, Tanrı’ya de-

ğil de Tanrı kavramına inanmak olacaktır. Jaspers'in, "kanıtlanmış Tanrı, Tanrı değil, evrende gelişigüzel bir nesne olurdu" sözü, Kierkegaard'un bu konudaki görüşlerini de yansıtır (Jaspers, 1986: 69). Kierkegaard, *Felsefi Fragmanlar*'ın üçüncü bölümünde Tanrı kanıtlamalarından söz eder. Ona göre bu kanıtların savunulacak bir yanı yoktur, bunlar gereksiz ve değersiz çabalardır. "Tanrı yoksa, kuşkusuz onu göstermek, kanıtlamak da mümkün değildir; varsa, o zaman onu kanıtlamaya çalışmak da boşunadır" (PF, 44). Bu girişimler, Tanrı varlığının değil, ancak bireydeki anlama tutkusunun kanıtı olabilir. Aklın bu tutkusu, anlamamanın sınırlarını aşar. Bu nedenle inanmanın doğasını anlamayla değil sıçramayla niteler. İnanma, anlamaya ve bilmeye takılıp kalma değil, anlamamanın ve bilmenin ötesine geçmedir. Bu sıçrama aklın bir ürünü olarak değil, istegın, tutkunun ve iradenin bir ürünü olarak ortaya çıkar. İncanın gerekçesini, Tanrı'yı kavramış ve kanıtlamış olmak değil, kavrayamamak ve anlayamamak oluşturur. Tanrı bir kavram, bir düşünce değil, insanların karşılaştıkları düşünsel ve varoluşsal güçlükleri, kendisine dayandırarak çözüme kavuşturdukları saf bir düşünce veya mantıksal bir çıkarım da değil, bir "Sen", bir "varoluş"tur. İnanmada bireyin böyle bir varlıkla ilişki içine girmesi söz konusudur. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak da, böyle bir kanıta dayalı olarak inanmak da fantastik bir durumdur. Kierkegaard'a göre, Tanrı ne görülebilen, ne de kanıtlanabilen bir varlıktır (PF, 191).

Böylece inanç, Tanrı'nın anlaşılabilirliğinde değil, anlaşılamazlığında, bilinebilirliğinde değil bilinemezliğinde, kavranabilirliğinde değil kavranamazlığında temelini bulur. İman, absürd ve paradoks içerir. İnanan kişinin görevi paradoksu anlamak değil, onun anlaşılamazlığını anlamaktır. Bu noktada kişiye düşen zor bir görev vardır: "Bir Hristiyan, inanmak için kendi anlama yetisini kendi anlama yetisine karşı kullanmalıdır" (Allison, 306). Gerçekten de Kierkegaard, Tanrı'yı

kazanmak ve aklın sesini dinlemek arasında bir ikilem yaratır ve ikisini bir karşıtlık içinde ortaya koyar. Hem aklın yanında olmak, hem de Tanrı'yı kazanmak bir arada olmaz. "Tanrı'yı kazanmak için kesinlikle akıllı kaybetmek" gerekir. (SD, 68). Bu, inançtaki absürd ve paradoksu da ortaya çıkarır. Absürd ve paradoks, akıl dışılık, akılla kavranılamazlık anlamındadır. "Kierkegaard imanını 'saçma' (*absürd*) olarak tanımlar. Bu onun imanını anlamsız ve gülünç olarak gördüğü anlamına gelmez; rasyonel, ahlaksal, felsefi çizgiden tümüyle ayırdığını gösterir" (Rudd, 154). Bu durumda akıl, Reneaux'un deyişi ile kurban edilir. "Nihayet iman paradoksal ve hatta saçmadır. Burada onun objektif görünümü söz konusudur. Oysa gösterilebilen, anlaşılabilen şey, bilinir, görülür, fakat ona inanılmaz. O hâlde iman nesnel hiçbir belirlilik sunmaz. Üstelik yine en azından aklın tam olarak kurban edilmesiyle ancak mümkün hâle gelir" (Reneaux, 13).

Paradoks sözcüğü ilk bakışta olumsuz bir çağrışıma sahip olabilir, düşünce ve inanç alanı için bir kusur olarak görülebilir. Ne var ki Kierkegaard bu şekilde düşünmez. Paradoks ona göre, rahatsızlık yaratacak bir kavram değildir: "Kişi, paradoksun bir hastalık olduğunu düşünmemelidir. Paradoks, düşünce tutkusudur ve paradoksun dışında olan bir düşünür tutkusuz âşık gibidir" (PF, 37). Hristiyanlığı niteleyen, ona kendi özünü kazandıran temel öge, paradokstur. Bunun en belirgin örneği, cisimleşme (*incarnation*)'dır. "Hristiyanlık kendisinin ezeli ve ebedi olduğunu söyler; temel hakikat zaman içinde varoluşa gelir; kendisini bir paradoks olarak ilan eder" (CUP I, 213). Bu paradoksu, sonlu ve sonsuz gerilimi oluşturur. Sonsuz, sonlu içinde ortaya çıkmış, Tanrı İsa'da cisimleşmiştir. Bu, "mutlak paradoks"tur. "Paradoks sonsuz hakikatin ve varoluşun bir araya gelmesinde ortaya çıkar. Paradoks varoluşun sonsuzla ilişki içine girmesidir" (CUP I, 209). Hristiyan olmak, bu paradoksu tutarlı ve mantıksal hâle getirmekle değil, onu yaşatmak ve

ona inanmakla gerçekleşir. Spekülatif düşünce de paradoksu kabul eder, fakat orada kalmaz, daha ileri gider ve onu açıklar (*CUP I*, 216). Paradoks düşüncenin mantıksallığı içinde tutarlı hâle getirilince, kendi özünü yitirir. Artık Hristiyanlığa değil, Hristiyanlık kavramına inanma söz konusudur. Hristiyanlığın kendisine inanmakla, Hristiyanlık kavramına inanmak arasında büyük bir fark vardır. Birinde insanın aşkın bir güce kavrayamasa da yürekten hissederek bağlanması, diğerinde ise kendi kendine zihninde oluşturduğu, biçimlendirdiği, tanımladığı bir kavrama inanması söz konusudur. Spekülatif düşünce, Hristiyanlığın kendisini değil, Hristiyanlık kavramını ele alır, irdeler ve inanacaksa ona inanır. İncanın, spekülatif düşüncenin bir parçası hâline gelmesi, putperest bir nitelikte ortaya çıkar (*CUP I*, 375-377).

Spekülatif düşünce her şeyi bir ilkeye dayalı olarak ve bir bütünlük içinde açıklamak ister. Sistem içinde, açıklanamayan hiçbir şey kalmamalıdır. Çünkü gerçek, akılla anlaşılabilir yapıdadır. Bu, tüm varlığın akılla anlaşılması demektir. Paradoks ve absürd gibi konular söz konusu olunca, bu akıl dışı öğelerin de sistem içinde açıklanmış olması gerekir. Bu nedenle, sistem, paradoksa tahammül edemez ve onu da kendi sisteminin tutarlı bir parçası hâline getirir. Bu, paradoksu bitiren bir tutumdur. Spekülatif düşünce paradoksu açıklayarak yok eder. Bu, onun bir üstünlüğü değil, eksikliğidir. O, açık bir görüşe sahiptir. Kendisine tanrısal bir bakış açısı bulmuştur. Konusuna en üst noktadan, mantığın zamansız, değişimsiz ve varoluşsuz dünyasından, ezeli ve ebedi hakikatler yurdundan bakar. “Sonsuz ilahi ve Tanrı merkezli bakış açısından burada hiç bir paradoks yoktur.” (*CUP I*, 212) Sonsuzluğu bile, sonlulaştırma ve bir “an” hâline getirme pahasına da olsa açıklamaya çalışır. Zira “Spekülatör sonsuzu yalnız zaman içinde ister. Burada spekülatörün yanlışlığı, hakikate uzaklığı söz konusudur” (*CUP I*, 56). Kierkegaard ise paradoksu bi-

tirmeye değil yaşatmaya çalışır. Tutarlılık bir amaç olamaz. Kişi, tutarlı olduğu için inanmaz. Her şeyi bir sistem içinde açıklıyor oluşundan ötürü de inanmaz, aksine açıklayamıyor oluşundan ötürü inanır; bir paradoks ve usdışı bir durum olduğundan ötürü inanır. [...] Akıllı kişi, paradoks hakkında, paradoksu bildiğinden başka hiçbir şey bilmez” (CUP I, 226).

Sistem, elindeki sihirli değnekle, her şeyi bilgiye ve bir kavrama çevirme gücüne sahiptir. İman, Tanrı, varoluş ve ruhun ölümsüzlüğü konuları bile bu kavramsallaştırma ediminden payını alır. Böylece, bir kavram hâline gelen iman, bir kavram hâline gelen Tanrı, bir kavram hâline gelen sonsuzluk, bir kavram hâline gelen ruhun ölümsüzlüğü ile karşılaşılır. Bu yaklaşımın en güçlü dayanağı kuşkusuz “gerçek olan akılsal, akılsal olan da gerçektir” ilkesidir. Bu anlamda, felsefi düşünce, varlığın kendi kendisini anlama çabasıdır. Artık bu düşünme biçiminde, şu ya da bu nesne üzerinde düşünme değil, en genel ilke ve kavramların bilinmesi, bir başka deyişle varlığın bilinmesi söz konusudur. Bu Hegelci tutumla çağ; bilmek, açıklamak, kavramak ve bilinemeyeni ortadan kaldırmak isteyen bir çağ hâline gelmiştir. İşte Kierkegaard’un tüm düşünce yaşamında baştan sona mücadele ettiği ana sorun budur. İsa’yı çarmıha germekle, onun getirmiş olduğu inanç ilkelerini öğretilerle, dini toplumsal ve siyasal bir kurum hâline getirmek arasında fark yoktur. Hristiyanlığın bu şekilde bir düşünce dizgesi hâline getirilmesi, karikatürize edilmesi ve komikleştirilmesiyle İsa yeniden çarmıha gerilmiştir. Kierkegaard bir günlüğünde şunları yazar: “İsa dünyaya şimdi gelseydi, bir kez daha, bir kez daha işkenceye uğrardı. Ne var ki dünya değişti, işkencenin yöntemleri de değişti; o şimdi ‘anlamanın’ içine batırıldı. Artık İsa ile dalga geçilebilir, ona karşı yüzünde gülümseme olan bir meczupmuş gibi davranılabilir” (Akt. Deuser, 376).

Nesnelci yaklaşımın her şeyi bilmek, anlamak ve açıklamak isteyen tutumu karşısında, öznelci yaklaşım “tutku”yu

öne çıkarır. Tutkunun, absürd ve paradoks gibi inanca özgü konularda aklın yadsıyıcılığı karşısında, anlamayı, kavramayı ve bilmeyi aşan bir sıçrama gücü vardır. Nesnelci yaklaşım paradoksu açıklar ve yok eder, tutku ise paradoksu besler. “Paradoks ve tutku birbirlerine tümüyle uygundurlar ve paradoks varoluşun uç noktasında konumlanan bir kişi için uygundur” (*CUP I*, 230). Spekülatif düşünce, akli, kavramayı, bilmeyi öne çıkaran tutumuyla nesnel, öznel düşünce ise içselligi, tekilligi, tutkuyu öne çıkaran tutumuyla iman sıçramasına uygun bir yapıdadır. “Varoluş Alanlarında Felsefi Söylemin Kuruluşu” bölümünde de üzerinde durulduğu gibi Kierkegaard, yaşadığı çağı, bilme ve kavrama uğruna tutkunun yok edildiği bir çağ olarak görür. (*YÇ*, 233, 240). “Hristiyanlık bir öğreti değil, bir varoluş çelişkisi ve bir varoluş iletişimidir. Eğer bir öğreti olsaydı bizatihi spekülatif düşüncenin karşısını oluşturmazdı. Hristiyanlık varoluştur, varolmaktır; varoluş ve varolmak spekülatif düşüncenin tam karşısında bulunur. Hristiyanlık boş bir içeriktir, çünkü o bir öğreti değildir. Bir mümin inançta varolduğu zaman, varoluşu muhteşem bir öze kavuşur; bu ise artık bir öğreti konusu olamaz” (*CUP I*, 380). Kierkegaard’un ısrarla üzerinde durduğu konu, Hristiyanlığın ve Hristiyan olmanın anlamının unutulmuş olduğudur. “Hristiyanlık âlemi farkında olmadan Hristiyanlıktan uzaklaşmıştır. Bunun sonucunda birşey yapılabaksa o Hristiyanlık âleminin Hristiyanlıkla yeniden tanıştırılması olmalıdır (*TC*, 39, 109-110).

Kaufmann, Kierkegaard’un aklın yetersizliği konusundaki tutumunu, “Hristiyan olmak isteyen kimse gözlerini usundan çekip koparmalıdır... Ustan ayrılmalı, onunla ilgili hiçbir şey bilmemelisiniz; dahası, onu öldürmelisiniz; yoksa Tanrı’nın cennetine giremezsiniz” diyen Luter’in tarzına benzetir ve onda Luther’in ünlü buyruğunun, üstü örtülü bir biçimde yankılandığını söyler (Kaufmann, 1964: 19).

Kierkegaard'un inanma sorunu bağlamında gerçekleştirdiği akıl eleştirisi, bir eleştirinin sınırlarını aşar ve tümünden yadsımaya dönüşür. Ölçülü bir eleştiri yerine, belki de absürdün ve paradoksun akıl ile bir arada bulunamayacağı gerekçesiyle akli tümünden yok etmeyi dener. Böylece, “usun neye yetip neye yetmeyeceğini gösterecek yerde, büyük bir saldırıyı dener” (Kaufmann, 1964: 17). Ne var ki inanma konusunda aklın gücünü yadsıyan bu tutum, Kierkegaard için absürdü ve paradoksu yaşatmak anlamında olumlu bir özellik taşır.

5. Nesnellik ve Öznellik Bağlamında İnanma Sorunu

Kierkegaard'a göre, Hegelci sistem günah, Tanrı'nın varlığı, cisimleşme, ruhun ölümsüzlüğü, günah, sonsuzluk ve sonsuz mutluluk gibi konuları kendi sisteminin bir parçası hâline getirerek, Hristiyanlığa kendi özünü kazandıran paradoksu ve absürdü bile tutarlı hâle getirerek Hristiyanlığı nesnelleştirir. Kişinin kendisi ve Tanrı ile olan bireysel ilişkisi de dâhil, her şeyin sistemci ve nesnel bir anlayışla açıklığa kavuşturulması çabası, inanç alanı açısından olumsuz bir özellik taşır. Nesnellik, evrensellik, toplumsallık, dışsallık değerleri arttıkça, inanç öznellik, tekillik, bireysellik, içsellik ve içtenlik değerlerini yitirmiştir. Bu şekilde çağ, paradoksu, absürdü, iman sıçramasını mümkün kılan tutkudan ve içsellikten yoksun hâle gelmiştir. Nesnel yaklaşım, Hristiyanlığı buharlaştırmıştır. Nesnel inanç gülünçtür. Hristiyanlık yalnız öznelliğin ve içsellikğin ruhunda varolur. Bütün sonsuz kararlar özellikle kaynağını bulur (CUP I, 43, 194).

Kierkegaard'un din anlayışı “hakikat özneldir” ilkesinden hareket eder. Bilim adamları ve akademisyenler nesnel olmayı öğretirler; oysa Hristiyanlık öznel olmanın yolunu gösterir ve tutkuyu en yüksek seviyede tutmak ister. Dindarlık, tam olarak öznellikte kaynağını bulur ve kişi nesnel olarak dindar olamaz. İmanın biricik güvenilir temeli, dinin öznel kabulü-

dür. Özel bir durum olan inanmanın özünü birey ve Tanrı ilişkisi oluşturur. Tanrı, yalnızca içsellik ve öznellik için vardır. Nesnel yaklaşım inanmanın özünü, içsellik ve öznellik boyutunu yok eder (*CUP I*, 53, 57, 131, 132, 224). İçsellik, kişinin Tanrı huzurunda kendi kendisi ile olan ilişkisidir. Bu, insanın sonlunun ve sonsuzun sentezi olduğu fikrine işaret eder. Gerçek içsellik daima sonsuza, kişinin Tanrı ile olan ilişkisine yönelir. Gardiner, bu yaklaşımın Kierkegaard teolojisindeki yerini şu şekilde açıklar: “Paradoksal iddialarını içtenlikle yorumlayabilmesi için içsellik ona en üst düzeyde imkân sağlar” (Gardiner, 99).

Kierkegaard’un hakikatin özel olduğu yönündeki görüşü, dinsel ve ahlaksal varoluş alanlarının şekillenmesinde etkili olur. Din ve ahlak konusunda nesnel düşünce yetersizdir. Ahlakı ve dini nesnel bir şekilde anladığını söyleyen kişi sadece onları yanlış anlamış olur. İnanma gerçeği, sonsuzun karşısındaki yalnızlık durumudur. Kierkegaard inanmayı biçimsel, nesnel ölçütlere göre değerlendirebilen “başkalarının gözü önündeki” bir durum olarak görmez.

Nesnellik ve öznellik bağlamında üzerinde durabileceğimiz konularda biri de sorularla ilgilidir. Kierkegaard’un birçok yapıtında, imanın doğası sorgulanır. “Nasıl inanmalıyım” sorusu, bu sorgulamanın temel sorusunu oluşturur. Kierkegaard’un dinsel alanda ortaya koyduğu görüşler, Tanrı’nın ne olduğu, nasıl olduğu konularında ortaya çıkmaz. O, Tanrı’nın varlığını kanıtlama çabası içine de girmez. Amacı, Tanrı’nın varlığı konusunda insanları aydınlatmak ve ikna etmek de değildir. Tanrı’ya inanmanın aklın bir gereği olduğunu da söylemez. “Neye inanmalıyım” sorusu, “nasıl inanmalıyım” sorusunun gerisinde kalır. Bunların cevaplarında bir ölçüde, inancın ne olduğu da ortaya çıkar. *Bilim Dışı Eklenti*, esas olarak bu tasarımı yansıtır. Dinsel varoluş alanında ortaya çıkan görüşleri, “nasıl inanmalıyım” sorusunun bir

açılımı olarak görülebilir. Tanrı'ya inanmak, Tanrı'yı bilmek ve anlamak anlamına gelmez. İman, Tanrı'nın ne olduğu ve nasıl olduğu sorularını cevaplamaz. Nesnel vurgu “ne”, öznel vurgu “nasıl” soruları üzerine odaklanır. Esas olan neye inandığımız değil, nasıl inandığımızdır. “Ömrünün son yıllarını çağdaşlarına, Hristiyanlık inancına uygun davranmadıklarını göstermek için harcayan Kierkegaard” (Rudd, 56), bu durumu ifade etmek için şunları söyler: “Hristiyanlığın ortasında yaşayan kişi Tanrı'nın evine, kafasındaki doğru Tanrı bilgisiyle girse, yanlış bir ruha ibadet eder; putperest bir toplumda yaşayan bir kişi, gözleri her ne kadar bir idol üzerinde gezinse de sonsuz bir tutku ile ibadet eder; peki bunların hangisi doğrudur? Biri, bir idole ibadet etse de gerçekten Tanrı'ya ibadet eder, öteki gerçek Tanrı'ya yanlış bir şekilde ibadet eder, bundan dolayı ibadeti gerçekten bir idoledir.” (CUP I, 201).

Kierkegaard'un öznel gerçeklik kavramı içtenliğe yakındır. Tutkulu bir iç adanışı içerir. İnanma olayında, nasıl inanıldığı neye inanıldığıнын önüne geçer. Tanrı bir bilgi nesnesi değil, iman konusudur. Bilmeye yönelik tavır ile inanmaya yönelik tavır arasında fark vardır. Dinsel tavır, bilgisel tavrın ötesine geçer. Tapınma, sonsuzluk karşısındaki öznel ve tanımlanamayan bir haldir. İnanmanın hakikati, içtenliktir. Hristiyan olmak, “Hristiyanlık nedir”le değil, fakat “nasıl Hristiyan olabilirim” sorusu ile ilgilidir. “Nasıl” sorusu, yalnız tek şeye uygundur: mutlak paradoksa (CUP I, 609). Bu da, Hristiyanca inanmanın bir gereğidir. Zira cisimleşmiş ve varoluş içine gelmiş bir Tanrı, en yüksek paradokstur. Hristiyanlık, esas olarak bu paradoksa inanmaktır. Bu inanma biçiminin temel özelliği içten bağlılık, sevgi ve içtenliktir. İmanın özünü oluşturan durum, Tanrı'nın bilinmesi değildir. Bu durumda doğru inançtan çok, doğru inanma tutumlarından söz edilebilir. İçtenlik ve sevgi niteliği taşıyan bütün inanma biçimleri, doğru inanmanın özelliklerini taşır.

Kierkegaard, Hristiyanlığın ya da putperestliğin doğruluğundan ya da yanlışlığından söz etmez. Onun ilgisini, inanma tutumları çeker. Hristiyanlık açısından putperestin inancı yanlıştır. Ne var ki tutku ile inanırsa ve bu inancı içten ve içtenlikli bir bağlılığa dönüşürse, yanlış Tanrı inancına karşın, sırf gösterdiği gerçek inanma biçiminden ötürü Tanrı ile ilişki kurmada başarılı olur. İnanmanın hakikatini tespit eden şey, mantıksal doğruluk değildir; inancın mantığı ile düşüncenin ve bilimin mantığı birbirinden farklıdır. İnancın doğasını oluşturan durum, içtenlik ve derin bağlılıktır. İnanma bu içtenlik ve bağlılıkta kendi özgül konumuna kavuşur. Bunu açıklayabilecek durum, bireyin Tanrı karşısında gerçek yalnızlığını ve yalın varlığını duyumsaması anında, Tanrı ile kurduğu bireysel ilişkidir. Pascal'da iman aklın, bilimin ve mantığın ötesinde bir gönül işidir. Kierkegaard ona paradoksu, absürdü, sevgiyi ve içtenliği de ekler.

6. İsa ile Çağdaş Olmak

Kierkegaard, inancı bir defada olup bitmiş bir durum olarak görmez. Hem birey ve Tanrı ilişkisinde, hem de İsa'ya bakışta, sürüp giden bir varoluş durumu söz konusudur. Spekülatif düşünce, Hristiyanlığı ve İsa'yı, "dünya tarihi"nin ortaya çıkış evrelerinden biri olarak görürken, Kierkegaard, İsa'yı dünya tarihinde bir rolü yerine getiren, şu kadar sene önce, şu kadar yaşamış, şu işleri yapmış, şu sözleri söylemiş biri olarak görmez. İsa, ona göre yaşayan bir kişiliktir; her dönemde ve her çağda, dün olduğu gibi bugün de kendisine inananların çağdaşıdır. Ona göre Hristiyanlık, İsa ile mutlak çağdaşlıktır (TC, 66).

Kierkegaard, Hristiyanlığın "Tanrı-insan" dogmasına sadık kalır. Bu anlayış, insan biçimci Tanrı anlayışından (*antropomorphism*) farklıdır. Tanrı-insan, Tanrı'nın ve bireysel insanın birliğidir. Kierkegaard'a göre, insan soyunun Tanrı'ya

benzediği inancı paganizmdir; insan tekinin Tanrı olduğu inancı ise Hristiyanlıktır. Bu insan teki, Tanrı-insan'dır (TC, 84). İsa, kendi kişiliğinde, Hristiyanlığın tüm paradoksunu barındıran, Tanrı-insan dogmasının kendisinde cisimleştiği kişidir. Varoluşu ile sıradan insanların özelliklerini gösterir. Tüm insanlar gibi doğmuş, yaşamış ve acı çekmiştir. İsa'dan söz etmek, hem bütün insanlar gibi sıradan bir insandan, hem de hiçbir insanın sahip olmadığı olağanüstü ve tanrısal özelliklere sahip bir kişiden söz etmektir. İsa, tıpkı sıradan ve basit insanlar gibi bir insandır; çelişki ve paradoks onun aynı zamanda Tanrı-insan olmasındadır. Tanrı-insan, asla var olmamış fantastik bir birlik değil, bir insan tekidir. Tanrısal ruhun bir beden, sonsuzun sonlu içinde cisimleşmesi ve İsa diye varoluşa gelmesidir. Tanrı, bu özelliği ile bilinmek değil, bilinmemek istemiştir. Çünkü çelişkinin, paradoksun işareti olmak istemiştir. Doğrudan tanınabilirlik kesinlikle pagan tanrıların bir özelliğidir. Gerçek Tanrı doğrudan tanınmaz, doğrudan tanınabilir olan yalnızca insandır. İsa, Tanrı'nın insanlara karşı duymuş olduğu sevgiden çıkmıştır; çünkü o, Âdem'in işlediği günahın kefareti (*Antonement*) olmuş ve suçun cezasını kanı ile ödemiştir. O, Tanrı'nın insanlara karşı sevgisidir; bu çelişik ve paradoksal hâliyle bilginin ve düşüncenin değil, yalnızca inancın konusu olabilir (TC, 125, vd.).

O, kibirsiz bir şekilde insanlar arasında yürümüştür. Görünüşüne aldanmamak gerekir. Bir marangozun oğlu, yoksul, aşağılanan, alay edilen, hakarete uğrayan, İncil'de söylendiği gibi tükürükler altında kalan, bir hizmetkârın alçakgönüllü görünümünü alan bir kişidir (ÖH, 108). Bu sevimli adam, toplumun en basit sınıfından 12 arkadaşıyla birlikte yoksulluk içinde yaşadı. Şimdi onun hakkında onun çağdaşı gibi rahatça konuşalım. Sokakta rastladığımız, nerede, evin kaçınıcı katında oturduğunu, ne iş yaptığını, nasıl yaşadığını, ailesinden kime benzediğini, nasıl giyindiğini,

nasıl oturup kalktığını, nasıl konuştuğunu, ne yiyip ne içtiğini bildiğimiz, annesini babasını tanıdığımız, olağanüstü hiçbir görünümü olmayan diğer insanlar gibi sıradan bir insan. Bu alçakgönüllü kişi hor görülmuş, hakarete ve iftiraya uğramış bir bakireden doğmuş ve Tanrı olduğunu söylemiştir. “Baba ve Ben biriz, ben Tanrıyım” demiştir (TC, 44, 134). Hiçbir öğretiye, hiçbir sisteme, hiçbir temel bilgiye sahip değildir. Yalnız özdeyişsel ifadeleri vardır. Ne kendisi, ne de söyledikleri nesnel bir belirlilik sunar. Sonsuz olarak sonlu içinde yaşamıştır. Kendi kişiliğindeki Tanrısallık, varoluşun değişken ve sonlu yapısı ile çelişmektedir (TC, 51, 31). Sonsuzun sonlu, ruhun beden içinde cisimleşmesi, Tanrı’nın insan şeklinde görünmesi ve varoluş içine girmesi “mutlak paradoks”tur. Bu, spekülâtif düşüncenin, düşüneyemeyeceği, anlayamayacağı ve hesaba katamayacağı bir durumdur. Kendi içinde barındırdığı usdışı, absürd ve paradoksal öğelere karşın sistemin uyumlu ve tutarlı bir parçası hâline gelen Hristiyanlık, bu nesnel görünümü içinde kendi doğasını kaybeder. İsa, tarihsel bir kahraman veya kişilik değildir. O, kendisine inanılarak yaşanan bir varlıktır. Bu nedenle ancak bir inanç konusu olabilir. Kişi, İsa ve onun büyük kişiliği hakkında tarihten pek çok şey öğrenebilir. Bu tür tarihsel bilgi ve görüşler, onun yaşayan kişiliği yanında değersiz kalır. Ona hakkındaki her bilgi, eksik, kusurlu ve yanlıştır. O bir paradokstur, bilgi için değil, yalnızca inanç için varolur. İsa yeryüzünden gelip geçmiştir, fakat ona dair hiçbir şey geçmişte kalmış değildir. Onu, tarihsel bir kişilik olarak değil, yaşayan bir kişilik, hangi devirde ve dönemde olursa olsun, kendisine inananların çağdaşı, imanının amacı, sevginin ve acımanın kaynağı olarak görmek gerekir; onun dünyasal yaşamı sonsuz bir çağdaşlıktır” (TC, 28, 44, 69). Aradan şu kadar yüz yıl geçmesine karşın, İsa aynı İsa’dır. Çağrısını hep sürdürür. Ne söylemişse alçakgönüllülük içinde söylemiş, ne yapmışsa tevazu içinde yapmıştır.

Konuştugu her sözcük, ihtişam içinde söylemiş gibi ortaya konulduğunda yanlışı hâle gelir. Konuşan, sade ve gösterişsiz biridir. Onun bu gerçek mütevazî hâli ile kendisine atfedilen ihtişam arasında 1800 yıllık zaman farkı vardır. Bu süre onu seküler tarihin ve kilise tarihinin bir parçası hâline getirmiş, dünyasal malumatlarla süslemiştir. Bu şekilde, şiirleştirilmiş ve olağanüstü bir figür hâline getirilmiştir (TC, 9, 26, 27, 128). Oysa o bizdeki Sen'dir. Sen'deki sen'dir, sen'deki gerçek formdur ve ben'in gerçek çevresidir. İsa, çağdaşımızdır, Ben'imizin karşısında duran ve ben olmamızın ölçütünü veren Sen'dir. "İsa karşısındaki ben, Tanrı'nın verdiği büyük ayrıcalıkla yüksek bir güce ulaşan bir ben'dir" (ÖH, 132). Onunla çağdaş olmak, birey ve Tanrı arasındaki kapanmaz uçurumu da yok eder, insanı ve Tanrı'yı birbirine yaklaştırır. Tanrı ve insan arasındaki kapanmaz uçurum, İsa ile aşılr. Tanrı ile insan arasındaki özsel ayrım ve kapanmaz uçurum, İsa ile "mutlak çağdaşlık" söz konusu olduğunda kapanmaya başlar ve insan Tanrı'ya yaklaşır (TC, 9, 67).

Kierkegaard'un sıklıkla yinelediği kavramlardan biri "skandal" kavramıdır. Skandal, her şeyden önce bir paradoksu ifade eder. Paradoks şudur: Hayatının her anında, her saatinde, her gününde yalnızca insanları düşünen Tanrı-insan, sevdiği ve kendileri için kaygılandığı insanların saldırısına uğramış, acı çekmiş ve kanı dökülmüştür. Hiçbir insan bu uyumsuzluğa tahammül edemez; ona ancak Tanrı-insan katlanabilir. Saldırıya uğrayan, Tanrı olduğunu söyleyen ve benden Tanrı olduğuna inanmamı isteyen bir kişidir. Tanrı-insan, mutlak paradokstur. İsa, bu eşsizliğinden ve biricikliğinden dolayı hiçbir kategoriye sığmaz. O sonsuzdur ama aynı zamanda sonlu içindedir; tanrısal bir öz taşımaktadır, fakat aynı zamanda insandır; güçlüdür, fakat saldırıya ve hakarete uğramıştır; yücedir, fakat aynı zamanda alçakgönüllüdür. Onun kategorisi yoktur. Bu, imanın akıl dışı, absürd ve paradoks içerikli oluşu anlamına

gelir; onun bilinemezliğinin, anlaşılamazlığının ve sistemin bir parçası hâline getiremezliğinin temel nedeni de budur (TC, 82, 84, 85).

7. Dinsel Alan ve Acı Çekme

Acı, Kierkegaard'un sık sık üzerinde durduğu, kendi içindeki niteliksel farklılaşmalara karşın tüm varoluş alanlarında görülen varoluşsal bir durumdur. Estetik varoluş alanında da, etik varoluş alanında da, dinsel varoluş alanında da acı çekme duygusuna rastlanır. Ne varki acı özgül anlamına dinsel alanda kavuşur. Acı, tinselliğin etkinliğini gösterir. Estetik alanda yaşanan umutsuzluk, varoluşun bir başka yönünün ortaya çıkmasına ve varoluş alanları karşısında yeni bir tercihe yol açar. Esteti tanımlayan, yapıp etmelerini niteleyen kavramlar, talih ve şanstır. Haz ve mutluluk iyi talih, acı ise şanssızlık ve kötü talihtir. Talih ve talihsizlik kavramlarına bağlanan acı çekme duygusu, yine de estetik alanın özünü oluşturmaz; bu hâliyle rastlantısal bir durum olarak kalır. Etik alanda acı çekmek, ödev karşısında kişinin kendi yetersizliğini duyumsaması durumudur. Etikçi, yetersizliğini duyumsadıkça, daha iyi olmak için çabalar. Daha iyi olmak için çaba harcamak bu alanın doğasında vardır. Bu açıdan, etik alanda, ıstırapla sürekli bir savaşım söz konusudur. Zafer onu sonlandırabilir. Etik varoluş alanında acının rastlantısal ve gelip geçici bir yönü vardır; o, etik varoluşun özünü yansıtmaz. "Acı çekmenin gerçekliği, dinsel yaşam için esastır; oysa ahlaksal olarak bakıldığında, acı çekmek varoluşla rastlantısal, olası ve sonlandırılabilir bir konuda bulunur; bununla birlikte, dinsel olarak bakıldığında, acı çekmenin bitmesiyle dinsel yaşam da biter" (CUP I, 447).

Dinsel varoluş alanında yaşanan acının, estetikçinin talih ve şansı, etikçinin rastlantısal ve sonlanabilir acısı ile bir ilgisi yoktur. Acı, bu alanı niteleyebilecek en güçlü kavramdır. Acı, ruhun sentezdeki etkililiğini gösterir, kişiyi artırır ve böy-

lece kendi varoluşuna ilişkin daha sahici ve daha içten kararlar vermesini sağlar. Acı çekmek, kişinin kendisini günahkâr ve yetersiz hissetmesi ile de ilgilidir. “Bu nedenle, ruhsal yargı-lama yalnız dinsel alanda gerçek bir şekilde başlar ve orada sürer; dinsellik arttıkça o da artar, çünkü birey sınırdaki keşfe-dilir” (CUP I, 459). Dinsel alanda acı çekmenin en ileri örneği, İsa’dır. “İsa, insanları sevdi, onlara şefkat duydu, onlar için acı çekti. İnsan sevgisi ve şefkati, bu ilahi sevgi ve şefkat yanın-da hiçtir. Onun tüm yaşamı içsel bir acı çekmedir” (TC, 138). “Climacus [Kierkegaard’un müstear isimlerinden biri] dini ha-yatın ayırıcı niteliğini ıstırabın ayrıntılarında görür. Gerçekten de *Yaşam Yolundaki Aşamalar*’ın üçüncü bölümünde acı, düşü-nülebilir dini hayatın özü olarak gösterilir. Bu durum, aşka düşenin bireysel ıstırabı ile örneklenebilir” (Evens, 1989: 45).

Dinsel varoluş alanında en çok gözlemlenen duygu, acıdır. Bu duyguyu yalnız Tanrı karşısında bireyin kendini günahkâr hissetmesi durumunda ve İsa’nın hakarete ve saldırıya uğrayarak acı çekmesinde değil, İbrahim’in kıssasında da görebiliriz. İsa gibi, İbrahim de bir insanın tecrübe edebileceği en zor sınama ile karşı karşıya kalmıştır. Etik alanın evrensel normları içinde, anlatabilmenin, anlaşılabilmenin, paylaşabilmenin rahatlatıcı ortamından yoksun olan İbrahim, tek olmanın, kategorisiz ol-manın, anlatamamanın, konuşmamanın ıstırabıyla, katıksız bir birey olduğu kadar, katıksız bir acıdır da. Bununla birlikte, tin-sel etkinlik, acı ile koşuttur. Bu nedenle acı çekmek, “en yüksek yaşam formu”dur. Dini söylem esas olarak acı çekerek yücelme ödevine sahiptir (CUP I, 444, 336). Ama acı, dinsel mutlulu-ğun içeriğini de oluşturur. Acı çekerek yücelmek ve arınmak, acı çekerek huzura da ermektir. Kierkegaard, Hristiyan mutlu-luğunun acıyla tanınabileceğini söyler (Allison, 310). Bir benlik hâline gelme çerçevesinde inancın insan yaşamına kattığı anlam dikkate alınırsa, bu acının aynı zamanda derin bir içsel terbiye, sevinç ve sonsuz mutluluk da olduğu da görülebilir.

Değerlendirme

Kierkegaard'a göre inanmanın alanı bilmenin, düşünmenin, kavramsallaştırmanın, saptamanın, kanıtlamanın alanı değildir. O, *Korku ve Titreme*, *Bilim Dışı Eklenti*, *Hristiyanlıkta Eğitim* ve *Sevginin Eserleri* başta olmak üzere eserlerinin birçoğunda inanma konusunu iki özne ve benlik arasındaki ilişki olarak görür. İnanma, bir spekülasyon, bir bilme ve düşünme konusu yapıldığı zaman, kendi içtenlikli ve saf doğasını yitirmiş, birey ve Tanrı arasındaki ilişki olmaktan çıkmış birey ve toplum, birey ve devlet, birey ve birey arasındaki ilişkiye dönüştürerek kendi zeminini yitirmiş olur. Bu durum, birey ve Tanrı arasındaki içtenlikli ilişkiyi ortadan kaldırarak Tanrı'yı bir düşünce nesnesi hâline getirir. İnanma edimi, bir sıçrama edimidir. Kişi, adım adım ilerleyerek değil, bir noktadan başka bir noktaya sıçrayarak imana ulaşır. Bu sıçramada, dinin akılsallığı değil akıl dışılığı, anlaşılabilirliği değil anlaşılamazlığı, kanıtlanabilirliği değil kanıtlanamazlığı, bilinebilirliği değil bilinemezliği, mantıklı oluşu değil absürd ve paradoks dolu oluşu etkin olur. Kant, bizden kendimize özgü biricik aklımızı yitirmek istemiyorsak, bu sıçramayı yapılmamamızı ister. Ona göre, salt aklın sınırları içinde kalarak, Tanrı, ruh ve evren konusunda anlama yetisinin olgusal alandan edindiği bilgiye benzer bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. "Anlama yetisinin bütün saf bilgilerinin özelliği, kavramlarının deneyde verilmesi ve ilkelerinin deneyde doğrulanmasıdır; buna karşılık aklın aşkın bilgileri, yani *ideleri* [Tanrı, ruh, evren] söz konusu olduğunda, deneyde verilmezler; ilkeleri de deneyle ne doğrulanabilir, ne de çürütülebilir" (Kant, 1983: 82). Bu durumda inanma, ancak aklın sıçraması ile gerçekleşir. Kierkegaard'un da inanma kavramından anladığı bir "sıçrama"dır; ne var ki bu sıçrama, Kant'ın anladığı anlamda aklın sıçraması değil, akli geride bırakan, absürd, paradoks gibi akıl dışı unsurları içeren bir sıçramadır. Kant, anlama yetisinin sınırları içinde,

kendimize ait biricik aklımızı yitirmememiz için bizden bu sıçramayı yapmamamızı ister; Kierkegaard ise imana ulaşabilmek için akli geride bırakmamız konusunda ısrar eder.

Tanrı bir kavram, bir bilgi ve düşünce değildir. İmanı gerekçelendiren şey, Tanrı'yı bilmek ve anlamak değil, aksine, Tanrı'nın bilinemezliğini, açıklanamazlığını, kavranamazlığını bilmektir. Burada, Ortaçağdaki "inanmak için anlıyorum" ve "anlamak için inanıyorum" ikileminin karşısına, "anlayamadığım için inanıyorum" diyen, hatta Tertullien'in "saçma olduğu için inanıyorum" (*credo in absurdum, quia absurdum*) sözünü hatırlatan bir tavır vardır. Bu tavır, Kierkegaard'un inanma konusundaki temel savını da belirginleştirir: "Tanrı'yı kazanmak için akli kaybetmek", imanın özünü oluşturur (SD, 68). İmanı gerekçelendiren şey, iki özne arasındaki sevgi ve iletişimidir. Dinin kurumsallaşması (sözgelimi, devletin veya kraliyetin resmi bir kurumu olarak kilise), iman eylemi açısından bir tür yozlaşmadır. İman, genel bir görüş veya bir felsefe değil, iki özne arasındaki diyalogtur. Kierkegaard, bu nedenle, *Felsefi Fragmanlar*'da ve *Kaygı Kavramı*'nda, felsefi ve metafiziksel alanda görülen Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabalarını eleştirir. Ona göre, kanıtlar arttıkça kesinlik azalır. Ona göre Tanrı'nın kanıtlanması, kişinin metafizik anlamda ara sıra ilgileneceği bir konudur; Tanrı inancı ise kişinin tüm yaşamında hemen her konuda etkili olur (CA, 140).

İnanç konusu, törensel ve biçimsel değildir. İman, sayıya, niceliğe, biçime ve formaliteye indirgendiğinde, en dindar gibi görünen kişi bile inancın özünü yitirir. İnanma konusundaki tek kesinlik, söze ve sayıya dökülebilecek bir görüş veya kanıt değil, kişinin kendi içinde duyduğu kararlılık ve bağlılıktır. Aksi hâlde, gösterilebilecek, sunulabilecek, tartışılabilecek bir kesinlik yoktur. Kanıt söz konusu olduğunda inanca ilişkin kesinlik iyice zayıflar. "En aşırı Ortodoks taraftar şeytansı olabilir. O bunları tümüyle bilir. Kutsalın önünde saygı ile

eğilir. Onun için hakikat törenler bütünüdür. Tanrı'nın tahtı önünde toplanmaktan söz eder ve kişinin başını eğerek kaç defa selam vermesi gerektiğini bilir. Onun her şeyi bilmesi, harfler ABC olduğunda matematik önermeleri kanıtlayabilen, fakat DEF olduğunda ise afallayan kişinin bilgisine benzer. Bu nedenle ne zaman sözel olarak aynı olmayan bir şey işitse kaygılanmaya başlar. Ve o ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin yeni kanıtlar keşfeden, yaşamı bir tehlikeye maruz kaldığında ise not defteri yanında olmadığı için kanıt üretemez hâle gelen modern spekülâtöre nasıl da benzer! Onların ikisinde de eksik olan şey kesinliktir. (CA, 140).

Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü konuları, spekülasyona uygun konular değildir. Ne söylenirse söylensin, bir "sır" olan niteliğini koruyacaklardır. İman, her zaman kendi içinde giz taşır ve Kierkegaard bu gizin korunmasını ister (WL, 27). Çeşitli bilme etkinlikleri ile imanın sırrı ortadan kalktığında, inancın doğası da bozulmuş olur. Birey ve Tanrı arasındaki ilişki, rasyonel bir ilişki değil, daha çok bir aşk ve bağlanma ilişkisidir. Şu ifadeler, büyük bir olasılıkla Kierkegaard'un kendi kişisel deneyimini de yansıtır: "15 yaşında gramer okulunda Tanrı varlığının delilleri, ruhun ölümsüzlüğü, din kavramı ve mucizelerin önemine ilişkin içtenlikten yoksun yazılar yazmıştım. Daha sonra da bu konular üzerinde durdum. Bir defasında, konuya ilişkin yazdığım bir denemeye ödül kazanmıştım. Yirmi üç yaşına geldiğimde öyle bir sonuca ulaştım ki ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin tek bir kanıt üretemez oldum. Okul günlerimde ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin yazdığım, öğretmenlerimin ve okuyan herkesin üslup, biçim ve içerik olarak beğenisini kazanan denemeyi hatırladım. Heyhat! Onların hepsini kaldırıp atmıştım daha önceden" (EO, 52).

Kierkegaard, imanı özgürlükle gerçekleşen bir inanma durumu olarak ele alır. Bu yaklaşım biçiminde Tanrı'nın insan özgürlüğü açısından açık hâle gelmesi ve insan özgürlüğünün

de Tanrı varlığı karşısında kendi bilincine varması durumu söz konusudur (CA, 140). Burada, Dostoyevski'nin *Ecinniler*'de portresini çizdiği Kirilov tipine söylediği, (Dostoyevski, 128, 129, 172, 268, 270) "İnsan özgürse Tanrı yoktur, Tanrı yoksa insan özgürdür" önermelerinin tersine dönerek "Tanrı varsa insan özgürdür, insan özgürse Tanrı vardır" hâlini aldığı görülebilir. Böylece, insanın özgür bir varlık oluşu Tanrı'nın varlığına, Tanrı'nın varlığı da insanın özgür bir varlık oluşuna işaret eder hâle gelir. Kierkegaard'un ardıllarından Jaspers'in şu sözü, Tanrı ve birey arasındaki özgürlük bağının açıklık kazanmasına katkıda bulunabilir: "İnsan gerçekte ne denli özgürse, Tanrı onda o denli kesindir. Ben, nerede özgürsem, orada kendi kendime varolmadığımı kesinlikle bilirim. Biz insanlar, hiçbir zaman kendi kendimize yetmeyiz. Kendi dışımıza çıkmaya, kendimizi aşmaya doğru itiniriz; hiçliğimiz içinde kendi kendisiyle saydamlaştığımız Tanrı'yla olan bağlantımızın derinliğiyle gelişmek gereğini duyarız. İnsanın Tanrı'yla olan bağlantısı doğadan gelen bir özellik değildir. Çünkü bu bağlantı özgürlükle iç içedir" (Jaspers, 87). Özgürlük ve inanma durumundaki yakın ilişki, özgür olmayış durumunda karşıt yönde gelişir; bu durumda, özgür olmayış, estetik bir kategori olarak batıl inanca ve inançsızlığa işaret eder. Özgürlüğün özü ne kadar hakikat ise, özgür olmayış da o kadar inançsızlık ve batıl inançtır (CA, 138, 144).

Tabii, burada dinsel varoluş alanının sonunda, şöyle bir değerlendirme yapmak da gerekir: Kierkegaard, her ne kadar eleştirel bir tutum da takınsa, Hristiyanlık inancını ve kültürünü sarsıcı bir şekilde eleştirse de sonuçta dogmatizmin vaf-tiz ve teslis (*trinite*) gibi belirleyici ilkelerine bağlı kalır. Onun asıl sorunu, yukarıda da değinildiği üzere, neye inanacağımız değil, nasıl inanacağımız konusunda ortaya çıkar.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
BİR ÇÖZÜM ÖNERİSİ OLARAK
SEVGİ ALANI

1. *Sevginin Eserleri*'nden Sevgi Alanına

Kierkegaard'un bir sentez olarak tanımladığı benlik, varoluş alanlarının hiçbirinde ortaya çıkmaz; böyle bir benliğe sahip olan kişi ne estetik, ne etik, ne de dinsel varoluş alanında yaşar. Söz konusu bu kişi, doğal ve sonlu beni, toplumsal beni, teolojik ve sonsuz beni kendi kişiliğinde bir araya getirmesi gereken bir kişi olarak, varoluş alanlarının ayrılmasında değil, birleşmesinde ortaya çıkabilir. Bu anlamda, tüm varoluş alanlarını içinde toplayacak ve sentezi oluşturan ögelerden hiçbirini dışarıda tutmayacak; insanı, kendisini oluşturan bütün ögelerle bütünlük ve denge içinde bir araya getirecek dördüncü bir varoluş alanına gereksinim vardır. Kierkegaard'un *Sevginin Eserleri* adlı yapıtı, varoluş alanlarında ortaya çıkan çelişkiyi çözecek ve varoluş alanları arasındaki zıtlaşmayı giderecek yeni ve bütüncül bir varoluş alanının imkânını sunar gibi görünmektedir. Burada bu alan "sevgi alanı" olarak adlandırılacaktır.

Kierkegaard'un eserlerinde, sevgi biçimlerinin, varoluş alanlarının oluşumunda önemli etkisi vardır. Öyle ki varoluş alanlarının sevgi kavramı etrafında şekillendiği bile söylenebilir. Estetik varoluş alanında kösnül sevgi, etik varoluş alanında ödev sevgisi, dinsel varoluş alanında ise Tanrı sevgisi etkin olur. Estetik varoluş alanında Don Juan'ın sevgisi genç kızlara yönelmiştir. Etik varoluş alanında, ödevde duyulan bağlılığın bir ifadesi olarak kişinin eşini sevmesi ve ona bağlı kalması esastır. Dinsel varoluş alanında, Tanrı ile bireysel ilişki, bir sevgi ilişkisi olarak ortaya çıkar. Burada sunumu yapılacak olan "sevgi alanı"nda sevgi, "komşu sevgisi"ne dayalı bütüncül bir sevgidir; bu anlamda, estetik alanda "kendini sevmek" olarak ifade bulan kösnül sevgiyi (*erotic love*) yadsır. Bunun haklı bir gerekçesi vardır: Tensel sevgi esas olarak bencil bir sevgidir ve ötekinin gerçekliğini tanımaz. Oysa komşu sevgisi, kişinin kendisinden başlayarak tüm insanlığı içeren kapsayıcı bir sevgidir.

Kierkegaard, *Sevginin Eserleri*'nde "sevgi nedir" diye sormaz, bir sevgi tanımına ulaşmaya çalışmaz (CA, 147). Sevgi esas olarak bilinen ve anlaşılan entelektüel bir konu değil, felsefi bir sorun da değil, yaşanan ve hissedilen bir bağlılık durumudur. İnanmak sevgiyi geliştirir, bir bilgi ve düşünce konusu hâline getirmek, nesneleştirmek ise onu yok eder (WL, 16, 143). Kierkegaard, sevgiyi, "Her ağaç kendi meyvesiyle bilinir" (Luka 6:44) sözünden hareketle, sevginin eserlerine bakarak anlama çabası içine girer ve sevgi hakkında değil, sevginin eserleri hakkında konuşmayı yeğler (WL, 8, 11). Sevgi sır ögesi taşıyan bir duygudur. Söze dökme, ifşa etme, sevgideki sırrı bitirir. Oysa sevgideki sırrın korunması gerekir. "Sevgi sırdır. Sevginin sırrı, onun meyveleri ile bilinir. Çiçekler bir saatlik ya da 70 yıllıktır; fakat Hristiyanlık için sevgi sonsuzdur." (WL, 8, 11).

Sevginin eserlerinde özveri, koruyuculuk ve şefkat vardır; bireyin başkaları ile olan ilişkisi bu yüksek değerler çerçevesinde ortaya çıkar (WL, 317-318). İman, merhamet, şefkat, güven, paylaşma, cömertlik gibi sevginin eserleri, temel değerlerdir. Eğer sevgi bir an, tek bir an yok olsaydı her şey karmakarışık olurdu. Ne var ki “Tanrı’nın sevgisi kesintisizdir” (WL, 301). Tanrı’dan insana gelen ve insandan Tanrı’ya giden bir sevgi sarmalı söz konusudur ve bu yaratılışın temel nedenidir. Tanrı insanı niçin yaratmıştır, diye sorulabilir. Bunun cevabı sevgidir. Tanrı, insanı kendi zihninde yaratmıştır (Genesis I: 26, 27). Bunu yapmak için insanı sevmiş olmalı. İnsan, sevgi ile kendini ve Tanrı’yı arar (WL, 264). Tanrı’nın kesintisiz sevgisi, varlığın varlıkta kalmasını ve varoluşun sürekliliğini sağlar, varlığın varlık nedeni olmaya devam eder. “Sevgi tüm varoluşu beslemektedir. Bir an, tek bir an yok olsaydı her şey büyük bir karmaşa içinde kalırdı” (WL, 301).

Kierkegaard, sevginin kaynağını bu dünyada görmez. Ona göre, sevgi Tanrı’nın bir bağıışı olarak bu dünyaya gelmiştir. “İnsan sevgisi, Tanrı sevgisinden kaynaklanır.” Bu sevgi, “sonsuzluk, sınırsızlık ve ölçülemezlik” öğelerinden oluşur (WL, 3, 173, 180). Her şey nasıl ki kendi öğeleriyle canlılığını sürdürürse, sevgi de kendi öğeleriyle canlılığını sürdürür. Tanrısal kökenli sonsuzluk, sınırsızlık, tükenmezlik ve ölçülemezlik yok olduğunda, sevginin kendi kaynağı ile olan bağı da kesilir. Sevgiyi, bu tanrısal kökenin dışında anlamak, yaşamak ve hissetmek mümkün değildir. “Eğer sen unutulmuşsan, kişi sevgi hakkında hakkıyla nasıl konuşabilir? Sen sevginin Tanrı’sı, sen cennetteki ve bu dünyadaki tüm sevgilerin kaynağı, sen ki her şeye bağışladığın sevgiden başka her şeyde eli sıkıydın. Sen sevgisin; böylece seni seven kişi yalnızca sende varolmakla kendisi olabilir.”

Sevgi, yaşam belirtisidir, yeryüzündeki varoluşun ana kaynağıdır. Yaşamı canlı, taze ve sürekli tutan odur. “Sevgi yaşamı ebedi bir kaynağa sahiptir. Bu yaşam taze ve canlıdır. Hiçbir soğuk onu donduramaz, kendi içinde yeterli sıcaklığa sahiptir. Hiçbir darbe onu zayıflatamaz, gizli bir yaşamdır. Kutsal Kitap, onun, meyveleriyle tanınabileceğini söyler” (WL, 10, 215). Sevginin Tanrısal bir kaynağa sahip olması, onun herkesin içine doğuştan eşit olarak konulan bir duygu olduğu anlamına gelmez; sonuçta onu kazanan ve oluşturan yine insandır. Kişi onu bulmak, geliştirmek ve “inşa etmek” zorundadır. Nerede inşa varsa orada sevgi vardır; nerede sevgi varsa orada da inşa vardır (WL, 212). Bu da göstermektedir ki sevgi kişinin kendi doğasında hazır bulduğu bir şey değil, kendi kendine geliştirdiği ve gerçekleştirdiği bir duygudur.

Sevginin Eserleri’nde başlıca iki tür sevgi görülür: Kösnül sevgi (*Elskov*) ve ruhsal sevgi (*Kjerlighed*). Tensel sevgi, duyuşsal, erotik ve kösnül bir sevgidir. Kierkegaard, “Kjerlighed”’i bazen ruhsal sevgi, bazen gerçek sevgi, bazen de dinsel sevgi olarak niteler; onu sevgilerin en yücesi ve en anlamlısı olarak görür. Tensel sevginin temelini oluşturan durum, “kendini sevme”dir. Kendini seven kişi, kendisi için isteyen, karşılık gözetken, ötekinin gerçekliğini tanımayan bencil bir kişiliktir. Sevgisi “kendini arayan” bir sevgidir. O, kendini unutamaz ve severken kendisini sever (WL, 44, 45, 281). Kierkegaard, bu duygu türünü sevgi olarak adlandırmaktan yana değildir. Onun sevgiden farklı bir şey olduğunu düşünür. Tensel sevgiyi, ruhsal sevgiyi dışarıda bırakan şehvet olarak algılama taraftarıdır. Bu sevgide bir seçicilik ve ayırım söz konusudur. Bu ayırımın temelini, biricik sevgilinin diğerlerinden ayrılması oluşturur. “Erotik sevgi kişiyi kör yapar; ancak ona tek ve biricik sevgilisini diğerlerinden ayırma ve onlarla karıştırmama keskin bakışını da verir.” O, kişinin kendisini sevmesi, başkalarını sevememesidir. Severken kendini seçer, kendisi için

sever; kendini gözetir. Kierkegaard, tensel sevginin kendine dönük bu bencil yapısını, paganist bir tutum olarak niteler (*WL*, 46, 52, 69).

Kösnül sevgi, kendini sevme ve bencilliktir. “Bu tür bir sevgiye sahip olan kişi, doğal eğilimlerinin peşinden sürüklenip gider. Yalnız, ruhun sonsuz niteliği bencilliği kovabilir. Kendini-sevmenin karşısı, kendini feda etmedir ve bu gerçek sevgidir. Ruhun sevgisi de bir tür ben sevgisine sahiptir; ancak bu ötekini kendisi için bir nesne hâline getiren bencil bir sevgi değil, ötekini sevmenin koşulu olan bir sevgidir. O tam olarak, “komşunu kendini sever gibi sev” ifadesinde karşılığını bulur. Tensel sevginin kendini sevme bencilliği karşısında, ruhsal sevgide “kendini unutma” söz konusudur. O, kendisi için sevmez, severken kendisini feda eder. Sevgisinde kendisini unuttur; ama ancak “sevgide kendini unutan, tüm sevgileri toplar.” Tensel sevginin seçiciliği fiziksel güzellik karşısında ortaya çıkarken, ruhsal sevgide bedensel cazibe söz konusu olmaz. Çünkü ruhun yaşı yoktur, onun için gençlik ve ihtiyarlık da söz konusu değildir. Kösnül sevgide gençlik ve bedensel güzellik her zaman ön plandadır. Çünkü o duyusal güzellliği arar. Ruhsal sevgide, fiziksel ve duyusal öge etkinliğini yitirir. Burada seven de sevilen de salt ruhsal bir belirti olarak kendini gösterir (*WL*, 57, 274, 281, 428).

Sevgi, tutkudur. Ruhsal sevgi bütün tutkusu ile sonsuza yönelir. Bu, Tanrı’ya karşı özlem duyma şeklinde gerçekleşir. Tensel sevgide ise sonsuzluk ögesi etkin değildir. O, bir bedene duyusal ve kösnül bir tutku ile bağlanır. Her iki sevgide de tutku vardır, ancak ruhsal sevgideki tutku sonsuzluk karşısında duyulan bir tutkudur; ruhsal sevgi ile tensel sevgi arasındaki en önemli fark (bu fark aynı zamanda diğer farkların da temelini oluşturur), “sonsuzluk tutkusu”dur. Bu fark, benliğin oluşumu, sonsuzluk ögesinin etkin hâle gelişi ve benlik yoksunluğu olarak tanımlanan umutsuzluğun ortadan kalkması açısından da önemlidir.

İki tür sevgi arasındaki önemli farklılıklardan biri de “kalıcılık, süreklilik ve değişkenlik” konusunda ortaya çıkar. Kierkegaard ruhsal sevgiyi, İncil’den aldığı iki sözcükle niteler: “ruhsal sevgi, süreklidir.” Bunun karşısında bulunan kösnül sevgi ise, geçicilik özelliği ile vardır. O, belirli bir süreden sonra söner, değişebilir. O, nefrete dönüşebilir, kıskançlık hâlini alabilir, sevincini, arzusunu, canlılığını yitirebilir. “Erotik sevgide (*Elskov*) yıllar içinde kendini gösteren bir değişkenlik söz konusudur. Ruhsal sevgideki (*Kjerlighed*) durum, bunun tersidir. O istikrarlı ve süreklidir. Çünkü “sonsuz asla eskimez ve asla alışkanlık hâlini almaz” (*WL*, 36, 37). Kısaca söylemek gerekirse, “tensel sevgi gerçek anlamda sevgi bile değildir, yalnız kişinin içinde solup gittiği bir arzudur. Fakat gerçek sevgi süreklidir, asla sönüp gitmez. Ruhsal sevgide, bu kaynak, sonsuz yaşam içinde coşar. Bu sevgi sonsuzca genç kalır. Sevgisinde geçici olan şeylerle ilgilenmez. Kösnül sevgide olduğu gibi geçici olana dayanmaz. Sonsuzluk onun akışının mevsimlerine uygundur. İnsana ölümsüzlük veren bu sevgidir, başka bir şey değildir. Kösnül sevgi sonlunun çağrısıdır, sonlunun güzelliğidir. Fakat zayıf ve süreksizdir. Ruhsal sevgideki inançlılık ise değişmeden kalır (*WL*, 311, 313).

Kierkegaard’a göre, kösnül sevgiyi en çok dile getirenler şairlerdir. Onlar, sevgilinin güzelliğini ve ona karşı olan tutkularını ifade ederler.¹ Uygun bir tensel sevgi bağı kurdukları zaman kendilerini talihli sayarlar ve şans meleklerine övgüler sunarlar. Ama bu çok az görülür. Genel olarak görülen, sevgi- liden ayrı düşmenin acısıdır ve bu nedenle kötü talihe yergiler düzülür. Estetik alandaki, “şans” ve “talih” kavramları, sevgi konusunda da kendini hissettirirler. “Kösnül sevgi ve dostluk, şairin ondan anladığına göre, ahlaksal bir yükümlülük

¹ Kierkegaard şairleri genellikle estetik alanın temsilcileri ve sözcüleri olarak görür. Estetik alanda ortaya çıkan varoluş biçimini şiirsel bir yaşam olarak niteler.

içermez. Kösnül sevgi ve dostluk, iyi talihtir. Şiirsel anlamda bu talihin en iyisi, aşk içinde ‘tek ve biricik’ bir arkadaş bulmaktır” (WL, 50). Kösnül sevgiyi dile getiren şair, sevgilisine kavuştuğunda kendisini şanslı hisseder. Sevgilisi ondan yüz çevirince veya araya ayrılık girince kendisini bahtsız ve yer-yüzünün en mutsuz insanı olarak görür. Kötü talihinden yakını, sevgilisinden uzak olmanın ıstırabını dile getirir. “Tek ve biricik” sevgilisi onun her şeyidir ve onu kendisine getiren talih iyi talih, kendisinden ayıran talih ise kötü talihtir. Onun için en büyük mutluluk, sevgilisine kavuşmaktır.

Sevgi alanı her şeyden önce bütüncül, kuşatıcı ve kapsayıcı niteliği ile, varoluş alanlarında ortaya çıkan estetik, etik ve dinsel içerimli sorunları ortadan kaldırması açısından önemlidir. Bu sorunları üç başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan biri “sevgisel iman”, biri “sevgi etiği”, diğeri de cinsellik ve umutsuzluk gibi estetik içerimli sorunların “sevgi alanı”ndaki durumlarıdır. Bu üç sorunun tartışılması, sonluyu ve sonsuzu, tını ve bedeni, özgürlüğü ve zorunluluğu tek alan içinde bir araya getirme denemesini de oluşturacaktır. Ancak bu, Don Juan’la İbrahim’in yan yana getirilmesi anlamında değil, benliği oluşturan öğelerin bir sentez içinde etkin bir şekilde bir araya getirilmesi olarak anlaşılmalıdır.

Sevgi alanının sunumuna geçmeden önce, *Sevginin Eserleri* ile ilgili bir hususa dikkat çekmek yararlı olabilir: Kierkegaard bu çalışmasını baştan sona Hristiyan sevgisine ayırmış, başka deyişle, Hristiyanca sevgiyi yorumlamıştır. Bu açıdan, “gerçek sevgi”, “en yüksek sevgi” veya “ruhsal sevgi” (*Kjærlighed*), Kierkegaard’un algı biçimine göre Hristiyanca sevgidir. Sevgi alanında bu sevgi biçiminden sıkça söz edilmesi tuhaf karşılanmamalıdır. Onun düşünce yapısını, bu dini duyarlılıktan ayrı düşünmek ve bu şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Ne var ki “sevgi alanı”nı genel anlamda inanma duygusu açısından da yorumlayabiliriz.

2. Sevgisel İman

Kierkegaard, dinsel varoluş alanının betimlendiği *Korku ve Titreme*'de birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi, bir sevgi ilişkisi olarak görür. Bu sevgi, içtenliğin, dostluğun ve yakınlığın ifadesidir. Kişi bu sevgiyle Tanrı'nın samimi ahababı, Rab'ın arkadaşı olur ve semadaki Tanrı'ya *Sen* diye hitap eder (KT, 69). Bu yakınlık nedeniyle, imanı aşk ve sevgi sözcükleri ile özdeşleşen kişi, gerçek dindarlığı, toplumun, kilisenin, geleceğin ve gündelik alışkanlıkların duyarsızlaştırıcı doğasından kurtararak içselleştirir. Tanrı'ya karşı olan sorumluluğunu “mutlak” olarak niteler; bu mutlak sorumluluk topluma karşı olan ahlaksal ödevini askıya alır. Bu şekilde, Tanrı'ya karşı sorumluluk ve topluma karşı sorumluluk, bir karşıtlık içinde ortaya çıkar. İman yaşantısı ve toplumsal yaşantı iki farklı ve karşıt seçenek olarak sunulur. Estetik ve etik varoluş alanları arasında görülen “ya / ya da” durumu etik ve dinsel varoluş alanları arasında da kendini yineler.

Birey ve Tanrı arasındaki iman ilişkisinin esası sevgidir. Kişinin Tanrı'ya inanması Tanrı'yı sevmesi, Tanrı'yı sevmesi de Tanrı'ya inanması anlamına gelir. Peki, kişi Tanrı'yı nasıl sevebilir? Ne yaparsa Tanrı'yı sevmiş olur? Ve en önemlisi, Tanrı'yı görmediği hâlde nasıl sevebilir? Tanrı'yı sevdiğinden nasıl emin olabilir? Bu soruları şu şekilde cevaplayabiliriz: Tanrı'yı sevmenin biçimi ve tarzı, insanları sevmektir. Bunu ifade etmek için Kierkegaard, İncil'den aldığı şu ifadeyi tekrarlar: "Kim ki Tanrı'yı seviyorum der de kardeşinden nefret ederse, o bir yalancıdır; çünkü kardeşini gördüğü hâlde sevmeyen, Tanrı'yı görmediği hâlde nasıl sevebilir?" (Yuhanna 4: 20 / *WL*, 154). Tanrı'yı sevmenin ölçütü ve göstergesi, insanlara karşı duyulan sevgidir. "İnsanın görünmeyi gerçekten sevdiği, gördüğü kardeşini sevmesiyle bilinecektir; görünmeyi de daha çok, daha çok seven, gördüğü insanları da daha çok sevecektir." Burada, Tanrı ve insan sevgisi arasında bir koşutluk oluşur. "Görünmeyen Tanrı'yı sevmenin koşulu, "görünen kardeş"tir. İnsanları seven, sevgisi oranında Tanrı'yı da sevecektir, Tanrı'yı seven, sevgisi oranında insanları da sevecektir. Burada, Tanrı ve insan sevgisi arasında karşılıklı bir gereklilik söz konusudur. Kierkegaard, İncil'den aldığı şu ifadelerle kitabında yer verir: "Beni sevmek istiyorsan gördüğün insanları sev, onlar için ne yaparsan benim için yaparsın." Tanrı birey ilişkisi, öncelikle bir birey ve komşu, birey ve tüm insanlık ilişkisi şeklinde ortaya çıkar. Tanrı sevgisi, insan sevgisi olarak belirir. Bunun açık ifadesi şudur: "Tanrı için bir şey yapmak istiyorsan insanlar için yap, Tanrı'yı sevmek istiyorsan insanları sev! [...] Tanrı senden kendisi için bir şey istemez, fakat senin için bir şey ister" (*WL*, 160, 161). Bu ifadelerden ortaya çıkan sonuç şudur: Tanrı ve birey ilişkisi, aslında geri dönen, birey ve insan ilişkisi olarak ortaya çıkan bir sevgi biçimidir. Bireyin Tanrı ile olan ilişkisi, aslında kendisi ve diğer insanlarla olan ilişkisidir. Tanrı'ya karşı duyduğu sevgi, aslında kendine ve bütün insanlara karşı duyduğu sevgidir. Bu şekilde, ruhsal sevgi, kuşatıcı anlamda bir sevgiye dönüşür.

Tanrı, birey ve toplum arasındaki sevgi bağını güçlendiren bir başka ifade de “komşu sevgisi”dir. Kierkegaard, sevgi anlayışını geliştirebilmek için sık sık İncil’in bu ifadesine başvurur. Komşu sevgisi, öteki sevgisidir. Bununla birlikte, üç tür sevgiyi, ben sevgisini, öteki-sevgisini ve Tanrı sevgisini içinde taşır. Peki, komşu kimdir? Kierkegaard bu sorunun yanıtına, sözcüğün köken bilimsel irdelemesi ile başlar: Komşu “en yakın olan”dan (*Nærmeste*) türer; komşusu kişiye başkasından daha yakındır. Ancak, bu yakınlık, kişinin kendine olan yakınlığından daha yakın değildir.” Bu durum, sevmeye ödevinin öncelikle kişinin kendisine karşı gerçekleşmesi gerektiğini gösterir. Komşuyu sevmenin ölçütü, kişinin kendisidir. Bu ölçüt, komşunun “nasıl” sevilmesi gerektiğini de gösterir: “Komşunu kendini sevdiğin gibi sev” (Matta 22: 39). Burada, ben sevgisi, komşu sevgisini önceler. Komşu sevgisi, doğrudan “komşunu sev” şeklinde değil, “komşunu kendini sevdiğin gibi sev” şeklinde ifade bulur. Kişi, komşusunu “kendini sevdiği gibi” sevmelidir; burada komşu sevgisinin birinci aşaması, yani “ben sevgisi” ortaya çıkar (*WL*, 21, 27).

Ruhsal sevgideki kişinin kendisini sevmesi, kösnül sevgideki bencillikten, kendini sevmekten farklı bir durumdur. Komşu sevgisi bir noktada anlam genişlemesine uğrayarak insanlığı sevmeye doğru açılım gösterir; komşu, herkestir, bütün bir insanlıktır. Bu sevgi öyle çoğul bir sevgidir ki sınırı dünyadaki en son kişiyi de içine alır; kişiye düşmanı bile olsa sevmesini söyler: “Gözlerini yum ve buyruğu hatırla: Sevmelisin; yalnızca komşunu değil, düşmanını da!” (*WL* 54, 68, 108, 429). Burada, komşu sevgisinin ikinci aşamasıyla karşılaşırız; onu “başka sevgisi” olarak adlandırabiliriz.

Kierkegaard, “komşu sevgisi”yle, Tanrı’dan insana gelen, insandan insana yönelen ve tekrar insandan Tanrı’ya dönen bir sevgi anlayışı ortaya koyar. Bu sevgi akışının tüm varlığı kuşatan bir içerimi vardır. “Hristiyanlık bize, sevginin insan

ve Tanrı arasında bir ilişki olduğunu öğretir. İnsanın Tanrı'yı sevmesi, kendisini ve başkasını sevmesidir, insanlara yardım ve hizmet etmesidir. Tanrı'yı sevmek, başkalarının yardımına ve sevgisine erişmektir" (WL, 107). Komşuya ve tüm insanlara karşı duyulan sevgi, Tanrı sevgisinin en somut göstergesi olarak kabul edilir. Ruhsal sevgi kuşatıcı bir sevgidir. Söz konusu sevginin bütüncül yönünü ortaya koyan özelliklerden biri, sevginin tüm insanları, istisnasız tüm insanları kuşatan ve içeren bir yönünün olmasıdır. "Bir kişiyi gerçekten sevmek, Tanrı'yı sevmektir; başkasını gerçekten sevmek için de Tanrı'yı sevmek gerekir" (WL, 112, 114). "Tanrı'yı sevmek ve komşuyu sevmek eş zamanlı açılan iki kapı gibidir; biri açılmadan diğeri de açılmaz" (WL, 487). Burada komşu sevgisinin üçüncü aşaması ile karşılaşırız. Onu "Tanrı sevgisi" olarak adlandırabiliriz.

Komşu sevgisi, insanlar arasında çeşitli durumlara göre bir ayırım yapmaya gitmez, onlardan bazılarını aşağıda, bazılarını yukarıda görmez. Tanrı sevgisi, eşitlik temeli üzerinde gerçekleşir; onda bir ayırım ve bir seçicilik durumu söz konusu değildir. İnsanları servetlerine, bilgilerine, gençlik ve yaşlılıklarına, güzellik ve çirkinliklerine göre ayırmaz; Tanrı önünde tüm insanlar eşittir. "Komşu eşit biridir. Komşu asla tutkunun nesnesi değildir. (WL, 60). Tanrı birey ilişkisi, tüm sevgileri içeren bir sevgidir (WL, 140-43).

Kierkegaard, *Sevginin Eserleri*'nde insanın ödevinin Tanrı'ya benzemek olduğunu söyler. Tanrı insana benzemez ama insan Tanrı'ya benzeyebilir. Peki, bunun yolu nedir; insan Tanrı'ya nasıl benzeyebilir, ne yaparsa Tanrı'ya benzemiş olur? Bu sorunun cevabını sevgide buluruz: İnsan severek ve sevilerek Tanrı'ya benzeyebilir; zira Tanrı sevgidir ve Tanrı sevgisi insanda bir vicdan hâlini alır. "Tanrı sevgidir ve bu yüzden biz yalnızca severken Tanrı gibi olabiliriz." "Biz yalnızca sevgide, Tanrı'nın birlikte çalıştığı işçileriz." "Komşunu severken Tanrı'ya benzersin" (WL, 62, 63, 145).

Sevgi, *Sevginin Eserleri*'nde "komşunu sev" buyruğu ile bir ödev olarak ortaya çıkar. Bu, kişinin hem kendisine, hem komşusuna, hem çevresine, hem tüm insanlığa, hem de Tanrı'ya karşı ödevidir. Pavlus, sevginin ne olduğu yönündeki soruya, "yasanın yerine getirilmesi" olarak cevap verir (*WL*, 95). Buna göre, "Komşunu sevmelisin!" buyruğu, bir ödev ve yasa olarak ortaya çıkar. Pavlus, yasa ve ödev sözcüklerindeki biçimsel çağrışımı yumuşatmak için, sevgi yasasını şu şekilde ortaya koyar: "Sevgilim, birbirimizi sevelim." Kierkegaard'a göre, onun bu ifadesinde ödevin biçimsel sertliği değil, bir şairin şiddetli tutkusu vardır (*WL*, 375).

Kierkegaard'a göre, gerçek sevginin örneği, İsa'dır. O sevgi ödevini en üst seviyede ifa eden kişidir. "Hristiyan sevgisi hâlis bir eylemdir ve onun her bir eseri kutsaldır, çünkü yasanın yerine getirilmesidir. İsa yasanın zirvesidir. O, yaptığı işten ötürü ödül istemedi. Tek isteği doğumundan ölümüne tüm yaşamının amacı olan yasayı oluşturmak ve bir kefaretiler olarak kendisini sunmaktır (*WL*, 100-111).

3. Sevgi Etiği

Sevğinin Eserleri'nde ortaya çıkan ruhsal sevgi, etik ve dinsel varoluş alanları arasındaki gerilimi ve zıtlaşmayı da ortadan kaldırır. Bu sevgi biçiminin komşu sevgisine dayalı toplumsal boyutu, insanların bir arada güvenlik içinde yaşamalarını da sağlar; dostluk, güven, şefkat, merhamet, cömertlik, dayanışma gibi "sevginin eserleri", bir arada yaşamının koşulunu ve zeminini de oluşturur. Kişinin komşusunu sevmesi bu şekilde etik bir içerim kazanır. Kierkegaard bunu, "Hristiyanlık gerçek ahlaktır (*moralite*)" sözüyle ifade eder (WL, 51). Kierkegaard burada, dinsel alan ile ahlaksal alan arasındaki çatışmayı bir yana bırakmış gibi görünür; öyle ki dinsel alan ile etik alanı birleştirme yoluna gittiği bile söylenebilir. Bunun imkânı "komşu sevgisi"nde bulunabilir. Komşu sevgisi, kişinin hem kendisini, hem komşusunu, hem tüm insanları, hem de Tanrı'yı sevmesi demektir. Bunlardan birinin eksikliği, sevginin düzenini bozar. Bu nedenle, sevgi-

yi bir kaynakta toplayan bir yaklaşım, ahlaksal ödevle dinsel ödev arasında bir zıtlasma alanı oluşturmaları, Tanrı'ya karşı ödevle insana karşı ödevi birbirini dışlayan bir şekilde ortaya koyması (İbrahim'in kıssası her ne kadar bu tür bir zıtlasmaya izin veriyor gibi görünse de), bir yanlış yorumlama ve çıkar-sama olacaktır. Tanrı'yı sevmek için nasıl ki insanları sevmek gerekiyorsa, aynı şekilde Tanrı'ya karşı ödev de insanlara karşı ödev olacaktır. Bunun açık ifadesi şudur: "Tanrı için bir şey yapmak istiyorsan insanlar için yap, Tanrı'yı sevmek istiyorsan insanları sev! Tanrı senden kendisi için bir şey istemez, kendin için bir şey ister" (WL, 161).

Sevginin ve inancın bu toplumsal temeli, dinsel duyguyu somut hâle getirir. Tanrı ve birey ilişkisi, sevgi temelinde, bir kavram olmaktan çıkar ve her an yaşanan bir varoluş hâline dönüşür. Kişi, insanlara duyduğu sevgide, Tanrı'yı hissederek. Çünkü Tanrı, bu canlı ve gerçek sevgi bağında, herhangi bir yerde değil, insanların içinde, onların arasındadır. Öte yandan, bu sevgi, kişinin kendisine karşı duyduğu sevgiyi yadsımaz; onu bir bencillik durumu olmaktan çıkarır ve diğer insanlara karşı duyulan sevgiye dönüştürür; zira komşusunu kendisini sever gibi sevmesi gerekir. Bunun sonucunda komşu sevgisi, kendi-sevgisini, başka-sevgisini ve Tanrı-sevgisini bir araya getirir. Bu nedenle Kierkegaard, sevmeyi ve sevilmeyi "en yüksek iyi" olarak görür. Bu en yüksek iyi kendisini merhamet, şefkat, dostluk, dayanışma, paylaşma, cömertlik, güven duyma ve ümit etme olarak açığa vurur. Bu erdemler, sevginin etik içerimli ürünleridir. Bu nedenle en yüksek iyi ve en büyük kutsallık, gerçekten sevmek ve gerçekten sevilme-tir. Sevgisini koruyan ve sürdüren kişi, en yüksek iyiye ve en büyük kutsallığa da erişmiş olur (WL, 107, 239).

Kierkegaard spekülâtif bir tutum içinde sevginin ne olduğunu sormaz; amacı sevginin ürünlerini tanımak ve aydınlatmaktır. Sevginin inanma, güvenme, merhamet, şefkat,

cömertlik ve paylaşım gibi ürünleri, toplumla ve öteki ile ilişki konusunda sevgi etiğinin temelini oluştururlar. Bu nedenle, *Sevginin Eserleri*'nde sevginin tüm ürünleri, ahlaksal görünüşün en yüksek iyisi ve en yüksek erdemi şeklinde ortaya çıkar. Bu anlamda, *Sevginin Eserleri*'nden, Hong'ın ifadesiyle bir "sevgi etiği" türetmemiz de mümkün hâle gelir. Sevgi etiği, kösnül sevgi temelinde ortaya çıkmaz; şefkat ve merhamet temelinde ortaya çıkar; zira bir kişinin sevgilisi ve arkadaşı, aynı zamanda onun komşusudur (Hong, 1995: xii). Sevgi etiğinin temel düşüncesi, şu şekilde özetlenebilir: "Sevgi en yüksek iyidir" (*WL*, 452).

4. Sevgi Alanının Estetik İçerimli Sorunları

Sevgi alanının oluşumu açısından, cinsellik ve umutsuzluk gibi estetik içerimli sorunların irdelenmesi kaçınılmazdır. Soruyu şu şekilde sorabiliriz: Sevgi alanında estetik sorunların veya niteliklerin yeri nedir? Kierkegaard, *Kayı Kavramı*'nda, etik ödevin cinselliği “ruhun niteliği altına sokmasından” söz eder ve bunu “sevginin zaferi” olarak niteler (CA, 80). “Sevgi alanı”nın, bütün alanların sentezini amaçlıyor oluşu, öncelikle benliği kuran öğelerin etkin kılınması anlamına gelir. Sevgi alanında ortaya çıkan ben, sonlu bendir ama aynı zamanda sonsuz bendir; ruhsal bendir ama aynı zamanda bedensel bendir; özgür bendir ama aynı zamanda zorunluluk ögesi taşıyan bendir. O, ruhun ve beden, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezidir. Hem sonlu ve doğal (*estetik*), hem toplumsal (*etik*), hem de sonsuz (*teolojik*) bir bendir. Bu benlik ruhsal sevginin zaferidir. Sevgi alanında, sentezi oluşturan her bir öge etkindir; “beden”, “sonlu” ve “zorunlu-

luk” öğelerinin dışarıda bırakılması söz konusu değildir. Bu sentez, ruhsal sevginin bir ifadesi olduğundan, kösnül bir karakter taşımayacaktır; sevgili aynı zamanda “komşunu sev!” buyruğunda ifadesini bulan “komşu” da olacaktır.

Gerçek sevgide, paganist erotik sevginin izlerine rastlanmaz. Gerçek sevgi bütün insanları, bütün varlıkları sevmektir. Seven kişi, bu yolla, kendisi ile, ailesi ile, toplumu ile, giderek bütün bir insanlık ve canlı cansız bütün bir varlık âlemi ile etkin bir diyalog içine girer; kendi özgür ve bağımsız kişiliğini gerçekleştirir. Sevgi alanında karşıt karakterli ruhsal ve tensel sevgi öğeleri evlilik yoluyla bir şefkat ve vicdan işi hâline gelir; böylece ruhsal sevginin zaferi ortaya çıkar (*WL*, 37, 135, 139, 278). Ama bu sevgi biçimi, artık kösnül sevgi olmaktan çıkarak evlilik yoluyla ruhsal bir nitelik kazanır. Bu sevgi yöneliminde öteki sevgisi, kişinin kendisini araması anlamında bir bencillik ve kendini severlik olarak ortaya çıkmaz. Tensel sevgi, şefkat ve vicdanla kendisinde olmayan sonsuzluk ögesine kavuşur ve bu şekilde farklı bir alanda yeni bir forma kavuşur. Artık o, eotik sevgi olmaktan çıkar ve ruhsal bir nitelik kazanır.

Görüleceği üzere, sonsuzluk ögesinden yoksun olan kösnül sevgi, sevgi alanında dönüşerek vicdan, şefkat ve merhamet hâlini alarak sonsuzluk ögesine kavuşur; tinselleşir. Bu da estetik, etik ve dinsel varoluş alanları arasındaki zıtlaşma konularından birinin daha çözüme kavuşması anlamına gelir. Buna göre ruhsal sevgi, tensel sevgiyi evlilik vasıtasıyla, şefkat ve vicdan öğeleriyle tinsel hâle getirir. Bu şekilde kişi, önce eşiyle komşu olur. Bu sevgi biçimi, “kadının kocasını, kocanın da hanımını bir komşu olarak sevmesine karşı değildir. [...] Hristiyan evlenebilir, karısını sevebilir, hem sevmelidir de; fakat bütün bunları yaparken Tanrı ile kendi arasında temel bir anlayış olmalıdır. Tanrı der ki insan için yalnız olmak iyi değildir. Kadın ve erkek ortaklığı bu yalnızlığı giderir. İşte bu paylaşım temelde bir sevgi olayıdır” (*WL*, 139-142, 154).

Görüleceği üzere, ruhsal sevgi, tensel sevgiyi evliliğe ve şefkate dönüştürerek kendi içine alır. Bu şekilde, “sevgi alanı”nda, estetik alanın tenselliği, etik alanın ödevi ve dinsel varoluş alanının sonsuzluğu bir araya gelmiş olur.

Sevgi alanında tartışılması gereken ikinci estetik içerimli sorun, umutsuzluktur. Umutsuzluk, estetik varoluş alanının sonlu veya doğal beninin sonsuzlukla ve Tanrı ile ilişkisinin kesilmesi durumudur. Sonsuzluk ögesinden yoksunluk, paganizmin bir özelliğidir. Bu nedenle, umutsuzluk paganist bir öz taşıyan sonlu benin kaçınamayacağı bir durum olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, görünüşteki haz yoğunluklu yaşam biçimine karşın, estetik varoluş alanı temel olarak bir umutsuzluk alanıdır.

Kierkegaard, sevginin umutsuzluk karşısında bir “güvende olma” hâli olduğu hususu üzerinde durur. Nerede sevgi varsa, orda sarsılmaz bir güven vardır. Sevmek bir ödev olduğunda, “umutsuzluğa karşı güvende olma” hâline dönüşür” (*WL*, 29, 280). İnsanın kendi benini oluşturmamaya umutsuzluk karşısında yenik düşmesine sevgisizlik neden olur. Sevginin en büyük zaferlerinden biri umutsuzluk karşısında belirir. Sevgi, insanın yaşadığı yeri güvenli bir mekân hâline getirir. Ama güvenin biricik anlamı bu değildir; asıl güven, insanın kendi içinde ulaştığı ben olma yetkinliğidir. Bu yetkinlikle kişi, kendi varoluşunun anlamını da hissedecek, kendi içinde bir dinginlik ve uzlaşa yaşayacaktır. “Yalnızca sevmek bir görev olduğunda sevgi de sonsuzca güvenlik olur” (*WL*, 32). Bu şekilde, ruhsal sevgi, bir ölümcül hastalık olan umutsuzluk durumunun çaresi gibi görünmektedir. Bu önemli bir iyileşme hâlidir; zira umutsuzluk, benliğin sonsuzla ilişkisinin kesilmesi durumudur; sonsuzluk yokluğudur. Ruhsal sevgi, umutsuzluğa karşı korur. Umutsuzluğa karşı tek güvence vardır: Görevin “sevmelisin”i ile sonluluğa, ölümlülüğe, umutsuzluğa göğüs germek. Bir kişiyi umut-

suz yapan şey talihsizlik ve yoksulluk değildir, sonsuzluk yoksunluğudur. Umutsuzluk, sonsuzluğun kaybedilmesidir Sevgi, bu eksikliği gidererek kişiyi ben olmanın olgunluğuna erdirir. “Sevmek bir görev olduğu zaman, yalnız o zaman sevgi sonsuz olarak güvenlidir. Sonsuzluğun güvenliği tüm kaygıları giderir, umutsuzluktan korur (WL, 40-43). Sevgi ödevi, mutsuzluğun başlıca nedeni olan sonsuzluk ögesi ile iletişimi kurar, benliğin sonsuzluk ögesini etkin hâle getirir. Böylece, “en büyük ödev” olan sonsuzlukla temas, sevgi bağı kurulur. *Ölümcül Hastalık*’ta benliğin sonsuzla ilişkisinin kopması olarak tanımlanan umutsuzluk, sevgi alanında umuda ve güvene dönüşür. Umut, kesintisiz sevgidir, varlıkla bütünleşmedir, korkudan arınmadır (WL, 252-253).

Değerlendirme

Sevgi alanının temelini “komşu sevgisi” oluşturur. İnsan, kendisini sevmeden komşusunu, komşusunu sevmeden insanlığı, insanlığı sevmeden de Tanrı’yı sevmiş sayılmaz. “Kişi, Tanrı’yı nasıl sevebilir” sorusu “komşusunu ve tüm insanları severek” şeklinde karşılık bulur. Bundan “ben sevgisi”, “başka/öteki sevgisi” ve “Tanrı sevgisi” olmak üzere üç tür sevgi biçimi çıkarabiliriz. Kişinin Tanrı’yı sevebilmesi için, komşusunu, komşusunu sevebilmesi için de kendisini, düşmanı da olsa tüm insanları sevebilmesi gerekir. Bu anlayışın sonucunda sevgi, öncelikle bir insan severlik olarak kendini gösterir. Sevgi alanında, temelini komşu sevgisinde bulan insancıl bir yöneliş söz konusudur. Bunun varoluş alanları ve benliğin oluşumu bağlamında ortaya çıkarabileceği sonuç şudur: Öncelikle, dinsel ve etik varoluş alanları arasında var olan gerilim ve zıtlaşma ortadan kalkar. Tanrı’ya karşı olan sorumluluğum hemcinslerime karşı olan ödevimi askıya almaz; aksine bu ödevi mutlaklaştırır, onlara karşı sorumluluğum hâline gelir. İnsanları sevmeden Tanrı’yı sevmiş olmam, insanlara

karşı görevimi yerine getirmeden Tanrı'ya karşı olan görevimi yerine getirmiş sayılmam.

Sevginin Eserleri'nde Tanrı ile bireysel ilişki sorunu, *Korku ve Titreme*'de olduğu gibi salt bireysel ve öznel temelde ortaya çıkmaz; Tanrı ile bireysel ilişki, tüm insanlarla, hatta canlı-cansız tüm varlıkla ilişkiye dönüşür, *Korku ve Titreme*'de insanlarla olan bireysel ilişkinin askıya alınışı, *Sevginin Eserleri*'nde Tanrı ile olan bireysel ilişkinin koşulu hâline gelir; bu şekilde, inanç toplumsal düzeyde yeniden kurulur. Estetik alandaki cinsellik sorunu da, tensel sevginin ruhun niteliği altına girmesiyle şefkat, merhamet, dayanışma ve paylaşma gibi ruhsal sevginin ürünleri ile paganist bir tutum olmaktan çıkarak sonsuzluk niteliği kazanır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, sevgi alanında, sevgisel iman ve sevgi etiği, bir zıtlasma ve karşıtlık içinde değil, birbirlerini gerektiren ve tamamlayan bir tarzda ortaya çıkar. Tensel sevgi de ruhsal sevgide dönüşüme uğrar ve evlilik içinde yeniden ifade bulur. Bu şekilde, varoluş alanlarında ortaya çıkan karşıtlık, sevgi alanında çözüme kavuşur. Bu aynı zamanda, tinin ve bedeninin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olarak tanımlanan benliğin gerçekleşmesi ve ortaya çıkması anlamına da gelir.

Burada şöyle bir eleştiri getirilebilir: Sevgi alanında benliğin oluşması ve bu alanın *Sevginin Eserleri*'nden çıkışını alması, aynı zamanda varoluş alanlarında benliğin oluştuğu anlamına gelmez mi? Bu yerinde bir soru olabilir. Ne var ki *Sevginin Eserleri*, özce farklılık taşıyan bir konumda bulunur. O, varoluş alanları etrafında bir polemik, sav ve karşı sav biçiminde beliren ve bir anlamda dolaylı iletişimin, varoluş içindeki kısmî hakikatlerin, öznelliğin ve içselliğin ifade bulduğu müstear isimli yapıtlardan biri değildir. Kierkegaard onu kendi ismiyle yayımlamıştır; kendi görüşüdür. Bu hâliyle müstear isimler etrafında şekillenen tartışmanın bir parçası

olmak istemez; varoluş alanlarının doğasını aydınlatma amacı gütmeyiz. Dolayısıyla sevgi alanında benliğin oluşumu varoluş alanları içinde ve bu alanları aydınlatmaya yönelik müstear isimli çalışmalarla değil, varoluş alanları ile doğrudan ilgisi olmayan ve Kierkegaard'un bizzat kendi ismiyle yayımladığı bir yapıtla olanaklı hâle gelir. Ve artık o yeni bir alandır. Adı da “sevgi alanı”dır.

SONUÇ

Kierkegaard, kendisinden sonraki dönemler üzerinde etkisi en fazla görülen filozoflardan biridir. Onun görüşleri ve söylem biçimi felsefe, sanat ve teoloji olmak üzere başlıca üç alanda etkili olmuştur. Bu etkiyi iki nedene bağlayabiliriz. Bunlardan ilki, Kierkegaard'un felsefi söylemde içeriksel, ikincisi ise biçimsel açıdan ortaya çıkardığı dönüşümdür. Geleneksel felsefedeki özün yerine varoluşu getirmesi ve felsefe alanına varoluş kavramını sokması felsefede yeni gelişmelere neden olmuştur. Varoluşla birlikte absürd, paradoks, öznellik ve bireysellik gibi çağdaş düşüncenin ve sanatın gelişimine kılavuzluk eden kavramlar da felsefenin gündemine gelmiştir. Bu gelişme modern felsefenin öne çıkardığı ussallık, evrensellik, nesnellik ve bilimsellik gibi değerlerle karşıtlık içinde ortaya çıkmıştır. İmanın özel, bireysel ve birey Tanrı ilişkisi temelinde ortaya çıkan akıl dışı, paradoksal ve absürd bir durum olduğu görüşü ile de teoloji üzerinde etkili olmuştur.

Biçimsel açıdan felsefi söylemde ortaya çıkardığı dönüşüm, yine varoluşçu bir duyarlılığın eseridir. Varoluşun spekülâtif bir söylem biçimi ile ifade edilemeyeceği görüşü, onu sanatsal ve edebî bir söylem tarzına yöneltmiştir. Yazılarında öyküleyici, örnekleyici ve betimleyici bir üslup kullanmıştır. Görüşlerini, teolojiden, tarihten ve mitolojiden aldığı tipler üzerinde örneklemiştir. Bu da onun söylemine edebî ve sanatsal bir nitelik kazandırmıştır. Bu durum aynı zamanda varoluşun iletilemezliği anlayışının da bir sonucudur. Kierkegaard, sanatsal bir dille yazdığı ve müstear isimlerle yayımladığı eserleriyle “dolaylı iletişim” olarak adlandırdığı iletişim biçiminin örneğini vermiş, farklı müstear isimler arasında bir diyalog ve polemik oluşturmuştur. Bu husus, varoluşun iletilemezliği, hakikatin öznelliği ve kısmiliği görüşü ile bağdaşır. Söz konusu özellikleriyle Kierkegaard felsefesi, geleneksel anlamda felsefi olmayan öğeler içerir. Bu da onun filozof olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Şunu söyleyebiliriz: O, varoluşçu tavrı ve sanatsal söylem biçimiyle felsefeye yeni bir tarz getirmiş özgün bir filozoftur.

Kierkegaard’un varoluş kavramı karşısındaki öncelikli tutumu, sözgelimi varoluşu Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde ele aldığı şekliyle (Hegel, Tarihsiz: 229-231), spekülâtif felsefenin bir kavramı olmaktan kurtarmak ve kendi doğasına kavuşmasını sağlamaktır. Nedir varoluşun doğası? O, söze gelmez yanıyla, bir “iletilemezlik” niteliği gösterir. Onu kim iletmeye, tanımlamaya ve bilmeye çalışırsa, kim kendi spekülâtif tutumunun ve kendi sisteminin bir parçası hâline getirmeye çalışırsa, bir açmazın içine düşer. Çünkü ne varoluş kavramı, ne varoluşa ilişkin bir düşünce, ne de bir varoluş sistemi, varoluşun kendisidir. Kişi varoluşun yalnız geçmişteki izlenimine sahip olabilir. Oysa varoluş hep şu andadır. Filozof da düşünen bir kişi olarak varoluşun içindedir. Varoluşu kavramak için varoluşun dışına çıkmak, varoluşun karşısına geçmek ve

onu bir bütünlük içinde görebilmek gerekir. Bu, olsa olsa tanrısal bir edim olabilir. Kierkegaard bu nedenle, bir tür sistemin olabileceğini, fakat bunun da ancak Tanrı için olanaklı olduğunu düşünür. Zira varoluşu başı ve sonu ile bir bütünlük içinde ancak Tanrı görebilir. Varolan ruhlar için bir varoluş sistemi olanaklı değildir (*CUP I*, 118).

Kierkegaard, varoluş alanları felsefesi ile varoluşun bir kavram, bir sistem, bir düşünce ve bilgi konusu hâline getirilemeyeceğini göstermeyi denemiştir. Bu alanlar içinde ortaya çıkan çeşitlilik, değişim ve dönüşüm, varoluşun durağan, tek doğallı ve benzeşen yapıda olmadığını, aksine varoluş sözcüğünün insan olmanın tüm olanaklarını barındıracak denli farklılaştığını, çeşitlendiğini ve değişim gösterdiğini ortaya koyar. Bu anlamda, varoluş alanları, varoluşu sistemleştirmeden, kavramsallaştırmadan, durdurmadan, sınıflandırmadan, kendi devinimi içinde anlama denemesidir. Kierkegaard bu konuya öncelikle dinsel bir duyarlılıkla yaklaşır ve dinsel yaşantının bir varoluş durumu olduğunu düşünür. Bununla, Tanrı'nın, dinsel inancın bir bilgi ve kavrama işi olmayıp bir varoluş durumu olduğunu vurgulama fırsatı bulur. Böylece, imana kendi özünü kazandıran paradoksa, absürde ve akıl dışıya da yer açmış olur.

Varoluş alanları yaşam yolu üzerinde insanın yaşadığı süreçte geçmek zorunda olduğu doğal aşamalar (*stage*) değildir. Onlar, kişinin tercihinine, özgür seçimine, beğenisine, kültürüne, duygusal düzeyine dayalı seçilen yaşam biçimleridir. Bu açıdan “varoluş aşamaları” olarak değil, “varoluş alanları” olarak değerlendirmek doğru olabilir. Aşama olmasının, varoluşun doğal bir gelişim ve ilerleme olduğunu ima etmesinin dışında doğurabileceği başka sakıncalar da vardır. Bunlardan biri, Kierkegaard'un varoluş alanları karşısındaki nesnel duruşunu bir tutum almaya dönüştürmesidir. Eğer aşamalardan söz etmiş olsaydık, Kierkegaard aşağıdan yukarıya veya yu-

karıdan aşağıya doğru önem sırasına göre bir sıralama yapmış olurdu. Oysa onun böyle bir tavır alıştan bilinçli olarak kaçındığı, hatta müstear isimler kullanmak suretiyle kendini bu tartışmanın dışında tutmaya çalıştığı söylenebilir. Bununla birlikte, dinsel varoluş alanını tinsel amaca yönelik sentezin gerçekleştiği, varoluşun ve insan olmanın anlamının ortaya çıktığı biricik alan olarak görmesi, onun tarafsızlığı tezini sarsacak bir niteliğe sahiptir. Kierkegaard'un, müstear isimlerle yazılan yapıtların bir cümlesinin bile kendisine ait olmadığını söylemesine ve müstear isimlerle varoluş alanları karşısında tarafsız kaldığı izlenimi uyandırmasına karşın, dinsel varoluş alanında ortaya koyduğu tavırla, varoluş aşamalarını doğal gelişimin olmasa da ruhsal gelişimin evreleri olarak gördüğü de söylenebilir. Kierkegaard, sentezi, kimi zaman benlik kazanma, kimi zaman birey hâline gelme, kimi zaman insan olma, kimi zaman da varoluş içine girme olarak tanımlar. Bu nedenle, insan olmayı, varoluş kazanmayı, birey olmayı, benlik hâline gelmekle eş değerde görmemiz gerekir. "İnsan", "benlik", "birey" ve "varoluş" kavramları, küçük ayrıntılarına karşın Kierkegaard felsefesinde birbirlerine yakın anlamlara sahiptirler ve esas olarak aynı gerçeğe, yani "ben olma" durumuna işaret ederler. Ben olmak da, insan olmanın anlamını en üst düzeyde gerçekleştirmek ve böylece, insan türü içinde yitip gitmiş soluk bir yüz yerine, öncelikle "birey" olmayı başarabilmiş bir kişilik olarak ortaya çıkmaktır. Buna göre benliği oluşturan kişinin insanlığı da oluşur, insanlığı oluşturan kişinin bireyselliği de ortaya çıkar. Sentezin gerçekleştiği varlık, hem insan, hem birey, hem de ben olmanın anlamına kavuşur. Sentezin oluşamaması veya çözülmesi durumu ise benlikten, bireysellikten ve insan olmanın anlamından bir eksiliştir. Bu eksiklik veya yoksunluk, ben olamama durumudur. Bu ise, sentezi oluşturan tek ögenin egemenliğini ve aşırılığını yansıtan varoluş alanlarının kaçınılmaz sonucu gibi görünmektedir.

“Benlik” bölümünde de belirtildiği gibi, Kierkegaard benliği, ruhun ve bedenın, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olarak tanımlar. Ruhun ve bedenın sentezi birinci sentez, sonlunun ve sonsuzun sentezi ikinci sentez, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezi de üçüncü sentezdir. Ruhun ve bedenın sentezinde gereksinim duyulan üçüncü öge tin (*psyche*), sonlunun ve sonsuzun sentezinde gereksinim duyulan üçüncü öge an, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezinde gereksinim duyulan üçüncü öge olanaklılıktır. Kierkegaard'un bir “sentez” olarak nitelediği “ben olma” durumu, varoluş alanlarının hiçbirinde ortaya çıkmaz. Bunun nedeni, varoluş alanlarının, benliği oluşturan ögelerin tam ve gerçek bir sentezini sunmamalarıdır. Onlar, bir ögenin diğerkleri üzerindeki egemenliğinin, aşırılığının ve etkisizleştirici gücünün ifadesi olarak ortaya çıkarlar. Sözgelimi, bir kişide sonlu ve bedensel öge etkin olursa estetik varoluş alanında, ruh ve özgürlük ögeleri etkin olursa etik varoluş alanında, sonsuzluk ve ruh ögeleri etkin olursa dinsel varoluş alanında yer alır. Bütün alanların ve ögelerin sentezi durumunda olan benliğin, kısımlara ve alanlara bölünmesi, ben olma imkânını da ortadan kaldırır. Bu çalışmanın temel görüşlerinden biri, bir sentez olarak tanımlanan benliğin varoluş alanlarında dağılmaya ve çözülmeye uğradığıdır. Bu çözülme, dağılma ve bölünme durumu, aynı zamanda varoluş kavramının doğasına da aykırıdır. Zira Kierkegaard, varoluşu benlikle eşdeğerde bir sentez olarak görür. Ona göre varoluş da, benliği oluşturan ögelerin bir sentezidir. Benliğin oluşamaması durumu, aynı zamanda insan olma, birey olma, varoluş içinde olma gibi anlamlara da geldiğinden, yalnız ben olmanın değil, varoluşun ve insan olmanın anlamından da bir eksiliş olacaktır.

Varoluş alanlarında benliğin ortaya çıkmamasının çeşitli nedenleri vardır. Bunlardan biri, varoluş alanlarının bir arada yaşanamayacağı ilkesidir. Bu ilke, bir hizmetçinin iki efendi-

ye birden hizmet etmeyeceği, her hizmetçinin ancak bir efendisi olacağı ifadesinde ortaya çıkar. Bunun felsefi dile çevirisi şudur: Birey, ancak bir varoluş alanında bulunabilir, iki alanda birden bulunması mümkün değildir. Sözgelimi, estetik alanda olan bir kişi, aynı anda etik alanda olamaz. Çünkü en yüksek ödev ve sorumluluk, en yüksek hazzı dışarıda bırakır. Kişi ancak bunlardan birine sahip olabilir. Ya en fazla hazzı seçer, ya da en fazla ödev duygusunu. İkisine birden sahip olamaz.

İnsanı bir benlik hâline getiren öğeleri tümüyle kapsayacak şekilde bütüncül bir varoluş alanı yoktur. Bu alanların her üçü de tercihe bağlıdır. Kişi onlardan birini seçebilir. Birey, ya estetik, ya etik, ya da dinsel varoluş alanında bulunur. Bu alanların her biri, benliğin sentezindeki öğelerden birinin diğerleri karşısındaki zaferinin ifadesidir. Bu açıdan bakıldığında varoluş alanları, öğelerin dengeli katılımına değil, birbirleri üzerindeki egemenliğine dayalı olarak ortaya çıkar. Her varoluş alanı, öğelerden birinin ya da birkaçının egemenlik durumunu ifadesidir. Bu şekilde, sentezi oluşturan bileşik yapı, farklı varoluş alanları şeklinde çözülür ve dağılır. Sentez, çelişik öğelerinden arınarak bazı öğelerin diğerleri üzerinde egemenlik kurduğu ve onları etkisizleştirdiği yalın ve homojen bir yapıya dönüşür. Bunun sonucunda da aşırı uçlardaki yaşam biçimleri ortaya çıkar. Varoluş alanlarında “orta yol” yoktur. Sınırlar ve tanımlar çok keskindir. “Ya / ya da” bunun en güzel örneğidir. Bu ifade bile, iki varoluş alanının bir arada bulunamayacağını göstermeye yeter. Burada, iki varoluş alanı arasında bir tercih yapmaya davet edilir insan. Aynı anda iki varoluş alanında bulunamaz. “Ya / ya da”, “hem / hem de”ye dönüşmez ve her bir alan, diğerlerinden ayrı ve farklı bir özü yansıtmak üzere ait olduğu benlikte diğer öğeleri susturmak için savaşı. Üç kısma bölünmüşlük olduğu gibi sürer. “Hem/ hem de”nin olmayışı, varoluş alanlarının birbirinden ayrık yapısının sürmesi anlamına gelir. Onları birleştirecek ve bü-

tünleyecek bir varoluş alanı, “hem / hem de”nin imkânsızlığı yüzünden eksik kalır. Bu durum, varoluş alanlarını aşırı uçlara yerleştiren, böylece insanın bileşik yapısını bozan bir nitelik gösterir. Varoluş alanları, Kierkegaard’un ortaya koyduğu şekliyle tam olarak birbirlerinin karşıtıdır. Estetik alandaki haz, etik alandaki ödev ve dinsel alandaki sorumluluk bilinciyle bağdaşmaz. Değerler arasındaki bu karşıtlık, varoluş alanları arasında kapanmaz bir uçurum ve gerilim yaratır. Evens’in söylediği gibi, en yüksek haz, en yüksek ödevi dışarıda bırakır. Kişinin, etik doğruyu, yalnızca kendisini desteklediği için istemesi, etik dışı bir tutum olacaktır. Yine, başkalarından ötürü Tanrı’ya bağlılık göstermek, Tanrı’ya Tanrı olarak saygı göstermemek olacaktır. Bu nedenle, varoluş alanları arasındaki seçim, daima tek bir seçim olacaktır (Evens, 47).

Kierkegaard, farklı alanlar arasındaki karşıtlığı ve diyalektik ilişkiyi, farklı müstear isimler altında yazdığı kitaplarda tartışır. Bu yapıtlar arasında bir diyalog, bir sav ve karşı sav bulunur. Acaba savlar arasında bir sentez olabilir mi, tartışma bir senteze ulaşılır mı? Sözgelimi, etik ve estetik varoluş alanları savı ve karşı savı, dinsel varoluş alanı da bunların sentezini mi oluşturur? Estetik ve etik varoluş alanlarında bir sav ve karşı sav söz konusudur. Daha önce de belirtildiği üzere, etik varoluş alanı, esas olarak estetik varoluşun bir eleştirisi, onun savlarının yadsınması temeli üzerinde ortaya çıkar. Ne var ki dinsel varoluş alanı, etiği ve estetiği içeren bir özellik taşımaz. Estetik varoluş alanındaki kendi istekleri ve bedensel dürtüleri içinde kaybolup giden kösnül benlik, etik alandaki toplumsal benlikle birleşince bundan Kierkegaard’un anladığı anlamda dinsel varoluş alanı ortaya çıkmaz. Sentez, varoluş alanlarının da bir araya gelip birlikte bir varoluş alanı oluşturmamaları anlamına geleceği için, Kierkegaard bundan kaçınır. Bu kaçınmanın temel nedeni, varoluş alanları arasına koyduğu keskin ayrımdır. Bu keskin ayrım, varoluş alanları ve bu

alanlara ilişkin görüş ve yaşam biçimleri arasında bir sentezin oluşmasına izin vermez. *Ya / Ya da*'daki etikçi, her ne kadar Don Juan'ı ve Baştan Çıkarıcı'yı yanıtlasa da, estetik, etik ve dinsel varoluş alanları arasında bir sentez ilişkisinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir sentez ilişkisinde, bütün ögeler sentez içinde bulunur. İlk aşama sonraki aşama içinde yer alır. Bu husus, varoluş alanları açısından geçerli değildir. Kierkegaard'un ironinin kendi içindeki aşamalarına ilişkin söylediği şey, varoluş alanları için de geçerlidir: "İlk aşama, ikinci aşama içinde emilmez; ikinci aşamada her şey yenidir" (CI, 121). Her bir aşama kendi yerinde ve kendi doğası içinde bulunur. Bu demektir ki varoluş alanlarının sentezi, bir araya gelmeleri ve bir benlikte bütünleşmeleri imkânsızdır. Bunun bir başka anlamı da, varoluş alanlarının ve bu alanlarda ortaya çıkan kısmî benlerin, baştaki benlik tanımını ile örtüşmeyecek olmasıdır. Varoluş alanları birleşmenin ve toplanmanın değil, çözülmenin ve dağılmanın ifadesidir. Onları bir araya getirecek ve toplayacak bir varoluş alanı yoktur. Bu da, varoluş alanlarında, benliğin oluşamayacağı anlamına gelir.

Bu aşırı, ayrık, parçalı ve dağınık yapısıyla varoluş alanları, varoluş denilen çok boyutlu ve karmaşık gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Varoluş, varoluş alanlarının tek boyutlu dünyasına girmeyecek kadar çeşitlilik arzeder. Buna karşın Kierkegaard, varoluş alanları felsefesiyle yaşamın içinde kesin sınırlar oluşturmaya çalışır. Bu alanlar, siyah ve beyaz gibi birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılırlar. Kişi bunlardan birinde bulunmak zorundadır. Önünde tek seçenek vardır: "Ya bu, ya şu" gibi. Oysa yaşamın doğası kesin sınırlar çizilmeyecek kadar esnekler. Varoluşu niteleyen sözcük, değişkenliktir. Varoluş çoğu kez bu sınırların birbirine karıştığı bir alanda ortaya çıkar. O, tüm renkleri içinde taşıyan gökkuşağı gibidir. Kierkegaard, varoluş alanları ile bu renkleri ayırtırmayı dener ve varoluş içinde sınırları kesin bölgeler oluşturmaya çalışır. Bir kişinin

tümüyle estetik, tümüyle etik veya tümüyle dinsel varoluş alanında bulunması mümkün değildir. Bu eleştiriler, yalnızca Kierkegaard için değil, Kant ve Hegel için de geçerlidir. Dilthey'in "damarlarında saf bir düşünce edimi olarak aklın damıtılmış özsuyla dolaşır" dediği (Dilthey, 50) Locke, Hume ve Kant gibi filozofların "bilen özne" tasarımlarına, öte yandan bireyi nesnelin, evrenselin, toplumsal ödevin ve kamusal düzenin içinde kaybeden Hegelci tutuma karşı da bir eleştiri vardır. Kierkegaard, varoluş alanları felsefesi ile Hegel felsefesini eleştirirken, kendisi de belki de farkında olmadan kendi eleştirisinin konusu hâline gelir.

Bilmek, anlamak ve farkına varmak, insan varoluşunun bir gerçeği, hatta ayırıcı özelliğidir. Düşünce tarihinde benliği, Platon ve Aristoteles başta olmak üzere, insanın zihinsel yaşamı ile tanımlama eğilimi egemen olmuştur (Bkz. Titus, 154). Daha önceki dönemlerde benlikle özdeş hâle gelen zihinsel yapı, Kierkegaard felsefesinde bu özelliğini yitirir. Kierkegaard, varoluşa ilişkin durumlarda, özellikle de dinsel varoluş alanında, içsellik, öznellik ve Tanrı ile bireysel ilişki adına, belki de spekülâtif felsefeye karşı tepki gösterme ihtiyacı içinde, bilmenin, anlamamanın, farkına varmanın, düşünmenin değerini alçaltır, onların yerine aşkı, usdışını, absürdü ve paradoksu koyar. Kuşkusuz bunların, onun ifade ettiği anlamda dinsel varoluş alanında önemli yeri vardır; ne var ki bir varoluşu baştan sona aklı yadsımak, absürdü ve paradoksu yüceltmek üzerine oturtmak, çok da uygun bir tutum olarak görünmemektedir. Absürd ve paradoks ne kadar varoluşun bir gerçeği ise, akıl ve mantık da o kadar gerçeğidir. Öte yandan, bireyi kesin çizgileri ile belirgin hâle getirmek için toplumun ve çevrenin dışına çıkarması da ayrı bir eleştiri konusudur. O bireyi yüceltme, öznelliği vurgulama, içselliği belirginleştirme adına, toplumu, nesnelliği ve dışsal evreni adeta yok eder. Bunları varoluş alanlarında ortaya çıkan aşırılıklar olarak gö-

rebiliriz. Bütün bu aşırılıklardan bir sentez olarak tanımlanan benlik de olumsuz yönde etkilenir. Varoluş alanları arasındaki kesin ayrım ve giderilmez karşıtlık, bir sentez olarak tanımlanan benliğin ortaya çıkmasını imkânsız hâle getirir.

Kierkegaard'un yaşamı gibi felsefesi, felsefesi gibi yaşamı da aşırıdır; felsefesi gibi kişiliği, kişiliği gibi felsefesi de uçtur. O yaşam karşısında olmak ve olmamak gibi bir tercih yapar. Oysa hayat her zaman bir tercih ürünü de değildir ve gerçekten insanın olmak ve olmamak arasında bulunduğu "ara durumlar" da vardır. Kabul etmek gerekir ki yaşamın içinde pek çok girift durum iç içe bulunur. Yaşam, bu anlamda hiçbir kesin tanıma ve sınırlamaya izin vermez. Kierkegaard, varoluş alanları karşısında yapılan seçimi mutlaklaştırır. Varoluş alanları karşısında yapılan her seçim diğer varoluş alanlarını görelî hâle getirir. Bunun en açık ifadesi, kişinin ancak bir varoluş alanında bulunabileceğidir. Bu tür bir seçim, insan varlığını oluşturan heterojen yapıyı homojenleştirir. Her varoluş alanı, kişinin varlığını oluşturan öğelerin kendi karşıtlarını etkisiz hâle getirmesi anlamında bir homojenleşme olayıdır. Bu tutum varoluşun doğasına her zaman uymaz. Pascal'ın insanı aklın ve duygunun, inancın ve tutkunun bir savaşı olarak nitelemesi (Pascal, 30), varoluşun karmaşık yapısına daha uygundur. Bu savaşın içinde, haklının ve haksızın, iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın aynı anda sesi duyulur. İnsanın verdiği kararlar her zaman doğru olmayabilir, doğru olan kararlar da her zaman doğru sonuçlar vermeyebilir. İnsan ne tam olarak iyi, ne tam olarak kötüdür. Anda yaptığı seçimler ve verdiği kararlarla kendi niteliğini de belirler. İnsanın tümüyle kötü ya da tümüyle iyi olamayacağı görüşüne Kierkegaard da katılır. "Eğer bir kurtuluş umudu varsa, insan tümüyle kötülüğün etkisi altında olamaz, eğer tümüyle kötülüğün etkisi altındaysa, o zaman da ceza bir çelişki olur" der (CA, 122). İnsan, yalnızca karar vermek ve seçim yapmak du-

rumunda olan biridir. O, bazen iyi, bazen kötü seçimler yapabilir. Seçimlerinin sonuçlarını her zaman önceden göremez. İyi niyetle yapılanlar kötü, kötü niyetle yapılanlar iyi sonuçlar verebilir. İnsan birçok karmaşık duyguyu aynı anda yaşayabilir, görünüş ve gerçek arasında karşıtlıklar oluşabilir. İnsanın kendisinin bile kendi durumunu anlamakta aciz kaldığı anlar olabilir. Bir “sır” olarak nitelenen insan yaşamı içinde mutlak sınırlar çizmek gerçeğe bağdaşmaz. Bu, Kierkegaard’un çizdiği varoluş resmine de aykırıdır. “Kierkegaard kabul eder ki yaşam, felsefenin düşünebildiğinden ve düşünebileceğinden daha karmaşık ve daha değişkendir. İnsan, bütün aşamaları bir bir yaşamak ve geçmek zorunda değildir; onlar gerçek yaşamda birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmazlar. Ne Hristiyanlık ahlakı yadsır, ne de ahlak estetiği inkâr eder. Her bir aşamanın öğeleri, bir sonraki tarafından içerilir.¹ Burada Hristiyanlığın, estetikçi tarafından alınan hazları yadsımasını gerektirecek bir durum yoktur. Kierkegaard, ruhsal gelişimin idealize edilmiş bir örneğini elde etmeye çalışır” (Rudd, 26).

Burada “aşırılık” olarak ifade ettiğimiz durumu, Jaspers ve Ricoeur, “istisna” olarak tanımlar (Jaspers, 1957: 36 - Ricoeur, 13). Kierkegaard’un dünyasında, aşırılık ve istisna birbirlerini tanımlayan durumlardır. İstisna olma durumu, yalnız Kierkegaard’un felsefi bakış açısında değil, bireysel

¹ “Varoluş alanları” yerine “varoluş aşamaları” demiş olsaydık, bu durumda bir önceki aşama bir sonraki tarafından içerileceğinden sorun çözüldü. Ancak varoluş alanlarında böyle bir içerim söz konusu değildir. Sözgelimi, yukarıda da değinildiği üzere, en yüksek ödev, en yüksek hazzı dışarıda tutar. Dolayısıyla Rudd’ın “bir önceki aşamanın bir sonraki tarafından içerildiği” yönündeki ifadesine katılmak için yeterli bir neden yoktur. Ancak o da burada, varoluş alanlarında değil, gerçek yaşamda ortaya çıkan varoluş biçimlerinden söz etmekte ve orada tüm varoluş alanlarının iç içe olduğu gerçeğini dile getirmekle bir bakıma Kierkegaard’un varoluş alanları arasına koyduğu kesin ayrıma karşı çıkmaktadır.

yaşamında da ortaya çıkar. “Kierkegaard’un durumu tümüyle bir istisnadır. Ondan başka hiç kimse onun kadar, kişisel bir mit içinde otobiyografisini ortaya koymamıştır. İbrahim’le ve diğer fantastik karakterlerle özdeşleşmek suretiyle gerçek varoluşunu gizlemiş ve farklı göstermiştir. Shakespeareci bir trajedi kahramanı veya bir roman karakteri gibi bir poetik karakter sıradan bir iletişimin manzarası veya yapısı içinde yer almaz” (Ricoeur, 12).

Peki, Kierkegaard’un yaşamını, kendi varoluş alanları açısından değerlendirecek olursak nasıl bir durumla karşılaşırız? Bu konuda ortak olan görüş, Kierkegaard’un kişisel yaşamının hep bir “giz perdesi” altında kaldığıdır. Oysa onun yaşam öyküsü en ince ayrıntılarına varıncaya değin yayımlanmış ve yazıya geçirilmiştir. Bu ayrıntılar içinde soy ağacının araştırılmasından, okul yıllarında aldığı notlara, Regine’ye yazdığı mektuplardan (*LD*, 7, vd.) *Corsair*’de kendisiyle dalga geçmek için yayımlanan karikatürlere (*COA*, 118, vd.) ve müstear isimle yazılan kitapların kime ait olduğu tartışmasına varıncaya değin pek çok şey vardır² (*COA*, 92, vd.). Kierkegaard’un yaşam öyküsüne ilişkin “giz perdesi” onun hakkındaki bilgi eksikliği değil, mevcut bilgileri anlamlandıramamaktan ve

² Bu konuda, Kierkegaard’un mektuplarından ve yaşam öyküsüne dair belgelerden oluşan ve Henrik Rosenmeier tarafından İngilizceye çevrilen ve Princeton Üniversitesi yayınları arasından çıkan *Letters and Documents* adlı yayına bakılabilir. Yine Kierkegaard’un *Corsair* olayı esnasından yazdığı eleştiri ve yanıtlardan oluşan ve H. V. Hong – E. H. Hong tarafından İngilizceye çevrilen ve Princeton Üniversitesi yayınları arasından çıkan *Corsair Affair* adlı derleme de onun yaşam öyküsünün önemli bir kesitini aydınlatacak niteliktedir. Kierkegaard’un yaşam öyküsünü, yaşadığı dönemin tarihsel ve kültürel dokusu ile birlikte vermeyi amaçlayan ve bu konuda görsel malzemeler de kullanılan ve yine Princeton Üniversitesi yayınları arasından çıkan Kirmmse’in *Encounters with Kierkegaard* adlı çalışması da anılmaya değerdir.

anlayamamaktan kaynaklanır. Bir başka deyişle, “Kierkegaard niçin böyle yapmıştır, niçin böyle davranmıştır” sorusu araştırmacı tarafından cevaplanamamaktadır. Bu durumda giz perdesi altında olan ve bilinemeyen Kierkegaard’un yaşamı değil, fakat bu yaşam içinde ortaya çıkan olayların anlamıdır. Ortada bulunan Kierkegaard tipi, genellikle yazıları, kitapları ve çalışmaları bağlamında çizilen bir tiptir. Ricoeur onun bu özelliğini, “kendi yazıları tarafından yaratılan bir karakter” olarak niteler. “Yapıtlarının yaratıcısı olan bir yazar, varolan bir birey, kendini gerçeklikten çıkarır ve böylece herhangi bir disiplin tarafından kavranmaktan kaçınır. O kendi, ‘yaşam yolundaki aşamalar’ına bile uygun değildir. Bir estetikçi olarak Don Juan olmak için yeterince baştan çıkarıcı değildir. Bir ahlakçı olmak için de yeterince başarılı ve gayretli sayılmaz. Sözgelimi evli değildir, çocuksuzdur ve hayatını bir meslekte çalışarak kazanmaz. Böylece *Ya / Ya da*’da Yargıç Wilhelm tarafından betimlenen ahlaksal varoluştan yoksundur. Ailesi kesinlikle haklıdır: O, bütün şansını çarçur eden bir melan-koliktir” (Ricoeur, 13).

Kierkegaard’un içe dönük, kapalı ve toplumdan kopuk kişiliği, kendi yaşam öyküsünü de gizemli hâle getirir. Onun karmaşık ruh hâline, yaşadığı hayatın gizlerine çoğu kez be-timlediği kişiliklerin özelliklerinden ve günlüklerinden hareketle ulaşmaya çabalarız, bu kahramanlarla onun yaşam öykü-sü arasında benzerlikler kurmaya çalışırız. Ne var ki o, yine de kapalı ve gizli biri olarak kalır, sanki bir yaşam öyküsü yoktur, ya da bütün yazdıklarıdır. Belki de hiçbir zaman gizleyecek bir yaşam öyküsü olmadı. Belki de bir öykü oluşturacak kadar et-kin olamadı. Biyografisinde öne çıkan pek az olay vardır. Bitip tükenmek bilmeyen bir enerji ile çalışmış, bunun sonunda bir yılda üç kitap yayımladığı olmuştur. Tüm yaşamını, yazma ve üretme yolunda harcadığını söylemek yanlış olmaz. Yazmanın ve üretmenin dışında bir uğraşısı olmamıştır. Özel yaşamını

bile yazıları için bir malzeme alanı hâline getirmiştir; hayatı adeta yazılarının laboratuvarı olmuştur. Çevresi ile olan ilişkileri de bu bağlamda gelişmiş, gezintilerinde, insanlarla olan ilişkilerinde, yazıya taşıyacak ögeler aramış, gözlemlerini ve deneyimlerini yazılarına aktarmıştır. “İyi yaşamın” veya “başarının” ne olduğunu bilenler, onun yaşamını bir “başarısızlık”, bir “harcanmışlık” olarak görebilirler. Bu, onların bakış açısından doğru olabilir, ancak bir de 42 yıllık ömre sığdırılan sayısız makale, yazı ve kitap göz önüne alındığında ve bu yazıların daha sonraki dönemler üzerindeki etkisi dikkate alındığında yaşamının hiç de boşuna geçmediği anlaşılabılır. Onu başarı ve başarısızlık, sosyal rolleri yerine getirme, uyanıklık ve aktiflik gibi gündelik yaşamın öne çıkan değerleriyle anlamaya çalışırsak, yanılırız. Onu büyük kılan şey, yaşamakta gösterdiği başarı, topluma toplumun aktif bir üyesi olarak katılması, bir görevi eksiksiz yerine getirmesi, ailesinden kalan serveti çoğaltması veya önemli bir devlet görevini yerine getirmesi değildir; o, bunların hiçbirinde başarılı değildir; aksine başarısızdır. Evlenmemiş, toplumsal bir sorumluluk yüklenmemiş, bir ödevi yerine getirmemiş, bir devlet görevinde bulunmamış, ömrü boyunca ailesinden kalan mirasla geçinmiştir. Bu açıdan bakıldığında yaşamı tam bir başarısızlık ve çöküntüdür. Ama o bir “istisna”dır. “Ona olduğu şeyi olma fırsatı vermemiz gerekir; onu doğrulamaya, yanlışlamaya veya tamamlamaya çalışmak yararsızdır. Bazı okuyucular onun çok bağışlanmasını ve az suçlanmasını isteyebilirler. Ötekiler şöyle söyleyebilirler: Keşke birazcık toplum ve diyalog duygusuna sahip olsaydı. Bazıları da şunu ilave edebilirler: Keşke daha açık, daha yalın ve daha tutarlı olsaydı. Kuşkusuz hepimiz, felsefeciler, siyaset kuramcıları ve ilahiyatçılar, Kierkegaard’un bu özelliklerinden şikayetçiyiz. Fakat bu gülünç bir şey: Othello’nun veya Cordelia’nın düzeltilmesini düşünebilir misiniz? Veya Bourgeois Gentilhomme’nin? Nietzsche şunu söyler: ‘Bir sesi inkâr edemezsiniz!’ Kierkegaard’da inkâr edilmez olan, va-

rolan bireydir; hem eserlerinin yazarı olan gerçekten varolan birey, hem de bu eserlerin yarattığı olan mitsel olarak varolan birey. Kierkegaard'u inkâr edemezsiniz: Onu yalın bir biçimde okumalı, incelemeli ve eserlerinize taşınmalısınız, fakat bütün bunları yaparken gözlerinizi 'istisna' üzerinden ayırmamalısınız" (Ricoeur, 1998: 13).

Kierkegaard'un yaşam öyküsü, varoluş alanları açısından değerlendirildiğinde, ortaya bu alanlara uygun bir varoluş biçimi çıkmaz. O, estetik ve ahlaksal yaşamı yaşamakta başarısız olmuştur. Regine ile olan nişanlılığı evlilikle sonuçlanmamış, ahlaksal bir ödev olan evlilik yaşamı ortaya çıkmamış, iyi bir aile yaşamı ile topluma katılmamıştır. Öte yandan, toplumsal sorumluluk da almamış, bir devlet görevinde de bulunmamıştır. Bu yaşam biçimi, hem estetik varoluş alanı, hem etik varoluş alanı, hem de dinsel varoluş alanı açısından başarısızdır. Estetik ve etik alandaki bu "başarısız" yaşam öyküsü, tüm yazılarının dolaylı veya dolaysız konusu olan dinsel varoluş açısından nasıl değerlendirilebilir? Kierkegaard böyle bir yaşam sürmüş müdür? Dinsel yaşamı yaşamakta başarılı olabilmiş midir? Ricoeur bu sorunun cevabını şu şekilde verir: "O, Hristiyanlığı, hiç kimsenin uygulayamayacağı kadar aşırı görür. Tanrı önündeki öznel düşünür, çarmıhta acı çeken, kilisesiz, geleneksiz, ayinsiz ve yalnızca tarihin dışında varolabilen saf bir çağdaş İsa'dır. 'Ben dinselini şairiyim' der ve sanırım bu sözü ciddiye almamız gerekir. Fakat bunun anlamı nedir? Muhtemelen bunu söyleyemeyiz. Kierkegaard orada bir yerdedir, kendi aşamaları arasındaki uçurumlardadır; uçurumlarda, geçitlerde, ahlaksal alanı hep ihmal eden, estetik ve dinsel yaşamın bir özeti gibi. Böylece, *Ya / Ya da*'da önerdiği seçimden kaçınır. Kendi kategorilerine uymaz. Onu anlamak, ironinin ve melankolinin, yürek saflığının ve kafa ütüleyen retoriğin, maskaralığa batmışlığın ve en sonunda dini estetizm ve şehitliğin emsalsiz bir bileşimini gerektirir" (Ricoeur, 1998: 13).

Buradaki tartışmamız açısından söz konusu olan Kierkegaard'un kendi yaşam öyküsü değil, nasıl yaşadığı, ne yaptığı veya ne yapmak istediği değil, bireysel yaşamıyla da, kendi sınırlarını çizdiği üç varoluş alanından hiçbirine girmedeği, tam olarak onlardan biri içinde yer alamadığı, varoluş alanlarının dışına taşıdığıdır. Ricoeur, onun yaşamının varoluş alanları arasındaki derin uçurumların gerilimini yansıttığını söylerken haklıdır. Bu gerilim, yalnız onun yaşamı için söz konusu değildir, birçok insan kendi varoluşu içinde aynı gerilimi yaşar. Bu nedenle varoluş alanları, varoluşu karşılama amacını taşıyalar da, bu amacı tam olarak gerçekleştirdiklerini söylemek mümkün değildir.

Kierkegaard, varoluş alanlarında, ilk bakışta, varoluşun somut yapısını betimliyor, yaşamın sıcak nefesini yansıtıyor gibi görünebilir. Bu gerçekten de belirli bir dereceye kadar böyledir. O, felsefenin ve ahlakın ülküleştirdiği bireyi, varoluşun somut gerçekliğine çekmek ister; bunu belirli ölçüde başarır da. Ne var ki bunu yaparken, kendisi de bir başka ülküsel tip yaratır, “ruhsal gelişimin ülküselleştirilmiş bir örneğini elde etmeye çalışır” (Rudd, 26). Bu, kendi varoluş sorumluluğuna sahip çıkan, varoluşun anlamını kavramaya çalışan, kendi bireyselliğinden ödün vermeyen, kalabalığın edilgen bir parçası olmaya tahammül edemeyen, her türlü nesnel ve evrensel ölçütün dışında bir insan tipidir. Öznellik, öznel hakikat, birey, varoluş, varoluş gerçekliği, içsellik onun en belirgin kavramlarıdır.

Kierkegaard, sentez anlayışı ve varoluş alanları felsefesi ile felsefenin ve etiğin ülküselleştirdiği soyut insan tipine karşı çıkar. Sentez ve varoluş düşüncesinin temelinde ülküselleşmiş insan tipi değil, varoluşun somut yapısı içinde, somut bir benliğe sahip bir insan tipi ortaya çıkarma çabası vardır. Ne var ki varoluş alanlarının hiçbirinde bu somut benliğin ortaya çıkmadığını, varoluş alanlarının benliği oluşturan sentezi

ortaya çıkarmakta yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Bunu sentezin dengeli ve orantılı bir şekilde kurulamayışına bağlayabiliriz. Sentezin bir ögesini öne çıkarmak, diğer ögelerini geride bırakmak olacağı için, varoluş alanlarının, sentezi kuran değil bozan düzenlemeler olarak anlaşılmaları gerekir. Böylece, somutun örneği ve örneklenmesi niteliğinde olan varoluş alanları, sonuçta somuta ilişkin düşünsel düzenlemeler ama çoğu kez somutla uyuşmayan düzenlemeler olarak ortaya çıkarlar. Kierkegaard'un varoluş alanlarında betimlediği insan tiplerinin, ruhun ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezinden oluşan bir benliğe sahip olmadıklarını söyleyebiliriz. Estetik varoluş alanında sonlu veya doğal benlik, etik varoluş alanında toplumsal veya nesnel benlik, dinsel varoluş alanında ise teolojik veya sonsuz benlik ortaya çıkar. Ne var ki bunlar bütünlüğü olmayan "kısmî benler"dir ve temel olarak sentez olmayı ifade etmezler. Doğal benliği tanımlayan şey, tensel yaşamın aracısızlığıdır. Toplumsal benliği tanımlayan özellik, nesnel, özgür, evrensel ve toplumsal oluşudur. Dinsel varoluş alanında ortaya çıkan teolojik benlik ise, etik varoluşun aksine, nesnel değil öznel, evrensel değil bireysel, açılan değil kapanan, ifade eden değil susan, topluma çıkan değil içine çekilen bir benlik özelliği sunar. Bu çalışmanın ana fikrini vurgulaması açısından burada varılabilecek yargı şudur: Bu alanlarda ortaya çıkan benliklerin hiçbirisi kendi başına ruhun ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezi değildir. Bu benlikleri, ancak "kısmî benlikler" olarak tanımlayabiliriz. Onlar, sentezi oluşturan ögelerin tümünün katıldığı bütünlüğü olan bir sentez sunmadıkları için, içinde benliği oluşturan tüm ögelerin etkin bir şekilde yer alabilecekleri bütünlüğü olan bir benlik de ortaya çıkmaz. Sentez, karşıt ögelerin bir bileşimiyse ve insan iki efendiye birden hizmet edemiyorsa, böyle bir durumda kişi karşıt ögelerin sentezi olan bir benliğe de kavuşamayacak demektir.

Estetik varoluş alanı, duyuşsal yetinin, bedensel, sonlu ve zorunluluk öğelerinin etkin olduğu, bununla birlikte ruh, özgürlük ve sonsuzluk öğelerinin sentez içindeki etkilerini yitirerek edilgen hâle geldiği bir varoluş alanıdır. Bu duyuşsal ve kösnül varoluş biçiminde, bedensel ögenin öne çıkması ve varoluş biçimini tümüyle kendi denetimi altına almasıyla tin, ruh ve sonsuzluk öğeleri benlik üzerindeki etkilerini yitirirler. Ruh, kösnüllüğün sonuçlarına katlanamaz. Sentezi kuran ruh, “kendini erotikte açığa vuramaz; kendini ona yabancı hisseder” (CA, 71). Ruh, bedeni ve kösnüllüğü yadsıyan bir tarzda ortaya çıkar.

Kierkegaard’un tanımına göre, benlik bir şey karşısında ortaya çıkar. “Ben’in ölçütü daima ben’in karşısındaki şeydir” der *Ölümcül Hastalık*’ta. “İnekleri karşısında ben olan inek çobanı oldukça alt düzeyde bir ben olacaktır; aynı şekilde köleleri karşısında ben olan efendi bir ben bile değildir; her iki durumda ölçüt yoktur. Yalnız anne babasının ölçütüne göre yetişen ve benliğini kazanan çocuğun büyüdüğünde, ölçütü devlet olacaktır. Fakat kendi ölçütü olarak Tanrı’yı kazanması, ben üzerinde nasıl da bir sonsuzluk etkisi yaratacaktır! Ben’in ölçüsü, daima, ben’in karşısındaki şeydir. O, ölçütün ne olduğunu da tanımlar” (SD, 111). Kierkegaard’un bu ifadesine göre, öğretmen öğrencileri, tüccar müşterileri, doktor hastaları, çoban koyunları karşısında ben olur. Ama bunlar, alt düzeyde benlerdir. Tanrı karşısında ben olmak ise, benliği sonsuzlukla donatır. Bu, benlik oluşumundaki en yüksek aşamadır. Benliğe ilişkin bu nitelemeyi, estetik varoluş alanına uygulayacak olursak şöyle bir sonuçla karşılaşırız: Estetikçi, bir şeyin “karşısında” olmadığı için benliği de gelişmez. O ne toplumun, ne de Tanrı’nın karşısındadır. Ne öğrencisi olan bir öğretmen, ne müşterisi olan bir tüccar, ne koyunları olan bir çobandır. Hiçbir toplumsal statüsü ve rolü yoktur. Bu nedenle benliği de gelişmez. Yalnız tensel haz karşısında doğal bir benliktir.

Doğal benlik oluşu, tinsel açıdan kendisini benlik hâline getiremediğini gösterir. Bu nedenle, insanlarla ve toplumla kurduğu ilişki bir benlik temelinde gerçekleşmez. Kendisi nasıl bir ben değilse, ötekini de bir benlik olarak değil, erotik arzunun nesnesi olarak görür; böylece onu nesneleştirir ve kişiliksizleştirir. “Baştan Çıkarıcı’ya göre kadın ‘öteki için varlık’tır, bir ben/benlik olmak için varlık değildir” (Veisland, 56).

Estetik varoluş alanında benliği kuran ögeler sentez hâline gelmez. Bunun sonucunda ancak duyusallığın etkin olduğu doğal ve aracısız bir yaşam biçimi ortaya çıkar. Bu nedenle Kierkegaard bu alanı, “doğal benlik” olarak niteler. Doğal benliği ise, benliksizlik durumu ile eş değerde görür. Doğal insan, saf duyusallığı, bilinç ve düşünce yoksunluğunu ifade eder. Kierkegaard, böyle bir kişinin “fazladan bir şey” olduğunu söyler. “Doğal insanı (eğeryaşam gerçekten bu denli her düşünümünden yoksun doğal tipler sunarsa) ve onun ben’ini tinselin görüş açısından tanımlamak gerekirse, o yalnızca fazladan bir şeydir, geçiciliğin devasallığı içinde bir ayrıntıdır, maddi dünyanın kalan kısmının bütünleyici bir parçasıdır.” Geçiciliğin devasallığı içinde sonsuzluk ögesini yitiren bu varoluş biçimi, umutsuzluk içindedir. Umutsuzluk, esteti edilgen kılan bir özellik taşır. “Doğallık, umutsuzluğa düşer ve kendinden geçer, daha sonra bir ölü gibi kımıltısız kalır, ölü taklidi yapmaktan başka silahı ve savunması olmayan bazı hayvanlara benzer.” Doğal insanın kendi varlığı ve benliği üzerinde hiçbir fikri yoktur. Kendisi ve eylemleri üzerine düşünmek istemez. Hatırlama ve tasarlama ediminden uzak durur. Kendisini bir benlik olarak tanımaz; olsa olsa “ancak giysi olarak tanır” (ÖH, 65, 66, 67).

Etik alan estetik ve dinsel alanla karşılaştırma biçiminde ortaya çıkar. Bu nedenle o bir “ara alan” olma özelliği gösterir. Etik alanın, estetik ve dinsel varoluş alanları ile karşılaştırmasından çıkan sonuç, uyum değil karşıtlıktır. Onun bir “ara

alan” oluşu, hem estetik, hem de dinsel varoluş alanlarının özelliklerini taşımasından, bir başka deyişle bu iki alanın sentezi olmasından değil, hem estetik, hem de dinsel varoluş alanları ile karşılaştırma şeklinde ortaya çıkmasındandır. “Ara alan” oluşunun bir başka gerekçesi de estetik ve dinsel varoluş alanları arasında yer alıyor olmasındandır. Etik varoluş alanını böyle bir konum içinde tespit etmek, varoluş alanlarının, “alan” değil de “aşama” olduğu izlenimini uyandırabilir. Böyle bir izlenim yersiz de sayılmaz. Çünkü o, estetik varoluş alanına göre, tinsel bir gelişim gösterir. Bu tinsel gelişimi, özgürlük, tasarı, seçim ve benlik kavramlarında görebiliriz.

Karar verme, seçim yapma, kendi benliğini oluşturma, toplumsal yükümlülükler alma gibi özellikler, etik varoluş alanının koşuludur. Estetikçi özgürlüğünü özgür olmayış yönünde ve özgür olmayışı seçmek için kullanırken bir benlik hâline gelme imkânını da yitirir. Etikçi ise, özgürlüğünü ahlaksal benliğini kurmak ve kendisini seçmek için kullanır. “Estetik özgürlük yaşamdan kaçarken, ahlaksal özgürlük yaşamı bir yükümlülük olarak kabul eder” (Mackey, 1972a: 47). Özgürlüğünü etkin hâle getirmesi, kişinin kendisini bilmesinin yoludur. Yargıç Wilhelm, “kişinin kendisini bilmesi” yerine “kendisini seçmesi”ni önerir. Böylece, Sokrates’in “kendini bil” sözü, Yargıç’ın ifadesinde “kendini seç”e dönüşür (EO, 549). Bu buyruk aynı zamanda, etik alanın temel felsefesini de ortaya koyar: “kendimi yaratamam ama seçebilirim” (EO, 517). Bu nedenle, etik seçim şunun ya da bunun seçimi değil, öncelikle kişinin kendisini ve kendi benliğini seçmesidir. Etik alanda benlik, sosyal yükümlülükleri olan somut bir benliktir. Bu yükümlülükler onu, toplumsal yaşamın etkin bir üyesi hâline getirir ve uygarlaştırır. “Bir amaç olan benlik, yalnızca kişisel bir benlik değil, aynı zamanda sosyal ve uygar bir benliktir de” (EO, 553).

Etikçi, çaba ve gayretleriyle, estetik alandaki benliksizlik durumundan kaynaklanan umutsuzluğu yenmeye çalışır. Her

an kendini seçme ve benliğini sürdürme çabası içinde umutsuzluğu yenmek için mücadele verir. Bu mücadele, umutsuzluk karşısında zaferi de getirir. Kişi, “umutsuzlukla savaşıarak kendini kazanır” (CUP I. 258). Etik alan bir sorumluluklar alanıdır ama kuşkusuz en büyük sorumluluk, kişinin kendini seçmesi ve ben olma ödevini yerine getirmesidir. Kişinin ben olma sorumluluğu da, ancak toplum içinde yükümlülükler almakla ve etik ödevleri yerine getirmekle gerçekleşir. Etik alanın savına göre, “Kişi ahlaksal değerlendirmelerin dışında kalmaz. Amaçsız ve değersiz bir hayat umutsuz bir hayattır, ahlaksal değerlerin ve amaçların dışında kişisel bir öz gelişmez. Bu nedenle umutsuzluktan kaçınma ve bir kişiliğe kavuşma ancak bağlanarak ve moral değerleri kabullenerek gerçekleşir” (Rudd, 69). Ahlakçı sosyal rolleri ve yükümlülükleri seçer. Etik alanın örnek kişisi Yargıç Wilhelm kendisini bir vatandaş, bir kamu görevlisi, bir koca, bir baba olarak görür ve böyle tanımlar. Estetik alanda kişi özgür olmayış durumunun seçimi ile özgürlüğünü ve bir ben olma imkânını askıya alırken, etik alanda özgürlüğün gücü ile ben olma imkânı etkin hâle gelir. Etikçi, kendi özgürlüğünün ve seçimlerinin ürünüdür. O, Yargıç Wilhelm’in ifadesiyle, kendini yaratamaz ama seçebilir.

Etik alanda zaman, haz gereksinimlerinin karşılanması yönünde sinsi ve sürekli bir çaba olmaktan çıkıp ahlaksal ödevin ve benliğin gerçekleştirilmesi ve kişinin kendisini seçmesi yönünde bir “fırsat anı”na dönüşür. Etikçi seçimi, kendini ve kendi benini seçme, kim olmak istediğine karar verme yönünde bir tercih olarak görür. Kendini seçme, ahlaksal benliğin oluşumunun temel koşuludur. Estetik varoluş alanı bir olanaklılık alanıdır, etik varoluş alanı ise olanaklılıktan çıkıp edimsellik kazanma alanıdır. Estetik olanak, etik edimselliklidir. Etik alanda benlik ve benlik etrafında oluşan yaşam biçimi, soyut bir nitelik göstermez. Etik benlik somut bir benliktir. Etikçi de kendisini ve kendi benliğini seçerken, böyle

somut bir benliğe yönelir. “Ahlaksal olarak kendisini seçen kişi somut bir şekilde belirli bir birey olarak seçer.” (EO, 542).

Etik alanda öteki, “haz nesnesi” olmaktan çıkar ve yükümlülüklerin paylaşıldığı bir kişilik hâline gelir. Böylece estetik alanda kaybettiği kişiliğine etik alanda yeniden kavuşur. Ahlaksal benlik, ilke olarak hiçbir bireyi kendi amaçları için bir araç olarak görmez. Ama Kant etiğinde olduğu gibi bir “amaç” olarak da göremez. Amaç, toplumsal ve kamusal yaşamın sürekliliğidir. Etikçi, özgürlüğünü bu yönde kullanır, seçimlerini bu yönde yapar. Pratik yaşamı toplumsal ve kamusal düzenin sürekliliğinin hizmetindedir. Düzenin ve sürekliliğin en belirgin ifadesi “devlet”tir. Devlet, Mutlak Tin’in yeryüzündeki iradesidir. Burada keyfiliğe yer yoktur. Estetik alandaki, “talih”, “şans” ve “rastlantı” gibi sözcükler, devletin mutlak gücü ve otoritesi içinde yok olur. Etik yaşamda en büyük erdem, bireysel istencin, bu genel ve mutlak irade ile uyum içinde olmasıdır. Kötülük, bu uyumun bozulmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, estetik yaşam tümüyle kötülüktür. Bu kötülük yalnız bireysel bir durum değil, aynı zamanda evrensel uyuma karşı işlenmiş bir suçtur da. Bu anlamda, etik alan, bireysel ve evrensel olan arasındaki uyumun sağlanmasına yönelik bir çabadır. Bireyin öncelikli ödevi, kendisini toplumsal bir benlik olarak seçmesi ve gerçekleştirmesidir. Artık burada, öteki de basit bir haz nesnesi değil, mutlak iradenin ve evrensel uyumun hizmetinde olan, kendisi ile bu sorumluluğun paylaşıldığı bir kişilik hâline gelir. Bu alanda kişi özgürlüğünü, ötekinin benliğini yok etmek için değil, bir kişilik hâline getirebilmek için kullanır. Seçerken öteki için de seçer. Ahlaksal olarak seçilen benlik, ahlaksal yükümlülüklerin yalnızca kendisi için olmadığını, bu yükümlülüklerin aynı zamanda diğerlerini de bağladığını bilir. Ahlaksal olarak kendisini seçen kişi, somut bir benliktir. Bu somut nitelik, onun toplumsal ve kamusal yaşamla olan bağında ortaya çıkar.

Etik alanda, cinsellik toplumsal ve ahlaksal bir nitelik kazanır. Kösnüllük aile içinde dönüşüme uğrayarak sevgi, şefkat ve dostluk hâlini alır. *Kaygı Kavramı*'ndaki bir ifadeyle, “ödev, cinselliği ruhun niteliği altına sokar (erotikğin tüm sorunları burada bulunur). Bunun ortaya çıkması, sevginin kişideki zaferidir; öyle ki onun ruhu cinselliği unutacak denli muzafferdir” (CA, 80). Etik alanda cinsellik, evlilikle ahlaksal bir nitelik kazanır. Cinsellik, erotik içerimlerini yitirir. Sevginin, şefkatin, dostluğun ve ödevin paylaşılması evliliğin temelini oluşturur. Sadakat ve sevgideki süreklilik, aileyi yaşatır. Yargıç Wilhelm, estetikçiye verdiği yanıtlarda, eşine olan sevgisinden ve sadakatinden söz eder ve zaman içinde sevgisinde bir azalma olmadığını, aksine geçen yılların “ilk aşklarını” gittikçe canlandırdığını ve gençleştirdiğini söyler; evliliğin bir aşk, hem de ilk ve son aşk, öncesiz ve sonrasız aşk olduğu vurgular (EO, 386, 388). Etik alanda cinselliğin yadsınmadığını, evlilikle toplumsal ve yasal bir zemine kavuşturulduğunu söyleyebiliriz. Böylece, benliği oluşturan bedensel ve sonlu öge, etik alanda dönüşüme uğrayarak yeniden ortaya çıkar. Böylece, estetikğin beden ögesini de kendi içine katarak tinin (akıl, istenç, devlet, yasa, ödev, vb. anlamda) ve beden, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olarak ortaya çıkar.

Burada en önemli soruyu sormak gerekir: Etikçi, neden bir benlik olarak ortaya çıkmaz? Bir benlik olabilmesi için, neye sahip olması gerekir? Eksikliğini yaşadığı şey nedir? Etikçide eksik olan şey, sonsuzluk ögesidir. Bu onun inançsız biri olduğu anlamına gelmez. Ondaki sonsuzluk eksikliği, Tanrı'ya inanmamasından değil, Tanrı huzurunda olmamasından kaynaklanır. Etik alandaki kişinin benlik ölçütü, yani huzurunda ben hâline geldiği varlık, devlet ve toplumdur. Dolayısıyla bu alanda kişi devlet ve toplum karşısında benlik hâline gelir. Bu benlik türü, Kierkegaard'un bakış açısına göre, gerçek bir benliği yansıtmaz; o, olsa olsa, tıpkı inekleri

karşısında ben olan bir çobanın beni gibi “alt düzeyde” bir ben olabilir (SD, 111). Ona göre gerçek benlik, sonsuz karşısında, Tanrı huzurunda kendisi olan benliktir. Etikçi, bu konumda olmayan biridir. Bu nedenle, Tanrı huzurunda olmanın kendisine kazandıracığı sonsuz benden yoksundur. Onun benliği, toplumsal veya kamusal bir benliktir.

Kierkegaard, etik varoluş alanına Hegelci bir anlam yükleyerek dinsel varoluş alanı ile karşıtlık içine sokar. Dinsel yaşamdaki öznellik, bireysellik, susku ve içe dönüklük öğeleri, etik alandaki nesnellik, evrensellik ve dışa dönüklük nitelikleriyle zıtlaşır. Dinsel ödev, etik ödevi askıya alır. Devlet ve toplum karşısında ben olan etikçi, toplumsal ödevi mutlaklaştırmakla Tanrı’ya karşı ödevi görelî ve belirsiz hâle getirir, bir ben olma fırsatını da yitirir. Böylece, estetik alandan sonra, etik alanda da benlik ortaya çıkmaz. Etik varoluş, her ne kadar bir sentez olarak benliğin oluşumuna uygun gibi görünse de sonuçta etik varoluşun dinsel varoluşu askıya almasıyla, ben olma imkânı da ortadan kalkar.

Varoluş alanları, Kierkegaard’un müstear isimlerle yazdığı kitaplarda ortaya çıkar. Kierkegaard, birinci bölümünde belirttiğimiz gibi, varoluş alanlarında, sokratik diyaloga benzer, farklı görüşlerin, farklı kişilerin ağızından dile getirildiği bir diyalog ortamı oluşturmak ister. Bu diyalog ortamında Kierkegaard’un nerede durduğu sorulabilir? Müstear isimli yapıtlarda ortaya çıkan görüşler kime aittir? Onlar, kendi içlerindeki karşılığa karşın tümüyle Kierkegaard’a mı aittir? Yoksa kısmen mi Kierkegaard’un görüşlerini yansıtırılar? *Bilim Dışı Eklenti*’de, müstear yapıtların tek sözcüğünün bile kendisine ait olmadığını, onlar hakkında hiçbir fikrinin bulunmadığını, bir okuyucu olmanın dışında onların ne anlama geldiğini bilmediğini söyler (CUP I, 626). Buradan, müstear yapıtlarda konuşan kişinin Kierkegaard’un kendisinin olmadığı, Victor Eremita, Johannes de Silentio, Vigilius

Haufniensis, Constantine Constantius, Johannes Climacus, Anti-Climacus gibi müstear isimlerin, öte yandan, Don Juan, Baştan Çıkarıcı, Faust, Mefisto, Yargıç Wilhelm, İbrahim ve Agamemnon gibi kavramsal kişiliklerin Kierkegaard'un diliyle konuşmadıkları sonucuna varılabilir. Bu yaklaşım, varoluş alanlarının mantığına ve söylem biçimine uygundur. Ne var ki varoluş alanlarında konuşan kişinin Kierkegaard'un kendisinin olmadığı görüşü, dinsel varoluş alanına gelindiğinde sanki geçerliliğini yitirmeye başlar. Kierkegaard, bu alanda İbrahim'in ve oğlu İshak'ın yanındadır; İbrahim'in kıssasına duygusal bir bağla bağlıdır. Kişisel yaşamında, "sonsuz feragat şövalyesi"nin deneyimini paylaşır ve absürdün inayetiyle üst bir *telos* uğruna feda ettiği nişanlıya, tıpkı İbrahim'in oğluna yeniden ve fazlasıyla kavuştuğu gibi yeniden ve fazlasıyla kavuşmak ister. Bu, ömrü boyunca kendisini bırakmayan ve bir türlü etkisinden uzaklaşamadığı bir deneyimdir. Bu deneyimle, evliliğin etik alanından çıkarak, etik ödevin teolojik olarak askıya alındığı dinsel alanın paradoksu ve absürdü içine dalar. Öte yandan, Kierkegaard'un bir "dini yazar" olduğu da göz önüne alındığında, bu varoluş alanında konuşanın bizzat kendisi olduğu söylenebilir. Bu şekilde, kendi döneminin din anlayışına eleştiriler getirir; paradoks, absürd ve usdışı gibi kavramları yeniden yorumlayarak, nesnel bilme uğruna Hristiyanlığın bir kavram hâline getirilişine karşı çıkar. Çağ, bilme uğruna tutkuyu yok etmiştir. Tutkuyla birlikte, imanı tanımlayan paradoks, absürd, içtenlik, içsellik ve öznellik gibi nitelikler de yok olmuştur. Bu noktada ısrarla vurguladığı şey, Hristiyanlığın ve Hristiyan olmanın anlamının unutulmuş olduğudur. Öyle ki insanlar Tanrı'ya inanıyoruz diye bir kavrama, bir bilgiye inanmanın paganist tutumu içine girmişlerdir. Hristiyanlığın ve Hristiyan olmanın anlamının unutulmuş olduğunu çağdaşlarına hatırlatmayı bir ödev olarak görür ve Hristiyanlıkla yeniden tanışmanın bir zorunluluk olduğunu vurgular.

Bütün bunlardan, Kierkegaard'un varoluş alanları karşısında suskun ve tarafsız olmadığı ve yerinin dinsel varoluş alanı olduğu sonucu da çıkarılabilir. Buna bir de benliğin gerçek anlamda Tanrı huzurunda, Tanrı ile bireysel ilişki içinde ortaya çıktığı görüşü eklendiğinde, konumu daha da netleşir. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Dinsel varoluş alanında konuşanın Kierkegaard oluşu ne anlama gelir? Bu soruyu şu şekilde cevaplayabiliriz: Kierkegaard, estetik ve etik varoluş alanları karşısında dinsel varoluş alanını tutar. Dinsel varoluş alanında ortaya çıkan görüşler, Kierkegaard'un din ve inanma konusundaki görüşlerini yansıtır. Bu da, varoluş alanları arasında bir dereceleme yapan "gelişim" veya "aşama" fikrini beraberinde getirir. Eğer varoluş alanları aşama ve gelişim fikrini ifade ediyorsa, bu gelişimin doğal olarak mı, yoksa istemsel olarak mı ortaya çıktığı, eğer doğal bir gelişimse, sözgelimi *Karamazof Kardeşler'*deki genç Alyoşa'nın dinsel varoluş alanında bulunduğu hâlde babası ihtiyar Karamazof'un neden estetik varoluş alanında yaşadığı sorulabilir. Öte yandan, gelişim fikri, tinin ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezi olan benliğin estetik ve etik aşamalarda olmasa bile, dinsel varoluş alanında ortaya çıkmasını gerektirir; çünkü o gelişimin zirvesi, yaşam yolundaki aşamaların en üst evresidir.

Peki, dinsel varoluş alanında benliğin oluşumu söz konusu mudur? *Ölümçül Hastalık* ve *Kaygı Kavramı*'ndan çıkan sonuç, gerçek benliğin dinsel varoluş alanında, Tanrı ile bireysel ilişki içinde ortaya çıktığı yönündedir. Benlik, Tanrı ile olan ilişkisini bu alanda kurabilir ve Tanrı huzurunda bir ben olmanın gerçekliğine erebilir. Kierkegaard, benlik bölümünde de vurgulandığı üzere, açıkça, benliği oluşturan sentezin ancak dinsel varoluş alanında gerçekleştiğini düşünür. Yapacağımız alıntılar bu kanıyı güçlendirir niteliktedir: "Tanrısız olmayan kişinin beni de olmaz" (SD, 70). "Tanrı'dan

yoksun olmak benden yoksun olmaktır” (ÖH, 54). “Ben, kendini ölçtüğü ölçüte oranla gelişir ve ölçüt Tanrı olunca sonsuzlaşır. Tanrı fikri geliştikçe, ben de gelişir; ben geliştikçe Tanrı fikri de gelişir. Somut ve bireysel ben’imizin sonsuz bir ben’e dönüşebilmesi ancak Tanrı huzurunda olma bilinciyle mümkündür” (SD, 112). “Yalnızca inançta sonsuz ve olanaklı her an sentez hâline gelir” (CA, 117). Kierkegaard, Tanrı karşısında kendini algılayan benliğin, diğer benlerden farklı bir benlik olduğunu söyler. “Bu benlik, Tanrı huzurunda olma özelliği ile yeni bir nitelik kazanır. Artık bu ben daha fazla yalnızca insani bir ben olmayıp yanlış anlaşılmayacağını umarak ona teolojik ben diyorum, o doğrudan doğruya Tanrı’nın huzurundadır. Bu insani ben kendi ölçütü olarak Tanrı’ya sahip olmakla ve Tanrı huzurunda olduğu bilinci ile nasıl da sonsuzluk gerçeği kazanır! ... Kendi ölçütü olarak Tanrı’yı kazanması ben üzerinde nasıl da bir sonsuzluk etkisi yaratır!” (SD, 111).

Tanrı huzurunda olmak, bene yalnız sonsuzluk kazandırmakla kalmaz, onu zorunluluk ögesinden de kurtarır ve özgürleştirir. *Ölümçül Hastalık*’ın ısrarla üzerinde durduğu görüş, sentezindeki sonsuzluk ögesini etkisiz hâle getiren kişinin, kendi benliğini gerçekleştirmede yaşadığı başarısız deneyim ve bunun sonucu ortaya çıkan umutsuzluk durumudur. Estetik varoluş alanında, böyle bir deneyim yaşanır. Bedensel ögenin özgürlükten uzak doğası içinde yaşayan estet, olanaksızlığın ve zorunluluğun boğucu havası içinde bulunur. Bu durum onun umutsuzluğunu geliştirir. Yaşamaktan zevk alsa da, hazzı yaşamının temel değeri hâline getirirse de bu varoluş biçimini niteleyebilecek en ileri değer umutsuzluktur (ÖH, 60). Estet, özgürlüğünü, özgür olmayışı seçerek yok etmiştir. Tensel yaşamın gerekleri, onu tinsellikten ve özgürlükten yoksun bırakmış, bedensel ve zorunlu bir varlık hâline getirmiştir. Bu, tam olarak umutsuzluktur. Umutsuzluk, ben’in

sonsuzla olan ilişkisinin kesilmesi, sonlu ve zorunlu içinde nefessiz kalmasıdır. Kurtuluş olanağı, ona yeniden nefes aldırır. Bunun yolu, benliğin sonsuz ögesinin aktif hâle gelmesi ve Tanrı ile bireysel ilişkisinin yeniden kurulmasıdır. Çünkü “her türlü umutsuzluğun formülü sonsuzluk”tur. (ÖH, 75). Estet, tinselliği ve özgürlüğü etkinleştikçe, zorunluluk ögesinden kurtulur, salt doğal bir devinim olmaktan çıkar ve ben olmanın olanaklarıyla karşılaşır. Bu kurtuluş olanağı, umutsuzluğu dağıtır. Böylece, “yeniden nefes alır, yeniden yaşamaya başlar; çünkü olanak olmadan nefes alınamaz. Bazen insanların ustalığı, olanağı bulmak için yeterli olur; ama inanmak söz konusu olduğunda yalnızca bir ilaç vardır: Tanrı için her şey mümkündür.” “Mümin, umutsuzluğun kesin panzehirini elinde tutar; çünkü Tanrı her an her şeyi yapabilir. Çelişkileri çözen inancın sağlığı budur (ÖH, 52, 53).

Dinsel varoluş alanı, estetik ve etik varoluş alanları ile bağdaşmaz ve onlarla karşıtlık içinde ortaya çıkar. Estetik alandaki tensellik, kösnüllük ve cinsellik yadsınır. *Kayıp Kavramı*’nda, ruhun cinselliğin sonuçlarına katlanamayacağından söz edilir, cinsellikle ruhsal öge karşıtlık içinde ortaya konur. Cinsellik etkin olduğunda sentezi kuran ruh, ruh etkin olduğunda ise cinsel öge etkinliğini yitirir. Cinselliği kendisine yabancı bir şey olarak görmesi, ruhun zaferi olarak nitelelir. “Cinsellik, ölümsüz ruhun *genus* [cins] olarak belirlendiği kocaman bir *Widerspruch* [çelişki] ifadesidir. Bu çelişki kendisini, kendisini ortadan kaldıran ve anlamaya yanaşmayan derin bir hayâ’da [*Scham*] açığa vurur” (CA, 69, 72). Sentezi kuran ruhsal öge ile karşıtlık içinde ortaya çıkan cinsellik, kaynağını ruhsal ögeden almadığına ve alamayacağına göre, başka nereden alabilir? “Cinsellik, kör içgüdülerin köleliği ve gözü kapalı eylemidir” (CA, 68). Bu anlamda, bedenseldir. Adorno’ya göre Kierkegaard ben’i ruhsallık olarak ele almıştır (Adorno, 51). Bunu, Kierkegaard’un ben anlayışı ruh merkez-

lidir, diye de çevirebiliriz. Bu ruh merkezli benlik anlayışı, doğal olarak bedeni ve duyusallığı yadsır.

Korku ve Titreme' den çıkan sonuca göre, eriştiği manevi yücelikte, kendi bedenini ve tenselliğini geride bırakmış, kendi tekliği, öznelliği ve içselliği içinde toplumun nesnel değerleri ile bağı kesilmiş, öznel dünyasında susku ve gizlilik içinde anlaşılamamanın, konuşamamanın, toplumla toplumsal değerler bağlamında iletişime girememenin gerilimini ve acısını yaşayan birey, aynı zamanda sonlu, doğal ve toplumsal benliğini de yitirmiştir. Sonlu, bedensel, toplumsal, özgürlük ve zorunluluk öğeleri dinsel varoluş alanında oluşan teolojik benlik içinde etkin bir şekilde ortaya çıkmazlar. Görünen o ki dinsel varoluş alanında yaşayan bireyin gerçek bir şekilde ilgi kurabildiği benliğin sonsuz ögesidir ve Tanrı karşısında olmasıdır. Ne var ki bu da, *Sevginin Eserleri*'nin temel felsefesini oluşturan "komşu sevgisi" bağlamında değerlendirilirse, sonuçsuz kalacaktır. Zira Tanrı sevgisi, komşu sevgisini, komşu sevgisi de tüm insanlara karşı sevgiyi koşul olarak görür. Başka deyişle tüm insnaları sevmeden komşunu, komşunu sevmeden Tanrı'nı sevmiş sayılmazsın. Bu durumda, tıpkı diğer varoluş alanlarını olduğu gibi, dinsel varoluş alanını da, varoluşsal bir aşırılık olarak değerlendirebiliriz. Gardiner, dinsel varoluş alanında çizilen insan tipinin kendi kendine yeterli bir tip olmadığını söyler (Gardiner, 80). Kierkegaard'un ele aldığı bireyin toplumdan kopuk ve siyasal bağları zayıf bir kişilik sergilediği görülebilir. Her ne kadar bunun aksini iddia edenler varsa da (bkz. Perkins, 167), Kierkegaard'un bireyin kendi öznelliği ve kendi varoluş sorunu içinde eridiği, toplumsal ve siyasal bir etkinlik gösteremediği söylenebilir. O, benlik olma açısından yetersizdir. Onu benliği oluşturan öğelerin tümünün katılımıyla oluşan bir sentez ve bütüncül bir benlik olarak düşünemeyiz. Kierkegaard, "Ben, sonsuz-

luğun içinde uçup gittiği için değil, temelde sonlunun içinde kapandığı için kaybolmuştur” der (ÖH, 47). Bununla, varoluş alanları arasında bir denge oluşturamayışının sıkıntısı içinde, sonsuzdan ve dinsel varoluş alanından yana tavır koyar. Bu şekilde, benliğin kaybolduğu ve sentezin oluşmadığı iki farklı varoluş alanına göndermede bulunur. Bunlardan ilki, ben’in “sonsuzun içinde uçup gitmesi”, diğeri ise “sonlunun içinde kapanıp kalması” durumudur. Birinci ifadede, benliğin dinsel varoluş alanındaki durumuyla, ikinci ifadede ise benliğin estetik varoluş alanındaki durumuyla karşılaşıyoruz. Sonsuz içinde uçup gitmek de sonlu içinde kapanıp kalmak da, benliğin veya ben olmanın diyalektik yapısına aykırıdır. Zira o, sonlunun ve sonsuzun bir sentezidir. Her ikisini de bir sentez olarak kendi bünyesinde taşımak zorundadır. Aksi hâlde, bunlardan birinin yokluğu, sentezi de ortadan kaldıracak ve benliğin çözülmeye uğramasıyla sonuçlanacaktır.

Bu şekilde kişi bir sentez olan benliğe dinsel varoluş alanında da ulaşamayacaktır. Bu varoluş alanında, kendi içine kapanmış, toplumla ve toplumsal değerlerle ilgisi ve iletişimi kesilmiş bir birey modeli ile karşılaşıyoruz. Etik ödev, teolojik sorumluluk tarafından askıya alındığı için, Tanrıya karşı olan sorumluluk kişinin hemcinslerine karşı olan sorumluluğunu geçersiz kılmıştır. Tanrı ile bireysel ilgi, toplumla bireysel ilgiyi unutturmuştur. Burada, *Sevginin Eserleri*’nde görülen Tanrı ve komşu sevgisinin birbirlerini koşul olarak gerektirmesi durumu söz konusu değildir. Dinsel varoluş alanında benliğin gerçekleşmemesi durumunun en güçlü kanıtı, bu alanda benliğin toplumsal, ahlaksal, duysal ve bedensel yönünün göz ardı edilmiş olmasıdır. Kuşkusuz, bunun aksini iddia edenler de olabilir. Sözgelimi Mounier, Kierkegaard’un öne çıkardığı bireyi toplumla ve dış evrenin değerleri ile ilişkili bir kişilik olarak görür: “Felsefenin ilk yordamı bir çağrıdır: ‘İnsan, uyan!’ Kierkegaard’un *içsellik* ya da *öznellik* adını verdiği şey, varolanın

yoğunluğu ve sorumlulukları içinde sürdürülen bu yaşamdır. Sözcükler aldatıcı olmasın. Burada özne kendi *ben-beni*'ne kapanmış olmayıp, tüm dünyanın karşısındadır" (Mounier, 57).

Kierkegaard'un varoluş alanlarında ben, bütün dünya karşısında mı ben olmakta, yoksa bütün dünyadan yüz çevirip kendi içinde yok mu olmaktadır? Etik alandaki toplumsal yönü hesaba katmazsak, varoluş alanlarında birey kaybolmuş gibidir. Estetik alanda, haz yoğunluklu bir yaşamın peşinden koşan, tensel tutkuları içinde "kör içgüdülerin" uydusu olan ve ötekini hep bir "haz nesnesi" olarak gören doğal kişi, dinsel varoluş alanında Tanrı huzurunda olmayı, tüm dünyayı ve toplumu bir yana bırakmak olarak algılar. Bu durum, öncelikle tüm dünyanın karşısında olmayı değil, tüm dünyaya sırt çevirmeyi ifade eder. Teolojik benlik, yalnız estetik benliği değil, toplumsal benliği de askıya alır. Dinsel varoluş alanı, toplumsal benliği içermediği gibi, estetikçinin sonlu benliğini de içermez. O gelişimini sonsuzluk, öznellik, içsellik, absürd, paradoks ve Tanrı ile birey olarak ilişki kavramları üzerine kurar. Kierkegaard'un gerçek ve tam bir benlik olarak gördüğü teolojik ben, oluşumu açısından tıpkı diğer varoluş alanlarında olduğu gibi, bir ögenin egemenliğinde ortaya çıkar. Öte yandan, toplumsal benlik olarak adlandırdığımız etik benlik de Kierkegaard'un tanımladığı anlamda, dinsel benliği içermez, içermediği gibi, dinsel benlik tarafından etik ötesine feda edilir. Kierkegaard, doğal ben veya sonlu ben olarak adlandırdığı durumu ise gerçekte bir ben olarak bile görmez. Kısaca söylemek gerekirse, Kierkegaard'un varoluş alanlarında, yine Kierkegaard'un tanımladığı anlamda, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun, bedenin ve bilincin, ruhun ve an'ın etkisi ile oluşan bir benlik ortaya çıkmaz.

Estetik alanda, kendi doğal yapısı içinde kaybolan sonlu veya doğal ben, etik alanda toplumla tanışır. Dinsel varoluş alanında ise, Tanrı merkezli bir konum kazanır. Bütün ilişki-

leri bu merkezle ilişki içinde ortaya çıkar. Etik varoluş alanındaki ödevle bağlı ilişki biçimi, dinsel varoluş alanında Tanrı aracılığı ile kurulur. Kişi kendisi ve ötekiyle olan ilişkisini bu bağlamda düzenler. İlgi, bireyden Tanrı'ya değil, Tanrı'dan bireye doğrudur. Birey kendisiyle ve toplumla Tanrı'dan ötürü ilişki içine girer, kendisinden ve toplumdan ötürü Tanrı ile ilişki içine girmez. Buradan çıkan sonuç şudur: İman, bireysel ve toplumsal kaygıların ürünü değildir. Tanrı'yı, bireyin ve toplumun yararlarının bir bekçisi hâline getirmek, imanın içtenliğini, sahiciliğini ve koşulsuzluğunu yok eder. "Dini varoluş alanında kişi, kendi kendisiyle ilişki yoluyla Tanrı ile ilişki kurmak yerine, Tanrı ile olan ilişkisi dâhilinde kendi kendisiyle ilgi kurar" (Evens, 43).

Etik alanda, estetik alanın sonlu benliği askıya alınmıştı, dinsel varoluş alanında ise Hegelci sosyal moraliteyi temsil eden toplumsal benlik askıya alınır. Bu aynı zamanda, varoluş alanları kavramını, varoluş aşamaları olarak ifade etmeye de imkân tanır. Zira tinsel gelişim içinde estetikten etiğe, etikten de dinsel varoluş alanına bir geçiş söz konusudur. Yine benliğin oluşumu açısından, estetik alandaki benliksizlik durumundan etik alandaki toplumsal benliğe, oradan da teolojik benliğe bir geçiş olur. Bu aynı zamanda bir sıralamayla, bir yükselmeyi, başka deyişle benliksizlik durumundan yetkin benliğe doğru bir evrimi de ifade eder. Ne var ki bir sentez olan benliğin bu denli uç bir noktada gerçekleşiyor oluşu, Kierkegaard felsefesinin bir aşırılığı olarak görülebilir. Hiç kimse, İbrahim'in deneyimini yeniden yaşayamayacağına, üstelik bir toplum içinde ve kısmen de olsa bu toplumla bağdaşık yaşamak zorunda olduğuna göre, Kierkegaard'un yetkin benlik olarak tanımladığı hemcinslerine karşı ödevi, nesnel ve evrenseli yitirip kendi tekilliği içinde izole olmuş teolojik ben'i, yetkinliğe ulaşmış bir benlik olarak görmek gerçekçi değildir. Bu, Tanrı merkezli bir bakış açısının bile ulaşmaya-

cağı bir uç noktadır ve esas olarak varoluş kavramının doğasına da aykırıdır. Strathern'in dediği gibi, "Kierkegaard'un din anlayışı açıkça delicedir ve sadece azizlere ve kendini insanlardan kaçmaya adanarlara göredir" (Strathern, 61).

Kierkegaard, "Johannes Climacus" müstear ismiyle yazdığı *Felsefi Fragmentler'e Bilim Dışı Eklenti*'de, belki de varoluş alanlarının varoluşu karşılamadaki yetersizliğini fark ettiğinden, varoluş alanları arasında "ara alan" (*confinium*) oluşturma çabası içine girer. "Üç varoluş alanı vardır: estetik, etik ve dinsel. Bunlar arasında sınır bölgeleri vardır. İroni, estetik ve estetik varoluş arasında, humor ise ahlaksal ve dinsel varoluş arasında bir ara alandır." (CUP I, 502, 448). Ara alanlar oluşturma çabasının, bir geçişlilik ve kaynaşma noktası oluşturma bakımından varoluş alanları arasındaki gerilimi hafifleteceği düşünülebilir. Ne var ki bu kaynaşmayı başarmak, varoluş alanları arasındaki sınırların kesin ve neredeyse mutlak olduğundan ötürü kolay değildir; bu, varoluş alanlarının, hatta Kierkegaard'un tüm felsefe serüveninin yeniden gözden geçirilmesini gerektirir. Ara bölgeler, benlik ve varoluş konusunda istenilen çözümü getirmez. Bunun için yeni bir varoluş alanına ihtiyaç vardır.

Varoluş, çevreyi, toplumu, toplumsal bağlantıları ve seçimleri varsayan bir kavramdır. Kişi, kendini bağıntılar ve bağlantılar karşısında seçer, başkaları karşısında ve onlarla ilişki içinde ben olur. Bütün bunları yok sayıp doğrudan doğruya Tanrı huzuruna çıkan bir benlik düşünülemez. Kierkegaard, *Sevginin Eserleri*'nde, İnci'nin, "Kim ki Tanrı'yı seviyorum der de kardeşinden nefret ederse, o bir yalancıdır; çünkü kardeşini gördüğü hâlde sevmeyen, Tanrı'yı görmediği hâlde nasıl sevebilir?" (Yohanna 4:20) sözünü çıkış noktası olarak alır. Burada şu söylenebilir: Kardeşi karşısında ve onunla somut ilişkiler temelinde ben olamayan kişi, Tanrı ile ilişki kurmada da başarısız olur. Bu onun benlik hâline gelemeyeceği anlamına gelir.

Burada bir sorun vardır ve bu sorun *Sevginin Eserleri*'nde ortaya çıkan "komşu sevgisi" anlayışıyla yeniden yorumlanmaya ve bir çözüme kavuşturulmaya uygun görünmektedir.

Bu çalışmada sunumunu yapmaya çalıştığımız "sevgi alanı", Kierkegaard'un *Sevginin Eserleri* adlı yapıtından çıkışını alır. Kierkegaard bu yapıtında, "komşu sevgisi"ni temele alan bir sevgi anlayışı geliştirir. Komşu sevgisinden üç tür sevgi anlayışı türetmemiz mümkündür. Bunlardan ilki "ben sevgisi"dir. Bu bencillik anlamında bir ben sevgisi değil, komşuyu sevmenin koşulu olarak ortaya çıkan bir ben sevgisidir. Kierkegaard'un İncil'den aldığı "komşunu sev" ifadesi, aslında "kendini sever gibi komşunu sev" şeklindedir. Bu durumda kişi öncelikle kendisini sevmelidir ve bu ben sevgisi örneğine göre komşusunu sevmelidir. Peki, komşu kimdir? Kierkegaard "komşu" sözcüğünün kökenbilimsel tanımından hareketle, komşunun "en yakın" olduğunu söyler. Kişi sevmeye, öncelikle kendisinden ve en yakınından başlamalıdır. Ne var ki komşu, tüm insanlığı içerecek bir genişliğe sahiptir. Buradan "öteki sevgisi" olarak adlandırılabileceğimiz bir sevgi biçimine ulaşmaktayız. Komşu sevgisinin son aşaması Tanrı sevgisidir. Kişi kendisini sevmeden komşusunu, komşusunu sevmeden tüm insanları, tüm insanları sevmeden de Tanrı'yı sevmiş sayılmaz. Komşu sevgisinden hareket eden bu sevgi anlayışı, üç tür sevginin bir arada bulunmasını gerektirir. Böylece, komşu sevgisi, son aşamada bir insancılığa dönüşür. Burada etik alanda görülen etik ödev ve Tanrı'ya karşı ödev ikilemi de aşılar. Çünkü Tanrı'yı sevmenin koşulu insanları sevmektir. Kişi, insanları sevmeden, onlara karşı olan ödevini yerine getirmeden gerçekten Tanrı'ya karşı olan ödevini yerine getirmiş sayılmaz. Sevgi alanında estetik ve etik varoluş alanlarındaki sorunsalın çözüme kavuşturulabileceği bu çalışmanın temel görüşlerinden birini oluşturmaktadır.

Kierkegaard, her ne kadar varoluşun sistemleştirilemezliği, spekülasyon konusu hâline getirilemezliği ve iletilemezliği

ilkesinden hareket etse de varoluş ve varoluş alanları üzerinde, müstear isimlerle ve sanatsal bir söylem biçimi ile de olsa yazması, onu ısrarla kaçınmaya çalıştığı ve hep bir eleştiri konusu hâline getirdiği spekülâtif tutuma düşme durumuyla karşı karşıya getirir. Varoluş ve varoluş durumları, bir kez iletilemezlikle nitelendikten sonra, ciltler dolusu yazmaya devam etmek, bir bakıma çıkış noktasıyla çelişmek olacaktır. Kierkegaard için en iyi tutum, hiçbir şey yazmamak ve varoluş üzerinde düşünmemek olurdu. Bu ketumluk, gerçekten de kendisinin ifade ettiği anlamda varoluşun doğasına uygun davranmak olurdu. Ne var ki o “dolaylı iletişim” adı altında geliştirdiği iletişim biçimiyle 42 yıllık bir ömre uzun bir yazı yaşamını sığdırabilmiştir. Yazma konusundaki bu verimlilik bir yandan varoluşun iletilemezliği tezinden hareket ederken, öte yandan da varoluşu iletme gibi bir paradoksla karşı karşıya gelir. Bu nedenle Kierkegaard, Hegel felsefesi bağlamında eleştirdiği spekülâtif tutumdan kendisini tam olarak kurtarmış sayılmaz. Öyle ki onun bir Hegelci olduğunu söyleyenler bile vardır. (Sartre, 1988: 21, 1974: 234) Jean Wahl ve Ricoeur de çalışmamız içinde anılan makale ve incelemelerinde aynı konuya değinirler. Kierkegaard ne kadar sistemleştirmeye, rasyonalize etmeye, kavramsallaştırmaya, genelleştirmeye, evrenselleştirmeye ve nesnel hâle getirmeye karşı çıkıyor gibi görünse de sonuçta ortaya koyduğu düşünce yapısı, felsefi söylemin bu özelliklerinden tümüyle arınmış sayılmaz.

Kierkegaard’un varoluş ve varoluş alanları ile ortaya çıkardığı felsefi gelişim, gerek etkisi, gerekse özgünlüğü açısından inkâr edilemez büyüklüktedir. Bu açıdan bakıldığında, varoluş alanlarında ortaya çıkan benlik sorununu, onun düşüncesini önemsiz hâle getiren bir eksiklik olarak değil, bu düşüncenin gelişim yönü olarak görmek gerekir. Benlik sorunu, hiçbir şekilde onun göz ardı ettiği bir sorun değil, aksine bulguladığı ve felsefenin gündemine taşıdığı bir sorundur.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Bu çalışmada ele alınan benlik kavramı, Kierkegaard’un eserleri ile sınırlıdır. Benliğin

bir sentez olduğu yönündeki tanım da, varoluş alanları da, varoluş alanlarında benliğin oluşamaması sorunu da, bir çözüm önerisi olarak sunulan “sevgi alanı” da, tümüyle Kierkegaard’un yapıtlarından türer. Bir başka görüşle karşılaştırıldığında, doğal olarak uyuşan ve uyuşmayan yönleri olacaktır. Dolayısıyla, çalışmanın ancak Kierkegaard felsefesi bağlamında bir geçerliliği olabilir. Öte yandan, bir metnin farklı şekillerde okunmasının mümkün olduğu da göz önüne alındığında, konunun farkı şekilde yorumlanabileceği de düşünülebilir. Bu açıdan çalışma Kierkegaard’un varoluş alanlarında ortaya çıkan benlik sorununun olası okumalarından yalnızca biridir. Kuşkusuz, onun farklı şekillerde değerlendirilmesi de mümkündür.

Artık bu çalışmaya başından beri sürekli eşlik eden bir suçluluk duygusunu itiraf etmenin zamanı geldi: Rudd’ın da dediği gibi, Kierkegaard’u beğenen ve onun fikirlerini sistematik, rasyonel bir biçimde yazmaya çalışan bir kişi, bir tür suçluluk duygusundan kendini uzak tutamaz (Rudd, 20). Çünkü onun felsefesi üzerine felsefi bir araştırma yapmak, bu felsefenin geleneksel felsefi dile çevirisini yapmak olacaktır. Bu kaçınılmaz bir şeydir; zira kavramsallaştırma, temellendirme ve sistematize etme, felsefi araştırmanın doğasında vardır. Bu açıdan Kierkegaard üzerine felsefi bir araştırma yapmak, dönüşüme uğrattığı felsefi söylemin yeniden geleneksel felsefi dile çevirisi anlamına geleceğinden, bu Kierkegaard felsefesine yaklaşmak değil bir anlamda ondan uzaklaşmak olacaktır. Ve bu çalışmanın bu tehlikelerden pay almadığını söyleyemeyiz. Ama kusurları ve bahaneleri ile varolan bizler, istersek bunun da bağışlatıcı nedenlerini bulabiliriz.

KAYNAKÇA

- Adorno, T.W. (1989). *Kierkegaard, Costruction of The Aesthetic* (Trans. Robert Hullot-Kentor). Minneapolis: University of Minesota Press.
- Augustinus, A. (1989). *İtirafılar*. Betül Çotuksöken, Saffet Babür (Çev.), *Ortaçağda Felsefe*'de (s. 54 – 88). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Allison, H.E. (1972). Christianity and Nonsense. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p.289-323). New York: Anchor Books.
- Aristotle. (1977). *Ethics* (Trans. J. A. K. Thomson). London: Penguin Books.
- Bedell, G.C. (1972). *Kierkegaard and Faulkner Modalites of Existence*. Lousiana: Lousiana State University Press.
- Blackham, H. J. (1965). *Reality, Man and Existence: Essential Works of Existentialism*. New York ,Toronto - London: Bantam Books.
- Camus, A. (1960). Denemeler (Çev. S. Eyüboğlu – V. Günyol). İstanbul: Çan Yayınları.
- Caputo, J.D. (1995). Instants, Screts, and Singularites, Dealing Death in Kierkegaard and Derrida. In Martin J. Matušík - Merold Westphal (Ed.), *Kierkegaard in Post / Modernity* (p.216-238). Bloomington - Indianapolis: Idiana University Press.

- Clark, L. (1991). *Blake, Kierkegaard, and The Spectre of The Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crites, S. (1972). Pseudonymous Authorship as Art and as Act. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p.1183-229). New York: Anchor Books.
- Çotuksöken, B. (1996). *Felsefî Söylem Nedir?* İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Deleuze, G. - Guattari, F. (1995). *Felsefe Nedir?* (Çev. Turan Ilgaz). İstanbul: Y.K.Y.
- Descartes. (1983). *Felsefenin İlkeleri* (Çev. Mesut Akın). İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes. (1984). *Metot Üzerine Konuşma* (Çev. K. Sahir Sel). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Deuser, H. (1998). Religious dialectics and Christology. In Alastair Hannay - Gordon D. Marino (Ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (p.376-396). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dilthey, W. (1989) *Introduction to the Human Sciences* (Trans. Michael Neville, Ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi). Princeton: Princeton University Press.
- Dostoyevski, F. (1984). *Ecinniler I* (Çev. İ. Yergüz – E. Özden). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Dostoyevski, F. (1989a). *Karamazov Kardeşler* (Çev. N. Yalza Taluy). İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları. (IV Cilt).
- Dostoyevski, F. (1989b). *Yeraltından Notlar* (Çev. Mehmet Özgül). İstanbul: Adam Yayınları.
- Evans, C. S. (1989). *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. New Jersey: Humanity Press.
- Evans, C.S. (1995). Kierkegaard's View of the Unconscious. In Martin J. Matušík - Merold Westphal (Ed.), *Kierkegaard in Post / Modernity* (p.76-97). Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Evans, C.S. (1998). Realism and antirealism in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. In Alastair Hannay - Gordon D. Marino (Ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (p.154-176). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (1992). *Foundation of Transcendental Philosophy* (Trans. Daniel Breazeale). Ithaca – London: Cornell University Press.

- Foulquie, P. (1991). *Varoluşçuluk* (Çev. Yakup Şahan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gadamer, H.-G. (1981) *Truth and Method*, (Trans. William Glen-Doepel). London: Sheed-Ward Ltd.
- Gardiner, P. (1996). *Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
- Gasset, J. O. (1996). *Sevgi Üstüne* (Çev. Yurdanur Salman). İstanbul: Y.K.Y.
- Hamilton, K. (1969). Man; Anxious or Guilty? A Second Look at Kierkegaard's *The Concept of Dread*. In Jerry H. Gill (ed.), *Essays on Kierkegaard* (p. 167-174). Minneapolis: Burgess Publishing.
- Hannay, A. (1991). *Kierkegaard*. London - New York: Routledge Press.
- Hannay, A. (1998). Kierkegaard and the Variety of Despair. In Alastair Hannay - Gordon D. Marino (Ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (p.329-348). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (1991). *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*(Çev. Cenap Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (Tarihsiz). *The Logic of Hegel* (Trans. William Wallace). London: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Tarihte Akıl* (Çev. Önay Sözer). İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Heidegger, M. (1957). The Way Back Into the Ground of Metaphysics. In W. Kaufmann, *Existentialism From Dostoyevsky to Sartre* (p. 214, vd). New York: Meridian Books.
- Heidegger, M. (1995). *Being and Time* (Trans. J. Macquarrie – E. Robinson). Oxford – Cambridge: Blackwell Press.
- Hızır, N. (1976). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.
- Hong, H.V. (1982). *Tanke-Experiment* in Kierkegaard. In Alastair McKinnon (Ed.), *Kierkegaard* (p.39-51). Montreal: Wilfrid Laurier University Press.
- Hong, V.H. – Hong, E.H. (1989). Historical Introduction. In Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony* (p.vii-xxv). New Jersey: Princeton University.
- Hong, V.H. – Hong, E.H. (1995). Historical Introduction. In Søren Kierkegaard, *Works of Love* (p.i-xvi). New Jersey: Princeton University.
- Huntington, P.J. (1995). Heidegger's Reading of Kierkegaard Revisited. In Martin J. Matušík - Merold Westphal (Ed.), *Kierkegaard in Post / Modernity* (43-65). Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.

- Jaspers, K. (1957). *Reason and Existence* (Trans. William Earle). Groningen: The Noonday Press.
- Jaspers, K. (1986). *Felsefe Nedir?* (Çev. İ. Zeki Eyuboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Jolivet, R. (1952). *Introduction to Kierkegaard* (Trans. W. H. Barber, M. A. Oxon). New York: E. P. Dutton & Co. Inc.
- Kant, I. (1983). *Prolegomena* (Çev. İ. Kuçuradi – Y. Örnek). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (Trans. Paul Guyer – Allen W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1980). *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (1982) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Çev. İonna Kuçuradi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kaufmann, W. (1964). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk* (Çev. Akşit Götürk). İstanbul: De Yayınevi.
- Kaufmann, W. (1997). *İnsanı Anla[ma]mak II* (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1989). *The Concept of Irony* (Trans. Howard V. Hong – Edna V. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University.
- Kierkegaard, S. (1992). *Either / Or* (Trans. Alastair Hannay). London: Penguin Books.
- Kierkegaard, S. (1997). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* (Çev. Süha Sertabiboğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (*Either / Or*'un 243-376. sayfaları arasında yer alan "The Seducer's Diary" başlıklı bölümün çevirisi).
- Kierkegaard, S. (1985). *Fear and Trembling* (Trans. Alastair Hannay). London: Penguin Books. Türkçesi, *Korku ve Titreme* (Çev. Ekrem Düzen) İstanbul: Ara Yayınları, 1990. Bir başka Türkçe çeviri, *Korku ve Titreme* (Çev. İbrahim Kapalıcaya). İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Kierkegaard, S. (1987). *Philosophical Fragments* (Trans. Howard V. Hong – Edna H. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1980). *Concept of Anxiety* (Trans. Reidar Thomte). Princeton – New Jersey: Princeton University Press.

- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I (Trans. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume II (Trans. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1978). *Works of Love* (Trans. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1989). *The Sickness Unto Death* (Trans. Alastair Hannay). London: Penguin Books.
- Türkçesi, *Ölümçül Hastalık, Umutsuzluk* (Mehmet Mukadder Yakupoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Kierkegaard, S. (1941). *Training in Christianity and The Edifying Discourses* (Trans. Walter Lowrie). London: Oxford University Press.
- Kierkegaard, S. (1996). *Papers and Journals: A Selection* (Trans. Alastair Hannay). London: Penguin Books.
- Kierkegaard, S. (1989). *The Laughter Is On My Side* (Ed. Roger Poole - Henrik Stangerup). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- Türkçesi, *Kahkaha Benden Yana* (Çev. Nedim Çatlı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Kierkegaard, S. (1989). *Prefaces* (Trans. William McDonald). Florida: The Florida State University Press.
- Kierkegaard, S. (1962). *The Present Age* (Trans. Alexander Dru). London: Collins, The Fontana Library.
- Türkçesi, *Yaşadığımız Çağ* (Çev. Nedim Çatlı). *Kahkaha Benden Yana*'da (s. 233 - 273).
- Kierkegaard, S. (1962). *The Point of View For My Work as an Author* (Trans. Walter Lowrie). New York: Harper - Row.
- Kierkegaard, S. (1978). *Letters and Documents* (Trans. Henrik Rosenmeier). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1982). *Corsair Affair* (Trans. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- Kirmmse, B.H. (1996). *Encountres With Kierkegaard* (Trans. Bruce H. Kirmmse - Virginia R. Laursen). Princeton - New Jersey: Princeton University.
- Kirmmse, B.H. (1998). 'Out with it!': The modern breakthrough, Kierkegaard and Denmark. In Alastair Hannay - Gordon D. Marino (Ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (p.15-47). Cambridge: Cambridge University Press.

- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş* (Çev. Selahattin Hilav). İstanbul: Y.K.Y.
- Levinas, E. (1998). Existence and Ethics. In Jonathan Ree - Jane Chamberlain (Ed.), *Kierkegaard: A Critical Reader* (p.26-38). Oxford: Blackwell Publishers.
- Lowrie, W. (1941). General Introduction. In Søren Kierkegaard, *Training in Christianity* (p. xix-xxvii). London – New York – Toronto: Oxford University Press.
- Mackey, L. (1972a). The Poetry of Inwardness. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p.1-102). New York: Anchor Books.
- Mackey, L. (1972b). The Loss of The World in Kierkegaard's Ethics. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p. 266-288). New York: Anchor Books.
- Mackey, L. (1972c). The View From Pisgah: A reading of *Fear and Trembling*. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p.394-428). New York: Anchor Books.
- Magil, F. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı* (Çev. Vahap Mutal). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Malantschuk, G. (1971). *Kierkegaard's Thought* (Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong). Princeton: Princeton University Press.
- Matušík, M.J. (1995). Kierkegaard's Radical Existential Praxis. In Martin J. Matušík - Merold Westphal (Ed.), *Kierkegaard in Post/Modernity* (p.239-264). Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- McBridge, W.L. (1995). Sartre's Debts to Kierkegaard. In Martin J. Matušík - Merold Westphal (Ed.), *Kierkegaard in Post/Modernity* (p.18-42). Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- McKinnon, A. (1982). The Shape of Kierkegaard's Authorship. In Alastair McKinnon (Ed.), *Kierkegaard* (p.122-157). Montreal: Wilfrid Laurier University Press.
- Mulhall, S. (1998). *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"* (Çev. Kaan Öktem). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Murat, N. (1983). *Kötümserlik ve Hiççilik Sorunu (Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Dil ve tarih Coğrafya Fakültesi, Ankara.

- Nietzsche, F. (1983). *Ecce Homo* (Çev. Can Alkor). İstanbul: Say Yayınları.
- Pascal, B. (1966). *Düşünceler* (Çev. İ. Zeki Eyuboğlu). İstanbul: Oluş Yayınları.
- Pattison, G. (1992). *Kierkegaard: The Aesthetic and The Religious*. Hampshire - London: Macmillan Press.
- Pattison, G. (1998). Art in an age of reflection. In Alastair Hannay & Gordon D. Marino (Ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (p.76-100). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pattison, G. – Shakespeare, S. (1998). Kierkegaard, the Individual and Society. In George Pattison and Steven Shakespeare (Ed.), *Kierkegaard, the Self in Society* (p. 1-23). New York: Macmillan Press.
- Perkins, R.L. (1995). The Politics and Existence, Buber and Kierkegaard. In Martin J. Matušík - Merold Westphal (Ed.), *Kierkegaard in Post / Modernity* (p.167-181). Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Perkins, R.L. (1998). Climacan Politics; Polis and Person in Kierkegaard's *Postscript*. In George Pattison and Steven Shakespeare (Ed.), *Kierkegaard, the Self in Society* (p. 43-53). New York: Macmillan Press.
- Peters, F. E. (1976). *Greek Philosophical Terms*. New York: New York University Press.
- Piety, M.G. (1998). The Place of the World in Kierkegaard's Ethics. In George Pattison and Steven Shakespeare (Ed.), *Kierkegaard, the Self in Society* (p. 24-42). New York: Macmillan Press.
- Platon, (1992). *Devlet* (Çev.S. Eyüboğlu -M. Ali Cimos). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Plato (1897). *The Republic of Plato*. Tr. J.L. Davies – D.J. Vaughan. New York: A.L. Burt Company Publishers.
- Poole R. (1998). The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions. In Alastair Hannay - Gordon D. Marino (Ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (p.48-75). Cambridge: Cambridge University Press.
- Poole, R. (2000). Önsöz. S. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana'da* (s.11-28). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Popkin, R.H. (1972). Kierkegaard and Scepticism. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p.342-372). New York: Anchor Books.

- Rée, J. – Chamberlain J. (1998). Introduction. In Jonathan Ree - Jane Chamberlain (Ed.), *Kierkegaard: A Critical Reader* (p. 1-8). Oxford: Blackwell Publishers.
- Reneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler* (Çev. Murtaza Korlaelçi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Ricoeur, P. (1998). Philosophy After Kierkegaard. In Jonathan Ree - Jane Chamberlain (Ed.), *Kierkegaard: A Critical Reader* (p. 9-25). Oxford: Blackwell Publishers.
- Ritter, J. (1945). *Varoluş Felsefeleri Üzerine Konferans* (Çev. Hüseyin Batuhan). İstanbul: İstanbul Üni. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Rudd, A. 1997). *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford: Clarendon Press.
- Rycroft, C. (1989). *Psikanaliz Sözlüğü* (Çev. Sağman Kayatekin). İstanbul: Ara Yayıncılık
- Sagi, A. (2000). *Kierkegaard, Religion, and Existence* (Trans. Batya Stein). Amsterdam – Atlanta: Rodopi Press.
- Sartre, J. - P. (1961). *Çağımızın Gerçekleri* (Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol). İstanbul: Çan Yayınları.
- Sartre, J.-P. (1971). *Being and Nothingness* (Trans. Hazel E. Barnes). New York: Washington Square Press.
- Sartre, J.-P. (1972). The Singular Universal. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p.230-265). New York: Anchor Books.
- Sartre, J.-P. (1985). *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J.-P. (1988). *Yöntem Araştırmaları*, (Çev. S.R. Kırkoğlu). İstanbul: Alan Yayınları.
- Sartre, J.-P. (1993). *Sartre Sartre'ı Anlatıyor* (Çev. Turan Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Schrader, G. (1972). Kant and Kierkegaard on Duty and Inclination. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p.324-341). New York: Anchor Books.
- Schrag, C.O. (1995). The Kierkegaard-Effect the Shaping of the Contours of Modernity. In Martin J. Matušík - Merold Westphal (Ed.), *Kierkegaard in Post / Modernity* (p.1-17). Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.

- Schelling, F. W. J. (1995). Seçilmiş Metinler (Ö. Naci Soykan, *Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat*'da), s. 229-382). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Shain, R. (2000). Situating Derrida Between Kierkegaard and Hegel. *Philosophy Today*, Winter, p. 338-403.
- Shapiro, B.G. (1990). *Divine Madness and The Absurd Paradoxs, İbsen's Peer Gynt and The Philosophy of Kierkegaard*, New York: Greenwood Press.
- Strathern, P. (1999). *90 Dakikada Kierkegaard* (Çev. Murat Lu). İstanbul: Gendaş Yayınları.
- Tanner, J.S. (1992). *Anxiety in Eden*. New York - Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, J. (1986). *In Search of Self*. Cambridge: Cowley Publications.
- Thomhson, J. (1972). The Master of Irony. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p.103-162). New York: Anchor Books.
- Tohomte, R. (1980). Introduction and Notes to Concept of Anxiety. In Kierkegaard, S., *Concept of Anxiety* (p. Vii-xviii, 220-255). Princeton - New Jersey: Princeton University Press.
- Titus, H.H. (1964). *Living Issues in Philosophy*. New York: American Book Company.
- Tunali, İ. (1996). *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Veisland, J.S. (1985). *Kierkegaard and The Dialectics Of Modernism*. New York: Peter Lang.
- Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi* (Çev. Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınları.
- Watkin, J. (1997). *Kierkegaard*. New York: Geoffrey Chapman Press.
- Weston, M. (1994). *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*. London - New York: Routledge Press.
- Weston, M. (2002). Kierkegaard and the Origins of the Post-modern 'Self'. *European Journal of Philosophy*, Volume 10, Number 3, p. 388-412. Blackwell Publishing.
- Yenişehirlioğlu, Ş. (1995). *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*. Ankara: Ümit Yayıncılık.

DİZİN

- absürd 14, 36, 37, 77, 78, 167, 256, 262, 263, 264, 266, 272, 273, 276, 307, 331, 337
- acı 110, 126, 166, 173, 176, 202, 207, 208, 209, 210, 211, 254, 258, 271, 273, 274, 275, 321
- Agamemnon 67, 68, 164, 168, 215, 222, 223, 224, 226, 243, 331
- alan 20, 22, 33, 54, 55, 67, 72, 75, 90, 143, 145, 151, 164, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 178, 184, 187, 190, 191, 196, 198, 200, 204, 206, 209, 215, 216, 220, 226, 232, 234, 238, 241, 242, 245, 271, 283, 289, 297, 310, 312, 325, 326, 327, 328, 339, 340, 346
- an 18, 20, 30, 89, 97, 98, 101, 103, 106, 107, 108, 109, 111, 118, 119, 120, 127, 130, 133, 136, 140, 141, 143, 144, 166, 167, 196, 197, 206, 210, 229, 240, 241, 264, 285, 298, 311, 327, 333, 334, 337, 347, 349
- anilik 204, 205
- Aristoteles 26, 88, 166, 315
- aşama 72, 168, 169, 170, 171, 185, 314, 317, 326, 332
- Augustinus 155, 182, 259, 343
- aydınlanma 36
- Bacon 26, 27
- Baştan Çıkarıcı 57, 164, 181, 184, 187, 188, 189, 190, 212, 215, 314, 325, 331
- Bayle 261
- Ben 6, 20, 34, 35, 48, 56, 77, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 104, 105, 114, 127, 130, 156, 241, 251, 272, 273, 279, 310, 321, 324, 333, 335
- benlik 20, 21, 22, 40, 41, 47, 75, 88, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 100, 102, 104, 111, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 137, 155, 156, 175, 194, 204, 211, 212, 216, 217, 219, 229, 232, 238, 240, 241,

- 245, 250, 275, 276, 283, 287,
301, 310, 312, 313, 314, 316,
323, 324, 325, 326, 327, 328,
329, 330, 332, 333, 335, 337,
338, 339, 341, 342
- Berkeley 57
- birey 14, 22, 30, 31, 32, 35, 41, 42,
44, 47, 62, 65, 73, 75, 82, 99, 102,
103, 115, 119, 122, 128, 129,
132, 134, 135, 136, 141, 142,
143, 148, 149, 152, 153, 154,
156, 163, 174, 176, 193, 204,
205, 212, 217, 218, 221, 223,
224, 233, 238, 244, 245, 247,
248, 251, 253, 256, 257, 260,
268, 270, 273, 275, 276, 279,
291, 292, 293, 294, 298, 307,
310, 311, 319, 321, 322, 328,
335, 336, 337
- birey ve Tanrı 22, 47, 102, 103, 248,
257, 268, 270, 273, 276, 291
- cinsellik 71, 103, 104, 119, 142,
195, 215, 226, 231, 289, 301,
305, 329, 334
- cisimleşme 36, 125, 255, 271, 272
- Corsair 16, 18, 44, 225, 318, 347
- deneyisel felsefe 61, 63, 66
- Descartes 35, 57, 80, 88, 89, 125,
344
- Dilthey 26, 89, 315, 344
- dinsel varoluş 21, 22, 66, 67, 69,
104, 120, 124, 126, 162, 165,
166, 167, 168, 169, 171, 172,
173, 174, 176, 180, 181, 182,
198, 215, 216, 220, 222, 223,
235, 236, 242, 243, 244, 245,
256, 257, 274, 279, 283, 284,
291, 297, 302, 303, 310, 311,
312, 313, 314, 315, 321, 323,
325, 326, 330, 331, 332, 335,
336, 337, 338, 339
- Don Juan 7, 56, 57, 67, 68, 103, 164,
181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 190, 212, 215, 228, 284,
289, 314, 319, 331
- Dostoyevski 114, 172, 194, 198,
199, 248, 279, 344, 346
- dönüşüm 15, 19, 34, 35, 51, 54, 57,
59, 63, 83, 175, 308, 309
- edebiyat 1, 13, 15, 53, 56, 80, 82, 179
- estetik 21, 22, 53, 54, 56, 57, 68, 69,
74, 104, 110, 111, 112, 114, 120,
124, 125, 164, 165, 167, 169,
170, 171, 172, 173, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182,
183, 187, 188, 190, 191, 194,
195, 196, 197, 198, 199, 200,
201, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 212,
215, 216, 217, 220, 222, 226,
228, 229, 231, 232, 239, 241,
242, 243, 274, 279, 283, 284,
288, 289, 301, 302, 303, 311,
312, 313, 314, 315, 321, 324,
325, 326, 328, 330, 332, 334,
336, 337, 338, 339, 340
- evlilik 95, 178, 193, 215, 217, 221,
222, 226, 227, 228, 229, 230,
231, 302, 305, 321
- evrensellik 31, 47, 69, 231, 267, 307,
330
- Faust 7, 66, 67, 164, 181, 187, 190,
191, 192, 212, 331
- felsefi soru 60

- Felsefi Söylem 5, 6, 28, 29, 51, 59, 76, 83, 266
Fichte 90, 344
gizilgüç 96, 97, 99, 121, 125, 130, 156
gizlilik 180, 190, 193, 204, 205, 206, 220, 231, 232, 335
Goethe 66
günah 36, 67, 70, 74, 81, 103, 104, 119, 128, 141, 166, 180, 204, 258, 259, 267
hareket 19, 27, 30, 32, 60, 64, 75, 90, 120, 135, 141, 142, 143, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 167, 186, 198, 208, 211, 219, 224, 267, 340, 341
haz 21, 110, 112, 120, 164, 166, 172, 173, 182, 184, 190, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 204, 205, 207, 208, 209, 212, 220, 227, 228, 229, 256, 303, 313, 324, 327, 328, 337
Hegel 5, 15, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 66, 67, 72, 80, 90, 91, 92, 99, 107, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 162, 180, 184, 218, 219, 220, 221, 222, 227, 233, 235, 236, 244, 249, 259, 260, 308, 315, 341, 345, 348, 351
Hristiyanlık 20, 21, 36, 37, 38, 39, 40, 48, 77, 103, 126, 129, 149, 153, 181, 182, 212, 226, 248, 249, 251, 253, 255, 258, 259, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 272, 279, 284, 293, 297, 317
Hume 26, 89, 315
Hz. İbrahim 22, 67, 69, 164, 222, 243
Hz. İsa 8, 36, 38, 39, 105, 126, 255, 263, 265, 270, 271, 272, 273, 275, 295, 321
iman 37, 40, 113, 114, 222, 235, 253, 257, 261, 263, 265, 266, 267, 269, 270, 277, 289, 292, 305
Jaspers 16, 77, 110, 114, 262, 279, 317, 346
Kant 82, 89, 90, 161, 166, 218, 220, 233, 236, 261, 276, 315, 328, 346, 350
Kaygı 1, 54, 55, 61, 63, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 81, 92, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 108, 109, 111, 112, 113, 121, 124, 130, 133, 140, 141, 144, 146, 162, 175, 179, 180, 191, 203, 231, 238, 277, 301, 329, 332, 334
kösnüllük 103, 104, 107, 144, 182, 195, 201, 334
Locke 26, 57, 89, 315
Mefisto 7, 164, 181, 190, 191, 192, 212, 331
mekân 90, 139, 140, 149, 303
modern insan 29, 41, 44, 45, 46, 48, 95
Mozart 56, 183, 185, 186, 187
müstear isim 52, 53, 59, 69, 71, 72, 177, 179, 181, 247, 305, 308, 310, 313
müzik 183, 186, 187, 188

- Nesnellik 8, 267, 268
Nietzsche 13, 66, 74, 77, 320, 348, 349
olanaklılık 108, 109, 110, 111, 112, 115, 122, 163, 220, 327
ödev 22, 69, 100, 105, 115, 130, 217, 218, 224, 226, 227, 228, 230, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 244, 245, 274, 284, 295, 298, 303, 304, 312, 313, 317, 321, 329, 330, 331, 336, 340
ölümsüzlük 36, 38, 103, 105, 288
özgürlük 20, 21, 32, 33, 73, 81, 90, 91, 96, 97, 99, 101, 104, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 121, 124, 125, 130, 134, 137, 138, 139, 141, 145, 151, 162, 163, 164, 170, 171, 174, 180, 184, 205, 208, 216, 232, 238, 239, 241, 244, 250, 251, 253, 259, 279, 311, 324, 326, 335
paganizm 21, 128, 144, 212, 255, 303
paradoks 36, 37, 77, 78, 167, 226, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 271, 272, 273, 276, 307, 315, 331, 337
Pascal 35, 40, 89, 100, 101, 155, 164, 165, 260, 270, 316, 348, 349
Platon 26, 33, 71, 87, 88, 89, 164, 315, 349
praxis 26
psikoloji 62, 72, 74
psyche 21, 75, 100, 101, 103, 119, 128, 311
Ricoeur 14, 31, 70, 73, 77, 82, 131, 132, 161, 162, 167, 317, 318, 319, 321, 322, 341, 350
sanatsal dil 51, 52
Sartre 31, 35, 52, 56, 83, 111, 112, 137, 165, 341, 345, 346, 348, 350
Schelling 67, 90, 91, 129, 351
seçim 73, 96, 97, 111, 162, 163, 164, 166, 167, 171, 172, 175, 186, 197, 198, 199, 203, 239, 240, 241, 242, 250, 251, 253, 254, 313, 316, 326
sentez 70, 92, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 238, 283, 289, 302, 311, 313, 314, 316, 322, 323, 324, 325, 330, 333, 335, 336, 338, 342
Sıçrama 174, 175
sıkıntı 32, 150, 198, 202, 203, 212
sistem 14, 31, 32, 34, 36, 37, 51, 54, 70, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 146, 147, 148, 151, 152, 259, 264, 265, 267, 309
Sokrates 14, 34, 49, 67, 69, 93, 134, 148, 149, 154, 155, 165, 240, 326
sonlu 20, 21, 36, 74, 96, 99, 101, 105, 106, 108, 118, 119, 121, 123, 125, 129, 130, 151, 238, 261, 263, 271, 272, 273, 283, 301, 303, 311, 323, 324, 329, 334, 335, 336, 337, 338
sonsuz 20, 21, 48, 52, 66, 94, 96, 97, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 118, 119, 121, 123, 125, 128, 130, 140, 141, 144, 204, 222, 225, 248, 256, 258, 263, 267, 269, 272, 275, 283, 287, 288, 301, 304, 323, 330, 331, 333, 334, 335

- Sonsuzluk 21, 38, 48, 93, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 118, 120, 121, 125, 126, 128, 129, 130, 137, 140, 146, 150, 152, 166, 167, 208, 212, 258, 265, 267, 269, 285, 287, 302, 303, 304, 305, 311, 324, 325, 329, 333, 334, 337
- sorumluluk 21, 44, 65, 73, 81, 97, 139, 184, 190, 212, 217, 224, 235, 237, 239, 241, 244, 291, 312, 320, 321, 327, 336
- Spekülatif felsefe 33, 37, 260
- suç 81, 180, 204, 258
- şeytansı 105, 123, 124, 179, 180, 190, 203, 277
- talih 110, 116, 184, 200, 201, 209, 274, 288, 289, 328
- tanım 61, 80, 136, 240, 342
- Tanrı 6, 8, 21, 22, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 47, 48, 65, 66, 69, 70, 73, 74, 77, 94, 100, 102, 103, 105, 107, 108, 113, 114, 116, 117, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 135, 137, 151, 155, 164, 166, 167, 169, 172, 176, 179, 182, 205, 210, 211, 212, 213, 216, 222, 223, 224, 226, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 244, 245, 247, 248, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 284, 285, 287, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 302, 303, 304, 305, 307, 309, 313, 315, 321, 324, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340
- tarikh 76, 104, 119, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 202, 219, 223, 232, 348
- tekil 30, 31, 33, 66, 68, 83, 91, 126, 223, 258
- temel bilgi 7, 153
- Tertullien 260, 277
- theoria 26, 51, 63, 80, 83
- tin 20, 21, 36, 48, 99, 101, 102, 103, 106, 118, 119, 123, 124, 125, 141, 311, 324
- umutsuzluk 18, 69, 73, 175, 212, 303, 304, 325, 333, 347
- üst ben 204
- varoluş 14, 19, 20, 21, 22, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 41, 42, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 83, 89, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 210, 211, 212,

- 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 227, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 265, 266, 268, 269, 270, 272, 274, 275, 279, 283, 284, 288, 289, 291, 297, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342
- varoluş alanı 21, 22, 57, 74, 112, 162, 169, 173, 177, 178, 180, 182, 195, 199, 201, 203, 207, 211, 215, 216, 219, 220, 222, 231, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 303, 312, 313, 314, 316, 321, 324, 327, 330, 332, 334, 337, 339
- varoluş alanları 19, 22, 34, 56, 64, 65, 66, 69, 70, 73, 92, 99, 101, 104, 122, 130, 156, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 194, 204, 216, 222, 236, 242, 244, 247, 274, 283, 291, 297, 302, 304, 305, 306, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 325, 326, 332, 334, 336, 338, 339, 341, 342
- Yargıç Wilhelm 67, 69, 164, 175, 179, 184, 216, 217, 222, 229, 234, 239, 240, 242, 243, 319, 326, 327, 329, 331
- zorunluluk 20, 21, 96, 97, 99, 101, 108, 109, 115, 116, 117, 121, 125, 130, 138, 139, 141, 151, 170, 184, 204, 208, 235, 238, 250, 251, 253, 301, 324, 331, 333, 334, 335

BENLİK VE VAROLUŞ

Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme

Vefa Taşdelen

Benlik, kişinin doğuştan getirdiği bir öz değil, bir imkândır. Bazen yitip gider gündelik meşgaleler arasında farkında bile olmadan, bazen böyle bir sorunun olduğu hatırlanmaz bile. Bazen *ben*'i olmak vebalı olmak gibi tehlikeli görülür, bazen üç beş kuruş kaybetmekten daha az dikkat çeker yitip gitmesi. Oysa benlik haline gelmek, varoluşun en yüce ereği (*telos*)'dir. Kişi kendi benini varoluşun olasılıkları arasından seçer, özgür irade ve eylemleri ile kendi benliğini oluşturur. Varoluşun sürekliliği ve değişkenliği, *ben*'i olup bitmiş bir şey olarak bırakmaz; *ben* olmak sürekli kendini yineleyen bir ödevdir. Kierkegaard bize şunu söyler: Karşısında "ben" olunan varlık, benliğin ölçütüdür. Çoban koyunları, tüccar müşterileri, kral halkı, efendi köleleri karşısında *ben* olur; bunlar alt düzey benlerdir. Ölçüt Tanrı olunca benlik nasıl da sonsuzlaştırır!

