

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>

KIERKEGAARD SÖZLÜĞÜ

Hélèn Politis

λόγος

Flar Referans Sözlükler / Filozoflar Referans Sözlükler / Filozoflar

Kierkegaard Sözlüğü

Søren Aabye Kierkegaard

(15 Mayıs 1813-4 Kasım 1855, Kopenhag)

Tanrı'nın lanetinin kendisi ve ailesi üzerinde olduğunu düşünen babası tarafından aşırı dindar biçimde eğitildi. Hegel'in "*hem.. hem de*"si olarak ağılarından kaçan bireysel varoluşa eğildi. Akılla inancı uzlaştırmak bir yana, ikisi arasındaki yarığa vurgu yaptı ve bunu savundu. Çoğunlukla varoluşçu düşüncenin babası olarak görüldü. Farklı adlarla ve çok sayıda kitap yazdı. Tezi "İroni Kavramı" üzerineydi. Başlıca yapıtları: *Enten-Eller* [*Ya.. ya da*], 1843; *Frygt og Bæven* [*Korku ve Titreme*], 1843; *Gjentagelsen* [*Yineleme*], 1843; *Begrebet Angest* [*Kaygı Kavramı*], 1844; *Philosophiske Smuler* [*Felsefi Kırıntılar*], 1844; *Sygdommen til Døden* [*Ölümlle Sonuçlanacak Hastalık*], 1849.

Hélèn Politis

Paris Sorbonne I Üniversitesi'nden emekli olan felsefe tarihçisi Politis, Kierkegaard çevirmeni olmanın yanı sıra Danimarkalı filozof üstüne yaptığı dikkate değer çalışmalarla tanınmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: *Kierkegaard en France au XXème siècle: archéologie d'une réception* (Kimé, 2005), *Le vocabulaire de Kierkegaard* (Ellipses, 2002), *Le Concept de Philosophie Constamment Rapporté A Kierkegaard* (Kimé, 2009)

Kierkegaard Sözlüğü

Hélène Politis

Fransızcadan Çeviren:
İbrahim Eylem Doğan



Say Yayınları

Referans Sözlükler / Filozoflar

Kierkegaard Sözlüğü / Par. Hélène. Politis

ISBN 978-605-0198-7

Sertifika No: 10962

Copyright © Ellipses Édition Marketing S. A., 2002
www.editions-ellipses.com

Türkçe Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Fransızcadan Çeviren: İbrahim Eylem Doğan

Dizi Editörü: Murat Erşen

Editör: Derya Önder

Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Engin Ofset

Topkapı/İstanbul

Tel: (0212) 612 05 53

Matbaa sertifika No: 11254

1. Baskı: Say Yayınları, 2012

Say Yayınları

Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com

www.facebook.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul

Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

e-posta: dagitim@saykitap.com

online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Çevirmenin Notu.....	7
Önsöz.....	11
Alternatif – Ya / Ya da (<i>Enten-Eller</i>)	17
An (<i>Øieblik</i>)	20
Dâhi (<i>Génie</i>).....	25
Dinsellik A / Dinsellik B (<i>Religieusitet A; Religieusitet B</i>)	27
Diyalektik (<i>Dialektik; det Dialektiske</i>)	31
Dolayım (<i>Mediation</i>).....	34
Etiğin Ereksel Olarak Askıya Alınması (<i>teleologisk Suspension af det Ethiske</i> , ...	39
Etik / Ahlak (<i>Ethik; Moral</i>)	43
Être-là / Varoluş / Yaşam (<i>Tilværelse; Existens; Liv</i>).....	48
Gösterge / Çelişkinin-göstergesi (<i>Tegn; Modsigelsens Tegn</i>).....	53
Havari (<i>Apostel</i>)	57
Hıristiyanlık / Hıristiyan Âlemi / Gerçek Hıristiyanlık (<i>Christendom; Christenhed; det Christelige</i>).....	60
İroni (<i>Ironi</i>).....	65
Ölüm (<i>Død</i>).....	71
Patetik (<i>det Pathetiske; Pathos</i>)	77
Sıçrama (<i>Spring</i>).....	83
Sistem (<i>Systemet</i>).....	88
Soyut Düşünür (<i>den abstrakte Tænker</i>).....	92

Trajik Kahraman (<i>tragisk Helt</i>)	97
Zamandaş / Zamandaşlık (<i>den Samtidige; Samtidighed</i>)	101
Zamanın Talebi (<i>Tidens Fordring</i>).....	106
Kierkegaard'un Adı Geçen Yapıtlarının Kronolojik Listesi	113
Kısaltmalar	119

ÇEVİRMENİN NOTU

Yapıtlarını Danca yazmış bir filozofun felsefe-
sindeki temel kavramları açıklamayı hedefleyen
Fransızca bir sözlüğü Türkçeye çevirirken başlıca
kaygılarım tutarlılığı ve kolay anlaşılabilirliği sağla-
mak oldu. Bu çeviride kimi felsefi kavramların,
kullanımı henüz yaygınlaşmamış olan "Türk-
çeleştirilmiş" karşılıkları yerine diğer dillerden
Türkçeye geçmiş ve günümüz felsefe dilinde
oturmuş terimleri kullanmayı tercih ettim. Bun-
daki amacım zaten kendisi bir tür .sözlük olan
bu yapıtta yazılanları anlamaya çalışırken başka
bir sözlüğe duyulabilecek gereksinimi en aza in-
dirmektir. Bunun yanı sıra Türkçede tam olarak
karşılığı olmadığını düşündüğüm ya da Türkçe
felsefe dilinde de gittikçe daha sık kullanılagelen
terimleri orijinal dilinde bırakmayı uygun gör-
düm. Sözü edilen terimlerle de ilgili, aşağıdaki
kısa açıklamaların okuyucuya faydası olacağını
düşünüyorum.

Kierkegaard'un metinlerinde *Tilværelse* ola-
rak geçen, Almancada *Dasein* ile karşılanan ve
Türkçede sıklıkla olmak fiilinin çeşitli halleri kul-

lanılarak çevrilen *être-là* terimini henüz üzerinde büyük ölçüde anlaşılmış ve oturmuş bir Türkçe karşılığı olmadığını düşündüğümünden Fransızca bıraktım.

Fransızca metinde *dépassement* olarak çevrilen, Hegel felsefesinin temel kavramlarından *Aufhebung*'u Türkçede "aşma" ile karşıladım; bununla birlikte, okuyucunun *Aufhebung* kavramının Hegel felsefesinde üç farklı anlamı olduğunu unutmaması gerekir: kaldırma, koruma ve iptal etme. Metinde, yazarın *Aufhebung*'u çoğunlukla bu terimlerden biriyle ya da ikisini bir arada kullanarak oluşturduğu ikili terimlerle karşıladığı görülecektir.

Patetik başlığı altında geçen *pathos* terimini, "tutku" olarak çevirmek yerine, anlam kaymalarını önlemek ve başlıkla etimolojik sürekliliği korumak amacıyla çevirmeden bıraktım.

Almancası *Erbaulichkeit* olan Fransızca *édification* sözcüğünü "eğitim" ile karşıladım; ancak, Dinsellik A / Dinsellik B maddesinde sıklıkla geçen bu terimin aynı zamanda "inşa etmek, kurmak" gibi anlamlarının da bulunduğunu okuyucuya hatırlatmak isterim.

Sözlükte yer alan alıntıları, çoğunlukla İngilizce ve Almanca çevirileriyle karşılaştırarak Fransızcadan çevirdim. Orijinal metinde Fransızca dışındaki dillerde bırakılmış terimlerin Türkçe karşılıklarını ve bazı terimlerin Fransızca karşılıklarını köşeli parantez içinde terimin yanında belirttim.

Bu çevirinin tamamlanmasındaki katkılarından dolayı Rüya Kalintaş'a, Sibel Şan Öget'e ve Türker Armaner'e teşekkürlerimi sunarım.

İbrahim Eylem Doğan
İstanbul, Kasım 2012

Önsöz

"Kavramlarla ilişkilenmek.

Platon yalnızca ideaların hakiki varlıklar olduğunu öğretir.

Öyleyse, daha da yüksek bir hakikatle söylenebilir ki yalnızca, kavramları en başından kendi meselesi haline getirip onları yeniden ele almak, dönüştürmek ve yeni kavramlar oluşturmak yoluyla onlarla ilişkiye geçen insani varoluş, yalnızca bu varoluş être-là ile ilgilidir. Diğer tüm insani varoluşlar sadece birer eşantıyon-varoluştur, sonluluğun dünyasında, hiç iz bırakmadan silinip giden ve être-là'yı hiçbir zaman ilgilendirmemiş gürültü patırtıdan ibarettir. Bu bir küçük burjuvanın varoluşu için geçerli olduğu kadar, örneğin, kavramlarla ilişkilendirilmezse Avrupa'daki bir anlaşmazlık için de böyledir; bu durumda etkin varoluş yalnızca tekil-bireyden kaynaklanır ve onun aracılığıyla ortaya çıkar.

Søren KIERKEGAARD,
Papirer XI 2 A 63 <1854>

Kierkegaard'un dili Fransızca çevirilerde çoğunlukla sözü fazla uzatan, karanlık ya da tum-

turaklı bir dil olarak görünür.¹ Oysa bunun nedeni genellikle mevcut Fransızca çevirilerde bir kavramı karşılamak için kullanılan terimin aynı metinde ve hatta bazen aynı sayfada keyfi olarak farklı şekilde çevrilmiş olmasıdır. Böylece Kierkegaard'un söylemindeki inkar edilemez uyumu algılamak zorlaşır.

İkinci bir güçlük de şudur: Kierkegaard (1813-1855) ne Danimarka'da ne de Fransa'da –aynı güçlüğü söz konusu olduğu diğer ülkeleri dışarıda bırakırsak– bir filozof olarak görülür. Kierkegaard'un (genel olarak) spekülasyona ve (özel olarak) Hegelci sisteme duyduğu sözüm ona nefretle felsefeyi bir bütün olarak reddettiği klişesi ciddi biçimde ağırlığını korur. Ona dair basit, hayalî bir tasvir vardır: Melankolik bir babanın oğludur; sevdiği ve onunla evlilik kararını vermeyi başaramayacağı bir genç kızla nişanlıdır; bir kadınla normal bir burjuva yaşamı sürdürmeyi becerememiştir; münzevi bir yazardır; gençliğinde bir tür züppedir; *Corsaren* adlı mizah gazetesi tarafından alay konusu yapılan eksantrik bir düşünürdür; yaşam yolculuğunu Davut'un Calut'a meydan okuduğu gibi, ülkesinin ve döneminin Kilisesine neredeyse tek başına karşı koyarak bir eyleme geçiş [Fr. *passage à l'acte*] ile noktala-

1 Bkz. Hélène Politis "Kierkegaard philosophe: Problèmes posés par les traductions françaises" [Kierkegaard felsefe yapıyor: Fransızca çevirilerin doğurduğu problemler], *Traduire les philosophes*, sous la direction de Jacques Moutaux et Olivier Bloch, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, s. 233-246.

miştir (ancak, çok daha az başarılı olmuştur). Bu klişeler her dönem güncelliğini korur. Oysa büyük filozofların (Platon'dan Hegel'e) gayretli ve yetkin okuyucusu Kierkegaard, düşüncesini dikkat çekecek derecede sağlam bir kavram-sallığa dayandırarak geliştiren bir *filozoftur*. Aslında, Kierkegaard'un felsefeyle uğraştığını ortaya koymak için kütüphanesindeki yapıtların listesini incelemek ya da *Danca Papirer'*de bulunan çalışma notlarına dikkatlice göz gezdirmek yeter; ancak, bunlar Fransızcaya oldukça eksik biçimde çevrilmiştir. Kierkegaard'un bu *Papirer'i* Fransa'da çoğunlukla bir günlük gibi sunulur; bu, gerçeğe oldukça uzaktır.

Elinizdeki *Felsefi Kierkegaard Sözlüğü*, *Værker'*de ve *Papirer'*de yer alan *Danca* metinler esas alınarak hazırlandı. Kierkegaard'un müthiş ve karmaşık olan (asla bulanık ya da karanlık olmayan) oldukça ileri felsefi teknik detaylandırmalarla örülü, her zaman hem çağının kültürüne hem de felsefe tarihinin bütününe sıkı sıkıya bağlı olan düşünüşünü mümkün olduğunca sadeleştirdim. Tercih ettiğim pedagojik yöntem şöyle: Felsefeye istekli ve felsefi anlayışa sahip olup bu *Sözlükte* sunulan açıklamaların yardımıyla Kierkegaard'un kendi metinlerini inceleme kapasitesindeki okurlara hitap etmek. Her kavram için asgari sayıda referans önerisinde bulundum, her seferinde yeterince önemli ve açık olanları seçtim. Ayrıca, okuyucuların burada görmeyi beklemediği maddelere öncelik ver-

dim, daha alışılmış olduğu düşünölen maddeleri ise hazırlığını yakında tamamlamayı umduğum daha ayrıntılı bir *Sözlük* için ayırdım (bununla birlikte bu maddelerle ilgili kavramlar burada ihmal edilmedi).²

Yukarıda söylenenleri tamamlamak için iki uyarı gereklidir. *Birinci uyarı:* Kierkegaard kolay anlaşılır bir yazar değilse, bunun nedeni öyle olmak istememesidir. Dolaylı iletişim, ironi, mizah, takma adla yazma, ima, arıksayış [Fr. *littere*] gibi yollara başvurmuş ve bunu öncelikle, salt görüşöşlerle yetinen dikkatsiz okuyucuların geçici olarak kafasını karıştırmak ya da onları hepten yıldırma niyetiyle yapmıştır. Yine de Kierkegaard'un kurduğu labirentlerde yeterli zihinsel cesaretle ilerlendiğinde onun, sorduğu sorulara açık yanıtlar sunan ve azimli okuyucusuna yardım elini uzatan ilk kişi olduğu görülür. Öğretmence tutuma ve dogmatik söylemlere düşman olan, her zaman dostça bir tavır gösteren Sokratik bir yol gösterici ve ulaşmaya çalıştığı hakikatin karşısında silinmekten mutluluk duyan birisidir, böyle olmaktan da vazgeçmez. *İkinci uyarı:* Kierkegaard yapıtlarını anadilinde yazmıştır, bunu Danimarka'nın (tarih sahnesinde ve kültürel alanda ünlenmesi için ve insan haklarından•yana verdiği öncü mücadeleleri unutmadan) diliyle, toprağıyla, nüfusuyla "küçük" bir ülke olduğundan hiç kuşku duymadan ve bu

2 Ayrıca bkz. Hélène Politis, *Kierkegaard*, Paris, Ellipses, coll. "Philo-philosophes ", 2002.

nedenle yapıtlarının geniş bir kitle tarafından zor ulaşılabilir olacağının farkında olarak yapmıştır. Düşüncesini kendisi için yabancı olan bir dilin dolayımında ifade etmeyi de tercih edebilirdi, örneğin 19. yüzyıl Almancasıyla.³ Oysa böyle bir hipotezi bertaraf etmemekle kalmamış aynı zamanda cesurca şu bahse girmiştir: Danca bir felsefe dili icat etmek, yaratmak ve yaşatmak. Elinizdeki kitabın Kierkegaard'un bu felsefi diline aşinalık kazandıracağı umundayım; çünkü buna değer. Kierkegaard'un felsefi yapıtları okuyucularını bir "kaygı"ya ve "umutsuzluk"a sevk etmekten uzak durur; klişelerle rahatlayan vicdanları onlara tasasız bir ölümsüzlüğün teminatını verirken (bu, terimin Kierkegaard'daki anlamıyla hiçbir yönden *varoluşsal* olmayan bir ölümsüzlüktür) Kierkegaard hayranlık uyandıracak bir takım kavramsal çalışmalar ve düşünsel mutluluklar vaat eder.

3 Hegel'in, felsefi düşünüşün dili olarak gördüğü Alman diline ilişkin söylediklerini unutmamak gerekir. Bkz. Bernard Bourgeois, *Hegel*, Paris, Ellipses, coll. "Philosophes", 1998, ayrıca bkz. Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel [Hegel Sözlüğü]*, Paris, Ellipses, coll. "Vocabulaire de", 2000.

Alternatif – Ya / Ya da (*Enten-Eller*)



Alternatif (*Ya/Ya da*) başlığından itibaren ya "ya-ya da" ya da spekülasyon biçimindeki yinelenmiş ikili formülle özetlenebilen felsefi bir bahisten söz eder. (Yapıtın ikinci bölümünde söz alan) Etikçinin sözlerini estet'e (estet, düşüncelerini birinci bölümde dile getirir) yöneltmesinin nedeni estetikle spekülasyon arasında hangi benzerlikler olduğunu açıklamak ve onun, bunların farkına varmasını sağlamaktır. Çünkü ya-ya da, *aut aut*, öncelikle estetiğin alanında ortaya çıkar; etik gereklilik olarak değil, tam tersine, kayıtsızlaşma olarak, kayıtsızlığa davet olarak: Estet *être-là*'nın ayrıklığını paranteze alır, bu ayrıklığı, kendini *aeterno modo* [ezeli-ebedi tarzda] sunan bir bağlanmama sanatı uğruna askıya alır. Etikçiye göre estetik evreyle spekülasyon arasında muğlak bir yakınlık vardır: Benzer bir bağlanma yokluğuyla ve edimsel olarak birbirine yakın bir kayıtsızlıkla suçlanabilirler (*Bkz. Alt,¹ SV3 II, s. 40-41/OC III, s. 39-41*). Kierkegaardcu

1 Kitap adlarının kısaltmaları için sözlüğün sonunda verilen listeye bakınız.

estet, hatalı estetik ikileme, spekülâtif diyalektiğin göz boyayan gelişimine, (estetik düzlemde) saf olanaklar ya da (Sistem düzleminde) gerçek karşıtlıklar oluşturmeyan soyut çelişikler arasındaki dolambaçlı seçime ve göz yanıltmasına farklı bir *aut-aut* anlayışıyla yanıt verir, bu kez dar anlamda *alternatifi* adamakıllı vazeder (Bkz. Alt, SV3 III, s. 149/OC IV, s. 143).



Bir yandan estet dostuna muziplik etmek; ama daha önemlisi etik ve spekülasyon arasındaki karşıtlığı sıkı sıkıya muhafaza etmek istediği için filozof unvanını kabul etmeyen yargıç Wilhelm'in geliştirdiği, dolayımın reddi tam da burada kendini gösterir. (Bkz. Alt, SV3 III, s. 160/OC IV, s. 154) Wilhelm, estetin eylem, sistem filozofunun ise düşünce düzleminde yaptığı benzer bir hatayı açıklar: Her ikisi de çelişmezlik ilkesini çiğnemektedir. Wilhelm'e göre filozofların bu çelişmezlik ilkesini kaldırmak-iptal etmekte ve karşıtlara kendilerini aştıırıp onları üst bir birlikte bir araya getirmekte haklı oldukları varsayılsa dahi bu işlem geleceğin başa gelmesinin olanağını değil, başa gelmiş olmasının olanağını ilgilendirir ve bu gözden kaçırılmamalıdır: "Karşıtları dolayım-layabilmem için onların zaten mevcut olmaları gerekir. Karşıtın mevcut olduğu durumda ise bir ya-ya da söz konusudur" (Alt, SV3 III, s. 161/OC IV, s. 155).



Spekülatif bütünleştirme ve etik seçenek alternatifleri Wilhelm tarafından belirgin biçimde ortaya koyulur: *Ya* zamanı geçmiş karşıtları dolayımlayarak geçmişin boyutuna kaydolmak *ya da* bu karşıtları *être-là*'nın zamanşala açıldığı boyutta, *Enten-Eller* (*Ya-Ya da*) kipinde konumlandırmak, bunu yaparken özgürlük ve gelecek için bahse tutuşmak ki bunu yapmak spekülasyonu terk etmeyi varsayar. Öyleyse, karşıtlar arasındaki çelişkiden sıyrılmaya çalışmak yerine Hegel'in söyleminde "değillleme" olarak adlandırılan edime azimle girişen, burada sadece bir süreliğine (meşhur spekülatif yükselmenin meydana geldiği süre) kalmakla yetinmeyip, onu her gün cesaretle göğüsleyen ve onda yaşamayı kabul eden bir anlama yetisi diyalektiği uğruna spekülatif akıl terk edilir.

An (Øieblik)



Kierkegaard'da an'a ilişkin birbirinden oldukça farklı iki bakış açısı bulunur: Birincisi an'ı zamanla ilişkisi açısından (içkinlik düzleminde) değerlendirir; diğeri an'ı zamanla ebediyetin canlı bir karşılaşması olarak (Hıristiyanlıkta Tecessüme referensla) tasarlar. Birincil anlamda an (sonluluğun ifadelerinden biri olarak) ile ikincil anlamda an'ı (sonsuzla sonlunun, ilahi olanla insani olanın üretken karşılaşmasının ifadesi; bir diğeri deyişle, "zamanın doluluğu" olarak an) birbirine karıştırmamak önemlidir. Birincil anlamda an soyuttur, zamanı varlıktan ayıran indirgemeci bir okumaya kayıtlıdır. Kierkegaard Bir'in zamana katılımına ilişkin teorik güçlükler konusunda Platon'un *Parmenides*'ine gönderme yapar. Bu bağlamda an, derhal ortadan kalkan bir 'şimdi'dir; onun ardından yine geçici olan bir başka 'şimdi' gelir. Burada an, ani olanla (Platon Antik Yunancada *to exaiphnès*, Kierkegaard Dancada *det Pludselige* ile karşılar), noktasal olanla, zamansal olarak bölünemez olanla, "zaman atomuyla" örtüşür (Bunların tümü üzerine *Kaygı Kavramı*'na özellikle bakılmalı ve bu yapıtta Platoncu an'a ayrılan uzun dipnot gözden kaçırılmamalıdır Bkz. CA, SV3 VI, s. 171-173/OC VII, s. 182-184). An, böyle kavrandığında bir varlık-olmayan

olarak zamana gönderme yapar, zamanla varlığın uyuşmadığını gösterir. İkincil anlamda an, ilkinden farklı olarak somuttur, zamanın somut zamansallık olarak açık bir okunması talebini vurgular; çünkü o, zamanın içinde ebedi olanın mevcudiyetini imler. Kierkegaard'un birincil ve ikincil anlamda an kavrayışına ilişkin en tanıtlayıcı incelemeler *Felsefe Parçaları** (1844) ve *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da (1846) bulunur, bu iki anlam estetikten (estetikte zamanın 'yanıltıcı biçimde somut' olarak algılanması düş kırıklığına uğratar) etik-dinsele (zamansal somutluğun, "zamanın doluluğu" haline gelmeksizin onunla niteliksel olarak ilişkilenen deneyimi) doğru yol alan bir evreler diyalektiğinde düzenlenir.



Kierkegaard'un an'a dair tefekkürü, estetiği sanatsal üretim, poetik yaratım ve estetik haz olarak düşünmenin olanağının yanı sıra, daha geniş anlamda *yaşamını bir sanat yapma sanatı* olarak tasarlamının da olanağını verir. Estet ikincil anlamda an'ın aleyhine olacak şekilde birincil anlamda an'a (süreksiz, değişken, fani zaman) ayrıcalık tanır; bitmez tükenmez bir biçimde ilginç olanın arayışındadır; heyecan verici olana doymak bilmeyen ya da endişe verici olağandı-

* *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. M. Doğan Şahiner, İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2005. (ed. n.)

şılık için pusuda bekleyen estet, ustalıkla ortaya çıkmasını sağladığı iştah açıcı durumlar ve nadir fırsatlar konusunda uzmandır. *Alternatif* (Ya / Ya da) (1. bölüm) ya da *Yaşam Yolunun Evreleri* bu konuda birçok açıklama sunar. Değerli bir *kairos* [doğru zaman] koleksiyonu ya da sıradan gündelik yaşamdan bağını koparmış bir anlar silsilesi olarak kavranan zaman, etik ve ruhsal bir zamansallığın tutarlılığını edinmeksizin kendisini ilginç olayların ardışıklığıyla sınırlar (bu, ikincil anlamda an'a ilişkindir).



Birincil ve ikincil anlamda an ayrımının ikili bir işlevi vardır: felsefi ve polemik. Bu ayrım, çağları ve alanları belirlemede pay sahibidir. Birincil anlamda an Antikçağ düşünüşlerine, paganizme, gerçekten insani olan ortam olarak zamansallığa hürmet etmeye değil, zamansal olmayan öz düşüncesince buyrulan bir söyleme gönderme yapar. İkincil anlamda an Hristiyanlığı, moderniteyi, tarihselin boyutunu; ayrıca, oluşun tecessümü, yeni olanı, karar vermeyi, özgürlüğü kabul etmeye ve yüklenmeye muktedir olduğu hipotezini imler. Birincil anlamda an mantığın ve fenomenolojinin alanında incelenirken ikincil anlamda an etiğin ve etik-dinselin dilinde ifade edilir. Polemik düzlemde Kierkegaard modern spekülasyonun tarihe, özgürlüğe, sonsuza, değillemeye, zamansalla ebedinin sentezine yaptığı belirgin referanslara rağmen birincil an-

lamda an'ın dışında bir an kavrayışı üretmediğini addederek modern spekülâtif bilgiyi Antik düşüncenin (ikisini birbiriyle karıştırmaksızın) üzerine örter. Sonunda an'a ilişkin bu kavramsal *diptyque*'ten* yola çıkılarak, Kierkegaard'un resmi Kiliseye 1855'teki saldırısı sırasında kamusal müdahalesini hangi nedenlerle *An* olarak adlandırdığı anlaşılır. Kierkegaard'un *an için yazmadığını* ileri sürmesi kâr, başarı, sayfa sayısı ya da kağıdın ağırlığıyla ölçülen nicel üretim peşinde koşan gazeteci ya da tefrika yazarları gibi yazmak yerine sağlam ve kalıcı bir yapıt ortaya koymayı düşündüğü anlamına gelir; bir diğer deyişle, birincil anlamda an'ın sofistlere özgü taleplerinin karşısında eğilmeyi reddeder. Çağdaş Hıristiyanlığın (her zaman bilincinde olmaksızın birincil anlamda an'ın kurbanı olan Hıristiyanlığın) düzenbazlıklarını açığa vurmak üzere *An*'ı yayımladığında birincil anlamda an'a karşı ikincil anlamda an'a müracaat eder.

* Birbirine menteşelenmiş iki yapraktan oluşan tablet, kitap gibi kapanan iki levhalı resim. (çev. n.)

Dâhi (Genie)



Dâhinin ve havarinin tanımlamaları estetiğin alanını ve dinsel-Hıristiyan alanı konumlandırmaya yardımcı olur. Bu tanımlamalar 1849'da yayımlanan kısa ve son derece aydınlatıcı bir metinde bütün açıklığıyla sunulur: Bir Dâhiyle Bir Havarinin Farkı Üzerine.



Dâhi, geleceği önceden görerek olumlu anlamda, olağanın dışına çıkar ve dâhi olmayan tüm insanlara geleceği fark ettirir. Dâhi, çağdaşlarını zaman içinde aşarak onları henüz bilmedikleri ya da fark etmekte geç kaldıkları bir geleceğe (*gelecek olana*) doğru yönlendirir ve bu anlamda çağından sıyrılır. Bununla birlikte dâhi, çağdaşlarının dayandıkları normların dışında kalsa da bütünüyle norm-dışı kalmış değildir: Tartışmasız biçimde çağından sıyrılıyor olsa da (bu özellik, tanımında içerilir) içkinlikten asla sıyrılıyor değildir; tersine, ona bütünüyle dahil olur. Dolayısıyla, deha sahibi kişilik olarak dâhinin özgünlüğünü ortaya koyan fark, yani onun özgül niteliği

göreceli kalır. Bu fark, sonradan izi kalmamacasına silinmeye yazgılı olduğu sürece bir anlam belirtmez.



Şaşırtıcı bir *olguya* (ne kadar umulmadık, beklenmedik ve insan için ne kadar yeni olursa olsun) Kierkegaard'un *paradoksal olgu* olarak adlandırdığı şeyi karıştırmamak gerekir; ikincisi estetik alana hiçbir şekilde temas etmez ve Hristiyanlık-Gerçek Hristiyanlığa göre tanımlanır. Ne anlama yetisi ne de dâhi Hristiyan inancına nüfuz edebilir. Yoldan çıkmış bir teolojinin ve kendinden fazla emin spekülatif bir bilimin sofistçe yaptıklarının aksine, *içkin estetik ereksellikle dinsel-paradoksal erekselliği* asla karıştırmamak gerektiğinin önemi fark edilmelidir (Bkz. DGA, SV3 XV, s. 62-64/OC XVI, s. 160-162). Zamansalla ebedinin, sonluyla sonsuzun, insani olanla ilahi olanın, zihinsellikle tinselliğin, estetik olanla dinsel olanın ya da sıradan (*herhangi bir birey* [aşağılayıcı olmayan bir anlamda "herhangi"]), istisnai (*dâhi*) ve olağanüstü (*havarî*) olanların ayrımını yapacak bir kavramsallığı korumak zorunludur. Gevezeliğe dönüşmeyen felsefi bir diyalektik ancak böyle bir kavramsallıktan yararlanılırsa açılabilir.

Dinsellik A / Dinsellik B **(Religieusitet A; Religieusitet B)**



Johannes Climacus mahlasıyla kaleme alınan *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* dinsel A ve dinsel B ayrımı üzerinde durur. Dinsel A tüm dinsellik formlarını kişisel ve patetik bağıllığı içermeye başladıkları noktadan itibaren kapsamına alır. Böyle düşünülürse, Sokrates daimonuna (*daimôn*) başvurduğunda ya da herkesin ruhunun bir zamanlar üzerine düşündüğü İdeaları kendisinde bulması gerektiğini açıklamak için onları anımsamaya sevk ettiğinde dinsel A'nın –bu hâlâ içkinliğe kayıtlıdır– bir temsilcisi (kesinlikle yegane temsilcisi değil ama iyi bir temsilcisi) olacaktır. Dinsellik A insanın kendisinde öncelikle ebediyeti aradığını var sayar, bu boyut onda kayıtlıdır; öyle ki burada müdahale eden ve karşılaşılması gereken yeni ya da farklı niceliksel unsurlar bulunmaz. Aksine, dinsellik B (yani Kierkegaard'un bakışına göre gerçek anlamda Hristiyan olan dinsellik) sadece patetik devinimi değil diyalektik devinimi de imler [Bkz. Diyalektik, Patetik]. Diyalektiğe gereksiniminin olması mutlak, tuhaf ve yabancı ötekiliğin bir unsuruyla uğraşmak zorunda olduğu anlamına gelir. Dinsel B içkinlik alanıyla aşkınlık alanının paradoksal bir karşılaşması –bir

sentezi değil, hakiki bir karşılaşması—, sonlulukla sonsuzluğun, göreceli olanla mutlak olanın paradoksal bir çarpışmasıdır (Örneğin bkz. André Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard* [Mahlas Kullanımı ve Paradoks, Kierkegaard'un Diyalektik Düşüncesi], Paris, 1976, s. 290-298). Sonlulukla sonsuzun bu paradoksal çatışması *sonluda* meydana gelir, bu da zorluğu artırır.



Hristiyanlık Okulu'nun (ya da *Entraînement [personnellement engagé] dans la direction du devenir-chrétien* [Hristiyan Olma Yolunda (kişisel adanmışlıkla yapılan) Ağıştırma] ya da *Introduction dynamique à la christianité* [Gerçek Hristiyanlığa Atılan Dinamik İlk Adım]) ve *Ölümcül Hastalık*'ın yazarı Anti-Climacus'un daha detaylı olarak inceleyeceği işte bu dinsel B'dir (Bu dinsel Climacus tarafından önceden keşfedilmiştir). Climacus'un ve Anti-Climacus'un sorunları birbirini tamamlar biçimde, Hristiyan-olmakla ilgilidir. Kendisini Hristiyan olarak tanımlamayan, *Felsefe Parçaları*'nın ve *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'ın yazarı Climacus, Hristiyan-olmak'a ilişkin soyut, cebirsel, özet terimlerini kullanarak betimlediği bir düşünüşü açmayı yeğler; 'nasıl Hristiyan olunur?' sorusuna değil, 'Hristiyan-olmak'ın koşulları nedir?' sorusuna ilişkin bir düşünüşü açmayı tercih eder (Clima-

cus kendisini gerçek anlamda bir biçimlenme olarak Gerçek Hristiyanlık üzerine sorgular). Anti-Climacus adeta aynanın diğer tarafındadır ve Climacus'un ortaya koyduğu soruna çözüm getirir. Anti-Climacus'un "özellği en yüksek derecede Hristiyan olmasıdır. Bu özellik *Ölüm-süz Hastalık*'ın alt başlığında açıkça ifade edilir: 'Eğitim ve Uyanış İçin Psikolojik ve Hristiyan Bir Serimleme'" (A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe* [Mahlas Kullanımı ve Paradoks], s. 193).



Açıkçası, ne *Ölümcül Hastalık* ne de *Hristiyanlık Okulu* eğitici söylevlerdir; Anti-Climacus için eğitimin önündeki engeller ve eğitim sorununun ortaya çıktığı koşullar düşünüldüğünde burada şimdi eğitmek değil, eğitenin yolundaki evreleri resmetmek, eğitimin yönünü belirtmek, eğitmek niyetiyle yazmak söz konusudur. Kierkegaard asla sekter değildir, dahası, sekterleşme tehditlerine karşı mücadele etmek gerektiğinde kaygı duyulmadan çağrı yapılabilecek olan kişidir. André Clair, *Tinin Fenomenolojisi*'nde* Hegel'in romantik aşırılıkları eleştirerek eğiticide "ciddiyet, acı, sabır ve değilleme edimi" (Bkz. *Pseudonymie et paradoxe* [Mahlas Kullanımı ve Paradoks], s. 196) bulunmadığı gerekçesiyle, adamakıllı kuşku duyulması gereken kişi olarak değerlendirdiğini hatırlatır. Hegel'e göre eğitici

* *Tinin Görüngübilimi*, Hegel, Çev. Aziz Çalışlar, 3. Baskı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011. (ed. n.)

kurtulmak istenendir, duygunun yavanlığıdır ve diyalektik olarak yenilenmeyi başaramaz; çünkü Hegel'in tasarladığı biçimiyle eğitimde işleyen bir değilleme yoktur. Kierkegaard eğitici söylevleri kendi imzasıyla yayımladığında ya da Anti-Climacus –eğitme maksadıyla söylevler kaleme alan otantik Hristiyan– mahlasını işin içine soktuğunda Hegel'e yanıt verir ve eğiticinin kesinlikle bu yavanlıkta olmadığını göstererek bu meydan okumaya karşı koyar (üstelik *Aufhebung* olmadan!). Kierkegaard'da eğitici asla yatıştırıcı değildir.

Diyalektik (*Dialektik; det Dialektiske*)



Kierkegaard birden fazla diyalektik çeşidi belirler. Bunların devinimle ve ideayla ilişkileri benzer değildir; aynı biçimde işlemezler. İkisi Antikçağ'da, ikisi modernitede kayıtlı dört terimli bir sınıflandırma söz konusudur: Sokrates [1 no'lu diyalektik] / Platon [2 no'lu diyalektik]; Hegel [3 no'lu diyalektik] / Kierkegaard [4 no'lu diyalektik]. 1 ve 4 no'lu diyalektikler 'ironik' olarak nitelendirilebilirler, ancak 2 ve 3 no'lu diyalektikler spekülatiftir. 1 ve 4 no'lu diyalektikler anlamının, 2 ve 3 no'lu diyalektikler aklın yasalarına tabidir. 1 ve 4 no'lu diyalektikler kasıtlı olarak sorgulayıcı ve eleştireldir, kapsayıcı bir sonuca ulaşmadan kalırlar; buna karşın 2 ve 3 no'lu diyalektikler spekülatiftir ve ontolojik olarak bütüncüdür. "Sürekli bir devinimin içinde, sorunun rastlantısal bir yoruma saplanıp kalmaması için çok dikkat eden, hiç usanmayan, sorun karaya oturduğunda onu tekrar yüzdürmek için daima hazır olan, kısacası sorunu her zaman askıda tutmayı bilen ve onu tam da bu şekilde çözmek isteyen bir diyalektik vardır [Sokrates'in diyalektiği]. En soyut idealardan yola çıkarak onları daha somut belirlenimlere açmak isteyen bir diyalektik vardır, edimselliği ideayla kurmayı isteyen bir diyalektik [Platon'un diyalektiği]" (CI, SV3 I, s. 161-162/

OC II, s. 111). Kierkegaard, kavramlarını zengin Hegelci sistemin ötesinde geliştirir. *Diyalektiği-nin* kendisi *diyalektik açıdan* tartışmalıdır. Kierkegaard Platoncu İdealar felsefesinin ardındaki tarihsel Sokrates'e bir dönüşü yeğler; ama bu hareketiyle Antikçağa bir dönüş yapmış olmaz (böylesi bir dönüş felsefi açıdan geriye gidiş olacaktır, öte yandan tarihsel olarak da gerçekleştirilemezdir); Kierkegaard, Sokrates'e doğru bu geriye bakışı önererek Hegel'de hâlâ "Platoncu" olanı, gerçek anlamda modern (Hegel sonrası) bir hareketle etkisiz hale getirir.



Diyalektiğin tanımında bir yandan düşünen ve yaşayan öznenin statüsünün, diğer yandan onun nesnellikle ilişkisinin ayrıntılı sorgulanması yatar. Düşünme edimi bir *çalışma*dır (her ne kadar Sokrates, Platon, Hegel ve Kierkegaard'da düşünceye atfedilen işlev özdeş olmasa da bu önerme hepsi için geçerlidir). Bu çalışma çelişkilerin altını çizebilir, sınırları güçlendirebilir, engelleri çoğaltabilir; ancak benzer şekilde, karşıt bir seçeneği de ifade edebilir: Gerçekliğe rasyonel olarak varmayı, bir hakikat söyleminin kademeli gelişimini ve anlam arayışının aşamalarının başarılı biçimde birleştirilmesini sağlamak. Birinci durumda (1 ve 4 no'lu diyalektikler) yenilikçi olmanın yanı sıra hayal kırıcı ve ıstıraplı da olan hakikate ulaşma hareketi vurgulanır; ikinci durumda (2 ve 3 no'lu diyalektikler), kesin olan,

arayış hareketi gölgede bırakılmaksızın sonucun üretimidir; bu, kendinden üretim olarak ortaya çıkar (Hegel'de). Oysa Kierkegaard'la birlikte, sonlulukla sonsuzluk, düşünceyle varlık arasındaki çatlağın açık kaldığı düşünölüyorsa, Hegelci iptal etme-koruma (Alm. *Aufhebung*) kabul edilemez. Bu yenileme-yükselmeye karşı öne sürülen yineleme-yenilemeye (Dan. *Gjentagelse*) sistematik bir yolla değil, karşıtların çelişkisini (aşma olmaksızın) muhafaza eden paradoksal inanç yoluyla ulaşılır.



Kierkegaard'la Hegel arasındaki büyük tartışmadan tek akılda kalan genellikle Kierkegaard'un Systeme getirdiğı şiddetli eleştirilerdir. Kierkegaard'un söylemini böyle değerlendirmek onun felsefi boyutunu ihmal etmek demektir. Çünkü Kierkegaard felsefi etkinliğe saygı göstererek –asla felsefeyi redderek değil– uygun bir diyalektik anlayışı adına, anlam arayışındaki insan düşüncesinde ulaşılmamış ve negatif olanın (yani bir tohum olarak pozitif olmakla beraber henüz kesin biçimde filizlenmemiş olanın) peşindedir: "Ben şair değilim ve sadece diyalektikle yol alırım." (*CrT*, SV3 V, s. 82/OC V, s. 179). Johannes de Silentio'nun bu savı Kierkegaard'un çalışmalarının *bütünü* için geçerlidir (bu bütün hiçbir yönden bir *bütünsellik* göstermez).

Dolayım (Mediation)



Mantık Bilimi'nde Hegel, *Aufhebung*'un felsefenin en önemli kavramlarından biri olduğunu ileri sürer, *Aufhebung* "anlamının açık biçimde kavranılması ve hiçlik'le farkının özellikle yakalanması gereken, her yerde sürekli ortaya çıkan bir temel-belirlenimdir. [...] Hiçlik *dolaysızdır*; aşılan ise *dolayım*lanmıştır, o, hiçlik-olmayandır; ama kaynağını bir varlıktan alan bir *sonuç* olarak böyledir. Böylelikle, *kendisinde hâlâ geldiği yerin belirlenimini* taşır. *Aşmak* dilde ikili bir anlama sahiptir: Eşit derecede hem korumak, *devam ettirmek* hem de durdurmak, *sona erdirmek* anlamlarına gelir" (1. cilt, I. kitap [*L'être*] [*Varlık*], 1812, Çevirenler Labarrière ve Jarczyk, Paris, 1972, s. 81). Kierkegaard, *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da Hegel'e yanıt verir: "*Aufhaben* sözcüğünün Alman dilinde birbirinden farklı hatta birbirine karşıt anlamları olduğunu iyi biliyorum; bu sözcüğün hem *tollere* [kaldırmak] hem *conservare* [korumak] anlamına gelebileceği yeterince sık hatırlatıldı. Danca *ophæve* sözcüğünün bir anlam belirsizliğine meydan verip vermediğini bilmiyorum; ancak, bildiğim şu ki Danimarkalı-Alman filozoflarımız onu Almanca sözcüğün yerine kullanıyorlar. Şimdi, bir sözcük için bir şeyi ve onun karşıtını ifade etmek olumlu

bir nitelikse bunu bilemem; ama kendisini kusursuzca ifade etmek isteyenler böylesi bir terimin kritik yerlerde kullanımından özellikle kaçınırlar. İmkansızı nükteli biçimde ifade etmek için yalın, popüler bir deyiş vardır: Ne yardan geçmek ne serden; spekülasyonun bir şeyi ve o şeyin karşısını ifade etmek için aynı sözcüğü kullanması, işte bu deyimle anlatılabilir. Spekülasyon kesin hiçbir şey söylemeyi beceremediğini apaçık göstermek ve spekülatif kavrayışın ne tür bir kavrayış olduğunu belirtmek için, böylesine müphem bir sözcüğü bizzat kullanır" (P-S, SV3 IX, s. 185/OC X, s. 206-207). Yukarıda Hegel'den yapılan alıntıya geri dönülürse Kierkegaard, *Aufhebung*'da felsefenin en önemli kavramlarından birini görmekle yetinmez ve onu sistematik felsefenin kaidesi olarak değerlendirir: "Dolayımdan vazgeçildiğinde spekülasyondan da vazgeçilir" (Alt, SV3 III, s. 163/OC IV, s. 158); çünkü "kuşkusuz, dolayım spekülasyonun görüşüdür" (P-S, SV3 X, s. 72/OC XI, s. 73). Kierkegaard'a göre spekülatif bir dolayımın sonucunda oluşan tüm devinim aldatıcıdır; dolayımın (karşıtların dolayımı olarak) saf varlıkta gerçekleştiğini iddia etmek yersizdir; çünkü özdeşliğin hüküm sürdüğü yerde devinim için hiç yer yoktur; öyleyse dolayım için de olamaz.



Dolayım olsa olsa göreceli karşıtlıkları karşı karşıya getirir, düzenler ve yeniler. Kierkegaard *Mantık Bilimi*'nde Parmenides ve Herakleitos'a

ilişkin Hegel'in verdiği örneği tekrar değerlendirir (Bkz. P-S, SV3 X, s. 72-73/OC XI, s. 74). Kierkegaard'un Hegel'den farkı, *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da yer alan bu değerlendirmeye Hegel'in aşağıdaki saptaması karşılaştırıldığında açıkça ortaya çıkar: "Parmenides her şeyden önce yalın *saf varlık* düşüncesini mutlak ve yegane hakikat olarak ilan etmişti ve [...] kendini ilk kez mutlak bir soyutlama içinde yakalayan düşünmenin saf coşkusuyla şunu söylemişti: *Sadece varlık vardır, hiçlik hiç de yoktur*. Bilge Herakleitos, bu basit ve tek yönlü soyutlamaya karşı, bütüncül ve daha üst bir kavram olarak *oluşu* ortaya koydu ve şunu söyledi: *Varlık da hiçlik kadar azdır, ya da her şey akar*, bu da demektir ki her şey *oluştur*." (*Science de La logique [Mantık Bilimi]*, 1. cilt, 1. kitap, s. 60). Oysa Kierkegaard, Parmenides'e ve Herakleitos'a ayrılan bu analizlerin içeriğini değil, formunu yorumlamayı yeğler: Hegel haklı olarak iki düşünürü birbirlerine yaklaştırır; çünkü doktrinleri arasındaki benzemezliğe rağmen radikal bir heterojenlik yoktur ve aynı düzlemde bulunurlar. Karşıt doktrinlerin diyalektik biçimde böyle ilişkilendirilmesi mutlak değil, göreceli bir dolayımı gerçekleştirir: "Böylece spekülasyon, dolayımı Elealıların doktriniyle Herakleitos'un doktrini arasında gerçekleştirdiğinde bu tamamıyla doğru olabilir; zira Elealıların doktrini spekülasyonla bir karşıt gibi ilişkilenebilir, onun kendisi spekülatiftir, benzer şekilde Herakleitos'un

doktrini de öyledir" (P-S, SV3 X, s. 72-73/OC XI, 37 38 s. 74). Johannes Climacus ısrarla dolayım işleminin koşulları üzerinde durur: Tüm spekülasyonun dolayım, mutlak karşıtlar (çelişikler) arasında işlediğini iddia etse de, gerçeklikte yenilik üretmeye muktedir bir devinimin koşulu olan –olsa olsa!– göreceli karşıtları uzlaştırmayı başarabilir. Ama ne zaman ki "iki karşıttan biri spekülasyonun kendisi, diğeri spekülasyona göre bir karşıt olur ve dolayım gerçekleşir; ve dolayım kesin olarak spekülasyonun ideası olur, işte o zaman bu yanıltıcı bir devinimdir [...]; çünkü uzlaşmayı gerçekleştiren kuvvet spekülasyonun kendisidir (yani onun ideası olan dolayımdır)" (P-S, SV3 X, s. 72/OC XI, s. 73).



Constantin Constantius *Yineleme*'de, Hegel'in Herakleitos ve Parmenides referanslarını yine kullanır. Constantius, dolayımın karşısına yineme-yenilemeyi koyarak Elealılarla Herakleitos arasındaki anlaşmazlığı uygun bir şekilde açıklayanın dolayım değil, yineleme-yenileme olduğunu ileri sürer. Eleatik ve Herakleitosçu doktrinlerin incelenmesinin Hegelci felsefeyi mat etmenin yolunu açabileceği hipotezini ileri sürer (Rép, SV3 V, s. 130/OC V, s. 20). Kierkegaard'un anti-sistemik stratejisi öncelikle, kavramı kavramın karşısına koyar: Yineleme-yenileme dolayımı yıkar. Ardından, Kierkegaard'a göre, Antik Yunan filozoflarının onları açıklayarak açacak

tarihsel-felsefi bir gelişime dahil edilmeleri gerektiği yönündeki Hegelci hipotezi kabullenmek yerine, onların bize bıraktıkları açıklamalardan adamakıllı yararlanmak için incelenmeleri gerekir. Bu adım (Bu, kesinlikle modernitenin ardındaki Antik Yunanlara *dönmekten* ibaret olmayıp onlarınkinden çok farklı olmakla birlikte yine onlara yaraşır bir düşünüşün koşullarını onların yakınında aramak için onlara *doğru yönelen* adımdır) özellikle ilkesel *devinim* sorusu sorulduğunda anlam kazanır. Hegelci spekülasyon Parmenides'i ya da Herakleitos'i kendine yontarak onlara ihanet eder. Ancak, Herakleitos ve Parmenides, Hegel'in attığı adımın nerede aldatıcı olduğunun anlaşılmasına yardımcı olur.

Etiğin Ereksel Olarak Askıya Alınması (*teleologisk Suspension af det Ethiske*)



Korku ve Titreme'de* yer alan "Problem 1" adlı bölüm tümelin, tikelin ve tekilin karmaşık bağlantılarını aydınlatarak Kierkegaard'a göre Etiğin statüsünün daha iyi anlaşılmasını sağlar [Bkz. Etik / Ahlak]. "Etiğin ereksel olarak askıya alınması diye bir şey var mıdır?" (CrT, SV3 V, s. 51-62/OC V, s. 146-158). Kierkegaard bu soruyu *Tekvin*'den (Genèse [Tekvin] 22, 1-2 <TOB, s. 83>) hareketle sorar. "Tanrı İbrahim'i sınadı ve ona dedi ki [...] 'İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu yanına al. Moriya bölgesine doğru yola çık, orada sana göstereceğim dağlarda oğlunu kurban edeceksin". *Korku ve Titreme* ilahi çağrıya karşılık veren İbrahim üzerine enine boyuna düşünür; *Yineleme* ise Tanrı, İbrahim'e oğlunu geri verdiğinde olan bitenin yanı sıra bu geri vermenin ne anlama geldiğini de inceler. İbrahim sıradan bir katil değildir, ilahi bir buyruğa boyun eğer. İshak'ın Tanrı'ya sunulması, her ne kadar en kri-

* *Korku ve Titreme*, S. Kierkegaard, Ağaç Yayınevi, çev. İbrahim Kapaklıkaya. (ed. n.)

tik anda çocuk yerine bir koç kurban edilse de, göstermelik değildir. İshak'ın İbrahim'e geri verilmesi İbrahim'in tavrını unutturmaz: Kurbanla ilişkin tavrın olumsuzlanması değil, bir yeniden canlandırma ve yeniden dahil edilme söz konusudur (Bkz. *Rép*, SV3 V, s. 127/OC V, s. 16). Bu nedenle Kierkegaard Etiğin iptal edilmesinden değil, Etiğin ereksel olarak askıya alınmasından söz eder (Birçok okuyucu aslında temel olan bu ayrımı belli belirsiz biçimde algılar: Geçici olarak askıya almak, geri dönülmez biçimde ortadan kaldırmak değildir).



"Problem 1" felsefi olarak da ifade edilebilir. Hegel hangi noktaya kadar haklıdır? Hegelci rasyonaliteyi nerede, hangi anda, hangi koşullar altında, hangi amaçlar uğruna terk etmelidir? *Korku ve Titreme*'nin Johannes de Silentio mahlaslı yazarı bu soruyu kuşkuyla yer bırakmayacak açıklıkta yanıtlar: "Hegel 'İyi ve Bilinç' bölümünde insanın sadece tekil-birey (*den Enkelte*) olarak belirlenmesine izin vermekte haklıdır, bu belirlenmeyi 'kötünün ahlaki (*moralisk*) formu' (Özellikle bkz. *La philosophie du droit* [*Hukuk Felsefesi*]) olarak tasarlamakta haklıdır, etiğe-uygun-yaşamak teolojisiinde bu form iptal edilmelidir; öyle ki bu durumda kalan ya günah işlesin ya da tereddütte kalsın. Bunlara karşılık Hegel'in haksız olduğu nokta inançtan söz etmesidir.

İbrahim'in mahkemeye gönderilmesi ve bir katil olarak cezalandırılması gerekirken bir iman şövalyesiymişçesine şöhretin ve saygınlığın tadını çıkarmasına yüksek sesle ve açık açık itiraz etmemekte [Hegel] haksızdır." (CrT, SV3 V, s. 51-52/OC V, s. 147). Johannes Climacus, Hegel'in hangi metnine *referans* verdiğini açık şekilde belirtir (PPD [Hukuk Felsefesinin İlkeleri], 2. bölüm, 3. kısım, § 129-141, "Le bien et la conscience-morale" ["İyi ve Ahlakibilinç"]). Böylece okuyucu, Kierkegaard'un Hegel'i dahil ettiği felsefi diyaloga gerçekten ve samimiyetle katılmaya çağrılır. [Ayrıca bkz. Etik / Ahlak ve bkz. Sistem]. Johannes de Silentio, sorunu işte böyle çözer: "İnanç, aslında tekil-bireyin (*den Enkelte*) tümelden daha yukarıda bulunuyor olmasının getirdiği paradokstur; ancak, belirtmek gerekir ki bu, devinimin tekrarını sağlayacak biçimde gerçekleşir; bu nedenle, önceden tümelin içinde yer alırken şimdi tekil-birey olarak tümelden daha yukarıda yer alıp kendini soyutlar. Eğer bu, inanç değilse, İbrahim kendini kaybetmiştir" (CrT, SV3 V, s. 52/OC V, s. 147). İbrahim, Etiğin ereksel olarak askıya alınması sırasında, oğlunu kurban etmek gibi bir sınamadan geçmek zorundadır; ama kesinlikle kendini kaybetmiş değildir. Hegelci soyut ahlak eleştirisinin kapsamına girmez. İbrahim *tümelliğin* rastlantısal biçimde *karşıtı* olan *tikel* birey değil, bir *tekil-birey*dir.



"Problem 1" de ileri sürüldüğü biçimiyle tümel (*det Almene*) incelemesinin tamamı *Pratik Akılın Eleştirisi*'ne ve *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'ne yapılacak referanslarla anlaşılır. Bu araştırma Kant'ın biçimlendirdiği ahlak anlayışının ötesinde Hegelci etik-yaşam söylemini kabul eden Silentio'nun, yine bu referansa bağlı kalıp tamamıyla ona dayanarak, en sonunda onu asla –Hegelci– bir *dolayım* olmayan –Kierkegaardcu– *yineleme-yenilemenin* izlediği –Kierkegaardcu– *askıya alma* uğruna nasıl reddettiğini gözler önüne serer. Aşağıdaki iki alıntıyı mutlaka birlikte değerlendirmek gerekir: "Dolayım yabancı bir sözcüktür, yineleme-yenileme (*Gjentagelse*) dört başı mamur, Danca bir sözcüktür; Dancayı felsefi bir terime sahip olduğu için kutluyorum." (*Rép*, SV3 V, s. 131/OC V, s. 20). "Burada, İbrahim'i anlamak için yeni bir felsefi kategorinin gerekliliği kendini gösteriyor" (*CrT*, SV3 V, s. 56/OC V, s. 151). Hegel sonrası bu diyalektik kategori Kierkegaardcu *yineleme-yenileme*dir.

Etik / Ahlak [(*Ethik* (etik); *det Ethiske (Etik <büyük E ile>; *Moral* (ahlak), *Moralitet* (ahlaklılık, ahlak anlayışı); *det Sædelige* (etiğe-uygun-yaşamak); *Sædelighed* (etik-yaşam))]**



Kierkegaard'un etiği, ahlak ve etik-yaşam boyutlarını birbirine karıştırmaksızın içerir. Etik, birçok kavramı, alanı (etik, dinsel), kültür uğrağını (Antikçağ, modernite), felsefi mirası (özellikle Kant ve Hegel), ilahi olanla ya da dinle birçok ilişkiyi (paganizm, Hristiyanlık) diyalektik olarak eklemleyen bir işleyişi imler; bu nedenle basit bir nosyondan çok daha fazlasıdır. Kierkegaard'da etik / ahlak / etik-yaşam / Etik işleyişi müthiş bir felsefi teknik detaylandırmaya dayanır. Bu kavramsal işleyiş titiz ve karmaşıktır, Danca metinde bu oldukça açıktır (en azından bu metni yoğun bir dikkatle okuyanlar için); çünkü Kierkegaard her birinin belirli bir anlamı olan (hem kendi içinde hem de etik / ahlak / etik-yaşam / Etik kavramsallığı kapsamında) birbirleriyle bağlantılı terimleri özenle kullanır; ne yazık ki mevcut Fransızca çevirilerde bu terimler çoğu kez eşan-

* Fransızca metinde *l'Éthique* ya da *éthicité* olarak çevrilen Danca *det Ethiske* sözcüğü İngilizce çevirilerde genellikle *the ethical* ile karşılanıyor. Metinde bu terimin Türkçe karşılığı olarak yer alan, büyük E ile yazılan Etik sözcüğü, 'etik olan' anlamında kullanılmıştır. (çev. n.)

lamlı ya da her durumda muğlak içerikli nosyonlar olarak değerlendirilir. Kierkegaard düşüncesine dair bilgilerini artırmak isteyen okuyuculara faydalı olacak bir metodolojik tavsiye verilebilir: Bu terimlerin Kierkegaard'un felsefi dilinde aynı anlamlara gelmediğini; ancak, her birinin diğerleriyle felsefi açıdan sağlam bağlantılar kurmasına izin veren işlevleri olduğunu fark etmek gerekir. Kierkegaard'un çoğu kez *orta terimler* olarak adlandırdığı terimlere hile karıştırmadan bu diyalektik bağıntıları incelemek, yapıtlarında keyifle ve başarılı biçimde yön bulmaya yardımcı olur.



Kierkegaard'da *etik / ahlak / etik-yaşam / Etik* işleyişinin karmaşıklığıyla başa çıkılabilmek için gerekli anahtar, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'dir. Aslında Kierkegaard *Sokrates'e Sürekli Göndermelerle Ironi Kavramı* (1841) üzerine tezinden itibaren Hegel'in 1821'de yayımlanan yapıtından alıntılar yapmış ve onu yorumlamıştır. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* birbirini tamamlayan ve birbiriyle uyumlu üç bölümde gelişir: 1) Soyut Hukuk 2) Ahlak [Alm. *Moralität*] 3) Etik-yaşam [Alm. *Sittlichkeit*]. İkinci bölümde Hegel, Sisteminin yorumlayıcı sorgu yöntemini *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne uygulayarak, yetersiz olduğu yargısını vermekle birlikte takdir de ettiği Kantçı ahlakı inceler. Hegel, Kant'ın ahlak anlayışının soyut hukukun çıkmazlarından kurtulmayı sağ-

ladığını; ancak, abartılı bir özneliliğin (Fichte’de ve özellikle Alman Romantiklerinde rastlanan) çıkmazlarına saplandığını söyler; bu nedenle sorumluluk üstlenilmeli (Hegel’e göre) ve Kantçı ahlak anlayışı modern etik-politik bireyi bulmaya muktedir üç evreli bir etik-yaşamda (Bkz. PPD [Hukuk Felsefesinin İlkeleri] 3. Bölüm [a) Aile, b) Sivil toplum, c) Devlet]) –Roma Hukukunca icat edilen tüzel kişinin (Bkz. PPD [Hukuk Felsefesinin İlkeleri] 1. Bölüm) ve Kantçı ahlaki öznenin itaat ettiği koşulsuz buyruğun ötesine geçilerek (Bkz. PPD [Hukuk Felsefesinin İlkeleri] 2. Bölüm)-aşılmalıdır. Bu, Kierkegaard’un etiğine ulaşmak için geçilmesi vazgeçilmez bir dönemeçtir. Kierkegaard, Kant’a dönmeyi reddeder; zira bu onu Hegel’in gerisine götürecektir. O da Hegel gibi Kantçı ahlakın öznesinin vazgeçilmez, ancak yetersiz olduğu kanısındadır. Kierkegaard, akli başında Hegel okuyucularından dışsallığın aleyhine olacak şekilde içselliğe ayrıcalık tanımamalarını bekler. İçselliğe ayrıcalık tanımak özneliliği tek taraflı değerlendirmektir: Kantçı ahlak tanımı kapsanmalı ancak onunla yetinilmemelidir. Kierkegaard bu noktada Hegel’le hemfikirdir: Her ikisi için de özneliliği katılmaya çağrıldığı üstün bir nesnellikle ilişkilendirmek kaçınılmazdır. Kierkegaardcu özne “yalıtılmış” ise de bu ne Kantçı otonomi ne de nöbetler geçiren romantik öznelilik anlamındadır (örneğin, Schlegel’in Fichte yorumu). Kierkegaardcu tekil-bireyin (*den Entkelte*) görevi, *edimsellik* olarak gerçeklikle hakiki

bir ilişkiyi deneyimleyeceği bir etik-yaşama, olduğu ve gerektiği gibi katılmaktır. Burada "Etiğin ereksel olarak askıya alınması" (*Korku ve Titreme*'den [1843] bir bölüm) felsefi kapsamına bütünüyle kavuşur [Bkz. Etiğin Ereksel Olarak Askıya Alınması]. Ahlak / etik-yaşam bağlantısı konusundaki Kant-Hegel eklemlenmesi, (Hegeli Sistemde yüksek derecede diyalektik olan eklemlenme) Kierkegaard'da Hegel'inkinden farklı biçimde, fakat onunla aynı kuvvette diyalektik bir hal alır; bu, Hegel'in *Sittlichkeit* olarak etik-yaşam tanımını hesaba katmakla birlikte tümel tarafından yutulmaksızın ona dahil olma olanağını sadece tekil-bireye veren Gerçek Hristiyanlık kavrayışı adına Hegel'in tanımını son tahlilde reddeden etik-dinsel bir uğrağın müdahalesiyle gerçekleşir. Kierkegaard'da etik-dinsel, tümelle tekili, nesneyle özneyi, sonsuzla sonluyu, ebediyetle zamansallığı, özgürlükle tarihi, dışsallıkla içselliği, insani varoluşla Tanrı'nın varlığını büsbütün yeni bir tarzla, dinamik bir biçimde iç içe geçiren bu edimsel etik-yaşamdır (bu edimsel etik-yaşam ne Hegel'e ne de Hegel öncesine işaret eder).



Yukarıda söylenenleri daha da açmak için iki saptama yapılabilir. *Birinci saptama*: Kierkegaard'un Sokrates'i (onun ironisini, doğurtma yöntemini [Fr. *La maïeutique*], ahlaki öznenin ve felsefenin icadındaki rolünü) algılama tarzı, bu çerçe-

vede belirginleştirilmeye değecektir. *Sokrates'e Sürekli Göndermelerle İroni Kavramı*, önemli bir "Ek"inde (Sokrates'in Hegelci kavranışı üzerine bir bölüm) Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde hangi nedenlerle Sokrates'i "ahlakın kurucusu" haline getirdiğine ilişkin bir açıklamayı içerir (Bkz. CI, SV3 I, s. 248-256/OC II, s. 205-214/ Çev. H. Politis, *Autour de Hegel [Hegel'in Etrafında]* içinde. *Hommage à B. Bourgeois*, Paris, 2000, s. 370-378). Kierkegaard buradan hareketle çağdaşlarını yargılarını ve sağduyularını sınamaya zorlamak amacıyla sorgulama yöntemini kullanarak onların önyargılarıyla usanmadan mücadele eden, ama bir yandan da kendisini bir doktrinin hazırlanmasına götürecek adımı atmayıp sürekli ideaya yönelen, ironi yapan bir Sokrates portresi çizer [Bkz. İroni]. *İkinci saptama*: Kierkegaardcu etiği tanımlamanın temel nosyonların tümünü barındıran bir havuzdan (tarihsellik, inanç, özgürlük, içsellik ve dışsallık, özne, bilgi, varlık, varoluş, Hristiyanlık, olağan ve olağanüstü, Antikçağ ve modernite vs.) gerekli olanları çekip çıkarmayı zorunlu kıldığı belirtilir. Kierkegaard'un asla Hegelci anlamda "sistematik" olmayan düşüncesi, düzenli ve canlı biçimde *sistem yapar*: Bilgilenmenin ve anlamamanın unsurları birbirleriyle mantıklı biçimde eklemlenir, birbirlerini açıklar ve birbirlerine yanıt verir. Kierkegaard'un kavramsal dili böyle tanınmayı ve konuşulmayı hak eder.

Être-là / [Varoluş / Yaşam [*Tilværelse* (*être-là*); (*Existens* (varoluş); *Liv* (yaşam))]



Kierkegaard'un Fransızca çevirileri genellikle *yaşamı*, *varoluşu* ve *être-la'yı* anlamdaş terimlermişçesine değerlendirir. Bu, Danca orijinal metinlere başvurma şansı olmayan Fransız okuyucular için ciddi ve farkına varılmayan yanlış yorumlamalara yol açar. *Yaşamsal* birçok sorunun hiçbir bakımdan *varoluşsal* sorunlar olmadığı ne kadar vurgulansa azdır. *Varoluş* niteliksel olarak, *var olmak olgusundan* (başka bir deyişle *être-là* olarak varoluş [Dan. *Tilværelse*, Alm. *Dasein*]) farklıdır ve ondan daha fazlasıdır. Ayrıca, varoluş niteliksel olarak yaşamdan da (biyolojik ve sosyotarihsel yaşam) fazlasıdır; çünkü bulgusal ve dinamik bir boyut içerir. Varoluşun yaşama göre bu özgüllüğü Platon'un *Şölen*'indeki Eros'a metafor olarak başvurulduğunda fark edilir: "Varoluşun (*Existents*) bu mahiyeti *Şölen*'deki Antik Yunan Eros kavrayışını anımsatır [...]. Çünkü Aşk burada açıkça varoluş (*Existents*) ya da bir diğer deyişle sonsuzla sonlunun sentezi olan yaşamın (*Liv*) Bütün'ün içinde yer almasına aracılık eden şey anlamına gelir. Böylelikle, Platon'a göre Yoksulluk ve Zenginlik Eros'u doğurur, onun özü her ikisinden oluşur. Peki, varoluş nedir? Sonsuzla sonludan, ebediyle zamansaldan doğan ve

bunun bir sonucu olarak sürekli bir çaba içinde olan bu çocuktur" (P-S, SV3 IX, s. 79-80/OC X, s. 87. Bkz. Platon, *Şölen*, 203 a-204 b). Varoluş sonsuzla sonlunun, ebediyle zamansalın –tin tarafından diyalektik biçimde taşınan– bağlantısıdır. Bu bağlantılandırma bir edimselleştirme-dir; ama insan açısından konuşursak böylesi bir edimselleştirme hareketi kesin olarak elde edilen bir sentezle sonuçlanmaz. Birey elbette *varoluşsal* olarak kendisini Bütüne bağlamalıdır ve bunu ancak sentezin perspektifini dikkate alan kararlı bir tutum takınarak, gerçekleşen sentezi önceden sezerek, akli olanla duysal olanın başarılı bir sentezi olan dolu bir *yaşamı* hedefleyerek yapabilir. Yine de insan tamamıyla anlam dolu bu yaşama ancak yoksunluğun mekanında ve onun etkisi altında bağlanır: "Şimdi-burada" da sentez, her geçen an tamamlanmamış kalır.



Ölümcül Hastalık'ta, bir ilişki olarak tanımlanan tine dair incelemeyi okuruz; burada tin halihazır-daki bir ilişkiyle, bir üçüncü taraf olarak ilişkiye geçer. (Bkz. MM, SV3 XV, s. 73-74/OC XVI, s. 171-172). Burada "ölümcül hastalık"ın ölümün kendisiyle örtüşmediğini hatırlatmak yerinde olacaktır. Anti-Climacus'un referansı Yuhanna İncili'dir: "Hasta bir adam vardı; bu Meryem'in ve kız kardeşi Marta'nın köyü olan Beytanya'dan Lazarus idi. [...] Kız kardeşler, İsa'ya 'Rab, senin sevdiğin hasta.' diye haber gönderdiler. İsa bunu

öğrendiği anda 'Bu hastalık ölümle sonuçlanmayacak, Tanrı'nın yüceliğine hizmet edecek: Tanrı'nın Oğlu bununla yüceltilmelidir.' dedi" (Jean [Yuhanna] XI, 1-4 <TOB>). Lazarus'un çoktan mezarında olduğunu gören İsa onu, ölmü yenmeye çağırır: "Ve ölmüş olan, elleri ve ayakları sargılarla bağlı, yüzü bir bezle sarılı olarak mezarından çıkar. İsa insanlara seslenir: 'Onu çözün ve bırakın gitsin!'" (Jean [Yuhanna] XI, 44 <TOB>). Yaşam kavramı, alışılmış anlamı uyarınca bütünüyle içsellik boyutunda düşünülebilecekken, varoluş kavramı aşkınlığın paradoksal tanınmasını imler. Öyleyse artık ölümle yaşam arasında basit bir karşıtlık (kişi ya sağdır ya da ölü, *tertium non datur* [üçüncü halin imkansızlığı]) yoktur, buna karşılık ölümü de hesaba katan bir yaşam diyalektiği açılır: Yaşam'a, ölümden geçilerek (hem metafor olarak hem de fiziksel ve ruhsal olarak) erişilir. Değilleme ediminden kaçınılmaksızın kararlı bir bağlanmayı varsayan bu kişisel devinimin *varoluş*la (burada *tertium datur* [üçüncü halin mümkün olması]) ilgisi olmalıdır. Varoluş, birbirine indirgenemez iki alanın (zamansal ve ebedi) bağını onaylayarak insani bakış açısından bu iki alanın rastlantısal olmayan karşılaşmasının paradoksunu ifade eder. Ebedi olan, kavranılamaz bir An'da zamansallığa katılmaya gelir (Bu, kavranması, anlama yetisinin türetimsel bir işlemiyle indirgenmesi ve niceliksel bir tarih içinde erimesi olanaksız bir An'dır; çünkü meydana gelen olay niceliksel bir zamanın için-

de yer alan tüm diğer türdeş olaylardan niteliksel açıdan farklıdır). Bu paradoksal An'a sadece İsa'da tecessüme referansla erişilebilir. Öyleyse *varoluş* (tam anlamıyla insani olan tecrübe) ayrık unsurların birleşimidir; bu nedenle kırılmaya yatkındır; çünkü kırılma tehdidinin sürekli olduğu en uç noktada bulunur; ancak, varoluş çelişkilerinin dinamik ve diyalektik olarak bulunduğu bu karma, karışım, paradoksal bir biçimde, parçalanmayı da önler. Bu karmada her bir unsurun gerçek mevcudiyeti söz konusudur (bu karma asla unsurların birbirine karışması, birinin diğerince yutulması, birinin diğerinde iptali ya da her iki unsurun bir üçüncü tarafından kapsanması anlamına gelmez). Burada olan biten spekülasyon değil, benimsemedir. Böyle bir benimseme *düşünen-varolan* bir özneyi ilgilendirir. Bu özne saf düşünceden kaçıp kurtulan bir durumu yaşaması gerektiği yönündeki bir zorunluluktan pratik sonuçlar çıkarmalıdır. Söz konusu saf düşünce sadece, düşünen-varolan öznenin onu hem yaşayıp deneyimlemesi hem de düşünmesiyle bir anlama ve yapıya kavuşur. Burada, varoluşun neden ikinci dereceden bir yaşam olduğu ve aşkınlığın, içkinliğin ortasındaki paradoksal mevcudiyeti sayesinde (bu andan itibaren içkinlik artık saf içkinlik değildir) neden örneklenmiş, çoğalmış yaşam haline geldiği keşfedilir.



"İnsan düşünür ve varoluşa tabidir; varoluş düşüncüyü ve varlığı birbirinden ayırır, ardışıklık içinde birini diğerinden ayrı tutar" (P-S, SV3 X, s. 36/OC XI, s. 31). Biz, insanlar, *varoluşa tabiyiz, varlığa değil*; daha doğrusu, Tanrı *vardır*, Tanrı *varoluşa tabi değildir*. "Tanrı düşünmez, yaratır. Tanrı varoluşa tabi değildir, o ebedidir." (age). Tüm bunlardan (işin içine biraz da mizah katıldığında) şu sonuca ulaşılır: "*Être-là*'nın içinde ve aynı zamanda dışında kendisi olan Birisi, ebediyet için kendi ebediyetinde hapsolmasına karşın *être-là*'yı kendisinde hapseden Birisi" (P-S, SV3 IX, s. 102/OC X, s. 113) olarak Tanrı otantik sistematik düşünürdür.

Gösterge / Çelişkinin-göstergesi [*Tegn* (Gösterge); *Modsigelsens Tegn* (Çelişkinin-göstergesi)]



Hiristiyanlık Okulu'nda Kierkegaard, daha doğrusu takma adıyla Anti-Climacus, gösterge kavramını inceler. "Bir gösterge, yadsınan dolaysızlık ya da varlığın ilk halinden farklı olan ikinci bir halidir. Bununla, göstergenin dolaysız bir şey olduğu söylenmemektedir; ama gösterge olmak bakımından dolaysız değildir ya da bir gösterge olarak, dolaysız biçimde olduğu şey değildir." (EC, SV3 XVI, s. 122/OC XVII, s. 114). Örneğin, suyun üzerindeki bir şamandıraya bakan birisinin algıladığı şey şamandıra değildir; çünkü ampirik olarak görünen sadece yüzen bir nesnedir (çubuk, kauçuk parçası ve mantar). Gösterge, kesinlikle doğrudan gösterge değildir. Buradan bir hata, hatta aldanma riski doğar: "Gösterge sadece onun bir gösterge olduğunu bilen içindir ve en güçlü anlamıyla sadece, onun neyi gösterdiğini bilen içindir; tüm diğerlerine göre ise gösterge dolaysız olarak olduğu şeydir" (age). Algı ve bilgi arasında ortadan kaldırılamaz bir uyuş-

mazlık vardır. Nesnenin algısından göstergenin bilgisine doğrudan hiçbir geçiş yoktur. Birbirlerini yakalamaları basit ve bir anlıkmiş gibi görünse de bu gerçekleşmez; çünkü düşünümün belirlenimi ve düşüncenin işleyişi çoktan iş başındadır.



Oysa, *gösterge içinde bir gösterge* de olabilir. Öyleyse Kierkegaard'un çelişkinin-göstergesi olarak adlandırdığı özel bir gösterge kategorisi tanımlanacaktır (EC, SV3 XVI, s. 122/OC XVII, s. 115). Bu gösterge bir çelişkiyi ifade eder; kendisini, olduğu şeyin karşıtı sayar. Göstergede genellikle algı ve bilgi arasında bir uyumsuzluk vardır; ancak, mevcut durumda göstergenin hakikati çelişkili biçimde, göstergenin gösterdiği şeyin karşıtı olur [Ayrıca bkz. İroni]. Bu, göstergeyi, anlama yetisinin algıyla eklemlenmesinden kaynaklanan normal bir etkiyle, basit biçimde değil, esas olarak şüpheli ve belirsiz kılar. Oysa, en derin çelişki sonsuzla sonlu, Tanrı'yla tikel insan arasında olandır. "İnsan-Tanrı bir 'göstergedir'" (EC, SV3 XVI, s. 122/OC XVII, s. 114) ve bu gösterge çelişkinin en yüksek göstergesidir (Bkz. Luc [Luka] II, 34). İnsan-Tanrı olarak İsa'da hakikat, görünüşe karşıt durumdadır. Hristiyan göstergenin görünmesi onun varlığının karşıtıdır. İsa, dolaysızlığı içinde mütevazı bir insandır (burada *Felsefe Parçaları*'nda resmedilen uşak figürüne başvurulabilir); ama varlığıyla Tanrı'dır. O, yeryüzünde bulunduğu süre boyunca tanına-

bilir bir formda olmayan Tanrı'dır. *Hıristiyanlık Okulu, Felsefe Parçaları*'nda da değerlendirilmesi yapılan tanınmazlık kavramı üzerinde durur. Tanrı yeryüzündeki yaşamını, üniformasını kendi isteğiyle tekrar giyen bir sivil polisinki gibi basit bir tanınmazlık içinde sürdürmez. İsa zamanın herhangi bir noktasında terk edebileceği bir tanınmama hali düşlemez; buna karşılık Anti-Climacus'un mutlak tanınmazlık olarak adlandırdığı şeyi benimser (onun dünyasal tanınmazlığı asla ortadan kalkmaz). Çelişkinin-göstergesinin tanınmazlığı sürekli ve sıkı sıkıya korunur (Bkz. EC, SV3 XVI, s. 125/OC XVII, s. 117). Tanrı'nın, insan formundaki bu tanınmazlığını kaldırmanın hiçbir yolu yoktur. O halde çelişkinin-göstergesi ikili bir göstergedir. Elbette inanç, göstergenin bilgisi olarak ortaya çıkar; ancak, bu bilginin kaynağı basit göstergenin idrak edilmesinde olağan biçimde algıyla birleşen kodların bilgisinin kaynağından farklı olmalıdır. Bunun üzerine düşününce *Felsefe Parçaları*'nın birkaç ana izleği karşımıza çıkar: Tanınmazlık; paradoks ve dolaylı iletişim; İsa'da tecessüm olayıyla tarihsel açıdan zamandaş olmanın kişiyi Hıristiyanca zamandaş yapmadığı, tarihsel açıdan zamandaş olan kişinin dahi kendisini Hıristiyanca zamandaş kılmak zorunda olduğu düşüncesi. [Bkz. Zamandaşlık].



Paradoks birbirine temelden yabancı iki unsurun (sonsuz ve sonlu) karşılaşması söz konusu oldu-

ğu için vardır. Paradoksal olan, içkinlikle aşkınlığın içkinlikte gerçekleşen karşılaşmasıdır (bu da mantığa göre saçmadır). Hristiyan söylem niteliksel olarak Sokratik söylemden farklıdır; çünkü bu yeni ifade, ruhu titizlikle onun en derinine saklanmış ve anımsamak zorunda olacağı zamansal olmayan bir bilgiye geri götürmez; ama bireyi sonluluğun içinde ve zamansallık boyunca kendisi için gerçekten bir ötekilik olan ötekiliği sınamaya zorlar; bu, içinden çıkılmaz biçimde ona en çok benzeyen ve aynı derecede antinomik olandır; aynı zamanda, Kierkegaard'un gerçekleştirdiği felsefi çalışmadır: İnanca dair tüm zorlukları tarihsel şahitlikle bağlantısı içinde yılmadan eşelemek, bunu özellikle Lessing'in ardından, ama onunkinden farklı bir bakış açısıyla yapmak. Kierkegaard, yapıtlarıyla, okuyucularını inanca yönlendirmekten uzak durarak (zaten herhangi bir insanın bir diğerine inanç aktaramayacağının altını çizer) onları uyarmayı ve uykularından uyandırmak için çabalamayı yeğler (bu nedenle mahlaslarından biri Vigilius Haufniensis'tir, Kopenhag'ın [gece] bekçisi, Kopenhag'ın gece nöbetçisi). Böylece, dinsel Sokratik anlamda felsefi olmayan olarak, oldukça tuhaf bir yer, deneyim ve söylem olarak değerlendirir; bununla birlikte bir filozof, kendini felsefenin kudreti ve sınırları konusunda sorgulamak ve dürüst yani mütevazı olmak şartıyla bu yerle, deneyimle ve söylemle ilgilenebilir.

Havari (Apostel)



Havarinin kendine özgülüğü dâhiyle karşılaştırıldığında apaçık ortaya çıkar [Ayrıca bkz. Dâhi]. Niteliksel olarak farklıdırlar. Dâhinin kaynağı estetik, havarininki dinsel, Hıristiyan, paradoksal olandır. Bu ayrım etimolojik seviyede dahi göze çarpar: Dâhi olmak doğuştan gelen bir yeteneğin sonucudur (deha, geliştirilmesi gereken içkin, doğal bir potansiyel yeteneğe bağlıdır), havariye gelince o, olduğu şeyi olmaya, dışarıdan gelen bir çağrıyla davet edilir. Bu davet ya da çağrı ona bir Öteki tarafından yapılır (Bu, tam anlamıyla *ilahi bir çağrıdır.*). Böyle bir davet havaride kesinlikle kökensel bir özgünlüğe, kişisel yeteneklere gönderme yapmaz; havari *doğulmaz*, havari *olunur*; çünkü söz konusu olan, Tanrı'nın verdiği bir görev ve yüklediği sorumluluktur. (Bkz. DGA, SV3 XV, s.53/OC XVI, s. 150). Havarinin insanlara sunduğu yenilik, aşkın bir inayet olarak ortaya çıkar ve bu (dâhinin insanlara sunduğu yeniliğin aksine) daha önce duyulmamış bir yeniliktir. Deha da "ilahi inayet" de birer *armağan*dır; ancak, yenilikçi insanın buluşunu paradoksal

vahiyle hatalı biçimde özdeşleştirerek kavram karmaşasına neden olunmamalıdır.



Estetik olanla dinsel olan arasında ortadan kaldırılamayan bir aykırılık saptanır. Estetiğin alanında dâhi sadece rastlantısal *olarak* bireyselleşir (özdeşliğin içinde potansiyel bir edimsellik sergiler); bununla birlikte dâhi olarak olağanüstü derecede yetenekli bu bireyin insani açıdan yeri doldurulamaz ve o, özgün biçimde belirlenmiştir. Bunun aksine havari, kişisel yeteneğinden kaynaklanan hiçbir belirlenim taşımaz ve bu açıdan bakıldığında bütün insanların eşit derecede havari olmaya hakkı vardır; yine de havari bir *havari olarak* diğer insanlardan farklıdır. Havarile birlikte estetik değil *paradoksal bir olguyla* karşı karşıya kalınır (Bkz. LA, Pap. VII 2 B 235, s. 75/OC XII, s.75). Hiçbir içkinlik biçimi saf zaman boyutundan kurtulan paradoksal olguyu kavrayamaz; çünkü bu paradoksal olgu zamansallığın tam ortasında ebediyetin mevcudiyetine şahitlik etmektedir.



Düşünce-inanç karşıtlığı burada tüm şiddetiyle kendini gösterir: *Düşünce* içkinliğe tabidir (deha da bu alana aittir) oysa *paradoks* kendini düşünme'ye bırakmaz ve *düşünceyi* aşar (Bkz. örneğin, DGA, SV3 XV, s. 63/OC XVI, s. 160 [ve LA, Pap. VII 2 B 235, s. 151/OC XII, s. 148]; ayrıca

bkz. P-S, SV3 X, s. 233/OC XI, s. 247). Düşünce-
nin içkinlikte konumlanması, mahkum edilmesi
gerektiği anlamına gelmez, kendi çalışma alanı-
nın dışına çıkmamaktadır: Düşünce bütünüyle
içkinlikte ve özdeşliğin ortasında, zamansal ol-
mamanın bu özsel eşitliğinde açılır; burada za-
mansal olmamayı ebediyetle karıştırmamak ge-
reker [*Bkz. Soyut Düşünür*]. Havarinin otoritesi ise
tamamen farklı biçimde, ötedeki bir mutlaktan
kaynaklanır ve havarinin misyonu kendine özgü
paradoksal bir niteliktedir. *Paradoksal olguya*,
İnsan-Tanrı doktrinine erişme olanağını sadece
inanç (ne duyusal kesinlik ne de saf düşünce) ve-
rir: Mutlak ötekilik üzerine düşünülmez, onunla
ilişkiye geçilir ve ona inanılır.

Hiristiyanlık / Hiristiyan Âlemi / Gerçek Hiristiyanlık [*Christendom* (Hiristiyanlık), *Christenhed* (Hiristiyan Âlemi), *det Christelige* (Gerçek Hiristiyanlık, gerçek anlamda Hiristiyan)]



Hiristiyanlık (*Christendom*) Kierkegaard'da aynı gerçeklik düzleminde konumlanmayan iki alana gönderme yapar. Hiristiyan âlemi (*Christenhed*) belirli bir zamanda ve yerde, belirlenmiş kodlara göre kurumsal olarak işleyen resmi kiliseyi imler: Örneğin –ve özellikle– 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca Danimarka'da dinsel referans sistemi olarak kilise. Bu Hiristiyanlığı Kierkegaard, bir ülkede doğmuş olmaktan ve o ülkeye sosyokültürel aidiyetten kaynaklandığı ölçüde, *coğrafi Hiristiyanlık* olarak da adlandırır: "Milyonlarca Hiristiyan yaşıyor; buna inanabiliriz! Evet, aynı insanlar [İslam coğrafyasında] doğmuş olsalardı, Müslüman olduklarına ne kadar inanacak idiysek buna da o kadar inanırız" (*Pap. XI 1 A 512 < 1854>*). Kierkegaard'un coğrafi Hiristiyanlık olarak Hiristiyanlığa karşı bu kadar acımasız şekilde eleştirel olmasına olanak sağlayan, Hiristiyanlığı bu kez *gerçek anlamda Hiristiyan* ya da *Gerçek Hiristiyanlık* (*det Christelige*) olarak kavramasıdır: "'Hiristiyan âleminde' herkes Hiristiyan'dır; herkes Hiristiyan olduğunda Yeni Ahit'in Hiristiyanlık'ı eo

ipso [bu nedenden dolayı] orada olmaz; evet, bu olanaksızdır." (*Instant*, SV3 XIX, s. 163/OC XIX, s. 166). Kierkegaard'un yapıtı aynı anda hem Hristiyan âlemini Hristiyan-olmayan olarak ilan etmeyi (çünkü Hristiyanlığı insanların sosyolojik olarak belirlenmiş düşünce kategorileriyle ilişkilendirir) hem de Tanrı-insanın paradoksunun bir kereliğine, herkes ve her zaman için ortaya çıkan ifade-eylemi olarak Gerçek Hristiyanlığa dikkat çekmeyi amaçlar. Bu paradoksal olgu [Ayrıca bkz. Havari] insanların yaşayan mutlaka ilişkisini kökten değiştirerek ebediyeti etkin biçimde zamanın içine sokar.



Vahim olan yalnızca Hristiyan Âlemi'nin Hristiyanlığının gerçekten Hristiyan olmaması değil, daha da ötesi, Gerçek Hristiyanlıkla özdeş olduğunu hilekarca iddia etmesidir. Kierkegaard coğrafi olarak vaftiz edilmiş Hristiyanları vicdan rahatlığıyla ve konformizmle *kitle halinde* pazar sabahı kültünü kutlamaya iten sapkınlığı ifşa etmekten geri kalmaz, ki aynı vicdan rahatlığı ve konformizm daha sonra, sıhhi ve eğlendirici öğleden sonra gezintisi yapmadan önce pazar kahvaltısında yiyecekleri pastayı almak için onları ailece dosdoğru en yakın pastaneye sürükler. Bu Coğrafi Hristiyanlık, anlamsız ritimleri monoton bir sesle tekrarlayıp pazarı bir tatil günü olarak haftanın geri kalanından ayırmaktan başka bir işe yaramaz. Yine de, ebedi yaşam son tahlilde

Tanrı'yla zamanı gelince yapılan küçük bir alışverişe bağılıymışçasına, zamanın ötesinde ebedi bir yaşama giriş izninin kolayca elde edildiği yönündeki sözde-Hıristiyan yanılsamayı sürdürür. Bu alışveriş, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olup yetkilerini Ebedi'den alan papazlar aracılığıyla gerçekleşir. Kierkegaard bu papazları sofistlerin yerine koyar: Sofuca söylevlerinin yardımıyla kazanç karşılığında (para, tanınma, sosyal terfi) aslında nasıl Hıristiyan olunacağını öğretirler; buna karşın, takındıkları "hakikatin şahitleri" payesi kendilerine çok ucuza mal olur. (Buna bir örnek oluşturması açısından Kierkegaard'un Piskopos J. P. Mynster [1775-1854] hakkında yazdıklarına bakılabilir; papazlık kariyeri rahatlık içinde ve oldukça dünyevi biçimde geçmişse de öldüğünde, halefi Profesör ve Teolog H. L. Martensen [1808-1884] tarafından bir hakikat şahidi olarak sunulur). Papazların, dahası, pratik teoloji kürsüsü sahibi profesörlerin dahil olduğu kategoriye hakikat şahitleri kategorisiyle karıştırmamalıdır: (Gerçek) Bir *hakikat şahidi*, şahitlik ettiği doktrinden anladıklarını kendi yaşamında tekrarlamaya muktedirdir; ayrıca, Yeni Ahit alışlagelmiş düşünce kiplerini terk etmeye, dünyeviliğin menfaatlerinden vazgeçmeye, dolaysız biçimde duyulur olanın olduğu kadar soyut entelektüelliğin de çekiciliğine kapılmamaya çağırır. Bunu söylemekle (sözlü olarak şahitlik etmekle) yetinip, *yapmayan kişi* (yani çaba göstererek, kendisiyle ve diğerleriyle ilişkisinde hakiki bir dönüşüm için

Tanrı'dan inayet dileyerek Hıristiyan Vahyi'nden anladığı hakikati gündelik gerçekliğe kaydetmeye uğraşarak şahitlik etmeyen kişi) bir şahit değil, sahtekardır.



Coğrafi Hıristiyanlığın reddinde Kierkegaard, Feuerbach'ı (1804-1872) bir düşman değil, dolaylı bir müttefik olarak görür. Aslında Feuerbach *Hıristiyanlığın Özü*'nde * dinin antropolojik özünün üstündeki örtüyü kaldırır (Feuerbach'a göre Tanrı'nın varlığı aynı zamanda insanın varlığıdır) ve insanın varlığının bir Öteki'nin yansıması olarak kendisine yabancı olduğuna inanmaya zorlayan dinin ideolojik harekatıyla savaşı (Bu Öteki, bir insandır; ama hayalî olarak algılanan ve fantastik biçimde temsil edilen bir insan; çünkü insanlık tarafından aldatıcı bir şekilde, kendisinin dışında ve kendisinden başka bir varlıkta tasarlanır). *Hıristiyanlığın Özü*'ne Kierkegaard *Hıristiyanlık Okulu*'yla (bu başlık H.-B. Vergote tarafından daha doğru biçimde *Exercices dans la christianité* [*Hıristiyanlık Pratiği*] diye çevrilir – ya da *Entraînement* [*aktif et engagé*] *dans la direction du devenir-chrétien*) [*Hıristiyan Olma Yolunda (Etkin ve Adanmış Olarak Yapılan) Alıştırma*]) karşılık verir. *Hıristiyanlık Okulu* (Kierkegaard'un 1850'de Anti-Climacus mahlasıyla yayımladığı çalışma) *Hıristiyanlığın*

* *Hıristiyanlığın Özü*, L. Feuerbach, Çev. Oğuz Özügöl, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2008. (ed. n.)

Özü'nde (1841) serimlenen tanımlamaları ve incelemeleri reddetmekle kalmaz ve bunları Hristiyanlığın farklı bir okumasını çağdaş Hristiyan yanılısamanın ötesinde (Feuerbach tarafından saptanan ve gözler önüne serilen yanılısama; Feuerbach, Hegelci sistem konusunda oldukça bilgili bir okuyucu olmakla beraber düzenbaz bir Hristiyan dinini altüst ederek, insan türünü onun yüzünden yoksun kaldıklarına yeniden kavuşturmak amacıyla Hegel'in sentezci diyalektiğini reddeden bir okuyucu idi) –bu kez Gerçek Hristiyanlık olarak– arayıp Yeni Ahit'in hakikatine son derece sadık kalarak diyalektik açıdan değerlendirir ve onlara yanıtlar bulmaya çalışır. Kierkegaard'a göre Gerçek Hristiyanlık, artık, Hristiyan vahyin kendine özgü tarihselliğinden sıyrılmaz, duygusuzca antropolojik değildir, tümel insanda kayıtsızca erimesine izin vermediği tekil bireyi dikkate alır. Kendisini, yabancılaştırmış bir Tanrı imgesine dayanan geleneksel bir dinin tutsağı kılanlar, 19. yüzyılın tuzu kuru ve kurulu düzen yandaşı Hristiyanlık-Gerçek Hristiyanlık körü burjuvalarıdır; oysa Gerçek Hristiyanlık sonsuzla sonlunun paradoksal karşılaşmasıdır; bu, doğru anlaşıldığında bütün yabancılaştırmaları, etkin gerçekliğin yanında yer alıp hayalî olanın üstünlüğüne meydan okuduğu için de özellikle ideolojik yabancılaştırmayı darmadağın eden, gerçek anlamda kurtarıcı olan bir karşılaşmadır.

☞ [Bkz. Zamanın Talebi].

İroni (*İroni*)



İroni, Kierkegaard'da temel bir sorundur. İroniyi tanımlamak düşünselle gerçek arasındaki ilişkiler, özellikle nesnellik ilişkileri, modernitenin Antik-çağla süregelen bağlantıları, hakikat sorunu ve bu hakikatin kendisiyle iletişimine aracılık eden dolaylı ve dolaysız kiplikler üzerinde açık olmayı gerektirir. Bu kısa döküm, ironi sorununun, ironinin statüsüne de uygun olarak, görüldüğünden daha zorlu olduğunu göstermeye yeterlidir; burada sorunla ilgili birkaç izlekten söz edilecek. *Birinci uyarı:* İroni yapanın asla muhatabını geri dönülmez biçimde aldatmak amacı güderek anlamlarla oynamayacağı olgusunu hafife alması gerekir. İroni yapan, bir yandan, hakikate saygılı kalır: Doğru için yanlış savunarak dille ustaca oynamasının nedeni kendisine olan güvenidir. Diğer yandan, ironik çarpıtmayı düzeltmeyi ve örtülü olarak hazır bulunan doğruyu yeniden kurmayı becerebilecek bireylere seslenir [Ayrıca bkz. Çelişkinin-Göstergesi]. İroni yapan ne bir şizofrendir, ne bir sapkın ne de bir mazoşist. *İkinci uyarı:* Kierkegaard'un evreler (ya da alanlar)

teorisinde ironinin, estetikle etiğin arasındaki kavşakta yer aldığını, buna karşılık mizahın etikle dinsel sınırlarında bulunduğunu söylemekle yetinmemek gerekir. Bu ikili eklemlenmeyi tüm içeriğiyle değerlendirmek için böyle bir evreler coğrafyasından yapılacak kapsamlı çıkarımları keşfetmiş olmak gerekir. Öyleyse ironi ve mizah incelenmeden önce, sırasıyla estetik, etik ve dinsel evreler, kendine özgü yönleri göz önünde bulundurularak irdelenecektir. Faydalı bir kılavuz olması açısından unutmamalıdır ki Sokrates (Platon'un diyaloglarındaki Sokrates'ten ziyade tarihsel Sokrates) ironi konusunda Kierkegaard için en önemli referanstır, buna karşılık Jean-Paul Richter (1763-1825) ya da daha belirgin olarak J. G. Hamann (1730-1788) mizahın alanına ilişkin örneklerdir. *Üçüncü uyarı*: İroni kavramı üzerine yapılacak bir inceleme, Hegel'e tartışılmaz biçimde eleştirel bir bakışı olmakla birlikte onu dikkatle ve gerektiği gibi okuyan Kierkegaard'un *Estetik Üzerine Dersler'e*, *Tarih Felsefesi'ne*,* *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler'e* ve *Hukuk Felsefesinin İlkeleri'ne* dayandığı kavranmadıkça yüzeyselliğe mahkum kalır (Bunun tanıtılması için bkz. H. Politis, *Le discours philosophique selon Kierkegaard* [Kierkegaard'a göre Felsefi Söylem], *Doctorat d'État* [Devlet Doktorası], Sorbonne [Paris-1], 1993, 5. ve 6. Bölümler, s. 333-510). Kierkegaard'un ironisi

* *Tarih Felsefesi*, G. W. Hegel, Çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2010. (ed. n.)

zamandışılığı çağrıştırmaz; o, ironiyi tarihsel ve sosyokültürel gelişmelerden hareketle tasarlar. Bu açıdan bakıldığında Sokratik ironinin (felsefi tavrın ve hatta felsefi sorgulamanın kurucusu olan ironi) ve romantik ironinin (kimi kez poetik kimi kez de spekülatif biçimde yaratık mertebesinden kurtulmaya çalışıp kendini dünyasının yaratıcısı olarak kurmayı denemekte olan düşünen öznenin doruk noktasına varmış ifadesi) üzerine eğilmek gerekir.



Kierkegaard'un romantik ironi eleştirisi son derece zengindir. Konuya ilişkin önermelerin üzerinde durmak Kierkegaard'u bir Romantik- le karıştırmanın önünü alacaktır (Her ne kadar *Alternatif [Ya / Ya da]* ya da *Yaşam Yolunun Evreleri* okunduğunda saptanacağı üzere Romantiklerin yazım tekniklerini ve ideolojik önkoşullarını iyi bilse de Kierkegaard kesinlikle Romantiklerle karıştırılamaz). *Sokrates'e Sürekli Göndermelerle İroni Kavramı'nın* (1841) ikinci bölümünde Kierkegaard, *Lucinde* (1779) romanının ünlü yazarı F. Schlegel'in (1772-1829) modern ironisini, ayrıca L. Tieck'in (1773-1853) ve K. W F. Solger'in (1780-1819) ironilerini inceler. Schlegel'in gerçeğe gömüldüğünü ileri sürmekle kalmayıp eleştirisini genelleştirerek tüm romantizmin edimselliği yakalamaktaki yetersizliğini vurgular: Bayağı bir gerçekliği (haklı olarak) ifşa etmek isteyen romantik yazarın ulaş-

tığı nokta *être-là*'dan (hatalı olarak) kaçmaktır; modern olduğu iddiasındadır, ancak kendini geriye doğru bir devinimde hapsederek geçmişî nostaljik bir biçimde değerlendirir. *Lucinde*'nin yazarı da daha üstün kalıcı belirlemeler sunmayı başaramaz. Julius ile *Lucinde*'nin karşılıklı aşkı "hazzın ebedi an'ı olarak adlandırılabilcek şeyi, hiçbir açıdan sonsuzluk olmayan bir sonsuzluğu ve bu yönüyle poetik olmayanı" süresiz yeniden üretmeye mahkum edilir (CI, SV3 I, s. 308/OC II, s. 272). Romantik ironi, burjuva yavanlığı ağır biçimde eleştirdiğinden pedagojik bir role sahiptir ve yaşam yolunda ilerlemeye çağırır; ama gerçekliğe varamaz ve uyurgezerlikle sonlanır; çünkü düşünsel olanı, kusurlu poetik ebediyetle karıştırır. Solger, Schlegel'den daha üstün bir filozoftur; ama o da kendisini özellikle yaradılış ve bununla bağlantılı olan barışma kavramlarını ıskalamakla suçlayan Kierkegaard'un eleştirilerinden kurtulamaz.



Kierkegaard'a göre, Sokratik uğrak fenomenleri bir bir iptal eden değilleyici soyut özneliliğin (*düşünümSELLİK*) keşfine, romantik ironi ise şu ya da bu fenomeni değil, *être-là*'nın bütününe yıkan ikinci dereceden değillemenin (*düşünümSELLİĞİN düşünümSELLİĞİ*) icadına karşılık gelir. Kierkegaard, Sokratik ironinin değerini vurguladığı ve romantik ironinin başarısızlığını gösterdiği için Hegel'e teşekkür eder (kesinlikle ironik olmayan

bir biçimde!). İroninin Hegelci tanımlamasını, *mutlak sonsuz değillemeyi* onaylar: Hegel ironik öznenin, gerçekliğe gerçeklik niteliğini yitirtme ve kendisinden başkasıyla ilişkilennemeye eğilimini, bunun sonucu olarak kendi'nin tüm geriye kalanla birlikte yitip gitmesine neden oluşunu gözler önüne serer. Kierkegaard, Hegel'den bu bağdaşmanın zemininde ayrılır; çünkü buna rağmen ironinin spekülatif bir çerçevede dolaşım etkenine dönüşerek Sistemin içindeki iptal etme-korumasını sonlandırdığından kuşkulandırılmaktadır. Kierkegaard'un bakış açısıyla, romantik ironinin olduğu kadar değillemenin de Hegelci kötü kullanımına ilişkin dersler çıkarılır. Bundan böyle anlamların düzeltme-yükselme kipi üzerinde, ironinin aşılması gerçekleştirilmeyecek; ancak, ironinin ötesinde ve *başka yerlerde* mizah aranacaktır. İroninin böylelikle mizaha doğru kayması (bu kayma bir aşma değildir) dil ve hakikat, düşünsellik ve gerçeklik, sonsuz ve sonlu, varlık ve özne arasındaki bağıntıları altüst eden –Kierkegaard'un, yapıtına adını verdiği– yepyeni bir düşünme biçimine işaret eder.



Ölüm (Død)



Hegel *Tin'in Fenomenolojisi*'nde değilleme ediminden söz ederken tinin, hakikatini ancak kendisini mutlak yarılmada bulmakla kazanabileceğini söyler. Hegel'in *Fenomenoloji*'sini iyi bilen Kierkegaard'un yaklaşımına göre ölüm ve hakiki tin birbirinden ayrılabilir değildir. Sadece tin, tam da tin olduğu için, yani ebediyen yaşayan olduğu için ölümden kaygılanabilir ve onu sonlu ve sonsuz, duyusal ve zihinsel, beden ve ruh, zaman ve ebediyet arasındaki çözülemez çelişkinin tahammül edilemez mekanı ve deneyimiymiş gibi karşılar: Tin "ölemez; ama yine de beklemelidir; çünkü kuşkusuz, beden ölmek zorundadır" (CA, SV3 VI, s. 180, 1. dipnot/OC VII, s. 191, dipnot *). Antikler ve modernler bu çelişkiyi benzer biçimde algılamazlar. Kierkegaard konuya ilişkin olarak G. E. Lessing'in (1729-1781) önemli bir metnine başvurmayı uygun bulur: *Comment les Anciens représentaient la Mort* [Antikler Ölümü Nasıl Tasarlıyordu] (1769). Bu yapıtında Lessing, Antiklerin mitolojik olarak Ölüm'ü Uykunun kız kardeşi biçiminde resmedişinin, insan ölümünün

tüm iğrençliğini ve korkunçluğunu yitirmesine yol açtığını vurgular. Özellikle yontuda [Burada Lessing tarafından *Lacoon* (1766) adlı yapıtında ortaya koyulan plastik üretim ve poetik üretim arasındaki temel ayrımı unutmamak gerekir] ölüm duru bir güzelliği olan, genç, etkileyici, düşünceli bir perinin çizgilerini taşır [Konuyla ilgili J. J. Winckelmann'ın (1717-1768) antik heykellere dair incelemelerine başvurulabilir]. Lessing'e göre, uyku *geçici olarak askıya alınmış* yaşamı ifade ediyorsa ölüm, sınırsız uyku, ikinci dereceden bir uyku, *süresiz askıya alınmış* yaşamdır. Hal böyleyken uykuyla ölüm arasında radikal bir fark değil, özsel özdeşlik vardır; çünkü uyku ve ölüm birbirine karşı ayna görevini üstlenir. Kierkegaard ya da takma adıyla Vigilius Haufniensis, *Kaygı Kavramı*'nın (1844) yazarı, Lessing'in bu metninde yer alan, ölüm karşısındaki tin üzerine düşüncesinden birkaç önemli noktayı aktarır: "Antik sanatın ölüm temsili biçimine dair Lessing'in yazdığı müthiş yapıtı okurken uyuyan peri imgesinden ya da ölüm perisinin başını eğip kandili söndürmesiyle resmedilen ulu ağırbaşlılıktan, huzur veren bir hüznü duymamak olanaksızdır. Aslına bakılırsa, böylesi bir rehberle duyulan güvende tarif edilemez biçimde çekici ve baştan çıkarıcı olan bir şey vardır; bu, hatırlanacak hiçbir şey barındırmayan bir hatıra kadar yatıştırıcıdır. Öte yandan, bu suskun rehberi izlemek yine de pek huzur vermez; çünkü onun gizlediği bir şey yoktur, silueti tanınmaz durum-

da değildir, o ne ise odur; o, ölümdür, böylece her şey bitmiştir. Bu perinin dostane silüetiyle ölenin üzerine eğilip son öpücüğünün nefesiyle yaşamın son kıvılcımını söndürmesinde dipsiz bir melankoli yatar; oysa yaşam yavaş yavaş yitip gitmiştir ve geriye kendisini anlatmayan bir sır olarak, tüm yaşamın bir oyun olduğunu söyleyen ölüm kalır [...]. Ama yok oluşun suskunluğu da buradan gelir: Her şey bir çocuk oyunudur ve şimdi oyun bitmiştir." (CA, SV3 VI, s. 180, 1. dipnot/OC VII, s. 192, dipnot *).



Antiklerin ölümle uykuyu ikiz olarak temsil edişi ölümden tüm dramatik karakterini alıp götürür. Simetrik biçimde, zamanı zamansallık olarak tasarlamayı engeller; çünkü zaman soyut olarak birbirinin yerine geçebilen anların ardışıklığına indirgenir. Antik sanat, özellikle plastik sanat boyutuyla (Ayrıca bkz. Hegel, *Cours d'esthétique* [Estetik Dersleri]), içkinlikte kavranan noktasal bir ardışıklığa indirgenmiş zamanı resmeder; bu zaman kendisinden başkasına gönderme yapmaz, hiçbir ruhsal muamma barındırmaz, hiç gizem sezinletmez. Tersine, modern tin kavrayışı, ölümü ciddiye alarak zamanı, anların geri dönülmez olduğu –bireysel ve kolektif– tarih gibi düşünmeye zorlar (Bkz. *Sur une tombe* [Bir Düşüş Üzerine], 3e des Trois discours sur des circonstances supposées, 29 Nisan

1845, SV3 VI, s. 296-323/OC VIII, s. 61-89). Kierkegaard, Lessing'de ölümün Hristiyan (ve modern) ifadesini daha iyi anlamaya yardımcı olan bir sınırlar düşüncesi görür. Kierkegaard ölümün bu Hristiyan ifadesini Anti-Climacus mahlasıyla yazdığı ve başlığı Fransızcaya *Traité du désespoir* [*Umutsuzluğun Kitabı*] olarak aptalca çevrilen yapıtta yorumlar; oysa burada söz konusu olan görkemli ve şaşırtıcı bir *traité de l'espérance*'tır [umudun kitabı], metnin özgün orijinal başlığı (*Sygdommen til Døden*), bu hastalığın ölümcül olmadığına dair İncil'deki (Jean [Yuhanna] XI, 4) ifadeye gönderme yapar (Bkz. *La maladie à la mort* [*Ölümcül Hastalık*], (1849) SV3 XV, s. 65-180/OC XVI, s. 163-285).



Kaygı Kavramı'nın ikinci bölümünün sonunda Vigilius Haufniensis tine, duysal olana, bedene, cinselliğe ilişkin Antik Yunan kültürüyle Hristiyanlığı kıyaslayarak Yunan düşüncesini değil, Hristiyan kavrayışını izlemekle kazançlı çıkılacağını ileri sürer: Antikçağı şekillendiren bu melankolik, erotik dinginlik yitirilir ama Yunanların bilinmeyen tininin bir belirlenimi kazanılır. O halde Kierkegaard'un tin kavrayışı nostaljik yitim yerine kazanç ya da zafer üzerinden düşünülmelidir. Bu kazanç başlangıçta acı verecek derecede negatif olan bir deneyim olmaksızın elde edilemez: Birey ancak günahkar olduğunu fark ettiğinde kendisini gerçekten tin olarak kavrar; ama verili

bir durum olarak değil, yerine getirilmesi gereken bir görev olarak. Böylece Antiklerin sadece soyut olarak algıladıkları zaman boyutu tüm somutluğuyla kendini dayatır. *Kaygı Kavramı*'nın üçüncü bölümü birbiriyle karşılıklı bağlantılı olan an ve geçiş kavramlarını sorgular: "Duyarlık, zamansallık ve an yalnız Hristiyanlıkla anlaşılabilir; çünkü ebediyet tam anlamıyla sadece onunla özsel hale gelir." (CA, SV3 VI, s. 173, 2. dipnot/OC VII, s. 184, dipnot **) Ancak bu özsel (vazgeçilmez anlamında) ebediyet insan söz konusu olduğunda saf öze kayıtlı değildir; çünkü insan zamansalla ebedinin bir sentezidir. Paganizm, zamansallığın ve ebediyetin böyle dinamik bağlantıları olduğunu görmez. (Bkz. CA, SV3 VI, s. 176, 1. dipnot /OC VII, s. 187, dipnot *) Kierkegaard, Lessing'e referans vererek modern bilincin, ölümün pagan temsiliyle neden tatmin olmadığına açıklık getirir. An, terimin Hristiyan (ve modern) anlamıyla, Antiklerin atomcu an'ının tam karşıtıdır; o, tinin ulaştığı sentezin son noktasında zaman'la ebedinin karşılaşmasıdır. (Özellikle bkz. MM, SV3 XV, s. 73-74/OC XVI, s. 171-172). [Burada ana hatları sunulan konularla ilgili daha fazla bilgi için bakınız H. Politis, *Le discours philosophique selon Kierkegaard* [Kierkegaard'a Göre Felsefi Söylem], *Doctorat d'État* [Devlet Doktorası], 1993, 11. bölüm].

Patetik (*det Pathetiske; Pathos*)



Birinci olarak; Kierkegaard, sadece insan yaşamında değil, düşüncenin işleyişinde de mevcut olan patetik boyutu [Bkz. Soyut Düşünür] serimlemeye tüm gücüyle gayret ederken, aynı değere ve işleve sahip olmayan birden fazla patetik form saptar: “Estetik *pathos* kendini söz’de ifade eder ve kendi hakikatinde, bireyin (*Individ*) ideada yitmek amacıyla kendinden ayrılması anlamına gelebilir; oysa varoluşsal *pathos* ideanın, bireyin varoluşuyla bu varoluşu yeniden canlandırmak için ilişkilmesi sayesinde ortaya çıkar” (PS, SV3 X, s. 82/OC XI, s. 83). Estetik açıdan patetik olan, varoluşsal olarak patetik demek değildir; her *pathos* varoluşsal değildir, bu, gerçeğe uzaktır. Bu saptama dinsel ve estetik arasındaki ayrımı ıskalamanın önüne geçer. *İkinci olarak;* Kierkegaard patetiğin ancak diyalektikle sıkı sıkıya bağlantısı içinde değerlendirildiği zaman tüm kapsamına kavuşacağı konusunda ısrar eder [Bkz. Diyalektik]. *Pathos*, tek başına düşünüldüğünde eksiktir, hatta zararlı dahi olabilir.



Bu temel ayrımların Kierkegaard'da neye yaradığını anlamak için onun F. H. Jacobi'yi (1743-1819) ele alış tarzını irdelemekle yola çıkılacak. *Yaşam Yolunun Evreleri*'nin başında Jacobi'ye ilişkin olumlu bir değerlendirme yer alır; o "kendisini ölümsüz addetmenin teröründen söz eder" (Sta, SV3 VII, s. 16/OC IX, s. 10). Bu, Jacobi'nin gençliğinde yaşadığı dehşet verici metafizik bir deneyimi paylaştığı metne dokundurmadır. Orta yaşlarda, bundan kurtulabilmek için bir çare icat eder: "Benim yaratımım olmayan bir hakikate ihtiyacım vardı, ben bu hakikatten bir yaratım oluşturmalıydım. Boşluğumu doldurmalı, beni çevreleyen geceye ışık getirmeli, etrafımda ve içimde gün gibi ışımalıydı; tıpkı ilahi vaadi asıl varlığımda bulduğum gibi" (Jacobi'nin F. Koppen'e mektubu, 1803). Jacobi'nin bakış açısıyla sonsuz, bir *sonsuz varlık*, irade sahibi etkin bir neden olarak tasarlandığında dehşet kaynağı olmaktan çıkar. Johannes Climacus'un *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'daki (bu metinde Jacobi *Yaşam Yolunun Evreleri*'ne göre çok daha fazla anılır) görüşüne göre Jacobi'nin tutkulu inancı Hristiyan olmak için fazlasıyla dolaysızdır: Jacobi *inancı* ve *inancı* fena halde karıştırır; inanışının inanç olduğunu sanar. Onun din kavrayışı, spekülasyonun kesin olarak karşıtı olduğu ölçüde ilginçtir (Jacobi, Spinoza'yı olası en radikal filozof addeder ve bu savdan yola çıkarak üçüncü seçenek içermeyen

bir seçim sunar: ya Spinoza'nın düşüncesi ya da Jacobi'nin kendi düşüncesi!). Ama haklı olarak, Jacobi'nin dinsel inanışı "ilginç" olmayı sürdürür, onda Hristiyanlığa (Gerçek Hristiyanlığa) giden yolu saptıran bir unsur vardır: Öznelliğe ve düşsel olana çok fazla vurgu yapar. Jacobi, doktrininin "'gerçek rasyonalizm' olduğunu" savlar. Doğrusu, bunu ondan önce hiç kimse böyle yorumlamamıştı. Onun doktrini daha çok rasyonalizmin karşıtı olarak tanındı. Jacobi, özellikle akıl kavrayışıyla, en içten biçimde mistik olarak görünür" (L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi* [*Jacobi'nin Felsefesi*], Paris, 1894, s. 247). Kierkegaard hiçbir uzlaşmaya yer bırakmayacak biçimde "Jacobi'nin *sui generis* [nevi şahsına münhasır] biçimde bazen duygu bazen akıl bazen de içgüdü olarak adlandırdığı mutlâğın dolaysız algılanmasını" (Lévy-Bruhl, *age*, s. 246) reddeder.



Jacobi aynı zamanda, patetik bir devinimin, söylemden ziyade bir cambazlık, takla, eylem olarak sunduğu bir *salto mortale*'nin [ölümcül atlayış] mucididir (Bkz. Jacobi, *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza* [*Spinoza'nın Doktrini üzerine Moses Mendelssohn'a Mektuplar*], çeviren J.-J. Anstett, Paris, 1946, s. 75-299). J. Neeb'e yazdığı bir mektupta (30 Mayıs 1817) Jacobi, sıçramasını şöyle betimler: "Bana [Jacobi] göre mesele, yüksek bir kayadan dipsiz bir

uçuruma pervasızca atlamak değil, toprağın yüzeyinden yukarı fırlayıp kayaların ve uçurumun üzerinde, kendi etrafında tam bir tur yapmak (bu tehlikeli bir sıçramadır) ve kendini diğer tarafta sağ salım, ayakları üzerinde bulmaktır" (Bkz. Lévy-Bruhl, *age*, s. 245). Kierkegaard, içkinlikten vazgeçmek ve inançtaki sıçramanın niteliksel bir sıçrama [Bkz. Sıçrama] olduğunu iddia etmek söz konusu olunca, neden Jacobi'nin sürükleyici coşkusu yerine Lessing'in tartışmalı rasyonalizmine başvurur? Aslında Kierkegaard bunu yaptığı için çıldırmış sayılmaz; ironi yapıyor da değildir. Şüphesiz, Jacobi Tanrı'ya inanır ve onu dünyanın kişisel bir nedeni olarak görür. Peki, neden Climacus'un duygudaşlık hissettiği kişi o değildir? *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* Jacobi'yi zekasının üstünlüğü ve coşkusu için övüyor olsa da bu tür övgülerin ağırlığı derhal azalır; çünkü Climacus'a göre belagat ve coşku içsel kusurların habercileridir. Belagat, boş lafa meyleder. Üstelik Jacobi ikna etmeye, onay almaya çalışır. "Diğer düşünürlerce anlaşılma gereksinimi" (P-S, SV3 IX, s. 86/OC X, s. 94) duyar. 1780 Temmuzunda Wolfenbüttel'de görüştüklerinde, Sokratik ironinin bir ustası olan Lessing, Jacobi'nin sözlerindeki dramatik etkiyi bertaraf eder. Zar zor sezilen bir gülümseme, keskin bir ifade, ironi yapanın merak uyandıran sessizliği, ikna etmeyi hedefleyen asil coşkudan çok daha fazlasını ifade eder. Kierkegaard'a göre sıçramaya patetik biçimde ikna olmakla

(Jacobi), inançtaki patetik-diyalektik sıçramayı (paradoksal sıçrama) karıştırmamalıdır; sıçrama iknada değil, karar kılmada temellenir, rasyonaliteden önce (ya da dolaysız biçimde ona karşı) değil, sonra müdahale eder. Hakikat olarak gördüğü şeye Lessing'i başarısızca yönlendirmeyi umut eden Jacobi ayırık alanları karıştırır, bakış açılarını birbirine katar ve "sonsuzluğun diyalektiğini" (Bkz. *P-S*, SV3 IX, s. 86/OC X, s. 95) yok sayar. Sıçramayı öğretme isteği, karşıtına dönüşerek paradoksal sıçramanın önünde engel haline gelir. Lessing sıçrama hipotezini dahi reddeder (Jacobi'nin aksine Lessing'in Spinozist olduğu ortaya çıkar); ancak, konumu, paradoksal sıçramanın üç ayırıcı niteliğini dolaylı olarak fark ettirir: Yalnızlığı gerektirir, karar alınarak gerçekleştirilen bir edimdir, diyalektiği harekete geçirir. "Burada Lessing'in ironisi eksiksiz biçimde ortaya çıkar; o muhtemelen, hem sıçramak hem de bunun bir imkansızlık olduğunu adamakıllı anlayabilmek için yeterince yalnız olmak gerektiğini bilir" (*P-S*, SV3 IX, s. 87/OC X, s. 96-97). Lessing patetik olana meydan okuyup kendini ironi yoluyla soyutlayarak Jacobi'nin gözünden kaçanı vurgular: Sıçrama "kendini, düşünme'ye kesinlikle bırakmayan şeyle" (*P-S*, SV3 IX, s. 86/OC X, s. 95) ortaklık içindedir; çünkü saçma'dan ötürü bir karar alınması söz konusudur. Climacus, Jacobi'nin Lessing karşısındaki tutumunu oldukça sert biçimde eleştirir; çünkü *Felsefe Parçaları*'nda bir yandan bir Hristiyanın hakikat-

le hangi ilişkileri kurabileceğini, diğer yandan, sıra bu hakikatin bildirimine geldiğinde insanın bir başkasıyla hangi bağlantıların içinde olabileceğini araştırmıştır. Jacobi birçok temel veriyi yanlış biçimde eklemler. Onun *salto mortale*'si "Spinoza'nın nesnelliğiyle karşılaştırıldığında bir öznelleştirme edimini temsil eder, ebedi olandan tarihsele bir geçiş değildir" (*P-S*, SV3 IX, s. 86/OC X, s.95). Nasıl ki Jacobi biri kişisel diğeri Spinozist iki ebediyet formunu birbirinin karşıtı olarak gösteriyor ve bunu Climacus'a göre daha yerinde bir soru olan ebedi olandan tarihsele geçiş sorusunu –bu hem Lessing'in hem de *Felsefe Parçaları*'nın sorusudur– sormadan yapıyorsa, Jacobi'nin yazıya döktüğü diyalogun tarafları da (Jacobi ve Lessing) farklı teorik düzlemlerde düşünürler ve konumları kesinlikle simetrik değildir. [Konuyla ilgili açıklamalar için bakınız H. Politis, *Doctorat d'État [Devlet Doktorası]*, 1993, 11. bölüm].

Sıçrama (*Spring*)



Felsefe Parçaları için yazılmış bir çalışma notunda Kierkegaard şöyle der: "Lessing *sıçrama* sözcüğünü bir terim ya da düşünce oluşuna kayıtsız kalarak kullanır, ben onu bir düşünce olarak tasarlıyorum." (Pap. V B 1, 3 <1844>. Ayrıca bkz. Jacques Colette, *Histoire et Absolu* [Tarih ve Mutlak], Paris, 1972, s. 161). Johannes Climacus *Felsefe Parçaları*'nda ve *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da, ayrıca Johannes de Silentio *Korku ve Titreme*'de Kierkegaard'un niteliksel sıçrama kavrayışını inşa eder, onun felsefe ve Hristiyanlık karşısındaki orijinal konumu büyük ölçüde bu kavrayışla temsil edilir. Lessing'in konumundan oldukça farklı olan bu konum ona çok şey borçludur. Lessing *Sur la preuve de l'esprit et de la puissance* [*Tinin ve Kuvvetin İspatı Üzerine*] (1777) başlıklı kitapçıkta, Havari Paulus'un Korintlilere birinci mektubuna referansla, olumsuz rasyonele genelleştirerek ilerlemeye, tarihsel hakikatlerden metafizik sonuçlara *sıçramaya* karşı çıkar. Olgu ve hak ayrı düzenlere aittir. Lessing "akla

itaat etmek isteyen için" tarihsel olanla metafizik olan arasında "geçilmez bir hendek" olduğu konusunda ısrar eder. Lessing'in formülleştirmesinin haklı bir şöhreti vardır: "Tarihsel hiçbir hakikat ispatlanamıyorsa hiçbir şey tarihsel bir hakikat aracılığıyla ispatlanamaz. Bir başka deyişle: Olumsal tarihsel hakikatler asla zorunlu rasyonel hakikatlerin kanıtı olamaz" (Çeviren, Philippe Godet, 1993). Johannes Climacus *Sur la preuve de l'esprit et de la puissance*'taki temel kanıtlamayı özetleyerek şunu ifade eder: "Lessing [...] olumsal tarihsel hakikatlerin asla ebedi akli-hakikatlerin kanıtı olamayacağını; ayrıca [...] tarihsel bir bilginin üzerine ebedi bir hakikat kurmak isterken yapılan geçişin bir *sıçrama* olacağını söyledi." (P-S, SV3 IX, s. 80/OC X, s. 88).



Lessing, tarihselliğe ilişkin problemleri çözmekten (şahitliğin epistemolojik değeri, tarihsel olgunun ontolojik değeri, vahiy düşüncesiyle ilişkilendirilen inanışın dinsel değeri) uzak durarak, onların altını çizmeyi yeğler: Hiçbir zaman hendeği doldurmaya uğraşmaz, aksine onu daha da oymaya, genişletmeye çalışır (Bkz. P-S, SV3 IX, s. 85/OC X, s. 94). Böylelikle, Johannes Climacus'un bütünüyle Sokrates'e yaraşır bulduğu eleştirel ve ironik bir tutum benimser. Yorumcular genellikle Kierkegaardcu sorunsalın oluşumunda Lessing'in oynadığı rolü küçümseme eğilimindedir; çünkü Kierkegaard'un ras-

yoneliteye dair düşüncesi konusunda yanılırlar: Kierkegaard, Lessing'in aklını düşünümsel ve eleştirel bir biçimde (izlemeye çalıştığı rasyonalite ne dogmatik ne de spekülatiftir) kullanması karşısında hayranlıkla karışık bir şaşkınlık duyar. Lessing daima, öncelikle sorgulayan ve kendini sorgulayandır, bunu Sokratik biçimde, ne koyutlara ne de söyleminin sonuçlarına hile karıştırmadan yapar. Kierkegaard, Lessing'in 18. yüzyılın ortasında, Antikçağdaki bir Yunan gibi düşünmeye muktedir olduğunu söyleyerek (asla ironik biçimde değil, tersine adamakıllı överek) bu üstün nitelikli modern yazara duyduğu saygıyı dile getirir.



Bir hendeğin üzerinden sıçramak (ya da sıçramamak) konusunda karar vermek gerektiğinde Kierkegaard, Lessing'in incelemelerini ters yönde devam ettirir. Kierkegaard-Climacus saf insani bilgelikle bağını hiçbir zaman koparmadan –*Felsefe Parçaları*'nın poetik-cebirsal kurgusu buradan kaynaklanır– bu bilgeliğin sınırlarına dair kendini sorgular ve tinin, tin olarak gücünün bu bilgeliğe üstün geldiğini koyutlayarak inancın yerini muhafaza eder (Bkz. Paul [Paulus], 1 Co II, 1-5). Tamamıyla insana ilişkin, dolayısıyla felsefi olan hangi terimler içkinlikten bu kopuşu resmeder? Lessing'in yarattığı bu güçlüğün üstesinden, akıllıca kazdığı hendeği gelişigüzel doldurmadan nasıl gelmelidir? Climacus'un

bulduğu dahiyane çözüm (*Felsefe Parçaları*'nda açıklanır) bir başka hendek kazar. Ancak bu yeni hendek, özelliklerinin bir çoğunu Lessing'in "dehşet verici hendek"inden almış olsa da onu öylesine değiştirir ki sıçramanın dinamiği altüst olur; Kierkegaard'un ve mahlaslarıyla anılan yazarların kaleminde tekil-bireyi Tanrı'nın inayetine güvenmek konusundaki kararında ebediyete bağlayan *niteliksel bir sıçrama* haline gelir. Böylelikle Kierkegaard, Lessing'e (Climacus ona *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da ironik olmayan uzun bir teşekkür sunar) görkemli bir karşılık verir. Lessing'in formülleştirdiği teorik ve pratik güçlülere (Lessing olumsal tarihten zorunlu rasyonel hakikate sıçramayı reddeder) yine Lessing'in çizdiği çerçevenin içinden geldiği açık olan çözümler getirir. Yapıtlarında olduğu gibi yaşamında da içkinliğin üstünlüğünü her zaman daha fazla vazedenden Lessing'in (1729-1781) kişisel sorunsalına göre [Özellikle bkz. *L'éducation du genre humain* [*İnsan Soyunun Eğitimi*], 1780] çok daha farklı yanıtlar söz konusudur: Sıçramanın devasa riskini gizlemeyen Kierkegaard ebedi olanın tarihte tecessüm ettiği ve onda yaşadığı bir tarih anlayışıyla inanca sıçramaya davet eder. Ancak, Kierkegaard'un Lessing'e verdiği yanıtlar asla düşmanca değildir; çünkü bunlar Lessing'in yaptığı sorgulamadan doğan yanıtlardır ve Kierkegaard ona olan borcunu –yalnızca sıçramaya ilişkin değil bunun dışında diğer kavramsal

aydınlatmalara ilişkin olarak– yüksek sesle dile getirmekten asla geri durmaz. [Sıçrama sorun-salına dair Kierkegaard-Lessing ilişkisinin gelişimi üzerine bakınız: Henri-Bernard Vergote, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne* [Anlam ve Yineleme. Kierkegaard'un İronisi Üzerine Deneme], Paris, 1982, ayrıca bkz. Hélène Politis, *Le discours philosophique selon Kierkegaard* [Kierkegaard'a Göre Felsefi Söylem], Doctorat d'État [Devlet Doktorası], Sorbonne [Paris-1], 1993, 11. bölüm, s. 869-975].

Sistem [Systemet (‹Hegelci Sistem›)]



Kierkegaard Hegelci Sisteme düşmandır; işte Kierkegaard üzerine sıradan günlük konuşmalar da en sık rastlanan klişelerinden biri. Köhnemiş iddiaları sefilce yaymak yerine Kierkegaard'un Hegelci Sistemi *neden* eleştirdiğini (bunu kimi zaman son derece şiddetli ifadelerle yapar) ve bu eleştirisini *nasıl* temellendirdiğini sorgulamak çok daha yerinde olacaktır. Kierkegaard'un Hegelci düşünceye, özellikle *Mantık*'a ilişkin kapsamlı bilgisi vardır (Bkz. Pascal Marignac, "La figure de Hegel dans le *Post-Scriptum* de Kierkegaard" [Kierkegaard'un *Sonuçlandırıcı Notları*'nda Hegel Figürü], *Revue de l'enseignement philosophique*, Paris, Nisan-Mayıs 1981, s. 3-23) ve *Mantık Bilimi*'nin, Hegelcilik'in kilit taşı olduğunu belirterek doğrudan meselenin özüne odaklanır. Tartışmada ortaya sürülenler düşünceyle gerçeklik, edimsel olanla mantık ilişkileridir. *Felsefe Parçaları*'nındaki iki ara bölümden birincisi, *Mantık Bilimi*'nin şu önermesini, açıklamak ve çürütmek amacıyla temel alır: "Edimsellik, kendisinden farklı olanın ya da olanaklılığın içinde kendisiyle özdeş olma durumudur. Böyle bir özdeşlik olarak anlaşıldığında o, zorunluluktur." (Hegel, *Science de la logique* [*Mantık Bilimi*], 1. cilt, 2. kitap [*La doctrine de l'essence*] [Öz Dokt-

rini], 1812, çevirenler Labarrière et Jarczyk, Paris, 1976, s. 255). *Felsefe Parçaları*'nın yazarına göre zorunluluk, kesinlikle olanaklılıkla edimselliğin birliği değildir (Bkz. H. Politis, *Doctorat d'État* [Devlet Doktorası], Sorbonne [Paris-I], 1993, 9. bölüm, s. 676-729). Olanaklılığın varlığı edimselliğin varlığından farklıdır; ancak, bu farklılığın sonucu zorunluluk mertebesinde bir birlik olamaz; çünkü bu, öz düzlemine erişmek için varlık düzlemini terk etmeyi varsayar: Olanaklıyı ve edimseli zorunluya çevirmeyi istemek, kendi belirlenimlerini alıp götürerek onları yok etmektir. Bir "être-là sistemi"nin (et Tilværelsens System) gerekirliğinden söz etmek olumsal varlıkları zorunlu varlıklarmış gibi değerlendirmek anlamına gelir. İşte Kierkegaard'un ifşa ettiği, bu "–miş gibi" ikiye bölünmüşlüğü ya da tutarsızlığıdır. Sadece, doğası gereği uzay-zamansal sınırlamalardan kurtulan sonlu, gerçek ve ebedi bir varlık böylesi bir être-là sistemini düzenleyebilir "Être-là bizzat Tanrı için bir sistemdir; ancak, varoluşa tabi hiçbir tin için bir sistem olamaz." (P-S, SV3 IX, s. 101/OC X, s. 112) Demek ki bir tane, yalnızca bir tane sistem filozofu mevcuttur; ama Hegel, insanlar içinde bir insan olarak –spekülatif biliminin kapsamı ne olursa olsun– bunun kendisi olduğunu öne süremez. Bu sistem filozofu "Kendisi être-là'nın dışında, aynı zamanda içinde olan birisi, ebediyet için kendi ebediyetine hapsolmakla birlikte être-là'yı kendisinde barındıran birisidir; Bu, Tanrı'dır (P-S, SV3 IX, s. 102/OC X, s. 113.

Ayrıca bkz. A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe* [Mahlas Kullanımı ve Paradosks], Paris, 1976, s. 60 ve H.-B. Vergote, *Sens et répétition* [Anlam ve Yineleme], Paris, 1982, 2. cilt, s. 200).



Kierkegaard bu felsefesi kanıtlamanın tamamlayıcısı olarak, Sisteme karşı, polemik silahlarıyla dolu zengin bir cephanelikten yararlanır. Örneğin, rasyonalitenin gerekirliği, Kierkegaard tarafından kasıtlı olarak, *bilgi* düzleminden *psikolojininkine* kaydırılır: Rasyonel etkinlik kendisinin tartışmalı bir biçimde hayalgücü çılgınlığına, *être-là*'ya oldukça hatalı bağlanan aldatıcı temsile dönüştürülmüş olduğunu görür. Kierkegaard sistemin gerekirliğini, hayalin ya da hayalînin alanına (psikolojik ya da estetik plana) havale eder. Ampirik öznenin "ben"iyle saf öznenin "Ben"ini gerçekten eklemleyecek bir dolayım yoktur. İşte bu yüzden ampirik özne kendisini saf bir özne yerine koyduğunda (ne yazık ki bunu ciddiyetle yapar!) kof kelimelerden başkasını telaffuz etmez (dolayısıyla, gerçek hiçbir şey üretmez). [Ayrıca bkz. Soyut Düşünür].



Kierkegaard'un sistemleştirme karşıtlığı kesinlikle basit bir Anti-Hegelcilik değildir. Yorumcular çoğunlukla Johannes de Silentio'nun, *Korku ve Titreme*'nin takma adlı yazarının, şu itirafını önemsemez ya da yok sayar: "Ben, kendi namı-

ma, Hegelci felsefeyi anlamak için yeter derecede zaman ayırdım; ayrıca, çok da yanlış anlamadığıma inanıyorum; gösterdiğim özene rağmen Hegel'i kimi pasajlarda anlayamadığım zaman bunun sebebinin, kendisinin bütünüyle anlaşılır olmamasında yattığını düşünecek kadar da cesaretim var. Tüm bunları kolaylıkla, doğal bir şekilde yapıyorum, hiçbir sıkıntı yaşamıyorum" (CrT, SV3 V, s. 32/OC V, s. 126). Johannes Climacus ise "Hegelci olmak şüphe götürür bir iddiadır; olsa olsa Hegel'i anlamak söz konusu olabilir" (P-S, SV3 X, s. 69, 1. dipnot/OC XI, s. 70, dipnot *) tespitinde ısrarcıdır. Johannes Climacus, Hegel'e, yine *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da Kierkegaard'un Hegel'löe bağıntısı üzerine hile yapmadan kafa yormak isteyen kim olursa ona rehberlik edebilecek şu iltifatı yapar: "Hegel'i bir boş laf ustası yapmak onun hayranlarına mahsus olmalıdır; bir rakip onu daima büyük bir şey yapmak isteyip de amacına ulaşamamış olmakla onurlandıracaktır." (P-S, SV3 IX, s. 93-94, 1. dipnot/OC X, s. 104, dipnot *. - H.-B. Vergote haklı olarak bu ifadenin önemi üzerinde durmuştur).

Soyut Düşünür [*den abstrakte Tænker* (Soyut Düşünür); *den abstrakte Tænkning* (Soyut Düşünme)]



Soyut düşünme *sub specie aeterni*'dir [ezeli ve ebedi olanın bakış açısıyla] (Bkz. P-S, SV3 X, s. 9/OC XI, s. 1). Tek taraflı olarak, zamansal olmayanda yer aldığı için (zamanı hesaba katmadığı için) konumu hatalıdır. Zaman unsuru paranteze alındığında, zamansallıktan ve sonluluktan hayalî biçimde kurtulduğunda, sadece ebediyeti (burada ebediyet, zamansal olmayan değişmez öz olarak anlaşılmalı) hesaba katmak için zamansallık ve sonluluk zihinsel bir işlemle bertaraf edildiğinde soyut biçimde düşünülür. Soyut düşünmek, zamanı ebedi olana bağlayan bağları kesmekten ibaret olan bu *soyutlamayı*, kopuşu, ayrılığı, bölünmeyi, kırılmayı imler. Ayrıca, soyutlayan düşünce her şeyden önce, ölümsüzlüğü ve ebediyeti yersizce karıştırarak tanıtladığı ölümsüzlükle ilgilenir: Düşüncenin açıldığı bu zaman-olmayana ebediyet denilebilirse (Bkz. P-S, SV3 X, s. 10/OC XI, s. 2) ölümsüzlük ve ebediyet gerçekten de özdeş olur. Soyut düşünceyi gözden düşüren, onun *düşünce aracılığıyla, düşünce düzeyinde olmayanla* diyalektik biçimde ilişkilenebilir. çalışmamasıdır. Her şeyi açıklamaya muktedir olduğunu savlar;

ancak, Kierkegaard'un *zorluk* diye adlandırdığı şeyle –düşüncenin kendisi tarafından heterojen alanların yalnızca birinde konumlandırıldığını bilerek bu heterojen alanları bir düşünce edimiyle birbirine bağlamakla– hiçbir zaman yüzleşmez; bu nedenle, yanılsama içinde övünç duyar. Soyut düşünme kendisiyle özdeşliğin içinde apaçık bir tamamlanmamışlığın sıkıntısını yaşar. Görünüşteki kuvveti (sözüm ona ölümsüzlüğü) büyük bir zayıflığı gizlemektedir.



Bu soyut düşünme her şeye karşın, düşünmekte olan, yaşayan bir insanın düşünüşüdür. Bu insana ("soyut düşünür") ne olur? Bölünmüş olarak, hiç birleşmeyen iki parça halinde yaşar. Soyut düşünür ikili bir özdür (*et Dobbelt-Væsen*); ikiye bölünmüştür; ama, aynı zamanda bu bölünmenin etkisiyle gerçekle bağı kopmuştur. *Hristiyanlığın Özü'nü* (1841) okumuş olan Kierkegaard, Feuerbach'la birlikte, insanın, özünü hayalî bir Ötekinde yansıtarak ona yabancılaştığının farkındadır. [Kierkegaard'un Tanrı'sı Feuerbach'ın Tanrı'sı değildir; ama Feuerbach'ın incelemeleri bir ideolojinin ve dinin yabancılaştırıcı bir kavrayışının ne olduğunu gösterdiği için Kierkegaard'un gözünde değerlidir.] Soyut düşünürün bir yarısı, saf düşünceyle, yani soyutlamanın saydam varlığında devinen fantastik bir özle (*Væsen*) özdeşleşir ve bu saydamlık soyut düşünürce hatalı bir şekilde, daha yüksek olanmış gibi değerlendirilir.

Diğer yarısı (bir tortu olarak soyut yaşamın dışında kalan kişisel yaşam) "kimi zaman mahzun bir profesör silüetidir, bu soyut öz tıpkı bir bastondan kurtulur gibi onu kendinden uzağa bırakır ve kurtulur" (P-S, SV3 X, s. 10/OC XI, s. 2). Bu alışılmadık durumu resmetmek için Andersen'in *L'ombre [Gölge]* (1847) adlı masalı üzerine düşünülebilir: Bir adam, gölgesini yavaş yavaş azat eder; artık otonom olan gölge yalandan kendini adamın yerine koyar, onu bertaraf etmeyi başarır ve onun yerini alır. Kierkegaard soyut düşünürü daha çok fakir bir dantelacıya benzetir: O da mütevazı yaşamına hiç benzemeyen görkemli dantelalar üretir; ama dantelacının soyut düşünüre göre bir üstünlüğü vardır: Soyut düşünceyle hiçbir bakımdan ilişkili olduğunu iddia etmez. Zavallı soyut düşünürün elinde kalan ise etten ve kemikten bir insan silüetidir; o, bir duvara dümdüz hatlarla yansıtılmış Çinli bir gölgedir.* Soyut bir ölümsüzlüğün tadını çıkaran saf düşünce, insanın süregiden canlı bir ebediyete somut olarak katılıp ebedi hale gelmek için duyacağı arzuyla uğraşmaz. Şüphesiz, saf düşünce insanla bu biçimde uğraşmanın araçlarına da sahip değildir ve burada bir sorun olduğundan kuşkulamaz bile. Soyutlama tam da bu anlamda bir kayıtsızlık içindedir.

* Çin gölge tiyatrosuna gönderme. (çev. n.)



Buradan iki önemli sonuca ulaşılır. *Birinci olarak*: Soyut düşünür kendini anlamamıştır, kendini tanımaz. Düşünmenin varoluşla ilişkisini anlamamıştır (Bkz. P-S, SV3 X, s. 11/OC XI, s. 3). Onun için bir düşünür olmak, bir birey olmaktan kökten farklıdır. Nihayet, düşüncesi bir yetenekten elde edilen estetik çıkardır (o, deha sahibi olmuştur). *İkinci olarak*: Bakış açısında bir altüst oluş yaşanır. Saf düşünür, saf düşünceden hareketle araştırılmaya başlamıştı; şimdi bağıntıyı diğer yönde düşünmek gerektiği görüyor, düşünceden düşünüre değil, düşünürden düşünceye gitmek; çünkü saf varlık fantezisini kurarak onu yanılgıya düşüren yine soyut düşünürün kendisidir. Bu durumda araya komik olan (ciddi olan yerine) ve psikolojik olan (ontolojinin yerine) girer. Saf düşünce bundan böyle psikolojik bir merak, fantastik bir soyutlama doğuran patolojik bir mekanizma, saf varlık olarak görünür. Kierkegaard saf düşünür konusunda tartışmalı iki metaforu sık sık bağdaştırır, vantrilokluk metaforu ve dışarıyla hiç temas etmeden, ne bir iletişim işareti ne de bir üçüncünün katılımı olmaksızın kendi üzerine kapanan kuramsal eğitim metaforu. Soyut düşünür, düşünmenin *pathos*'tan daha yüksek olduğunu öğretir [Bkz. Patetik]; ama bu, *pathos*'u olmayan, ne konuştuğunu bilmeyen bir düşünürce öğretilir. Ne kadar da komik! İkileme [Fr. *La reduplication*] ve benimseme ona yabancıdır. Bu nedenle sözü

yaşayan bir bireyin sözü olmaktan uzak, uzaktan gelen bir sesin suskun yankısı, dahası, bir vant-riloğun konuşmasıdır. Bu, zihninin gücü tarafından yutulan bir insanın sözünden başka bir şey değildir. Kierkegaard, şu garip soruyu soracak kadar şaşkın olduğu anlaşılan Kopenhaglı bir kitapçıyı anımsatarak eğlenir: "Acaba bu konuşan gerçekten ben miyim?" Bu şaşkın kitapçıya ya da soyut düşünüre gülünç biçimde benzeme riskini almamak için tüm düşünce biçimlerini soyut düşünmeyle özdeşleştirmekten ibaret olan tehlikeli yanlış yorumlamadan kaçınmaya özen gösterilecektir: Soyut düşünceye düşman olan Kierkegaard, düşünce kendini paradoksal biçimde, kendi dışında ve farklı olanla ilişkilendirmeye çalıştığında, onun sınırlarını iyi bilerek ve dikkate alarak, ona tüm dinamik değerini vermekten geri kalmaz. [Ayrıca bkz. Sıçrama, Sistem].

Trajik Kahraman (*tragisk Helt*)



Trajik kahramanın araştırılmasıyla Kierkegaard'a ilişkin iki temel soruyu sormanın olanağına kavuşulur: 1) Etik evre'nin sınırları sorusu; 2) Dinsel tavrın estetik tavırdan olduğu kadar etik tavırdan da farklı olmasından kaynaklanan öznellik sorusu. Bu durumda evrelerin (estetik, etik, dinsel) satır aralarında belirlediği görülür. *Korku ve Titreme*'de bir evladın babası tarafından trajik biçimde kurban edilişinin birçok örneği resmedilir (Bkz. *CrT*, SV3 V, s. 51-62/OC V, s. 146-158): İphigenia'nın Agamemnon tarafından kurban edilişi (Bkz. Euripides, *İphigenia Aulis'te*); Yiftah'ın kızının babası tarafından kurban edilişi (Bkz. Eski Ahit içinde *Yargıçların Kitabı*); Brutus'un oğlunu kurban edişi (Bkz. Titus Livius, *Histoire romaine* [*Roma Tarihi*], II, 5). Agamemnon, Brutus ya da Yiftah'tan her biri hem kişisel ve hem de toplumsal boyutlarda birer trajik kahramandır: Onlarda baba ve reis, birey ve topluluk eşit derecede bir meşrulukla çarpışır; topluluk ilkesi bireysel ilkeyi temelinden tahrip etmeden ona üstün gelir. İşte bu nedenle trajedi

vardır: Trajik kahramanın kişiliğinde birleştirdiği iki ilkedен hiçbirine yarar sağlayacak şekilde suçlanmaz, yine de ne birinin ne de diğerinin zaferle çıkacağı ölümüne bir kavgaya tutuşurlar. Kierkegaard'un, Aristoteles'in *Poetika*'sını* ve Hegel'in *Estetik Üzerine Dersler*'ini derinlemesine okumuş olduğu ve bu yapıtlardan beslenerek bütünüyle yeni bir düşünce geliştirdiği görülür.



Tanrı'nın, oğlunu Moriya Dağı'nda kurban etme çağrısına karşılık verdiğinde; Brutus oğluna, Agamemnon kızına ve Yiftah da kendi kızına göre neyse, İbrahim de İshak'a göre o mudur? Elbette hayır. Öncelikle, trajik kahraman katletme eylemini sosyopolitik bir topluluğun yararına yerine getirir; ama İbrahim İshak'ı kurban etmeye sosyopolitik bir erek olmadan götürür. İkinci olarak, trajik kahramanın ıstırapı, uğruna öldürdüğü insan topluluğunca duyumsanır ve topluluk merhamet eder; İbrahim, bunun aksine, cinayet planının yerine getirilmesiyle ait olduğu insan topluluğunun dışında kalmaya zorlanmıştır: Kimse tarafından anlaşılamaz (ne karısı, ne oğlu ne de bir başkası). Üçüncü olarak, İbrahim, eylemini insanların önünde insanca aklama olanağından tamamen yoksundur: İnsanların önünde sessizliğe mahkum edilmiştir; oysa trajik kahraman kişisel durumunu ve politik

* *Poetika*, Aristoteles, Eski Yunancadan çev. Furkan Akderin, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2011. (ed. n.)

konumunu açıklamak için gereken argümanlara sahiptir (trajedi her şeyden önce bu anlamda bir söylemdir ve ortaya argümanlar sürer; aynı zamanda, trajik kahramanı kışkırtanların, onaylayanların, kaderine razı olmaya çağıranların ve onunla ağlayanların yapmacık sözlerinin serimidir). Dördüncü olarak, trajik kahraman yalnızdır; ama soyutlanmış değildir, istisnai kişiliğiyle diğer insanları tiksindirebilir; ama bu tikslenme dahi dolaylı olarak onun diğer insanların içinde bir insan olduğuna işaret eder; doğrusu, İbrahim yalnız değildir (çünkü Tanrı'nın *huzurundadır*); ama bütünüyle soyutlanmış (tüm diğer insanlardan kopmuştur). Beşinci olarak, bu trajik kahramanlar evlatlarını öldürür –her ne kadar bu bir tiyatrodaki sahnelenen bir temsil olsa da– ve yas tutmaları gerekir; oysa en kritik anda Tanrı mucizevi bir edimle İbrahim'e oğlunu geri verir; vurgulamak gerekir ki İbrahim, Moriya Dağı'na doğru yol alırken bu mucizenin gerçekleşeceğinden hiçbir zaman kuşku duymamıştır.



Trajik kahraman, bir *kahraman* olduğundan estetiğin alanına girer (bununla birlikte her estetik kahraman *stricto sensu* [dar anlamda] trajik kahraman değildir). Trajik kahraman olmakla ilgisi olmayan İbrahim dinsel evreye ait bir *istisna*dır. Bu çok önemli kavramsal karşıtlık dinsel estetikten ayıran kıstaslara uygunluk gösterir. Örneğin, kahraman ilginçtir oysa İbrahim asla ilginç değil-

dir (ilginç kategorisinin altına düşseydi İbrahim olmazdı). İshak'ın kurban edilmekten mucizevi biçimde kurtulmasına gelince, burada olan biten bir tür barışmadır; ancak, bu kesinlikle bir uzlaşma değildir. Aslında, bu barışma duyusal olanda ve *être-là*'da mutlağın mevcudiyetinin su götürmez kanıtı olmanın yanı sıra, bu mevcudiyetin paradoksal bir ötekiliğin mevcudiyeti olduğunun da reddedilemez kanıtı olur. Dolayısıyla barışma, taraflar arasında ne bir bağdaşma ne de bir anlaşmadır, trajik bir çatışmanın estetik çözümü de değildir; buna karşılık "Tanrı'dan öğrenen insan, manevi dünyasında tasdik edilir. Demek ki o her şeyi kaybetmekle birlikte yine her şeyi kazanacaktır" biçimindeki dinsel hükümle benzeşir. (3e des *Trois discours édifiants* [Üç Eğitici Söylev'in üçüncüsü] 16 Ekim 1843, SV3 IV, s. 92/OC VI, s. 91). [Ayrıca bkz. Etiğin Ereksel Olarak Askıya Alınması].

Z

Zamandaş / Zamandaşlık [*den Ikke-Samtidige* (Zamandaş olmayan); *den Samtidige Samtidighed* (Zamandaş); *den umiddelbare Samtidighed* (Dolaysız zamandaşlık); *den virkelige Samtidighed* (Etkin zamandaşlık)]



Felsefe Parçaları zaman içindeki bir başlangıç noktasından itibaren erişilebilecek olan ebedi mutluluğa ilişkin paradoksal soruyu yöneltir. Güçlük sadece iki alanın (zaman, ebediyet) heterojen oluşundan kaynaklanmaz; aynı zamanda –böylesi bir karşılaşmanın olanaklı olduğu varsayıldığında–, zamansal alanı paranteze alacak durumda olmayan insanın kendisini ona göre konumlandırma zorunluluğundan kaynaklanır. Kendisini paradoksal karşılaşmanın şahidi olarak bulan birey, bu karşılaşmanın gerçekleştiği sürede yaşıyor olmasından ötürü, sonraki bir dönemde yaşayan bir insanla karşılaştırıldığında bir avantaja sahip olur mu? Climacus-Kierkegaard bu soruya dolaysız zamandaşlığın (tecessüm süresince orada olmak, hazır bulunmak, tarihsel bir şahit olarak olaya doğrudan dahil olmak) bir vesileden fazlası ol-

madığı şeklinde yanıt verir. Çünkü "hiçbir bilme ediminin nesnesi şu saçma olamaz: Ebedi olan tarihseldir" (*Mi*, SV3 VI, s. 58/OC VII, s. 58) ifadesi gereği, inanç bir bilgi değildir. Bilmek ya ebedi ya da tarihsel bir unsuru bilmektir; biri ya da diğeri bilinir, ikisi birden asla. Örneğin ya 1632-1677 yılları arasında yaşamış Spinoza isimli bireyi tarihsel olarak bilirim ya da entelektüel olarak Spinozacılığı bilirim; her ne kadar Spinoza'nın doktrinini onun yaşamı ışığında okusam da tek taraflı olarak bu alanlardan birinin dışında kalır, yalnızca diğesinde bulunurum. Oysa, zamanda vücut bulup ebedi yetle, tarihsel olarak insan olup ebedi Tanrı'yla ilişkiye geçtiğimde, kendimi onun karşısında bu tarihsel-ebedi paradoksal nesneyi yine paradoksal bir edimle koruduğum bir bağlantı içinde tutmam gerekir. Bu, öğrencinin "şu ya da bu öğretmenle sanki onun tarihsel *être-là*'sıyla ebedi olarak meşgul oluyormuşcasına" ilişkiye geçmesine benzer (*Mi*, SV3 VI, s. 58-59/OC VII, s. 58). Zamandaş olan ve zamandaş olmayan, bu paradoksal hedefi gerçekleştirmede tamı tamına aynı güçlkle karşılaşır. İkisinin de diğeriyle karşılaştırıldığında en küçük bir ayrıcalığı yoktur: Ne zamandaş olanın; çünkü tecessümü bizzat görecektir, ne de zamandaş olmayanın; çünkü tecessüm tarihsel koşulları ve sonuçlarıyla daha iyi belgelenebilir olacaktır; hatta o daha iyi bir teolog olacaktır. İkinci elden inanç sahibi olunmaz: Bütün inananlar doğrudan öğrenci-

dir, bütün inananlar, inanan olmak bakımından İsa'da tecessümün zamandaşdır.



Kierkegaard belirli bir dönemde yaşamış ve hakkında belgeler bulunan bir insanın (İsa) tarihsel gerçekliğini tartışma konusu yapmaz. Öte yandan, bu insanı inananın dışında hiç kimse Tanrı olarak kabuledemez [Bkz. Çelişkinin-Göstergesi]. Sınırsız güç sahibi olup kendini bir olaya ya da olaylar serisine ilişkin bilgi toplamaya adanmış bir tiranı taşarlamaya kadar işi götürelim (Bkz. *Mi*, SV3 VI, s. 83/OC VII, s. 86). Bu tiran safça, niteliksel bir değişimin (hakikate ulaşmayı sağlayan bir bilme) verilerin (soruşturma) niceliksel olarak birikmesinden kaynaklanacağını sanar. Onun, hâlâ yaşayan şahitlerin olaya ilişkin bildiklerinin ve gözlemlediklerinin bütününü itiraf etmelerini engellediğini varsayalım; bu durumda istediğini elde etmiş olacak mı? Hayır; çünkü olayı niceliksel açıdan kapsama iddiası boştur. Kullandığı teknik ne olursa olsun, tiranca yapılan soruşturma (niceliksel tarih yazımının en uç metaforu) başarısızlığa mahkumdur; çünkü nesnesinde yanılmaktadır. Doğru soruşturma niteliksele niceliksel üzerinden ulaşmayı hedeflememeli; niteliği, niceliksel niteliğelin olanaksız bir sentezinde değil onların paradoksal karşılaşmasında bulmak için "niceliksel"in dışına "sıçramalıdır" Kierkegaard'un bu şahitlik kavrayışı iki yönden eğitici. Öncelikle, tarihsel olayın doğası ve

tarihsel söylemin değeri üzerine kendi kendine soru sormaya yardımcı olur. İkinci olarak, şahitlik sorununun bu biçimde ortaya konulması inancın konumuna dair düşünmeye zorlar. Tanrı'nın yaşayan, doğrudan temsili yoktur, İsa kendisini herhangi bir insan suretinde görmeye adanmıştır ve bu form "hiçbir şekilde aldatıcı-görünme değildir; çünkü öyle olsaydı, o an, an olmazdı" (Mi, SV3 VI, s. 60/OC VII, s. 60). Climacus soruyu, paradoksal gücünü öne çıkararak yöneltir: "Öyleyse nasıl olur da bilmeyi arzulayan insan, bir inanan ya da bir öğrenci haline gelir?" (age). Bu hale derhal (burada-şimdi) gelir, yine de ne tam zamanında ne de olumsal biçimde gelir; bu hale paradoksal biçimde gelir. Öğrenci oluyorsa, onu olmanın koşulu dışarıdan sağlanır ve an'da verilir [Bkz. An]. Bu, herhangi bir koşul değildir: "Böylesi bir koşul mutlaka ebedi bir koşul olmalıdır" (age). İnanç ve paradoks birbirine uygunluk gösterir: İnanç, ebediyle zamanın karşılaşması olan ve bu karşılaşmayı ifade eden paradoksun aracıdır.



Sonraki bir zamanın insanı, en az, dolaysız bir zamandaşın sahip olabileceği ölçüde etkin zamandaş olma olanağına sahiptir. İsa'nın tarihselliği insanlık tarihinde kayıtlıdır (aksi halde İsa'nın bu tarihselliği bir söz oyunundan ya da tutarsız bir sihirbazlık numarasından başkası olmazdı); bu, birincil anlamda tarihle ilgilidir (olayların düzen-

li biçimde art arda gelişi ve bu olayların bilgece anlatımı). Ama İsa'nın tarihselliği aynı zamanda insanlık tarihini birincil anlamda tarihten başkası ve daha fazlası yapan şeydir. İkincil anlamda tarih bir insanlık tarihi olmayı sürdürür (büyülü bir biçimde başka bir şeye dönüşmez); ancak, eşzamanlı olarak yinelenir-yenilenir (Hegelci *Aufhebung*, iptal etme-koruma, aşma-yükselme olmaksızın), tıpkı ebediyete eklemlenmiş tarih gibi, ebedi yaşamının insanı onda seçtiği tarih gibi. Kişi Hristiyanca inandığında *gözlerine inanamaz*.

Zamanın Talebi (*Tidens Fordring*)



Johannes Climacus, küçümseyici biçimde “zamanın taleplerini anlamayan yegane kişi” olarak görülmekten hoşnuttur (*P-S*, SV3 IX, s. 235/OC X, s. 260). William Afham’a gelince, o birbirine tezat iki bireyi resmeder. Birincisi, konuşmaya başlamadan önceki suskunluğunu sürekli sessiz kalacak kadar ileri götürür; çünkü her zaman *bir* düşüncenin, bir ve aynı düşüncenin peşinden gitmektedir. Diğeri, halka açık toplantılarda zamanın talebini yüksek sesle bildirmek için gücünü tüketir; kendini uçup giden an’a bırakmış, içeriksiz bir retoriğin mahkumu olmuştur, aynı konular üzerinde asla aynı şeyleri söylemez (Sokrates onun bir sofist olduğunu söylerdi); dinleyicilerin alkışları ve gazetecilerin övgüleri bu parlak konuşmacının ödülüdür (*Bkz. Stades*, SV3 VII, s. 17/OC IX, s. 11-12); konuşmacı da dinleyenleri gibi zamanın talebine tabidir. Benzer biçimde coğrafi Hristiyanlıkta, Tanrı krallığının kapısını sürüsüne açmaktansa sürünün beğenisini kazanmaya özen gösteren rahip “insanın taleplerini ya da zamanın talepleri olarak adlandırılan şeyleri karşılar” (*Discours chrétiens [Hristiyan Söylevler]*, 3. Bölüm, SV3 XIII, s. 158/OC XV, s. 157). Anti-Climacus “yerleşik Hristiyan âlemi kavramı”na yorum getirerek “hepimiz Hristiya-

nız” önermesinin tam olarak “hepimiz insanız” önermesindeki anlamı verdiğini vurgular. (EC, SV3 XVI, s. 202/OC XVII, s. 190). Zamanın taleplerine boyun eğmek, Hristiyan âleminin bir üyesi olmayı hatalı biçimde Gerçek Hristiyanlığa yeğlemektir [Bkz. Hristiyanlık].



Kierkegaard’un verdiği iki dikkat çekici örnek zamanın talebinin nasıl bertaraf edilebileceğini gösterir. Bu örnekler *Edebî bir Eleştiri* (30 Mart 1846) ve *Kriz ve Bir Aktrisin Yaşamında Bir Kriz* (24-27 Temmuz 1848) isimli yapıtlarda yer alır. *Edebî bir Eleştiri* Kierkegaard’un Thomasine Gyllembourg’a (1773-1856) duyduğu hayranlığı yansıtır; Gyllembourg tüm yazarlık yaşamı boyunca kendisine ve yapıtlarındaki düşünce çizgisine sadık kalmış ve böylelikle zamanın sefil talepleriyle hiçbir ortak noktası olmayan güzel bir talebi ortaya koyabilmiş Danimarkalı bir kadın romancıdır. Kierkegaard’a göre ne deha ne yetenek ne de ustalık bir üretimin niteliğinde pay sahibidir. Bir yapıt yaratma olanağı “daha ziyade, yazar olgunluğa ikinci kez ulaşp ebedi olanı bir yaşam kavrayışı içerisinde fethettiğinde Tanrı’nın ona verdiği bir lütuftur” (CRL, SV3 XIV, s. 18/OC VIII, s. 139). Demek ki hiçbir şey insanlığın bütünüünün hizmetinde değildir, hiçbir şey geçici edimselliğin kibirli talebini karşılamaz; yine de “tamı tamına bireyselliğe (*Individualitet*) ve tekilliğe (*Enkelthed*) ait kesin dinsel

belirlenimler" öne çıkarılır (CRL, SV3 XIV, s. 23/OC VIII, s. 145). *Kriz ve Bir Aktrisin Yaşamında Bir Kriz*'de derin bir saygıyla söz edilen Johanne Luise Heiberg'in (1812-1890) dahil olduğu bir tiyatro incelemesinden de benzer sonuçlar çıkarılır. "Zaman dışarıdan gelen diyalektiktir" (CVA, SV3 XIV, s. 120/OC XV, s. 301). Büyük oyuncu ideaya itaat ederek salt dışsal olan bu diyalektikle mücadeleyle girişir. Dehası doğal belirlenimlerden kaynaklanmayan bu oyuncu ideayla diyalektik bir ilişki içine girer: Aynı ideayla *ikinci kez ve ikinci dereceden* bir ilişkiye girer. Çünkü bu ikinci ilişkide niceliksel bir tekrarlayıcı olmak yerine edimsel ve niteliksel bir yükselmeye uygun şekilde, *yineleme-yenileme* uyarınca hareket eder; oyuncu ideayı gerçekleştirmeyi başarır. Bu durumda doğrudan ve niceliksel mükemmelleştirilebilirliğin sonucu olmayan bir metamorfoz (Bkz. CVA, SV3 XIV, s. 119- 124/OC XV, s. 301-306) gerçekleşir; çünkü bu metamorfoz niteliksel bir sıçramayı imleyen bir başkalaşımdır. Bu niteliksel sıçramayla birlikte gerçeklik ne özdeşliği korunarak yinelenmiş ne de başka bir gerçeklik uğruna ortadan kaldırılmış olur; aksine, derinlemesine dönüşmüş olmakla beraber sürekliliğini korur.



Çağımız öğretmenliğe özgü sahte bir nesnelliğin tutsağı halinde, kitabi bilgilerin yığılmasında ve acele yayınların yapay artışında selametini körü körüne arar. Johan Ludvig Heiberg (1791-

1860) öğrenci statüsünden öğretmenliğe kestirme bir geçiş yapan bu alim okuyuculardandır. Heiberg'in Hamburg'da Hegelciliğe adım atıp sisteme dahil olduğu ve aynı anda kendisini zamanın taleplerinin kurbanı yaptığı meşhur Paskalya sabahının spekülatif mucize-aldatmacasını anlatmak gereksizdir, bu durum *Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da yapılan açıklamalarla yeterince ün salmıştır (o yıl sadece Hegel'in şöhret kazandığı yıl değil aynı zamanda Paskalya'nın 1 Nisan'la çakıştığı yıldır). Kierkegaard, farklı mahlaslar kullanarak imzaladığı yapıtlarında çağın kafa karışıklığına dahil olmayı reddeder ve öğretmekten kaçınır (kitapçıklara, fragmanlara ve parça-metinlere düşkünlüğü buradan gelir). Bir yanda içi boş öğretme eğilimi diğer yanda uyarıcı broşürler. Bir yanda dinle spekülasyonun şüpheli karışımı, diğer yanda inanç ve felsefenin adamakıllı ayrımı. Baştan çıkaran dalavereci bir retorik ya da tinin ikamet ettiği sessizlik. Göz boyayan bilgi ya da inancın *otopsisi* (*Felsefe Parçaları*'nda geçen bir terim). Hokkabazlık numarası ya da mucize. Eğitimli bireylere bir felsefi bilimler ansiklopedisini okutan sahte, laik peygamber ya da göklerden evrensel anlamı olan bir misyonun atandığı havari. Kitabı sahtekarlık ya da Kitabın vaadi. Resmi Hristiyanlık ya da Gerçek Hristiyanlık. Climacus gösterir ki "birey (*Individ*) başka bir şeyle değil, doğrudan insan-varlığı-tiniyle ilişkili olsaydı bunun sonucu olarak her nesilde kusurlu insan örneklerinden

başkası doğmazdı. Şu da var ki bir insan nesliyle bir tezgah dolusu ringa balığı arasında epey fark vardır" (SV3 X, s. 48/OC XI, s. 46). Burada farklı iki insan kavrayışı karşı karşıya gelir. Biri indirgemecedir, insanlığı tür yerine koyar ve zamanı bir geçmişe demirler, toplumsal kriz olarak hissedilen zamanın talebi bu geçmişti tamamına erdirmek için boşu boşuna aşmaya uğraşır, bu kavrayış insanlık tarihini Tanrı'nın tasarısına kaydetmektense Tanrı ideasını insan türü ideasının üzerine kapatır. Diğeri, insanlığı ilahi çağrısının ışıyla aydınlatarak sonlunun sonsuzdaki bu te-cessümünü onaylama fırsatını insanlara tarihin her anında veren zamansallığın geleceği taşıdığını (ebediyetin önceleyeni olduğunu) hiçbir zaman unutmaz; bu, paradoksal biçimde herkes için sadece bir kez gerçekleşir; çünkü sadece böyle tekil-bireyler (ringa balığı olmayan bireyler) için ve böylesi bir insanlık (özünde, insan türünden fazlasını ifade eden bir insanlık) tarihinde, halihazırda orada olanın yabancılaşmayenilemesi olmak yerine ikinci dereceden bir yükselme (hem sadık hem yenilikçi olan), gerçekliğin edimsellikteki diyalektik metamorfozu olan bir yineleme-yenilemenin gerçekleşmesiyledir ki düşünsellik ve gerçeklik birbiriyle bağdaşır. Kierkegaard bütün *Docent*'leri [öğretici, rehber] zamandan ebedi olanı ya da ebedi olandan zamanı doğurmaya çalışmakla, bir diğer deyişle, mutlak olanla göreceli olanı birbirine karıştırmakla suçlar. Doğru yaklaşım zamanın bu talebine, *tale-*

bin zamanını, yani geçici olduğunu bilip de bu eğretilik içinde dahi zamanın içinde sürüp gitme talebini kesin ve açık olarak ifade etmeyi bilen kesin bir zamanı tercih etmekten ibarettir (*Bkz. ÆA, SV3 XII, s. 131/OC XIV, s. 121*); çünkü zamansallık sürüp gitmesini yalnızca zamanın doluluğu olarak ebediyetle girdiği dinamik ilişkiye borçludur. Tanrı'nın talepleri zamanın talepleriyle karşılanamaz; bir taraftan ebedi mutluluğa erişen bir tekil-birey olmanın zorlu yolu aşılırken diğer taraftan düzenli bir kafiye bir *bütün halinde* dahil olunamaz; hem hakikatten hem de ezberleten bir kültürden yana olunamaz; bir taraftan etiğin diğer taraftan mahkeme-i kübra payesi verilen dünya tarihinin yanında yer alınmaz. Öyleyse herkes bütün gücünü Etik (*det Ethiske*) istem'e (*det Ethiske*) adasın. Bu Etik istem gerçekleşmeyecek bir düşünüş değildir; çünkü Tanrı değişmeden kalır, bununla zamanın taleplerini karşılayamayacak olsa bile (*Bkz. Quatre discours édifiants [Dört Eğitici Söylev] 31 Ağustos 1844, SV3 IV, s. 347/OC VI, s. 358*).

Kierkegaard'un Adı Geçen Yapıtlarının Kronolojik Listesi

(Fransızca, Danca, Türkçe)

(Tam başlıklar, birinci basım tarihleri, mahlaslar ve kullanılan kısaltmalar)

–1841, CI S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* [Thèse de philosophie], OC II, s. 1-297.

Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates, SV3 I, s. 59-331.

Sokrates'e Sürekli Göndermelerle Ironi Kavramı.

– 1843, Alt [İsimsiz], *L'alternative [Ou bien – ou bien], Un fragment de vie* édité par VICTOR EREMITA. Première partie contenant les Papiers de A, OC III, s. 1-412. Deuxième partie contenant les Papiers de B, Lettres à A, OC IV, s. 1-317.

Enten - Eller. Et Livs-Fragment udgivet af VICTOR EREMITA, SV3 II, s. 5-410 ve SV3 III, s. 5-324.

Alternatif [Ya / Ya da], Yaşamdan Bir Kesit.

– 1843, CrT JOHANNES DE SILENTIO, *Crainte et tremblement. Lyrique dialectique*, OC V, s. 97-209.

Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik, SV3 V, s. 7-111.

Korku Ve Titreme: Diyalektik bir Lirik

– 1843, Rép CONSTANTIN CONSTANTIUS, *La répétition [La reprise]. Un essai en psychologie expérimentale, OC V, s. 1-96. Gjentagelsen.*

Et Forsøg i den experimenterende Psychologi, SV3 V, s. 113-194.

Yineleme: Bir DeneySEL Psikoloji Denemesi

– 1844, Mi JOHANNES CLIMACUS, *Miettes philosophiques ou une miette de philosophie, OC VII, s. 1-103.*

Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi, SV3 VI, s. 7-99.

Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe

– 1844, CA VIGILIUS HAUFNIENSIS, *Le concept d'angoisse. Une simple réflexion psychologiquement démonstrative en direction du problème dogmatique traitant du péché originel, OC VII, s. 105-258.*

Begrebet Angest. En simpel psykologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatikse, SV3 VI, s. 101-240.

Kaygı Kavramı. Mevrus Günah'ı Konu Edinen Dogmatik Problem Üzerine Psikoloji Açısından Yalın Bir Tefekkür

– 1844, 4DE S. KIERKEGAARD, *Quatre discours édifiants [31 Ağustos 1844], OC VI, s.265-363.*

Fire opbyggelige Taler, SV3 IV, s. 259-352.

Dört Eğitici Söylev

- 1845, ST S. KIERKEGAARD, *Sur une tombe*, OC VIII, s. 61-89.
SV3 VI, s. 296-323.
Bir Düşüş Üzerine

- 1845, Sta [İsimsiz], *Stades sur le chemin de la vie. Études par différents [intervenants], rassemblées, remises à l'imprimeur et publiées par HILARIUS BOGBINDER*, OC IX, s. 1-454.
Stadier paa Livets Vei. Studier af Forskjellige. Sammenbragte, befordrede til trykken og udgivne af HILARIUS BOGBINDER, SV3 VII, s. 5-164 ve SV3 VIII, s. 5-281.
Yaşam Yolunun Evreleri

- 1846, P-S JOHANNES CLIMACUS, *Post-Scriptum définitif non scientifique aux Miettes philosophiques. Écrit conjointement mimique-pathétique-dialectique, requête existentielle. Publié par S. KIERKEGAARD*, OC X, s. 1-279; ve OC XI, s. 1-306.
Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg. Udgiven af S. KIERKEGAARD, SV3 IX, s. 5-252 ve SV3 X, s. 3-289.
Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar

- 1846, CRL S. KIERKEGAARD, *Un compte rendu littéraire. Deux époques, Nouvelle par l'auteur de*

«Une histoire-de-tousles-jours », publiée par J. L. Heiberg. Copenhague. Reitzel. 1845, compte rendu [rédigé] par S. KIERKEGAARD), OC VIII, s. 127-230.

En literair Anmeldelse. To Tidsaldre, Novelle af Forfatteren til "en Hverdags-Historie", udgiven af J. L. Heiberg, SV3 XIV, s. 7-102.

Edebî bir Eleştiri: İki Çağ

– 1846-1847, LA S. KIERKEGAARD, [ouvrage resté à l'état de papiers non publiés du vivant de Kierkegaard, sauf un bref extrait], *Le livre sur Adler*, OC XII, s. 1-227.

Bogen om Adler, Pap. VII 2 B 235, s. 3-230.

Adler Üzerine Bir Kitap

– 1847, CEA S. KIERKEGAARD *Les œuvres de l'amour. Quelques réflexions chrétiennes sous la forme de discours*, OC XIV, s. 1-357.

Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form, SV3 XII, s. 7-367.

Aşk Yazıları

– 1848, CC S. KIERKEGAARD, *Pensées qui blessent par derrière- pour l'édification. Conférences chrétiennes* [3e partie des *Discours chrétiens*], OC XV, s. 153-230.

SV3 XIII, s. 155-231.

Hristiyan Söylevler

– 1848, CVA INTER ET INTER, *La crise et une crise dans la vie d'une actrice*, OC XV, s. 283-306.

Krisen og en krise en skuespillerindes liv, SV3 XIV, s. 103-124.

Kriz ve Bir Aktrisin Yaşamında Bir Kriz

– 1849, DGA H. H., *Sur la différence entre un génie et un apôtre*, OC XVI, s. 145-162.

Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel, SV3 XV, s. 49-64.

Bir Dâhiyle Bir Havarinin Farkı Üzerine

– 1849, MM ANTI-CLIMACUS, *La maladie à la mort. Un développement psychologique chrétien pour l'édification et le réveil* publié par S. KIERKEGAARD, OC XVI, s. 163-285.

Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse, udgivet af S. KIERKEGAARD, SV3 XV, s. 65-180.

Ölümcül Hastalık

– 1850, ECANTI-CLIMACUS, *L'école du christianisme*, [ouvrage] publié par S. KIERKEGAARD, OC XVII, s. 1-231.

Indøvelse i Christendom, SV3 XVI, s. 5-242.

Hristiyanlık Okulu (Hristiyanlık Pratiği)

– 1854-1855 AJ S. KIERKEGAARD, *Articles de journaux*, OC XIX, s. 1-92.

Søren Kierkegaards skrifter, SV3 XIX, s. 7-88.

Gazete Yazıları

– 1855, Inst S. KIERKEGAARD, *L'instant*, no 1-10, OC XIX, s. 93-313.

Öieblikket, SV3 XIX, s. 89-330.

An

Kısaltmalar

Alm.: Almanca

Dan.: Danca

Fr.: Fransızca

OC: *Œuvres complètes* françaises (traduction P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 20 volumes, 1966-1986) [*Fransızca Toplu Yapıtlar*]

Pap: *Papirer* (établie par P. A. Heiberg, V. Kuhr et E. Torsting (1909-1948) dans la réédition augmentée par N. Thulstrup et N. J. Cappelørn (Copenhague, Gyldendal, 22 volumes dont 3 d'index, 1968-1978) [*Danca Yazılar*, Kierkegaard'un makalelerinin ve çoğunlukla günlük olarak addedilen diğer yazılarının toplandığı yapıt. (çev. n.)]

PPD: *Principes du philosophie du droit* [*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*]

SV3: *Samlede Værker* [*Danca Toplu Yapıtlar*]

TOB: *Bible*, [*İncil*] Traduction œcuménique, édition intégrale, Paris et Villiers-le-Bel, Les éditions du Cerf/Société biblique française, 1994 [5. baskı].

Kierkegaard kolay anlaşılır bir yazar değilse, bunun nedeni öyle olmak istememesidir. Dolaylı iletişim, ironi, mizah, takma adla yazma, ima, arıksayış gibi yollara başvurmuş ve bunu öncelikle, salt görünüşlerle yetinen dikkatsiz okuyucuların geçici olarak kafasını karıştırmak ya da onları hepten yıldırma niyetiyle yapmıştır. Yine de Kierkegaard'un kurduğu labirentlerde yeterli zihinsel cesaretle ilerlendiğinde onun, sorduğu sorulara açık yanıtlar sunan ve azimli okuyucusuna yardım elini uzatan bir kişi olduğu görülür. Öğretmence tutuma ve dogmatik söylemlere düşman olan, her zaman dostça bir tavır gösteren Sokratik bir yol gösterici ve ulaşmaya çalıştığı hakikatin karşısında silinmekten mutluluk duyan birisidir, böyle olmaktan da vazgeçmez.

Elinizdeki kitabın Kierkegaard'un bu felsefi diline aşinalık kazandıracığı umundayım; çünkü buna değer. Kierkegaard'un felsefi yapıtları okuyucularını bir "kaygı"ya ve "umutsuzluk"a sevk etmekten uzak durur; klişelerle rahatlayan vicdanları onlara tasasız bir ölümsüzlüğün teminatını verirken Kierkegaard hayranlık uyandıracak birtakım kavramsal çalışmalar ve düşünsel mutluluklar vaat eder.

internet satış:

www.saykitap.com

7,50 TL

ISBN 978-605-02-0198-7



9 786050 201987

SAY YAYINLARI



ferans Sözlükler / Filozoflar Referans

ilozo