

1

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Yavuz AYAN

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

KIERKEGAARD'DA BENLİK VE VAROLUŞ

DOKTORA TEZİ

125371

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM**

125371

ERZURUM - 2002

durarak

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Felsefe Anabilim Dalı'nın Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
(Danışman / Jüri)



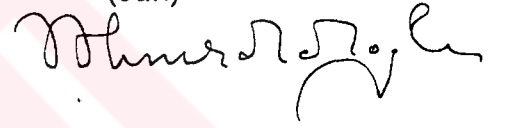
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

(Jüri)



Yrd. Doç. Dr. Münir DEDEOĞLU

(Jüri)



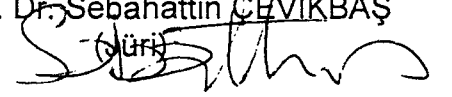
Yrd. Doç. Dr. Aba Müslim AKDEMİR

(Jüri)



Yrd. Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

(Jüri)



Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir.



Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR	VII
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. ESTETİK SAFHA.....	33
1.1. Estetikçinin Bilinçsizliği	33
1.2. Yaşamı Sevmek	34
1.3. Arzuları Sevmek	38
1.4. Benlikten Hoşlanma	43
1.5. Yoksunluk.....	50
İKİNCİ BÖLÜM	
2. ETİK SAFHA	59
2.1. Benlik Bilgisi	60
2.2. Dünyaya Yoksunlaşma.....	65
2.3. Ahlakçının Yoksunluğu	67
2.4. Etik Benlik Seçimi.....	71
2.4.1. Özgürlüğü seçme	71
2.4.2. Kişinin olgusallığını seçmesi.....	74
2.5. Bir Görev Olarak Benlik.....	77
2.5.1. Varoluşun dönüşümü	79
2.5.2. Suçluluk ve pişmanlık.....	84
2.5.3. Geleceğin sorumluluğu.....	90

2.5.4. İyi ve kötü arasında mutlak farklılık	96
2.6. Arayış	101
2.7. Etik Safhanın Yetersizliği.....	102
2.7.1. Kendine yeterlik.....	104
2.7.2. Etik safhanın bitmesi	108
2.7.3. Pişmanlık.....	111
2.8. Tanrıyla İlişki	118
2.8.1. Özgürlüğü seçme	118
2.8.2. Mutlakla mutlak bir ilişki olarak sonsuz çekilme.....	121
2.8.3. Geçicilikten ebediliğe geçiş	123
 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3. DİNİ SAFHA	127
3.1. Başkaldırıya Doğru Son Hareket	127
3.2. Safhalar Arasında Farklılık	128
3.3. Benlik Bilgisi	134
3.4. Varoluşsal Deneyimin İlk İfadesi: Sonsuz Çekilme.....	138
3.4.1. Sonsuzluk ve hiçlik	142
3.4.2. Mutlak Telos'la mutlak ilişki	153
3.5. Varoluşsal Deneyimin Temel İfadesi: Acı Çekme.....	165
3.5.1. Suçluluk.....	173
3.5.2. Başkaldırı	180
3.5.3. Eylemde bulunan benlik	188
3.5.4. Eylemde bulunulan başkaldıracı benlik	192
 SONUÇ	200
KAYNAKLAR.....	207
ÖZGEÇMİŞ	212

ÖZET

DOKTORA TEZİ

KIERKEGAARD'DA BENLİK VE VAROLUŞ

YAVUZ AYAN

Danışman : Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

2002 – SAYFA: 218

Jüri : Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
: Yrd. Doç. Dr. Münir DEDEOĞLU
: Yrd. Doç. Dr. Aba Müslim AKDEMİR
: Yrd. Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş adlı bu çalışma, üç ana bölüm ve bunları değerlendiren bir sonuç bölümünden oluşmaktadır.

Birinci bölümde benliğin ilk varoluş safhası olan estetik kavramı ele alınmıştır. Burada, benlik "öz-bilinç" ve "özgürlük" kavramlarına dayanılarak analize tabi tutulmuştur. Buna göre, benlik arzuların egemenliğine girmekte ve öz-bilincini bir türlü gerçekleştirememektedir. Estetik safhada, benlik anlık arzuları tatmine çalışmakta ve yaşadığı anın dışına çıkamamaktadır. Bunun sonucu ise, umutsuzluktur. Bu aşamada yaşanan en olumlu şey ise bu umutsuzluğun farkına varılmasıdır. Yani benlik kendisini bir sonraki aşamaya taşıyacak olan umutsuzluğun bilincine varmıştır.

İkinci bölümde ayrıntılı olarak tartıştığımız konu, ikinci varoluş safhası olan etik safhadır. Bu bölümde estetik ve etik safhaların ayrıntılı bir mukayesesi yapılmış, böylece etik safhanın estetik safhaya kıyasla üstünlüğü ortaya konulmuştur. Etik safhada benlik, ilk defa mutlak bir seçimde bulunur, öz-bilinç ve özgürlük kavramlarına ulaşır. Fakat estetik safhada olduğu gibi etik safha da

umutsuzlukla sonuçlanır. Çünkü benlik bu safhada üstünü örtmekte olduğu ve kaçındığı suçluluk ve kötülük gibi temel gerçeklerle yüzleşir. İşte bu yüzleşme benliği şaşkına çeviren ve umutsuzluğa sürükleyen temel motiftir.

Etik safhada yaşanan bu umutsuzluk aslında bir yönüyle olumlu bir potansiyeldir. Zira bu motif benliği varoluşun son safhası olan dini aşamaya götürür, ki bu safha tezin üçüncü bölümün konusudur. Bu bölümde benliğin öz-bilinç ve özgürlükle ilişkisi bakımından sahip olduğu potansiyel ele alınmış ve analiz edilmiştir. Benliğin kendini gerçekleştirme kötülükten kurtulduğu anlamına gelmemektedir. Ancak, bu ahlaki açıdan sakıncalı bir şey değildir. Çünkü, benlik kendini oluşturarak “İyi”ye yönelmekte ve daha çok “İyi”ye bağlanmaktadır.

Sonuç kısmında ise, tartışmakta olduğumuz sorunun genel bir değerlendirmesi ve ulaşmaya çalıştığımız sonuçlar verilmiştir.



ABSTRACT

Ph. D. THESIS

SELF AND EXISTENCE IN KIERKEGAARD

YAVUZ AYAN

Supervisor : Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

2002 – PAGE: 218

Jury : Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
: Ass. Prof. Dr. Münir DEDEOĞLU
: Ass. Prof. Dr. Aba Müslim AKDEMİR
: Ass. Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

The present dissertation, **Self and Existence in Kierkegaard**, consists of three main chapters and a conclusion evaluating them.

In the First Chapter, the first stage of the existence, namely aesthetic stage, was considered. In this Chapter, the self was analyzed in terms of the concepts of “self-consciousness” and “freedom”. In the aesthetic stage, the self is dominated by desires and it can never realize its self-consciousness. In other words, the self tries to satisfy immediate desires and cannot go beyond the present time. The result of this stage is hopelessness. The most positive thing achieved in this stage is to be aware of this lived hopelessness. In the end, the self becomes conscious of the hopelessness that would carry it to the next stage.

The second existence stage, namely ethical stage, was discussed in the Second Chapter. In this chapter, a detailed comparison of the stages of aesthetic and ethical was made, and in this way, the superiority of ethical stage in relation to aesthetic stage was put down. In ethical stage, the self makes an absolute choice for the first time and reaches the notions of self-consciousness and freedom. Nevertheless, like it was the case in the aesthetic stage, ethical stage also results with hopelessness. For the self is faced such basic realities as guilt and evil which it formerly evades or covers up. Here, this confrontation is the basic motive that shocks and drags the self into hopelessness.

This hopelessness being lived in the ethical stage bears, in a sense, a positive potentiality. For this motive takes the self to the religious stage, the last stage of existence. This stage is the

topic of the Third Chapter. In this Chapter, the potential of the self in relation to self-consciousness and freedom was considered and analyzed. The fact that the self actualizes itself does not mean that it becomes free from the evils. However, this is not an aversive thing in terms of morality, either. Because, the self is directed to goodness by forming itself, and in this way, becomes more tied to the goodness.

In the conclusion, a general evaluation of the problem we discussed and the results we tried to reach were given.



ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Benlik ve Varoluş birbiriyle yoğun ilişkisi olan iki kavramdır. Genel olarak felsefede Benlik öz'e, Varoluş ise Vucud bulmaya karşılık gelir. Kierkegaard varolmayı Estetik, Etik ve Dini aşama olarak üçlü bir süreçte ele almış ve insanın varolurken bir arayış içinde olduğunu ve gerçek yerini bulana kadar bu arayışın sürdüğünü son aşamada ise varoluşun insana huzur verdiğini iddia eder. Çünkü bu insanın gerçek yeridir. Tezimiz bu üç aşamanın üstüne inşa edildi. Tezimizi yazarken en önemli sıkıntımız Kierkegaard'a ait Türkçe'de çok fazla yayının olmamasıdır. Bu sıkıntıyı Kierkegaard'ın İngilizceye çevrilen eserlerinin okunmasıyla çözmeye çalıştık. İlk önce Kierkegaard'ın kendi yazdığı eserleri daha sonrada onun üstüne yazılan klasikleşmiş ikinci kaynakları inceleyip tezimizde kullandık. Özellikle bazı kavramları klasik varoluşçuluğun anladığı şekilde değilde, Kierkegaard'ın o kavrama ne anlam yüklediğini açıklayarak aktarmaya özen gösterdik

Bu tezin ortaya çıkmasında akademik ve sosyal desteğini esirgemeyen değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Onun anlayışı ve yardımları olmasa bu tezin tamamlanamayacağını farkındayım.

Ayrıca, tezimi okuyup değerlendiren kıymetli jüri üyesi olan Münir DEDEOĞLU, Aba Müslim AKDEMİR ve Sebahattin ÇEVİKBAŞ'a minnettarım.

Özellikle Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN ve Prof. Dr. Hakan Poyraz'a katkılarından dolayı ayrıca müteşekkirim.

Tezimin yazılma aşamasında bana yardım eden can dostlarım İbrahim DALMIŞ ve Dr. Alim YILMAZ'ın adlarını anmadan geçemeyeceğim. Onların maddi ve manevi desteği olmasa tez yazma süreci benim için gerçekten çok zor olacaktı.

Son olarak, eşim Şaziye ve kızım Sueda'ya da teşekkür etmek istiyorum. Bu süreçte onlar da benimle aynı zorlukları yaşadılar ve bu tezin bitmesine en az benim kadar sevindiler.

Erzurum 2002

Yavuz AYAN

KISALTMALAR

- CA : The Concept of Anxiety. Ter. Reidar Thomte ve Albert B. Anderson: Princeton: Princeton University Press, 1980.
- CD : Christian Discourses / The Crisis and A Crisin in the Life of an Actress. Ter. Howard ve Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- CUP : Concluding Unscientific Postscript to *Philosophical Fragments*. Ter. Howard ve Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- E/O I : Either / Or, Part I. Ter. Howard ve Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- E/O II : Either / Or, Part II. Ter. Howard ve Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- FT : Fear and Trembling. Ter. Howard ve Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- JRNL : Soren Kierkegaard's Journals and Papers. Ter. Howard ve Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1970-75.
- SUD : The Sickness Unto Death. Ter. Howard ve Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980.

GİRİŞ

Soren Kierkegaard, varoluşçu felsefenin önemli filozoflarından biridir. Bununla birlikte, Kierkegaard üzerine Türkiye'de yapılmış akademik çalışma neredeyse yok gibidir. Özellikle, bu çalışmanın ana eksenini oluşturan insan varoluşunun benlik olarak oluşma sürecinde "Benlik ve Varoluş" gibi bir konu hiç incelenmemiştir. Bu konuya girmeden önce, Kierkegaard'ın kısa hayat hikayesini *Varoluş* felsefesindeki yeriyle birlikte sunmak istiyoruz.

Kierkegaard ismi esas olarak felsefi yazılarla öne çıkmış olsa da, farklı yayınlarında edebi eleştiri, özellikle dini konularda söylemler büyük ölçüde yer tutmuştur. 1813'de Kopenhag'da doğmuş ve öldüğü tarih olan 1855 yılına kadar içedönük sessiz bir yaşam sürmüştür. Daha çok kendi kişisel yaşantısındaki kriz ve dönüm noktaları hakkında yazmış, kuramsal eserleri bile otobiyografik bir iz bırakmıştır.

Kierkegaard'ın zamanında felsefe, büyük ölçüde Hegel idealizminin etkisiyle, düşünceyi gerçeklikle karıştırma eğilimi göstermiş, kendi kendine karar veren, kendini karakter ve kaderinden sorumlu tutan, gerçek ilgilere karşı kör soyut bir yansıma ve pasiflik çağını yansıtmıştır.¹ Kierkegaard, bu tür eğilimleri karşılamamanın yollarını aramış, bunu yaparken de okuyucularının gözlerini kendi duydukları yere ve radikal değişiklik seçme olasılıklarını açmaya çalışan farklı yaşam biçimlerini irdlemiştir.

¹ N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980, s. 52.

Daha sonraki kararların, genel kuralların ardında yattığını ve temel olarak bireyin bizzat kendisinin bir sorun olduğunu ima etmiştir. Bu durumda bile, onun varlığın dini şekli tarifi bunu hayatın alternatif formlarında yaşanan üstün sınırlamalar olarak sunmuştur. Kierkegaard, Hristiyan bakış açısını, onu tekrar eden yanlış anlamalardan kurtaracak şekilde birleştirme konusuyla ilgilenmiştir. Dini iddiaların nesnel doğrulama veya kanıt sağlama çabalarını reddederek, rasyonel fikirlerden kaçınan ve entelektüel belirsizlik veya paradoksta sağlanan öznel öz-kararlılık yerine tutarlı bir kavramı uygun bulmuştur. Onun düşüncesi vurguyu özgürlüğün üstüne eylem ve tecrübenin kaçınılmaz bir şartı olarak koyan psikolojik bir bakış açısı içine yerleştirilmiştir. İnsan duygu ve düşüncelerinin yorumu için sahip olması gerektiğine inandığı karmaşık yorumlar, daha sonra oldukça etkili olduğu kanıtlanan eserlerde özellikle yirminci yüzyıl varoluşçuluğunun gelişimi için tartışılmıştır. Burada, diğer yazım alanlarında da olduğu gibi, Kierkegaard, gecikmiş de olsa, sonradan gelen düşüncenin seyri üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur.²

Kierkegaard Danimarkalı bir işadınının en küçük oğluydu. Babası dindar biriydi. Ancak, aşırı titizliğinden ve günah işleme korkusundan kaynaklanan melankoli ve endişe duygularını ailenin diğer üyelerine de bulaştırmıştı. Bunlar Kierkegaard'ın karakteri ve gelişimi üzerinde kalıcı bir etki bırakmış ve daha sonraki gelişimini kendisi "deli" olarak tanımlamıştı. Belki de büyük ölçüde kendisine karşı korkuyla karşılık sevgi duyduğu babasını memnun etme isteğinden 17 yaşında teoloji öğrenimi görmek için Kopenhag Üniversitesi'ne başladı. Ne var ki; ön eleme sınavlarını

² P. Gardiner *Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 12-39.

geçtikten sonra, kendisinin özellikle çağdaş felsefe ve edebiyattaki gelişmeleri içeren entelektüel alanlarla ilgilendiğini fark etti. Aynı zamanda da oldukça sofistike bir yaşam sürdürüyor ve evde kendisine öğretilen sert ahlaki kurallarla hayatını devam ettiriyordu. Ancak, öğrenciyken başlayıp, hayatının geri kalanı boyunca sakladığı yazılarında, kendisinin aksi biri olmasına karşı duyduğu memnuniyetsizlik görülmekteydi. Babasının 1838'de ölümü, en sonunda onu profesyonel bir kariyer yapma düşüncesiyle akademik çalışmalarına dönmeye hazırlamıştı. Böylece 1840 Temmuzunda diplomasını almış ve iki ay sonra üst dereceli bir devlet memurunun kızı olan *Regine Olsen* ile nişanlanmıştı.

Kierkegaard'ın nişanlılık hikayesi yazılarından bildiğimiz bir olaydır; yazılarında teklifinin ardından pişmanlıklar duyarak geçirdiği huzursuz bir yılın ardından ilişkisini en sonunda nasıl bitirdiğini ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Bu işi bozması ile ilgili gerçekler belirsiz kalsa da, daha sonra ki düşünce ve yazılarında ve eserlerinde ne kadar önemli olduğu şüphe götürmez. Bundan sonra bekar bir yaşamı seçmiş, üstelik de bu zamana kadar Hristiyanlığa sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen, ruhbanlık kariyeri düşüncesini terk etmiş ve babasından kalan mülklerin geliriyle kendisini yazmaya adanmıştır. Yazarlığının ilk dönemi dikkat çekecek derecede üretkendir.

Bir yıldan az bir süre mastır tezi *Om Begrebet Ironi* (Ironi Kavramı) üzerinde çalışmış ve 1841'de başarılı bir şekilde sunmuştur. Bunu, büyük ölçüde etik ve dini inancın felsefi ve psikolojik yönleriyle ilgili, tamamı takma ad altında çıkarılmış bir seri kitabı takip etti. İlki, *Enten-Eller* (Ya/Ya

da) başlıklı eser 1843'de arka arkaya iki cilt halinde çıktı ve aynı yıl *Frygt og Beaven* (Korku ve Titreme) ve *Gjentagelsen* (Tekrar); 1844'de *Phisosophiske Smuler* (Felsefi Fragmanlar) ve *Begrebet Angest* (Endişe Kavramı) ortaya çıktı ve bunların ardından sırasıyla 1845'de *Stadier paa Livets Vej* (Yaşam yolunda Aşamalar) ve 1846'da *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (Son Bilimsel Olmayan Dipnot) geldi. Benzer konulardaki diğer takma isimle yazılmış iki eser *Sygdommen til Døden* (Ölüm Hastalığı) ve *Indøvelse i Christendom* (Hristiyanlıkta Eğitim) 1849 ve 1850'de yayımlandı.³

Her ne kadar, yukarıda listelenen yazılar esas olarak, sonradan gelen filozof ve yorumcuların dikkatini çekmiş olsa da, bunlar hiçbir şekilde, 1840'larda Kierkegaard'ın edebi ürünlerinin tamamını gözden geçirememiştir. Birkaç eleştiri dışında bu sefer kendi adı altında- Hristiyan öğretiminin esaslarını açıklamayı amaçladığı bir dizi doğrudan söylemler ortaya koymuştur. 1847'de yazdığı *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand* (Farklı Özlerde Öğretici Söylemler) gibi eserler, Hristiyanlığın mesajı ve bunun bireye uyguladığı taleplerin doğru özünü göstermek ve aktarmak için yazılmıştır. Bu gereksinimlerin şiddeti üzerindeki uzlaşmaz vurguda ve hizmet ettikleri sadakatin çağdaş temsilcilerine isnat edilebilir huzur ve çift düşünceyi rezil eden bir biçimde, sonraki kitaplarının, kariyerinin en üst safhasında, Danimarka Kilisesi'ne vahşi bir saldırı başlattığı noktayı önceden gösterdiği söylenebilir. Bunun nedeni 1854'de Danimarkalı Başpiskopos Mynster'in ölümüydü. Kierkegaard, Mynster'in kendi

³ Kierkegaard'ın eserleri ile ilgili olarak bkz. "Kierkegaard, Søren Aabye" maddesi *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge Press, London ve New York, 1998.

kişiliğinin kilisenin bütün eksikliklerine örnek teşkil ettiğine inanıyordu ve bu yüzden ölen piskopos için “gerçeğin şahidi” denildiğini duyunca öfkeleni. Bundan dolayı, sonraki yıllarda kiliseyi nüfuzu altına alan gizli dünyeviliği ve iki yüzlülüğü ifşa edici yazılar yazdı. Bunları önce yazılı basındaki makalelerinde, daha sonra da kendi imkanlarıyla çıkardığı bir kitabında işledi. Acımasız saldırıları, yayınlanmasından kısa süre sonra şaşkınlık ve dehşete yol açtı. Ancak bunların neden olduğu karmaşa Kierkegaard’ın Ekim 1855’deki ani çöküşü ve birkaç hafta sonra ölümüyle sona erdi.⁴

Henüz öğrenciyken yazdığı ilk gazete yazılarında, Kierkegaard, yalnızca bilgi ve anlayışın tutkulu işleyişine adanan bir yaşamdan duyduğu tatminsizliği açığa vurmuştu. Sonra kendi kendine sordu; “gerçek onu tanıyıp tanımadığıma bakmadan önümde soğuk ve çıplak dursa, bana ne faydası olacak ki?” Bu soruda ima edilen bir sonraki eserinde olgun bir ifade bulacak bir bakış açısıydı; bu özellikle “sistematikler ve nesnel filozoflar diye adlandırdığı kişilere atıfta bulunduğu eleştirilerde belirgindi. Emin olmak için ve varsayılanlara bakılmaksızın, akademik araştırma ve bilimsel doğa araştırmasını içeren çalışmalarda şahsi olmayan ve ilgisiz düşüncenin oynadığı rolde iftira atıyor gibi anlaşılmaya niyeti yoktu: böyle bir yaklaşım kararlı araştırma alanlarınca konulan sınırlar dahilinde kabul edildiğinde yeterince düzenliydi. Ancak, tüm özel bakış açıları ve çıkarların üstün geldiğini gösterecek şekilde bunu genişletecek tarzda felsefi

⁴ Kierkegaard’ın eserleri ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. R. Bretall (Der.), *A Kierkegaard Anthology*, The Modern Library, New York, 2000. Ayrıca, bkz. G.B. ve G.H. Arbaugh, *Kierkegaard’s Authorship*, Augustana College Library, Rock Island, 1967.

abalarda bulunulduğunda işler farklıydı bu kavram, filozofların, nesnel tefekkür dahilinde insan düşüncesi ve tecrübesinin tüm yönlerini algılamaya çalıştıkları metafizik teoriler oluşturmaya yol açtı. Kierkegaard, Hegel'i, kendisince yanlış kavranıldığı ünlü sisteminin, öncü çağdaş temsilcisi olarak görüyordu.⁵

Kierkegaard'ın Hegel teorisinde kabul edilemez bulduğu şeye genel tepkisi aslında onun kendi felsefi konumunu öğrenmek açısından çok önemlidir. Ona göre, Hegel'in felsefesi, merkezi bir hataya dayanıyordu; bu hata öz ve varlığın, düşünce ve gerçekliğin seküler tanımını ilgilendiriyordu. Alman yazar, dünya ve dünya içinde insanın yerini, genel yapısını saf nedenin şahsi olmayan bakış açısından tam olarak idrak edilir şekilde gösterdiği mantık kategori evreleri açısından göstermeye çalıştı. Kierkegaard, Hegel'in metafiziği yalnızca "düşünce deneyi" olarak kabul edildiğinde, Hegel metafiziğinin yaratıcılığına itiraz edildiği her hangi bir isteğe karşı çıkmıştır. Ancak, düşüncenin, gerçeklikle aynı şey olmadığı, herhangi bir gerçeğin ondan çıkarılamayacağı konusunda ısrar etmiştir; özellikle de, gerçek varlık küresindeki değişim ve gelişimlerin, zamansız kavramlar arasındaki diyalektik geçişlere benzediğini önermekle hatalı davranılmıştır- kendinden mantıksal veya formel bir sistem oluşturmak farklı bir şey; varoluşçu alanı üreten bir projeyi kullanmak başka bir şeydi.⁶

⁵ N. Thulstrup, **Kierkegaard's Relation to Hegel**, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980, s. 37.

⁶ N. Thulstrup, **Kierkegaard's Relation to Hegel**, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980, s. 84. Kierkegaard'ın Hegel eleştirisi yaptığı temel eseri **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Bu itirazları ortaya koyarken, özellikle bunların Hegelin özel insan var oluş muamelesiyle ilgisini vurgulamıştır. Hegel'in çizdiği Dünya tablosu, her şeyin mantıksal kararlı bir bütünlüğe katkıda bulunuyor olarak görüldüğü tam, tanrı benzeri bir bakış açısı sahibi olmayı öngörmüştür; sonuç olarak, insan doğası felsefi bir soyutlamaya, birey türlerin bir temsilcisine ve belli bir kişinin yaşamının ve eylemlerinin önemi onların gölgelendiği ve en yüksek noktaya ulaştığı tarihsel bir süreci sürdürme rolüne indirgenme eğilimi göstermiştir. Kierkegaard, Hegel ekolünün düşünürleri tarafından ileri sürülen "bilen özne" nosyonunun, fikri ve bilişsel delillere sınırlar koyan bir "var olan insan" nosyonunu göz ardı ettiğini öne sürmüştür. Dünya üzerinde, onun içinden herhangi bir yerden olmayan bakış açısından uzak olarak, bu filozof kaçınılmaz olarak "uyuyan, yiyen, nefes alan ve gelecekle yüzleşmek zorunda olan" sınırlı deneysel birey olarak kendi kapasitesince bu dünyaya aittir.⁷

Her ne kadar, Kierkegaard'ın Hegel'e karşı bakış açısı büyük ölçüde "Son Bilimsel Olmayan Dipnot" un sayfalarını süsleyen polemik referanslarda gösterilmiş olsa da, "Sistem" in hata ve zayıflıklarına karşı göndermeler diğer pek çok yazısında da görülmektedir. İçinde bulundukları bağlamların sayı ve farklılığı onun mevcut Hegel modasını yalnızca akademik önemden daha çok, bir zamanlar yayılmacı ve bozucu etkisi olan "nesnellik illüzyonları" olarak adlandırdığı çağdaş bir özelliği yansıtan ve onun gelişimine katkıda bulunan bir popüleriteyi göstermektedir. Böylece o, içinde bulunduğu çağın, çağı yaşayan kendi

⁷ N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980, s. 39.

karakter, düşünce ve yaşamlarından sorumlu bireylerin kimlik duygusunu yitirdiği bir çağ olarak açıklamaktadır. Bunun yerine, onlar için toplu hareket veya eğilimlerin üyeliğinde sağlanan gizlilikte saklanmak ve davranış ve eylemlerine karşı kişisel sorumluluktan kaçacak şekilde işgal ettikleri sosyal roller tarafından kaçınılmaz şekilde sınırlandıklarını düşünmek gelenek olmuştur. Kierkegaard'a göre bunlar büyük ölçüde, "senin, benim ve onun için tüm insanoğlu için" nicel bir diyalektiğe yenilmenin ne demek olduğunu unutmuştu; bu diyalektikte tarihsel olaylarla şaşkın uğraşlar ve "kalabalığın" derecelendirici etkisine pasif şekilde teslim olmak insan hayatı ve tecrübesini oluşturan temel öğelere – ruh, etik, özgürlük – önüne geçmişti.⁸

Bu tür eğilimlerle karşılaşan Kierkegaard, bir yazar olarak temel görevinin bu tür boğucu ani duygular ve engellerle aktif bağlılıkla mücadele etmek olduğuna inanıyordu. O, bunların özellikle dini kürede kötü etkileri olduğunu düşünüyordu; Hristiyanlığın temel ilkelerinin Hegel sistemi çerçevesinde mantıklı şekilde yorumlanıp, nesnel olarak savunulabileceği yaygın inancı, din ve ahlaka benzer düşüncede, kendilerini ait oldukları iç ikna ve pratik uğraş bağlamlarından ayıran bir ruh gibi davranma eğiliminin bir göstergesidir. Bunu unutmadan ilk fırsatta insanları mevcut durumlarının sınırları hakkında bilinçlendirmek ve onları öznel öz kararlılık ve değişim olasılığı konusunda uyandırmak gerekiyordu.

⁸ N. Thulstrup, *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980, s. 97.

Kierkegaard, ilk yazılarında, soyut açıklamalardan kaçınıp, bunun yerine “dolaylı iletişim” dediği açık telepatik metodu kullanarak okuyucularının öz anlayışlarını uyandırıp, genişletmeyi amaçlamıştır. Bu, insanların farklı düşünce ve motivasyonlardan somut olarak bir şeyler çıkaracak şekilde yaşam şekilleri tasvir etmek anlamına geliyordu; bu tür bir prosedür temel olarak edebi veya “şiiirsel” idi. Sanki bir roman veya oyundaymış gibi sadece hayali olarak alternatif pozisyonlar sunulmuyor; bunların yapıldığı kitaplarda takma adlı yazar ve editörler sıfatında farklı kişiliklere atıfta bulunuyordu. O, zamanın standart felsefi metinleriyle ilişkilendirdiği yetkin didaktisizmden kaçınıyordu. Bunun yerine farklı düşünce ve bakış açılarına insanların kendilerini ifade etmek için başvurmasına izin veriliyordu; nerede olduklarına ve çıkarılacak sonuçlara karar vermek okuyuculara bırakılıyordu.⁹

Ya/Ya da, Kierkegaard’ın takma ad altında yayınlanan ilk kitabıydı ve yukarıdaki metottan bahsediyordu. İki farklı radikal varoluş şeklini ortaya koymaya çalışıyordu; “estetik” ve “etik”. Her ikisi de sözde yayılmış yazı veya mektuplar aracılığıyla sunuluyordu; birincisi “A” denilen birine, ikincisi ise yaşlı bir yargıca atıfta bulunuyordu. A’nın farklı yazılarında sunulan estetiğin diğer şeyler arasında farklı şekil ve anlamalar taşıdığı görülmektedir; efsanevi figürler Don Juan ve Faust karakterlerinde ifade bulmakta ve ayrıca bir günlük yazısıyla örneklendirilmektedir. Buna karşılık olarak, etiğin konumu Yargıç’ın A’ya yazdığı düzyazı mektuplarda ortaya

⁹ P. Edwards, “Kierkegaard and the Truth of Christinativity”, içinde P. Edwards ve A. Pap (Der.), *A Modern Introduction to Philosophy*, The Free Press, New York, 1973, s. 43.

konmuştu; bunlar genç adamın motiv ve psikolojik yönlerinin ayrıntılı eleştirel analizini içeriyordu.¹⁰

Kierkegaard ayrımını yaptığı kategorilerden ne anlamıştı? Metinden anlaşıldığına göre estetik yaşam, kişinin kendi tatmini için araçlar keşfetmekle ilgilendiği ve takip ettiği yolda bu devamlılığın sonuçsuzluk olduğu anlamına gelir. Ancak metinde belirtildiği şekilde çizilen tablo karmaşık ve çok yönlüdür. Genel olarak bakıldığında uzun süreli amaçlardan ziyade geçici zevkler önerilirken, başka bölümlerde dikkat, estetik bireyin umulmadık şart ve durumlara bağımlı olması üzerinde ve kişinin kendisini rahatsızlık ve melankolinin yaptığı tehditlerden koruması gereksinimi üzerinde odaklanmıştır. Bu durum A'nın yaşam tarzında, Yargıç'ın estetik pozisyon araştırmasında ortaya koyduğu eleştiridir. Estetik, tipik olarak, onun, kendi doğal durumunun değişemez olduğunu düşündüğü şeylerce yönlendirilmesine izin verirken; etik kaynaklı birey, kendisine bütün olarak farklı bir açıdan bakma eğilimindedir. Hem motivasyonu hem de davranışı bir öz imgeye duyarlıdır; "kendini oluşturmak zorunda olduğu şeye benzeyiş içinde", kendi özel yetenek ve eğilimleri iradesinin kontrolü konusu olmaktadır ve gerçekte olmayı amaçladığı şeyi yansıtan projelerini gerçekleştirme gücündedir. Bu projeler Etik yaşama bağdaşık ve bununla birlikte estetik birlikteliği hiçbir şekilde dikkat çekici olmayan ve bunu kendine yetmekle birleştiren bu tarz projelere bağlıdır.¹¹

¹⁰ S. Kierkegaard, *Either / Or Part I ve Either / Or Part II*, Princeton University Press, Princeton, 1987.

¹¹ S. Kierkegaard, *Either / Or Part I*, Princeton University Press, Princeton, 1987, s. 96.

Kierkegaard' ın Ya/ Ya da daki estetik ve etik zıtlık muamelesinin sık sık Kant'ın eğilim ve ödev arasında yaptığı ayrımı yansıttığı düşünülmektedir. Ancak gözle görülür benzerlikler olmasına rağmen, önemli farklılıklar da vardır. Kant'ın baskın olarak duyumsal motivasyon şematik hesapları Kierkegaard'ın estetik tutum tanımlarını karakterize eden psikolojik etki ve edebi karmaşadan yoksundur. Ayrıca etik konusunda benzer farklılıklar göze çarpmaktadır. Kierkegaard'ın yargıcının, iradenin rolünü aydınlatma, bunun tutarlı durumlarının bağımsızlığının altını çizme ve etik bireyin üstün alakalarına uyacak şekilde doğal eğilim küresini başarma kapasitesini vurgulayan Alman filozofun izinden gidiyor gibi görülmektedir. Ancak sonraki otonomi açısından Kant'ın fikirlerini paylaşıp da pratik nedenin formel tanımları açısından ahlaki gereksinimleri sunmama konusunda farklılık göstermektedir.¹²

Kierkegaard'ın dini tutumu, felsefi duruş noktasının en farklı noktalarına inanç duyulmasını sağlayan bir tür tedavi olan güven kavramına dayanır. Bunların kendilerini gösterdikleri ve insan nedeninin en temel eksikliklerinin pratik ve teorik anlamda vurgulandığı başlıca iki alan mevcuttur.¹³

Birincisi, kendilerini deneyimin belirli seviyelerinde ve birleşme noktalarında hissettiren veya "ahlakın teolojik durumu" olarak adlandırılan

¹² A.g.e, s. 67.

¹³ D.R. Low, *Kierkegaard as Negative Theologian*, Clarendon Press, Oxford, 1993, s. 19.

kabul edilmiş ahlakın dış görünüşü içerisinde yer alan sınırlandırmalar ile ilgilenmektedir. Bu kafa karıştırıcı durumun belirtileri, içerisinde Kierkegaard'ın takma isimli yazarı –Johannes de silentio- Abraham ve Isaac'ın Kitabı Mukaddesinin ana düşüncesini değerlendirdiği karmaşık bir yapıt olan "Korku ve Titreme"de ortaya çıkmıştır. Johannes bu çalışmasında Abraham'ı görünüşte ahlaki kaygıları daha yüksek bir telosa ayıran ya da hepsini birlikte düşüren biri olarak değerlendirmiştir. Bu tür bir durum, onun çelişen ahlaki gereklilikler arasında bir seçim yapmaya zorlanan fakat bununla birlikte ahlaki bölgenin içinde kalmaya devam eden birisi olarak "trajik kahraman" olarak neyi adlandırdığı fikri ile zıtlık göstermektedir. Bu durum, yine de tam bir "güven şövalyesi" olan ve tek başına kendisine doğru yöneltilen, aşırı ve anlaşılmaz olarak kaçınılmaz bir şekilde sıradan düşünceyi vuran bir içeriği bulunan -kendi oğlunu kurban etmek- karşılık veren İbrahim'in durumunda böyle değildir. Bu ve benzeri noktaların çelişkili yapısını hafifletmek ve azaltmak için hiçbir çalışma yapılmamaktadır. Diğer taraftan, Kierkegaard'ın takma ismi, dini inancın hayat üzerine zorla yansıyan ve bir bireyin yaşamını yönlendiren isteklerin rahatsız edici doğasının altını çizmek daha doğrusu dramatize etmek için başlatılmış ve kullanılmıştır. Aynı zamanda pratikte çalışan din adamlarını muhteşem büyüklükteki önemini fark etmekte, başarısız oldukları bir olaya sahte bağlılıkta bulunmaları konusunu ele almakta ve ayrıca ahlaki sosyal ve esaslı dini kavramlar anlamında bir kategori şeklinde yorumladıkları için çağdaş din kuramcılarını da eleştirmektedir. Bu, genel anlamda ahlaki standartlar ve prensiplerin kaldırılması veya

hüküm sürmesini önermek değildi. Öte yandan bu perspektif içerisinde farklı ve radikal bir açı kazandıkları anlamına gelmekte idi, kazandıkları kesin bir durumdan ziyade göreceli bir konumdu ve diğer bütün düşüncelere göre üstün olarak nitelendirilen bireylerin Tanrı ile olan kendi özel ilişkileri idi.¹⁴

Dini anlamda inancın insan mantığı ve anlayışının sınırlarını geçen hususlara ait olduğu iddiası, Kierkegaard'ın, "Felsefi Çalışmaları" olarak adlandırdığı –Felsefi Fragmanlar Üzerine Bilimsel Olmayan Dipnotun Sonuçlandırılması- iki tane sıra dizisi yazılarda yeniden karşımıza çıkmaktadır. Buna rağmen burada bu durum daha geniş bir platformla birlikte dini iddiaların doğru yorumlanmasına ilişkin teorik sorularla bağlantılı olarak tartışılmaktadır. Bir kez daha takma isme atfedilmesine rağmen, yeni biri olmasına rağmen, her iki kitapta Kierkegaard'ın imzası altında ve "editörü" olarak kendi ismini taşıyan kitaplar olarak ortaya çıktı ve her iki durumda da kendi düşüncesini yansıtan kitaplar olma olasılıkları vardı. Bu nedenle kitapların her birinde yazarın, dinsel doktrinlerin nesnel bir temelle sunulmasına yönelik yapılan çalışmaların uygulanabilirliğini reddettiği açık bir şekilde belirtilmiştir. Tanrı, doğası ve varoluşunun saf nedenlerden doğan kaynaklardan oluşabildiği kanısı uzun süreli bir felsefi kariyer sürecinden geçmiş olabilirdi; yine de Kierkegaard'ın Kant tarafından ilahiyatçılar ve metafizikçilerce geliştirilen geleneksel tartışmalara karşı belli bir seviyeye getirilen karşı çıkışları yankılaması kabul edilemezdi. Artık, Hristiyanlık doktrinlerine ilişkin olan tarihi karakterlerin dini

¹⁴ D.R. Low, *Kierkegaard as Negative Theologian*, Clarendon Press, Oxford, 1993, ss. 94-96.

iddialarının deneysel çerçevede doğrulanmaya meyilli olduğu önerisini de kabul etmedi; onların tümevarımsal ifade ve kanıtların uygun olarak değerlendirildiği türden sıradan tarihi gerçekleri yansıttığının düşünülmesi imkansızdı. Kendi anlayışının tüm prensiplerini alt üst eden “kendi içindeki mucize”, Kierkegaard’ ın konuya yaklaşımını gölgede bırakan Hristiyan dinini kucaklamak için mantıklı birini ortaya çıkarabilen belki de İlk Araştırmada yer alan Hume’un mücadelesiydi. Hiç kuşkusuz ki, sözcüklerinin alaycı bir anlamda kullanılmasını Hume’un bizzat kendisi istemişti. Yine de Kierkegaard farklı bir ışıkla aydınlatılan türün kuşkucu yanlarına bakılmasının açık olduğunu inanırlarına vurgulamıştır. Neden bağlamının ötesinde yatan konuları içine almak için gösterilen çabaların boş olduğunu ortaya koymak için, şu an riskli bir konumda bulunan sıhhi hatırlatmaları sağlamak üzere bu tür imalar yapılabilirdi. Dinsel bilinçliliğin doğru olarak ait olduğu yer kişisel olmayan yargıların ve isteksiz rızaların bulunduğu küre değil, aksine bireysel seçim ve içten bağlılığın bulunduğu yerdir.¹⁵

Kötülük, yaşamdaki bütün olumsuzlukları kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Anlam sınırları çerçevesinde felsefeciler ve teologlar savaş, ihanet ve zulüm gibi ‘ahlaki kötülükleri’, deprem, sel ve hastalık gibi ‘doğal kötülüklerden’ ayırırlar. Genellikle ölümün kaçınılmazlığı en büyük doğal kötülükler arasında sayılır. Büyük kötülüklerin varlığı yadsınamaz bir gerçektir ve bu çeşitli problemlerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu

¹⁵ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton, 1992, ss. 124-135.

problemlerin pratik olan önde gelenleri yaşamın nasıl üstesinden gelineceği, varoluş problemi ise, insan yaşamının ne tür anlamları olabileceği ile ilgilidir.¹⁶

Felsefi tartışmalar, Kitab-ı Mukaddes teizmi konusunda öne sürülen iki teorik sorun üzerinde yoğunlaşmıştır. İlk sorun: Kötülüklerin varlığı, Kutsal Kitap teizminin mantıki açıdan tutarsız olduğunu mu gösterir? Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve çok iyi bir Tanrının içinde kötülüklerin bulunduğu bir dünyayı yaratması mantık açısından mümkün müdür? Bu soruya verilen klasik cevaplardan birisi, bu özelliklere sahip bir Tanrının olabilecek en iyi muhtemel dünyayı yaratabileceği fakat kötülüğün böyle bir dünyanın vazgeçilmez bir unsuru olabileceğidir. Diğer bir cevap ise kötülüğün özgür iradenin kaçınılmaz iyi bir sonucu olabileceği veya kötülüğün bütün ruhlara mükemmellik kazandırmayı amaçlayan kusursuz bir planın parçası olabileceğidir.¹⁷

Kutsal Kitap teizminde karşılaşılan ikinci sorun, mantıksal açıdan tutarlı olduğunu kabul etsek bile, kötülük, Kutsal Kitabın Tanrısının varlığına aykırı bir kanıt olarak düşünülebilir mi? Bu soruya verilen teistik cevap kötülüğün görünürdeki gereksizliğinin sadece bizim sınırlı bilişsel gücümüzün bir sonucu olabileceği; bir kanıtı olsun ya da olmasın nesnelerin bize aynı görüneceği bu nedenle de kanıttan söz etmenin mantıklı olmayacağıdır.¹⁸

¹⁶ G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1971, s. 51.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton, 1985, ss. 22-61.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton, 1985, s. 35.

Ruh yapıcı teodisiler bireylere yapılan ilahi iyiliğe ilişkin açıklamadaki boşluğu, günah işlemeye, acı ve korkuya çok dayanıksız oldukları çevreye, başka hipotezler ekleyerek doldurmaya çalışmaktadırlar. Buna göre; Tanrının yaratmadaki amacı; özgür katılımların mükemmele ulaştığı, ben merkezden başkaları ve Tanrı merkezine dönüştüğü; Hristiyan benzeri, erdemli otonom yaratıkları yer aldığı bir ruhsal gelişme süreci ile son noktaya ulaşır; ve çevresel kötülöklere izin verilir, çünkü bunlar ruh oluşturmaya uygun bir çevre yaratabilirler.¹⁹

Hem insanların doğuştan olgun, engellenmemiş bir etkenle yaratıldığına bu düzende kendi seçimlerinden sorumlu olduğu nosyonu hem de insanların olgun olmadığı bu yûzdende gelişim sürecinde günahın beklenilir olduğu alternatif fikri ile yarışır. Bu fikre göre kötölöklere bulunduğu veya yaratılmış işbirliğinin bulunduğu bir yaşam iyidir.

Tanrının ruh yapma süreci nerede başarılı olmakta, bu acı veren yolculuğun bireyin yaşamına nasıl değdiğini görmek kolay mıdır? Peki nerede başarısızlığa uğruyor? Bazıları buna, sonuç ne olursa olsun, öz kararlılığa saygılı olmanın yeterli olduğu cevabını verirler. Bu fikrin inanılrlığı insan doğasının kuvvetli ve tekrar eden kötü seçimlerin doğal ve cezalandırıcı sonuçlarıyla değışmektedir. Kötümserler; korkulara katılmanın insanın öz kararlılığıyla alay ettiğini ve azimli insanın cehennemde mahvolacağını ileri sürerler. Diğerleri, evrensel bir kurtuluş doktrininin kabul ederler: eğer doğumla ölüm arasında korkuların üstesinden gelinmezse, eğitim ölümden sonra da devam edecek ve ruh

¹⁹ A.g.e, s. 63.

mükemmele ulaşip, Tanrıya yakınlaşana kadar belki de kategoriler halinde devam edecektir. Böylece, Tanrı, her yaratılmışı büyük bir bağış olan genel bir varlık garanti eder; burada korkulara katılım, Tanrı'yla yakınlığın ölçülemez iyiliğiyle dengelenmiştir. Bu korkular bireyin varlığı kapsamı içinde aynı şekilde yenilebilir mi? Cesur biri "evet", diyebilir; çünkü bireyin hayatında yenilmemiş korkulara katılımı başkaların ruh oluşturmaya pozitif bir katkıda bulunan bir gizem duygusuna katkıda bulunur. Korkulara katılımın ben merkezli bir yaklaşımdan başka aynı zamanda Tanrı merkezli bir yaklaşıma geçiş anlamına da gelir. Her ne kadar korkulara katılımın bu cezalandırıcı pozitif boyutu, onun negatif yönüyle kaybolursa da; bireyin kariyeri çevresinde düşünüldüğünde bireyin tüm yaşamına ve varlığına olumlu bir anlam katacak genel gelişimle birleşecek korkulara katılım için bir araç oluşturur. Bazıları ise ilahi iyiliğin korkulara katılan herhangi bir kariyerine daha çok olumlu anlam katacaktır. Korkulara katılımdaki fedakarlık ilk ders olarak pedagojik anlamda uygunsuzdur; çünkü bu kişiye ben merkezden başkaları ve Tanrı merkezine dönüştürmeyi erdem açısından imkansız olacak şekilde zarar verir. Bu, korkulara katılım esnasında ruhsal gelişimleri geride bırakılmışların daha iyi silineceği izlenimini bırakarak, daha sonradan bu hayatın önemini göz ardı edecek başka veya birçok yaşama duyulan hazda bir gecikmeyle birleşir. Bu yaşama veya korkulara katılımı içeren herhangi bir kariyere olumlu bir önem vermek için, ruh oluşturmaya katkıdan ziyade, bazı pozitif anlamlı parametreler bulunmalıdır. Diğer iki varsayım ilahi metafizik iyiliğin sınırsız olduğu ve Tanrı ile yakınlığın yaratılmışlar için ölçülemez derecede

iyi olduğu verilerek, mistik literatür yaratılmışların Tanrı ile ilişkilerini korkuya katılımla birleştirecek yollar önerir; bunlar arasında kişinin dünyevi kariyeri için ilahi haz ve korkular arasında Tanrı ve yaratılanlar arasında farklı mistik türleri yer alır. Çünkü kişilik bu hayatta oluşur ve ilahi haz, bu dünya içindir; onlar; yaratılan bu gerçeklerin anti-mortem değil yalnızca post-mortem bilincinde olduğu bu yaşama pozitif anlam katarlar.²⁰

“İyi” pozitif bir değerlendirmeyi belirtmek ya da ifade etmek için kullanılan genel bir kavramdır. Bir şeyin seçilmeye değer olduğunu gösterir, böylece normal olarak bir şeyi istemek için bir nedeniniz varsa, onun iyisini tercih etmeniz için de bir nedeniniz vardır. İyi teorisi iyi olan her şeye uygulanabilir anlamına gelen ya da “iyi” manasında kavramın dil içerisinde nasıl kullanıldığından oluşan genel bir iyi kavramında yer alır. İyi teorileri gerçek ve değerin ilişkileri hakkında metafizik vurgulara sahiptir. Birçok eski ve orta çağ filozofları gerçek ve iyinin en son kimliğine inanmışlardır. Modern filozoflar bu tanımlamayı kabul etmezler ve farklı bir seri konumu tutarlar: realistler örneğin iyinin gerçeğin bir parçası olduğunu savunurken belli başlı ahlaki anlamdaki kuramcılar bir şeyin iyi olduğunu düşündüğümüz zaman insan çıkarlarını gerçeğe doğru yönelttiğimizi düşünürler, ve duygusal yaklaşımclar “iyi” kavramını yalnızca öznel onayımızı belirtmek için kullandığımızı düşünürler.²¹

İyi kuramcılar ayrıca bir çok iyilik çeşitlerini sınıflandırmakta ve birbirleriyle nasıl bir ilişki içerisinde olduklarını açıklamaktadırlar. İyi şeyler

²⁰ S. Kierkegaard, **Philosophical Fragments**, Princeton University Press, Princeton, 1985, ss. 73-78.

²¹ J. Thompson, **Kierkegaard**, Gollancz, London, 1974, s. 78.

genellikle, o şekilde değerlendirildikleri ya da o anlama geldikleri ya da bitişleri bu şekilde sonuçlandırdıkları için standart sonlar olarak sınıflandırılmışlardır. Bazı filozoflar onları, kendi kendilerine değerli olan iç kaynaklı iyilikler ve iyiliklerini dışarıdan ilişkili olduğu şeylerden elde eden dış kaynaklı iyilikler olarak ayırmıştır. Bu iki ayırım arasındaki ilişkiyi ele alan bir çok teori -bir sonun özellikle iç kaynaklı bir değer olup olmadığı üzerine- geliştirilmiştir. Filozoflar ayrıca öznel iyilikleri de –özellikle tek bir kişi için iyi olanlar- nesnel iyiliklerden –herkesin bakış açısından iyi olanlar- ayırmaktadır. Bu tarz iyiliklerin birbiriyle olan ilişkileri hakkındaki görüşler ahlak felsefesi için büyük önem taşımaktadır.²²

Genellikle bir iyilik teorisi, kişiyi, olayı ya da insan yaşamını iyi yapan şey nedir gibi bağımsız soruların üzerine ışık tutmak umudu ile ortaya atılmaktadır. Bu sorular aynı zamanda ahlaki ve diğer değerler arasındaki ilişki hakkındaki soruları da beraberinde getirmektedir. Örneğin, ahlaki değer yalnızca iyiliğin bir parçası mı olduğunu ya da insanlara uygulanan sıradan bir değer mi olduğu şeklinde sorular sorabiliriz. Ya da olaylar “doğru” veya “yanlış” olarak değerlendirildiği için bu değerlerin olayların iyiliği ya da kötülüğü ile ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu sorabiliriz. Bunların yanı sıra, mutlu olmak bağlamında geçen bir yaşamın ahlaki anlamda da iyi ve değerli bir yaşam olup olmadığına dair soruları da ileri sürebiliriz. Sorulan bu en son soru Platon’dan sonra gelen tüm filozofların dikkatini çekmiştir.²³

²² A.g.e, s. 106.

²³ J. Thompson, *Kierkegaard*, Gollancz, London, 1974, s. 169.

Neredeyse hemen her şey “iyi” ya da “kötü” olarak değerlendirilebilir. “İyinin” ve aynı kökten gelen diğer sözcüklerin diğer dillerde birçok şekilde mevcut olması, farklı filozoflara iyiliğin metafiziği hakkında tezat sonuçlar çıkardı. Bir uçta iyiliğin Platon için gerçeğin temel prensibi anlamına geldiğini buluyoruz. Platon, bir nesnenin gerçekliğinin “Form” şeklindeki “Katılımı” içerisinde mevcut olduğu görüşünü savunuyor. Form, Form şeklindeki nesnenin hem eski türü ya da kalıntısai bir örneği hem de ideal şekli ya da mükemmel bir versiyonudur. Her bir Form mükemmel olması dolayısıyla İyi Formu şeklinde katılımı bulunur. O zaman bir şey İyi Formuna katılımı bulunduğu oranda gerçektir.²⁴

Aristoteles, Platon’un yazılarını bizlere iyiliğin türleri hakkında belirli örnekler vermediği için eleştirmektedir. Buna rağmen Aristoteles’in kendi metafiziği de içerisinde iyilik ve gerçekliğin eşitliğine dair bir versiyon bulundurmaktadır. Aristoteles’e göre; her bir şeyin temel doğası kendi karakteristik aktivitesi ya da işlevinde ortaya çıkar ve iyi bir şekilde işlediklerinde her ikisi de en mükemmel ve en gerçektir.

Bu metafiziksel görüşler bizim iyilik fikrine her gün yüklediğimiz anlamdan bizleri uzaklaştırıyor gibi görünebilir. Fakat birçok filozof Aristoteles’in yazılarının altında yatan temel düşüncenin “iyi”nin bir çok kullanımına ışık tuttuğu konusunda hem fikirdir. Bir şeyin iyi olduğunu söylemek, o şeyin kendi türü içerisinde iyi işlediğini ve iyi işlevinin kendi gerçekliği ile ilişkili olduğunu söylemektir: iyi bir kalp iyi bir şekilde kan pompalayan kalptir ve kan pompalamayı durduran bir kalp, kalp olmasını

²⁴ A.g.e, s. 154.

da durdurmaktadır. İyiliğin hakkındaki bu işlevsel örnek açıkçası amacı ve işlevi olan bütün her şey –araç ve gereçler, biyolojik organlar, makine parçaları, ustalık ve profesyonellik- için geçerlidir ve iyi olan şeylere sahip olmayı neden bu kadar önemseydiğimiz konusuna da açıklık getirmiştir. Fakat mutluluk, güzellik ya da özgürlüğün iyi olduğunu söylediğimiz zaman onun ortaya koyduğu performanstan ya da işlevden bahsetmeyiz. Bu nedenle, insanlar ve yaşamları gibi açık bir şekilde amaçları bulunmayan şeylere işlevsel yaklaşımla ilgili ana düşünceyi genişletmek üzere birçok araştırma yapılmıştır. *Bir Adalet teorisinde*, Rawls “iyi bir x”in “x de mantıklı olarak bulunmasını istediğimiz özelliklere sahip olan x” olduğunu öne sürmektedir. İyi bir yaşam, örneğin iyi bir yaşamda bulunması gereken belirli özelliklere sahip olan bir yaşamdır. Demek ki zevkin, özgürlüğün ya da güzelliğin iyiliği, bu kavramların iyi yaşamlarda üstlendiği roller göz önünde bulundurularak yorumlanabilmektedir.²⁵

İyinin gerçekte aynı zamanda meydana geldiği görüşünden vazgeçilmesi eski ve ortaçağ dünyasından modern dünyaya geçişi simgeler. Modern düşünürler, nötr değerlerin mevcut olduğu, fizik tarafından tarif edilen madde ve hareketle dolu bir dünya ile karşı karşıyadır. Modern “realistler” gerçek ve iyinin genel eşitlenmesine karşı çıkmalarına rağmen yine de iyiliğin belirli nesnelerin nesnel bir özelliği olduğuna inanmaktadırlar. Diğer modern filozoflar ise iyiliğin, insan aklından bağımsız olarak ortaya çıkan bir özellikten çok, insan ya da

²⁵ J. Thompson, *Kierkegaard*, Gollancz, London, 1974, s. 234.

duyularla algılanan varlıkların gereksinimlerinden, isteklerinden ve çıkarlarından yapılandığı ya da bir tür yönlenme olduğuna inanmaktadır.²⁶

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki filozoflar, “doğal olarak iyi” olan ile “ahlaki olarak iyi” olan arasında bir ayırımı gitmiştir. Doğal olarak iyi olan, hoş olan ve istek uyandıran olmakla birlikte aynı zamanda bizi mutlu edendir. Önceki dönemlerdeki modern filozoflar ahlaki olarak iyi olanın doğal olarak iyi olandan oluştuğuna inanmıştır. Örneğin, Hobbes gibi doğal kanun kuramcıları doğal olarak iyi olan olayların yapılması Tanrı ya da Egemen bir kademedен emredildiğinde ahlaki anlamda bir zorunluluk haline geldiğini iddia ederken; Hutcheson ve Hume gibi duygusal yaklaşımıcılar, doğal olarak iyi bir şekilde ortaya çıkan durumlar - hoş ya da faydalı karakter özellikleri- onları onaylamamız ile ahlaki değerlere dönüştüklerini savunmaktadır. Diğer yandan Clarke ve Price gibi Rasyonalistler belirli olayların doğal iyilikten diğer bir deyişle doğruluktan bağımsız olan ahlaki değerlerin özel bir türü olduğuna inanmaktadır.²⁷

On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru, doğal ve ahlaki iyilik arasındaki ayırım kaybolmaya başladı fakat bu kaybolma iki farklı yönden gerçekleşti. Kant ahlaki iyiliğin doğal iyiliğin bir şartı olduğunu savundu. Örneğin, ahlaksız bir hareketten kazanılan mutluluk iyi değildir. Aksine faydacı taraflar, ahlaki anlamda doğru olan hareketlerin, en üst seviyede

²⁶ D. Brink, **Moral Realism and the Foundations of Ethics**, Cambridge University press, Cambridge, 1989, ss. 23-64; J. Dancy, **Moral Reasons**, Blackwell, Oxford, 1993, ss. 46-52.

²⁷ G. Pitcher, **Berkeley**, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, ss. 14-35; J.C.A. Gaskin, **Hume's Philosophy of Religion**, Macmillan, New York, 1978, ss. 25-34.

doğal iyilik, mutluluk ya da haz oluşmasını sağlayan davranışlar olduğunu savunurken, doğal iyiliği tüm değerlerin kaynağı haline getirmişlerdir.

Mutluluk ya da memnuniyetin sadece iyi olduğu iddiası, yirminci yüz yılın ilk yarısında “iyinin “hoş anlamına gelmediğini” belirten Moore tarafından iyice karıştırılmıştır. Moore “iyi”yi doğal bir özellik ile tanımlamaya çalışan her hangi bir çaba “doğalcı bir hata” örneğidir diyerek bundan dolayı “iyi”nin “doğal olmayan” bir özellik olduğunu düşünmemiz gerektiğini savunur. Dilbilimsel bir temelde değer realizmini oluşturma çabası “iyi”nin sözcük olarak ne olduğu ve nasıl kullanıldığı tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Nesnelerin bazı özelliklerini mi tarif ediyor yoksa yalnızca öngörmek ya da önermek için mi kullanılıyor? En ilginç görüş Platon’a yüz seksen derece zıt bir görüşe sahip olan Emotivistlere aittir. Emotivistler yalnızca iyiliğin gerçekliğin temel prensibi olduğuna inanmamakla kalmayıp ayrıca “iyi” sözcüğünün sıkı bir şekilde konuşulmasının da gerçek olan hiç bir şeyi ifade etmediğine inanırlar. Her yerde kullanılmasının, “iyi” sözcüğünün konuşmacının öznel onayını ifade etmek için kullanıldığı önermesi ile açıklanabileceğini düşünürler.²⁸

Bir insan için “iyi” dediğimiz zaman “iyi” sözcüğünü günlük anlamı içerisinde mi kullanıyoruz? Bazen öyleymiş gibi görünür. Bir insan belli konularda iyi olabilir- sporda ya da sanatta iyi olmak ya da entelektüel disiplin olarak usta olmak. Bir insan aynı zamanda belli rollerde de iyi olabilir – örneğin iyi bir anne ya da öğretmen olmak. Aristoteles’in işlevsel iyiliği veya ona benzer şeyler bu tür durumlar için geçerli gibi

²⁸ Emotivizm ile ilgili olarak bkz. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London, 1936.

görülmektedir: iyi bir öğretmen öğretmenliğin görevlerini yerine getirmekte iyidir ya da bir öğretmende varolması mantıklı olan özelliklere sahiptir. Peki sadece bir kişi için iyi dediğimiz zaman ne oluyor?

Aslında insanların sadece insan olarak bir değere sahip olduklarının söylendiği iki farklı yol vardır. Normalde belli bir kişi için “iyi birisi” dediğimiz zaman ahlaki anlamda iyi ya da ahlaklı olduğunu söylemek isteriz. Aristoteles iyiliğin işlevsel özelliğini ahlaki değerlere doğrudan uygulamıştır. Neden olarak insan işlevini tanımlamıştır ve bununla insanoğlunun farklı yanının hareketlerimizi yönlendirmek için nedenin kullanılması olduğunu anlatmak istemiştir. “Erdemler” bu tür bir işlevin ortaya koyduğu iyi performansını sahiplenilen özelliklerdir.²⁹

Platon ve Aristoteles ahlaki değeri sağlık açısından karşılaştırmıştır: bu iyi bir psikolojik durumda bulunmanın bir yoludur. İşlevsel kısım ayrıca ahlaki anlamdaki iyiliğin açıklanması için daha geniş ve kapsamlı bir yol içerisinde kullanılmıştır. Bu görüş üzerine çeşitli sosyal rollerinin gerçekleştirilmesi konusunda iyi isen, ya da arkadaşlarının veya vatandaşların senden istediği bir arkadaşta ya da vatandaşta bulunması gereken özelliklere sahipsen ya da belirli sentimentalist teorilerindeki gibi bu özelliklere sahip olduğun için ahlaki onay almışsan, ahlaki anlamda iyisin demektir.

Bu tür yaklaşımlar bir kişinin yönetmesini etkileyen belirli şekillere sahip olma–karakter özellikleri- ile ahlaki iyiliği tanımlayabilmektedir. Bu tür düşünceleri destekleyen filozoflar genellikle hareketlerinin karakterin bir

²⁹ Singer, P. (Der.), **A Companion to Ethics**, Blackwell, Oxford, 1991, ss. 143-171.

yansıması olarak ortaya çıktığını varsayarlar. Diğer filozoflar ise insanoğlunun diğer güçlerinden farklı ve karakter özelliklerinden çok hareketleriyle ilişkili olan diğer bir deyişle "irade" adında bir güce sahip olduğunu iddia ederler. İrade, sizin karakteriniz sonucunda oluşanlarla birlikte tamamen özgür olarak hareket etmenizi sağlar ve hareketlerinizin kaçınılmaz bir biçimde karakteriniz tarafından belirlendiği durumlarda bile, onlar için sorumluluk duymanızı sağlar. Kant, bunlara göre, belirli hareketler ya da duruş şekli olarak tekrarlanan iradenin iyi işlevselliğine ait olan, diğer bir adı iradenin iyiliği ya da ahlaki değer olan erdem ve karakter özelliklerinden farklı bir ahlaki iyilik şeklini tanımıştır. Kant, işiniz için yapmanız gerekenleri sizin için zorlaştıran mizaç özellikleriniz olsa bile ahlaki değerleri başarmanızın mümkün olduğunu iddia etmiştir. Bu iddia, irade ve karakterin ne şekilde bir ilişki içerisinde olduğuna dair soruları da beraberinde getirmiştir.³⁰

İnsanların yalnızca insan olarak değerli olduklarının düşünüldüğü ikinci bir yol ise, insanoğlunun inkar edilmesi ya da görmezden gelinmesi yanlış olan temel değerlere sahip olduğu fikrini içeren bir çok dini ve felsefi sistemde kutsal kabul edilmiştir. Dini bir görüş olarak hepimizin Tanrının çocukları olduğumuz; politik görüş olarak tüm insanların eşit olarak yaratıldığı ve Kant'ın ahlaki görüşü olarak ise her bir insanın kendi içinde bir bitiş olduğu bu fikir etrafındaki çeşitli ifadelerdir. İnsanları değerli kılan şeyler ve bunların nasıl uygulanması gerektiği ile ilgili -irade özgürlüğü, rasyonellik, bilinçlilik, tanımlanabilir çıkarların sahiplenilmesi, acı ve zevk

³⁰ I. Kant, **The Metaphysics of Morals**, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, ss. 21-36.

ya da basitçe yaşamın kendisi için belli bir kapasitenin bulunması- çeşitli görüşler mevcuttur. Bu seçeneklerin bazıları yaşayan diğer canlıların da bu tür değerlere uyum göstermesi gerekip gerekmediği konusunda sorular ortaya çıkarmıştır. Bu tür bir değer, ahlaki anlamda iyi olarak adlandırdığımız zaman bir insana yüklediğimiz anlamdan farklıdır, bir insanın insan olduğu için politik haklarına ya da ahlaki saygınlığına iddialarda bulunmak için özellikle iyi bir insan olması gerekmez. Buna rağmen bu iki düşünce de bize en temel değeri veren ve bizleri ahlaki iyilikte bulunmamız için hazırlayan bunun ahlaki iyilik kapasitesi olduğunu belirten düşünce ile ilişkilidir.

Ahlak felsefesinin en eski sorularından birisi insan oğlu için en iyi yaşam nedir? sorusudur. Eski Yunan felsefesindeki klasik bir görüşe göre üç tür yaşam biçimi vardır: düşünme ile geçen ya da felsefi yaşam, erdemli bir politik eylem; ve hedonistik ya da para kazanılan yaşam. Platon ve Aristoteles düşünmeye yönelik yaşam biçiminin en iyisi olduğunu, arkasından politik yaşamın bundan sonra geldiği fikrinde buluşmuşlar ve onların görüşlerine göre yalnızca düşünce ve erdemın gerçek zevklerini bilmeyenler hedonistik arayışlara girer.³¹

Bir hayatın ne kadar belirgin olursa o kadar iyi tanımlanabileceği fikri çelişik bir düşüncedir. İnsanoğlu için en iyi yaşam olarak adlandırılan bir hayat, kişisel amaçlar ve doğal tatlar dikkate alınmadan bütün insanlık için en iyi yaşam şekli anlamına mı gelmektedir? Bu görüşe göre, yaşamlarda bakışlar gibidir: herkesin bir bakış şekli vardır ama sizin en iyi

³¹ Singer, P. (Der.), **A Companion to Ethics**, Blackwell, Oxford, 1991, ss. 8-14.

bakış açınız ne yazık ki en iyi bakış açısı olmayabilir. Bazı filozoflar bunun bir anlam ifade etmediğini savunur: eğlenebileceğin, takdir edeceğin ve ilgilenip hala kendin olabileceğin bir hayat yoksa nasıl belli bir yaşam biçimi senin için iyi olur?

Tek bir yaşam biçiminin en iyisi olduğunu göstermek için başka ne tür tartışmalar kullanılabilir? Platon bir deneyim testini desteklemiştir: Üç farklı yaşam türüne de yakın hareketlerle deneyim kazanmış olanların tercihlerini yönlendirici olarak ele alalım. John Stuart Mill, bu testin “nicelik” anlamında düşünceleri değerlendirerek hangisinin en iyi yaşama ait olduğunu belirtmek için “niteliği” en yüksek olan zevkleri tanımlamak için kullanılabileceğini düşünmüştür. Aristoteles bu düşüncenin işlevsellik boyutunu beğenmiştir: eğer insanların bir işlevi varsa insan fonksiyonunu yerine getiren kişi kesinlikle en iyi yaşamı sürecektir. Buna rağmen Aristoteles aynı zamanda, en iyi yaşamın uyacağı ve hangi derecede yerine getireceklerini gösteren belirli kriterleri tanımlayabiliriz: iyi bir yaşamın merkezine doğru takipler aktif, memnuniyet verici, kendi kendine yetebilen ve tamamen kendileri için yapılması gereken arayışlar olmalıdır. Moore'un teorisi de benzer şeyler önermektedir: iyi bir yaşam, güzelliği takdir etmek, arkadaş sahibi olmak ve bilgi arayışı içerisinde bulunmak gibi içsel olarak değerli olan durum ve hareketleri içerir.

Belki de en yaygın strateji, insan psikolojisini ve insanların asıl önemsediklerini etkilemek ve dikkatini çekmektir. Klasik faydacılar, insanların yalnızca iki şeyi önemsediklerini savunmuştur: zevk almak ve acıdan kaçmak. Bu nedenle en iyi yaşam zevkin acıya göre daha üstün bir

konumda bulunduğu dengede sürülen bir yaşamdır. Diğerleri, yaşamınızın iyiliğinin isteklerinizin ve isteklerinizin gücünün tatmin etme işlevi olduğunu savunmuştur. Ancak istekleriniz ve güç dereceleri, bilginizin ve hayal gücünüzün sınırlandırılması ile talihsiz yollarla kararlaştırılabilir, ve bu durum bazı filozofların bu yaklaşımın idealleştirilmiş başka bir versiyonunu benimsemelerine neden olmuştur: sizin için en iyi yaşam mükemmel bilgi ve hayali yansıma gibi koşullar altında seçeceğiniz yaşam biçimidir.

Biz ayrıca iyi yaşam ve mutlu yaşamın aynı şeyler olup olmadığını da sormak zorundayız. İlk modern filozofların ahlaki ve doğal iyilik arasında yaptığı ayırım bu soruya dikkatimizi çekmiştir. Onlar mutluluğu doğal bir iyilik olarak görmüş ve bir çoğu mutluluk arayışına yöneltilen isteklerin erdem deneyişine yönelik arayışların aynısı olduğuna inanmıştır. Eski Yunanda erdemli olan iyidir. İnsanoğlu nedenin çelişen isteklerine mi maruz kalıyor? Eski Yunan filozofları erdemli olmanın erdem sahibi kişi için iyi olup olmadığını sorgulayan paralel bir soru sormuşlardır. Fakat eski ve modern çözümler önemli bir ölçüde birbirinden farklıdır. Yunanlılar için, yanıt normalde ahlaki değerler olarak değerlendirdiğimiz niteliklerin aslında insan fonksiyonun performansı konusunda iyi olmamızı sağlayan nitelikler -onlar olmaksızın seçmemizin ve hareket etmemizin mümkün olmadığı nitelikler- olduğunu gösterebilmemizde yatmaktadır. Bir kez bu kurulduğunda erdemli insan ister istemez iyi bir yaşama sahip olacaktır. Modern filozoflar, mutluluk ve erdemin birbirinden bağımsız olduğuna inanmak konusunda daha meyillidirler. Birçok modern filozof bu nedenle Rawls'un "uygunluk" olarak adlandırdığı tartışmaları yaratmaya

çalışmaktadır: erdem arayışının beraberinde mutluluk da getirdiğini gösteren tartışmalar, böylece iyinin iki türü de bağımsız olmalarına rağmen birlikte ortaya çıkmaktadır. Fakat diğerleri, ahlaki açıdan iyi ve mutlu bir yaşamın bizlere ancak olumlu koşullar -kutsal düzenlemelerle ya da daha iyimser olarak politik hareketlerle korunması gereken koşullar- çerçevesinde açık olduğunu belirterek konuyu daha belirgin bir şekilde sonuçlandırmıştır.

Kötülük geleneksel olarak iyi olandan yoksunluk ve bir yanılısama olarak anlaşılmıştır. Zira monoteist Varlık anlayışına göre “iyi” varolan ve Gerçek olan olarak ortaya konmuştur. Teist dünya görüşüne göre iyi Tanrı olarak, ve varolan her şey Tanrının yaratıcı eylemlerinin sonucu olarak algılanmıştır. Dolayısıyla mutlak iyi olan Tanrı ya da Varlık tarafından yaratılan her şeyin de iyi olması gerekir. Fakat, varolan her şeyin iyi olmadığı yani bir “kötülük sorununun” ortada olduğu da başka bir gerçektir. Bu sorunu şu kıyasla ortaya koyabiliriz:

“Varolan her şey Tanrıdan gelir. Kötülük vardır. O halde, kötülük Tanrıdan gelir.”

Tanrının böyle bir kusurdan uzak olduğunu göstermek için, geleneksel yaklaşım kötülüğü yokluk ya da iyinin yokluğu ve bir yanılısama olarak değerlendirmiştir. Böyle bir anlayış tutarlı gözükmeyle birlikte, insanın kötülük tecrübesi açısından tutarlılığı tartışma konusudur. Çünkü insan her zaman kötü olanı zayıflıktan ya da yoksunluktan dolayı tecrübe etmez. Tersine, bir şeyin kötü olması ve bundan dolayı olumsuz sonuçlara neden olması, kötülükten önce yaşadığımız “titreme” kötülüğün yokluk

olmadığını gösterir. Kötülüğü soyut bir tutarlılıktan daha çok tecrübelerimiz açısından incelemeliyiz.

Batı düşüncesinde kötülüğün varlığını tecrübe açısından Soren Kierkegaard'dan daha iyi ortaya koyabilen başka bir filozof yoktur. Ona göre kötülük İyiden yoksunluk değil, iyinin varlığından önce benliğin bulunduğu yerin bilincinde olmasıdır. Kierkegaard'ın bize sunduğu benlik anlayışına göre, kötülük bir yoksunluktan daha çok bir durum ya da haldir. Kötülüğün bir durum olduğunu söylemekle kötülük anlayışımızı değiştirmiş oluyoruz. Böylece kötülük birinin iyi olup olmamasıyla ilişkili olmaktan çıkıyor, ve İyinin olumsuzlanması olarak anlam kazanıyor. Kötülük artık iyiliğin yapılmaması ya da Tanrıya itaatsizlik değil, bir bireyin Tanrıyla olan ilişkisini ifade etmeye başlamıştır. Buna göre benlik gerçek bir varlık değil, öz oluşum sürecinde olması gereken bir ödevdir. Böyle bir benlik anlayışına göre, benlik, kendisi olması sürecinde kötülüğün gerçekleştirdiği işlevi de açıklamış olacaktır. Kierkegaard'a göre insanın benliği insanın varlığında hazır olarak bulunan bir töz değildir; insanın varlığı öz oluşum sürecindedir.

Bu tezde yapmaya çalıştığımız benliğin "kendi otantik" benliğine doğru yapabileceği hamleleri ortaya koymak olacaktır. Ayrıca, Kierkegaard'ın benlik kavramının yapısını kendi deyişi ile "ruhsuzluk" veya "bilinçten yoksunluk" kavramıyla ilişkili olarak inceleyeceğiz. Ruhsuz bir birey potansiyel bir benliğe sahiptir, çünkü henüz "öz bilincinin" ve "özgürlüğün" farkında değildir. Benlik kavramı öz bilinç ve özgürlük kavramlarıyla olan ilişki bakımından anlaşılır hale gelecektir. Benliğin

oluşum süreci çalışmamızın temelini teşkil etmektedir. Benliğin kendisini gerçekleştirmesi Kierkegaard'ın üç aşamalı varlık anlayışının temelinde ortaya çıkmaktadır. Bunlar sırasıyla "Estetik", "Etik" ve "Dini" aşamalardır. Bu aşamalar arasındaki ilişkiler ve geçişler insan benliğinin kötülük ve dolayısıyla iyilikle ilişkisi açısından kendisini gerçekleştirme süreci olarak anlam kazanmaktadır. Temel sorun benliğin en üst aşaması olan dini aşamada bireyin kötülükle ilişkisi çerçevesinde çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Bu değerlendirmeler ışığında tezimizi giriş ve sonuç hariç üç ana bölüme ayırdık: "Estetik Safha," "Etik Safha," ve "Dini Safha."

Birinci bölümde benliğin ilk varoluş safhası olan estetik kavramını ele aldık. Bu bölümde benlik kavramını "öz-bilinç" ve "özgürlük"le ilişkili olarak analiz etmeye çalıştık. Burada benlik arzuların egemenliğine girmekte ve öz-bilincini bir türlü edinememektedir. Bu safhada benlik anlık heveslerin peşinde koşmaktadır ve sadece yaşadığı anla ilişki kurmaktadır. Fakat bu hayatın sonunda ulaştığı yer umutsuzluktur. Bu aşamanın en olumlu tarafı benliğin yaşadığı bu umutsuzluğu fark etmesidir. Yani benlik kendisini bir sonraki aşamaya taşıyacak olan umutsuzluğun bilincine varmıştır.

Bu aşama ikinci bölümde ayrıntılı olarak tartıştığımız etik safhadır. Bu bölümde estetik ve etik safhaların ayrıntılı bir karşılaştırmasını yapmış bulunuyoruz. Böylece etik safhanın karşılaştırmalı üstünlüğü ortaya çıkar. Bu safhada birey ilk defa mutlak bir seçimde bulunur, öz-bilinç ve özgürlük kavramlarına ulaşır. Fakat estetik safhada olduğu gibi etik safha da umutsuzlukla sonuçlanır. Çünkü benlik bu safhada üstünü örtmekte olduğu

ve kaçındığı suçluluk ve kötülük gibi temel gerçeklerle yüzleşir. İşte bu yüzleşme bireyi şaşkına çeviren ve umutsuzluğa sürükleyen temel motiftir.

Etik safhada yaşanan bu umutsuzluk aslında bir yönüyle olumlu bir potansiyeldir. Zira bu motif benliği varoluşun son safhası olan dini aşamaya götürür. Dini safha çalışmamızın üçüncü bölümünü teşkil etmektedir. Bu bölümde benliğin öz-bilinç ve özgürlükle ilişkisi bakımından sahip olduğu potansiyel ele alınmış ve analiz edilmiştir. Göreceğimiz gibi benlik kendisini gerçekleştirdiği oranda kötülükten kurtulamamaktadır. Fakat, birey benliğini oluşturarak “iyi”ye yönelmekte ve daha çok “iyi”ye bağlanmaktadır.

Tezimizin Sonuç kısmında tartışmakta olduğumuz problemin genel bir değerlendirmesini ve ulaşmaya çalıştığımız sonuçları vermeye çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM:

ESTETİK SAFHA

1.1.ESTETİKÇİNİN BİLİNÇSİZLİĞİ

Estetik, varoluşun ilk safhasıdır. Bu benliğin varoluş tarafından sürüklendiği safhadır. Bu safhada, Kierkegaard'ın terminolojisine göre, benlik kendisinin farkında olmadan yaşar. Bir başka deyişle, estetikçi yoksunluk durumu ve özsüzlüğü hakkında bilinçsizdir. Bu saydamlığın eksikliğinden dolayı kişi, estetik safha hakkında iyi bir bakış açısı kazanır ve böylece etik safhaya geçer. Yargıç Wilhelm'in söylediği gibi, etik safhanın prototipi şöyledir: "Eğer kişi şimdi eğlenme sanatını öğrenmeyi isterse, tamamen estetikçiye yönelmekte haklıdır, fakat kişi senin yaşamını anlamayı arzularsa, o zaman yanlış bir kişiye yöneliyordur."³² A'ya mektuplarının birinde, Yargıç Wilhelm A'nın varoluşu hakkında sistematik bir analiz gerçekleştirir.³³ Estetikçinin sahip olduğu dört temel, yükselen yaşam görüşlerini tanımlamaktadır. Yargıç'ın bu yaşam görüşlerinin analizini izleyerek benliğin etik bilinçliliğinin keşfedilebileceği bir noktaya nasıl hareket edildiğini göreceğiz. Bu dört yaşam görüşü "yaşamı sevmek", "arzuları sevmek", "benlikten hoşlanma" ve "yoksunluk"dur.

Yargıç Wilhelm, "her insan ne kadar zeki ve yaşamda statüsü ne kadar düşük olursa olsun, yaşamın anlamı ve amaçları konusunda bir kavram olan yaşam görüşünü formüle etmenin doğal bir gereksinimi

³² E/0 2, 179.

³³ A ve Yargıç Wilhelm, Kierkegaard'ın estetik ve etik safhaları yaşamakta olan kişilikleri temsil etmek için kullandığı isimlerdir. Burada A karakteri estetik safhadaki varoluş modunu ifade ederken, Yargıç Wilhelm etik varoluşun kahramanıdır.

içindedir.”³⁴ demektir. Dolayısıyla, ele alacağımız yaşam görüşleri, Estetikçinin yaşamını çevreleyen ve onun ilgi ve kaygılarının olduğu alanlardır. Ayrıca, Estetikçinin yaşam görüşlerinin tamamının hazır bulunuşlukla ifade edildiğini belirtmekte yarar vardır. Bu, söz konusu görüşleri yansımanın bir eksikliği olduğu anlamına gelmez. Yargıç, bu yansımanın tamamen bir benlik yansıması değil, Estetikçinin yansımanın yoğun bir modunda çoğu kez yaşam bulduğunu ifade etmektedir. Yargıç bu konuda şunları söylemektedir:

Böyle bir yaşam en yüksek modunda olduğu zaman, estetik bir şekilde yaşamak için entelektüel yeteneklerin gerekli olduğunu, aynı zamanda bunların garip bir ölçüde yoğun bir biçimde de gelişebileceğini fakat bunların hala tutsak tutulduğunu ve saydamlıktan yoksun olduğunu reddetmek benim amaçlarımdan biri değildir. Örneğin, hayvan türlerinin insanlara göre daha keskin ve daha güçlü duyuları vardır, fakat bunlar yinede hayvan içgüdüleriyle sınırlanmıştır.”³⁵

Bu yüzden, estetik safha içinde yansımada bir yükselişi keşfetmemize rağmen, bu yansıma ne hazır bulunuşluktan ne de sevilebilmek için yaşamın bir şekilde varolduğu görüşünden kendisini asla soyutlamış değildir.

1.2. YAŞAMI SEVMEK

İlk yaşam görüşü, yaşamı sevmek için yaşamın anlamı ve amacının olmasına dair görüştür. Belirli koşulların yaşamı sevmek için yerine getirilmesi inancının ve “kişisel benliğin erdemiyle söz konusu olmayan”

³⁴ E/0 2, 179

³⁵ A.g.e, 179.

koşulların tüm varsayanlarına rağmen, bu yaşam görüşünün, sevmenin tanımları kadar çok varsayanları bulunmaktadır. Bazılarına göre sağlık, onur, statü ve benzeri gibi olan bu koşullar tamamen kişinin dışında yer alır. Kişi çok para kazanması veya başkaları tarafından takdir edilmesi düşüncesi içinde yaşamı sevebilir. Bir anlamda, kişinin varoluş amacı bu koşulların gerçekleşmesinde yatmaktadır, çünkü yaşam sadece bunlarla birlikte sevinebilir olmaktadır. Dolayısıyla, söz konusu kişinin yaşamının, yaşamın ince noktalarından hoşlanmak için yeterli parası olması ölçüsünde bir anlamı ve amacı vardır. Bununla birlikte, kişinin kendisinde bu durum yer almamasına rağmen, içinde hoşlanma durumunun uzandığı olaylar da bulunmaktadır. Yargıç, bu konuda özellikle yeteneklere işaret etmektedir:

Pratik ilişkiler, iş, matematik, yazma, sanat ve felsefe için yetenek bulunmaktadır. Yaşamdan tatmin olma, hoşlanma bu yeteneğin ifadesinde anlam bulmaktadır. Belki de, kişi yeteneğin hazır bulunuşluğu içinde yeteneğini sonlandırmamakta fakat her yolla yeteneğine sahip olmaktadır. Ancak yaşamda tatmin için koşul olan şey, kişinin kendisinin anlam veremediği bir durum ve yeteneğin kendisidir.³⁶

Bu durum hazır bulunuşluğu devam ettirmektedir, çünkü bu düzeydeki benlik, bazı yeteneklerin, duygu durumlarının veya düşüncelerin önce çıkmasını sağlayan dakik andan fazla bir şey olmayan ve farklı güçlerin birlikteliğinin toplamıyla ayakta durmaktadır. Estetikçinin bu güçler üzerinde kontrolü yoktur ve bu anlamda kendisini tutan bir benlikten yoksundur. Kişi anın ve hazır bulunuşluğun bir kurbanıdır ve yaşamı

³⁶ A.g.e, 183

kucaklayan bir kişiliği geliştirememektedir. Bu güçler, bir ölçüde dağınık güçleri içinde korumayı sağlayan karanlık bir zeminine benzemektedir, çünkü bunlar yüksek bir ideal tarafından birleştirilmemiştir. Bu konuda Yargıç şunları söylemektedir:

Kişi kendisini estetik bir biçimde düşündüğü zaman, bir çok bakımdan içsel bir şekilde oluşan karmaşık bir yapı gibi bu benliğin farkında olmaktadır. Fakat içsel çeşitliliğin tümüne rağmen, bunların hepsi doğasını yinede yansıtmakta, bunları hepsinin yinede bir doğası bulunmakta, ortaya çıkmak için ve istekleri tatmin etmek için eşit haklara sahip olmaktadır. Onun ruhu, yeşerme iddiasıyla tüm bitki türlerini yetiştiren bir toprağa benzemektedir; benliğin bu çokluktan oluşmakta ve kişinin bundan başka yüksek olan bir benliği bulunmamaktadır.³⁷

Yargıç, Estetikçinin doğal kapasitelerinden birini edinerek onu olduğu gibi geliştirebileceğinin farkındadır. Estetik bakış açısından, bu durum insan gelişiminin ne olduğunun doğru bir görüşüdür. Bununla birlikte, Yargıç, "kişinin var olmasına rağmen, anlık olarak varolduğuna işaret etmektedir. Açıkçası, Yargıç'ın aklında başka bir tür gelişim, yani benliğin etik gelişimi bulunmaktadır.

Bu yaşam görüşünün yoksunluğu, yoksunluk içinde olmanın bilinçsizliğidir. Eğer yaşam hoş ve eğlenceliyse, bu yoksunluk düzeyinde bulunan insanlar yoksunluk içinde oldukları söylentisini saçma bulacaktır. Bununla birlikte, Kierkegaard, bize sağlığı konusunda endişelenen hassas bir insanın sözüne güvenmememize öğütlemektedir. İlk bakışta bu durum saçma görünebilir, çünkü hiç kimse yoksunluk içinde olan kişiye göre,

³⁷ A.g.e, 225

birisinin yoksunluk içinde olup olmayacağını belirlemek için daha iyi bir pozisyona sahip değildir. Sorun, yaşam ölçütü “yaşamı sevmek” olan kişinin, benliğe göre kendi durumu hakkında gerçeği kavrayamaması ve hatta benliğin yoksunluk içinde olup olmadığını değerlendirmede yetersiz kalmasıdır.

İnsanlar ne kadar değersiz ve önemsiz olursa olsun, genellikle kendileri hakkında çok ince bir benlik kavramına sahiptirler. Yani, insan varlığının mutlaklığı ve öz olma konusunda bir görüşü yoktur. Katlara göre kat malikleri arasında sosyal bir ayrımın tasarlandığı zemin, birinci kat ve ikinci katı olan bir ev düşünün; şimdi insan olmanın ne anlama geldiği böyle bir evle kıyaslanırsa, o zaman birçok insan hakkında yadsınması güç olan kötü ve saçma gerçek şudur: İnsanlar kendi evlerinde zemin katta yaşamayı tercih etmektedir. Her insan varlığı, öz olma amacı olan psikik fiziksel bir sentezdir, fakat kişi zeminde yani hassas bir kategoride yaşamayı tercih etmektedir.³⁸

Bazı insanları kaygılandıran ve ilgilendiren şey; yoksunluk içinde olup olmama değil, mutlu olup olmamadır. En az korktukları şey, yoksunluk içinde olup olmama, varoluşun anlamı konusunda hatalı olup olmama, durumudur. En fazla korktukları şey, rahat olmama ve bir idealin hareketiyle yüzleşmedir. Bununla birlikte, Kierkegaard, insanların ne kadar mutlu olursa olsun yine de yoksunluk içinde bulunduğunu söylemektedir:

Tanrı'dan önce kendisinin bilinçliği ya da özü gibi kendisinin farkında olmayan her insan varlığı, Tanrı'ya şeffaf bir şekilde güvenmeyen fakat muğlak bir şekilde bazı soyut evrenselliğe (devlet, ulus, v.b.) veya benliği hakkında karanlığa güvenen ve bunlarla ortaya çıkan her insan varlığı, kendi kaynaklarının derin bir şekilde farkına varmadan kendi kapasitelerini güç üretim kaynakları olarak yalnızca kabul etmektedir; benliğini – ne başarırsa başarsın, ne kadar büyüleyici olursa olsun, ne, ifade ederse etsin, ne kadar varoluşun bir bütünü olursa olsun ve yaşamdan estetik açıdan ne kadar yoğun olarak

³⁸ A.g.e, 225,

tanımlanmaz bir şey gibi içsel bir anlamı olan benliğini kabul etmektedir. Bu varoluşun her biri yine de yoksunluktur.³⁹

Yaşam bir engel olmadan devam etmesine ve büyük şeyler başarılmasına rağmen, kişi yine de yoksunluk içindedir, çünkü yoksunluğun benliğin derin ve anlamlı bir düzeyiyle bir bağlantısı vardır. Bu bağlantı öylesine derindir ki tüm dışsal dünya kazanılabilmesine rağmen, yoksunluk el değmemiş olarak kalmaktadır. Yoksunluk, titreyişleri ruhun derinliklerinde hissedilen bir irkilme içinde yalnızca hissedilebilir. Bütün dışsal şeyler sade bölünmelerdir.

İnsanların yoksunluğa yönelmemesine rağmen, Kierkegaard insanların çaresizliğinin derinliğini tanımlamaktadır. Kişi kendisinin tüm faaliyetlerinin temelinde yatan acı ve özlemleri kucaklamada yetersiz olan çok ince bir benlik kavramına sahip olabilir. Kişi, yoksunluğun, koşulların bir konusu olduğunu, onların eğlenceli ve hoş olup olmayacağını kavrayamaya bilir. Fakat kişi, gelişimin eksikliğine ve bu yüzden benliğin anlamına ilgi duymaktadır.

1.3. ARZULARI SEVMEK

Önceki yaşam görüşünde yaşamın belirli bir bütünlüğü vardı, çünkü hoşlanma için gerekli olan belirli basit bir obje veya koşul etrafında çoğu kez inşa edilmişti. Böyle bir yaşamın bir tür sargınlığı ve bu sargınlığa yönelik bir bütünlüğü vardır, çünkü kişi gözlerini anlamlı bir yaşam için

³⁹ SUD, 43

gerekli gördüğü bir koşul üzerinde odaklaştırmaktadır. Bu, estetik safhanın ikinci yaşam görüşü olan bir durumdur. Bazı durumlarda istek sıklıkla çoklu şeylerin arasında bölünmesine rağmen, kişinin isteği belirli bir şeyle sınırlanabilir. Genellikle bazı yansımaların bu safhada geliştirilmesi gerekecektir.

Her zaman yalnızca sonlu bir yansımadır ve kişi hazır bulunuşluğu içinde kalmaktadır. İsteğin kendisinde kişi hazırdır. Ve ne kadar yenilenmiş ve karmaşık olursa olsun, ne kadar sanatsal açıdan yapılmış olursa olsun, kişi hala hazır olarak onun içinde bulunmaktadır. Hoşlanmada kişi anın içindedir. Ve bu görüş içinde kişi ne kadar çok yönlü olursa olsun yine de sürekli olarak kişi anlıktır çünkü kişi anın içindedir.⁴⁰

Bu düzeyde yansıma, kişiye benlik bilincini kazanmada veya sonlu olmadan dolayı kötülük için gerekli alanı yaratmaz. Aksine, yadsıma anda olan şeye, anın önereceği şeye, anın çoğunu nasıl yapacağına veya anın isteğine nasıl doyuracağına kilitlenmiştir. Hiç kimsenin istek tarafından uzun süre sadece yönlendirilmediği kişinin isteklerini sevmesi ve bilincinde olduğu yeterli yansımaları geliştirmesi doğru olmasına rağmen, bu istekler sadece o anda yerini bulmaktadır. İsteğin tanımlanması ve bütüne uyması konusunda yüksek bir ideal veya anlam yoktur, çünkü istek her an değişmektedir.

Buna rağmen, insanların isteğe bu bağlılık içinde yaşamlarını sürdürmesi oldukça nadir bir durumdur. Yargıç, bu yaşam görüşüyle insanların amatörce uğraşmayı tercih ettiklerini ifade etmektedir. İnsanlar,

⁴⁰ E/O II, 183-184

istemlerinin sürekli doyumu için koşulların avuçlarının içinde olmadığını hissetmektedir. Eğer öyle olsaydı, bu yaşamda mutluluğu ve neşeyi elde edebileceklerinden emin olurdu.

Şimdi, Kierkegaard'ın salt hazır bulunuşluğun yoksunluğu olarak adlandırdığı ve düşük düzeyli bir bilinçlilikle ortaya çıkabilen yoksunluğun bir biçimini göreceğiz. Yoksunluğun bu türü, önceki düzey üzerinde yükselmektedir. Yani, yoksunluk içinde olduğunu anladığı bir düzey üzerinde yükselmektedir. Buna rağmen, kişi yoksunluğunun gerçek kaynağının farkında değildir ve bu yüzden hala yoksunluğu temelde reddetmektedir.

Salt hazır bulunuşlukta benlik dışsal olan dünyadan ayrılmamaktadır. Daha önce vurguladığımız gibi, dünya tarafından sahiplenilmektedir. Dolayısıyla benliğe kendisini veren yaşamdır. Yaşamın talihi onun için iyi olduğu zaman, kişi hoşlanmayı yaşamaktadır ve kişinin talihi kötüye döndüğü zaman kişi yoksunlaşmaktadır. Bu anlamda, kişi verilen şeyi algıladığı dünyaya kıyasla pasif bir durumdadır. Kierkegaard benliğin, yoksunluğun ne olduğu hakkında veya yoksunluğun biri olarak koşullar hakkında sonsuz bir bilinçliliğin olmadığını ifade etmektedir. Yoksunluk, dışsal faktörlerin baskısına dayanma ve acı çekmedir. Bu safhada, yoksunluk dışsal koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkar. Yoksunluğu hissetmenin tek yolu benliğin sonsuz bir benlik bilincine sahip olmadığı fakat hazır bulunuşluk içinde kaldığı bir dış dünya kavramıdır. Dolayısıyla kişi dünyada bir kayıptır. Yaşadıkça bu kayıp bir yoksunluk olarak hissedilmektedir. Bu, yoksunluğun yanlış bir tanımıdır.

Öyleyse kişi yoksunluk çekmektedir..... Kişi bunu yoksun kalma olarak tanımlamaktadır. Fakat yoksun olmak ebediliği kaybetmektir ve bu yoksunluk içindeki kişi hiç konuşmamakta ve yoksunluk hakkında bir iç görüye sahip değildir. Yoksunluğun içinde dünyadaki şeyleri kaybetmek yoksunluk değildir; buna rağmen, bu, kişinin hakkında konuştuğu bir şeydir ve bu durum yoksun kalma olarak adlandırıldığı şeydir.⁴¹

Kişi, yaşam savaşının geçici olan şeyleri araştırmak olmadığı için, hoşlanmayı duyuma getiren ve anlık istemleri tatmin etmek olmadığı için farkında değildir. Bu yüzden, kişi yoksunluğun yanlış nesnesine yönelmektedir. "Kişi yoksunluk olarak adlandırdığı şeyler için ayakta durmakta ve bu şeylere önem vermektedir, fakat bu şeyler yoksunluk değildir".⁴² Aynı zamanda, yoksunluk farkında olmadığı bir biçimde kişinin hemen arkasında bulunmaktadır. Böyle bir yoksunluk bilinci var olmasına rağmen, yoksunluğun ne olduğu veya nelerden oluştuğuna ilişkin bir bilinç yoktur. Yaşam daha iyi olduğu zaman kişi yoksunluk içinde olmadığına inanır. Buna rağmen, gerçek bir yoksunluk, benliğin kaybında ve dışsal koşullar değiştiği halde değişmeyen bir şeyde temellenmektedir. Salt hazır bulunmuşluk içinde olan kişi, yoksunluğun ebedi geçerliliğini içeren benliğin isteksizliğini ve bu yüzden ebediliğin amacını edindiği yoksunluğun bir şeyin kaybindan kaynaklandığını düşünmektedir. Salt hazır bulunmuşluk yaşamda bir şeyin yokluğunu, yoksunluk olarak hissetmektedir, çünkü kaybedilen şey, yoksunluğun gerçek kaynağına kişinin dikkatini çekmekte ve onu gizlemek için kullanılan şey kaybedildiği zaman, altta gizlenen

⁴¹ A.g.e, 187

⁴² A.g.e, 189

yoksunluk kendisini açığa çıkarmaktadır. Buradaki yanlış, kişinin, sonluluğun ve yoksunluğa yol açan sürekli bir objenin kaybının yoksunluk olduğunu sanmasıdır.

Kierkegaard, eğer benlik kendisiyle yüzleşmekten kaçınıyorsa, o zaman kişinin yaşamda bir şeyi kaybettiği an, yaratılıştan itibaren başka bir savunması olmayan hayvanlar gibi, ölü rolünü oynayacağı söyler. Kişi, yaşama tekrar dönmekten önce tehlikenin geçmesini bekler. Ölü olmanın birçok yolu bulunmaktadır; bunların içinde kendini uyuşturmanın en popüler olanları uyuşturucu ve alkol, televizyon, işini kaybetme veya acı veren her tür yaşantıdır. Bunlar bile yaşam yolu olabilir. Öyle ki kişi ölümüne kadar ölü rolünde oynamaktadır. Kişi bu role kendisini adadığı zaman, yaşamın ne kadar eğlenceli olduğunu keşfettiği için böyle bir durum gerçekleşmektedir. Buna rağmen, genellikle yaşamın daha konuksever bir yer olması ve dolayısıyla kişinin kendisini bıraktığı benlikten yoksun olduğu zaman yeniden geriye dönmesidir.

Pasif yoksunluğun tüm çeşitleri, biricik olmada isteksiz olma durumudur. Bu düzeyde, kişi biricik olduğu benliğinden kurtulmaya çalışır. Yoksunluk içinde olan bu yoksunluk türü istemin biricik olmasına izin vermez. Hepsinden daha düşük bir şekilde yoksunluk içinde olan bu tür yoksunluk, benliğin bir başkası olmasına ve yeni bir benlik olma arzusuna izin vermemektedir. Bu benlik, kendisi olmak için yeterli isteme benliği olmayan ve bir ben olma isteği için yeterince hayal kuramayan bir benliktir. Dolayısıyla, sade istemlerin başka birisi olmasını arzulamaktadır. Bu benlik, “şayet sağlıklı doğmuş olsaydım, mutlu bir benlik olurum”

demektedir. Bu tür insanlar, kendilerini dışsal şeylerle tanımlarlar ve bu yüzden benliklerini dışsal şeyler değıştikçe değıştirebileceklerine inanırlar. Bu kişiler daha iyi bir marka otomobil alarak, daha iyi giysiler giyerek, belki de kilolarını kaybederek ve hatta ilişkileri değıştirerek farklı bir kimlik kazanmaya çalışırlar. Bu dışsal şeylerden farklı bir benlik duygusu bulunmamaktadır. Kierkegaard, bir benlik düşünün ve sonra kendisinden başka bir şey olan benliğin ansızın ortaya çıktığını düşünün demektedir. Bu benlikte ebedi ve mutlak olma diye bir kavram yoktur ve bu yüzden kendisini tanımlayan dünya gibi bu benlik geçici, anlık, dağınık ve koşullu olmaktadır.

1.4. BENLİKTEN HOŞLANMA

Eğer yaşam, yeteri kadar patlamalarla baş etmek durumunda olsaydı, kişi hazır bulunuşluluğa yönelmeden belirli sayıda yansımalar geliştirebilirdi. Bu durum, bizi Yargıç'ın "benlikten hoşlanma" olarak tanımladığı hazır bulunuşluluk düzeyine götürmektedir. Bu önemli bir yaşam görüşüdür. Çünkü bu yaşam görüşü hazır bulunuşluğun daha suçsuz görüşü ile kendisinin yoksun olduğu hazır bulunuşluğun ve en son biçimi arasında bir geçişe hizmet etmektedir. Önceki ve sonraki arasında temel fark, sonuncusunun kendinden hoşlanmakta daha aktif bir rol almasıdır. Geçişin tüm hareketlerinde sahiplenilen benliğin daha yüksek bir türüne doğru bir hareket vardır. Göreceğimiz gibi, kendisini yoksun bırakma hazır bulunmuşluk için muhtemel bir benlik sahiplenmesinin en

yüksek biçimidir. İlk önce, kendimizden hoşlanma konusunda yaşam görüşünün kısa bir analizini sunup, sonra Kierkegaard'ın yansiyıcı hazır bulunuşluluğunun yoksunluk analizini vererek konuya başlayacağız ve yoksunluğun kendisinin nihai estetik yaşam görüşüne nasıl yönlendiğini göreceğiz.

Varoluşun bu yüksek biçimi, kendisine yeterince şeffaf olmamasına rağmen, yansımanın bir üst biçimidir. Bir anlamda, yaşamdan hoşlanmadan kendinden hoşlanmaya geçmek bu yaşam görüşünde olan birisi için açık bir durum olmasına rağmen, yaşamla bir ölçüde tamamlanmaktadır. Yargıç Wilhelm, bu formun yaşamın anlamını yaşamdan hoşlanmayı "hoşlanmada kendimizden hoşlanmayı kişiye öğrettiğini" söylemektedir. Burada, ayrıca, hoşlanmanın koşulu hala dışsal bir koşuldur. Kişinin gücü dışında olan bir koşuldur, çünkü kişi hoşlanmada sadece kendisini eğlendirmektedir. Fakat hoşlanmanın kendisi dışsal bir koşul ile bağlantılıdır. Bu yüzden, tüm farklılık, kişinin anlık değil yansiyıcı olarak hoşlanmasından kaynaklanmaktadır.⁴³ Kişi, kendi hoşlanmasının farkına varmakta ve böylece kendi hoşlanmasıyla eğlenmeye başlamaktadır.

Bu yaşam görüşünde, yaşamın kişinin hoşlanmasına ne önerdiğine ilişkin olarak oldukça iyimser bir görüş bulunmaktadır. Ayrıca, bu yaşam görüşü, bu yaşamın kişinin hoşlanmasına eğilimli olmadığını keşfeden ve dolayısıyla kişinin hoşlanmanın kaynaklarında daha "yaratıcı" olmasını

⁴³ A.g.e, 190-191

yargılayan bir sonraki yaşam görüşünden oldukça farklı kılan daha iyimser bir görüştür.

İlk iki yaşam görüşü ile son iki yaşam görüşü arasında farklılık bu noktada belirgindir. Son iki yaşam görüşünde, ne kadar küçük ve etik açıdan önemsiz olursa olsun dışsal ve içsel arasında bir ayrım vardır ve dolayısıyla, benliğin dışsal şeylerden bir ölçüde bağımsız olduğuna dair bir kavrayış vardır. Bunun önemi şudur; benlik hoşlanmanın koşullarından bir ölçüde arınabilmekte, yemek ve eğlence tarafından kolaylıkla etkilenmemektedir. Kendi tadımlarında daha tecrübeli olmakta ve eğlencenin yüksek türleri için söz konusu olan gereksinimlerin daha çok farkına varmaktadır. Kendisini sıkıcı yapacak olan şeyleri bildiğinden tüm çıplaklığı içinde anın tavsiyede bulunduğu şeyleri sadece reddetmez; kendi yansımasına onu ekleyerek ve kendisini yansıyıcı bir şekilde eğlendirerek anın verdiği şeylerle kendisini donatmaktadır. Bu şekilde, özsel anlamda kendisi olmamasına rağmen kendisiyle daha rahat olmanın duygusu içinde daha fazla kendisinin farkında varmaktadır.

Günümüzde, bu yaşam görüşünü değişik yollarda kendi özgürlüğünü araştıran ve kişinin biricikliğini aradığı bir tür “özsel arama” olarak tanımlamak popüler bir anlayıştır. Kişi yaşamını ne korkularının ne de başkalarının görüşlerinin kontrol etmesine izin vermez, dünyadaki son gününüz gibi yaşamı ve günü kucaklamak ister. Bu son görüşün benlik üzerinde radikal bir izlenim yaratamayacağı gerçeği bu “özsel aramanın” gerçekte ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir. Çünkü bu düşünceyle anlatılmak istenen, benliği eğlendirmektir ve bu, derin bir özsel düşünce

sanılmaktadır. Özsel aramalar olarak sözde adlandırılan bu şeylerin anlamsızlığı, öz için boşlukta bir arayış olmamasıdır. Bunun yerine, kişinin yaşamında hoşlanabileceği hoş ve mutlu varoluşu sağlamanın gizemleri için arayışlar olmasıdır. Salt hazır bulunuşluğun yardımıyla, kişi yaşamın her zaman süt ve balla akmadığını ve varoluşla verilen hiçbir garantinin bulunmadığını öğrenmektedir. Dolayısıyla kişi, yaşam ve başka kişilerin her zaman kibar olmamasına rağmen, biricik oluşuyla eğlenebilmesi için kendi yararına olan şeylerle uğraşmayı öğrenmek zorundadır. Benlik gelişimi veya özsel gelişim üzerinde ne kadar durulursa durulsun, böyle bir yaşam görüşünün amacı, sonsuzluk için hoşlanmadır.

Kierkegaard'ın yansiyıcı hazır bulunuşluğunun yoksunluğu olarak adlandırdığı bu yaşam görüşünün de yoksunluğu bulunmaktadır. Yansiyıcı hazır bulunuşluk, yoksunluğun gerçek kaynağını bilmemesine rağmen, bilinçlilik içinde yükselmektedir. Bu, hala yansiyıcı hazır bulunuşluğun düzeyine yükselmeyle söz konusu olan hazır bulunuşluğun yoksunluğudur. Bilinçliliğin yükselişi, benliğin ne olduğu ve yoksunluğun gerçek doğasını anlamada bir yükselişi içermektedir. Yansıma, öncesine kıyasla daha yüksek bir düzeye yükselmiştir, fakat hala temel olarak anlıktır. Bu, yoksunluğun hala bir patlama gibi pasif bir şekilde acı çektiğini ifade eder.

Salt hazır bulunuşluğunun yoksunluğu, dünyada gerçekleşen dışsal şeylerle meydana gelmesine rağmen, yansiyıcı hazır bulunuşluk kişinin yeteneğinin yansımasıyla oluşur. Bu yüzden, yoksunluğa kıyasla benlik

faaliyetlerinde bir yükseliş söz konusudur.⁴⁴ Salt hazır bulunuşluk kendisini dünyayla bütünüyle tanımlamasına ve dolayısıyla yaşam kendisine dokunduğu zaman sadece yoksunluğu duyumsayabilirken, yansıyıcı hazır bulunuşluk bir ölçüde yaşamdan kendisini ayırmaya başlamaktadır. Yansıyıcı hazır bulunuşluk benliğin “temelde çevreden, dışsal olaylardan ve bunların üzerindeki etkilerinden farklı olduğunu”⁴⁵ anlamaya başlamaktadır. Bundan dolayı, bu yoksunluk için temel olan şey, kendisi üzerinde söz konusu olan yansımanın küçük bir miktarıdır. Bu iki yolla gerçekleşmektedir. Birincisi, benlik kendi üzerinde yansımadır ve bunu yaparken kendisi için bir zorunluluk veya sorumluluk hissetmektedir. Benlik, kendisi gibi kendi benliğini görmeye başlamaktadır. Kişi, kendisini sahiplendiği bir yere doğru benliğin hareket ettiğini söyleyebilir. Buna rağmen, hiçbir benlik mükemmel olmadığından, yansıma yardımıyla kendisinde mükemmel olmayışa karşı gelmektedir ve bu mükemmel olmayış benliğin geri çekilmesini sağlamaktadır.⁴⁶ Bu yüzden, kendisi olmak için isteksiz olma duygusu içinde yoksun kalmaktadır. Benliğin yoksunlaştığı ikinci yol, yaşamla anlık bağlantısını koparma olasılığını keşfedebildiği imgelemesi yardımıyla gerçekleşmektedir. Belki de, olası bir fiziksel hastalık ya da bazı yaşamsal uğraşlarda bir başarısızlık üzerinde yansımadır. Bu yansıma, benliği kendisinden yoksunlaştırmaya götürmektedir.

⁴⁴ SUD, 54.

⁴⁵ A.g.e, 54.

⁴⁶ A.g.e, 54.

Salt hazır bulunuşluk ile yansıyıcı hazır bulunuşluk arasında diğer bir fark, yansıyıcı hazır bulunuşluk içinde olan kişinin benliğini devam ettirmek için sorumluluğun farkına varmasıdır.⁴⁷ Kişi, elbiselerini değiştirdiği gibi benliklerini kolayca değiştiremeyeceğini ve olumsuz dışsal olaylarında benliği temelde değiştirebileceğini kavramaya başlar. Birçok şey kişinin benliğini değiştirmeden dünyada değişebilir. Kişinin benliğini değiştirmesi yalnızca dışsal koşulların değiştirmesine kıyasla daha fazla zaman almaktadır. Bu yüzden, bu safhada, benliğin bir ölçüde değişmez olduğu duygusu ve tüm dışsal olaylar değiştikten sonra bir şeyin aynı kaldığı duygusu baskın hale gelir.

Kişi salt hazır bulunuşluktan beri uzun yol almasına rağmen, hala en önemli anlamda anlıktır. Kişi bir felaket veya muhtemel bir başarısızlık üzerine düşündüğü zaman, bu olasılıklar her zaman dışsal dünyayla bağlantılıdır. Kişinin başarısızlığı yaşam açısından salt bir başarısızlık olarak değerlendirilmektedir. Benlikteki bir zayıflık yoksunluğun üzerinde olan bir şeymiş gibi görünür, çünkü kişi anlak bir yol içinde dünyaya yine de bağlanmaktadır. Kişi savaşıabilir ve biricikliğine karşı savaş açabilir, buna rağmen eksiklik ortadan kalkmayacaktır. Bu yüzden, kişi kapana sıkışmıştır. Kierkegaard, "kişinin karşı gelmeye çalıştığı zorluğun, hazır bulunuşluk içinde tamamıyla bir bırakma gerektirdiğini ve kişinin benlik yansıması veya bunun için etik bir yansımasının bulunmadığını" ifade etmektedir. "Kişi her dışsallıktan sonsuz bir soyutlanmayla kazanılan

⁴⁷ A.g.e, 54.

benliğin bilincinde değildir, bu soyut benliği gözler önüne sermektedir⁴⁸. Yansıyıcı hazır bulunuşluk, etik anlamda sonsuzluğa yolculuk eden sonluluğa hala çok bağlıdır. Yansıyıcı hazır bulunuşlukta, kişinin dışsal dünyadan ayrı olma duygusu yoktur, fakat kişi tam bir ayrılmayı tamamlamış da değildir. Kişi yine de yaşamdan kendi besinini sağlamaya çalışmaktadır ve bu bağlantının yapay olduğunu anlayabilmesine rağmen, kendi benliğinin dünyayla tanımlandığını anlayabilir.

Bu yoksunluk biricik olmada isteksiz olmayı sağlar. Kierkegaard, bunun kendisini dışarıda nasıl gösterdiğini anlatmak için bir benzetmeye başvurur:

Kişinin benlikle olan ilişkisi, yangın kokusu veya bir şeyden dolayı ya da başka bir şeyden dolayı bir nefretin olduğu bir eve sahip olan kişinin ilişkisi gibidir. Dolayısıyla, kişi evini terk eder fakat uzaklaşmaz. Yeni bir ev inşa etmez; eski oturma yerini kendi adresi olarak görmeye devam eder. Sorunun ortadan kalkacağını zanneder. Bunları ayrıca yoksunluk içinde olan kişi de yaşar. Güç durum devam ettiği sürece, "kendine gel" söylemi gibi bir cesareti yoktur. Kişi kendisi gibi olmayı istemez, belki de bu geçecektir.⁴⁹

Eğer bu durum geçmezse, kişi yansımayı, içselliğin tüm çabasını ve diğerlerini bırakmaya karar verir. Benlik sorunu, arkasında hiçbir şey olmayan yanlış bir kapı olur⁵⁰ kişi kendine "bu canlı yoksunlukla gelişmek zorundayım. Gelişmek zorundayım: benlik için bu endişe içinde tüm hayatımı harcamamalıyım, çünkü dünyada yapmak zorunda olduğum şeyler var" diyebilir. Kişinin şimdi kaygılanacağı bir eşi ve çocukları vardır.

⁴⁸ A.g.e, 55.

⁴⁹ A.g.e, 55.

⁵⁰ A.g.e, 56.

Bunun yanında, benliğin zayıflığı ve mükemmel olmayışı konusunda, bu kaygılarının tümünün saçma olduğunu anlamaktadır. Çünkü kişi sadece kendi gücünü gösteren bir dünya içinde başarılarının tümüne bakma ihtiyacı hissetmektedir. Ayrıca, kişi yeteneklidir de. Bu noktada, yaşamda benliğini ve isteklerini kaybederek sadece salt hazır bulunuşluğa tekrar yönelebilir, çünkü kişi yoksunluğa eşlik eden güçsüzlüğü ile başa çıkmada yeterince yüksek bir benlik kavramı veya bilincine sahip değildir. Buna rağmen, kişi ayrıca insanın başarısızlıklarına ve zayıflıklarına ilişkin bilginin gerçekte benliği eğlendirme kaynağı olduğu nihai bir safhaya ve estetiğin daha derin bir formuna doğrudan hareket edebilir. Kişi aradığı hoşlanmanın kendi yaşam görüşü yardımıyla kazanılması için yeterli bir yansıma geliştirmektedir. Benlik, dışsal koşulların talihi ve talihsizlikleri içinde risk altında değildir, çünkü varoluşun tümünün felaketle sonuçlandığını anlamaktadır. Fakat, yine de kişi yaşamın amacının hoşlanma olduğu görüşünden ayrılmamaktadır. Bu şimdi göreceğimiz yoksunluğun kendisine ilişkin bir yaşam görüşüdür.

1.5. YOKSUNLUK

Yargıç Wilhelm, yoksunluğun kendisinin “estetik bir yaşam görüşü olduğunu çünkü kişiliğin kendi hazır bulunuşluğunda kaldığını” söylemektedir. Bu nihai estetik bir yaşam görüşüdür, çünkü bir noktaya kadar, böyle bir yaşam görüşünün hiçliğine ilişkin bilgiyi

özümsemektedir.”⁵¹ Bu noktada, estetikçi dışsal koşullarda yaşamı bulmanın yoksunluğunu fark eder. Buna rağmen bu tanıma, estetik varoluşun kendisinin ne yoksun olduğu benliği ne de benliğe ilişkin bir endişesinin olduğu biçiminde ele alınmaz. Aksine, varoluşun gerçek bir estetik safhası olan estetikçi bu yoksunluğu ilginç bulmaktadır.

Bu durum, estetikçinin (A'nın) dışsal görünümünü ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu noktada Yargıç'ın yoksunluğun kendisi hakkında A'nın özdeyişsel açıklamalarıyla ilgili bu safhayı analizini birleştireceğiz. A'nın bu yaşam görüşü hakkında kendi açıklamalarına dönerek, bu yoksunluğun estetik niteliklerini daha açık olarak göreceğiz. Ayrıca, A'nın özdeyişlerinin bu estetik nitelikleri yeterince açık bir şekilde sunulmaktadır. Buna rağmen, bu özdeyişlerin, bu düzeyde yer almasından kaçınılmasına ilişkin daha iyi bir incelemenin kazanılması için Yargıç'ın gözlemleriyle bir ölçüde desteklenmesi zorunludur. Kişi düşüncesi içinde kaybolduğu için A'nın “derin” bir düşünür olduğunu belirtmek önemlidir. Estetik büyük bir şair veya olgun spekülatif bir düşünür olabilir. Sorun, edinilen yansımanın miktarı değil fakat yansımanın amacıdır. Yansıma şeffaflığı veya kaçınmayı mı hedeflemektedir? *Postscript* adlı eserde, Climacus, Danimarka literatürüne ilişkin görüşlerinde estetizm hakkında şunları söylemektedir:

Estetik arzuda fantezi bir varoluş, bu yüzden zamanda paradoksal ve etrafında bir dönüş vardır. En yüksek noktasında bu bir yoksunluktur. Sonuç olarak, bu bir varoluş değildir, aksine varoluşa yönelik bir varoluş olasılığıdır...Fakat, varolan A'da varolma olasılığı bunun bilincinde olmayı istemektedir ve varoluşu düşünerek en fazla

⁵¹ E/O II, 194.

aldatmalarla kıyıda tutmaktadır. Kişi, olası olan her şeyi düşünmektedir ve yinede, kişi hiç de var olmamaktadır. Sonuç, geriye kalanların, bir şey hakkında düşünmeyi varolmaya benziyormuş gibi kolaylıkla algılanan zengin bir içsel düşünce kapsamının olmasına rağmen, sadece Diapsalmantanın salt bir şekilde şiirsel bir görünümünün olmasıdır...ilişki olgun ve olgun olmayan düşünce arasında olmamalıdır, fakat varolan ve varolmayan arasında olmalıdır.⁵²

Bu yüzden, düşünüş ve sanatları kendilerinden önce gelenlerin ötesinde derinliklere ulaşmasına rağmen, hem filozof ve hem de şair varoluşun "dışında" – gözlemciler ve seyirciler olarak durmakta ve dolayısıyla varoluşun estetik safhası içinde kalmaktadır.

Bu son estetik yaşam görüşünde, kendi estetik hoşlanması beslenme, seçme ve sonuç olarak etik bir safhaya sıçramak için yoksunluk içinde kaldığı bir noktaya estetikçiye getiren genel bir hareket vardır. İlk olarak, yoksunluğun estetik hoşlanımı ve daha sonra yaşamın etik safhasına geçişe yönelişini inceleyeceğiz.

Yukarı da gördüğümüz gibi, Yargıç, A'nın estetik safhanın hiçliği-boşluğu ve nihai yararsızlığı konusunda bilinçlenmeyi özümlediğini söylemektedir. Bu hiçlik, her zaman mutlu bir yaşamı yaşama isteği veya yaşamda kendini eğlendirme isteğine göredir. A, hoşlanmanın böyle bir formülasyonun nihai hiçliğini kavramaya başlamaktadır. Bunu sözleriyle ifade etmektedir.

Evlen ve evlenmeyi reddedeceksin. Evlenme ve bunu da reddedeceksin. Evlen ya da evlenme, bunu da bir şekilde reddedeceksin..., Dünyanın saçmalıklarına kahkaha at ve bunu da reddedeceksin; onlar için gözyaşı dök ve bunu da reddedeceksin...Bir kıza güven ve bunu da reddedeceksin. Ona güvenme ve bunu da

⁵² CUP, 253.

reddedeceksin. Kıza güven ya da güvenme, bir şekilde bunu da reddedeceksin...Kendini as ve bunu da reddedeceksin. Kendini asma, bunu da reddedeceksin. Kendini as ya da asma, bir şekilde bunu da reddedeceksin...⁵³

A'nın yaşamda tek amacı hoşlanma ve ilginç olma olan bir estetikçi gibi bunu söylediğini hatırlamak gerekmektedir. Dolayısıyla, A ne yaparsa yapsın, sonuç olarak sıkıcı ve boş olan şey ne olursa olsun kavrayışını ifade etmektedir ve kişi diğer yolla yaptığını isteyecektir, çünkü karşıt eylem şimdi daha eğlenceli ve ilginç görünmektedir. Buna rağmen kişi ayrıca karşıt şeye karar verirse, bu kararın da sonuç olarak sıkıcı ve ilginç olmayacağını bilmektedir. İnsan varlığı, dışsal koşulların sunduğu tüm hoşlanmaları emen ve sonuçta onları boş ve havasız bırakan bir vakuma benzer. Örneğin, kişi yeni bir ev aldığında, evin yeniliği ile getirdiği yeni olasılıklarla ve verdiği kimlik duygusuyla ortaya çıkan bir ilk bütünlük vardır. Buna rağmen, kişinin yaşamında sürekli olarak yer alan yeni bir evi almadan önce bu durum söz konusu değildir. Ve bu durum yerini görünmezlik ve olağanlık içinde bulmaktadır. Başka bir kişi şehirde daha hoş ve güzel bir eve sahip olduğundan, bu iğrenç bir durum bile olabilir. A, yaşamın amacı hoşlanma olsaydı, başkalarıyla ilişkisini bile reddedebileceğinin, hatta ilk önce çok hoşlandığı birisini reddedebileceğinin farkına varmaktadır. Ve sonunda, kişi kendi varoluşunu bile reddedebilecektir.

⁵³ E/O I, 38.

A, estetizm içinde yatan yoksunluğu tanımada yeterli bir yansıma geliştirmektedir. Yaşamda hoşlanmayı arayışın anlamsız olduğunu görmektedir.

Eğer bir şeyse, bu yaşamın anlamı nedir; Eğer insanlar iki büyük sınıfa bölünüyorsa, bir sınıfın yaşamak için çalıştığı ve diğerinin böyle bir ihtiyacının olmadığı söylenmelidir. Fakat yaşam için çalışmak kesinlikle yaşamın anlamı olmamalıdır, çünkü bu durum sürekli üretim koşullarının ve kişilerin üretimine dayalı olan yaşamın anlamına ilişkin soruya cevap olabileceğine dair bir zıtlık ta içermektedir. İnsanların geriye kalan yaşamlarının genellikle koşulları tüketme dışında bir anlamı yoktur. Yaşamın anlamının ölmek olduğunu söylemek bir tezat olarak görünmektedir.⁵⁴

A, hoşlanmanın birkaç değersiz anlarına sahip olmak için kişinin yaşamının çoğunu varoluşa dayalı olarak harcadığı bir yaşamda anlamın bulunmadığını kavrar. Hatta kişi çalışmak zorunda olmayıp sadece başkalarının ürettiği şeyleri tüketirse, kendileri için söz konusu olan en yüksek anlam sadece bir tüketim yaşamıdır ve A, böyle hayvana benzer bir varoluşa değersizliği görmek için yeteri yansımaya sahiptir. Buna rağmen, kişi, A'nın çoğu insan varlığının değersizlik içinde yaşamlarını sürdürdükleri bilgisinden korkmadığını duyumsamaktadır. Genel olarak, kişi kendisi, insanlar veya insan ırkı için yas tutmamaktadır. Hatta, estetikçi olan A, bu anlamsızlık içinde hoşlanmanın kaynağını sadece kendi için keşfetmektedir.

Çok gençken, Tora'nın mağarasında nasıl kahkaha attığımı unuttum; ergen olduğum ve gözlerimi açıp gerçeği gördüğüm zaman, gülmeye başladım ve o zamandan beri gülmedim. Yaşamın anlamının yaşamak olduğunu ve bir konsey olmak için amacının olduğunu, sevginin zengin tadımının iyi ve güzel bir kızı edinmek olduğunu,

⁵⁴ A.g.e, 31.

arkadaşlığın kutsallığının parasal zorluklarda olan birine yardım etmek olduğunu, erdemin çoğunluğunun varsaydığı bir şey olduğunu, hevesliliğin bir konuşma yapmak olduğunu, cesaretin on dolarlık bir cezada risk almak olduğunu, centilmenliğin yemekten sonra “senin nezaketin şerefine” demek olduğunu, hürmetin yılda bir kez birlikte olma olduğunu gördüm. Bunları gördüm ve gülümsedim.⁵⁵

A, aşkın, arkadaşlığın, arzunun, cesaretin ve centilmenliğin en düşük düzeylerinin gölgeleriyle bakmasına rağmen, bu insan özelliklerinin daha yüksek gösterimlerinin olasılığını görmede çok alaycıdır. Daha yüksek olasılıkların birini görmemektedir, çünkü kendisi varoluşun hoşlanmadan daha yüksek bir yazgısının olmadığı bir sayfaya saplanmıştı: “bunun insanın kendini eğlendirmede bir yazgı olduğunu varsayıyorum.”⁵⁶

A, ayrıca yaşam içinde bütünlüğün kaybını fark etmektedir. A şunları söyler: “Benim yaşamım tamamıyla anlamsız. Yaşamın değişik episodlarını düşündüğüm zaman yaşamım sözlükte ilk önce bir dizi ve sonra bir baldız anlamına gelen Schnur sözcüğüne benzemektedir. Eksik olan şeyler, üçüncü anlamda Schnur’un deve, dördüncüsünde bir elbise fırçası anlamına gelmesidir.”⁵⁷ Schnur’un değişik anlamlarının arkasında bir bütünlüğün olmaması gibi, A’nın yaşamının çeşitli anlarında da anlamlı bir bütünlük yoktur. A’nın yaşamı, sadece anın sunduğu hoşlanma durumunda bulunmaktadır. Bu yüzden, onun yaşamının tümünde bir bütünlük yoktur ve bu olmaksızın onun yaşamı anlamsızdır. Genel amaç ve anlamın hoşlanma olduğu söylenmesine rağmen, çünkü bu amacın

⁵⁵ E/O II, 34.

⁵⁶ E/O I, 290.

⁵⁷ A.g.e, 36.

objesi ve koşulu sürekli değişmektedir. Bu anların tümünü anlamlı bir bütüne bağlayan daha yüksek bir şey yoktur

A, sadece sonlu bir çekilme yeteneği yardımıyla yaşamın boşluğu ve anlamsızlığını kavrayabilmektedir. Bu, sonlu çekilme olarak adlandırılmaktadır, çünkü estetikçi, daha yüksek olan bir şey adına, yani kendisi olma adına sonluya çekilmemekte, aksine sonlulukta eğlenme adına çekilmektedir. Bu sonlu çekilmede sorun, A'nın sonludaki hiçbir şeyin kendisini tatmin etmemesine rağmen, bu düşüncenin bir şekilde onu tatmin etmesini onu ilginç bulmasını kavramaya başlamasıdır. Bu yüzden, A'nın yoksunluğu, A'nın yoksunluğa uygun olmadığını ifade eden, Yargıç'ın "düşünce yoksunluğu" olarak adlandırdığı yoksunluktur. A varoluşsal anlamda yoksunlaşmamıştır, aksine sadece düşüncede yoksunlaşmıştır. A, yoksunluk hakkında yazmasına ve söylediği şeyleri kalbiyle ifade etmesine rağmen, gerçekte sadece hoşlanma adına bu yoksunlukla oyun oynamaktadır. Başka bir ifadeyle, A'nın yoksunluk hakkında bir gözlemci olması ve başkalarında açığa çıkan yoksunluğu keşfetmeyi daha eğlenceli bulmasıdır.

Tüm bunların en komik olanı, bana göre, dünyada meşgul olma, bu amaçlar için hareketli ve işinde canlı biri olmaktır. Bu yüzden, kararlı bir anda iş adamlarının birinin burnuna konan bir sinek gördüğümde veya kişi büyük bir hışımla kendini geçen bir nakliye aracıyla ıslanırsa yada çatıdan kiremit düşer ve onu öldürürse, tüm kalbimle katılarak gülerim. Ve kim kahkaha atmadan durabilir? Her şeyden önce, bu meşgul patlayıcıların başardığı şey nedir? Bunlar, evi yandığı için aceleyle yangın maşalarını kurtarmaya çalışan bir kadın gibi midir? Her şeyden önce, bunlar yaşamın büyük yangınlarından daha fazla neyi kurtarmaktadır?⁵⁸

⁵⁸ E/O I, 45.

Birisi A'nın tanımladığı yoksunluktan uzak olduğunu hissedebilir. Kendi benliğinin içinde olmayabilir, bir eğlence oyuncağı gibi onu kendisinden uzak tutabilir. Böyle meşgul bir yaşamın saçmalığı hakkında A'nın söylediği şeyde bir gerçek vardır. Buna rağmen, onun iç görüşü kendi benliği adına değil, bilakis bir gülümseme veya her ikisi için iyi değildir.

Yaşamınız, eğer düşünce-yoksunluk olarak beni düşündüğünüzde sizin için daha açık olacaktır. Yaşamda faaliyetlerden-uygun bir biçimde –nefret ediyorsanız, çünkü şayet yaşamın içinde anlamı olursa, yaşamın sürekliliği olmak zorundaydı. Ve sizin yaşamınız buna sahip olmamaktadır. Çalışmalarınız da kendinizi meşgul yapıyorsunuz; açıkçası, çalışkan birisiniz; fakat bu sadece sizin kendi yararınıza olan bir şeydir ve bu mümkün olduğu kadar çok az bir haberleşmeyle gerçekleşmektedir. Ayrıca siz meşgul değilsiniz.... Şimdi yoksunluk içinde yüzüyorsunuz. Hiç bir şey sizi endişelendirmiyor; hiçlik için adım atmıyorsunuz; "şayet birisi bir çatı kiremitini fırlatsaydı, yine de bir adım atmazdım." Ölü bir insana benziyorsunuz.... Her şeyin sizden geçmesine izin veriyorsunuz; hiçbir şey bir etki yapmıyor.⁵⁹

Yargıç 'ın yargısı, A'nın yaşamda kaybolan şeyleri gizlemek için onun kahkahasını kullanmasıdır: çünkü, onun kendi yaşamı boştur, varoluşun tümü onun için yarıştır ve eğlenmesi için salt bir şakadır. Kişi, meşgul yaşamında bir komiklik görmektedir, fakat onun sürekliliği ve içtenliğini görmemektedir. Sonlu çekilme yaşamla henüz tamamlanmamıştır, dolayısıyla hiçbir şeyin onun için önemi yoktur. Şimdiki an bu düşünceyle eğlenerek zamana işaret etmektedir. Kişi, birçok insanın bağlı olduğu ve tüm yaşamını onlar için harcadığı şeylerin gerçekte oldukça anlamsız olduğunu keşfetmekten büyük bir haz duyar.

⁵⁹ A.g.e, 63.

Bununla, yaşamdan hoşlanma dünyanın sağladığı koşullar içinde daha fazla bulunmamaktadır, fakat kişi, ister doğası şiiirsel ister spekülâtif kendi yaşam düşüncesinde bir eğlence bulmaktadır. Estetikçi, *Repetition* adlı eseri yazan Constantin Constantius gibi yaşamın bir gözlemcisidir Yargıç Wilhelm bunu şöyle ifade eder:

Yoksunluk içindesin. Bu gerçek olan bir şeyle ilgili bir yoksunluk değil, aksine düşünce içindeki bir yoksunluktur. Düşünceniz ileriye doğru akmakta; her şeyin görüntüsüyle gördün, fakat ileriye gidemedin. Bazen onun içine dalıyorsun ve bir tek anda ne zaman kendini eğlenceden kurtarsan, bunu bir görünüm olduğunun da farkındasın. Bu yüzden, sürekli olarak kendinin ötesinden yani, yoksunluk içindesin.⁶⁰

A'nın kendine söylediği gibi, "gerçek hoşlanma" kişinin hoşlandığı şeyden değil, fakat düşüncedeki bir şeyden oluşmaktadır. A, sonlu ve geçici olan şeylerin verdiği anlamın yanılgısı içinde görmektedir, buna rağmen, etik benlik seçiminde insanları daha fazla yücelten sonlu ve geçiciliği sevmektedir. Yoksunluğa varoluşsal anlamda kişi uymamaktadır, çünkü o zaman kişi estetik bir sayfaya ve sonlu tarafından sağlanan bir hoşlanmaya geçmiş olurdu. Bu yüzden, kişi sonluda tutunmak için onun anlamsızlığından hoşlanmayı tercih etmektedir.

⁶⁰ E/O I, 77.

İKİNCİ BÖLÜM: ETİK SAFHA

İyi gerçek olan ve varolan her şeyin varoluşunda yer alır. Evrenle ilgili ilahi görüş, bu iyi'yi Tanrı olarak görmekte ve varolan her şeyin Tanrının yaratıcı faaliyetiyle yönlendirildiğini iddia etmektedir. Ayrıca, Tanrı tarafından yaratılan, ve iyi olan her şey de iyi olmalıdır. Buna rağmen, sorun her şeyin kendi kalbimizde bile iyi olmaması “şeytan sorunu”nun gündeme getirir.

Bu sorunu, şu ifadeyle ortaya koyabiliriz: “Varolan her şey Tanrıdan gelir; şeytan bir var olandır; o halde, şeytan da Tanrıdan gelir.” Şeytanın varlığı konusunda Tanrının kusursuz olduğunu ortaya koyabilmek için, geleneksel yaklaşım ikinci bir argüman daha geliştirmiştir. Buna göre, şeytan hiçbir şey olarak, iyi'nin bir yoksunluğu olarak açıklanmaktadır. Şeytan iyi'nin bir yadsıması veya irade sahibi bir gücün yoksunluğudur. Bir yoksunluk gibi olan şeytanın geleneksel kavrayışına göre bir şey ne kadar fazla şeytani ise, o şeyin daha az varoluşu veya gerçekliği vardır, öyleyse o daha fazla yetersiz bir şey olmalıdır. Sorun, tecrübelerin bize bunun tersinin bir durum olduğunu öğretmesidir: bir şey ne kadar şeytani ise, onun yok etme faaliyeti daha güçlüdür, onun gerçekliğini daha fazla hissederiz ve doğmuş olmanın istemlerinden korkan ve yol açacağı acıyla kıvranan bir kadını daha iyi anlarız. A'nın korktuğu şey; kendisinin sorumluluğu, yani almak zorunda olduğu bir görevin kendi benliği oluşudur. A, varoluşu yüzeysel olarak yakalamaya devam etme arzusu

taşımaktadır. Bu yüzden, Yargıç Wilhelm, onu kendisini doğuran şeyden başka bir şey olmayan kendi yoksunluğuna yönelmesini öğütler. "O halde, neden korkuyorsun? Her şeyden önce, başka bir insanı doğurman istenmez; kendini doğurman istenmektedir."⁶¹

2.1. BENLİK BİLGİSİ

Her zaman olduğu gibi, bu süreç sadece bir özgürlük konusu değil, ayrıca benlik bilgisi konusudur. A, yoksunluğun dışardan kaynaklanan bir şey değil, fakat bir benlik sorunu olduğunu anlamaya başladığı bir konuma yükselir. Hissettiği yoksunluğun dünyadan gelen bir şey olduğunu ve dolayısıyla, dünyanın felaket ve sıkıntıları ortaya çıkaran ve girişimlerini eğlenceye bırakan bir düşman olduğunu düşünmektedir. Söz konusu sorun; A'nın odağının dünya içinde kalması ve yoksunluğun, yani kendisinin gerçek konumuna kayıtsız kalmasıdır. A, yoksunluğun kişinin dünyayla olan ilişkisini yok ettiğinin ve bu yüzden kişinin kendisini ve görevini bulabileceğinin farkında değildir. Zor olan şey; yoksunluğunun acısının benliğin kendisini uyandırmasına rağmen, aynı acının kişiyi yoksunluğun daha derin yapısına yönlendirmesidir. A ile Yargıç arasında fark; Yargıç'ın estetik bir varoluş içinde hissettiği yoksunluğu seçerken, A'nın yoksunluk içinde kendisinden kaçması ve dolayısıyla benlik bilgisinden kaçmayı tercih etmesidir. "Benlik bilgisi projesinin ilk önemli

⁶¹ E/O II, 206.

sonucu, temelde tüm projeye karşı olma bilgisidir”⁶². Başka bir deyişle, kişinin benliğini veya benliğin eksikliğini reddetmesi istenilen bir reddetmedir; kişi biricikliğini reddetmeyi tercih etmektedir. Yoksunluğun dışındaki ve yoksunluk işinin gerçekte bir parçası dışındaki bir hareket, kişinin kendisini aldattığının farkında olmasıdır. Benlik bilgisinin ilk düzeyi, kişinin bilgi ve engeller inşa ettiğini bilmesi ve kabul etmesidir. Kişi, kendisi hakkında bildiği şeylerin gerçekte temel bir şekilde bir benlik bilgisi olmadığını, benliğin kendisinden kaçtığı şeyin arkasında bir maske olduğunu fark etmeye başlar. Kişinin kendisi hakkında bir şeyleri bilmesi konusunda şüpheler vardır, fakat bu kazara benlik bilgisi benliğin, yani dünyanın almadığı şeye benliğin ilişkisi hakkında sahip olunan tek bilgidir.

Gerçek benlik bilgisi, benliğin kendisiyle ilişkisi hakkındaki bilgidir

Kişinin kendisini bir başka şeye göre bildiği, fakat kendini bilmediği bu durumdan başka sezgin bir benlik bilgisi ne olabilir; başka bir deyişle, apaçık güvenirliğine rağmen, kişinin tüm benlik bilgisi tamamıyla muğlaktır. Çünkü şüpheli bir benlik ile şüpheli bir şey arasındaki şeye tek bir ilişkiyle bağlantılıdır. Daha yakışıklı, daha zengin ve daha güçlü birisi olmak için bu şey değişiyor olmalıdır. Ve kişinin kendisinin yoksul, çirkin ve güçsüz olması için bu benliği değişmektedir ve bu değişim her hangi bir anda ortaya çıkmaktadır⁶³.

Kierkegaard, bu “benlik” bilgisinin koşullu, göreceli ve rasgele doğasının bildiği “benliğin” koşullu, göreceli ve rasgele olduğu için söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Değişmez, mutlak ve temel olan bir şey, kendi kendisiyle ilişkili olan bir şey olmaktan çok, etrafını çevreleyen yaşamın geçici özelliğine ve sahip olduğu geçici ilişkilere güvenmektedir.

⁶² Jeremy Walker, *Kierkegaard: Tanrıya Türeyiş (Kierkegaard: The Descent Into God)*

⁶³ EUD, 313.

Dolayısıyla, dünya değıştikçe veya kişinin koşulları değıştikçe kişi kendisini güçlölkle tanımladığından benlikte değışmektedir.⁶⁴ Bu benliğı, kişinin gerçek benliğı olarak değerdendirmek kişinin kendini aldatmasıdır.

Bu aldatma sadece benlik tarafından ortadan kaldırılabilir. Yani, kişinin anlık duruma ve dünyaya kıyasla ilişkisinin yoksunluğunu seçmesiyle ortadan kaldırılabilir. Aynı söyleminde, Kierkegaard bu sürecin nasıl yer alacağını tanımlamaktadır. “İlk benlik” ve “derin benlik” kavramıyla bu süreci anlatır. Benlikler arasındaki bu diyalogda, Kierkegaard, benliğin kendisini geçicilik ya da anlık durumdan nasıl “kopardığını” ve dolayısıyla, kendini dünyayla ilişkilendirdiğı zaman kendisi olmadığı gerçeğini nasıl fark etmeye başladığını analiz eder. “İlk benlik” yetenekleri, görünümü ve rasgele özellikleri gibi durumlar ve dünyayla ilişkisi yardımıyla kendisini tanımlayan anlık ya da ampirik benliktir. Bu benlik, gerçek benlik ve tek benlik olma düşüncesinde kendini aldatmaktadır. İlk benlik ben merkezli bir benliktir. “Bu tutumun iki temel belirleyicisi vardır. Birincisi, ben merkezci kişi dışsal şeyleri kendi amaçları için araçlar; projesinde kullanılan veya ihtiyaçlarına hizmet eden ya da mutluluğunu artıran araçlar olarak görmektedir. İkincisi de, kişi projelerini, ihtiyaçlarını ve mutluluğunu bu dışsal şeylere göre tanımlamaktadır.”⁶⁵ İlk benlik, sadece dışsal dünyanın farkında değil, ayrıca istek ve değerlerin bağlarıyla bu dünyaya bağlanmıştır. “... Eğer kişi sadece dışsal dünya ve kendisini dışsal dünyanın bilinci olarak fark ediyorsa, o zaman istek ve

⁶⁴ EUD, 298

⁶⁵ Walker, 158.

değerlerini doğal olarak farkında olduğu dışsal şeylere göre sadece biçimlendirir ve tanımlar⁶⁶.

Derin benlik, kendisini anlamak ve ilişkilendirmek için biricikliğine doğru yönelme eğilimi olan benliktir. Bu yüzden, derin benlik, gerçek benlik bilgisine yön veren benliktir. Derin benlik, koşullu ve geçici bir biçimde dünyayı terk etmektedir. İş dünyayı değiştirmek değil, olması istediği bir dünyayı oluşturmada ilk benliğin yetersizliğini anlamasını sağlamaktadır. İlk benlik, dünyanın hem esnek hem de değişmez bir şey olmasını ister. Bundan dolayı, bu noktada tamamıyla negatif olan derin benliğin görevi, düşündüğü gibi dünyanın çekici olmadığını ilk benliğin anlamasını sağlamaktadır.

Derin benlik, şimdi ilk benliğe çekici olmayan bir biçimde dünyayı çevreleyen aldatıcı esnekliği şekillendirmektedir. O halde, ilk benlik ya derin benliği öldürmeye ve tüm konuyu bırakarak unutturmaya yönelmekte ya da derin benliğin doğru olduğunu kabul etmek zorundadır, çünkü sürekli olarak değişen şeyin ayrıca bir tezatlık olduğu bir şeyin tahmin edilebilir değişmezliğini istemektedir ve kişi onun değiştiğini itiraf eder etmez, doğal olarak aynı anda değişebilmektedir.⁶⁷

Derin benlik, ilk benlik dışsal yöneliminde kalmayı istediğinden, ilk benliğin genel karakterini değiştirmeyi hedefler. Başka bir deyişle, ilk benlik asla yok edilemez, çünkü her zaman dünyayla ilişkili olan benliğin parçasıdır. Derin benlik, ilk benliğin genel karakterini değiştirme arayışı içinde değildir, fakat estetik bir varoluş içinde tutunan ilk benliğin sürekli pozisyonundan bu ben merkezci benliğini kurtarmaya çalışır. Derin benlik,

⁶⁶ Walker, 159-160.

⁶⁷ EUD, 314.

dış dünyanın genel karakterini ilk benliğe farklı göstermeye çalışır. Bu bağlamda, dünyayı değiştirmeye değil; dünyanın koşulluluğunun kendisine karşı olan, ancak kendisine karşı olmayan bir şey olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Estetikçinin nihai yaşam görüşü bu savaşım konusunda uğraşmaktır. Çünkü ilk benlik, dünyanın koşulluluğunu ve kalpte yer alan derin isteklerle dünyanın nasıl kavga ettiğini görmeye başlamıştır. Buna rağmen, A, bu ben merkezci benlikte yine de var olmakta ve kendisine yaşamı ve benliğini veren bir şey olarak dünyayı görmeye devam eder. Bu nedenle, A, yoksunluğu acı çektiği bir şey ve kendisinden değil yaşamdan gelen bir şey olarak yorumlar. Dünyanın esnekliğinin aldatıcı olduğunu anlamaya başlamıştır, çünkü kendi isteminin esnekliği ve kontrol edilmesi söz konusu değildir. Ayrıca, derin benlik, başlangıçta değişmez olarak görünen şeylerin değişebileceğine dair ilk benliği duyarlı hale getirmeye çalışır.

Bu noktada, ilk benlik ya derin benliği dinlememek ve unutmak zorundadır ya da derin benliğin sunduğu biçimde dünyayı kabul etmek zorundadır. Böyle bir kabul etme ilk benlik için kolay bir görev değildir, çünkü "çevreleyen dünya gerçekte çok olumlu, çok güvenilir ve görünürde çok düzenli olabilir, eğer birisi başlarsa herkes iyi bir sürece kefil olacaktır⁶⁸. Derin benlik bir kez konuşma fırsatı yakaladığında, onu derin benliğe cezbeden dünyada bir şey yoktur. Dünyanın gerçek doğasını yani değişebilirliğini ve tahmin edilemezliğini anlamaya başlamakta ve bu anlama ilk benliğe çok acı vermektedir: "ilk benlik, meyvelere işaret eden

⁶⁸ A.g.e, 314.

her şeye bakmakta ve bunlar için ayakta durmaktadır ve herkesin kabul edeceği şekilde kişinin başarılı olabileceği şeye hareket edebileceği de çok açıktır.”⁶⁹ Bununla birlikte, derin benlik “hastalığa rağmen bir doktor gibi, bu hastalığın ölüme değil yaşamaya doğru olduğunu bildiği için”⁷⁰ ilk benliğe dayanmaktadır. İlk benliğin yoksunluk olarak yorumladığı acı, onun ölümü değil, aksine benlik bilgisi ve yaşama yoludur. Bundan dolayı ilk benlik bu yoksunluğu seçmek zorundadır.

Kierkegaard, bu benliğin yine de benlik bilgisi⁷¹ olmadığını, fakat “benliği” bilmek için tek koşul olduğunu söylemektedir. Bu, benlik bilgisinin benlik seçimi veya özgürlüğünden ayrılamamasından kaynaklanır. Göreceğimiz gibi, benlik bilgisi ve özgürlük aynı madalyonun iki yüzüdür

2.2. DÜNYAYA YOKSUNLAŞMA

İnsan varlığında sonsuzluk konusu, *Ölme Hastalığı* eserinde Kierkegaard’ın, özellikle bütün içinde dünyaya yoksunlaşma olarak adlandırdığı yoksunluk analizine bizi götürmektedir. Yoksunluğun bu formunun, yoksunluğun bilinçliğinde bir sonraki basamak olduğunu söylemektedir. Bu bilinçlilik, yoksunlaşmadan dünyevi belirli bir şeyin kaybına ve bütünlük kategorisine yol veren bir tür yoksunluğa doğru bir harekettir. Dünyevi bir şey konusunda yoksun olmak belirli bir kayba işaret

⁶⁹ EUD, 315.

⁷⁰ A.g.e, 315.

⁷¹ A.g.e, 317.

ederken, dünyevi bir şekilde yoksunlaşma yoksunluğun toplanmasıdır. "İmgeleme içindeki benlik sonsuz arzusunu bu dünyadaki bir şeyle yoğunlaştırdığı zaman, onun sonsuz arzusu bu belirli şeyi, bütündeki dünyada bir şeyi değiştirmektedir; yani, bütünleşme kategorisi yoksunlaşan kişi içinde bulunmakta ve kişiye ait olmaktadır."⁷² Dünyevi bir şekilde yoksunlaşma, dünyadaki belirli şeyi sonsuz ya da ebedi olmadığından sonlu bir kayba sonsuz bir şekilde veya ebedi olan şeye sonlu bir şekilde yoksunluk duyma amacıyla bu yoksunluğun sonsuz ve ebedi özelliklerinin benlikten kaynaklanmak zorunda olduğu anlayışına yol açar.

Böylece, bütün içindeki dünyaya yoksunlaşma hazır bulunmuşluk ile benliğe (ebedi olarak yoksunlaşma gibi içsel olarak yönelen yoksunlaşma arasında) aracılık görevinde bulunur. Bu yolla, estetikçi yoksunluğun hiç de dünyevi bir şekilde olmadığını, fakat kişi yoksunlaştığı zaman kişinin içinde ebediliğin bir yoksunlaşması olduğunu anlamaya başlar. Bu anlayış, yoksunluğu sevmeye bir temel olmaktadır. Kişi, dünyada belirli bir şeyi kaybettiği ve dünyevi bir şeye yoksun kaldığı zaman, benliğin "kayıbı sonsuz bir şekilde büyüttüğü ve sonra bütündeki dünyevi şeylere yoksunlaştığı"⁷³ anlamına geldiğini fark etmeye başlar. Kişi, kendisinin ve biricikliğin sonlu bir şeye sonsuz bir değer yüklediğini anladığında, bu anlayış, ebediliğin yoksunlaşması veya biricikliği üzerinde yoksunlaşması demek olan yoksunluğun bir sonraki formu için bir başlangıç ifadesi olur.

⁷² SUD, 60.

⁷³ A.g.e, 60.

Başka bir deyişle, kişi dünyevi bir şeye veya bütün içindeki dünyaya yoksunlaşmasının gerçekte ebedi olan bir yoksunlaşma olduğu gerçeği konusunda bilinçli olmaktadır.

Öte yandan, eğer kişi geçiciliği ebedi bir değerle değiştirirse, ebediliğin değerini hiç de anlamayacaktır ve derin bir anlamda ebediliği kaybetmiş olacaktır. Kişinin içtenliği, biricik olmasına bir görev gibi odaklaşır fakat ruhunda ebedi kaybedilen geçici bir kayba saplanır.⁷⁴ Kişi, geçici kaybı konusundaki “yoksunluğu”nun gerçekte sonsuzluk konusunda bir yoksunluk olduğunu görmeye başladığı zaman, yoksunluğun gerçek doğası hakkında derin bir anlayış kazanır.

2.3. AHLAKÇININ YOKSUNLUĞU

Bu yoksunluk bilinci ve onu seçmeyle varolma durumu, benliği seçmenin negatif bir özelliğidir. Estetikçi bu yoksunluğu benliğine uydurmak ve böylece yoksunluğu seçmek zorundadır. Kişi sadece “yoksunluk içinde” olduğu sürece, dünyaya karşı yoksunlaşmakta ve dünyaya bağlanmaya devam etmektedir. Buna rağmen, yoksunluğu seçmede kişi yaşamının yönünü anlık, verilen, doğal, duyumsal, gerekli, sonlu ve geçici olan şeylerde değiştirmekte ve özgürlük, saydamlık, sonsuzluk ve ebedi geçerliği içinde benliğine doğru yönelmeye başlamaktadır. Yoksunluğu seçmek kişinin yoksunluğunun geçici bir kayıptan kaynaklanmadığını, ancak ebediliğin benliğin kaybından

⁷⁴ CD, 139.

kaynaklandığını anlamaktır. Yoksunluğun seçimi, sonlu ve geçiciliğinin görevi ve amacına karşı negatif bir güçtür; benliğin seçimi, biricik olma görevi için olumlu bir güçtür.

Kişi etik bir safhaya girdiğinde, estetik varoluşun belirleyicileri – istek, yetenek, duygu, durum, doğal eğilim ve benzeri – tahtan inmektedir. Benzer bir şekilde, bu faktörlerin ilişkilendiği sentezin özelliği ve sonluluk, benliğin davranışlarının dışsal düzenleyici statüsünden yoksundur. Onun gücü ondan alındığı zaman, sonlunun kendisi yok edilmemekte veya yadsınmamaktadır. Aksine, benliğin yeni bir oluşumuna yönlendirilmektedir. Bu yüzden, kişi, aynı hareketin yeni bir benlik için tercih olduğunu belirtmeden benliğin kendisine yoksun olduğu konusunda doğru bir şekilde konuşamaz.⁷⁵

Kierkegaard'a göre Ahlakçı yoksunlaşmaktadır, yoksunluk içinde kendisini seçmektedir. Bu seçimle ve bu seçimin içinde açık olmaktadır".⁷⁶ Bu açıklık nedir? Kierkegaard daha sonra şunları dile getirir: "Sonsuzun arzusuyla yoksunluğun anında bulunan Ahlakçı, estetik rüyalarında, depresyonunda ve gizemlerinde kendini yaşar ve gerçek olma korkusundan kendisini uzak tutmayı tercih eder."⁷⁷ Kişi, her şeyin maskelerle yapıldığı estetik bir safhada uzanan gizemlerin dışında kendisini seçer. Bu açıklık, sadece gizliliğinden ortaya çıkan bir açıklık olarak görülmemeli, ayrıca benliğin görevine bir açıklık olarak görülmelidir. Benlik görevini almaya açıktır ve dolayısıyla daha fazla benlik bilgisini getiren ışığa açılmaktadır.

Yoksunluğu seçme hakkında konuşmak, açık bir şekilde isteme işaret eder. Yoksunluğu seçmek, pasif bir şekilde istemin altında acı

⁷⁵ Connell, 40.

⁷⁶ CUP, 253-254.

⁷⁷ A.g.e, 258.

çekmek değildir, aksine aktif bir şekilde istemin omuzlarında olmaktır. Bu konuya ilişkin olarak Kierkegaard, şüphenin düşüncenin yoksunluğu olduğunu, öte yandan yoksunluğun kişiliğin bir şüphesi olduğunu söyler.⁷⁸ Kierkegaard'a göre, şüphe çoğu kez entelektüel dürüstlük hakkında daha az olan bir şey ve daha çok korku ve ürkeklik olan bir şeydir. Kişi, belirsiz olan bir düşünce kapsamına kendi yaşamını riske etmede isteksizdir ve bu yüzden, kişi düşünce ile davranış arasında şüphede kalır. Bu risk alma isteksizliği, kişinin gerçek varoluşuna ve biricik olan benliğine bağlandığı zaman rüyalar, korku ve depresyon içinde saklanmaya devam eder. Kierkegaard, şüpheyi entelektüel özgürlüğün işareti olarak görür. O halde, yoksunluk şüphesi ve korkusundan dolayı kendisini doğuran kişiliğin bir isteksizliğidir. Bu şüphe, yaşamın belirsizlikleri üzerinde yöntemsel olarak çalışmayla ortadan kaldırılamaz, çünkü bu sonsuz bir süreçtir. Yoksunluğu seçmek, özgür bir çözümde kişinin varoluşsal şüphesini edinmektir. Bu seçimde kişi, kişiliğin şüphesinin dışında özgürlüğün ve benlik bilgisinin açıklığına doğru yönelir. Bu kopuş sayısal olarak, bilginin metodolojik inşasıyla değil, sıçrayışıyla gerçekleşir. Yargıç Wilhelm A'ya şunları söylemektedir:

Genel olarak ifade edilirse, kişi yoksun olamaz, kişi yoksunluğu istemek zorundadır; aksine, kişi yoksunluğu gerçekte arzuladığı zaman, yoksunluğun dışındadır. Kişi yoksun olmayı gerçekte tercih ettiği zaman, yoksunluğun seçtiği şeyi; yani, ebedi geçerliğinde kendisini seçmektedir. Kişilik, zorunluluk yoluyla değil, yoksunluk içinde başlangıçta daha kolay yer edinmektedir, çünkü ben zorunlu olarak asla yoksunlaşmamaktayım, fakat özgürlük içinde ve sadece mutlaklılığın kazanımı içinde yoksunlaşıyorum.⁷⁹

⁷⁸ E/O II, 211.

⁷⁹ A.g.e, 213.

Genel olarak, bu oldukça zor ifadeler, yalnızca etik safhanın analizinin sonunda tamamıyla anlaşılacaktır. Kendi ebedi geçerliğinde olan benlik nedir? Kişiliğin özgürlük içinde kolayca yer edinmesi ne demektir? Mutlak nedir ve nasıl kazanılır?

Bunlar, etik safhanın açık bıraktığı sorunlardır. Bununla birlikte, bu noktada önemli olan; yoksunluk için seçimin, kişiyi yoksunluğun ötesine doğru yönelttiğini görmektir. Estetikçinin yoksunluğunu seçmek; onun dışına hemen gitmek, ebedi geçerliğinde biricikliği seçmek, kişiliği kolayca ayarlamak ve mutlaklığı edinmektir. Yoksunluğun bu seçiminin kişinin yaşamı üzerinde öylesine radikal bir etkisinin olmasının nedeni, onu seçmede kişinin biricikliği içinde ebediliği tanıması ve ebedilik hedefini kazanmayı seçmesidir; biricikliği içinde ebediliği tanımak kişinin biricikliği içinde ebediliğin yoksunluğunun ötesine gitmesidir.

Buna rağmen, ilk benlik ve derin benlik diyalogunda gösterildiği gibi bu seçim zordur. Yargıç, "bunun ruhun tüm gücünü, içtenliğini ve odaklaşmasını alan bir eylem olduğunu"⁸⁰ söylemektedir. Ayrıca, bu benliğin kendisi olmaya başlaması için söz konusu olan gücü, içtenliği ve odaklaşmasını üstlenir. Bu durum, istediğiniz gibi diğer akımlardan farklı olarak benliğin içinde yükselen bir eylemden yani benliğin ilk gerçek eyleminden kaynaklanır. Estetik safhada benlik, kontrolü olmayan duyumsal isteklerin belirlenmesiyle hareket eder. Kişi kendi isteminin kararlılığıyla yoksunluğu seçer. "Estetikçinin kendi yoksunluğu" ile

⁸⁰ A.g.e, 208.

Ahlakçının “seçilen yoksunluğu” nitelik olarak farklılaşmaktadır. Yargıç, bütün içindeki dünyanın yoksunluğu olarak ölme hastalığında tartışılanları hatırlatarak şunları söyler:

Ölme Hastalığında tüm yaşamı kaybetme konusunda yoksun olduğum zaman, benzer bir biçimde onu sonlu yapmak için ruhuma zarar veriyorum. Çünkü burada yeniden ruhumun sonluyla kurulduğunu görüyorum... Her sonlu yoksunluk sonsuzun bir seçimidir, çünkü onu kaybettiğim zaman olduğu gibi onu daha çok kazanmayı tercih ediyorum, çünkü benim girişimimi benim kontrolümde değil, aksine kesin bir şekilde olan yoksunluğu benim tercih etmemdedir. Bu yüzden, sonlu yoksunluk özgür olmayan bir yoksunluktur; gerçekten yoksunluğu arzulamamakta aksine sonluyu istemektedir ve bu bir yoksunluktur.⁸¹

Kişi sonluyu arzularsa, o zaman sonlunun zorunluluğuyla, kaderiyle ve sonuç olarak saçmalığıyla bağlanmaktadır. Ona yoksun olduğum zaman ilk kez yaşamımın yönünü kontrol ederim, çünkü benim için dışsal olan şeyle hiçbir bağım yoktur, sadece ebedi geçerliğim içinde kendi kendime bağlı olurum. Yoksunluğu seçmek, kişinin ilk veya anlık benliğini seçmesi değil, kendisini seçmesidir; bir başka ifadeyle ebedi geçerliğinde kendisini seçmesidir.

2.4. ETİK BENLİK SEÇİMİ

2.4.1. Özgürlüğü Seçme

Yoksunluğu seçme mutlak bir tercihtir:

⁸¹ A.g.e, 221.

Mutlak bir şekilde seçtiğim zaman, yoksunluğu seçiyorum ve yoksunlukta mutlaklığı seçiyorum. Çünkü kendim mutlağım; mutlaklığı sunuyorum. Başka bir deyişle, bütünüyle aynı anlamla şunları söyleyebilirim: Beni seçen mutlağı seçiyorum; beni sunan mutlağı sunuyorum – eğer bu ikinci ifadeyi mutlak gibi zihnimde tutmasaydım, seçme kategorim gerçek olmazdı; çünkü bu durum kesin olarak her ikisinin kimliğidir.⁸²

Sorun, mutlak bir şekilde seçmemdir ve buna rağmen mutlak olarak tek bir benlik, yani bu mutlak seçimi yapabilen bir benlik vardır. Dolayısıyla tek ve aynı eylemde mutlağı seçiyorum ve seçimi sağlayan ve seçilen mutlak oluyorum. Bu olgu, ona izin veren yapıya sadece bakmaktan çok bu analizde daha fazla ayrıntı kazanacaktır. Bilinçlilik içinde kendisini nasıl takdim ettiğini göreceğiz. Söz konusu ikilem, seçilen şeyin hali hazırda var olmasına, başka türlü seçilmemesine, ancak yaratılmasına rağmen, benim onu sadece seçmemle var olmaya başlaması gerçeğinden oluşmaktadır: “Seçtiğim şey, yansıttığım şey değildir. Çünkü sunulsaydım onu seçmezdim ve yine de onu seçmeyle sunmasaydım, onu seçmezdim. Bu durum “yapmasaydım onu seçmezdim” durumudur; bu durum benim onu seçmemle ilk kez var olan bir şey değildir, aksine benim seçimim bir yanılsama olurdu.”⁸³ Kendimi özgürlük olarak seçtiğim zaman, özgürlüğü yaratmıyorum, çünkü henüz var olmasaydı, o zaman onu seçmezdim; buna rağmen, bu özgürlük benim onu seçmeme kadar var olmazdı.

Bu seçim soyut özgürlüğe ilişkin sade bir seçimden çok daha fazla bir şeydir. Bu biricikliğin seçimidir.

⁸² A.g.e, 213.

⁸³ A.g.e, 213-214.

Kişi sonlu bir anlamda kendini seçmez – çünkü bu “benlik” ayrıca diğer sonlu şeylerin arasına düşen sonlu bir şey olabilirdi – kendini mutlak anlamda seçer, buna rağmen kişi kendini seçer bir başkasını seçmez. Bu yolla bireyin seçim yaptığı benlik, sonsuz bir şekilde somut bir benliktir, çünkü bu kendinin kendi olduğu bir benliktir. Yine de bu kişinin birinci benliğinden kesinlikle farklıdır; çünkü, kişi onu mutlak bir şekilde seçmiştir. Benlik önceden var olmadı, aksine seçimle var olmaya başladı. Yine de o varoldu; çünkü bu tam “kendisiydi.”⁸⁴

Bu mutlak bir seçimdir; çünkü, kişi mutlak bir biçimde seçmektedir ve mutlak bir biçimde yoksunlaşmaktadır. Bu şekilde, etik olan şey mutlak bir seçimde sunulmaktadır. Ayrıca, bu mutlak bir seçimdir; çünkü, kişinin tüm yaşamını dünyadan kendisine, sonludan sonsuza yönlendirmekte ve kişi ebedi geçerliği içinde biricikliğini keşfetmektedir

Benlik bu bilgi ve seçimde radikal bir biçimde değişir. Hatıralar asla silinmeyen birisi gibi benliğini yaratır. Biricik olma içinde ebediliğe omuz dayamaktadır. Ayrıca, bu seçilen bir şeydir;

O halde seçtiğim şey nedir – o bu veya şu mudur? Hayır, mutlak bir şekilde seçim yapmam ve mutlak ve kesin olarak bunu veya şunu seçmeden seçerek tercih etmem için mutlaklığı seçiyorum ve mutlak nedir? Bu, benim ebedi geçerliğim içinde kendimdir. Kendimden başka bir şeyi mutlak bir şey olarak asla seçmem, eğer başka bir şeyi seçersem, sonludan bir şey olarak onu seçerim ve sonuç olarak onu mutlak bir şekilde seçmiyorum.⁸⁵

Mutlak bir şekilde seçilen şey özgürlüktür. Bu, kendimi kendimle belirlediğim bir gerçektir. “Ebedi geçerlilik” ifadesi, seçtiğim benliğin bazı parçaları değil özgürlüğün bizzat kendisi hakkında bir ifadedir. Özgürlük, insan varlığının özüdür. Bununla birlikte, özgürlük ayrıca daha özgür olma

⁸⁴ A.g.e, 215.

⁸⁵ A.g.e, 214.

ve bir öz olarak daha saydam olma görev ve sorumluluğuna, yani biricik olma sorumluluğuna işaret eder.

2.4.2. Kişinin Olgusallığını Seçmesi

Benliği özgür olarak seçmede, kişi estetiği yok etmez. Aksine, seçmede kişilik, kendi içinde dikkate alınmaktadır; sonlu olarak, estetik mutlak bir şekilde dışlanmakta, ancak göreceli olarak bu durum sürekli olarak var olmaktadır. Kendisini seçmede kişilik kendisini etik olarak seçer ve estetiği mutlak olarak dışlar; ancak kişi yine de kendini seçtiği için ve kendisini seçmeyle başka bir insan varlığı olmadığı ancak kendisi olduğu için tüm estetik kendi göreceliğine dönmektedir.⁸⁶

Estetik safhada yapılan tercihler doğası gereği anlıktır. Yani, dışsal koşullar, duygu durumlar veya duyumsal istekler tarafından belirlendiğinden dolayı zorunluluktur ve onun somut kapsamının tümü sadece itmeyle sağlanmaktadır. Buna rağmen, etik benlik seçiminde bu kapsamlar kendi uygun ve asıl yerini bulur. Kişinin somut kapsamları doğayla verilmektedir ve yinede kendi uygun yerini bularak dönüşen bu kapasitelerle benlik seçilmektedir. Bunlar, benlik tarafından belirlenir. Bu benlik belirlenmesi, etik kişinin kendisini bulduğu bir görevdir ve kapasitelerin hiç biri, benlik kendisini kendisiyle belirlemedikçe, temel yerini bulamaz.

İlk benlik seçimi özgürlüğün soyut seçimidir, yani benliği bir olasılık olarak seçmek ve varlığı kendini belirleyecek olan birisi gibi benliği seçmektir. Bu daha soyut seçime dayalı olarak etik kişi, yetenekler,

⁸⁶ A.g.e, 177.

duygular, sosyal etkiler, eğilimler ve benzeri gibi estetik özelliklerinin tümü hakkında bilinçli olmaktadır. Benliği seçmeden önce, bu kapasiteler sadece doğanın kişi üzerinde sağladığı ve kaderin ürünü olarak görülmektedir. Seçimden sonra kişi bunların sorumluluğuna sahiptir. Estetikçiler acı çektikleri sosyal etkiler veya duygu durumları için sorumlu olmadıkları gibi doğa tarafından kendilerine verilen yetenek ve eğilimlerden de sorumlu değildirler. Buna rağmen, Ahlakçı kendi somut kapsamları için sorumluluk duyar. Benliği etik bir şekilde seçmede, kişi benlik sahipliği ve biricikliğini elde etmek için harekete başlar. Estetikçiler yüzeysel bir yaşama sahiptirler ve varolan şeylerle anlık temaslar içinde bulunurlar. Etik kişiler, benliğin merkezinde, kalbinde ve özünde ikamet etmektedirler ve dolayısıyla kendilerinin kapsamları, kişiliğin yaptığı tercihler içinde anlamlarını bulmaktadır. Bu şekilde, benliğin rasgele özellikleri özsel özelliklere doğru dönüşmeye başlar ve dolayısıyla ilk kez benlik tarafından üretilir. İlk benlik seçiminin kendisini ve özgürlüğü sunması gibi, benliğin olgusal ve somut kapsamları seçimle üretilmektedir. Yargıç; "kendisini bir ürün gibi seçmede kişinin kendini de ürettiği söylenebilir. Seçim anında kişi tüketme noktasındadır; çünkü, onun kişiliği kendisini tüketmektedir ve bununla birlikte aynı anda kişi erken bir başlangıçta bulunmaktadır. Çünkü özgürlüğüne göre kendisini seçmektedir."⁸⁷ Bir ürün gibi kişiye dayandırılan kapasiteler, kişinin kendisi üzerine aldığı bir seçim içinde tüketilmektedir. Buna rağmen, kişi gerçekte onlarla birlikte henüz başlangıç yapmaktadır, çünkü bu kapasiteler ilk kez

⁸⁷ A.g.e, 251.

doğanın, dünyanın, kaderin sahiplikleriyle değil; kişi kendi sahipliğiyle varolmaya başlar. Kişi sadece varoluşa güvenir, ne kendi edimi olmayan biçimlere zorlanmakta ne de kendi seçimi olmayan istek ve amaçları sunmaktadır. Aksine, kişi kendisine sahip olmakta, kendisini uyandırmakta ve dünyada kendisine yeni yerler bulmaktadır.

Bu noktada özün içeriğine doğru yöneliyoruz ve özle ifade ettiğim şey kişinin kendisini edinmesidir. Öz, ne koşullarla ortaya atılan bir şeydir, ne de istekler ve amaçlar olarak dünyanın kendisine sunduğu şeylerle elde edinilen bir şeydir. Öz kendi içinde hareket eder ve varlığının ne anlama geldiğini, ne yapmak istediği konusunda kendisi karar verir. Öz için varoluş, ebedi veya mutlak bir seçimi gerektirir; yine de, özün bu hareketi sadece özgürlüğün hareketiyle planlanmaz, zira benlik bilincinin hareketiyle planlanır. Yargıç bu konuyu Ya/Ya da II adlı eserde şöyle ifade eder:

Kendini bilme ifadesi klasik bir ifadedir ve bununla, bir kişinin isteklerinin tümünün bir amacı olduğu algılanmaktadır. Ve bu tamamıyla uygun bir durumdur; ancak yine de, eğer bunun ayrıca bir başlangıcı yoksa amacının olmayacağı da kesindir. Etik kişi kendisini bilmektedir; fakat bu bilme sadece bir mübadele değildir, çünkü kişi zorunluluğuna göre tanımlanmaya başlanacaktır. Benliğin bir eylem olduğu biricikliğin bir toplamıdır ve bundan dolayı "kendini bilme" yerine "kendini seçme" ifadesini ilk düşünce olarak kullanmaktayım."⁸⁸

Bu atıfta birkaç önemli nokta ortaya çıkar. Öncelikle, amaç daha çok saydam olmaktır. Varoluş daha fazla benlik bilinci olma konusudur. Ayrıca, özün şiddeti edinilen saydamlığın miktarıyla doğru orantılıdır. İkincisi,

⁸⁸ A.g.e, 258.

benlik bilgisi bir başlangıç noktasıdır. Yoksunluğu ve benliği seçmede, kişi biricikliğinin bir benlik olduğunun farkına varır. Üçüncüsü, bu benlik bilgisi sadece mübadele ve kişinin rastlantısal özellikleri hakkında bir bilgi değildir. Benlik bilgisi, eylem içinde kişiliğin kendisini toparladığı bir süreçtir. Bu nedenle, Kierkegaard “benliği seçme” ve “benliği bilmenin” aynı şeyi ifade ettiğini söyler. Özgürlük ve benlik bilinci aynı madalyonun iki yüzü gibidir. Bunu başka bir şekilde ifade etmek, benliğin bir görev olduğunu ve benliğini bilmeden kişinin bu görev üzerinde harekete geçemeyeceğini söylemektir. Yine de, kişi bu görev üzerinde hareket ederek sadece benliğini bilmektedir. Bu yüzden, estetik ve etik arasında farklılık konusunda, Yargıç’ın benlik seçimi kategorisini kolayca kullanması gibi görmekteyiz.

Söz konusu durumun ilk farklılığı, etik bireyin kendisine saydam olması ve estetikçi bireyin yaptığı gibi derin ve hayali bir mavi harikalık içinde yaşamamasıdır. Bu farklılık her şeyi kucaklamaktadır. Kendisini etik açıdan gören kişi kendisini bilmekte, bilinçliliğiyle kendinin tüm somutluluğuna izin vermekte, kendisi içinde yer alan muğlak düşüncelere izin vermemekte ve kendi yolundan kendisini çeldiren çekici olasılıklara izin vermemektedir... Kişi kendisini bilmektedir.⁸⁹

Bu bilgi sırasıyla daha fazla saydamlığı ortaya çıkaran bir eyleme doğru yalnızca bir harekettir

2.5. BİR GÖREV OLARAK BENLİK

Kişinin ebedilik içinde benliği mutlak olarak seçmesi, kişinin sorumluluğundan önce bir şeyi ortaya çıkarmaktadır: benlik bir görev

⁸⁹ A.g.e, 258.

olarak seçilmektedir. Yukarıda gördüğümüz gibi, benlik Yargıç'ın toplam estetik benliğin etik olarak seçilmesi olarak tanımladığı özellik ve niteliklerin zengin bir potansiyeline sahiptir. Bunda, daha önemsiz nitelikler bile "sonluda değil sonsuz anlamda önemlidir, çünkü senin tarafından sunulmaktadır."⁹⁰ Kişi benliğini mutlak bir şekilde seçtiğinden benliğin hiçbir şeyi rastlantısal değildir; aksine, tümü görevin bir parçası ve dolayısıyla kişinin sorumluluğundadır. Sonlu olarak düşünülen bir şey mutlak olma tercihi için önemsiz görünebilmesine rağmen, hiçbir şey önemsiz olarak görünüyorsa diye göz ardı edilmemeli veya dışlanmamalıdır. Eğer bir şey yapılmaz veya terk edilirse, özgürlükten çok zorunluluğun baskısı altında ve onu disipline etme başarısızlığıyla var olmaktadır. Sonuç olarak, kendi zorunluluğunun dışında anlam bulma arayışı içinde benliği geliştirecek ve yeşertecektir. Mutlak olarak seçilmedikçe ve bir sorumluluk olarak alınmadıkça özgürlük tarafından belirlenmiş olacaktır.

Göreceğimiz gibi, Yargıç'a göre "sonsuz" terimi ayrıca "ideal" anlamına gelir. O halde, önemli olan nokta şudur; benliğin her özelliği sade sonlu bir yetenekten ideale, olasılığa ve göreve dönüşmektedir. Böylece, benim yeteneklerim, gerçekleştirmeye çalıştığım olasılıklar gibi idealleşme yoluyla sonsuzlaşmaktadır. Estetikçi için yapılanlar gibi, benim eğlenmem için koşulları yaratmamdan dolayı sadece var olmazlar; aksine, kendini mutlak biçimde seçen bir benlik gibi üzerinde çalıştığım kapsamlar olarak var olmaktadır. Kendimi seçme yoluyla, bana doğanın ve toplumun verdiği şeyler için sahip olduğum sorumluluğun farkına varmaktayım ve bu

⁹⁰ A.g.e, 222.

anlamda bana verilen şeyler ilk kez ortaya çıkar. Ayrıca, benliğin hiçbir şeyin dışarıda seçilmeyen bir şey olarak kalmaması için benlik bilgisiyle saydamlaşması gerekir.

2.5.1. Varoluşun Dönüşümü

Estetikçiye göre varoluş görevi benliği eğlendirme, güvenli ve rahat olma yollarını bulmaktadır. Kısacası, estetik varoluşun görevi hoş bir varoluşa sahip olmaktır. Etik benlik seçiminde görev değişmektedir; yani, kişi benliğine bir görev gibi sahip olduğunun farkına varmaya başlamaktadır. Benlik, kendi kendisine yapılması ve uygulanması gereken bir görev sunar. Benlik hem bir görev hem de görevi tamamlayan bir benliktir. Bu durum varoluşu köklü bir biçimde dönüştürür ve değiştirir, çünkü kişinin amacı benliğin dışında daha fazla bulunmamaktır; aksine, benliğine içsel bir biçimde bulunmaktır. Bunu başka bir şekilde ifade etmenin yolu, kişinin benliğini yaratmadığını ancak biricik olduğunu söylemektir. Yargıç Wilhelm, "kişinin eyleminin amacı kendisidir; fakat, bu yine de yüzeysel olarak belirlenmemektedir, çünkü kişi kendi seçimiyle kendisi olmasına rağmen, kişi kendisine verilen bir görevle kendisine sahip olmaktadır"⁹¹ der.

Kişi varoluşla kendisine görev bulmaktadır. Bu durum sadece kendisinin varoluşsal olgusal kapsamını edinmek zorunda olması anlamında değil, ayrıca seçimiyle sonsuz veya ideal bir zorunluluğun

⁹¹ A.g.e, 262.

ortaya çıkması anlamındadır. Sonsuz gereklilik ona verilmekte ve bu olgusal kapsamı toparlayan bir Şey olmaktadır. Böylece, ilk kez kişiye kendisi gibi sahip olmasını sağlar. Bunlar sadece doğal kapasiteler ve eğilimler değil, ayrıca yeni olasılıklardır. Bu somutluk kişinin gerçekliğidir, kişi özgürlüğüne göre seçim yaptığı için böyle bir estetik ifadeyi kullanmamak kuralının veya olasılığının olduğu ve bunun onun görevi olduğu da söylenmelidir.

O halde, bu seçimde sadece ilk kez somut kapsamlar kişinin sahipliği olmamakta, ayrıca kişi, benliğine görevini eklemektedir. Yani, benliğin seçiminde kişinin benliğine hem gerçek hem de ideal olarak yakınlaŐır. Bu durum, kişinin hem gerçek hem de ideal olmasından dolayı mümkündür. Bu ideal, kişinin onun benliğine verdiği, yani kendisinden başka bir yerden gelmemesi anlamında kişinin halihazırda olduğu bir Şeydir. Böylece kendime bir görev gibi sahip olurken, yapay olarak olmam gereken Şeyi belirlemiyorum; aksine benliğimden onu bana yönlendiriyorum. Göreceğimiz gibi, Yargıç, objektifliğin veya idealin kişinin içinde olduğunu söylediği zaman, bunun ideali veren kişinin imgesi olduğunu ima eder. Ideal, kişinin kendisi olması gerektiği anlamda kişinin içindedir. Yine ideal, kişinin gerçekliğinde henüz ideal olmama anlamında kişinin dışındadır. Benliğin görevi, varoluşta ideali gerçekleştirerek benliğin kutuplarına tamamen iliŐkilenmektir. Kierkegaard, “Ahlakçıyı Ahlakçı yapan Şeyin, kişinin içsel olarak kendi dışındaki etiğin sonsuz gerekliliğiyle tamamen kaynaŐtırması hareketi olduğunu”⁹² ifade eder.

⁹² CUP, 504.

İdealin benliğin dışındaki bir yerde bulunmaması gerçeği, Kierkegaard'a göre etiğin ontolojik bir konu olmamasının nedenidir; fakat bu gerçek insan varlığının yapısını ve varoluşun biçimine işaret eder. Etik gereklilik benliğin derin yapısından kaynaklanır ve bundan ayrı olmak kişinin biricikliğini yitirmesidir.⁹³

İdealin keyfi olmadığını görebilmemize rağmen, bu noktada hala serbestçe dalgalandığı görülmektedir, çünkü tam olarak idealin ne olduğunu söylemek güçtür. Ne olduğumu nasıl bilebilir ya da keşfedebilirim? Benim yeteneklerimi, kapasitelerimi ve bunun gibi diğer somut kapsamlarımı daha iyi yapan yönü nasıl biliyorum? Yargıç, önce her insan varlığının idealinin pragmatik insan varlığı olduğunu muğlak bir şekilde söyleyerek bu soruları cevaplamaya çalışır: "Eğer isterse her kişi kendisinin rastlantısal özelliklerini temizleyerek değil, fakat olanın içinde kalarak ve onları daha iyi duruma getirerek pragmatik bir insan varlığı olabilmektedir."⁹⁴ Etik bireyin, pragmatik bir insan varlığı olarak ideal bir vizyonu bulunmaz. Benliğin görevi bu ideali gerçekleştirmektir. Başka bir deyişle, belirli bir kişi olan birey evrensel bir kişidir.

Estetik safha özeli vurgularken, etik safha evrenselliği vurgular. Etik kişi, benliği belirginlikten evrenselliğe dönüşme görevinden önce kendisini belirler. Bu dönüşüm, biricik olma olarak tanımlanır, çünkü evrensel insan varlığı bir potansiyel olarak kişinin içindedir.

⁹³ Etik sistemlerin çoğunlukla tamamıyla özellik açısından ontolojik olmadığı, fakat kişinin dışında bir şey gibi ideali değerlendirdiği konusunda şüphe yoktur. Açıkçası, bu Kierkegaard'ın etiklikle ifade ettiği şey değildir.

⁹⁴ A.g.e, 262.

Evrensel insan varlığına insanın kendisini dönüştürmesi ancak benim içimde onu potansiyel olarak sahip olmamla mümkündür... Eğer evrensel insan dışındaysa, sadece olası bir yöntem vardır ve bu yöntem benim tüm somutluğumu ortadan kaldırmaktır. Soyutluluğun sınırlanmaması içinde bu ilerleyiş sıklıkla görülmektedir... Fakat bu durum bu şekilde değildir. Yoksunluk eyleminde evrensel insan bir ileriye gitmiştir ve şimdi somutluluğun arkasındadır ve onun yardımıyla ortaya çıkar.⁹⁵

Evrensel insan varlığı olmak başka biri olmak değildir; kişinin tüm estetik somutluklarını atmak değildir. Aksine, onların arkasına yetişmek ve onlarla ortaya çıkmaktır, yani onları evrenselliğe dönüştürmektir. Yine bundan dolayı benlik bilgisi çok önemlidir. Kişi, sadece benliğini özel bir şekilde bilmeden evrensel bir insan varlığı olamaz.

Evrensel olmada, kişi olağandışı bir insan varlığı olmayı değil, olağan bir insan olmaya çalışmaktadır. Estetikçi, başkasının üstünde ve ötesinde olağanüstü olmayı arzular. Birisi bu durumu güçlü bir şekilde A'da görebilir. A'nın yoksunluk bilgisi eğlenceden daha yüksek olan hiçbir şeyi bilmeyen bir varoluş içinde yer aldığı zaman, bu durum A'yı sadece eğlenceyi arayan kişilerin üstünde hissetmesini sağlar. Estetikçi, kitlelerden ve sıradanlıktan ayrı olmadan dolayı büyük bir benlik doyumu hisseder. Buna rağmen, Ahlakçıya göre konu sıradandır:

Etik, kişiye ilişkinin mutlak olduğunu öğretmektedir. Yani, ilişki evrenseldir. Bu durum, kişiye sıradan olmanın gerçek hoşnutluğunu verme amacıyla kişiyi sıradanlığın dışında tutmanın derin hoşnutluğundan uzaklaştırmaktadır. Kişiye tüm varoluşuyla bir harmoni getirmekte ve kişiye o an içinde hoşnut olmasını öğretmektedir. Çünkü sıradanlığın dışında ve farklı olan kişi bir çatışma içindedir. Sıradışılığın temeli olan şey burada kesin olarak

⁹⁵ A.g.e, 261-262. Yeniden, burada kişi biçimin kendisini doğruladığı eylemlerle kişinin biçimini doğrulamasına ilişkin Aristoteles'nun temalarını duyumsamaktadır.

evrensellik için bir işkence gibi varoluşunun bilincine varmak zorunludur. Böylece kişi rastlantısal güzelliği kazanmakta ve gerçek güzelliği kaybetmektedir.⁹⁶

Sıra dışı olmak, kişinin belirli bir istemini evrensel isteme yönlendirir. Bu, yine de özün bir yönelişi değildir; fakat şansa bir bilinçsiz yükseliş türü gibi evrensel istemle birlikte yer alır. Estetikçinin güzel özellikleri olabilir ancak onun güzelliği rastlantısalıdır. Çünkü bu güzellik yetenekler, görünüm ve dünyevi sahiplikler gibi koşullar üzerine temellenir..Güzel ses, keskin zeka ve fiziksel çekicilik gibi şeyler de güzeldir ancak sadece rastlantısal anlamda güzeldir. Buna rağmen, Yargıç, bu rastlantısal niteliklerin güzelliğin gerçek bir güzellikle, yani evrensel insan varlığı gibi her insan varlığının olabileceği bir güzellikle kıyaslanmaması gerektiğini söyler. Buna göre, etik yaşam estetik yaşamdan daha güzeldir, çünkü onun güzelliği daha fazla insan olma gerçeğini içerir. Bu yüzden, bu durum gerçek güzelliği edinmeye çalışan sıradan bir insan durumudur. Yargıç; “gerçek bir şekilde sıra dışı kişi gerçekte sıradan bir kişidir. Kişi evrensel açıdan yaşamında ne kadar gerçekleşirse, o derece sıra dışı bir insan varlığı olmaktadır. Kişi evrenselliği ne kadar az özümserse, o kadar mükemmel değildir.”⁹⁷

A için evrenselliği gerçekleştirme yetersizliği, onun gururunun ve sıra dışı olma duygusunun bir kaynağı olmaktadır. Estetikçi, onun sıra dışı olmasının bir işareti olarak evrenselliği gerçekleştirmede A'nın başarısızlığını göz önünde bulundurur. Öte yandan, etik kişi evrenselliğin

⁹⁶ A.g.e, 304.

⁹⁷ A.g.e, 328.

bazı özelliklerini gerçekleştirmede kişinin yetersizliği konusuna üzülmemektedir. Yargıç'ın söylediği gibi üzüntü, Ahlakçının evrenselliğe aşkından kaynaklanır. Ahlakçı evrenselliğin dışında bulunmaktan dolayı yastadır: "Bu noktada, Ahlakçı şunu söyler; kendimi evrenselliğin dışında tuttum. Evrenselliğin verdiği tüm güvenceleri, yol göstericileri ve sigortalar konusunda kendimi yoksunlaştırdım; arkadaş hissetmeden tek başıma ayakta duruyorum, çünkü ben sıra dışı birisiyim."⁹⁸ Bu yasta kişi, yine evrenselliğin içinde olduğunu göstermektedir, çünkü yası içinde kişi kendisini ona vermekte ve başarısızlığı evrenselliğin altına yerleştirmektedir.

Böylece, A, kendisini diğerlerinden farklı yapan özgünlüğe odaklaşırken ve kendi görevi olarak diğerlerinden farklılığına dair bilgide kendini eğlendirmek amacıyla kendi yetenekleri ile rastlantısal özelliklerinin gelişimini sağlarken, Yargıç evrenselliğe odaklaşır. Dolayısıyla bu özgünlüğe baktığı zaman sadece evrenselliği görür.

2.5.2. Suçluluk ve Pişmanlık

Yukarıda söylediğimiz gibi, kişinin özgünlüğü ve somut kapsamları konusunda konuşmak kişinin olgusalılığına işaret eder. Olgusalılık geçmişle, yani gelecek ve şimdiki zamanın her zaman bir parçası olan geçmişle, bağlantılıdır. Benliğin, olgusal kapsamını yeniden şekillendirmesi anlamında geçmişin biricik olma görevine yüzeysel değildir.

⁹⁸ A.g.e, 330.

Geçmiş hiç var olmayan bir şey değildir; aksine, dönüştüğü gibi kişinin anını ve geçmişini belirlemektedir. Bu yüzden, geçmiş inkar edilmemeli, aksine sorumluluk alınan bir şey gibi benlik tarafından seçilmelidir. Yani, geçmişin kişinin acı çektiği bir şey değil, fakat şu an yaşanan ve değişen bir şeydir.

Estetikçi için geçmiş gerekli olan ve değişimin ötesinde durur. Çünkü geçen şey, halihazırda kişinin ulaşmasının ötesindeki bir zamana gitmiştir. Onun hakkında hiçbir şey yapmadığı için, kişinin geçmişle yaşamak zorunda olmadığı gerçeğinin onun geçmişle ilgili bir erdemi olduğu söylenmelidir. Buna rağmen, Ahlakçı için geçmiş, etik görevi gerçekleştirmede gerekli olan kapsamı veren geçmiştir ve dolayısıyla, sadece kişinin acı çektiği veya unutmaya çalıştığı bir şey olarak bırakılmamalıdır. Geçmiş kişinin bir görevi olarak düşünüldüğü ve görev benlik için sorumlu olma açısından anlaşıldığı için, Yargıç, görevini üstlenmesi için kişinin, geçmişi için sorumlu olmak zorunda olduğunu söylemektedir. Yine de, kişi, geçmiş için nasıl sorumlu olmalı ve bunun çoğu ne zaman kişinin eylemidir ve kişi varoluş koşullarıyla ona ne zaman ve nasıl güvenecektir? Yeteneklerimi seçmediğim gibi zayıflıklarımı da seçmedim. Varoluşumun verdiği bir ızdırap olarak onlara sahibim. Bu, başlangıçta doğru olmasına rağmen, geçmişe zorunlu olarak bağlı kalmaya devam edersem, özgürlük içinde kendimi seçemeyeceğim ve özgür olamayacağım. Kişi, onu omuzlarından atmanın ve benliğine taşımanın bir yolunu bulmalıdır. Yargıç'a göre, bu, benliğini bir suçlu olarak tanımlamakla ve sonra pişman olmakla gerçekleşmektedir. Kişi,

evrenselliğe yönelmeye kıyasla, benliğin özgürlük içinde yoğunlaşmış olduğunu, anlık ve sonluya doğru tamamen yönelmiş olduğunu, kişinin zayıflığı altında acı çekmiş olduğunu ve özgürlüğe doğru becerilerinin gelişmesiyle başkalarından farklılaşmayı arzulamış olduğunu anlamak zorundadır. Kişi bu durumu bir kez anladığı zaman, pişmanlık duymaktadır.

Buna rağmen, seçmediğimiz ve biricikliği onun için sorumlu yaptığımız bir şey hakkında nasıl suçlu olabiliriz? Kişi varoluşu seçemediği bir durumda bile, varoluşu içinde nasıl suçlu olabilir? Kierkegaard bu suçluluğu benimsemenin zorluğunu kabul etmektedir. Sadece varolmayla suçlu olmayı anlama çabasının ne anlama geldiğinin bilincindedir. Bu çaba genç bir adamın Constantin'e mektuplarının birinde dile gelir. Genç estetikçi, kendi kontrolünün dışında olan koşullar yardımıyla suçluluğunun farkına varmaya başlamıştır. Ayrıca, burada sorun, kişinin kendi özgünlüğüne ve estetisizmi hakkında suçluluk duymasıdır. Kişi bu suçluluğu, içine atıldığı ve dolayısıyla kendi istemine karşı suçlu olma açısından açıklamaktadır. Genç adam şunları söyler:

Kişi hangi ülkede olduğunu koklamak için parmağını zemine yapıştırır; Parmağımı dünyaya yapıştırıyorum – hiç kokusu yok. Ben neredeyim? Dünya konusunda konuşmak ne anlama gelmektedir? Bu sözcüğün anlamı nedir? Bu bütün şeye kim beni itti ve burada durmam için bıraktı? Ben kimim? Dünyaya nasıl giderim? Niçin onun hakkında sorgulanmıyorum, niçin kurallar ve düzenler konusunda bilgilendirilmiyorum, aksine insan varlığının bir aldatışından kaynaklanıyormuş gibi derecelere niçin yönlendiriliyorum? Gerçeklik olarak adlandırılan büyük bir mücadeleyle niçin ilgilendim? Niçin ilgili olmam gerekiyor? Bu bir tercih konusu değil midir? Ve eğer ilgilenmeye zorlandırıyorsan, yönetici nerede – bunun hakkında bir şey söylemeliyim. Bir yönetici yok mu? Kime şikayetimi yapmalıyım?... Suçluluk – bu ne anlama geliyor? Suçluluk bir

sihirbazlık mıdır? Kişinin nasıl suçlu olduğunu pozitif bir şekilde bilmemek midir? Bana cevap verecek kimse yok mu? O halde bu durum tüm centilmenlerin ilgili olduğu bir durum için çok önemli değil midir?⁹⁹

Genç adam, gerçek varoluşuna, içinde dalgalanan bir şey gibi onu duyumsamadan ve hissetmeden kendisine yerleşmiş görünen suçluluk kavramını anlamak için savaş vermektedir. Onun varlığı çarpmakta ve kişiyi can çekiştirmektedir. Kişi onun için sorumlu olduğu benliğiyle duyumsar. Yine de, kişinin kendi eylemiyle var olmadığı için, nasıl sorumlu olması gerektiğini görememektedir. Buna rağmen, özgür olmak için onun sorumluluğunu almak zorundadır. Bu da, bu suçun kişinin kendi eylemiyle kendisi olması zorunluluğu anlamına gelir. Kişi kendisini suçlu gibi seçerek ve sonra bu suçtan pişmanlık duyarak kendisi için sorumluluk alır.

Pişmanlıkta, geçmiş serbestçe kişinin suçlu olduğu bir şey ve kişinin evrenselliğe dönüştürmeyi arzuladığı bir şey gibi benliğe verilmektedir. Grekçe *metanaia*'nın ifade ettiği gibi, pişmanlık zihnin kişinin varoluşuna doğru bir değişimdir. Kişi, olgusallığın suçluluğunu kabul etme ve ondan pişmanlık duyma isteği olmadıkça benliğini seçemez.

Kişi özgürce ona karşı sorumluluğunu kabul ettiği ve benlik seçimine geri dönmeksizin onu reddetmediği zaman, geçmiş kişinin kendisi olmaktadır. Buna rağmen, iyi olarak kabul edilemeyecek insanın geçmişinde çok şeyler var. Bu yüzden bunlar suçlu gibi kabul edilmelidir. Benliği suçlu gibi onaylamak pişmanlığın etik bir anlamıdır¹⁰⁰.

⁹⁹ R, 200.

¹⁰⁰ Mackey, 53-54.

Kişi benliğini bir suçlu olarak seçmedikçe ve geçmişi için sorumluluk almadıkça benliğini seçemez. Buna rağmen, kişi suçlu gibi onaylanması zorunlu olan bir insanın geçmişinde çok şeylerin olduğunu söyleyerek suçluluk oyunu oynar. Suçlu olanın tamamıyla kişinin geçmişi olduğunu söylemek daha doğrudur. Çünkü kişi sonlu ve anlık durumlarla tamamen ve ruhsuz bir şekilde kendi yaşamını yönlendirmesinden dolayı suçludur. Etik olarak kendini seçmede sadece estetik safhanın yoksunluğunu seçmez, aksine kişi suçunu almak ve suçundan dolayı pişmanlık da duymak zorundadır. Estetiğin anlamsızlığını onaylama anlamında estetik safhaya sadece yoksun olmak, kişinin onun içinde varolmayı tercih etmesini onaylama açısından kendi kusurunu halihazırda onaylamamaktır.

Günümüzde, başkalarının da var olduğu, eylemde bulunduğunu ve dolayısıyla sorumlu olduklarını iddia ederek, benlik için sorumluluğu paylaşmak popüler bir anlayıştır. Bu şekilde kişi suçu ailesine, kültüre, eğitime, doğaya, kadere, Tanrıya ve benzeri şeylere atar. Buna rağmen, bu, kişiyi zorunluluk ve doğanın kategorilerinin altına yerleştirmektedir. Özgür ve sorumlu olması için kişinin olgusallığını pişmanlık ve hatta diğerlerin günahlarından pişmanlık duyma noktasına omuzlayarak götürmesi zorunludur. Yargıç şunları söylemektedir:

Kendimi suçlu olarak seçtiğim zaman, eğer kendimi yaratmayan benzer olmayan bir yolla kendimi mutlak bir biçimde seçmek durumunda olsam sadece kendimi mutlak bir biçimde seçerim. Ve bu durum kalıtımla oğula geçen babanın suçluluğu olmasına rağmen, o bundan da pişmanlık duymaktadır. Çünkü sadece bu yolla kendisini seçebilir, kendisini mutlak bir biçimde seçmektedir.¹⁰¹

¹⁰¹ E/O II, 216-217.

Kendileri için sorumluluk üstlenmeyecek kişiler, sorumluluğu başkalarına yükleyerek geçmişini hiçleştirmek isterler. Bu, kendini aptallaştırmadır, çünkü kişi, benliğini hiçbir şeyin dışında yaratamaz; ayrıca, kişi benliğini hiç de yaratamaz. Fakat benliğini seçmek zorundadır. Kişilerin suçlanacağı geçmişinde birçok şey olması gerçeği doğru olmasına rağmen, bu kişilerin suçlanması birisine geçmektedir. Çünkü o benliğin bir parçası olmuştur. Kişi bu suçluluğu pişmanlıkla omuzlamak ve hatta babasının, annesinin, okulunun ve kültürünün suçundan pişmanlık duyarak omuzlamak zorundadır. Eğer kişi bunu yapmada isteksiz davranırsa, o zaman geçmişle kişinin elleri kelepçelenmektedir. Geçmiş hiçleştirilemez ve bu yüzden onu unutmak, onun kişiye sahip olması ve tutsak etmesi anlamına gelir. Kişi, şayet ondan pişmanlık duyduktan sonra olgusallığını eline alır ve onun üzerinde çalışırsa, sadece bu yolla, kurban olmaktan ve tutsaklıktan kurtulur.

Bu pişmanlık, evrensellik öncesinde kişiyi, dönüşen geçmişe doğru götürmektedir. Evrensellik kişinin izolasyon içinde gerçekleştirmeye çalıştığı soyut bir ideale işaret etmez, aksine evrensellik paradigmatik insan varlığı olduğu için insanlığa işaret eder. Kişi diğer insanların olmasını istediği şey olmaktadır. Dolayısıyla etik görev, soyutlanan bir görev değil, aksine kişiyi insanlığa bütünüyle bağlayan bir görevdir. Şimdi göreceğimiz gibi, bu bütünlük, geleceğe doğru evrensel veya paradigmatik insan varlığı olmak için görevimiz gibi yöneldiğimiz bir hedeftir. Suçlu olduğumuz şeyin içindeki ve sonra yeniden bütüne yönelme gibi, bütünün dışında kendimizden pişmanlık duyarız.

Bu tarih acı şeyler içermektedir ve yine de birey sadece bu tarih yardımıyla olan bir kişiliktir. Bu yüzden, ona kendini seçme cesareti verir, çünkü aynı zamanda kişi kendini çok köklü bir şekilde izole ediyormuş gibi kişi bütünle bağlanarak kendini kanala derin bir şekilde batırmaktadır. Bu kişiyi güç duruma sokmaktadır ve yine de bu böyle olmalıdır. Çünkü özgürlük arzusu kişinin içinde yükseldiği – ve seçimde kendisini varsayması gibi seçim içinde yükseldiği – zaman, kişi bu sahipliğe karşı onun kurtuluşu olarak savaşmakta ve kendini seçmektedir ve bu kişinin kurtuluşudur.¹⁰²

Kişi olgusallığının benlik seçimiyle dönüşmesi gibi, tüm insanlıkla ilişkisi de dönüşmektedir. Kişi bütünle ilişkisine dair suçluluğundan dolayı pişmanlık duymakta ve sonra özgürlük temelinde bütüne yeniden yönelmektedir. Bu şekilde, kişi doğru bir ilişkide bütünlükten önce benliğini bulur ve hem kendisinin olgusal kapsamı hem de başkalarıyla ilişkisi açısından görevini keşfeder.

2.5.3. Geleceğin Sorumluluğu

Kişi sadece geçmişi için değil, ayrıca geleceği için de sorumludur. Pişmanlık, kişinin geçmişi için duyduğu sorumluluktur. Görev ise kişinin geleceği için sorumluluğu omzunda taşıma yoludur. Pişmanlık, evrensellikten çok tikelliğe bağlanan kişinin tanınması ve bu zihinsel durumdan sıyrılma kararıdır. Görev, kişinin tikelliğini evrenselliğe dönüştürerek gelecekte bilincini değiştirmeye çalışmasıdır. Böylece, sözgelimi, estetik birey aşık olduğu zaman, benliğin tüm rastlantısal özellikleri çok önemli rol oynar, çünkü kişi, hiç kimsenin onun aynı

¹⁰² A.g.e, 216.

yoğunlukta sevdiği gibi sevmeyeceğini düşünür.¹⁰³ Buna rağmen, kişi evlendiği zaman, aşkın özellikleri evrenselliğin altında kalmakta ve dolayısıyla, evrensellik gerçekleşmekte ve bu yolla aşk özgürlüğün yurdunda yer alarak yerini ve sesini bulmaktadır. Bu dönüşümde aşk kişinin acı çekmesi değil, aksine bu özgür seçimle seçilen, bağlanılan ve onaylanan bir süreçtir. Örneğin, kişinin sevdiği birisi hakkında endişe duyması sadece bir duygu ve daha sonra pişmanlık duyulan bir durum değildir. Aksine, bu, endişenin bir söz verme temeli olması ve dolayısıyla kişinin özgürlüğüyle sunulmasıdır. Bu yolla, kişi bunları sade anlık arzudan yaşam boyu bir bağlanma durumuna dönüştürerek rastlantısal özellikleri evrenselliğe yöneltme konusunda çalışmaktadır. Ayrıca, evlilik yeminleri, bu hareketin estetik aşktan etik aşka doğru bir ifadesidir. Bu, ne değişirse değişsin kişinin sevdiğini devamlı koruyacağını ve derin bir etik arzuyla sevgilisine bakacağını bir sözüdür. O halde, ilgi, aşkın rastlantısal bir özelliği veya hararetle yanan ve daha sonra sönen bir şey değildir. Bu ilgi şimdi sevilen kişi için kişinin aşkının temel bir niteliğidir, çünkü bu ilgi olmaksızın aşk ifade edilemez.

Bu, kişinin görevini ifade etmesinin bir yoludur. Bu, kişinin tüm özellikleriyle evrensel olma görevi ve vazifesidir. Yargıç, “özgün insan olmak öylesine çok büyük ve kendiliğinden olan bir şey değildir, çünkü her insan doğanın bu ürününü paylaşmaktadır. Aksine, bu yüzden evrensel olduğu bir yolla, yani yaşamının gerçek sanatı olmaktır”¹⁰⁴ demektedir.

¹⁰³ A.g.e, 256.

¹⁰⁴ A.g.e, 256.

Her kişi, tek ve aynı zamanda, bir istisna ve evrensel olanın bir parçasıdır . Etik safha için tikellikten evrenselliğe hareket, benlik olma anlamına gelir. Kişi başkasına göre biriciktir, çünkü o hem evrenseldir hem de özgünlüktür: “Özgün birey olarak evrensel değilim ve benden evrenselliği istemek mantıksızdır; sonuç olarak, eğer evrenselliği oynama kapasitem olursa, özgün olduğum gibi aynı zamanda evrensel olmalıyım, fakat görevin diyalektiği benim içimde kalır.”¹⁰⁵ Görev, kendim olma sorumluluğumun ifadesidir. Çünkü olmak istediğim evrensellik halihazırda kim olduğumdur ve yine de kendi özgünlüğüm içinde sadece ben benimdir. Bu yüzden, görevime sahip olduğum söylenebilir:

Benden istenen şey evrenselliktir; yapabileceğim şey özgünlüktür... fakat daha açık olarak tanımlanmalıdır. Dil, yeterince bu şüpheciliiğe yönelmektedir. Bir insan hakkında asla konuşmuyorum: Kişi, görev yada görevlerini yapıyor, fakat söylüyorum ki; kişi kendi görevini yapıyor; söylüyorum ki kendi görevimi yapıyorum, senin görevini yapıyorum. Bu kişinin aynı zamanda evrensel ve özgün olduğunu gösterir. Görev evrenseldir; benden istenilendir. Sonuç olarak, evrensel değilsem, görevimi hiç ihmal edemem. Öte yandan, görevim özgür, beni yalnız yapan bir şeydir. Bir görev ve sonuç olarak evrenseldir.¹⁰⁶

Başka bir ifadeyle, insan varlığının kendisi içinde teolojilerin sahip olduğunu ve dolayısıyla kişinin arzuladığı amacın kişinin kendi benliğinden başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Kişinin varoluşunun amacı, benliğin dışında uzanan bazı iyilerin tekrarında bulunmamaktadır. Fakat iyi kişinin kendi teolojisine uymada ve benliğin içinde uzanan iyi'nin tekrarında biricik olmadan oluşmaktadır.

¹⁰⁵ A.g.e, 264.

¹⁰⁶ E/O II, 263.

Bu benliğin, görevi ve sorumluluğunun ontolojik olarak benlik tarafından belirlendiği ve özgürlüğün bu benlik belirlenmesini kapsadığı anlamına gelir. Benim üzerimde etik varoluşun mutlak iddiası, başka birisi olmama kadar dışarıdan gelmez, aksine içsel bir teoloji gibi kendimden türemektedir. Eğer görev kişinin uyması gereken belirli kuralların ve düzenlemelerin bir çokluluğu olarak görülüyorsa, o zaman benliğin dışında kalır. Bu şekilde, etik, bir başkası olma amacıyla olan kişiden uzaklaşma olacaktır. Öte yandan, Yargıç, görevi bir benlik yönelimi ve kişinin kendi benliğinin bir ifadesi olarak değerlendirir.

Görev bu şekilde göz önüne alındığı zaman, kişinin kendisi içinde yöneliminin bir işaretidir. O zaman, görev belirli şartların çokluğuna kişiyi bölmeyecektir. Çünkü bu durum her zaman kişinin sadece göreve dışsal bir ilişkisinin olduğunu gösterir. Kişi görevini üstlenmiştir, bu onun için kişinin içsel varlığının bir ifadesidir. Böylece kişi kendi içine yöneldiği zaman, kendini etik içinde yoğunlaştırmakta ve görevi icra etmede kendisini öfkeden kurtarmaktadır.¹⁰⁷

Görev benlik olma olarak görüldüğü zaman, kişinin görevini gerçekleştirmede bir eğlence olmaktadır. Kişi sürekli olarak kendisine karşı savaşmakta, benliğini gizlemeye çalışmakta ve çirkinliğinin dışarıya çıkmasından sakınmaktadır. Etik görev sadece kuralları izleme olarak görüldüğü zaman, görev ağır, kısıtlayıcı ve hatta nefret edilir bir şey olabilmektedir. Bu durum, felaketten kurtulma umudu içinde kişinin, kişisel bütünlüğüne karşı olan şeyleri yapmaya çalışmasından, cehennemden uzak durmasından ve başkaları tarafından aşağı görülme korkusunu uzaklaştırma çabasından kaynaklanmaktadır. Bunların tümü üzüntü veren

¹⁰⁷ E/O II, 254.

teolojilerdir. Çünkü bunlar derin kişiliğe dokunmazlar, aksine dışsal yönelimli olarak kalırlar. Fakat kişi benliği içinde evrenselliği yakalarsa, evrenselliğin güvenini görür ve onu her şeyin üstünde arzularsa, o zaman etik güzel ve eğlenceyle dolu olur. Çünkü kişi biricik olduğunu keşfetmektedir. Kişi hoş olmayan koşullardan kaçınmak için doğruyu yapmamakta ve var olmamaktadır. Aksine, kişi benliği, varoluşunun amacını keşfetmekte ve böylece anlamlı bir şekilde yaşamını bütünlemektedir. İlk etik benliği hiçleştirmeye çalışmaktadır; sonraki etik onu gerçekleştirmeye uğraşmaktadır.

Yargıç Wilhelm, insanların içsel bir teolojisinin olduğunu söylediği zaman her bireyin kendi içinde bir sonunun bulunduğunu söyler. Yargıç çoğunlukla bu itibarı güzellik açısından, kendisinin söylediği gibi, benlik olma görevine göre açıklar.

Bu güzellik birkaç farklı özelliktedir. Birincisi, teoloji kişiye içsel olduğu için, etik kişinin etik savaşımında kahraman olacağına dair güven verir. Yargıç, bireysel insan varlıklarının güzelliğini görmektedir. Çünkü evrenselliği gerçekleştirme savaşının boş bir girişim olmadığı, fakat zaferle sonuçlanacağı konusunda hem kararlı hem de iyimserdir. Birincisine yakından bağlı olan ikincisi, insan varlığının güzelliği ve itibarı, kişinin kendine yeterli olması gerçeğini içerir. Yargıç, kendilerine egemen olan kişilerde bu güzelliğin kendisini göstermesini gözlemeyi sever. Kişinin görevini gerçekleştirmesi, biricikliği için özgür olmasıdır. Bu egemenlik, önce bir şeyi ve sonra ötekisini seçme kabiliyetinden oluşan bir özgürlük değil, aksine benliğin sahipliği, bir bütün olarak benliğin kendisinde

toplandığı bir faaliyettir. Yani, kişi mutlak olarak egemen değildir, fakat egemenliğinin kendisini sadece özgünlüğünü yapan somut kapsamlar yardımıyla ifade eder. Özgürlük faaliyetinde kişi, tek kendisi olma görevinin altında olasılıkların çokluğunu hesaplar ve böylece bu özgürlüğü benliği üzerinde egemenlik olarak ifade eder.

Bu güvenlik, dünyanın kaprisleri veya kişinin kendi içsel güçlerinin çokluluğu tarafından boşluğa atılmayla değil, benliğe koşullarla değişmeyen ancak benliği değiştiren, yani benliği benliğe dönüştüren bir görev üstlenmekle ve kendini sahiplenmektedir.

Buna rağmen, görevimizi yapmada başarısız olduğumuz zaman ne olur? Görevin içsel bir teolojiyle verilmesi ve kişinin onu gerçekleştirmede egemen olması gerçeği, görevin başarısız olmayacağı anlamına gelir. Gördüğümüz gibi, estetikçi bunun zayıflığında farklı olmanın derin yüceliğini bulurken, Ahlakçı bu başarısızlık konusunda yas içinde evrenselliği yeniden onaylar. Bununla birlikte, etik varoluşun tutarlı olması için Ahlakçının bu başarısızlığın üstesinden gelmesi zorunludur. Aksi takdirde, Ahlakçı ne benliğine egemen olabilir ne de kendine yeterli olur. Bu yüzden Ahlakçı sadece yas tutamaz veya başarısızlık hakkında pişmanlık duyamaz, aksine evrensellik içinde yerini bulacak şekilde davranmak zorundadır. Yargıç'ın söylediği gibi "Etik olarak yaşayan kişi, yerini doğru şekilde seçme konusunda dikkatli olmalıdır. Fakat kişi bir hata yaptığını anlarsa veya onun kontrolü dışında olan engeller ortaya çıkarsa, yüreğini kaybetmez. Çünkü kendisi üzerinde egemenliğe teslim olmuştur. Kişi uygun bir biçimde bu görevi görmekte ve bu yüzden ara vermeksizin

bir eylem içinde bulunmaktadır.”¹⁰⁸ Bu görev pişmanlığın üzüntüsü ile başlamasına rağmen, egemen ve kendine yeterli olarak onun görevi, kişiliğin ayrılması değil; en iyi bir şekilde entegre bir bütün olması için benliğin tüm özelliklerinin yerini evrenselliğin içinde bulacak bir biçimde eylemde bulunmasıdır.

2.5.4. İyi ve Kötü Arasında Mutlak Farklılık

Yargıç, etik yaşamın nihai zaferi konusunda kararlıdır. Etik yaşam, zaferden başka bir şey olamaz ve bu konu Yargıç Wilhelm’in kişilik tanımlarının birinde ortaya çıkar. Otonom kişilik, “ne yasadır ne de kendi yasasını kurmaktadır, çünkü görev kategorisi devam etmektedir. Aksine kişilik, evrensellik ile özgünlüğün bileşiminin formunu almaktadır.”¹⁰⁹ Eğer kişi, kişiliğin görevinde kahraman olmayacağına inandırılırsa, kişiliğin mutlak olmadığı söylenebilir ve dolayısıyla kişi, varoluşun estetik safhasının gerçekte tutarlı bir safha olduğunu itiraf edebilmektedir. Benliğin kendini belirlemediğini kabul etmek, benliğin özgür değil fakat koşullara bağlı olduğunu itiraf etmektir. Etik safhanın tutarlı olması için kişiliğin mutlak olması, dünya tarafından belirlenmekten çok dünyayı belirlemesi zorunludur. Gerçekte, dünya ve kişinin somut kapsamları görevinin içeriğini belirlemektedir ve buna rağmen etik safhanın önemli bir noktası, bu içeriğin kişiliğine dönüştürülmemesi,

¹⁰⁸ E/O II, 252.

¹⁰⁹ E/O II, 264.

kişiliğin yapılandırılmasıdır. Kişiliğin kendini belirleyemediği bir alan varsa, bunun hiç de mutlak olmaması, ancak devamlılığı başarma başarısızlığını oluşturan koşullarla şartlandırılmış olması söz konusudur.

Bu, iyi veya şeytan arasında bir seçim değil, iyi ve şeytan arasında mutlak bir farklılık için yapılan seçimi ifade eder.¹¹⁰ Etik safhada, kişi özgür olarak biricikliğine sahip olur ve böylece mutlak farklılık iyi ve şeytan arasında farklılığı ortaya koyar. Yargıç; "kendimi mutlak olarak seçinceye kadar, kendimi mutlak olarak sonsuzlaştırmamaktayım, çünkü ben, kendim mutlağım, çünkü sadece ben kendimi mutlak olarak seçebilirim ve kendimin bu mutlak seçimi özgürlüğümüdür ve sadece kendimi mutlak olarak seçtiğim zaman, mutlak bir farklılığı, yani iyi ve şeytan arasında farklılığı sunmaktayım."¹¹¹ Kendimi seçmede kendime bir ideal belirliyorum. Yani, mutlak olarak kendimi sonsuzlaştırıyorum, çünkü sadece kendime bir ideal verebilirim. Ayrıca, bu ideal benim için mutlak olacaktır. Çünkü kendimi mutlak olarak seçiyorum. Yargıç Wilhelm, bu eylemde iyi ile şeytan arasındaki mutlak farkı ortaya koyduğunu dile getirmiş olur. Kişi kendini etik olarak seçtiği zaman, aslında iyiyi istemeyi seçmez, sadece istemeyi seçer. Kişi istemeyi seçtiği zaman, iyi ve şeytan için seçimini de yapar. Başka bir deyişle, kişinin biricikliğini seçmesi yani biricikliğini özgür ve sorumlu olarak yansıtmayı, biricikliğiyle bir görev gibi

¹¹⁰ "İyi ve şeytan arasındaki seçimi ayarlamaktan çok Kierkegaard'ın eseri Ya/Ya da, kişinin iyi ve şeytanı seçtiği veya onlara karar kıldığı bir seçimi düzenlemektedir. Buradaki sorun, hangi nitelikler altında kişinin tüm varoluşu ve kişisel olarak yaşananları değerlendireceğidir." (A.g.e, 169).

¹¹¹ A.g.e 223-224.

yüzleşmesi, seçmeyi seçmesi veya istemeyi istemesi, benliğini şeytan ile iyinin arasına yerleştirmesidir.

Estetikçi ahlaki bir evrende değildir. Yargıç'ın onu değerlendirmesinde olduğu gibi, fayda tarafından yönetilen bir evren içindedir. Bu şekilde, benlik mutlak olarak kendisinden çıkmaz. Fakat koşullu olarak kendisinin dışından belirlenmektedir. Mutlak olarak kendimi seçtiğim zaman, şu anda yaşadığım evren değişmektedir. Bu, benim varoluşum ve benim eğlenmem için harcanan ve yararlı olan bir şey konusunda değil, fakat beni yüzleştiren mutlak Ya/Ya da konusundadır. Kendisini mutlak olarak sunmada iyi, ideale karşı bir şey yapar gibi ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, varoluşun anlamı, bu mutlak farklılıktan önceki konumda bulunmaktadır.

Yargıç, iyi ve şeytanı seçen kişinin iyiyi seçmesinin doğru olduğunu, ancak bunun, sadece farkın iyi ile şeytan için ilk tercihte mutlak olarak sunulduktan sonra söz konusu olduğunu ifade eder. Estetik nötrdür, çünkü bunlar iyi ve şeytanın sunulduğu bir evrende ve varoluşunu "yararlı ile yararsız", "hoş ile hoş olmayan" ve benzeri olarak belirleyen kategoriler içinde bulunmazlar.

İyi ile şeytan arasındaki fark estetikçi için var olmazlar. Ahlak ne insan doğasının anlık bir özelliğidir ne de imgeleme aynasında bu doğanın bir yansımasıdır. Kişinin yaşamını, iyi ile şeytana zıt bir şekilde yönlendirmeyi seçmesi, benlik anlayışının estetik moduna karşı gelerek etiği seçmesidir. Fakat bu neden için etiğin seçimi iyinin seçimidir. Çünkü soyut bir anlamda iyi, pişmanlık ve görev yoluyla biricik olmak için tıpkı serbest bir çözüm gibidir...

Etik, Yargıç Wilhelm'e göre, değerlerin değil varolmanın bir konusudur. İlk anlamda bu belirli ahlaki kurallar serisini izleme sorunu değildir; bu belirli bir kişi olma kararlılığıdır. Hayal kurulan olasılıklarla nötr bir şekilde yaşamla akıp sürüklen ve bu yüzden bir benlik asla

olmayan estetikçiye karşı bir konumda olan Ahlakçı birey, Ya/Ya da: iyi/şeytan konusunda kendi kişiliğini uygun bir duruma getirmeyle istemin çözümünü günlük egzersizler içinde sağlamaktadır.¹¹²

Özgür olmak için kişi kendini belirleyebilmelidir; kendini belirleyebilmek için kişi iyiyi benliğe vermek zorundadır ve dolayısıyla bu verme iyidir. Başka bir deyişle, kişi benliğine doğru kayıtsız değildir ve varoluşuyla sürekli olarak ilgilenmektedir. Çünkü biricik olma görevinin sorumluluğunu hissetmektedir ve bu şekilde kişi benliğini iyi ile şeytan arasındaki mutlak farka vermekte ve böylece benliğini oluşturmaktadır. Bu, Kant'ın iyi irade kavramıyla ortaya koyduğu biçimiyle mutlaklık çünkü onu mutlak olarak seçmekteyim. Bu seçim olmaksızın benim için iyi söz konusu olamaz.

Kierkegaard'a göre, Hegelci mutlak bilgi, yavan bir sistem tasarımcısının oluşturduğu bir yanılsamadır. Hegel'e göre, kendinde ve kendinde var olma, varoluş açısından anlaşılabilir, aksine düşünce ve var olmanın aynılığı anlaşılabilir. Yargıç, bu tür düşünmede özgünlüğün tamamen onun tarafından tüketilmesi ölçüsünde evrensel istemle yok edildiğine inanmaktadır. Buna karşı olan Yargıç, tek bireyin mutlak olduğunu onaylamayı yine de ister. Birey özgürlüğüne sonsuz olarak bağlıdır. Kierkegaard gerçekliği ara varlık olarak görür ve var olma açısından tanımlar. Bu, ne düşünmenin soyutlanması ne de var oluşun bütünlenmiş bir kategorisidir. Gerçeklik düşünme ve var olmayı ayıran ara varlıktır. Bu yüzden, Yargıç için kendinde ve kendisi için var olma kavramı

¹¹² Mackey, 56.

mutlak bilgi değildir; aksine, sonsuz ilgi olarak anlaşılan gerçeklik veya varoluştur. Var olan insan varlığı için kendinde ve kendisi için var olma, sadece benlik olma savaşımla başarılabilir. Kendisi içinde ve kendisi için var olma, iyi, kişinin kendi varoluşunun en yüksek ilgi konusu olması açısından bir görev ve savaşımdır. Bu, bir insanın yeterli olduğu en yüksek iyi, en yüksek özgürlük ve benlik bilincidir.

İlgii vurgulamada Kierkegaard yollara ve içtenliğe işaret etmektedir. Etik benlik seçiminde ortaya çıkan mutlak farklılık arzuyu, içtenliği ve ilgiyi beslemektedir. Yargıç'a göre, etik görevin niceliği hakkında değil, yoğunluğu hakkındadır. Görev benliğin dışında olarak algılandığı zaman, iyi kişi için dışsal olarak algılanır ve bu yüzden onun hakkında kişinin bilgisinden uzak olarak var olur. Görev içsel olarak algılandığı zaman, biricikliğini seçme yoluyla benlik tarafından seçilinceye kadar iyi varoluşa dönüşmemektedir ve bu görevin yoğunluğu mutlak gibi kişiliğin güvencesini sağlamaktadır. Başka bir deyişle, etik varoluş, doğru belirgin bir objeyi seçme konusu değil, tüm görevin iyi ile şeytanın farklılığıyla yansıtılan enerji, içtenlik ve yolların yoğunluğu konusudur.

Kierkegaard'ın eğer yollar söz konusuysa, kişinin yanlış dönümleri keşfedeceğine ve tekrar iyiyi, yani biricik olma, kendisi içinde ve kendisi için var olma yolunu bulacağına inanır. Kişi saydam ve özgür bir şekilde var olarak yani, biricikliğini seçerek bu düzene benliğini uydurur . Bu düzene benliğini uygun hale getirmenin bir bölümü, iyi ile şeytanın mutlak farklılığını yansıtmaktır.

2.6. ARAYIŞ

Evrensellik ile özgürlüğün birleşimi, bir kişinin görevini gerçekleştirmesinde yatar. Bu kişisel görev, arayış açısından anlaşılabilir. "Arayış" kavramını kullanmak, kişisel yaşam üzerinde kişinin yurttaşlık yaşamını önemsemektir: "Böyle bir kişisel yaşam bir izolasyondur ve bu yüzden mükemmel değildir. Fakat kişi yurttaşlık yaşamı yoluyla kişiliğine geri döndüğü zaman, kişisel yaşam daha yüksek bir biçimde görünmektedir. Kişilik kendisi içinde teleolojisi olan mutlak gibi görünmektedir."¹¹³ Yurttaşlık yaşamına bu yeniden dönüş, kişinin mesleki arayış içindeki görevi üzerine günlük çalışmasıdır. Arayışın konusu, şeylerin evrensel düzenine benliği uydurmaktır: "Her insan varlığının bir arayışının olduğuna dair etik tez, aynı zamanda kişinin evrensel olarak insan ve birey olduğunu ifade etmesi şeklinde yerini dolduran her insan varlığının içinde bulunan şeylerin rasyonel bir düzeninin olduğunu ifade etmektedir."¹¹⁴ Arayış evrenselliği ifade eder. Yani, kişinin becerilerinin, başkalarından kendisini ayıran şeyler olarak görülmesi değil, şeylerin evrensel düzeni içinde kişinin yerini bulmasıyla değerlendirilmektedir. Kişinin arayışı, yurttaşlık yaşamı içinde belirli bir kategori içinde görevini gerçekleştirme doğrultusuna işaret eder.

¹¹³ E/O II, 263.

¹¹⁴ A.g.e, 292.

Yargıç mesleğinde kendini gerçekleştirmektedir. Çünkü onun içinde kendisinin tüm becerileri evrensel ifadelerini bulmaktadır.

Beceri bir çağrı olarak kabul edilmedikçe – ve her insan varlığının çağrıya sahip olduğu bir çağrı olarak kabul edilirse – beceri mutlak olarak ben-merkezcidir. Bu yüzden, yaşamını bir beceri üzerine temellendiren herkes, en iyi yeteneğini soyguncu bir var oluş içinde kurmaktadır. Sonuç olarak, bu beceri farklılığı içinde tümüyle ilerlemeyi istemektedir. Bu nedenle, her yeteneğin kendisini merkezi yapma eğilimi vardır; her koşul onu geliştirmek için varolmak zorundadır. Çünkü sadece bu vahşi koşurmanın içinde gerçek olarak becerinin estetik hoşnutluğu vardır. Eğer başka yöne giden kaynaşık bir beceri varsa, bunlar yaşam ve ölüm savaşımına çarpmaktadır, çünkü bunlar ortak merkezliğe ve yüksek düzeyde paylaşılan bir ifadeye sahip değildir.¹¹⁵

Becerilerin çokluluğu, kişinin arayışına yol veren kapasite içinde evrenselliğin içinde yerini bulmak zorundadır ve bu arayış, kişinin tüm yurttaşlık yaşamını – sadece kişinin mesleğinde değil, ayrıca eş, baba, öğrenci, kilisede bir papaz ve benzeri gibi olma – açısından anlaşılmaktadır. Bu yolla kişi, becerilerini, itibarını, güzelliğini ve değerini bulmaktadır: “Beceri, arayışa dönüştürülmeyinceye kadar güzel değildir ve varoluş, her kişinin bir arayışı olmadıkça güzel değildir.”¹¹⁶ Beceriler rastlantısal özellikler değil, aksine kişinin arayışı açısından görevini gerçekleştirmesi için temel olmaktadır

2.7. ETİK SAFHANIN YETERSİZLİĞİ

Etik varoluş benliği, özgürlüğe, benlik bilincine ve benlik sahiplenmesine açar. Kişi estetiğin anlık ve dağılmış varoluşunda,

¹¹⁵ A.g.e, 292-293.

¹¹⁶ A.g.e, 293.

benliğinin bir konu olmadığını ancak saydamlık ve özgürlük yardımıyla bir benlik olma anlayışına doğru yönelmektedir. Yine de, etik safha ilerlediği zaman sorunlar ve benliğin yeniden yansımasına izin vermeyen tezatlar ortaya çıkmaktadır. Etik safhada saydamlık derinleştikçe daha fazla kaçınma benlik bilincinin ışığıyla süzölmekte, temelde yatan kaygı kendini hissettirmeye başlamakta ve Ahlakçı, etik safhanın kendisini benlikten kaçınma durumu olduğuna şüphe duymaya başlamaktadır. Bu şekilde, Ahlakçı etik safhanın da yoksunlukla sonuçlandığını keşfetmeye başlamaktadır.

Buna rağmen, etik safhanın yoksunlukla sonuçlandığını söylemenin benliğin etik olarak yanlış bir dönüm aldığını söylemek olmadığını anlamak önemlidir. Etik safha, bu benlik oluşu için yeterli olmamasına rağmen, benliğin kendisi olması için yeterlidir. Yoksunluk, tezatları belirginleştikten sonra etik safhada bulunmanın bir belirtisidir. Yoksundur, çünkü kişi biricik olmak için gerekli olan adımları atmaya isteksizdir. Bu, söz konusu olduğunda kişi benlikten kaçma yollarını keşfetmek zorundadır.

Etik idealliği gerçekliğe getirmeyi savunmaktadır. Öte yandan, bu, gerçekliği ideallığe yükseltme hareketinin doğası değildir. Etik ideallığe bir görev olarak işaret etmekte ve her kişinin öncül koşullara sahip olduğunu varsaymaktadır. Bu yüzden etik, hem zorluğu hem de olanaksızlığı açık yaptığından dolayı bir tezatlık geliştirmektedir. Yasa hakkında söylenen şey etik konusu için de doğrudur: bu istemleri olan bir disiplindir ve onu istemleriyle sadece yargılamakta fakat gelecek yaşamı getirmemektedir.¹¹⁷

Bu alıntı, bu safhanın nihai hedefini olumsuzlaştırma gibi etik safhanın yoksun olduğu konularda bir çok sorunu ortaya koymaktadır. Etik

¹¹⁷ CA, 16.

safha olmaksızın hiçbir benlik yoktur ve bununla beraber onun içinde kalmak onun bilincine vardığı görevi iptal etmektir.

Şimdi etik safhadan dini safhaya nasıl bir geçiş olacağını ele alalım. Burada, ilkin yoksunluğu ve dini safhanın nasıl onun nihai gerçekliği olduğunu görecekiz. Bu geçiş, ayrıca bize varoluşun dini safhasının önemli konularını keşfetmemizde rehber olacaktır.

2.7.1. Kendine Yeterlik

Kendine yeterlik, benliğin görevi açısından, her zaman başkaldırıdır. Kierkegaard'ın benliğin, benliğin kendisiyle ilişkisini kuran bir güç içinde saydam olarak uzanmayla sadece başa çıkılabileceğine inandığını görmüştük. Fakat Tanrıdan önce bizim ihtiyaç duyduğumuz şey etik safhanın yoksunluğuna ve dini safhada gerçekleşmesine baktığımızda daha da belirgin olacaktır. Etik safhayla ilgili sorun, kendi gücüyle yani, benlik seçimiyle kendisini gerçekleştirmeyi amaçlamasıdır. Buna rağmen ideali gerçekliğe, sonsuzu sonluğa ve olasılığı zorunluluğa dönüştüren güç onun içinde değildir. Dolayısıyla etik safhanın kendine yeterliği onun yoksunluğudur. Sorunun bir bölümü etik benlik yeterliği içinde Tanrının "görölmez bir kayboluş noktası" olmasıdır.¹¹⁸ Yargıç Tanrıya hizmet ederken, Tanrı hakkında yüksek bir saygıda bulunuyormuş gibi konuşulmaktadır. Etik birey için önemli olan şey, kişinin görevini nasıl gerçekleştireceğidir. Yargıç yurttaşlık yaşamında kişinin görevinin Tanrıya

¹¹⁸ FT, 68.

olan göreviyle aynı olduğunu söylemesine rağmen, Tanrı bu ilişkide durumu düzenleyen birisi olması dışında önemli bir rol oynamamaktadır. Kierkegaard, *Korku ve Titreme* adlı eserde, "etik evrenselliştir ve bu şekilde o ayrıca tanrısalıdır. Bu yüzden günlük görevin temelde Tanrı için görev olduğunu söylemek uygundur, fakat bundan başka daha fazla şey söylenemiyorsa, benim gerçekte Tanrı için hiçbir görevim olmadığı da söylenmelidir. Görev, Tanrıya kadar uzanan bir yol olmak durumuyla görev olmaktadır, fakat görevimin kendisi içinde Tanrıyla ilişkiye giremiyorum."¹¹⁹ Görev, Tanrının benliğin kendisiyle ilişkisini içsel teleolojiyi kurduğu ve böylece kendisi olma görevine kendini veren benlik gibi benliği düzenlediği anlamda, Tanrıdan izin almanın içinde kendi özünü keşfetmektedir. Etik safha benliğe göre Tanrının bir tür ilahi kavramını kurmaktadır. Ahlakçı Tanrıyı, benliği ve benliğin ilişkilerini yaratan ve sonra Tanrı tarafından verilen güç ve özgürlüğe göre benliğin kendisini gerçekleştirmesine izin veren biri olarak görmektedir. İlahi Tanrı her şeyi kurma gereksinimi içindedir, fakat bu bir kez başarılıldığında Tanrı süregelen hareketin dışında kalır. Bu, Kierkegaard'ın görevin Tanrıya kadar götürebileceğini söylediği zaman ne demek istediğidir ve bu anlamda kişinin Tanrıya bir görev veya sorumluluğunun olduğu ve buna rağmen görevin gerçekleşmesinde Tanrının zorunlu olmadığı söylenebilir. Tıpkı evrenselliğin ebedi, dairesel hareketlerini sürdürmek için öncül koşullar tarafından verilmesi gibi, Kierkegaard'a göre, benlik kendisini gerçekleştirmek için öncül koşullar

¹¹⁹ A.g.e, 68.

tarafından verilmektedir. Dolayısıyla, Kierkegaard etik safhaya dair şunları ifade etmektedir:

İnsan ırkının tüm varoluşu mükemmel, kendini kapsayan bir siper ve sonra bir ve aynı zamanda sınırlanan ve dolan etik kendisini yuvarlamaktadır. Tanrı görülmez bir yok oluş noktası ve yetersiz bir düşünce olmaktadır; onun gücü sadece varoluşun tümünü dolduran etiğin içinde yer almaktadır. Birisinin, bundan başka bir anlamda Tanrıyı sevmeyi istemesi ölçüsünde kişi görünür birisidir ve eğer konuşmak için yeteri gücü olursa, ona sevgini istemiyorum – sadece ait olduğun yerde kal – diyen bir görünüşle aşıktır.¹²⁰

Benlik kendini içerdiğinden, bu içerme varoluşun tümünü tanımlamakta ve doldurmaktadır. Ve böylece Tanrının kendisi tanımlanmış olmakta ve görev kavramına kendisini nasıl uygunlaştırdığı açısından anlaşılmaktadır. Bu, Tanrının içsel olarak değil, sadece görevin dışsallığı yardımıyla ilişkili olmadığını söyleyerek ifade edilen şeydir. Etik onun kendi isteminin dışındaki bir şeyle kavranamaz ve bu yüzden kendisinin ötesindeki telos'ları tanıyamaz. Kierkegaard, etiğin kendi içinde her yerde uzandığını, potansiyeli olan kendisi dışında bir şey olmadığını, fakat kendisinin potansiyel olduğunu ve etik bunu kendisi içinde özümlediği zaman, etiğin ileriye gitmediğini söyler.¹²¹

Etik tamamıyla evrensel istemin bir tükenişi olmayı istemektedir. Özgün istemi, evrensel isteme dönüşecek olan bir şey gibi kendisinin açıklanmasına izin vermemektedir. Estetik kapsamların özgünlüğü varoluş içinde hiç var olmamak anlamında hiçleştirilmemesine rağmen, onun karakteri, kişinin seçtiği meslek bakımından, etik bir görevle tamamen

¹²⁰ A.g.e, 68.

¹²¹ A.g.e, 54.

dönüşmektedir. Ayrıca, Yargıç, bir istisna veya sıradışılık gibi biricikliğin açıklanmasını ve kişinin özgünlüğünü ifade etmeyi arzulayan bir girişimden korkar.

Etik, evrenselliğin var olma basamağında benliği işleyerek benliğin yeniden yansımalarını ortaya çıkarmayı aramaktadır. Etik safha, estetik safhayı her şeyin yerini bulduğu bir uyanma olarak görür. En derin boşluğu sınırlandırmayı hedefler. En derin boşluk benlik seçiminde üstesinden gelinemez, çünkü bunu yapma girişimi yoksunlukla sonuçlanacaktır. Benlik, kendi yapısını oluşturan kutupları tamamen birleştirme gücüne sahip değildir. Dolayısıyla, yoksunluk içinde, benliğin sadece tek bir kutbuyla ilişkili olarak acı veren gerilimi ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Estetik safha benliğin istem ve arayışlarıyla ilişkili iken, etik safha sadece görev arayışıyla ilişkilidir. Bu safhaların her ikisi de yoksunlukla sonuçlanmaktadır. Etik safha benliği evrenselliğe, belirli istemin ve arayışlarının üstünde bir şeye uyandırma işlevini gerçekleştirir. Fakat burada durmak etik seçimin uyandırdığı benlik olmadan kaçınmaktır. Gerçek, etik safha dağınıklığı ve kanunsuz istemlerinin bilincinde olarak kendisinin özgün karanlığını benliğe açık hale getirmektedir. Bununla birlikte, Ahlakçı bu özgün karanlığın gücüne ve çözümlerde veya mutlak seçimlerde tatmin olan ilkel arzuların yetersizliğine kör bakmaktadır. Bu karanlık, etik safhanın sonuna kadar ortaya çıkmamaktadır. Etik safhanın ana konusu, karanlığı ışığa çıkartmaktır. Bu şekilde, sadece yargıyı getirebilir, fakat en derin boşluk ve en yüksek sema arasındaki uyumu

sağlayamaz. Etik, çok yoksun olarak özgür olmayı arayan bir durumdan, suçluluğun altından kendisini ortaya çıkaramaz.

2.7.2. Etik Safhanın Bitmesi

Etik safhanın yoksunluğu, kendi gerekliliğini gerçekleştirememesi gerçeğinde yatmaktadır. Etik kişi, etik istemi ölçebileceğine inanma konusunda yeterince naif değildir, aksine gereklilik ile durduğu yer arasında sonsuz bir derinliği görmemekte ve dolayısıyla bir ölçüde özgürlüğün ne olması gerektiği ve kişinin gerçekte ne olduğu arasında ayrıma uzanamayacağına inanmaktadır. Yargıç, özgür çözümlerle yardımcıyla etiğin istemlerini kişinin gerçekleştirebileceğine inanmaktadır. Örneğin, suçluluk sadece birini sevmeye başarılabilir ve bu çözümleme evlilik görevinde ifade edilmektedir. En derin boşluğun istek ve arayışları, kişinin evrenselliğe, varoluşa göre istediği özgürlüğün ve dolayısıyla başlangıçta vahşi olan sonra evcilleştirilen ve güzelleştirilen isteğin gücüyle söndürülmektedir.

Etik safha, sonlu ve sonsuz, özel ve evrensellekle doğru bir ilişkiye yönelmekten çok gerilimi artırmaktadır. Bu durum özgürlüğün ve saydamlığın uyandırılması ve artırılmasından kaynaklanır ve benliğin tezatlarını çözmede benliğin başarısızlıklarının daha fazla farkına varması anlamına gelir. Bu gerilim, günahkarlık bilincinden önce en yüksek zirvesine ulaşmaktadır. Günahkarlık dini bir kategoridir. Yani, etiğin başa çıkamadığı ve etiğin dışında olan bir kategoridir. Etik, kişisel günahları

anlayabilir, fakat Kierkegaard'a göre günahkarlık kategorisi günahın bir durum olduğunu toplam bir şekle getirmektedir. Bu etiğin sınırı dışında kavrama yetersizliği olan günah durumudur.

Günahkarlık, o zaman, pişmanlık yardımıyla batan bir gemi olan bu kavramdan dolayı sadece etiğe ait olmaktadır. Eğer etik günahkarlığı içerirse, etiğin ideallliği bir sona gelir. Etik ne kadar ideallığının içinde kalırsa ve gerçekliğin görüntüsünü kaybettiği için insanlık dışı bir şey asla olmazsa, tersine gerçekliği kişiyi gerçeklik ve gerçek bir insan belirgin bir anlamda insan yapacak biçimde her insan bir görev gibi kendisini sunarak tutarlı hale gelirse, zorluğun gerginliğini daha fazla artırmaktadır. Etiğin görevini gerçekleştirme savaşımında, günah kendisini sadece kazara bir biçimde rastlantısal insana ait olan bir şey gibi değil, fakat daha derin varsayımlar gibi kendisini derine ve gittikçe derine çeken bir şey gibi göstermektedir. O zaman her şey etik için kaybolmakta ve etik bunların kaybını ortaya çıkarmada yardımcı olmaktadır.¹²²

O halde, etik, ideali gerçekleştirmez, aksine ideal ile gerçek arasında gerilim ve boşluk yaratır. Yargıç, etik benlik seçiminde yansıtılan benliğin gerçek ve ideal arasında uyuşmayı ortaya çıkarıyormuş gibi özgünlük ve evrensellik hakkında özgür bir şekilde konuşmaktadır. Tek bir cümlede gerçek ve ideali bir araya getirme yeteneğinin, şayet etik arzu söz konusuysa, varoluş içinde birlikte tutulanların sanki bir işareti olarak davranmaktadır. Ayrıca, saydamlık geliştikçe birey, arzu ve çözümlerinin gerçekte nasıl yetersiz olduğunu keşfetmeye başlar. Estetik, ideal olmaksızın gerçektir etik bir ideale sahiptir ve bu ideali gerçekleştirmeye çalışır, fakat bunu gerçekleştiremez.

Buna rağmen, etik ideal, dini ideali gerçekleştirebilen bir ideal gibi, bir anlama sahiptir. Bu, dini idealin diyalektik başarılmasıdır. Fakat, henüz

¹²² CA, 17-19.

tanımlamadığımız dini safhanın konularına doğru yönelmekle birlikte, dikkat edilmesi gereken, etiğin kendisinin ötesinde işaret ettiği bir safha olmasıdır. Etiğin ideali gerçekleştirilemez, dolayısıyla başka bir ideale geçilir. Bu, düşük olan bir ideal değil, dini safhaya sıçrayışla ortaya çıkan bir idealdir. Kierkegaard günahkarlığın ayrıca etiği erteleyen bir şey olduğunu da vurgulamaktadır.

Etiğin teleolojik ertelemesinin bile daha kesin dini bir açıklaması vardır. Etik, o halde sonsuz gerekliliğiyle her anda bulunmaktadır. Ancak kişinin onu gerçekleştirme yetisi yoktur. Kişinin bu güçsüzlüğü, ideali sürekli elde etme girişiminde bir kusur gibi görülmemelidir. Çünkü bu durumda erteleme, bürosunu sıradan bir yolla yöneten kişinin ertelemesine kıyasla daha fazla varsayılan bir şey değildir.¹²³

Kişi güçsüzlüğünü, etik olarak başa çıkılması gereken bir zayıflık olarak görmemelidir. Etik safhayı, kierkegaard'ın deyişiyle, başından geçen bir deniz kazası olarak algılamalıdır. Buna rağmen kişi sadece güçsüz değil aynı zamanda etik zorunlulukla birlikte heterojendir. Başka bir deyişle, kişinin etik zorunluluğu gerçekleştirmek için benliğinde ona sahip değildir ve bu etiğin reddettiği bir durumdur.

Erteleme, etiğin gerekli kıldığı şeyin tamamıyla zıt bir durumu içinde kişinin kendisini bulmasından oluşmaktadır. Bu yüzden, başlayabilme durumundan çok uzak olan bu durumda, kişinin daha fazla sürdüğü her an başlayabilme durumundan daha fazla engellenmektedir; kişi kendisini gerçekliğe olasılık gibi değil, imkansızlık gibi ilişkilendirmektedir. Bu yüzden, kişi etikten en korkunç bir biçimde geri kalmakta kendisi üzerinde hala sonsuzluk iddiasıyla etikle birlikte heterojen olarak erteleme içinde bulunmaktadır ve her an heterojenlikle sadece kesin bir şekilde işaretlenmektedir.¹²⁴

¹²³ CUP, 266.

¹²⁴ A.g.e, 266-267.

Etik, suçluluğunu tamamen yadsımamasına rağmen, doğası gereği, görevini gerçekleştirme konusunda iyimserdir. Suçluluk çoğu kez istemin bir zayıflığı olarak görülmekte ve bu yüzden etik, bu zayıflığın özgürlüğün gelecek çözümlemeleriyle baş edilebileceği konusunda iyimserdir. Buna rağmen, Kierkegaard sorunu sadece istemin zayıflığı olarak değil, günahkarlığı insan varlığında bir durum olduğu etik gerekliliğe ontolojik ve radikal bir zıtlık olarak görmektedir.¹²⁵ İnsanların kendini bulduğu günahkarlık durumunun sürekliliğine karşıt olan tipik bir cevap, insanların ona ulaşabileceği bir yer için zorunluluğu azaltmaya çalışmaktır. Fakat, bu hiç de etik değildir. Aksine daha çok bir estetizmdir.¹²⁶ Faydacılık böyle bir hareketin iyi bir örneğidir. Gerekliliğin bu azalışı, kurulan düzenin kişiden istenen şeyi belirlemesine izin veren özsüzlüğe doğru özün bir ayrılışıdır.

2.7.3. Pişmanlık

Pişmanlık, etiğin geçmişini tenkit için aradığı araçtır. Suçluluğundan pişmanlık duyarak kendi sorumluluğunu kabul etmekte ve sonra kendisini evrenselliğe dönüştürmeye çalışmaktadır. Sorun, pişmanlığın onun için yas tutarak suçlulukla başa çıkabilmesidir. Pişmanlık, asla suçluluğun önüne geçemez, aksine sürekli olarak onu arkasından gider. Suçluluktan kaynaklanan pişmanlık, etiğin başarabileceği en büyük yükseklidir. Kişi

¹²⁵ CUP, 267.

¹²⁶ "İdeal etik ne kadar fazlaysa o kadar iyidir. İmkansızı gerektiren gereksiz bir durum olan gevezelin tarafından kendisinin çeldirilmesine izin vermemek zorundadır. Hatta böyle bir konuşmayı dinlemek etik dışıdır ve etiğin ne zaman ne de fırsat olduğu bir şeydir. Etik değiş tokuşlarla bağlantılı olmayacaktır; ne de bu yolla gerçekliğe kişi ulaşabilmektedir." (CA, 17)

sürekli olarak daha fazla suçlulukla karşılaştığından tüm enerjisini pişmanlığa yönlendirir. Bu anlamda Kierkegaard, etiğin pişmanlık yardımıyla bir deniz kazası yaşadığını söyler. Kişinin pişmanlığın güçsüzlüğünü ifade ettiği birkaç yeri inceleyerek bunun neye benzediğine bakalım.

Ahlakçı kendi gücünün altında pişmanlığın hareketini oluşturabilmektedir. Fakat Ahlakçı tüm gücünü onun için mutlak olarak ayrıca kullanmaktadır. Ve bu yüzden kendi gücü altında kendine gelememekte ve gerçekliği yeniden yakalayamamaktadır. Eğer kişi hareketlerin birini yapmak için yeterli hırsı yoksa, eğer küçük bir şeye pişmanlık duyan yaşamla yönelir ve her şeyi düşünme istemi içinde ortaya çıkarırsa, o zaman kişi düşünce içinde yaşamadan bir kez veya her zaman vazgeçmektedir. Ve bu şekilde kişi çok kolay bir şekilde en yükseği başarabilmekte ve başkalarına onu başarması için de yardım etmektedir – yani, kişi kendisini ve başkalarını şansla her şeyin gerçekleştiği bir oyun içinde özün dünyasında şeylerin olduğuna dair bir düşünceye çekmektedir.¹²⁷

Pişmanlık, etiğin kendisini ifade edebildiği ancak bu üzüntünün “en derin etik benlik zıtlaşması”¹²⁸ olduğu en yüksek noktadır. O halde, etiğin kendi sınırlarına ulaştığı bir noktaya gelinmekte ve kişinin etik başarısızlığına ilişkin sürekli üzüntüsü, özgürlüğü zorunluluk ve kedere tekrar yönlendirmektedir. Yargıç, A’ya mektuplarında, evrensel etik yaşamın nasıl gerçekleşebileceğini tekrar tekrar açıklamaktadır. Bununla birlikte, etik varoluşun yönü içindeki kişi bu hareketin mümkün olmadığını görmeye başlar.

Kierkegaard’ın ulaştığı sonuçları kavrayabilmek için *Kaygı Kavramı*’na bakmak gerekir. Yargıç’ın kendi zayıflığı konusunda üzüldüğü

¹²⁷ FT, 99-100.

¹²⁸ A.g.e, 98n.

görülmektedir. Kişi, etik yaşamın zaferle sonuçlanacağına dair bir kanı taşıdıkça, bu üzüntü haz vermektedir. Buna rağmen, etik varoluş geliştikçe, günahkarlık kendisini daha fazla ortaya koyacaktır.

Orijinal karanlık ve evrensel istem kolayca ortadan kaldırılamaz, çünkü karanlık onaylanmak istemektedir. Bu içsel tezatlığın gerilimi kendisini bilinir yapmaya başlamakta ve Ahlakçı kendi heterojenliğini etik zorunlulukla hissetmeye başlamaktadır. Evrensellikte kalmayı arayan Ahlakçı suçluluğundan pişmanlık duymaya devam eder. Buna rağmen, bu pişmanlık Ahlakçıyı özgürlükten uzaklaştırır, yani, günahkarlığını daha derinlemesine keşfetmeye yönelmektedir. Benlikteki kutupların bu gerilimi çözülmedikçe, etik varoluş kaygısı kişiyi tutsak alır. Böylece, pişmanlık özgürlüğün değil, tutsaklığın bir aracı olmaktadır.

Pişmanlık kişinin özgürlüğü olmamaktadır. Pişmanlık günahkarlığa göre olasılığı düşürmektedir; başka bir deyişle, pişmanlık günahkarlığı iptal etmemekte, sadece ona ilişkin üzülebilmektedir. Günahkarlık sonuçlarını geliştirmektedir; pişmanlık adım adım izlenmekte, fakat her zaman onda çok geç kalmaktadır. Kendisi korkunç (korkunç örneğe), kötü Kral Lear gibi bakmaya zorlamaktadır... Hükümetin dizginlerini kaybetmiştir ve sadece yas tutma gücüyle geriye kazanmaktadır. Bu noktada, kaygı zirvesindedir. Pişmanlık aklını kaybetmiştir ve kaygı pişmanlık içinde potansiyel bir duruma gelmektedir... Pişmanlık kazanmaktadır. Kaygı kendisini yoksun olarak pişmanlığın kollarına atmaktadır. Pişmanlık her şeyi kazanmaktadır. Pişmanlığın sonuçlarını çekilen bir ceza ve kaybın sonuçlarını ise günahkarlığın bir sonucu olarak algılamaktadır. O kaybolmuştur. Onun yargılanması ilan edilmiş, onun mahkumiyeti kesinleşmiştir ve yargı kişinin yaşamıyla ölüm cezası yerine kadar sürüklenmesidir. Başka bir deyişle, pişmanlık çılgın bir hale gelmektedir.¹²⁹

¹²⁹ CA, 115-116.

Bu, etiğin yoksunluk tanımıdır. Kaygılanarak günahkarlığını hissetmektedir. Pişmanlık, bu gelişen bilinçliğe karşı tek savunmasıdır. Böylece, suçluluğu duymasına rağmen, zayıflık konusunda yas tutma gücünü bulabilmektedir.

Kierkegaard, pişmanlığın sonuç olarak çılgınlaştığını ifade eder. Bununla, Kierkegaard, pişmanlığın, zafer konusunda iyimser olan Ahlakçının tatlı bir üzüntüsü olmadığını, ancak suçluluk duyan kişinin kurtulamadığı kaygı tarafından yönlendirildiğini söyler. Pişmanlık ve kaygı içinde tüm cesaretini kaybetmekte ve çılgınlaşmaktadır. Bu noktada, gerçekte günahkarlığı gündeme getirmektedir. Pişmanlık başarısızlığın ve zayıflığın bir ifadesidir; bu başarısızlık öylesine tüketici olmaktadır ki etik sadece ideale ulaşılmayan bir şey gibi görünmektedir. Nihai olarak zayıflığına ilişkin artan bilinçliliği kendini doğrulayan bir kehanete dönüşür. Örneğin, sorunun bilincinde ve neden olduğu acının farkında olan bir alkolik, alkolün kendisi üzerindeki gücü ve ölçülü olmada geçmiş başarısızlıklarla obsesif olabilmektedir. Bu durumda, ideal saplantısı, yaşanan gerilim ve bu ideale ulaşmada kişinin geçmiş başarısızlıkları yıkıcı bir etki yaratabilir. Başka bir yerde Kierkegaard bu pişmanlığın çılgın bir hale geldiği durum konusunda şunları söylemektedir:

Günahkarlık için en korkunç ceza, yeni bir günahkarlıktır. Bu güçlenmiş, kararlı günahkarın onu bu yolla anlayabileceği anlamına gelmemektedir. Fakat, eğer kişi günahkarlığının düşüncesinde korkarak titrerse, gelecekte eski günahkarlığın içine düşmeden kaçınmak için bir şeyi memnuniyetle sürdürürse, o zaman yeni günahkarlık en korkunç ceza olmaktadır. Burada, günahkarlığın hemen hemen bir sonraki günahkarlığı çağırması konusunda kaygıda

(özellikle günahkar düşüncelerin siperinde) çarpışmalar bulunmaktadır.¹³⁰

Bu safhada, kişi pişmanlık içinde tükenmektedir ve kendi gücüyle gerçekliğe geri dönmek için kesinlikle enerjisi kalmamıştır. Onun yapabileceği tek şey pişmanlıktır. Bu bilinç düzeyinde kişi benliğini etikten bir örnek olarak hissetmeye başlar. Kişi bilinçli olarak sadece etiği bilmektedir ve her şey onun sınırları ve kaygı içinde tanımlanmaktadır. Buna rağmen, kişi bu bilinçli sınırların ötesinde bir şey olduğunu hissetmeye başlar. Kişi, sınırlarının ötesinde olan şey konusunda kaygılar ve bu anlamda söyleyebileceği şey, kaygının bir karşılığının olmamasıdır. Ahlakçı için korkunç olan, doğuştan iyi olmadığımız, bir kez onun hakkında bilinçli olduğumuz zaman iyiyi istemeyeceğimiz, özgürlüğümüzün her zaman evrenselliğe doğru değil, aksine gerçekte ona karşı seçmemiz olduğu gerçeğidir. Yani, Ahlakçı, etiğin teleolojik ertelenmesi konusunda kaygılıdır.

Kierkegaard, Gloucester gibi insanların vatandaşlık görevini gerçekleştirerek veya toplumun kurallarını kabul ederek kurtulamayacağını söyler. Kierkegaard'a göre, "etik gerçekte sadece onların çalışmasını yapmaktadır."¹³¹ Ayrıca, insanların başkalarına göre daha hatalı olmayacağına, fakat benliklerinin tezatlıkları ve evrensellekle özgünlüklerini uyuşturma yetersizlikleri konusunda bilinçli hale geleceklerine inanmaktadır. Yargıç, sıradışı olmayı aramanın gösterişli tarzı için

¹³⁰ A.g.e, 173.

¹³¹ FT, 106.

estetizmi eleştirmede haklıdır. Çünkü estetizm idealle olan ilişkisinde değil, fakat başkalarıyla ilişkisinde bu sıradışılığı araştırır. Fakat öz geliştiğinde ve idealin farkında olur olmaz, istisnalar etiğin teleolojik ertelenmesinde yeniden ortaya çıkar. Kişinin ölçemediği kavrayış, etikle birlikte bir dinleniş ortaya çıkarır.

Kişinin tüm yaşamını bu erteleme içinde sürdürmeyeceği belirtilmelidir. Kierkegaard, onun hakkında kişinin tekrar etiğe dönmesinden sonra geçirmek zorunda olduğu bir emir veya eğilim gibi konuşmaktadır. İbrahim, İshak'ı kurban etme konusunda verilen emirde etiği hiçleştirmemekte, aksine onu ertelemektedir. Dini varoluş etik dışı bir şey değildi, aksine etik varoluşun estetik varoluşu kapsamasını araştırması gibi dini varoluş hem etiği hem de estetiği barındırmaktadır. Buna rağmen, konu kişinin yaşamını orada çoğu kez yaşaması için etiğe dönmek zorunda olup olmayacağı değil, aksine, önemli nokta etiğin böyle bir ertelemesinin mevcut olmasıdır. Tanrıya duyduğu sevgisinde ve Tanrıya karşı gelmede, etik evrenselliğe geçmek zorunda olduğu anlar vardır.

Etik safhanın yoksunluğuna dair Kierkegaard'ın yaptığı eleştiride, etik sistemlerin hatalı olmamızı dikkate almamasıdır. Eğer etik günahkarlığı ciddi bir şekilde ele alsaydı kendisini aşmış olurdu, çünkü günahkarlıkla başa çıkmada kendisi güçsüzdür. Öte yandan, eğer etik günahkarlığı reddederse, o zaman insanların yetersiz olduğu çoğu şeyi yapmak için insanları yönlendiren gereksiz bir disiplin olurdu. Ayrıca, etik eğer günahkarlığı onaylarsa, o zaman kendisinin ötesine giderdi. Varoluşun etik safhasına gelindiği zaman Kierkegaard yazar Ecclesiastes'i konuşturur:

“Çağrıda bulunan şey doğrulanamaz ve eksik olan şey sayılamaz.”¹³²

Umut değil yoksunluk etik içinde bulunmaktadır. Umut, güneş altında yeni olan şeylerin doğrulandığı ve her şeyin yeni yapıldığı dini bir safha içinde bulunmaktadır.

Ya/Ya da II'nin son bölümü, Yargıç'a Danimarka'nın bir adasında papaz olan eski bir arkadaşı tarafından yazılan bir söylemden oluşmaktadır. Papazın gelişen düşüncesi, Tanrıya göre bizim her zaman hata içinde olduğumuzdur. Bu düşünce, dini bir varoluşa doğru bir harekettir. Vaaz, Hristiyan bir papaz tarafından yazılmasına rağmen, özellikle Hristiyan varoluşunu açıklamamaktadır. Aksine Kierkegaard'ın Batıni din veya Dindar A olarak adlandırdığı şeyi açıklamaktadır. Bu safhada benlik suçluluğun bilincinde olmakta ve bu yüzden sonsuza doğru sıçramaktadır. Buna rağmen, günahkarlık gibi onun durumu hakkında henüz bilinçli bir durumda değildir.

Ya Ya Da'nın sonunda ortaya çıkan gözlem, Tanrıyla ilişkide her zaman yanlış olduğumuza dair gözlem, temel olarak günahkarlığın niteliği değildir. Fakat sonsuz olumluluk içinde kullanımın kurulduğu sonlu ile sonsuz arasındaki yanlış ilişkidir. Bu, Tanrı için (özgürlüğün siperinde) sonlu özün en son şevkli bir ağılamadır: “Seni anlayamıyorum, fakat seni seveceğim; her zaman haklısın. Evet, beni sevmeyi istemediğin bana görünse bile, seni hala seveceğim.” Bundan dolayı konu; düşünce içinde uzanan yükseliş ve benzeri olarak kelimeleştirilmektedir. Yükseliş yanlış anlayışı yillandırma içinde aranmaz, aksine olumlu olarak onu sürdürme istemi içinde ve olduğu gibi onu ortadan kaldırmanın en son cesareti içinde aranmaktadır.¹³³

¹³² Ecclesiastes 1:15.

¹³³ CUP, 269.

Yükselen söylem, Tanrıdan önce kişinin güçsüzlüğünün bir itirafıdır, buna rağmen, gelecek bölümde göreceğimiz gibi bu yanlış bir ilişkidir. Çünkü sonsuz çekilme hareketinin yapılmasından sonra sonluyla tekrar ilişkiye girememektedir. Sonsuz çekilmeye sığırayışın, kapatılan rezervin yoksunluğunu inceleyerek nasıl yer aldığını göreceğiz. Kapatılan rezerv, tüm suçun veya günahkarlığın bilinçliliğinden dolayı etiğin teleolojik ertelenmesine dair bilinçliliği yükseltmeyle bağlantılı olan yoksunluğun kategorisidir. Kapatılan rezerve bakarak, kişiyi, varoluşun etik safhasından dini safhaya sıçramasına yönlendiren arzuyu keşfedeceğiz.

2.8. TANRIYLA İLİŞKİ

Yoksunluk biçimleri etrafında dönen sorun, kişinin ebediliği onurlu olarak seçip seçmediğidir. Kapatılan rezerv, mutlakdan önce kişinin her zaman hata içinde olduğu anlayışına karşı onurlu bir tepkidir. Onur, mutlakdan önce, İyî'yle olan ilişki açısından ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen, papaz, mutlakla doğru bir ilişki için üç ipucu verir. Bu üç ipucu, suçluluğun kabulü, Tanrıyla mutlak ve sonsuz bir ilişkinin geliştirilmesi ve geçicilikten ebediliğe doğru gerçekleştirilecek sıçramadır.

2.8.1. Özgürlüğü Seçme

Mutlak zorunluluk bakımından kişinin zayıflığı iki yolla ortaya çıkar: kişi zorunluluktan onu kabul edebilir bir düzeye indirgeyerek

kaçınabilmekte veya kapatılan rezerv içinde zayıflığı konusunda yoksunlaşabilmektedir. Papaz şüphe olarak adlandırdığı üçüncü hatalı bir yol daha eklemektedir:

Eğer kişi bazen doğru, bazen hatalı bir ölçüde doğru, bir ölçüde hatalı ise, o zaman kişinin kendisi hariç kim karar vermekte, fakat kararda bir ölçüde doğru ve bir ölçüde hatalı tekrar olabilecek midir? Veya davrandığı zamana kıyasla davranışını yargılama yaptığı zaman o farklı bir kişi midir? O zaman, yeni zorlukları sürekli olarak keşfetme kuralı şüpheli midir veya onun için kederli ruha eşlik etme ve geçmiş tecrübeleri çalma cesareti midir?¹³⁴

Peki, doğru veya hata içinde olup olmayacağımızı nasıl bilebiliriz? Benim varoluşumun, gerekliliği ölçüp ölçmeyeceğini veya ne derecede onu ölçebileceğini yargılamak için varoluşumun dışında nereye gidebilirim? Böyle bir yargıda bulunmak için varoluşumun dışında bir yer olmadığı gerçeği bizi kolaylıkla şüpheyne yönlendirmektedir. Kişi benliğine ilişkin etik olarak yargıda bulunamamanın bilgisi içinde donup kalmaktadır. Kişiliğin varoluş içinde kendisini konuşlandırabileceği mutlak ve güvenli bir yeri yoktur. Bu şekilde, etik gereklilik bir tür sübjektif edinme olmakta ve iyi güdüsel olmayan tanımlar içinde tartışılmaya başlanmaktadır. Bu bir kez gerçekleşince şüphe kontrol dışına çıkmakta ve sonuç olarak, iynin kavramı çözümlenmektedir.

Çözümlenemeyen çelişki, bizim ideali gerçekleştiremememiz ve buna rağmen böyle bir görevi istememizdir. Yoksunluk içindeki kişi, zorunluluğu

¹³⁴ E/O II, 346. Papaz, kişiliğin şüphesi gibi Yargıç'ın yoksunluk konusundaki tanımını hakkında direkt olarak konuşmaktadır. Suçluluk sorunu nihai olarak suçluluk derecesi sorunu olmaktadır. Bu şekilde kişiliğin şüphesinden başka hiçbir yere ulaşamayız, çünkü kendisinden kaynaklanan bu dereceleri belirleyememektedir (Tanrıyla ilişkide kişinin her zaman hatalı olduğu düşüncesinin mutlaklığından oluşan sıçramayı yapmayı istemedikçe).

azaltarak idealden kurtulabilir veya gereklilikten kaçmayı arzulayarak rezerv içinde çözümlenmemiş çatışmaya aşına olabilir. Bu çatışmada acı çekebilir ya da idealin bizim kavrayışımızın ötesinde bulunduğu şüphesiyle çatışmayı çözmeye çalışabilir. Bu başarısızlıklar, söz konusu konunun benlik geçişkenliğinin biçimlerini ve böylece sonsuza doğru hareket ederek benlik bilgisini kazanmak olduğunu göstermektedir, çünkü bu başarısızlıkların hepsi, benlik içindeki sonsuz ve ideale ilişkilenebilir reddetmektedir. Ne etik gerekliliği azaltarak, ne de onurlu olarak suçluluğumuz içinde debelenerek ne de şüpheye yer vererek benlik bilgisi kazanamayız. Papazın gelişen düşüncesi, benlik geçişkenliğine girişimle başarılı benlik bilgisinin bir örneğidir. Radikal benlik geçişkenliği içindeki benliğin üstünde yükselme girişimi, benliğin en köklü sınırlılıklarından birinden önce, yani suçluluktan önce kişiye ulaşmaktadır. Bu kavrayışta, kişi bütün suçluluğun özelliklerinden kendisini görmeye başlayan benliğinin sonsuz bir kavrayışına varır. "Tanrıyla ilişkide her zaman hatalı olduğumuz" düşüncesine ulaşmak, etik safhanın başarısızlığını kabul etmektir.

Kişinin suçluluğunu kabul etmesinin niçin gerektiğini ortaya çıkarmak için papaz, suç işlendiğinde sevgililerin yaşadığı bağılılığı dile getirir. Bunu Yargıç'ın hatalarını haklı gösterme ve gerçekte mutlak ve Tanrı için ne kadar az sevgi duyduğunu sergilemek için yapmaktadır. Gerçekte Yargıç sürekli olarak A'ya mutlak için sevgisinin olduğunu söylemesine rağmen, kendisiyle ve kendi benlik yeterliğiyle, daha çok büyülenmektedir. Papaz,

hata işlendiğinde sevgili için gerçek bir sevginin kalbinin asla doğru olmayı istemek olmadığını söylemektedir. Papaz Yargıç'a şunları söyler:

Bazılarına göre başkalarına kıyasla daha ateşli olan bir aşka çekilmektesin. Şimdi, aşkının objesi olan böyle bir kişi size yanlış yaparsa, her şeyi dikkatli olarak inceleyip sonra "eminim ki doğru olduğumu biliyorum; bu düşünce beni sakinleştirecek" sözünü söylemen ve bunun size acı vermesi gerçek değil midir? Ah, onu şayet sevseydin, o zaman seni sakinleştirmeyecekti; her şeyi araştırıracaktın. Onun hatalı olduğu konusu dışında herhangi bir şeyi algılayamayacaksın ve buna rağmen bu durum seni rahatsız edecekti. Hata içinde olabileceğini arzulayacaktın; onun savunması hakkında konuşmak için bir şey bulmaya çalışacaktın ve şayet onu bulmasaydın, senin hata içinde olduğun düşüncesi içinde sadece rahatlamayı arayacaktın.¹³⁵

Yargıç, işlenen hatanın ortasında kendisinin doğru olduğunu savunmaktadır. Mutlaklığa kusur yüklememekte, ancak hata işlemesi konusunda üzüntüsünün kendisinin gerçekte hala doğru olduğunu gösterdiğini söylemeye devam etmektedir. Eğer kişi gerçekten mutlaklığı severse, onunla ilgili bu ikilem, onunla ilişkide kişinin her zaman tamamıyla hatalı olduğunu itiraf etmesiyle başarılabılır.

2.8.2. Mutlakla Mutlak Bir İlişki Olarak Sonsuz Çekilme

Bütünüyle suçlu olan benlik için seçim mutlak ve sonsuz bir seçimdir.

Papaz şunları söyler:

Hata içinde olmayı istemek sonsuz bir ilişkinin ifadesidir ve doğru olmayı istemek veya hata içinde olmayı acılı bir şey olduğunu keşfetmek sonlu bir ilişkinin ifadesidir! Bu yüzden, bu her zaman hata

¹³⁵ E/O II, 347-348.

içinde olmanın bir oluşumdur, çünkü sadece sonsuz oluşturulmaktadır; sonlu değil.¹³⁶

Yargıç mutlağı mutlak olarak seçtiğini ve onunla sonsuz bir ilişki içinde olduğunu iddia etmektedir; oysa ki, Yargıç böyle biri değildir.

Onun mutlakla ilişkisi bazen haklı olması ve bazen de hatalı olması açısından sonlanmaktadır. Yargıç, bu koşullu ilişkiyi, hatalı olduğunu ve bu konuda üzüldüğünü söyleyerek gizlemeye çalışmaktadır. Yine de bu üzüntü, onun mutlakla mutlak olarak ilişkilendiğini, yani mutlakla mutsuz bir ilişkisinin olduğunu göstermektedir. Yargıç üzülmemektedir, çünkü mutlakla mutlak olarak ilişkilendiği, mutlak konusunda başarısızdır ve bu yüzden mutlakla ilişkisinin diğer şeylere, örneğin mutlakla zıt olan zayıflıklarına veya arzularına bağlı olduğunu göstermektedir.

Eğer kişi mutlakla ilişkisinde her zaman hatalı olduğunu itiraf ederse, o zaman mutlak olarak hatalı gibi mutlakla mutlak olarak ilişkilendirilmektedir. Burada üzüntü yoktur, çünkü kişi mutlakla uyum konusunda hatalı olduğu zaman, onunla ilişkide her zaman hatalı olduğunu itiraf etmektedir. Bu itirafta benlik sonsuzlaşmakta ve varoluşun dini safhasına azimli bir sıçrayış yapmaktadır.

Yargıç'ın putları, kendisi içinden mutlaklığa anlık olarak ilişkilendiği istemeyle söz konusu olan kendisinin benlik yeterliği ve benlik doğruluğudur. Eğer Yargıç kendisine bir görev gibi ebedi geçerliliğine ve sorumluluğuna gerçekten ilgili olsaydı, o zaman papazın empoze ettiği suçluluğu seçerdi. Bu şekilde, Yargıç varoluşun dini safhasına bir sıçrama

¹³⁶ A.g.e, 348.

yapar ve Tanrıdan önce hiçbir şey olarak kendini bulur ve yine de Tanrıya koşulsuz ve sonsuz olarak bağlı kalırdı.

2.8.3. Geçicilikten Edebiliğe Geçiş

Bütün bu suçluluk için yapılan tercihte, geçici bir amaçtan ebedi bir amaca doğru bir yöneliş gerçekleşir. Yani, Tanrıyı kutsal olarak isteyen birinin ebedi mutluluğunun kutsanması vardır. Yargıç, seçiminin kendi ebedi gerçekliği için bir seçim olduğunu söylemesine rağmen, kendisinin varoluşu onun vatandaşlık görevine bir ilgisini ifade etmektedir. Bunda, ebedi amaç, geçici amaçlar bakımından sadece görünür bir duruma gelmekte ve kişinin vatandaşlık yaşamının değişik faaliyetlerinde ortaya çıkar. Ebedi amaç, geçici amacın kararlı bir şekilde terk edilmesini gerektirir. Buna rağmen, etik yaşam, ebediliği yüceltme ve ebedilik ve idealde sonlanma ve onları kaynaştırma girişimidir. Bu şekilde etik yaşam ebedilik, mutlak ve ideal ile geçici, koşullu ve sonlunun yardımıyla ilişkilenebilir. Başka bir deyişle, benlik için mutlak seçimin, içsel olarak göreceli koşullara, durumlara ve diğerlerinin faaliyetlerine göre olan faaliyetler içinde yer aldığı sanılmaktadır. Sonunda, bu durum Yargıç'ın beklediği güvenlik ve yeniden sunuşu getirmeyecektir, aksine bunun yerine ebedilikle geçicilik, idealle gerçek, mutlakla görecelik arasında gerilimi artıracaktır.

Etik varoluş sadece sonlu varoluş ve Tanrıyla olumlu bir ilişkinin kombinasyonu içinde değil, ayrıca, daha belirgin olarak her iki ilişkiye eş zamanlı olarak katlanan bir benlik içinde üretilen çatışma ve gerilim içinde meydana gelmektedir. Ne sadece dünyevi ne de sade

Batını oluş etik çaba için yeterlidir. Aksine, etik varoluş her iki kıyıda eş zamanlı bağlantının gerilimi içinde doğmakta ve kişinin ne olduğu ile ne olması gerektiği arasında farklılığın bilinçlenmesinin bir sonucu olmaktadır.

Bu gerilim etik varoluşun kaynağı olmasına rağmen, ayrıca onu dikişlerinden ayırma konusunda tehdit etmektedir. Söz konusu faktörler arasındaki özsel sentez ile etik benliğin sunduğu etik-dini ve estetiğin sentezi asla güvenli ve kolay değildir.¹³⁷

Sonuç olarak bu iki kutup arasındaki gerilim öylesine büyüktür ki, bir tür enerji boşalımı hayali belirmekte ve dini safhaya sıçrayış olası olmaktadır. Burada vurgu, ebedi mutluluğun mutlak telos'u konusundadır. Buna rağmen, bu gerilim daha büyük yaşam örüntüleriyle nasıl kaynaştırılabilir? Benliğin, kendisi olma savaşımında bir sonunun olmadığı görüldüğü zaman ebedi bir mutluluk nasıl başarılabilecektir? Tarihsel oluş nasıl ebedi mutluluğunu bulabilecektir? Dini safhanın ilk hareketi, sonsuz çekilmesiyle ve bütün suçun kabul edilmesiyle benlik için yeniden yansıma bulmaktır. Kişi dünya için ölmekte, dünyada hiçbir şeye yeterli olmadığını kabul etmekte ve Tanrıdan önce tamamıyla ve bütünüyle suçlu olduğunu itiraf etmektedir. Bu, kişinin ebedi mutluluğu geçici olarak ne olursa olsun kazandığı sonlu ve geçicilikle birlikte sonlu bir ara vermedir. Ebedi mutluluk konusunda papaz şunları söylemektedir:

Eğer isteğiniz başkalarının ve kendinizin belirli bir duygu içinde görevinizin aradığı şeyler olsaydı, eğer sadece isteğiniz reddetmek zorunda değil ayrıca bir yolla görevinizi sergilemek zorunda olsaydınız, sadece neşenizi değil hatta onurunuzu bile kaybetseydiniz, hala mutlusunuz – Tanrıyla ilişki içinde “ben her zaman hata içindeyim” dersiniz. Kapatsaydınız fakat açılmasaydı, araştırırsanız fakat bulamasaydınız, çalışsaydınız fakat hiçbir şey almasaydınız, ekip sulasaydınız ve hiçbir yeşerme görmeseydiniz,

¹³⁷ Connell, 153.

cennet kapansaydı ve ilahi gelmekte başarısız olsaydı, hala işinizde mutlusunuz...¹³⁸

Böyle bir acı çekmenin her zaman varolan bir mutluluğun ifadesi olması gariptir.

Acı çekmenin kendisinin ayrıca kişinin ebedi mutluluğu için anlamı vardır – bu yüzden, acı çekmek içinde mutlu olmalıyım. Bu yüzden, varolan kişi aynı zamanda kendisi gibi acı çekmesiyle mutlak bir potansiyel olan ebedi mutluluk için ilişkisini ifade edebilir, aynı zamanda ilişki hakkında bilgisiyle acı çekmenin ötesinde olabilir, çünkü bu durumda ebedi mutluluğa temel ilişkinin ifadesi, acı çekme değil fakat bir eğlence... hayır, acı çekmenin ilişkiyi nitelendirdiği bilinçlilik içinde bir eğlencedir.¹³⁹

Geçici amaca karşıt ebedi amaca yönelik bir hareket, acı çekmeyi seçmeye bağlıdır. Buna rağmen, bu acı çekişin kendisi, kişinin ebediliğin amacını araştırdığı bir işarettir ve bu yüzden acı çekme içinde kişi eğlence bulmaktadır. Ayrıca, acı çekme Dindar A'nın diğer bir ifadesidir.¹⁴⁰ Öyle ki kişi geçicilik ve ebedilik arasındaki ikilemde acı çekmektedir. Papaz tarafından tanımlanan acı çekme nihai olarak bir eğlencedir, çünkü kişi onun içinde ebediliğin amacıyla doğru bir ilişkide olduğunu görmektedir, öyle ki kişi, Tanrıyla ilişkide her zaman hatalı olduğu bir seçimle sağlanan mutlak telos'u ebedi mutluluk gibi keşfeder. Bu şekilde Tanrıdan önce kişi bir hiç olmakta ve benliğin mutlak olarak sadece kendisiyle ilişkide olduğu etik ilişkiye kıyasla bu mutlak ilişki içinde kurtuluşunu aramaktadır. Etikten

¹³⁸ E/O II, 353.

¹³⁹ CUP, 451-452.

¹⁴⁰ A.g.e, 387-525.

diniliğe sıçrayışta kişi pür olarak içsel bir teleolojiden mutlak bir telos'a doğru hareket etmektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DİNİ SAFHA

3.1. BAŞKALDIRIYA DOĞRU SON HAREKET

Daha önce belirttiğimiz gibi yaşamın etik safhasının üç sınırlayıcı koşulu vardır: sonlunun hiçliği, suçluluk ve acı çekme. Bu koşullarla birlikte olan savaşım, benliğin varoluşla ve İyi'yle ilişkisi hakkında derin felsefi bir anlayışı sergilemektedir. Mutlak bilgi konusunda Hegelciliğe karşı Kierkegaard, entelektüel bir egzersizden daha fazla bir şey olan felsefe projesini ortaya koymuştur. Kierkegaard'a göre, felsefe varoluşla bir çatışmadır ve zihin, arzular ve istem konularıyla da bağlantılıdır. Karar verme arzulandığı zaman, sınırlayıcı koşullara "karşıt" savaşım içinde anlar bulunmaktadır. Bu konularda kavrayış kendisini tüketecektir ve belirli cevapları bulamayacaktır. Böylece, kendi sınırlılıklarına ulaşacaktır. Kierkegaard, Hegel'in felsefesinde kavrayışın bu tükenişini görmüştür. Onu açıklamak için varoluşun üstünde spekülatif düşüncüyü yüceltme girişimi, varoluşun bozgununa uğramaktadır. Kierkegaard bunu anlayan ve İyi'nin sade entellektüel arayışına karşı tepkide bulunan ilk filozoflardan biridir. Şüphencilik yoluyla tepkide bulunmamakta, aksine arzulara ve isteme dönerek tepkide bulunmaktadır. Filozofun bir seçim yapmak zorunda olduğu bir zaman ortaya çıkar. Bu seçim karanlığa doğru kör bir sıçrayış değil, aksine kavrayışın sınırlılıklarını gösteren sınırlayıcı koşullarla bilgilenmedir. Bu sınırlayıcı koşullar, kavrayış sınırlarımıza karşıt

olarak ortaya çıktıkça bizi varoluşa götürmeye rehberlik eder. Kierkegaard, bu sınırlayıcı koşullar tarafından ortaya çıkan deneyimlerin bizi varoluşsal kararlarımıza veya sıçrayışlarımıza yönlendirebileceğine inanmaktadır. Bu yüzden, varoluşun bizi durduğumuz yerin ötesinde hareket etme seçimini yapmamızı istediği bir an gelmektedir. Onlara karşı savaştığımız sınırlayıcı koşullar, bizim felsefi sıçrayışlar yapmamızla bize deneyimler kazandırmasına rağmen, kavrayış nereye gitmemiz gerektiği konusunda kesin bir cevap vermemektedir.

Etik safhanın sonunda bizimle karşılaşan üç arzu veya deneyim şunlardır; sonsuz çekilme, suçluluk ve acı çekme. Bu deneyimler, varoluşun değişik tezatlarından, yani, sonlu ile sonsuz, geçici ile ebedi ve benzerinin tezatlarından dolayı ortaya çıkmaktadır. Bu deneyimlerle hareket ederek felsefi benlik anlayışımızda ileri gidebiliriz. Bu benlik anlayışı, Kierkegaard'ın varoluşun dini safhası olarak adlandırdığı konuya yöneldikçe bizi daha büyük benlik bilincine ve özgürlüğe götürmektedir.

3.2. SAFHALAR ARASINDA FARKLILIK

Ya/Ya Da II'nin sonunda rahibin mektubu, kişi için benliğin ilk objesine ilişkin bir değişim sunar. Varoluşun etik safhasında, kişi ilk olarak kendisiyle ilişkilenebilir. Yargıç görevinden önce ayakta durmakta ve paradigmatik insan varlığı olarak kendisinin içinde kendisi için bir ölçüt bulmaktadır. Dini safhada, bireyin birincil ilişkisi Tanrıya'dır. Kişinin

varoluşunun birincil objesindeki bu değişim, kişinin benliğini ve telos'unu nasıl anladığı konusunda büyük bir farklılık yaratır.

Benliğin bilinçliliğinde daha önce düşünülen mertebe, kriteri insan olan benliğin veya insan benliğinin kategorisi içindedir. Ancak bu benlik, Tanrıdan önce doğrudan bir benlik olma yardımıyla yeni bir nitelik ve nicelik almaktadır. Bu benlik, yalnızca bir insan benliği değildir; aksine umarım yanlış anlaşılmaz, Tanrıdan önce doğrudan olan bir benliktir, yani dini bir benlik olarak adlandırdığım şeydir. Ve bu, Tanrıdan önce varolmanın bilincinde olmayla ve kriteri Tanrı olan bir insan benliği olmayla kazanılan ne büyük sonsuz bir gerçekliktir!¹⁴¹

Değişen şey sadece bireyin benlik kimliği değil, temelde kişinin varoluşunun deneyimleridir. Yani, kişinin varoluşunu anladığı, değerlendirdiği ve ölçtüğü bir konuma nasıl geldiğidir. Bu, varoluşun görevi ve içtenliğin faktörü konusunda endişenin yoğunluğunu içerir. Varoluşun her safhasında, varoluşunun anlaşıldığı, değerlerin yüklenildiği ve kişinin kendi varoluşunun ölçüldüğü deneyimlere sahiptir. Climacus, etik ve estetik safhanın en yüksek deneyimleri arasındaki farkı şöyle tanımlamaktadır:

Etik olarak en yüksek deneyim ilgililiğin deneyimidir (Bu şekilde ifade edilirse, eylemde bulunan benim ilgi objesine ilişkide tüm varoluşumu dönüştürmemdir); Estetik olarak en yüksek deneyim, ilgisizliğin deneyimidir. Eğer kişi kendisini daha büyük bir şeyi yakalamak için uzağa atarsa, bu kişi estetik olarak ilham almıştır; eğer kendisini korumak için her şeyi bırakırsa, kişi etik olarak ilhamlanmıştır.¹⁴²

Burada vurgulanan nokta, kişinin arzuladığı objedir. Estetikçi kendisi dışında olan bir şey konusunda isteklidir ve memnun olarak ve

¹⁴¹ SUD, 79.

¹⁴² CUP, 390-391.

kahramanca objeyi kazanmak için tamamen çevrelenmiştir. Ahlakçı kendisi içinde bir varoluş objesine sahiptir ve memnun şekilde kendisini korumak için her şeyi bırakmaktadır.

Dini safhaya göre, kişinin varoluşunun ve arzusunun objesi Tanrı olmalıdır. Bu obje deneyimlerin üç varoluşsal aşaması vardır: sonsuz çekilme ("ilk deneyim"), acı çekme ("temel deneyim") ve suçluluk ("karar verme deneyimi"). Ayrıca, bunlar varoluşun etik safhasının içinde buluşan sınırlayıcı koşullar ile yüzleşmeden kaynaklanmaktadır. Bu deneyimler kişinin varoluşun dini safhasına sıçrama ve böylece kendisine yönelik benliğin gelişiminde kişisel varoluşu dönüştürme enerjileri olarak hizmet etmektedirler. Bu, daha sonra felsefi benlik anlayışında bir sonraki gelişme olmaktadır. Şeytanla yüzleşmede İyî'nin felsefi erdeminde Kierkegaard'ın radikal değişiminin amacı; böyle bir anlayışın sadece bireyin dönüşümüyle sağlanabileceğini, fakat sadece akılla sağlanamayacağını savunmaktır. Sübjektiflik veya bireysellik, en yüce iyilik için "kurgulanmış" veya halihazırda hazırlanmış bir şey değildir; aksine, geliştirilmelidir ve en yüksek iyi konusunda sonsuz bir odaklaşmayla yeniden oluşturulmalıdır.¹⁴³

Kierkegaard bunu Hristiyanlığın özelliklerinden çıkarmakta ve bu yüzden bir kişi için mutlak telos olarak Tanrı ilişkisinde beliren ebedi mutluluk açısından en yüksek iyi hakkında konuşmaktadır. Ebedi mutluluk, Tanrının istemiyle doğru bir ilişkiden öte bir şey değildir. Bu anlamda, bu

¹⁴³ "Hristiyanlık, uygunlaşma olasılığı gibi sübjektifliğin bu iyiyi alma olasılığı olduğunu varsaymasına rağmen, yine de aslında sübjektifliğin tamamıyla kurulmadığını ve hatta bu iyyinin öneminin gerçek bir düşüncesine sahip olmadığını varsaymaktadır. Sübjektifliğin bu gelişimi veya yeniden yapılışı, sonsuzun en yüksek iyiliği kavramı altında kendisi içindeki sonsuz odaklaşması ve ebedi mutluluğu sübjektifliğin ilk olasılığının gelişmiş olasılığıdır" (A.g.e, 130).

durum Kierkegaard'ın gerçeğin ortasında yaşamayı arzuladığı bir durumdur. Buna rağmen, bu "Gerçek" varoluşun dışında Platonik bir yer değildir, aksine varoluş içinde olma ve kişinin mutlak telos'una ilişkili olma yoludur. Varoluşun her safhasının ebedi bir mutlulukla kendi ilişkisi vardır, fakat sadece dini safhada Tanrı ebedi mutluluğun bir objesi olmakta ve bu ebedi mutluluk bireysel varoluş için kararlı olmaktadır. Estetikçi, düşünmek için güzel bir şey gibi ebedi mutlulukla büyülenir. Bu, şiirsel çalışma için büyük bir ilham kaynağıdır. Yine de, ebedi mutluluk için bu tür ilişki, kişinin varoluşunu temel olarak değiştiren ve etkileyen bir şey gibi değil, bir ilham gibi şiirin dışında olan tarafsız bir ilişkidir. Estetikçi ebediliğin yoksunluğuna kayıtsızdır ve sadece ebedi bir mutluluk düşüncesinde bulunma hazzı aramaktadır. Ebedi mutluluğun gerçekte kişinin yaşamı için ne anlama geldiği estetikçinin ilginç bulduğu bir şey değildir.

Etik safha, görevin diğer tüm özellikleri boyunca ebedi mutluluğu yerleştirmiştir. Bu, bir ilgi konusudur; fakat bu, ebedi mutluluğun kapsadığı bir şey olan içsel teleoloji, kişinin gerçekleştirme ilişkisi içindedir. Başka bir deyişle, ebedi mutluluk, biricik olmanın genel etik görevi içinde kendi göreceli yerini bulmaktadır. Climacus, ebedi mutluluğun kişinin görevini gerçekleştirmesi ilişkisinde sadece etik bireysel bir ilgi olacağını söyler.

Kişinin iyi bir iş, güzel bir eş, sağlık, yargı sırasında lehine yada aleyhine olan bir karara gülüp gülmemesi ya da ağlayıp ağlamaması gerektiğini – ve ayrıca, cennet krallığının dünya üzerindeki diğer krallıkların hepsiyle olan bir krallık olduğunu ve bir coğrafya kitabının içinde onun hakkındaki bilgiyi kişinin araması gerektiğini varsaymakla aynı olan ebedi bir mutluluk olması gerektiğini – bilmiyorum.¹⁴⁴

¹⁴⁴ A.g.e, 391.

Etik kişi için ebedi mutluluk, iyi bir yaşamın sonunda ortaya çıkar. Yaşarken kişinin temel endişesi görevini gerçekleştirmektir ve eğer kişi bunu yaparsa ebedi mutluluk bir ödöl gibi beklenilmelidir. Sonra, iyi kişinin görevini gerçekleştirdiğinde söz konusu olmaktadır; bu yüzden, endişenin objesi, kişinin görevini gerçekleştirmesidir. Etik kişi için iyi hiçbir zaman benlikten ayrılamaz. Bunu başka şekilde söylemenin yolu, etik kişinin kendisiyle ilgilendiğini ve böylece bir görev olan benliğin ilginin ilk objesi olduğunu söylemektir. İyi, koşmak için ortaya çıkar ve kişinin görevini algılaması veya anlamasının belirli bir yolu olur. Kesin olarak etik kişi, ilgisinin iyi'de olduğunu, fakat bu iyi, kişi içinde bir şey olarak, örneğin, iyi sistem, paradigmatik insan oluş, görev ve benzeri olarak, algılanmaktadır. Benlikten farklı bir şey ve kişinin kontrolünün olmadığı bir şey gibi iyi'den önce ayakta durmanın anlamı yoktur.

Gördüğümüz gibi, iyi'yle benliğin ilişkisinin kavranması nihai olarak yoksunlukla sonuçlanır, çünkü görevin gerçekleşmesi değil sadece yargı söz konusudur. Etik birey, iyi'nin bir kişisel güç konusu olduğunu ve etik benlik yeterliği ve otonomi ile gerçekleştirilebileceğini düşünür. Etik varoluş, bütün suçluluğun sınırlayıcı koşuluna karşı gelir, yani kişi görevini yapmayla biricikliğini gerçekleştiremediği gibi içsel bir teleoloji yardımıyla da iyi'yi gerçekleştiremez.

O halde en yüksek insan iyiliği nasıl gerçekleşir? Her şey suçlulukla sonuçlandığı ve kişi kendi içsel teleolojisini gerçekleştiremediği zaman ebedi mutluluğu nerede bulur? Varoluşun etik safhasının içindeki kavrayış bu sorulara cevap veremez. Bu yüzden, varoluşun kendisi tarafından

yaratılan deneyimlerle güçlenen bir sıçrayış yardımıyla kişi varoluşun dini safhasına yönelir ve varoluşunu ve en yüksek insan iyiliği hakkındaki anlayışını değiştirir. Kişi, kendi varoluşun temelinde iyi'yle veya ebedi mutlulukla ilişkilenmemekte ancak iyi'yle ilişkisinin varoluşuna dönüşmesine izin vermektedir. Climacus, Dindar A'nın "kişinin varoluşu üzerine ebedi mutluluk ilişkisini temellendirmedini, fakat varoluşun dönüşümü için bir temel gibi ebedi mutlulukla bir ilişkisinin olduğunu söyler." Bireyin varoluşunun "nasıl" olduğu ebedilikle ilişkinin bir sonucudur, bunun tersi bir durum değildir ve bu durum yerleştirilen bir durumdan çok sonsuz olarak ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır."¹⁴⁵

Etik kişi için iyi, kişinin görevi ve içsel teleolojisiyle ilişkilmesiyle bağlantılıdır ve ebedi mutluluk, kişinin kendi varoluşuna yönelik genel ilgisine eklenir. Bu şemada kişinin varoluşu, kişinin iyi'yle ilişkisini ve ebedi mutluluğunu belirlemektedir. Buna rağmen, dini safhada varoluş kişinin iyi'yle ve ebedi mutluluğuyla belirlenir. Ebedi mutluluğa yönelik kişinin ilişkisi, daha sonra kişinin varoluşuna dönüşen bir ilişkidir. Etik safhadan dini safhaya sıçrayışta odak; iyi'yi gerçekleştirmede, bireyin benlik yeterliğinden ve varoluşunu dönüştürmesinden iyi'nin gücüne doğru değişmektedir. Etik varoluşta kişi güçle birlikte; dini varoluşta, kişinin varoluşunu değiştirme gücü olan iyi bulunmaktadır.

Şimdi bu dönüşümü sıçrayışta yer olan hem benlik bilinçliliği hem de özgürlükteki yükselişe, yani felsefi benlik anlayışındaki yükselişe bakarak

¹⁴⁵ A.g.e, 574.

inceleyeceğiz. Bu analiz bizi, Dindar A'nın üç deneyimi konusunda bir incelemeye götürecektir.

3.3. BENLİK BİLGİSİ

Şimdiye kadar, ister kişinin sahip olduğu, ister kişinin yetenekleri ve becerileri isterse kişinin mesleği veya başkalarıyla kurduğu ilişkisi olsun benliğini sadece dünyayla ilişki içinde bildiği bir tür bilgi olan yanlış benlik bilgisini bir ölçüde tartışmıştık. Benliği anlamamanın bu yollarının tümü hatalıdır, çünkü dünyanın koşulluğu ile çokluluğuna bağlanan bu ilişkiyle kişi benliğini bilmektedir. Bunu ifade etmenin diğer bir yolu; kişinin benliğini sadece sonlunun özelliklerinden bilmesidir.

Temel benlik bilgisi, bu kaçan benlik bilgisinden arınmadan, benliğin arınmasından oluşmaktadır. Bu arınma benliği dünyadan, sonsuz bir soyutlama yardımıyla uzaklaştırma gibi başlangıçta yer almaktadır. Bu soyutlama, benliğin kendisini benlik sahipliği içinde kazanması için ortaya çıkma gereksinimi duymaktadır. Başka bir deyişle, dünyayla ilişkili olan benlik, arzunun çoklu objelerine sahip olan koşullu ve düzensiz bir benliktir. Benlik bu çokluktan dolayı kendisine gelememektedir. Ayrıca, arzunun değişik güçleri ve objeleri, insan benliği içinde gölgeler ve benliği kendi kendisinden gizleyen gölgeler oluşturmaktadır. Etik safha bu arınmayla başlar, ancak, bu başlangıçta değişik görev ve vatandaşlık rollerinde gerçekleşmeyi arzulayan çoklukla nihai olarak parçalanır. Ayrıca, evrenselliğe dönüşmesi gereken belirli öğelerin hiç bitmeyen çokluluğu her

zaman söz konusu olmasına rağmen, görev olarak arzuların ve yeteneklerinin dönüşümünü sağlar. Sonunda, etik benlik kendisine saydam olmak için gerekli olan saflığı bulan bir çoklukla hala daha fazla büyülenmektedir.

Etik safhadan dini safhaya hareketlenmede saydamlık ve benlik bilgisinde bir artış söz konusudur. Walker, bu saydamlığı kişinin tüm etik çabalarını bir şey olma ve benliği yüceltme girişimleri gibi görmeye başlama olarak tanımlamaktadır. "Gerçek olarak alçak gönüllü insan, tüm alçak gönüllülükteki girişimlerinin gerçekte onurunu ifade etme çabaları olduğunu görmeye başlayan kişidir, gerçekte seven insan, aşk eyleminin kendini yüceltme olduğunu gören kişidir."¹⁴⁶ Kişi etik varoluşta onuru gördüğü zaman, mutlak veya başkaları için ifade ettiği sevginin tamamen benlik sevgisi olduğu ve doğruluğunun hepsinin benlik doğruluğu olduğuna dair bilincin gelişmesi gerçekleşir. Paul Ricoeur, dini bilinçlikte yükselmenin sadece etik varoluşta yer alan şeytanın derinliklerin anlamını ortaya çıkarabileceğini göstermek için "Suç, Etik ve Din" içindeki etik varoluş ile dini varoluş arasında şu ayrımı ortaya koyar:

Ahlaki bilinçlilikteki şeytan temel olarak ihlaldir, yani yasanın bir ihlalidir; bu şekilde dindar insanların çoğu günahı düşünmeye devam etmektedir. Ve yine de, Tanrıdan önce konuşlanan şeytan nitelik olarak değişmektedir; kendi yaşamını kontrol eden insanın ilk gerginliğine kıyasla çok az yasanın ihlalden oluşmaktadır. Bu yüzden, yasaya göre yaşama isteği şeytanın – ve hatta en ölümcül olanın – ifadesidir, çünkü çok fazla ayırtmıştır: adaletsizlikten daha kötü olan şey kişinin kendi adaletidir. Etik bilinçlilik bunu bilmemektedir, aksine dini bilinçlilik bilmektedir.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Walker, 153-154.

¹⁴⁷ Paul Ricoeur. "Guilt, Ethics, and Religion" *Conflict of Interpretations*. Ed: Don Ihde, 425-439. Evanston: Northwestern UP, 1974, P.438.

Özün iç görülü bir gözlemcisi de olan Nietzsche sözde etik yaşam olarak adlandırılan şeyin arkasında "karanlık" güdülerini görmüş ve bu güdülerin nasıl bastırıldığını ve etik standartlar içinde kendilerini nasıl gizlediğini göstermiştir. Bu arzunun varoluşun en büyük oluşu gibi kişinin kendi yaşamını kontrol etme isteğini ve bundaki özsüz ve hiçsizlik girişimleri gibi tüm etik gerginliklerin kontrol etme isteğinde olduğunu ifade eder. Nietzsche'den farklı olarak, Kierkegaard idealleri için değil, aksine kaçınmaları için etik safhayı cezalandırmaktadır. Etik ideallerin kişinin bu idealleri gerçekleştirme inancından bir kaçınma olmasına rağmen, tutulması gerekmektedir; aksine, kişi varoluşun bu etik kaçınmasının ötesine hareket etmekte ve kişinin en etik eylemlerinin gerçekte ideallere zıt olduğu gerçeği konusunda bilinçlenmekte; kişi mutlak ve ideal gereklilikle ilişkide her zaman hatalı olduğunu anlamak zorundadır. Bu şekilde, kişi kalbin aldatıcı ve bozguncu olduğunu ve Ahlakçıyı sürükleyen güdülerin saflıktan uzak olduğunu anlamaya başlar. Dini varoluş bu aldatıcı kalbin keşfidir ve sonsuz çekilme, acı çekme ve suçun varoluşsal deneyimleri yardımıyla bir saflaşma girişimidir.

Bu varoluşçu deneyimleri bir arada tutan neden, Tanrıya ihtiyaç duymanın kişinin en yüksek mükemmelliği olduğu düşüncesidir. Etik varoluş kendine yeterlilikte mükemmelliğini bulmuştur Dini varoluş ise özerk benlik yeterliliğinin zıtlığı içinde mükemmelliğini bulmaktadır:

Daha ayrıntılı bir benlik bilgisiyle kişi kesin olarak Tanrıya ihtiyaç duyduğunu öğrenmektedir, fakat ilk bakışta bunun hayal kırıcı özelliği, eğer kişi son zamanda bunun kesin olarak mükemmellik olduğu düşüncesinden ilham almazsa ve bu düşüncenin, Tanrıya ihtiyaç

duymamanın hatasızlıktan daha uzak ve sadece yanlış anlama olduğundan dolayı farkına varmazsa, kişiyi başlangıçtan uzaklaşmadan dolayı korkutmaktadır.¹⁴⁸

Etik benlik yeterliliği, Tanrıyla kişinin ilişkisini ve varoluşunu yanlış anlamadır. Dini safhaya hareketlenmede yer alan dönüşümün bir bölümü, kişinin benliği, Tanrı ve varoluşu hakkında bilgisindeki bu değişimdir. Dini safhaya sıçrayış, kavrayışı dönüştüren bir harekettir. Kavrayış etik varoluşta sınırını yakalar, fakat bir sıçrayış olduğu zaman, yeni bir kavrayış meydana gelmektedir. Bu yeni kavrayış, Tanrıya ihtiyaç duymanın en yüksek mükemmellik olduğu ve bununla kişi hiçbir şeye tek başına yeterli olmadığı anlayışına ulaşır. Bu yeni kavrayış kişiye benliği, Tanrı ve kendi varoluşu hakkında derin bir bilgi ve bilinçlilik sağlar. Kierkegaard, Tanrı konusunda kişinin bilinçliliği açısından bu değişimi şöyle ifade eder:

Kişi kendisinin hiç de bir şeye yeterli olmadığını bildiği bir biçimde kendisini bilmedikçe, gerçekte Tanrının olduğuna ilişkin derin bir duygu içinde bilinçli olmamaktadır. Kişi zaman zaman O'nun adını ansa, onu ara sıra arasa bile, belki de anlık kararlarda O'nu gördüğünü ve hareket ettirildiğini düşünmektedir... Yine de, kişi, Tanrı olduğuna ilişkin bir gösterge olduğuna veya Tanrının gizemli olarak anlaşılıp anlaşılmadığı konusunda sürekli olarak kafası karışık olduğu bir anlamda Tanrının oluşunun bu dünyevi yaşamda başka göstergelerinin olmadığına inansaydı bir ölçüde dindar olarak ikna edilirdi.¹⁴⁹

Bu noktada, varoluşun dini safhasının ilk varoluşsal deneyimi olan sonsuz çekilmeye ulaşırız.

¹⁴⁸ EUD, 317-318.

¹⁴⁹ A.g.e, 321-322.

3.4. VAROLUŞSAL DENEYİMİN İLK İFADESİ: SONSUZ ÇEKİLME

Mükemmel bir insan varlığı olmak ne anlama gelir? Yargıç'ın bu soruyu cevaplandırmak gibi bir problemi yoktur. O'na göre, kişinin görevini gerçekleştirme ve paradigmatik insan varlığı olması, insan başarılarının işaretleridir. Buna rağmen, dini varoluş bu durumun hepsini sorun haline getirmektedir. Kişi bu idealleri gerçekleştiremez, dolayısıyla imkansızlıklarından dolayı bu idealler insan başarısı için kriterler olamazlar. Bu, ideallerin terk edilmesi gerektiği anlamına gelmez, fakat onları gerçekleştirmede yetersizliğimizi giderebilme anlamına gelir. Bu tezat söz konusu olduğunda, nasıl insan başarısı hakkında konuşabiliriz? İnsanın başarısızlığında kendimizi yalnızca terk etmeli miyiz? Kişi bu ontolojik duruma karşı üç temel reaksiyon refleksi vermekte, yoksunluğa aşına olmakta ve varoluş hakkında sürekli bir şüphe içinde yaşamaktadır. Buna rağmen, Kierkegaard, dini varoluş tarafından kişinin bilgilendirildiği farklı bir alternatifte işaret eder.

Fakat insan varlığı nedir? Kişi sadece yaratılış sırasında daha fazla süs olan birisi midir veya kişi hiçbir şeye yeterli olmayan birisi midir? Ve onun gücü nedir, o halde isteyebileceği en son nokta nedir? Gençliğin atılganlığı onu isteyen ergenliğin gücüyle kaynaştığı zaman, yüce kombinasyon büyük şeyleri başarmak için her şeyi kurban etmeyi istediği zaman, şevkle yandığında "eğer dünyadaki hiç kimse onu başaramazsa, yine de onu başaracağı; hatta milyonlarca kişi dejenere olsa ve görevi unutsa bile, yine de istemeye devam edeceğim dediğim zaman bu sorulara ne tür cevaplar verilmelidir – en yüksek nedir?" İşte, onun en yüksek fiyatının hakkını yemek istemiyoruz; nadiren bu yaşamda başarılı bir şey olduğu gerçeğini gizlemiyoruz, çünkü en yüksek olan şey şudur: bir kişi kendisinin

hiçbir şeye yeterli olmadığını ve bir hiç olduğuna tamamen ikna edilmiştir.¹⁵⁰

Kişinin yetersizliğini kabullenmesi, insan varlığının benlik ifadesi olan en yüksek olma düşüncesinin bir çelişkisidir. Kierkegaard, insan varoluşunun anlamının bu düşüncede bulunduğunu ve kişinin bu düşünceyi en iyi şekilde anladığı zaman benliğine kavuştuğuna inanır.

Dini varoluş benlik bilincinin özgürlüğünde, kendine yeterlilikten bu bütün bağımlılığa doğru-bir harekettir; kişinin kendisi üzerinde bir şey olma yeterliliği düşüncesinden kişinin Tanrıya bağımlı olduğu, yani, Tanrının olduğu kavrayışına doğru bir harekettir. Kapatılan rezerv de hiçbir şeye yeterli olmadığını ve bunun kendisinin bir işkencesi olduğunu, çünkü bunun kesin olarak İyi'den ve Tanrıdan bağımsız olarak kalmayı arzuladığını duyumsamaktadır. Böylece, İyi konusunda endişe duyar, çünkü onunla her temas ondan bağımsız olarak varolmayı sürekli olarak istemesinden dolayı İyi'yle mutsuz bir ilişkiyi yaratmaktadır. Dini varoluşun mihenk taşı, İyi'ye kişinin bağımlı olduğu ve gerçekte kişinin anlamını ve varlığını bu bağımlılıkta bulduğu konusunu anlamaktır. Hiçbir şeye yeterli olmamak, insanın var oluşunu gerçekleştiren idealleri meydana getiren kişinin bizzat yetersizliğini kavramasıdır. Eğer kişi bu bilgiyle bağımsız ve kendine yeterli olarak kalmayı isterse, o zaman kişi kaygının sersemliği içine düşmekte ve hiçbir şeye yeterli olmadığı düşüncesi arkasındaki var olan saydamlığı kapatmaktadır.

¹⁵⁰ A.g.e, 307.

Doğru olarak iyi'yle ilişkililenmeden kişinin hiçliği tutsaklığa ve karanlığa doğru gitmektedir, çünkü kişinin ilişkilenebileceği zayıflığından başka hiçbir şey daha yüksek değildir. Kapatılan rezervin içine düştüğü tuzak, hiçbir şeye yeterli olmadığını bilmesine rağmen, hala bir şeye yeterli olmanın insan mükemmelliği olduğunu ve insan varlığı ne kadar bağımsız ve kendine yeterli olursa o kadar kişinin mükemmel olduğunu düşünmesidir. Bu yüzden, kapatılan rezerv kendi zayıflığı konusunda yoğunlaşır. Kierkegaard, hiçbir şeye yeterli olmadığımız doğru olmasına rağmen, bu konuda yoksun olmadığımızı, aksine Tanrıya bağımlı olmak için kendimizin çalıştığını; Tanrıdan önce hiçbir şeye yeterli olmadığımızı söylemektedir. Hiçbir şeye yeterli olmayan benliğin sadece bu bilinçliliğiyle kişi varoluşsal bir anlamda Tanrı konusunda bilinç kazanır: "Kendisine hiçbir şeyde yeterli olmayan kişi, Tanrının yardımı ve sonuç olarak Tanrının olduğuna ilişkin bilinci olmadan en küçük şeyleri bile üzerine alamaz."¹⁵¹

İnsan başarısı dışsal açıklamalarla değil, benlik bilinciyle ölçülmektedir. Kierkegaard Hristiyanlığa, Tanrıyı bildiğini ve doğduğu yerden Tanrıyla yakın bir ilişkisi olduğunu iddia edenlere seslenir. Buna rağmen, söz konusu bu kişiler çok fazla şeye yeterli olduklarına ve bu benlik yeterliliğinin mükemmelliklerini gösterdiğine inanırlar. Kierkegaard, Tanrının hangi tarafının bu benlik yeterliliğinde rol oynadığını merak etmektedir. Sonuçta, Kierkegaard, kişinin zayıf hissettiği duruma göre,

¹⁵¹ A.g.e, 322.

varoluşun bu özelliklerine dikkat etmek için Tanrının sadece kullanılan bir yardım olduğunu keşfeder.

Tanrıyla bu ilişki söz konusu olduğunda, dinin insan varoluşunun zorlukları için bir destek gibi değerlendirilmesi sürpriz değildir. Bu, Ricoeur'un "şüphenin" ustaları olarak adlandırdığı kişiler olan Marx, Nietzsche ve Freud'da ortaya çıkar. Bu düşünürlere göre, genel olarak din ve özel olarak Hristiyanlık, insanları nevrozlar içine düşmekten kurtaran bir illüzyon, özsüzlüğün ve hiçliğin ifadeleri ve insanlar için afyon gibi görülmektedir. Tanrı bu düşünürler için gereksiz ve hatta insan gelişimi için bir engeldir. Her şeye gücü yeten bir Tanrı insan yaşamının *telos*'unu ve güdülerini kurmak için gereksizdir, çünkü insan varoluşunun karanlık arzu ve istemleri, yaşamımızı yönlendiren ve harekete geçiren güçlerdir ve kişi Tanrı için kendi ihtiyacının illüzyonuyla görmeye başladığı zaman bir insan varlığı olarak daha da mükemmelleşir.

Kierkegaard bu düşünürlerden hemen önce yaşamıştır. Kierkegaard da bir şüphe ustasıydı ve insanlığın kendi uykusundan uyarılması gerektiğini hissetmişti. Buna rağmen, Hristiyanlığın bir sorun olduğuna inanmıyordu, ancak Hristiyanlıkta saltanat süren kendine yeterliğin, özsüzlüğün bir nedeni olduğunu düşünüyordu. Varoluşsal olarak ifade edilirse, Tanrı Hristiyanlıkta ölmüştü, çünkü kendine yeterlikte mükemmellik için bir ölçüt olmuştu. Kierkegaard'a göre, Hristiyanlığın bu biçimi, açıklanması gereken bir illüzyondur ve bu maruz kalmadan dolayı ortaya çıkan saydamlık, Tanrıya duyulan ihtiyacımızı daha açık olarak görmemizi sağlamaktadır. Kierkegaard, "Tanrıya ihtiyaç duymak

utanılacak bir şey değil, aksine mükemmelliğin kendisidir ve eğer insan varlığı Tanrıya ihtiyacı olduğunu keşfetmeden yaşamını sürdürürse o zamana kadar yaşanmış hayat, hayatların en kötüsüdür¹⁵² demektir.

Kierkegaard, insanların hiçbir şeye yeterli olmadığını söylediğinde insanların sonlu olarak başarabildikleri şeyleri reddetmemektedir. Kierkegaard insan potansiyelini kabul etmektedir, fakat bu potansiyelin ve sonuçlarının anlamını ve önemini sorgulamaktadır. İnsanlar gerçekte bir şeyi başarmakta mıdır? Kierkegaard, insan varlığının sonlu, göreceli ve koşullu hedefler için yeterli olduğunu kabul etmez, fakat bu göreceli hedeflerin, mutlak olduğuna (kişinin bir şeye yeterli olduğunu düşünmek) ve kişinin benliğini bu şeylere mutlak olarak ilişkilendirdiğine (kişinin bir şey olduğunu düşünmek) inanma illüzyonunu da sergiler. Kişinin bir şeye yeterli olduğunu düşünmek, doğası gereği göreceli olan bir şeyi mutlaklaştırmak ve sonlu olan bir şeye sonsuz bir değer vermektedir.

3.4.1. Sonsuzluk ve Hiçlik

Dindar A için bir insan varlığındaki sonsuzluk hiçbir şeydir, mutlak ve sonsuz olarak tamamen hiçbir şeydir. Bu, tüm sonlu ve göreceli eylemler ve hedeflere karşıt olan bir insan varlığında mevcut olan bir durumdur. Bir şey olmayı araştırır araştırmaz sadece göreceli ve sonlu olarak eylemde bulunmaktadır ve ayrıca bir şeyi yaparken, yapılan bu bir şey, hiçbir şey

¹⁵² A.g.e, 303.

olacaktır. Kierkegaard bir makalenin girişinde sonsuz hiçbir şey ile sonlu bir şey arasındaki bu ilişkiyi tarif eder:

Sadece ve yalnızca “insan” hiçbir şey (ayrıca bir şey olmayan bir kuş ve zambak gibi bir şey) olma gösterişindeki sonsuzluk, tüm varoluşu hareket ettirebilecek dünyanın dışındaki bir noktadaki dünyanın içindedir. Sonsuzluk bir şeyse, sadece göreceli olarak hareket edebilir...Öte yandan, dünyada ilk önce bir şey olmayı isteyen her şey, hareket eden bir güç değildir, fakat şeylerin gerçek olmayan kurulu bir düzeni, laik bir inancın bir türü, kurulu düzenin olduğu şey veya dünyevi güvenlikte kendini beğenir olarak kendisini çeken bir şey olmaktır.¹⁵³

Kierkegaard, varoluşa hareket eden sonsuz hiçbir şey ile gerçekte hiçbir şey olmayan sonlu bir şey arasındaki ayırımla ne demek istediğini göstermek için Musa tarafından gösterilen mucizeleri kullanır.

Musa'nın işleri olarak adlandırılan, hatta en büyük kahramanın eylemi olan şeyleri karşılaştırın; yıkılan dağları ve akan ırmakların olduğu olayları tüm Mısır'a düşen karanlığın olduğu durumla karşılaştırın! Fakat bunlar, gerçekte Musa'nın sözde işleri olan sadece şeylerdi, çünkü Musa hiçbir şeye yeterli değildi ve dünya Tanrınındı. Buradaki farkı görün. Lider en erdemli olduğundan dolayı sağduyusunu ya da aklını dikkate alırken Musa karar verememekte ve planları formüle edememektedir – Musa tek başına hiçbir şeye tamamen yeterli değildir.¹⁵⁴

Şimdi, bu örnek mucizelerle öylesine doludur ki, kişi kendi varoluşuyla bunun nasıl ilişkili olduğunu göremez. Böyle açık mucizeler çoğu insanın varoluşunun dışındaki deneyimlerdir ve çoğu insan böyle mucizelerin olduğuna veya olacağına inanmaz. Öyleyse, hiçliğimizin dışındaki böyle sonsuz eylemleri nasıl yapabileceğimizi nasıl

¹⁵³ JRNL II, # 2089.

¹⁵⁴ EUD, 311.

kavrayabiliriz? Kierkegaard'ın burada elde ettiği şeyi görmek için Musa'nın "eylemlerinden" tanımlanan tezatlığın iki düzeyde hissedilmesi zorunludur. Birincisi, Musa'nın kendi kapasitelerinin görünürün ötesinde olan eylemler ile diğer İsrailler tarafından yapılan işler arasında dışsal bir tezatlık vardır. Bu, göreceli ve sonlu bir perspektiften kaynaklanan bir tezattır. Kişi hiçbir şeye yeterli olmayan Musa'nın işlerine ve diğer İsrailoğullarının işlerine kıyasla Musa'nın göreceli büyüklüğünü anlamaktadır. Tezatlığın ikinci düzeyi içsel, özsel tezattır ve bu, Kierkegaard'ın vurgusunun uzandığı bir yerdir.

Fakat hiçbir şeye yeterli olmadığının bilincinde olan birisi, her gün ve her an Tanrının yaşadığına ilişkin tecrübeye yönelik istemli ve kaçınılmaz bir fırsata sahiptir. Onu yeterince yaşamazsa, bunun neden olduğunu iyi bir şekilde bilmektedir. Bu durum, onun kavrayışının hatalı olmasından dolayıdır ve kendisinin bir şeye yeterli olduğuna inanmaktadır. Tanrının evine girdiği zaman, Tanrının orada olmadığını çok iyi bilmektedir. Ayrıca, kendisinin hiçbir şeye yeterli olmadığını hatta özverili bir duygu durumunu aktarmada da yeterli olmadığını bilmektedir ve sonuç olarak Tanrı, kişi gerçekte eylemde bulunursa var olmalıdır.¹⁵⁵

Göreceli ve sonlu olarak konuşmak gerekirse, ortaya çıkan bu özverili duygu, kişinin etik safhadan dini safhaya doğru varoluşundaki bu değişim bir hiçlik gibi görünmektedir. Bu, hiçliğin aldatıcı görüntüsündeki sonsuzluktur. Kişinin tüm varoluşu dönüşmekte ve yine de göreceli ve sonlu olarak ifade edilirse hiçbir şey olmamaktadır. Kişi dışa yöneldikçe, bir şeyin arayışında oldukça ve bir şeye yeterli oldukça, Tanrının olduğu bilincine hareket edebilir ve kişinin varoluşunu dönüştüren sonsuzluğa kapanır.

¹⁵⁵ A.g.e, 322.

Kişi hiç olduğu ve hiçbir şeye yeterli olmadığına bilincinde olduğu zaman, hiçliğin görünüşteki sonsuzluğu kişinin varoluşunu tutmakta ve onu temel olarak değiştirmektedir. Bu, kişinin ebedi mutluluğa yönelik ilişkisinin nasıl varoluşa dönüştüğünü gösteren bir durumdur.

Musa için yaptığı şekilde sonsuzluğun dünyaya çarpması nadiren görülen bir durumdur ve bu durum geçici ve sonlu düşünen bir kişi için büyüleyici olmasına rağmen, gerçek sır ve mucize, herhangi dışsal bir belirti olmadığı; yani, kişinin tüm varoluşu bir göz kırpmasında dönüştüğü zaman ve herhangi bir dalga bu dönüşümden dışsal olarak yaratılmadığı zaman gerçekleşmektedir.

Bu durum bizi, Kierkegaard'ın "... e doğru ölme" olarak tanımladığı sonsuz çekilmenin diğer bir konusuna götürür. Kişi hiçbir şeye yeterli olmadığına ve en yüksek mükemmelliğinin Tanrıya bağlanmasında bulunduğu daha çok farkına vardıkça, dünyadaki yaşamına hiç dönemez. Kişi yaşamda benliği ve Tanrıyla ilişkisini keşfetmeye başlamaktadır. Başka bir deyişle, kişi geçiciliğin amacına güvenmekten kaçınmakta ve ebediliğin amacını araştırmaktadır. Kişi dışsal şeylere daha az ilgili olmakta ve içsel olan, öz olma anlamına gelen şeye daha fazla ilgi duymaktadır:

Dünyaya doğru daha fazla öldüğünün, dışsal şeyleri daha az önemsedığinin, yaşamın verdiği ve aldığı şeyleri, dışsal dünyada kendisinin başarılı olmasına izin veren şeyleri daha fazla öğrendiğinin, fakat içsellik hakkında daha fazla ilgili olduğunun, Tanrıyı kavrayış konusunda, onun içinde kişi Tanrıyı severse iyi bir insan için her şeyi sunan biri olarak Tanrıyı bilmeyi öğrendiğinin kendisi için herhangi bir anlamı hiç olmamalı mıdır?¹⁵⁶

¹⁵⁶ A.g.e, 325.

Not'da Climacus, kişinin dışsal olan şeylerle bağları kopardığı içsel bir eylem açısından bu "... e doğru ölme" konusunda şunları söyler: "Ancak Tanrıdan önce, kişi devamlı olarak yeteneğinin en yükseğine doğru uğraşmasına rağmen, hiçbir şeye yeterli olmadığını anlayarak, dışsal yönelimli olan şeylere her teleolojik ilişkiyi keserek bu dışsal eylemi içsel olarak derinleştirmekte, sonluluk içinde ondan gelir sağlamaktadır, bu kesinlikle bir gayrettir."¹⁵⁷

Etik safha içsel bir teleoloji anlamaktadır, fakat onu dışsal olarak yönelmiş gibi, benliğin özgürlüğüyle dönüşmesi, dışsallığın kendini belirleyen dönüşümü gibi anlaşılmaktadır. Sonsuz çekilmede benlik, bu dönüşümün kişinin kendi gücüyle mümkün olmadığını, çünkü kişinin hiçbir şeye yeterli olmadığını anlamaya başlamaktadır. Bu yüzden onun teleolojisi, dışsal ve sonlu olarak yöneldiği şeylerden ayrılır. Yargıç, benlik ve benliği seçme hakkında endişe duyar. Yine de, bu seçim dışsal dünyada ve onun sonlu ilişkilerinde yaptığı ve yapmak durumunda olduğu şeylerle yakından bağlantılıdır. Kierkegaard, bu benliği, özelliğin evrenselliğe dönüştüğü yer olan sonlunun kullanımı yardımıyla ve idealin gerçekleşmesi açısından ortaya koyar. Bu anlamda, Kierkegaard dışsallık ve dışsallığın amaçlarından etkilenmiştir. Onun istemi, sonluyu iyi istem ve mutlaklığının gücü altına getirmesi açısından kendine yeterliliğini ve kurtuluşunu ifade etmektedir. Bu güç özgürlüğün bir ifadesi, onun iyi isteminin bir ifadesidir. Sonsuz çekilmede istem ve özgürlüğün ifadesi

¹⁵⁷ CUP, 506.

aslında dışsallıkla sonsuz bir ara verişidir. Öyle ki istem, dışsallığı mutlaka uygunlaştırmada tüm ilgisini kesmektedir.

Bu, dünyada oluşun farklı bir yoludur. Kişi, hiçbir şeye yeterli olmama bilinçliliğinden dolayı daha fazla benlik bilinçliliğiyle özgürleşir ve istemin yönünü değiştirir. Şimdi istem içsel olarak yönlendirilmektedir. Bu, kişinin kendi isteminin bir eylemidir ve bu yüzden kişi onu benliği için yapmaktadır. Buna rağmen, eylem tamamıyla olumsuzdur, bu bir çekilmedir ve bu anlamda kişi hala hiçbir şeyi başaramamaktadır. Bu yüzden, özgürlük kişinin benliği ve kendi varoluşu hakkında anladığı şey için bir seçim olmaktadır. Dünyada bulunmada kişinin yoluna rehber olan hiçlik gibi benliğin bilinçliliğine izin vermektedir.

Tekrar, benlik bilinçliliği ile özgürlüğün birbirinden ayıramayacağını görmekteyiz. Etik safhada kişinin benlik seçimi benlik bilinçliliğiyle ortaya çıkar, öyleyse benliği seçmenin benliği bilmekle aynı olduğunu söylemeliyiz. Benliği bilmede kişinin hiçbir şeye yeterli olmayan bir benlik gibi biricikliğini seçmesinin dışında, aynı şey sonsuz çekilmede yer alır. Kişi hiçbir şeye yeterli olmadığından dolayı vurgu, kurtuluşa veya istemin gücüne daha az yapılmaktadır. Kişi hiçbir şeymiş gibi ve hiçbir şeye yeterli değilmiş gibi biricikliğini anlamaya başlamaktadır ve bu benlik anlayışını sonsuz çekilmede kabul etmeyi seçmektedir. Bu benlik bilinçli özgürlük, biricikliğin sonsuz olarak ötesindeki Tanrı bilinçliliğinin de bir gelişmesidir.

Önceden, Tanrıdan önce olmanın, içtenliği varoluşa getiren şey olduğunu görmüştük. Buna rağmen, kişi Tanrıdan önce bir hiç olduğundan dolayı eğer Tanrıdan uzaklaşma sonsuz çekilme içinde genişletilirse,

içtenlik nasıl meydana gelebilir? Bir hiç olarak Tanrıdan önce tamamıyla önemsiz durumdayız ve dolayısıyla Tanrıdan önce tek bir birey gibi içten olma konusunda hiçbir şey olumlu olmayacaktır. Başka bir deyişle, hiçlik, benlik konusunda tüm içtenliğin anlamsızlığını ve hiçleştirilmesini ima ediyor görünmektedir. Kierkegaard yazılarında Tanrının bizden uzaklığını vurgulamaktadır:

Ayrıca, Yüce Tanrım, eğer zayıf, solan bir çiçek gibi cansız bir etin olsaydı, akan bir ırmak gibi olsaydın, yıkılma zamanında yerle bir olan bir bina gibi olsaydın, o zaman insanlar sana dikkat ederlerdi, o zaman bizim alçak ve kahpe düşüncelerimiz için uygun bir obje olacaktın” Fakat, bu durum görüldüğü gibi değildir ve senin büyük yüceliğin seni görünmez yapmaktadır, çünkü erdeminde insanların seni görebilmesi düşüncesinden çok uzaktasın ve senin mutlak iradende insanların seni görmesi için insanlara çok yakınsın; senin iyiliğinle kendini insanlardan saklamaktasın ve senin mutlak iraden seni insanların görmesini imkansız kılmaktadır, çünkü bu durumda insanların kendisi bir hiç olmaktadır!¹⁵⁸

Buna rağmen, Kierkegaard Tanrıya yakınlığı, Tanrıdan önce hiç olma bilinçliliğimizin içtenliği içinde değerlendirilen yakınlığını da tanımlamaktadır:

Varolan kişinin cennette olan kişi olduğunu – ve dünyada olduğunu hatırlayın. Kişinin kendi yüceliğinde çok uzaklarda olduğunu imgelemeyin: Bu tamamıyla içtenlik ve sorumluluktur – yani, sonsuz olarak yüce birisi size çok yakındır, her gün etrafında olduğunuz insanlardan daha yakındır ve olduğunuz gibi kendinizi gösterebileceğinizi hissettiğiniz birisinden önce en samimi arkadaşından daha yakındır.¹⁵⁹

¹⁵⁸ EUD, 310.

¹⁵⁹ CD, 166.

Tanrının uzaklığının Tanrının yakınlığıyla nasıl bağlantılı olduğunu anlamak için Tanrının uzaklığını veya yüceliğinin önemli bir özelliğini anlamak zorundayız.

İnsanoğlu, çoğu kez Tanrıyla ilişkisini, Tanrının mutlak iradesi ve yüceliğine göre anlamaktadır. Bu özellikler açısından Tanrı, insanlıktan tamamıyla uzak algılanmaktadır. Bu yüzden, sonsuz, ebedi ve mutlak iradeli Tanrının bizim küçük ve önemsiz yaşamımız konusunda ilgili olduğunu düşünmenin onurlu bir şey olduğu söylenir. Açıkçası, Tanrıdan önce bir hiç olduğumuz bilgisi, Her şeye Kadir Tanrıdan önce önemsizliğimizi kavramaktır. Buna rağmen, Tanrının mutlak iradesinin sadece uzaklıkla açıklandığını düşünmek Tanrı hakkında hala çok küçük bir kavrama sahip olmaktır. Tanrının bu özelliklerinin Tanrıyı bizden sonsuz olarak uzak yapması doğru olmasına rağmen, bu aynı özelliklerin Tanrıyı bize tamamıyla daha yakınlaştırdığı konusu nadiren görünmektedir.

Daha önce İyî'nin kişisel olduğundan bahsetmiştim. Hemen hemen yaşamdaki değerli her şeyin kişisel ilişkiler ve özellikle sevgi tarafından yönlendirilen ilişkiler etrafında döndüğünü kavrama açısından bu konuyu açıklamıştım. Ayrıca, şeytan başkalarıyla ilişkide dışsal olarak kötü şeyler yapmaktadır. Soykırım radikal anlamda çok büyük bir şeytandır, çünkü şeytanın eylemleri, insan varlığına karşı olarak kötülük yapmaktadır. İnsanlar arasında veya en azından yaşayan canlılar arasında yer almayan dışsal bir şeytan eylemi konusunda düşünmek zor olmalıdır. Hristiyanlık için iyi, sevgide kendisini gösterir, çünkü Tanrının nihai istemi sevgidir.

İyinin kendisini sevgide tanımladığını söylemek, İyî'nin kişisel olduğunu söylemektir yani, iyi istemi ve karakteri sevgi olan kişisel bir Tanrı olarak anlaşılmaktadır. Tanrının olan ve Tanrının kendisi olan bu sevgi sonsuz, ebedi ve mutlak iradeli olmalıdır. Böyle bir sevgi, Tanrı, sevginin Tanrısal objeleri, insan varlıkları arasındaki ilişkisi için ne anlama gelir? Açıkçası, sevgi öylesine mükemmel olmalıdır ki, Tanrı ile insanlar arasında sonsuz bir uzaklık yaratmalıdır; yine de, bunlara ek olarak mükemmel bir sevgi ve ayrıca sonsuz bir yakınlıkta yaratmalıdır. İnsan varlıkları için Tanrının sevgisi, Tanrının sonsuz ve ebedi olarak her bireyin varoluşuyla ilgilenmesi anlamına gelir. İnsanlar arasında normal olarak uzaklık yaratan şeyler yani, önemsizlikle karşılaştırıldığında önemli, yetersizlikle karşılaştırıldığında güçlü şeyler, yücelik kendini sevme olduğu zaman dönüşmektedir, çünkü yücelik uzaklıktan çok yakınlıkla tanımlanmaktadır.

İronik olan, Tanrının bu yüceliğinin hem sonsuz bir uzaklık hem de sonsuz bir yakınlıkla hissedilebilmesidir. Bu konu karşılaştırmayla ilgili olduğundan dolayı sonlu, göreceli ve koşullu olan şeylerden baktığımız zaman Tanrıyı uzak gibi duyumsamaktayız ve kıyaslama açısından konuşulursa Tanrıdan sonsuz olarak uzaktayız. Sonlu ve koşullu olan şeylere baktığımız zaman, Tanrının olduğuna dair bir bilince ulaşamayız, çünkü Tanrının yolları ve düşünceleri bizim yollarımız ve düşüncelerimizden sonsuz olarak daha yüksektir. Bu anlamda, Tanrı ortadan kaybolmakta ve bir hiç olmaktadır. Bundan dolayı, dünya için ölmek Tanrı "bilinci ve kavrayışı için çok önemlidir: Tanrıyı bilmek, kendimizi bilmek ve Tanrıyla kendi ilişkimizi ve bize göre Tanrıyı kavramak

için göreceli, koşullu, sonlu ve kıyaslayıcı özelliklerden kendi varoluşumuzu değerlendirmeyi durdurmak zorundayız. Kierkegaard yazılarında aynı noktaya değinir:

Yücelik ve uzaklık öylesine birbirine tutarlı görünmektedir ki, yüce olan kişi sizden de uzaktır. Eşitlik ve yakınlık ta ayrıca öylesine birbirine tutarlı görünmektedir ki, size yakın olan kişi ayrıca sizin eşitinizdir. Ancak yücelik size çok yakındır ve yine de yücelik olduğu zaman, zor bir durum içinde bulunmaktasınız. Yine de, sonsuz olarak yüce olan Tanrının kendisi kendi yüceliği içinde Tanrının evinde size en yakındır. Çünkü Tanrıyla birliktelik insan varlığıyla birliktelik değildir. İnsan varlığı temelde size daha yakın, düşük birisi ve sizinle ilgili olduğu zaman daha az yüce olmaktadır. Hayır, Tanrı en düşük olanla daha çok yakınlaşabilmektedir ve yine de Tanrı kendi yüceliği içindedir.¹⁶⁰

Kişiyne Tanrının yakınlığı konusunda bilinçli olmasını sağlayan bu "... e doğru ölme"nin birkaç farklı ölümleri bulunmaktadır: bu, sonlu ve dünya tarafından beslenen oluşa doğru bir ölmedir. Bu, her dünyevi insan umuduna doğru bir ölmedir ve bu dünyadaki kişinin ben merkezci varoluşuna doğru bir ölmedir. İnsan varoluşu ve mükemmelliği evrenin merkezinde olma durumu, kişinin bedelini edinmesi veya kişinin kendi boyutunda usta olması konusu değildir. Dindar A'da kişi benliğini farklı bir evrende kurmakta ve böylece varoluşu dönüşmektedir. Estetik varoluş, evrenin ve diğer insanların kendi eğlencesi için varolduğu ve kendi hazzından başka bir şeyi bilmeme açısından tamamen ben merkezcidir. Etik varoluş, benliğin eğlenceden daha çok bir şey için varolduğunu ve arzuladığı yüksek bir idealin olduğunu anlamaktadır. Fakat, benlik, hala özerk benlik yeterliliğinin sürekli olarak kişinin dikkatini biricikliğine

¹⁶⁰ A.g.e, 166.

yönlendirdiği etik safha içinde varoluşun merkezindedir. Bu dikkat kişinin tüm dünyevi amaçlarını ortaya çıkarmaktadır ve kişinin eylemlerinin evrenselliğin aşkı için olduğunu söylenmesine rağmen, bunlar gerçekte hem etik hem de profesyonel açıdan dünyada bir şey olma hakkındadır.

Dini varoluşta, kişi evrende çok küçük bir oyuncu olduğunu keşfetmektedir. Kişinin ilgisinin hala biricikliği hakkında olması gerçek olmasına rağmen, bu benlik kişinin gördüğünden çok farklı bir benliktir. Benlik, tüm dünyevi amaçların bir şey olma girişimi olduğunu ve yine de bu “bir şeyin” sonunda hiçlik olduğunu anlamaktadır. Benliğin tüm istekleri, nihai ve mutlak olarak karşılanmasına rağmen, sadece sonlu ve koşullu kazanımlar içindedir. Dindar A'da, benlik doğru olma gibi algısını savunma girişiminde harcadığı enerji ve çabayı görmeye başlamaktadır. Benlik her zaman kendisinin ve kendi girişimlerini temellendirdiğini görmeye başlamaktadır.

Kısaca ifade edilirse dini varoluş, çoğu insan varoluşunu yöneten bir illüzyonla kavranır hale gelir. Bu noktada sadece dünya için ölmekte, ayrıca kendisi için de ölmektedir ve hiçliğin uçurumunda yüzmektedir. Buna rağmen, bu hiçlilikle benliğin susuz ve kaygıyla dolduğu kapatılan rezervin tersine, dini benlik kendisine hiçbir zaman daha saydam olmadığını duyumsar. Açıklığın, benlik yeterliliğine ilişkin kendi illüzyonunun ölmesiyle ortaya çıktığını hisseder. Tutunmak için olumlu bir şeye henüz sahip değildir, fakat önceki durumuna kıyasla kendisi hakkında daha derin bir anlayışa sahiptir ve bu yüzden varoluş, daha fazla saydam ve özgür oluş anlamına gelir.

3.4.2. Mutlak *Telos*'la Mutlak İlişki

Sonsuz çekilme ve "... e doğru ölme"de, benlik kendi mutlak *telos*'uyla mutlak bir ilişki geliştirmeyi amaçlar. Mutlak *telos* çok farklı ifade edilebilir. Ebedi mutluluk, en yüce insan iyiliği, kendisiyle ve Tanrıyla kurulan doğru bir ilişkidir. Bunların hepsi, kişinin biricik olduğunu veya biricikliğini kazandığını ve kişinin dünya ve dünyanın illüzyonları tarafından sahiplenilmediğini, çünkü kişinin ebediliğin amacına doğru içsel olarak hareket ettiğini ve kendisinin mutlak amacı olarak geçiciliğin amacına doğru öldüğünü ifade etmektedir. Bu yolla kişi, mutlak olarak kendisinin benlik oluşuyla ilişkilenebilir ve bu şekilde şekillenen benlik oluşumu kişinin mutlak amacı olarak görülmektedir.

Etik safhada, benlik oluşun amacının mutlaklığı ayrıca savunulmaktadır; benlik sadece bu yolla onu mutlak yaptığından mutlak ve mutlak gibi kendisiyle mutlak şekilde ilişkilenebilir zorundadır. Buna rağmen, Ahlakçılar göreceliğin yardımıyla mutlak olmayı arzulamaktadır. Bu yüzden, mutlak olma girişiminde Ahlakçı kendisini geçiciliğin amacına yönlendirmekte, görecelikle mutlak olarak ilişkilenebilir ve göreceliği mutlaklığa dönüştürebileceğine inanmaktadır. Bununla birlikte, sonlunun göreceli amaçları kişinin *telos*'unu gerçekleştirmesinin ana öğeleri olduğu zaman, mutlak *telos*, tıpkı bir *telos*'un aşkı için çevrenmektedir: "varoluş sonsuz ve sonludan oluşmaktadır; varolan kişi sonlu ve sonsuzdur. Eğer ona göre ebedi mutluluk en yüksek iyi olursa, bu durum kişinin eyleminde

sonlu öğelerin, bir kez ve her zaman ebedi mutlulukla ilişkide çevrenmek zorunda olduğu şeylere indirgenebildiği anlamına gelmektedir.”¹⁶¹

Climacus, mutlak *telos*'un aracısı olmadığını; yani, görelî olan hiçbir şeyin mutlak *telos* için bir araç olarak kullanılamayacağını savunmaktadır. Tüm aracılık görecelidir, çünkü bir aracılık olarak bu durum, bir başka şey için bir koşuldur ve diğer araçlara göre görecelidir. Climacus “Bütün göreceli istem, bir başka şey için bir şeyi istemekle ayrılmaktadır, fakat bu yüksek potansiyel kendi aşkı için istenmelidir. Ve bu yüksek potansiyel bir şey değildir, çünkü göreceli olarak başka bir şeyle tutarlı olmakta ve sonlu olmaktadır”¹⁶² diye yazar. Görelî sonuçları, kişinin kariyeri, evliliği, vatandaşlık görevlerini kullanmak, kişinin mutlak *telos*'la mutlak bir ilişkisi olduğu anlamına gelmez, aksine bunun yerine onunla göreceli bir ilişkiye girdiğini gösterir.

Başlangıçtan beri bir tezat içinde yaşadığından etik safhanın yoksunlukla sonuçlanması ve görecelik yardımıyla mutlakla ilişkilenecek araması hayrete düşülecek bir durum değildir. Sonsuz çekilme bu durumu kavramakta ve bu yüzden mutlak *telos*'a onun dünyevi varoluşuna dönüşmesine izin vererek sonlu ve göreceli olmayı ve bu nedenle göreceli olan şeyle ilişkisini çevrelemektedir.

Ya/Ya da II'nin sonunda rahip, Tanrıdan önce kişinin her zaman hata içinde olduğunu itiraf ederek mutlakla mutlak bir şekilde ilişki kurar. Bu bağlamda, görecelikle onun ilişkisi, etik açıdan konuşulursa her zaman bir

¹⁶¹ CUP, 391.

¹⁶² A.g.e, 394.

başarısızlık gibi tanımlanmaktadır. Sonluyla ilişkili olmanın tek yolu, tamamen veya mutlak olarak suçlu gibi olmaktır. Sonsuz çekilme, kişinin sonlu için ölmesiyle sonluya sadece ilişkilenebileceğini söyleyerek bunu ifade etmektedir; kişi, mutlak *telos*'la ilişkilenmek için sonluyla işini bitirmiş olmalıdır. Kişi, sonlu olan bir şeye tutundukça mutlaka mutlak olarak ilişkilenmemekte, aksine sadece göreceli olarak onunla ilişkilenmektedir. Etik varoluş, bu yoksunlukla göreceliği mutlaklığa yükselterek baş etmeyi arzulamıştı ve yine de, bu durum gerçekleşemez, çünkü mutlak, araçlar için göreceli olmaktadır. Sonsuz çekilme bu yoksunlukla, kişinin ebedi mutluluğuyla sonsuz ve mutlak ilişkisini bırakarak ve tüm göreceli ve sonlu amaçlar için ölerek başa çıkar.

Tüm sonlu ve geçici şeylerden vazgeçilmesi sadece ebedi bir mutluluk için araçlar olarak görünse bile bu noktada bir sorun ortaya çıkar. Eğer böyle olsaydı, o zaman bu durum mutlak ve sonsuz bir eylem değil, aksine göreceli bir eylem olurdu. Eğer sonlu/göreceli tamamen sonsuz/mutlaktan ayrı tutulmazsa, benliğin ebedi mutlulukla ilişkisi karmaşık olacaktır. Varoluş, bu kutupların karıştırmasını düşünemeden dolayı karmaşılaşmaktadır.

Mutlak potansiyelin göreceli sonuçlarda somut olması doğru değildir, çünkü çekilmenin mutlak farklılığı her zaman tüm kardeşliğe karşı mutlak potansiyeli koruyacaktır. Mutlak potansiyele doğru yönelen bireyin göreceli sonuçlar içinde olması doğrudur, fakat mutlak potansiyelin onlar içinde tükenmesi yoluyla kişi onlar içinde bulunmaz.¹⁶³

¹⁶³ A.g.e, 400.

Bu “kardeşlik” tüm sonlu şeylerin vazgeçilmesiyle olabilmektedir, çünkü kişi bu vazgeçmeyi ebedi bir mutluluk için araç olarak kullandığı zaman, bu vazgeçmede kişi ebedi bir mutluluk aşkı için vazgeçilen sonluyu istemektedir.

Bu, en yüksek iyilik aşkına her şeyden vazgeçen Orta Çağın hatasıydı. Kişinin her şeyden vazgeçmesi doğru olmasına rağmen, Orta Çağ bu vazgeçmeyi mutlak *telos*la, örneğin, fakirlik yemini, cinsel yasaklama, kırbaqlama v.b., ilişkisinin dışsal bir ifadesi gibi kullanmayı arzulamıştır. Bu şekilde, Orta Çağ göreceli ve sonlu yardımıyla mutlakla ilişkilenebilmeyi aramıştı. Buna rağmen, sonsuz çekilme kendisinde bir sonu olan mutlak bir eylem gibi görülmektedir. Climacus sonsuzluk ve mutlak, sonluluk ve görecelik içinde kendisini dışsal olarak ifade etmeyi arzuladıkça karmaşık olduğunu ve birincisini sonuncusuyla kaybetmeyle sonuçlandığını söyler.

Eğer kişi birkaç büyük planla ilgilenirse, tek başına diğerleri gibi olması zordur. Kişi boş kafalıdır, başka bir şeye katılma konusunu dikkate almamaktadır ve kendisi etrafındaki ortak hareketle bozguna uğramaktadır. Başkalarının meşguliyeti sıkıcıdır; kişi, oturabileceği ve büyük planını düşünebileceği yerde kendisi için küçük bir kuş kafesi istemektedir. Fakat mutlak potansiyel, insan varlığının kendisiyle ilişkilenebileceği en yüksek bir plandır ve bu yüzden Orta Çağ mutlakla kendisini uygun bir şekilde meşgul edebilmek için küçük bir kuş kafesini istemiştir; fakat kesin olarak bununla mutluluk kaybedilmiştir, çünkü o yine dışsal bir şey olmuştur.¹⁶⁴

Eğer kişi en yüksek amacını kazanmak için sonlunun çekilmesini kullanmayı amaçlarsa, ondan vazgeçmektense hiçbir şey olmayı tercih

¹⁶⁴ A.g.e, 407-408.

ettiği için sonuç olarak sonluyu deneyecektir. Bu vazgeçme, dini bir eylemden çok etik bir eylem olmaktadır.

Sorunlar ve kargaşalar, daima kişi sonsuzluğun dışsal gösterimini aradığı zaman ortaya çıkmaktadır. Sonsuzluk dünyada değildir, aksine bireyin içindedir. Bu yüzden, tıpkı kişinin sürekli olarak göreceliği ve mutlaklığı ayırmak zorunda olması gibi, kişi ayrıca dışsallığı ve içselliği ayrı tutmak zorundadır. Bu, yine Orta Çağın bir hatasıdır, çünkü sonluluğun dışsal vazgeçilmesiyle sonsuzlukla ve mutlak olanla ilişki kurmayı aramıştır. Öte yandan, sonsuz çekilme içsel bir eylemdir ve kişi sadece içsel olarak mutlak *telos*'la mutlak olarak ilişkilenebilmektedir, çünkü mutlaklığın görecelikle hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu yüzden, söz konusu görev; güvenli olarak akılda sonlu ile sonsuz, dışsal ile içsel arasında ayırımı göz önünde tutar. Sonsuz çekilme içindeki kişi, sonlu içinde yaşamaya devam etmekte, bir başkası gibi görünmektedir ve yine de kişi dünya için ölmektedir.

Aşağıda göreceğimiz gibi, acı çekmenin deneyimlerine baktığımız zaman bunun inanılmaz derecede acı veren bir varoluş olduğunu görürüz. Kişi her dışsal durumda yabancılaşır. Çoğu kez insanları buluşturan sonlu amaçlar ve hedefler sonsuz çekilmede kişi için bulunmaz. Kişinin yaptığı her şeyin ortasında, *telos* mutlak olarak kalmakta ve bu yüzden dışsal olan şeylere yabancılaşmaktadır. Kişi hala sonlu ve dışsal sorumlulukları yapmak zorundadır, ama bu sorumluluklar yaşamının bu faaliyetlerde bulunması biçiminde değildir. Aksine, yaşam sonsuz çekilmenin içsel çabası içinde bulunur. Sonsuz çekilmede sonlu için kökler kesilmektedir ve

bu yüzden bu ara verişin dışsal göstergeleri belirsiz olmaktadır. İçte söz konusu olan savaşım ile iletişim kurmanın yolu bile bulunmamaktadır, çünkü sonluda yakalanan kişiler mutlak bir ilişkiyi anlayamaz. Bu yüzden onlar için yabancı olan şey sonsuzluğun yaşamıdır. Sonsuz çekilmedeki kişi Tanrıdan önce ve sonsuzluğun savaşımında tek başına kalır.

Sonluluk, eğer kişinin sürekli çekiciliği ve eğilimi değilse, sonsuz çekilme içindeki kişi için sadece bir gölge olur. Sonsuz çekilmede kişi sürekli olarak sonlulukla ve sonluluğun amaçlarıyla karşılaşmakta, kişi yalnızlığın acısını hissetmekte ve belki de sadece sonlulukta tekrar eğlenebilmek için zamanla arzuları hissetmektedir. Sonlu, bir eğilim olarak kalacaktır, çünkü biz oluş halindeyiz, dolayısıyla her an, sonluya doğru bir hareketlenme olasılığı mevcuttur. Peygamber Jeremiah(i.ö.6.yy) , yeni mucizenin her sabah sunulduğunu kavramıştı ve bu, sadece yeni eğilimlere de günlük olarak karşılaşıldığı için gereklidir. Varoluşun kendisi bu eğilimi yaratır, öyle ki geçicilik hala yerine oturmayacaktır ve bu yüzden kişi mutlak isteminde yansıtılan ebediliği bulmamaktadır. Buna rağmen, dini safha içinde nihai olarak tutarlılığı getiren şey, tekrarlamanın olasılığıdır.

Tüm safhalarda olduğu gibi varoluşun görevi tekrarlama içinde bulunmaktadır. Kişi, geçici yaşamı boyunca çekilme hareketini tekrarlamak zorundadır. Zamanla sonluluk daha az olacağından tekrarlama kolay ve doğal olarak meydana gelir, diğer zamanlarda tekrarlama zordur ve kişi tekrar sonsuzluğun içine sıçramak zorundadır. Biz, geçici oluşlarız ve bu yüzden sonsuz çekilme faaliyeti asla biten bir başlangıç değildir. Climacus

bize şunları hatırlatmaktadır “ödevi bittikten on dakika sonra elindeki ödevle koşmayla tarif edilen bir tıp öğrencisinin “bitirdim” dediği bir okuldaki durumu unutmayalım”¹⁶⁵ Kendi içimizdeki sonsuzluğa ulaşmada varoluşun dışında bir destek bulamayız, aksine sadece savaşıma daha fazla özgürlük getiririz. Şimdi sonlu ile sonsuz arasında büyük bir denge olmasına karşın sonluluk, sürekli olarak bizim mutlak *telos* olmamızı istememektedir. Bu yüzden, varoldukça kendi çekilmemizi tekrarlamak durumundayız.

Çekilmenin büyük anının tıpkı aracılık yapmaması aksine seçmesi gibi, şimdi söz konusu olan görev; isteksiz bir seçimi tekrarlamada ve var olmada, varoluş içinde onu ifade etmede yeterlilik kazanmaktır. Dolayısıyla kişi kesinlikle sonlu içindedir (ve ayrıca zor olan şey, sonlu içinde mutlak seçimi devam ettirmektir), fakat çekilmenin anında sonlunun önemli gücünden kişi uzaklaştıkça, dolayısıyla görev bunu tekrarlamak olmaktadır.¹⁶⁶

Buna rağmen, bu tekrarlama tekrar tekrar yapılan aynı seçim değildir, çünkü zaman, her tekrarlanan seçim arasında ortaya çıkar. O halde, her tekrarlama yenidir ve yine de aynıdır. Bu, kişinin biricik olma sürecinde olduğu dönüşümün bir yolunda kişinin varoluşunu sağlayan yeniliktir. Her yeni ve farklı durumlarda yer alan bu sürekli tekrarlama kişi, Tanrıyla ilişkisi ve kendi mutlak *telos*'u hakkında daha derin bir bilinç kazanır. Bu yüzden sonsuz çekilme kişinin tamamlandığı varoluş içinde bir nokta değil, aksine varoluşun devam eden sürecinin bir parçası olarak kalmaktadır.

¹⁶⁵ A.g.e, 408.

¹⁶⁶ A.g.e, 410-411.

Sonsuz çekilme etiğın teleolojik yasaklamasını gerektirir. Belirli etik istemleri yasaklı hale gelecektir, çünkü varoluşun etik safhası yoksunluğunun kavranmasıyla var olmaktadır. Sonsuz çekilmede kişi saklanmakta ve bilinmez olmaktadır. Yargıç için sorun; saklanmanın özel olması ve evrensellikten uzak bir hareket olmasıdır. Yargıç, estetikçide bu saklanmanın kötü olduğunu keşfetmiştir: estetikçi bir gözlemci veya bir tür gizemli ajan olarak sonlu çekilme içinde saklı kalmaktadır. Bu saklanma, özelliği ve sıradışılığı ile bir savunma aracıdır. Kendisini saklayan estetikçi A, kendisini bir istisna, "sıradanlığın" ötesinde ve yukarısında duran biri olarak değerlendirir. İstisnai olma ve insanların gözlemcisi olma, A'ya eğlence için bir materyal sunar. Öte yandan, dindar kişi sonsuz çekilme içinde saklı kalır. Çünkü sonsuzluğun savaşımı sadece içsel olarak gerçekleşmektedir, dolayısıyla hiçbir dışsal gösterge olası değildir. Kişi özgürlük içinde sonludan yabancılaşmış olarak kalmakta ve Tanrıdan önce tek bir birey gibi ayakta durmaktadır. Bireyselliğin bu güçlü iddiası, etik kişi için bir suçlamadır.

Etiğın teleolojik yasaklamasının diğeri bir işareti, sonsuz çekilmenin sonlu içinde hiç ilginç bir şey bulmaması tavrıdır. Climacus, şunları söyler; "dünyanın kişiye herşeyi teklif ettiğini varsayalım. Belki de kişi bu teklifi kabul eder, ancak kişi; oh, işte, ancak bu, "oh işte" mutlak potansiyel için mutlak saygıyı belirtmektedir" der. Dünyanın kişiden her şeyi aldığını varsayalım; kişi üzülebilir, ancak kişi oh, işte demektir – ve bu "oh işte" mutlak potansiyel için mutlak saygıyı belirtmektedir. Bu yolla kişi anlık

olarak sonlu içinde varolmaktadır.”¹⁶⁷ Estetizm sonuçta ayrıca bu “oh işte” ye gelmekte; fakat sonlu çekilmeyle bunu yapmaktadır: A nihai olarak her şeyin reddedildiğini anlar ve bu yüzden kendisini tüm varoluşuna veren hiçbir şeyi yeterince değerli olarak görmez. Böylece, eğer kişi dünyayı kazansaydı ve dünya elinden alınsaydı, “Oh, işte” diyebilirdi, çünkü kişi kendisine bir şekilde eğlence veren gücü sonuçta kaybettiğini bilecekti. Yargıç’a göre, bu “oh işte”, A’nın yoksunluğunun bir işaretidir. Yargıç, A’yı bir şeyi ciddi olarak ele alma yetersizliğinden ve an içinde tamamen kaybolan bir şey olmasından dolayı eleştirir. Yargıç’a göre, sonlu koşullar en büyük endişedir, çünkü bunlar yardımıyla kişi paradigmatik insan varlığına dönüşür. Sonsuz çekilme ayrıca, anlık eğlence aşkında olmadığından ancak mutlakla mutlak ilişkisinin ve göreceli sonuçlarla göreceli ilişkisinin bir ifadesi olduğundan sonlu koşullar üzerindeki bu endişeyi yasaklamaktadır.

Buna yakın olarak ilişkili olma, hem estetizm hem de sonsuz çekilme için önemli ve önemsiz olan şeylerin karışık olması gerçeğidir. Yargıç, A’yı kariyerindeki önemi, evliliğindeki özverinin önemini ve benzeri şeyleri görmediğinden dolayı eleştirerek bu önemli ve önemsizlerin karışımını tamamıyla iğrenç bulmaktadır. A önemli ve önemsizleri karıştırmaktadır, çünkü A’nın kriteri andır; an ne isterse, bu ne kadar önemsiz olursa olsun önemlidir. Sonsuz çekilme içindeki kişi, ayrıca kişinin mutlakla olan ilişkisinden dolayı önemli ve önemsizlerin kriterini muğlak olarak bulmaktadır

¹⁶⁷ A.g.e, 411.

Koşulların en önemlisinin mutlak olarak önemli olduğu ebedilikte her şey kurulduğu zaman onun bir gösterge olup olmayacağına karar vermiyorum zamanın bana bunu yapmama izin vermeyeceğini – zaman içinde olduğumdan dolayı – rahatlıkla söyleyebilirim. Varoluşta bu durum varolan kişi için bu şekilde olmamalıdır, çünkü kişi varolma sürecinin içindedir.¹⁶⁸

Kişi hangi koşulların yaşamında çok kalıcı ve önemli etkilerinin olduğu konusunda tatmin olana kadar bir şey söyleyemez. Bu belki de çok önemsiz görünen şeylerin gerçekte kişinin yaşamının etrafında dönen gerçek bir konu olmasındadır. Anda önemsiz görünen durumlar hakkında düşünmek zor bir şey değildir, yine de yansımanın üzerinde görülen şeyler dramatik olarak kişinin yaşamını değiştirmektedir. Sonsuz çekilme içindeki kişi, sonluluk ve geçicilikle sağlanan kriterin oluşum sürecinde belirsiz kaldığının farkındadır.

Sonsuz çekilmenin estetik safhayla çok ortak yanları olmasına rağmen, etiğin yasaklanmasının tekrarlanmasından dolayı temelde farklıdır. Sonlu çekilme ile sonsuz çekilme arasında değişen şey, etik safhada yer alan mutlak hareketlilik. Etik safhada biriken ve toplanan benlik, kendisi için mutlak benlik seçimi etrafında yer alır. Bu şekilde özgür olarak benlik yansıtılmaktadır ve benlik ilk defa varoluş görevi gibi ele alınmaktadır. Buna rağmen, bu toplanmada etik benlik başarısızdır, çünkü sonlu ve göreceli içinde yaşamı yardımıyla kendisi ve Tanrıyla mutlak ve sonsuz bir ilişkiye aracılık etmeyi amaçlamaktadır. Sonsuz çekilme etik benliğin seçilmesiyle başarılan ve kişinin varoluşunun benlik seçim anında toplanmasıyla işi tekrar kazanmaktadır. Buna rağmen, bu odaklaşma

¹⁶⁸ A.g.e, 411.

mutlak *telos*'la doğrudan ilişki kurmayla sağlanır. Başka bir deyişle, dini varoluş kendisi ve görevi için mutlak seçime yoksunlaşır, fakat sonsuz çekilme yardımıyla dışsallıktan içsellığe doğru yaşamını değiştirir. Sonsuz çekilme içindeki kişi dünyaya ve sonluya doğru ölerек bunu yapmakta ve "yaşamının tüm özelliğine ve tek bir arzuya doğru olan gerçekliğin anlamına odaklaşmaktadır. Eğer kişi bu odaklaşmayı kaybederse, kişinin ruhu başlangıçtan itibaren çokluk içinde kaybolursa, o zaman kişi sonsuz çekilme hareketini asla yönlendiremez."¹⁶⁹ Estetik, çokluk içinde kaybolmuştur ve etik kendisine odaklanmış bir seçimde benliğini toplamayı araştırmasına karşın bunu, görecelilik ve çokluk içinde yapmayı arzulayacaktır. Bu şekilde Yargıç çoklu olan şeyi, birleşmiş olan şey altında özelliği ve evrenselliği bir araya getirmeye çalışmaktadır. Buna rağmen, bunu yapabilme gücü yoktur ve bu yüzden göreceli sonuçlar arasında bölünmüş olarak kalmaktadır. Sonunda Ahlakçı, Tanrıyla ilişkide her zaman hatalı olduğu düşüncesi etrafında sadece benliği toparlayabilmektedir ve yine de, bu derin düşünce etiğın ötesindeki bir harekettir. Bu hareketi yapan kişi sonluluk için tadı kaybetmekte ve bu vazgeçmede benliği sonsuz bir eylem yardımıyla bir araya getirmektedir.

Sonsuz çekilme, tek bir istek, ebedi bir mutluluk gibi mutlak bir *telos* etrafında benliğin kendisini toparlamasıdır. Bu odakla kişinin varoluşu oluşur ve sonlu ne kadar kendisini gösterirse gösterebilir, bu düşünce ebedi bir bilinç içinde kalır. Bu anlamda sonlu çekilmekte ve sadece göreceli olarak ilişkilenebilir. Ebedilik, kişinin mutlak *telos*'uyla ilişkilenecek için sonsuz

¹⁶⁹ FT, 43.

ve mutlak bir tercihte kişinin biricikliğini topladığı çözümlenmenin bir anındaki zamana girmektedir.

Bu, mutlakla mutlak bir ilişkinin olduğu devamlı bir tekrarlanma yardımıyla benlik sahipliğinin bu anını yaşamaktır ve bu ebedi mutluluğun bir beklentisidir. Kişi, herşeyi bu mutlak iyiliğin keşfi konusunda riske atar. Bu durum, ebedi mutluluğu tanımlayan herşeyin en derin macerasıdır. An, kişi için ebediliği açmaya amaçlar ve varoluş bu anla tanımlanır. Ebedi mutluluk, Tanrıdan önce kişinin bir hiç olduğu ve kişinin en yüksek mükemmelliğinin Tanrıya ihtiyacı olduğu en yüksek insan iyiliği etrafında dönen yaşamın tek bir toplanmasından, tek bir odağından oluşmaktadır.

Buna rağmen, bu tek odak, Yargıç'ın etik yaşam açıklamasında kişinin bulduğu hiç olmayan bir zafer biçimiyle veya hiçbir zafer duygusuyla onunla birlikte sürüklenir. Yukarıda gördüğümüz gibi, hatta sonlu boş olmasına rağmen, kişi sonlu içinde yaşamak ve sonlu görevler almak zorundadır. Ayrıca, benlik, sürekli olarak onu vurgulayan ve bu noktaya kadar varoluşun bir kaynağı, varoluşun anlamı ve gerçekleşmesi, olarak kendisine gelen sonlunun kapsamından ve çeşitliliğinden ayrı tutulamaz. Sonsuz olan benlik hiçbir şeye yeterli değilmiş gibi kendini kavramaya başlar ve mutlak *telos*'una göz kırpar. Bundan dolayı, uzun süre sonlunun evinde bulunamaz. Buna rağmen, benlik sonlu ve sonluluğun içinde kalır ve dolayısıyla ondan basit bir şekilde uzaklaşır.

Sonlu ile sonsuz arasındaki bu gerginlik, dini varoluşun ikinci varoluşsal deneyimi olan acı çekmeyi oluşturur. Benlik tezatlığı ve benlik özgürlüğünün temellendirilmesi acı çekmeye yol açar. Bizim sonsuzluk ve

mutlak için arındırılmış isteğimiz, sürekli olarak sonlu için yeniden yenilenenler istekle kayıt dışı bırakılmaktadır. Mutlaklığı sonlu illüzyonuyla görmemize rağmen, bizi çekmeye devam etmekte ve zamanla onun içine tekrar düşmekteyiz. Dindar A'nın acı çekmesinin nedeni kalbindeki sürekli kavga içinde olan böyle bir durumun bulunmasıdır.

3.5. VAROLUŞSAL DENEYİMİN TEMEL İFADESİ: ACI ÇEKME

"Temel" ile Kierkegaard'ın demek istediği şey, bu acı çekmenin belirgin bir türü olmaksızın kişinin varoluşun dini safhasında olmayacağıdır. Acı çekme temeldir, çünkü acı çekme zaman sürecinde sonsuz çekilmeye doğru akmaktadır. Başka bir deyişle, acı çekme sonludan uzak sonsuz bir hareketten doğrudan doğmaktadır ve bu varoluşsal savaşım zorunlu olarak benlik içinde yaratılmaktadır.

Benlik hem sonsuz hem de sonlu olduğu için kişi sonludan basit bir şekilde kaçınmaz ve o yokmuş gibi davranamaz. Böyle bir davranışı yapmak, sadece yoksunluğun illüzyonuna ve kötülüğü çevreleyen bir şeyin içine düşmek demektir. Sonsuz çekilmede sonlu, kişi için boş olmasına rağmen, benliğin yapısı, sonlunun kişi içinde yerini bulmasını istemektedir. Doğal olarak, sorun sonlu için benliğin içinde bir yer bulmaktır. Kişi sonsuz çekilmeye doğru bir kez yöneldiği zaman basit bir şekilde sonlunun hareketlerine – sağladığı kurala, tutunduğu amaçlara ve söz verdiği hazzara – katılamaz. Bütün bunlar, bu faaliyetlerin hiçliğinin yoğun farkındalığıyla ve benliğin görevini gerçekleştirme yetersizliğiyle

yapılmasına rağmen, kişi çalışmak, diğer insanlarla iletişim kurmak ve sonlunun sorumluluklarını gerçekleştirmek zorundadır.

Uçurum, tamamıyla sonluyu değersizleştiren bir sonsuzluktur. Bu uçurum, kişinin varoluşunun aktığı, yani, kişinin özgürlüğünün ve benlik bilincinin kaynağını bulduğu bir durumdur. Biricik olmaya doğru derin bir hareket olan bu durum doğru yöndeki bir harekettir. Buna rağmen, bu varoluş yine de temel olarak acı çekmektedir. Benlik bilinci ve özgürlükteki yükselme, doğru yönde hareket eden benliğe tanıklık etmektedir. Buna rağmen, bu benlik özgürlüğünün karanlık kaynağından dolayı kişinin umudu olabilecek olumlu bir şey yoktur. Benlik içinde derin istemler kalmaktadır ve yine de bu açlık sonlu için ağız tadını kaybetmekte ve hatta onu uzun süre sindirememektedir. O halde, bu derin istemler neye bağlanacaktır? Güzel bir düşünce gibi ebedi mutluluğa aracılık edemez, çünkü bu, kişinin en yüksek amacına yönelik estetik bir ilişkidir. Bu durum hazzın aracı gibi ebedi mutluluk düşüncesini kullanır. Ayrıca, benlikte sonsuzluğun bir eylemidir, fakat özsüzlük düzeyinde yani mutlak olarak benliğin seçilmediği bir düzeydedir. Sonlu içinde sonsuz çekilme kendisini nasıl tanımlar?

Bu acı çekmenin temeli, hazır bulunuşluğu içinde kişinin gerçekte mutlak olarak görelî sonuçlar içinde olmasıdır; onun anlamı ilişkinin, hazır bulunuşluk için ölmenin ve kişinin hiçbir şeye yeterli olmadığı aksine Tanrıdan önce bir hiç olduğunu temel olarak ifade etmenin etrafında dönmektedir... ve benlik hiçliği Tanrıyla ilişki için temel bir biçimdir.¹⁷⁰

¹⁷⁰ CUP, 460-461.

Eğer kişi onun yardımıyla bir şey olsaydı, bu savaşımı ifade etmek oldukça kolay olacaktı. Dini safhada kişi benliğine bir hiç olarak yaklaşmaktadır ve bu yüzden kişinin kendi kimliği bu hiçlikle çözümlenmektedir. Yine de bu hiçlik bile bir şey olmak değildir. Ayrıca, biraz “daha hiç” olma girişimi, sonsuz çekilmenin değişmez bir eğilimidir, yani, hiç olarak birisinin birşey olmaya çalışmasıdır. Climacus, “dindar insanın denenmesi ve test edilmesiyle sağlanan nihai özsel deneme, her zaman en yüksek çabaların kişiyi, bir şey olan benlik önemi kavramıyla aldatmayı istediği bir durumdur”¹⁷¹ der. Bu yüzden, kişi, kendi gözleri önünde öyle yapsa bile, şehit olmak için acı çekmeyi istemiş olacaktır. Buna rağmen, bu sonsuz çekilmenin bir acı çekmesi değildir. Sonsuz çekilme içindeki kişi benliğin savaşımı altında acı çekmektedir ve bu acı çekmeden hiçliği kazanmaktadır. Bu ölümün acı çekmesidir ve hiç olarak sadece benlik için ölmenin bir acı çekmesidir. Kişi bu acı çekmeyle bir şey olmayı arzuladıkça, benliği için ölmekte, aksine benliğini canlı tutmaktadır.

Bu yüzden, bu acı çekme bir benlik işkencesi veya kişinin bir şey olmak için yaşadığı bir tür benlik kırbaçlaması değildir. Sonsuz çekilme, kişinin uçurumun ve bir şey olmanın derin arzularını tatmin etme aracı gibi kişinin içine girdiği, bir şey olmayı arzulayan bir acı çekme değildir. Kişi sonsuz çekilmenin acısıyla bir şey edinmemektedir, fakat acı çekme sadece bu keşfin bir sonucudur. Kişi kendisinin bir hiç olduğunu keşfetmekte ve hatta bu keşfin kişiyi bir şey yapmadığını anlamaktadır; bu

¹⁷¹ A.g.e, 464.

keşfin acı çekmesinin dışında bir şey olmak için benliğin kendi bencilliğinde değişmez bir eğilim bulunmaktadır. Yine de, sonsuz çekilme içindeki kişi, bu eğilimin acı çekmenin sadece diğer bir ögesi olduğunu kavramaktadır. Bencilliği içinde olan benlik bir şey olmaya sevgi duymakta, varoluşu içinde bir temel olarak onaylanmak için yalvarmaktadır ve yine de, sonsuz çekilme onun yıkıcı ve acılı bir patlamasını vermek için sürekli olarak onun arkasından gelmektedir: Sen bir hiçsin ve farz ettiğin benlik öneminin hepsi bir illüzyondur.

Bu “Ben” i güçlendiren bir istek ve onun temeli ve güdüsüdür. Sonlunun materyali ile kaynaştırıldığında, “Ben” isteğin çokluğunu keşfetmekte ve daha çok acıkması etrafında kendisini bencil olarak dağıtmaktadır. Bu sonsuzluğun isteksizliği içinde istemek, benlik savunması ve sonlu objeler olmaksızın istemektir. Bu konuda Meister Eckhart şunları söyler:

“Her şeyi riske atma ve sonsuz çekilme hakkında konuşmak hiçlikle bu boşalmaya işaret eder. Boşaltılan şey benlik savunmasıdır ve terk edilen şey sonsuzluğun hiçliğidir. Buna rağmen, bu hiçlik Tanrı için bir temizlenme ve açılma anlamına gelir. Benlik mutlak iyiliğin etrafında toplanmakta ve yine de bu mutlak iyilik, Tanrıdan önce benliğin bir boşalmasıdır. Bu, ebedi bir mutluluğu tanımlayan bir biçimdir. Bu mutlak olarak özgür bir davranıştır ve isteğin yarattığı engelden her şeyi almaz. Bu mutlak iyilik aşkına her şeyi riske atan bilincin uyanması, tekrarlamanın yaşam zamanını almakta ve saydamlığı derinleştirmektedir. Ayrıca, bu hiç olma, Tanrıdan önce mutlak olarak hiç olma girişimindeki temelin bir

yaşam zamanıdır. Kişi ne isteği hiçleştirebilir ne de yeniden yansıtmanın bir yerini keşfeder ve bu yüzden, biricik olma, kişinin daha derin bir saydamlık kazanacağı sürekli bir temellenmedir”.

Sadece saydamlık derinleşmez, ayrıca sonsuz çekilme içindeki özgürlük bir başka kaynaktan gelir. Kişi sonsuz çekilme içindeki dünyayı aradığı ve istekleri sonluya uzun süre bağlanmadığı zaman özgürlük sonsuzluktan kaynaklanıyormuş gibi görünür. Kişi, kaynağı sonlu isteklerin ve eğilimlerin ötesinde olduğundan dolayı bir geçişten kaynaklanan bir şey gibi özgürlüğü yaşamaktadır. Etik safhada benlik seçiminde, özgürlüğü sanki kişinin uygunlaştırdığı görünmektedir ve yine de bu özgürlük, sonlu endişelerin bütün çeşitlerine bağlanmıştır. Kişinin varoluşunun alanı sonsuz çekilme içinde değişmektedir ve bu değişim kişinin özgürlüğünün nihai kaynağına ilişkin görüşünü değiştirir. Bu durum sonlu amaçlar veya istekler arasında bir seçim yapma durumu değildir, aksine, kişinin kendi oluşuna sahip olduğu tüm sonlu değerlerin ve tüm benlik yetisinin ötesindeki kaynak sorunudur. Sonsuz çekilme, kendisinin özgürlüğü ile kişiye verilen bir şey gibi olan özgürlük arasında gerilimi hisseder. Bu, benlikle yaratılmaz, aksine seçilir ve seçen gibi onun kaynağı da kişinin dışındadır. Yine de, özgürlük kişinin bir görevidir ve her zaman kazanılan bir şey olmasına rağmen, bu anlamda o kişinin özgürlüğüdür. Eğer kazanılabiliyorsa, o halde kaybedilebilmelidir ve kesinlik, kendini savunma ve sonluluk aşkına bırakılmalıdır. Bu üçü insan özü için en büyük eğilimlerdir.

Özgürlüğün boş elleri bir dinlenme yeri değildir, aksine eğilimin ve temellenmenin yeridir. Sonlunun kesinliği fazla barışçı olabilir ve kişi onun boş olduğunu bilmesine rağmen, en azından hissedilebilir olmasına rağmen, özgürlüğün boşluğu, kişinin elini veya zihnini yerleştirebileceği bir şey vermemekte, fakat sonlunun ve biricikliğin hiçliği olarak sonsuzluğun keşfinde kalmaya devam etmektedir.

Daha önce, Kierkegaard'ın çekilme savaşımını dünyayla bir savaşım gibi değil, fakat kendimizle bir savaşım gibi değerlendirdiğini görmüştük. Sorun dünyanın boş olması değildir, çünkü kişi sonsuz çekilmeye bir sıçrayış yaptığı zaman dünya değişmemiştir; aksine, sonsuz çekilme bir hiçlik gibi benliğin keşfedilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu keşiften ortaya çıkan içsellik, kişiyi hem sonlu hem de sonsuzluk içinde dinlenen bir varoluşa doğru dönüştürmez. Bunun yerine, keşfetme, benliği yapan ve kişinin varoluşu üzerinde ağırlaşan çelişkileri yoğunlaştırır. O halde, acı çekme kişinin benliğine yüklediği bir şey değil, insan varoluşunun sürekli bir parçasıdır ve varoluşun kendisiyle bireyin üzerine yerleşmektedir. Özsüzlük ondan kaçınmanın birçok yolunu bulmasına rağmen acı çekme her zaman orada bulunur. Bu bir çok açıdan özsüzlüğün yaşamına sahip olduğu güncellik, varoluşun acı çekmesini gizleme girişiminden başka bir şey değildir. Gördüğümüz gibi, bunu benliğin sadece bir kutbuyla ilişkilendirilerek yapmaktayız. Kişi dünyaya doğru dalmakta ve estetik varoluşun hazır bulunuşluğu içinde tamamen benliğin dışında yaşamaktadır.

Dini bir görüş açısından bütün insan varlıkları acı çeker ve söz konusu olan şey, acı çekmenin içine girmektir (onun içine sokulmakla

değil, aksine kişinin onun içinde olduğunu keşfetmekle) ve talihsizlikten kaçmak değildir. Dini olarak değerlendirilirse, tüm dünyanın lehinde olduğu talihli kişi eğer dindarsa ve talihsizliğin dışardan geldiği bir kişiyse, tıpkı acı çeken kişi gibidir.¹⁷²

Saydamlık varoluşta yükseldikçe, acı çeken insan varoluşunu kavramak, birey için daha açık hale gelmektedir. İnsan varoluşunun acı çekmesini gizlemek amacıyla kullanılan illüzyonlara maruz kaldıkça dindar kişi, varoluşun kendisine uzattığı şeyin zamanına doğru yönelir. Bu saydamlık içinde illüzyonların temelinde uzanan gerçeklik, kişinin acı kaynağı olmasına rağmen yadsınamaz. Ortaya çıkan, araç-sonuç ilişkisinin sonlu ağının gerçekleşme olmaksızın olmasıdır.

İnsan varoluşunun mutlak *telos*'u, araç-sonuç ilişkisinin sonucu değil, kişinin varoluşunu mutlaklaştıran şeydir. Bu, sonluluk ağının sonunda veya araç-sonuç ilişkisinin zincirinde kişinin varoluşuna eklenmekten çok kişinin varoluşunun temeli olarak görünen ebedi mutluluk açısından yukarıda tartışılmıştı. Mutlak *telos* kişinin yöneldiği bir hedef değil, aksine kişinin davranışta bulunduğu bir hedeftir. Bu benlik oluşumu bir dönüşümün kaynağıdır ve yine de, bu bir benlik oluşumudur. Benlik, ebedi ve mutlak ve yine de geçici ve koşullu gibi, bu ebedilik ve mutlak değil, aksine varoluş sürecinde bulunmaktadır. Bu yüzden onun kendi varoluşunda bulunduğunu söyleyebiliriz. Varolan insan oluşunun mutlak *telos*'u bu süreçtir. Mutlak *telos*, bilinçli benlik, özgürlüğün gelişimidir.

Açıkçası, özgürlük varoluşun kendisinden bir "hediye" gibi çıkmasına rağmen, bu hala özgür olan benliği seçmeyle kabul edilmesi gerekir ve kişi

¹⁷² A.g.e, 436.

bu tercihi sürekli olarak yapmak zorundadır. Etik varoluşun yoksunluğundan dolayı sonsuz çekilmede kişi dini safhanın özgürlüğüne doğru sıçramayı seçer ve kişi bu seçimi tekrar tekrar yinelemek zorundadır, çünkü sonluluk benliğin yoksunluğuna kişiyi cezbetmeye devam etmektedir.

Bu, istenildiği zaman yapmak için kendimi riske attığım ve kendimi disipline edebildiğim tamamıyla felsefi bir harekettir, çünkü sonluluk benim üzerimde kontrol sağladığı her zaman, benim ebedi bilinçliliğim Tanrı için benim sevgimden ve her şeyin en yücesi olan şey ben olduğumdan dolayı hareketi yapınca kadar kendimi boyun eğcilik içinde aç bırakmaktayım.¹⁷³

Buna rağmen, sorun, tıpkı etik safhada olduğu gibi, kişinin tüm gücünü pişmanlık için kullanmasıdır ve bu yüzden kişi özelliği ve evrenselliği bir araya getirme noktasına asla ulaşamamaktadır. Dolayısıyla sonsuz çekilme sürecindekiler, bu çekilmeyi tekrarlarken tüm güçlerini kullanmakta ve sonluluğa yeniden uygun bir hale gelememektedirler. Sonlunun içinde yaşadıkça, kişiler sürekli olarak varoluş içinde, sonludan yabancılaştıklarından dolayı muaf olurlar. Bu, kişilerin acı çekmesi olan bir muafiyettir. Kişiler kendilerince sonsuzluğun eyleminde bulunabilmekte ve koşulsuzlukla ilişkilenebilmektedir, fakat koşulluluğa doğru dönüşümü tekrar yapamazlar. Başka bir deyişle, kendi üzerlerinde sonsuzluk ile sonluluk arasında bir sentez yapabilmektedirler. Bunlar, ebedi mutluluğa ve onlara yönelik Tanrının sevgisinin ebedi bir bilinçliliğine doğru çekilmiş olarak kalmaktadırlar. Yine de, bu sonluya doğru kaçınılmaz bir varoluş gerekli olduğunda, varoluş içinde onları temellenmeye bırakan bir

¹⁷³ FT, 48.

tutsaklıktır. Sonlu, Tanrıyla mutlak ilişkiyle orantısızdır ve bu orantısızlık acı çekmenin bir kaynağıdır. Bu yüzden, acı çekme “kişinin ilişkisini mutlak olarak ifade etmek istediği, ancak onunla sonlu bir orantı yapamadığı”¹⁷⁴ gerçeğinde bulunmaktadır.

Orantı hakkındaki bu konuşmanın, yukarıda etik hakkında yazılan şeylerle doğrudan bir ilişkisi vardır. Burada ideal ile kişinin gerçekleştirebileceği şey arasındaki radikal bir orantısızlığı keşfetmekteyiz. Bu noktada, bütün suçluluk kavramı etik safha içinde yükselmektedir. Ayrıca, bütün suçluluğun, varoluş içinde varoluşsal bir deneyim için kararlı bir ifade olarak Dindar A içinde yükseldiğini de keşfederiz.

3.5.1. Suçluluk

Dini varoluşun görevi, mutlak *telos*'la mutlak olarak ve görelî sonuçlarla görelî olarak benlikle doğrudan ilişki kurmayı sağlamaktır. Bunun, bir benlik tezatlığı olarak benlikle bir savaşıma dönüştüğünü ve yukarıda tanımlanan acı çekmeyi sağladığını söyleyebiliriz. Kişi, bu dini görevi gerçekleştirmeden önce, hazır bulunmuşluk ve biricikliği için ölmek zorunda olduğunu kavrar. Climacus bunu “büyük bir dönemeç” olarak kabul etmektedir. Bununla anlatmak istediği, dini varoluşun kişinin asla ulaşamayacağı bir noktadaki görevini gerçekleştirmeye devam ettiği bir durumu yaratmasıdır. Ayrıca, kişi başlangıçta tüm enerjisini tüketmekte ve benliği yapan kutupları sentezlemekten çok hem sonlu hem de sonsuz

¹⁷⁴ CUP, 484.

olmanın tezatlığı altında acı çekmeyle karşılaşmaktadır. Varoluşun dini safhasına girdikten sonra, kişi hemen görevi, yani, mutlakla mutlak olarak ve göreceli olanla göreceli olarak ilişkilenmeyi fark eder fakat bunu hemen gerçekleştiremez. Zamanla bu görev, başlangıçta tüketilmiş olduğu için, reddedilmeye devam eder.

Görev varoluş içindeki kişiye verilmektedir ve tıpkı kişinin doğru bir şekilde suya dalmak istemesi (ki bu sadece abstracto içinde ve kağıt üzerinde yapılabilmektedir çünkü soyutlayıcının kıyafeti, büyük harcama yapan kişinin pantolonları varoluştaki varolan kişinin dar ceketinden çok farklıdır) ve başlangıç yapmayı istemesi gibi, bir başka başlangıcın gerekli olduğu ve hazır bulunuşluk için ölen büyük bir dönencin bir başlangıcının olduğu keşfedilmektedir. Ve başlangıcın tıpkı burada yapılmış olması gibi, bu arada zaman geçtiğinden dolayı kötü bir başlangıcın yapıldığı ve başlangıcın suçlu olmayla yapılmak zorunda olduğu keşfedilmektedir ve bu andan itibaren kararlı olan suçluluk, yeni bir suçlulukla tefecilik yapılmaktadır.¹⁷⁵

Kişi sonludan sonsuz bir şekilde soyutlanır, fakat kendisine yönelen bir ilişkilendirme için sonluya dönemez. Bu yüzden, varolan kişinin varoluşsal deneyiminin kararlı ifadesi suçluluktur. Bu suçluluk sadece sonsuz çekilme içindeki birisinin suçluluğu değil, aynı zamanda tüm insan varoluşunu çerçeveleyen bir suçluluğu ifade eder. Dini varoluş safhasında olanlarla olmayanlar arasındaki fark, bu suçluluk bilincidir. Bu benlik bilincinin bir gelişimidir. Bu suçlu-bilinçlilik dini varoluş için öylesine karardır ki, o olmaksızın kişi ebedi mutluluk için benliğini ilişkilendiremediğini göstermektedir.

¹⁷⁵ A.g.e, 26.

Bu suçluluğun, kişinin ebedi mutluluğuyla ilişkili olmasının bir ifadesidir. Buna rağmen, Climacus, suçluluğun, ebedi mutlulukla ilişkilenen biri için kararlı bir ifade olduğunu söyler. Bunun nedeni, suçluluğun, varoluşun mutlak *telos*'la ilişkisini edebileceği tek bir yol olmasıdır. Varolan kişi mutlak *telos*'uyla orantısızdır ve bu yüzden kişi suçluluk içinde var olmaktadır. Böylece, suçluluk bilinci, kişinin mutlak *telos*'la ilişkisi için kararlı bir ifade olmaktadır.

Bu durumu başka bir şekilde ifade etmenin diğer bir yolu; kişinin sadece varolmaya suçlu olduğunu söylemektedir. Normal olarak suçluluğun belirli durumları hakkında bilinçli olmamıza rağmen, bu belirli ihlaller bütün suçluluğumuzdan dolayı yalnızca mümkün olmaktadır. Belirli suçluluk veya belirli durumların suçsuzluğu hakkında konuşmak kıyaslamalar yani göreceli olan şeyler açısından düşünmektedir. Buna rağmen, kişinin mutlakla ilişkisi açısından göreceli bir suçluluk olmamalıdır. Belirli bir durumdaki herhangi bir suçluluk, ebedi bir mutluluk ilişkisiyle birlikte kaynaştığı zaman, bu mutlakla ilişkide kişinin bütün suçluluğunu göstermek için yeterlidir. Eğer bir konuda veya bir başka konuda, yani, varoluşun belirli bazı özellikleriyle ilişkide kişi mutlakla mutlak olarak ilişkilenecekse, kişi tamamen mutlakla mutlak bir şekilde ilişkileneceğinden suçludur.

Sorun, mutlakla ilişkide kişinin, suçluluğunu gizlemeye çalışan göreceli ve karşılaştırmacı kavramlarda suçluluğu görmekten kaynaklanmaktadır. Eğer kişi dışsallığın ve göreceliğin penceresinden olaylara bakarsa, belirli bir bölünmezliğin suçsuz kişisi gibi görünebilir. Kişi

suçluluğu dışsal ve göreceli olan şeylerle ölçerse, bazı alanlarda benliğini bir suçlu gibi, fakat diğerlerinde bir suçsuz gibi görecektir. Bu yüzden, kişi, mutlakla ilişkilenmede başarısız olduğu anlar olmasına rağmen, yaşamının bazı alanlarında mutlakla mutlak olarak ilişkilendiği zamanları görmektedir ve böylece sonraki alanda değil, birinci alanda suçludur. Kierkegaard, bu alanlardaki suçluluğun mutlakla sadece göreceli olarak ilişkilenen suçluluk olduğuına işaret etmektedir. Kişi sadece ihlalin belirli durumlarına bakarak bu suçluluğu gizleyebilmektedir. Bu, suçluluğun belirli durumlarını gören, onlardan pişmanlık duyan, bu alanlarda tümüyle bir zafer bekleyen fakat belirli durumların nasıl kişinin bütün varoluşunun suçluluğuına açılabilieceğine duyarsız olan Yargıç'ın suçluluğudur.

Suçluluk – bilinçliliği açısından çocukluk, örneğin, bugün bu durumda kişinin suçlu olduğunu, sonra sekiz gün için suçsuz olduğunu, fakat dokuzuncu gün her şeyin yine yanlış gittiğini varsaymaktadır. Kıyaslayıcı suçluluk – bilinçliliği kendisi dışında kritere sahip olmasıyla farklılaşmaktadır ve Pazar günü rahip çok yüksek bir kriteri kullandığı zaman (buna rağmen, ebediliğin kriterini kullanmaksızın), kişinin sorumlu olduğu şeyin korkunç olduğunu karşılaştırma yapan kişi düşünmektedir. Kişi pazartesi günü iyi bir şirket içinde olduğu zaman, bu durum onun için çok kötü olarak görünmemektedir ve bu şekildeki ortam tamamıyla farklı bir yorumlamayı belirlemektedir.¹⁷⁶

Bu suçluluk, Dindar A'nın görevini gerçekteşirme yetersizliğinin bir ifadesidir; dolayısıyla, bu safhanın ve sonsuz çekilmenin kendisinin yoksunluğunun bir ifadesi olmaktadır. Kişinin sonlu ile sonsuz arasında bir ileriye ve bir geriye doğru yön değiştirdiği ortaya çıkar. Zamanla dindar insanlar sonsuzluk içinde, sonluluğun üstünde ve onun göreceli amaçları ve sonuçları içinde yaşarlar fakat bu yine de bir yoksunluk durumudur, çünkü

¹⁷⁶ A.g.e 531.

bu insanlar sadece benliğin bir kutbuyla ilişkilidirler. Diğer zamanlarda insanlar, dünyaya doğru yönelmekte ve tekrar dünyaya düşmektedirler. Bu da yoksunluktur, çünkü kişiler benlik içindeki sonsuzlukla yanlış ilişkilendenmekten dolayı suçlu olmaktadır. Sonsuz çekilme hareketindeki benlik, ebedi bir bilinç geliştirmekte ve benliğin mutlak *telos*'unu keşfetmektedir. Bu hareket, benliğin daha yüksek düzeyli bir özgürlüğe yükselmesi için gereklidir. Ayrıca, ebedi bilinç, benliğin özgürlüğünün kaynağını ve sonludan ayrı olan bilinçliliği bulabilmesi için sonlulukla sonsuz bir ara vermenin yer almasını gerektirir.

Yukarıda, kısaca sonsuz çekilmenin, her yerde bir varolma hareketi olduğunu, kişinin kendini gerçekleştirme hareketi olduğunu görmüştük. Dindar A, etik safhanın benlik yeterliği için ölmesine rağmen, her yerde var oldukça dışardan gelen yardıma kapalı kalır. Yetersizliğini fark etmekle birlikte ileriye gidemez. Dolayısıyla sadece bu hiçlik, acı çekme ve suçluluk içinde dinlenerek ve bekleyerek bir sonuca ulaşmaktadır.

Dindar A, etik safhanın benlik yeterliliğinin ötesine geçer, fakat her yerde mevcut olmanın yetersizliğini yaşar. Benliğini tamamlama eyleminde yaşadığı ölüm, nihai etik başarısızlığını kavramasını sağlar. Ayrıca bu ölümden varoluşsal bir zafer içinde ölmektedir. Yargıç zafer umudunu kendi benlik yeterliğine dayandırmaktadır. Dindar A'nın içindeki kişi bu benlik yeterliğinin yetersizliğini gördüğü zaman, zafer umudu da ortadan kalkmaktadır.

Burada, acı çekmeyle dolan ve sonsuz çekilmenin suçluluğuyla taşınan bir varoluşu keşfetmekteyiz. Burada hiçbir zafer umudu yoktur.

Sonsuzluğun yüksekliğinin yükselmesinde bile bir zafer yoktur, çünkü kişi bu yükseltelerde varoluş içinde sahip olduğu güçsüzlüğünü keşfetmektedir. Kişi hiçlikten ve suçluluktan dolayı benliğin bilincine varmakta, fakat bilinçlilik orada sona ermektedir. Kişi tek başına ayakta durduğu ve Tanrıdan önce mahkum olduğu özgürlükle her taraftan sarılmaktadır.

Başka bir deyişle, Dindar A'nın benliği Tanrıdan önce bir hiçlik gibi kendisinin farkındalığını kazanmasına, dünya ve kendisi için ölmesine ve Tanrıyla ilişkilene yolunda onurunu ve dünyalılığını kazandığını görmeye başlamasına rağmen, bunun sadece negatif bir eylem yani yolunun dışında bir kazanma olduğunu ifade etmektir. Bu Tanrıyı bilmeye ulaşmada temel bir eylemdir, fakat bilginin kazanılmasında olumlu bir eylem oluşturamaz. Dindar A içinde kalmak, hazırlanma içinde kalmak, asla kendi ilişkisine doğru yürümektedir. Tanrıya duyduğu ihtiyacın kendisinin en yüksek mükemmelliği olduğunu anlar ve bu yüzden kendisi için ölür. Bundan dolayı ihtiyacın ve bu ölümün kavrayışından başka ileriye gidemez. Varoluşun dini safhasının negatif bir formu gibi olan Dindar A, Tanrı ilişkisi için temel bir formdur, çünkü Tanrıyla olumlu ilişki sadece olumsuzlukla yani engellerin bilinçliliğiyle meydana gelmiştir.

Sonsuz çekilme, Tanrıya ulaşmada ve biricik olmada temel bir formdur ve yine de, bunun içinde negatif form inancının olumlu bir formudur. "Olumluluk sürekli olarak olumsuzluk içinde"¹⁷⁷ olduğundan kişi sonsuz çekilme içinde durmamak zorundadır ve bu yüzden durmak, yoksunluk içine düşmektir.

¹⁷⁷ A.g.e, 524.

Kierkegaard, sonsuz çekilmeyi bir başka biçime sokmaktadır: sonsuz çekilme içinde kişi benliğin sentezinin sadece bir kutbuyla ilişkilenebilir ve bu yüzden, kişi yine de biricik değildir. Gördüğümüz gibi, sonsuz çekilme benliğin sonlu kutbuyla ilişkilenebilir yolunu bulamamaktadır, aksine bunun yerine onun altında acı çekmektedir. Sonsuz olarak kendisini sonludan soyutlayabilmesine, Tanrıyı ve Tanrıyla ilişkiyi düşünebilmesine rağmen, Tanrıyla ilişkiyi sonluyla birlikte düşünemez. Johannes de Silentio sonsuz çekilmeyi güzel bir dansa benzetir:

Sonsuza çekilmenin kralları sonsuzluk içinde süzülerek yükseldikçe, sonlu ve kıyaslayıcılığın özsüzlüğü başarısızlığın üstünde yükselir. Buna rağmen, bu kişiler tek başına kalamazlar. Sonluluğun boşluğunu bitiren kavrayıştan uzaklaşma olasılığı veya farklılığı bulunmamaktadır. Kişinin varoluşu, kişinin bulunduğu dünyanın hiçliğinde ve hiç olduğu düşüncesinde yoğunlaşmıştır. Böylece, kişinin varoluşu yoğunlaşmakta ve ağırlaşmaktadır ve kişinin omuzlarından ağırlığı kaldıracak hiçbir şey mevcut değildir. Ayrıca, özgürlük ve sonsuzlukta boş kalmaktadır ve boşlukla kuşatılan kişi yoksunluğa eğilimli hale gelmektedir. Yoksunluğa yönelik bu eğilim, sonluluğun özsüz bir eğilimi, yani İsa'yı ve insanlığı çeken kuşkulu bir özle birlikte olan eğilim değildir. Bu eğilim kuşkulu özün ve Büyük Araştırmacının kendilerini başkaldırıya verdikleri bir eğilimdir. İsyan, özün bir eğilimi veya kendi kontrollerinin ötesinde olan bir şey için hazır bulunmadan dolayı yorulmakla büyüyen kişilerin bir eğilimidir. Sabırsızlık ortaya çıktığı zaman başkaldırı eğilimi ortaya çıkmaktadır.

Bu ağırlık içinde bir şey verilmek zorundadır. Benlik, gerçek benliğinin iki yönü üzerinde, yani başkaldırı ve inanç üzerinde varolmaktadır. Radikal bir şeytanın temelini açığa çıkaracağından dolayı şimdi başkaldırı konusuna bakacağız.

3.5.2. Başkaldırı

Sonsuz çekilmede benliğin kendisiyle saydamlığı, sonsuz olan benliğin gerçek bir kavrayışına doğru hareket etmektedir. Benlik sonsuz olarak sonludan, kıyaslamadan ve görelilikten soyutlanarak kendisini özgürlüğün sonsuz kaynağında toparlamakta ve sonsuzluktan türeyen bilgi içinde saydam olarak uzanmaktadır. Bu, gerçek bir benlik veya öz olmasına rağmen, hala yoksundur, bir anlamda benlik sonlulukla ilişkilennememektedir yani, kendisiyle yanlış bir ilişki içindedir. Bu noktada benlik, yoksunluk veya inanç içinde kendisi gibi olmayı isteyip istemeyeceği konusunda bir seçimle karşılaşmaktadır. Birincisine, yani benliğin iyiliğe karşı bir başkaldırı içinde kendisi gibi olmayı istemesine bakacağız. Bu gerçek yoksunluk, şeytanın yani, iyiliğe karşı başkaldırışının dışında kendisini yaratmayla kendisine saydam olan bir şeytanın çok yoğun bir formuna izin vermektedir. Gerçekçi olarak iyilikle ilişkide kendisini seçmekte, fakat başkaldırı olarak iyiliğe karşı başkaldırıda bu seçimi yapmaktadır.

Kierkegaard gerçek bir yoksunluk konusunda konuşur, çünkü benlik bilinci ve özgürlük biricik olmadan ayrılamamasına rağmen, sonuçta kişi bu

süreçte ulaştığı bilince aykırı seçim yapabilmektedir. Başka bir deyişle, benlik öz veya gerçekçi olduğu zaman, özgürlük seçimi daima ondan önce bulunur. Benlik olmanın bu noktasında söz konusu seçim, kişinin biricik olup olmayacağı konusu değil, aksine yoksunluk veya inanç içinde benlik olup olmayacağı yani, iyiliğe başkaldırıda veya ona doğru alçak gönüllülük içinde biricik olup olmayacağıdır.

Kierkegaard, Sokrates'in "kişi iyiliğin ne olduğunu bilirse, iyilik yapabilir" görüşünü benimsemez. Sokrates'in argümanı, hiç kimsenin bilerek kendisine zarar veremeyeceği ve her zaman iyiliği seçeceği iddiasını dile getirir. Kierkegaard'a göre, onurdan dolayı kişinin iyilik tarafından suçlanabilme olasılığı yoktur. Sokratik kişi, istemle yaratılan sonsuz uçurumu dikkate almaktadır. Sokratik kişi, eylemlerin bir süreç konusu olan kavrayışı izlediğine inanmaktadır. Öz olan istem sonsuzluk aracılığıyla dünyayla bağlantısını kaybetmeye ayarlanmakta ve kendisini gerçeklik içinde tutmaktadır. Eğer öz iyilik tarafından suçlanırsa, öz saydamlık içinde bu ilişkinin yoksunluğunu, yani yoksunluk içinde kendisi gibi olma durumunu seçebilir.¹⁷⁸ Kierkegaard, kişinin Tanrıyla ilişkisini ve kişinin bu ilişkide dinlenip dinlenemeyeceği konusunu, Tanrıyla mutlu bir ilişkiye sahip olmasını veya ona karşı gelmesini, mutsuz bir ilişkiye sahip olması açısından değerlendirir. Benliğin bilinçliliği ile benliğin kazanılması arasındaki fark inanç ve onur arasındaki seçimde ortaya çıkar. Gerçeklik konusunda konuşmak Tanrıdan önce biricik olma ve Tanrıdan önce benlik olma bilinçliliğine işaret eder. Buna rağmen, biricik olmak için kişi bu ilişkiyi

¹⁷⁸ Başkaldırı, kendisi olma isteğinde kendisi olmayı istemeyen istemin yoksunluğu olarak tanımlanmaktadır.

seçmek zorundadır. Ona karşı olmayı seçmek, yoksunluk içinde ve iyiliğe ve iyi olana karşı bir benlik bilinciyle özgür başkaldırı içinde kalmaktır.

Kierkegaard yazılarında şeytan olasılığı açısından bilme ile iyiliği seçme arasındaki farkı belirtir.

Kierkegaard'ın kötülüğün en güçlü sembolü olarak kabul ettiği şeytan, kendisine ve Tanrıyla ilişkisinde saydamdır. Yine de bu ilişkinin Tanrıya karşı başkaldırı içinde olmasını istememektedir ve bu yüzden Tanrıdan önce ürkmektedir. Başkaldıran öz ve gerçekçidir, yani kişi, benliği destekleyen ve kuran yabancı güçten önce tek bir bireydir; kişi yoksunluk içindedir, çünkü kişi bu güçten ayrı bir benlik ve bu güce karşı başkaldırma içinde bir benlik olmayı istemektedir.

Tanrının gücü ve insan zayıflığı konusu, özellikle Tanrının mutlak iradesi ve sevgisi açısından ortaya çıkar. Tanrıdan ayrı olarak güçlü olma konusunda insan girişiminin güçlülükten ayrı olarak güçlü olma girişimi olduğunu görmüştük. Bu, başkaldırı eyleminde meydana gelen şeydir ve bunu çok saydam bir tarzda yapmaktadır. Kierkegaard başkaldırıcıyı kıskançlıkla karşılaştırır. Kierkegaard, "hayranlığın ilk duygusunun bir acı olmasına rağmen, bu durum hayranlığın üstünlükle mutlu bir ilişkisidir... eğer birisi üstünlüğü duyumsarsa, fakat coşkun olarak değil isteksizce kabul ederse, o zaman kişi mutlu olmaktan uzaktır: Öte yandan, kişi aşırı derecede mutsuz ve çok stresli bir acı içindedir."¹⁷⁹ demektedir. Kierkegaard şöyle devam etmektedir:

Tanrı sonsuz olarak en güçlüdür: Temel olarak herkes bir ölçüde buna inanmaktadır ve isteyerek veya istemeyerek Tanrının sonsuz

¹⁷⁹ CD, 131.

üstünlüğünü ve kendisinin hiçliğini duyumsamaktadır. Fakat kişi Tanrının daha güçlü birisi olduğuna inandıkça – ve korkunç olan bir şeyi ifade etmek için şeytanın da inandığı gibi ona inandıkça – ve ürkütükçe; kişi sadece kabul edilmeden çekildiği bir tarzda ona inandıkça, neşeli olmadığı bir tarzda sadece ona inandıkça, ilişki acı ve mutsuz olmaktadır ve kişinin zayıflık duygusu işkence veren bir duyum olmaktadır.¹⁸⁰

Özün saydamlığı içinde kişi bilinçli olarak bu işkenceye yönelir. Başka bir deyişle, özsüz insanlar yığını bazı düzeylerde Tanrının en güçlü olduğunu hissetmesine rağmen, asla bunu kendileri için kabul etmemekte, fakat kendi kuvvetleri ve yetenekleri içinde kendi zayıflıklarının bilinçsizliğiyle güvenlik içinde kalmaktadır. Bu insanlar ya Tanrıyı bir sanık sandalyesine yerleştirmekte, doktrinleri ve inançları yardımıyla O'nu anlamaktadırlar ya da sadece Tanrıyı tamamıyla reddetmektedirler. Bu reaksiyonların tümünde insanlar kendi güçleriyle ayakta dururlar ve bu illüzyon, söz konusu insanlara Tanrıya ilişkin olarak zararsız, tarafsız ve hatta komik tutumlar sağlamaktadır.

Buna rağmen, öz kendi hiçliğinin farkındadır ve sonluluğun ve geçiciliğin illüzyonlarını görmektedir. Ve sonsuz benliğinin sağlanmasıyla bu kutuplardan benliği ayrı olarak tutmayı uygun bir duruma getirmektedir. Öz, kendi varoluşunun aktığı güçten önce, zayıf olan kendisinin bilincindedir ve bu bilinçlilik, özün varoluşunu tanımlayan bir işkence olabilmektedir. Kierkegaard, bu işkenceyi, kıskançlığın hayranlıkla ilişkisinin işkencesine benzetir: Kıskançlık hayranlığın objesiyle mutsuz bir ilişkidir.

¹⁸⁰ A.g.e, 131.

Başkaldırı, kıskançlığın hayranlıkla ilişkisindeki şeylere ibadet etme ilişkisi içindedir. Başkaldırı, kendisini güçsüz ve zayıf olmama isteğiyle mutsuz yapan güçsüzlük ve zayıflıktır. Başkaldırı, mükemmelliğe karşı tıpkı kıskançlığın kişinin kendisine eziyet etmesi gibi, zayıflığın ve güçsüzlüğün mutsuz bir ilişkisidir. Çünkü, temel olarak hayran olduğu şey gibi olmayı istememektedir.¹⁸¹

İbadet, Tanrının bilinmezliğine duyulan merak ile başlamaktadır. O güç ki, birşeyin var oluşunu oluşturmuş ve desteklemiştir. O sonsuzluk kadar uzakta ve sonsuzluk kadar yakındadır. İbadet etme, bu gücün bilinmezliği ile mutlu bir ilişki durumudur ve bu muhteşem bilinmezliğin öncesinde bir hiç olmaktan dolayı haz duymaktadır. Çünkü, bu güç içinde kendisini kaybetmektedir ve onun tüm vizyonu bilinmezliği ve yüceliği ile başlamaktadır. Başkaldırma ayrıca kaynağının bilinmezliğini, bu kaynağın uzaklığı ile kapalılığını ve onunla ilişkisinde zayıflığını hissetmektedir. Buna rağmen, merak edilmesi gereken şey, bunun kaynağına karşıt saydam bir başkaldırı için bir katalizör olmasıdır ve Kierkegaard'ın ifade ettiği gibi, onun varoluşu "karanlık bir söylem" olmaktadır.

Benliğin en derin yapısının bu başkaldırıya izin veren şey olduğunu göstermeye çalışmıştık. *Ölme Hastalığı*'nda Kierkegaard, "Yoksunluk ilk önce dünyeviliğe veya dünyevi olan şeylere gelmekte, sonra ebediliğin yoksunluğuna, yani benlik konusuna gelmektedir. Daha sonra ebediliğin yardımı aracılığıyla gerçekte yoksunluk olan başkaldırıya, yoksunluk içindeki biricik olma istemi olan benliğin içindeki ebediliğin yoksunlaşmış

¹⁸¹ A.g.e, 131.

kullanımına gelmektedir¹⁸² diye yazmaktadır. Benlik, sonsuz çekilme içindeki sonsuzluğun hareketi yardımıyla ve sonsuzluğun ve ebediliğin yardımıyla sonlu ve geçici olan şeylerden “temizlenmektedir.” Bu hareket, biricik olmada doğru ve zorunlu olan bir adımdır. Yine de, başkaldırı sırasını aldığı zaman, sonsuz olarak kendi benliği olmaktan uzaklaşmaktadır.¹⁸³

Gördüğümüz gibi, başkaldırı sonsuz çekilmenin başarısızlığının dışında ortaya çıkmaya başlamaktadır. Bu sonsuz benliğin, boş bir benlik olduğunu görmekteyiz. Bu boşluk, ilk önce sonsuz benlik soyut olduğundan başkaldırıya kendisini yaratabilme umudu vermektedir ve böylece benlik için sayısız olasılıkları tasavvur edebilmektedir.

Yoksunluk içinde biricik olmayı istemek için sonsuz bir benliğin bilinçliliği olmalıdır. Buna rağmen, bu sonsuz benlik gerçekte sadece daha somut bir formdur, benliğin daha soyut bir olasılığıdır. Ve bu, yoksunluk içindeki kişinin olmak istediği benliktir, onu kuran güçle ilişkiden benliği ayırmaktadır veya böyle bir gücün olduğuna dair düşünceden benliği ayırmaktadır. Bu sonsuz formun yardımıyla yoksunluk içindeki benlik, kendisinin ustası olmak veya kendisini yaratmak, kişinin olmak istediği benliğe doğru benliğini oluşturmak ve kişinin kendi somut kapsamlarında sahip olduğu veya olmadığı şeyleri belirlemek istemektedir.¹⁸⁴

¹⁸² SUD, 67. “Sonsuzluk yardımıyla” Kierkegaard’ın anlatmak istediği şey; ebediliğin geçiciliğin umutları, amaçları, rolleri, kimliği ve sonluluğun benliği desteklediği sonuçlarla bütün bir ara vermeyi benliğin başarmasına izin veren sonsuzluk olmasıdır.

¹⁸³ “Fakat sadece ebediliğin yardımı ile yoksun olduğundan dolayı belirli bir anlamda gerçeğe daha yakındır; sadece gerçeğe daha yakın olarak uzandığından dolayı sonsuz olarak çok uzaktır. İnanca geçit veren yoksunluk ayrıca ebediliğin yardımıyla ortaya çıkmaktadır. Ebediliğin yardımıyla benlik, kendini kazanmak için kendini kaybetme cesaretini bulmaktadır. Buna rağmen, burada kendini kaybetmeyle başlamada isteksizdir. Fakat kendisi gibi olmada isteklidir. (A.g.e, 67).

¹⁸⁴ A.g.e, 67-68.

Sonsuz çekilme, tüm sonlu belirleyicilerin uzaklaştığı benliğin negatif bir formudur. Bu Dindar A'nın hareketi yardımıyla veya daha modern laik biçimlerinde gerçekleşmiş olsa da sorun benliğin tüm sonlu belirleyicilerden kaçmasıdır. Bu boşluğun dışında başkaldırı, ilk kez kendisinin *ex nihilo*'sunu yaratmak istemektedir.

Belki de *ex nihilo* benlik yaratılması için çok radikal görünmektedir. Çünkü başkaldırının benliği, kendi benliğinin somut kapsamlarını yeterince tanıyan bir benliktir. Buna rağmen, kendisinin kendi sonsuz benliği gibi farkındadır ve bu kapsamlardan sonsuz soyutlanma içinde radikal olarak yeni bir benliği yaratmayı istemektedir.

Kişinin somut benliğinin veya somutluluğunun kesinlikle gerekliliği ve sınırları bulunmaktadır. Kişinin somut benliği veya somutluluğu, bu ilişkilerin belirgin somutluluğu içinde bu doğal kapasiteler ön eğilimler vb. ile daha özgün bir oluşturmaktadır. Fakat, sonsuzluk formunun ve olumsuz benliğin yardımıyla, kişi ilk önce istediği negatif benliğin sonsuz formunun yardımıyla ürettiği benliği gündem dışı olarak onun dışında tutmak için kendisini bu dönüşümlerin hepsini edinmek istemektedir – ve bu biçimde kişi kendisi gibi olmak istemektedir.¹⁸⁵

Burada yoksunluk içindeki özgürlüğün bir yoğunlaşmasıyla karşı karşıyayız. "Sonsuz form ve negatif benlik" konusunda konuşmak, sonlu dünyadan değil, fakat benliğin kendisinden gelen yani, benliğin kendi kaynağından gelen özgürlükten konuşmaktır. Başkaldırıda benlik, özgürlüğünün kaynağı olan karanlık uçurumdan kendisini yaratmayı amaçlar. Bu, sonluluğun tüm değerlerine bağlanmaktan kurtulmaktır ve etik evrenselliğin tüm değerlerini yasaklamaktır. Bu şekilde kendisini yaratmayı istemektir ve onun somut kapsamları, sadece bu yaratılıştaki

¹⁸⁵ A.g.e, 68.

insanların oldukları şey olmaktadır. Öyleyse, benliğin kendisini hiçlikten yarattığını, yani benliğin somut kapsamlarının yerini bu benlik yaratılışını belirlemekten çok bu yaratılışın içinde bulunduğu söylenebilir.

Kierkegaard şunları söylemektedir: "Başkaldırının bu safhasında başkaldıran birisinin" diğer insanların yaptığından biraz öncesindeki başlangıcı ve başlamayı değil, başlamayı istediğini görmekteyiz. Fakat "Başlangıç içinde" kişi kendi benliğine güvenmek istememekte, verilen kendi benliğini, bir görevi olarak görmeyi istememektedir. Kişinin kendisi kendi benliğini sonsuz bir biçim olma yardımıyla oluşturmayı istemektedir"¹⁸⁶. Bir kaynağı olan ve açığa çıkan her şeyin karanlığa işaret eden sonsuz biçimi, başkaldıran kişilerin kendilerini de yarattığı bir kaynaktır. Kişiler kendilerinin somut kapsamlarını yadsımamaktadır, fakat kendilerinin sonsuz formlarıyla kapsamların kim olduklarını ve ne olduklarını belirleyebileceğini reddetmektedir. Kapsamlar sadece yaratılış meydana geldikten sonra yerlerini bulur. Bu kapsamlar kendilerini gösteren veya karanlık bir uçurumdan kendilerini açığa çıkaran güçlerdir, fakat derinliklerden meydana gelebilmekte ve sonsuz olarak daha fazla şey bulundurmaktadır. Belki de kişinin varoluşunu belirlediği görülen ve kişinin şimdi sahip olduğu somut kapsamlar, kişinin kendi özgürlüğüyle yarattığı şeylere kıyasla daha az önemli olabilir.

Onu bu şekilde düşünebiliriz. Bazı insanlar için kişinin deri rengi kişinin kim olduğunun bir belirleyicisidir. Maalesef, bu, böyle insanların yeterli olduğu en yüksek benlik kavramıdır ve bu yüzden kişinin derisinin

¹⁸⁶ A.g.e, 68.

renginin dışında kişiye ait bir şey görememektedirler. Bu çok düşük değerlendirmenin üstüne yetiştirilen bir kişi için karakter özellikleri, merkezi bir konu olmaktadır ve kişinin deri rengi kim olduğunu tanımlamada anlamsız olmaktadır. Bütün sonlu belirleyicilerden çekilmiş olan sonsuz benlik, sonsuzluk hareketinin daha yüksek değerlendirmelere yol açabileceğine inanır. Başkaldırı, sonsuz çekilmenin yardımıyla tüm sonlu değerlendirmelerin, kaybolduğu bir konumdadır; çünkü değerlendirmeler, sonlu varoluş içinde yaratılan karşılaştırmalar ve ilişkilerle yaratılır. Böylece, somut benliğin sonlu zorunluluğu ve sınırları, sonsuzluktan kaynaklanan özgürlük olmasına rağmen ve bu niteliklerin önemini hiçleştirmesine rağmen, bunlar tek bir karakterle diğer kişinin deri rengini yargılayan kişinin yaptığı gibi kişinin benliği için tıpkı anlamsız bir şeydir.

Kierkegaard'ın "eylemde bulunan benlik" ve "eylemde bulunulan benlik" olarak adlandırdığı başkaldırının her iki formunda, benliği kuran güç içinde saydam olarak uzanmayla kendisi olmaktan çok kendisi dışında kendisi gibi olan benliğin bir girişimi bulunduğunu göreceğiz. Bu yüzden her iki biçimde benliğin varoluşunun kaynağı ile yanlış bir ilişki bulunmaktadır. Benlik, bu güçle kendi ilişkisinde başkaldırıdır, yani kendisini ifade eden biri olarak kendisini ortaya koymaktadır.

3.5.3. Eylemde Bulunan Benlik

Eylemde bulunan benlikte, benlik, bulunduğu güç içinde kendisini yaratmaya çalışmaktadır ve bu gücü, kendi benliğinin yaratıcısının bir

kaynağı gibi kullanmaktadır. Karanlık bir ilke gibi bu kaynak, Tanrıdan varolan insan varlığının bağımsızlığını sağlamaktadır. Karanlık ilke, insan varoluşunun ortaya çıktığı bir ilke gibi hizmet etmektedir. Felsefe, mantığının karanlık temeli ile ışığını birleştirmeyi amaçlar. Yine de, Kierkegaard bu iki ilkenin kaynaşmazlığını ortaya koyar. Bu ilkeler, benliğin benlik tezatlığı olarak benlik bilincinde ve özgürlüğünde kendilerini sergilemektedirler. Benlik sürekli olarak bu ilkelerin bir araya gelmesi girişiminde temellenir. Sorun, benliğin inançtan çok bu gücün başkaldırışı içinde bunu gerçekleştirmesidir.

Kierkegaard, eylemde bulunan bir benlik olarak yoksunluk içindeki benliğin “devamlı olarak aldığı şey ne olursa olsun, ne kadar büyük olursa olsun, ne kadar büyüleyici ve koruyucu olarak ne kadar istenilen olursa olsun sadece imgeleyici oluşumlarının bir yoluyla kendisini kendisine ilişkilendirdiğini”¹⁸⁷ söylemektedir. Doğru olmak için kendisini çözümler, çünkü, belirli bir görüş etrafında varoluşunu toplar ve bu görüş için gerçekte tüm yaşamını harcayabilir. Bu görüş, kendi yaratılışıdır ve bu görüş “mantığın ışığını” edinmede, kendisini karanlık derinliklere sokmada ve kendi gücünden kendisini yaratmada benliğin bir girişimidir. Benlik bir şey olmayı arzulamakta ve varoluş içindeki kendisini kendisinden çıkarmaktadır. Buna rağmen, kendisi içinde benlik bir hiçtir fakat benlik bilinçli bir özgürlük olarak kalır.

Kendisi olma çabasındaki benlik, sonsuz bir benliktir. Bu şekilde benliğin imgelemesi serbest olarak oluşabilmektedir ve kurulu düzenin

¹⁸⁷ A.g.e, 68.

“ideallerinden” birisinden ayrı, bu düzenin verdiği imkanlardan ayrı olarak ve kendisini kendisinden yaratabildiği biçimde varoluş için kendisinin en fazlası olan potansiyelden kendisini yaratabildiği bir tarzda yaratmak istediği benliği yaratabilmektedir. Buna rağmen, sorun; bu imgeleyici oluşum gerçekliğini veren hiç bir şeyin olmamasıdır, çünkü herhangi gerçek bir idealden ayrı olarak da algılanmaktadır. Gerçek kişi bu ideal veya imgeleyici oluşum üzerinde rol alabilir, kişinin varoluşu ondan meyve verebilir, fakat bu şekilde bile boş olarak kalabilmektedir. Kierkegaard, bu boşluğu, içtenliğin veya içtenliğin sade görünümünün eksikliği açısından tanımlar.

Eylemde bulunan benlik, kendisi üzerinde bir gücü olmadığını kavramaktadır; bu yüzden, kendi imgeleyici oluşumuna daha çok dikkat etmesine rağmen bile temelde içtenlikten yoksundur. Bu uyarılan bir içtenliktir. Prometheus’un tanrılardan ateşi çalması gibi, bu Tanrıdan düşünceyi – ki bu içtenliktir – Tanrının kendisine dikkat ettiğine dair düşünceyi çalmaktadır; ayrıca, yoksunluk içindeki benlik, kendisine dikkat etme konusunda tatmin olmaktadır ve bu, kendi başlangıcı üzerinde sonsuz ilgi ve önemi bağışladığı sanılan bir benliktir, fakat kesinlikle bu durum insanları imgeleyici oluşumlar yapmaktadır.¹⁸⁸

Eylemde bulunan benlik tüm sonlu girişimlerinin zayıflığı ve kurulu düzenle yönetildiği zaman, bunların neden gerçekçi olmadığını kavramaktadır. Buna rağmen, sonlu olandan çok kaynağı hem karanlık uçurumun ve hem de idealin sonsuzluğu içinde olan kişinin özgürlüğünde, eğer kişi eylemde bulunursa, başkaldıran kişi önemin ve içtenliğin, kendisinin eylemlerine layık olduğuna inanır. Anlam, kaynağı özgürlük olan

¹⁸⁸ A.g.e, 68-69.

eylemlere layık görünmektedir, çünkü kişi sonlunun önemsizliğinin dışında bir kaynak üzerinde eylemde bulunmaktadır.

Kişi, önemi ve anlamı benliğin bütünlük ve benlik sahipliği içinde kendisi olması konusuna getirdiği sanılan sonluluk üzerinde eylemde bulunmasına rağmen, içsel olarak hiçbir şey sabit ve devamlı değildir. Kierkegaard'ın söylediği gibi, benliğin hareketlendiği durumda diyalektikte hiçbir şey değişmez değildir. Hiçbir anda değişmez benlik, yani dışsal olarak değişmez benlik yoktur.¹⁸⁹ Bu benliğin ve çözümlerinin bağlayıcı gücünün sadece kişinin özgürlüğünde bulunması gerekmektedir ve yine de, bu durum, sadece benliğin bir yoksunluğudur:

Benlik, kurulu düzenin keyfilğine ve başkalığına doğru eylemde bulunmamaktadır ve bunları tamamıyla rasyonel anlamda kavrayamaz. Bunun yerine, benlik olmak istediği benliği yaratıcı bir şekilde oluşturarak karanlık derinler konusunda davranışta bulunur. Bu yaratılış rasyonellik dışı değildir, aksine girişiminde kendi özgürlüğünün yaratıcılığıyla ve kendi gücü yardımıyla karanlık derinliklere bir düzen getirir. Onun gerçekliği, kurulu düzen tarafından yönetilmekten çok kendi varoluşunu yönlendirmeyi araştırmasında ve bu yüzden kendisi gibi olmayı araştırmasında yatar. Sorun, kendisinin ustası olan benlik her şeyi bir anda değiştirdikçe ve içten bir çözümle aranan her şey kendi teşebbüsüyle bir hiçliğe doğru yöneldikçe, kendi çözümü dışında tercihine ve idealine bağlanmasını sağlayan hiçbir şeyin olmamasıdır. Bu başkalarının yoksunluğu, benliğin kendisini yaratmasına izin veren özgürlüğün bu

¹⁸⁹ A.g.e, 69.

benlik yaratılışını çözümleyen aynı özgürlük olmasında görülür. Özgürlük, benliğin kendisi olmasından dolayı kendisine yeterli değildir, aksine özgürlük benliği kuran güç içinde saydam olarak uzanmak zorundadır.

Benlik kendi kendisinin bir ustasıdır, söylemek gerekirse, mutlak olarak kendi kendisinin bir ustasıdır ve bu kesinlikle bir yoksunluktur, fakat kendi hazzı ve tadımı olarak kabul ettiği şeydir de. Buna rağmen, daha yakın bir incelemede bu mutlak yöneticinin, bir ülkesi olmayan bir kral gibi olduğu kolaylıkla görülmektedir. Kralın pozisyonu ve kralın kurtuluşu başkaldırının herhangi bir anda yasal olması konusundaki bir diyalektiğe üstünlüğüdür. Sonuç olarak, bu, benliğin kendisine keyfi olarak dayanan bir durumdur.¹⁹⁰

Eylemde bulunan benlik kendisini gerçeklik içinde edinir. Yine de, bu benlik yoksunluk içinde kalır, çünkü kendisini kuran gücün başkaldırışında kendisi gibi olmayı istemektedir. Kendisinin varoluşunu kurmaya çalışarak ve kendisinin bir yaratıcısı olarak kendisi olmayı amaçlar. Bu garip bir sarılmadır, sonlu ve geçiciliğe göre zayıflılığının bilincinde olduğundan benlik kendisinin sonsuzluğu yardımıyla güçlü olmaya çalışır. Onu kuran gücü çalmaya kendisini uygunlaştırmaktan çok, kendisini uygunlaştıran bu güce de izin vermek zorundadır. Buna rağmen, bu benliğin yapmayı istemediği bir şeydir ve bu yüzden, benlik kendisi gibi olmayı istemenin kendisi gibi olmayı istememe olduğu bir yoksunluk içinde kalmaktadır.

3.5.4. Eylemde Bulunulan Başkaldırıcı Benlik

Eylemde bulunan başkaldırıcı benlik, kendi kaynağı ile olan ilişkisini daha iyi anlamaya çalışan bir başkaldırı formudur. Bu yüzden, kendisi

¹⁹⁰ A.g.e, 69.

hakkında derin bir bilince sahiptir ve eylemde bulunan benliğe kıyasla kendisini kuran güçle ilişkisini kurar. Buna rağmen, sorun; bu bilincin kendisinin işkencesi olmasıdır. Başkaldırı, saydamlığa uygun olmadığını, değişmez bir şey gibi kendi özgünlüğü içinde kendisini açığa çıkaramadığını anlamaya başladığı zaman, saydamlık ve kendisini kuran güçle mutsuz bir ilişki geliştirmektedir. Bu güce reaksiyonu, benlik, kendisinin kaynağı üzerinde ya kontrol kazanamadığını ya da kendisinin kaynağından özgürce kıpırdayamadığını keşfettikçe yoğunlaşmasıdır. Bu bakımdan başkaldırı, kendisinin kontrol edemediği bir gücün bilinçliliği kapsamında yaşanan bir döngüdür. Yine de, kendi varoluşunun bir kaynağı olmaktadır. Başkaldırı, kendisini varoluş tarafından sıkıştırılmış gibi ve kendi varoluşunun sınırları içinde tuzağa düşürülmüş gibi hissetmeye başlamaktadır. Bu noktada, varoluşu ipe bağlamaya, kendi varoluşunu tanımlamaya ve kurmaya başlar. Eğer bu gücü iyilik olarak adlandıırırsak, bu başkaldırının nasıl bir radikal şeytan olduğunu, yani derin varoluşu iyiliğe karşı başkaldırı ve nefretle tanımlanan bir şeytan olduğunu görebileceğiz. Şimdi eylemde bulunan benlikten eylemde bulunulan benliğe geçişe bakacağız ve eylemde bulunulan benliğin başkaldırısının doğasını göreceğiz.

Eylemde bulunan benlik, tüm yaşamında kendi başkaldırışı içinde yaşayabilmektedir. Buna rağmen, eylemde bulunan benlik kendisine çok saydam olduğundan her şeyden önce kendisinin ustası olmadığını keşfetme şansı bulunmaktadır. Belki de, tüm imgeleyici yapılanmanın başarısız olmasını sağlayan sınırlılığı veya zayıflığını kavramaktadır. Veya

belki de, eylemde bulunan benliğin diyalektiği konusunda bilinçli olmakta ve bu yüzden, kendi yoksunluğunun farkına varmaktadır. Bu bilinçlilik hangi yolla gelirse gelsin, sonsuz “olumsuz benlik kendisini bu köleliğe çivilediğini hissetmektedir.”¹⁹¹ Bu kölelik kendi varoluşunun bir sınırır; benliğin sonsuz ve negatif bir formunda düzenli veya değişmez anlamda kendisini yaratma yetersizliğidir. *Ölme Hastalığı*’nda, Kierkegaard, belirli “et içindeki bitkinin” bilincinde olan böyle bir kişi hakkında konuşur. Bu bitkinin belirli bir limiti veya benlik yaratılışının genel yoksunluğunun bir bilinci olsa da, başkaldırının yönü aynıdır;

Bu karanlık uçurum içindeki sınırlı mantığın, tüm saydamlığın ağrısı ve acı çekmesi, Tanrının ikinci derecede bir yaratıcı olduğunu ispatlamaya yönelmektedir. Karanlığın acısı ve arzuları Tanrı veya düzen için bir arzulanış değildir, aksine Tanrıdan nefret etme olmaktadır. Bu safhadaki yoksunluk kendi zayıflığının tüm gücünü hissetmektedir. Zayıflığının altında acı çekmektedir. Bu acı çekmede Tanrı inancıyla kendisi olmayı istememektedir, aksine Tanrıyla mutsuz bir ilişki aracılığıyla kendisi gibi olmayı istemektedir. Eylemde bulunan benliğin yoksunluğu aracılığıyla kendi imgelemesiyle birlikte karanlığa sokularak kendisini yaratamamaktan dolayı hissedilen acıyı bilmektedir. Eylemde bulunulan benlik olarak, eylemde bulunulan benliğin bu uçurumdan kendisini yaratmaya çalışan benliğin oluşturmamasına rağmen, derin uçurumdan kendi varoluşunun kaynağına sahip olmayı hala tercih etmektedir, fakat bu kaynağın karanlığına aşına olarak yaşamaktadır. Varoluş onun için karanlık bir

¹⁹¹ A.g.e, 70.

söylemdir ve kendisinin gelişen hoşnutsuzluğu, onur ve başkaldırısını beslemek için bu karanlığa yapışmaktadır.

Varoluşun tezatlıkları kişinin aklında yerleşmiştir. Yaşam karanlık bir söylemdir. Kişi, bu tezatlıklara alçak gönüllülükle boyun eğmez, fakat kişi onun bilinçliliğinde dönen güce boyun eğer. Varoluşun karanlığını istemeyerek kabul edişte kişi biricikliği içinde dönen garip gücü hisseder. Bu eylemde bulunan benliğin bir gücü değildir, aksine kişinin varoluşunun başkaldırısı işkence, kin ve bu varoluşun kaynağından akan bir güçtür. Bu durum varoluş içine girmeyi reddetmekte ve bir açıklamayı araştırmaktadır. Bu, kişinin özgürlüğünün kişinin işkencesi ve arzusuyla varoluş içinde açığa çıkması isteğidir. Kişi, bu başkaldırı aracılığıyla biricik olmayı ister. Bu karanlık içinde açıklık için bir arzulama bulunmaktadır ve yine de başkaldıran kişi için bu arzunun sadece insan varlığını taklit etmek için varolduğu görünmektedir. Sonunda açığa çıkmak için hiçbir istek yoktur, aksine sadece karanlık güçlerin arzulandığı bir istem bulunmaktadır. Sonunda sadece isteyen bir istem bulunmaktadır.

Sonuçta yeni bir değerlendirme yer alır ve “erdem”, iyiliği ve onun açıklayıcı sözünü araştırmayan bir erdemdir, fakat bunun yerine karanlık derinliklerin besleyici güçleri içinde kalmayı ister. Kişi karanlık bir söylem gibi yaşamı kavramaya başladığı zaman, bu karanlık içinde açıklayıcı bir sözü araştırmanın gerçekçi olmadığına inanır.

Felsefe, her zaman mantıkla “yardım edilmiş” olmayı araştırmıştır. Varoluşu açık hale getiren mantık gerçek bir mantıktır. Bu, sonuçta mantığın kendi sınırlılıklarına işaret edeceğini yani, insan varlığına karşı

karanlığı temizlemede bir sınıra işaret edeceğine dair varoluşçuların bir inancıdır. Kierkegaard, mantığın sınırlarına da işaret etmektedir. Kierkegaard'a göre mantığın sınırları nasıl yardım edilebileceğimiz konusunda kontrolümüzün olmadığı durumu ve varoluşun açıklığının kendi gücümüz içinde olmadığı durumu göstermektedir. Buna rağmen, bizim gücümüz içinde olmayan gerçeklik durumu, varoluşun hiçbir açıklığının mümkün olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu yardım edilmiş olmayla ilgili olarak Kierkegaard şunları söyler:

Acı çeken bir kişinin, genellikle yardım edilmeyi isteyebileceği bir veya birkaç yolu bulunmaktadır. Fakat yardım edilmiş olma önemli bir ölçüde içten bir konu olduğunda, özellikle üstün biri veya süper biri tarafından yardım edilmiş olma anlamına geldiğinde, her tür yardımı koşulsuz olarak kabul etme veya tüm şeylerin olası olduğu "yardım eden kişinin" elinde bir hiç olma alçak gönüllüğü bulunmaktadır.¹⁹²

Başkaldırıda kişi, benliğin son tutunuşunu elinden bırakmayacaktır; yani varoluş içinde yardım edilen biri olma aracını seçebilme isteğini bırakmamaktadır. Bu durum şimdiye kadar yoksunluk içindeki kişi için söz konusu olan varoluşun bir yolunu vermekte, bir şüphecilik olmaktadır ki, çare hastalıktan daha kötüdür. Dolayısıyla bu durum bir ölme hastalığı olmasına rağmen, başkaldıran kişi yardım edilmiş olmayı reddetmektedir.

Başkaldırı öylesine bir biçimde gelişmekte ve yoğunlaşmaktadır ki, kişinin kendi varoluşunu bulduğu bir yol olmaktadır – kişi başkaldırısıyla var olmayı seçmektedir. Bu en yüksek anlamda özgürlüğün bir eylemidir. Heidegger'in söylediği gibi, kişinin kendisinin orijinal olarak özünün gerekliliğine karar verdiği özgürlüğün bir eylemidir. Bu anlamda,

¹⁹² A.g.e, 71.

Kierkegaard başkaldırıyı kendisi gibi olmayı isteyen bir yoksunluk olarak tanımlar. Kendi işkencesi içinde varolmayı seçmektedir ve bu yüzden, varoluş olarak kendi işkencesini seçmektedir.

Bu noktada başkaldırı, Kierkegaard'ın şeytani olarak adlandırdığı şeydir. Tıpkı kapatılan rezervin iyilikten kurtularak kendi işkencesinden kurtulmayı istemesi gibi, yine de işkence olmaksızın kendi acısının onurlu hazzını ve acayıpliğini kaybedeceğinden iyiliğe ihtiyaç duyması gibi, başkaldırı da kendisi içinde bu tezatlığa sahiptir. Bir yükselen söyleminde Kierkegaard bu tezatlığı başkaldırı açısından tanımlamaktadır.

Sadece başkaldıran insan varolma işinin söz konusu olmadığını, yoksunluğun aşağısında hala varolan kendisini son sevgisine tamamiyle adamayı, yaşam hakkında üzüntüyle ağlayacağını, ayrıca sözlerinde inancın, güvenin ve alçak gönüllülüğün bir yansımasının olmadığı bir biçimde yaşamla ilişkili olmayı, kendi başkaldırışı içinde tahrik edilen birisi gibi izlenim yaratmak için çığlıklarıyla boğulmayı istemektedir.¹⁹³

Başkaldıran kişi, bu durum kendisinin bir acısı olduğundan kendisi hakkında hiçbir şeyi kabul etmek istemez. Buna rağmen, bu işkence aracılığıyla benliğini toparlamakta ve kim olduğun kavrayabilmektedir. Başkaldırı bir vakum içinde yer almaz; kendisi içinde başkaldırıcı olmaya karşı bir gücü taşımaktadır. Başkaldırı iyilikten kaçamaz, çünkü ondan kaçmak başkaldıran birisi olmaktan kaçmaktır; bu yüzden, iyilikle yakın bir ilişkiyi devam ettirmek zorundadır.

Öz gibi, başkaldırı yardım edemez, fakat kendi varoluşu konusunda sonsuz bir endişesi vardır. İyilikten önce varoluşu konusunda bu endişe ve

¹⁹³ EUD, 111.

içtenliğin dışında önemli bir hayal kırıklığı yükselmekte ve hatta varoluşa kin duymaktadır. Bu durum, dışsal koşullar veya kaderin talih ve talihsizlikleriyle söz konusu olan hayal kırıklığı değildir, aksine kendi varoluşunun uyuşmaz tezatlıkları konusunda bir hayal kırıklığıdır. Şeytani bir öfkede bu kabul etme hiç bulunmaz fakat benlik, iyilik ve kendi kaybıyla ilişkili olduğu özün daha olumlu bir gücünü kazanmaktadır.

Kişi dışsallıklar içinde barış ve huzur aramadı, buna rağmen onun kalbi sorunlarla dolu olmaya devam etti. Sonra kişinin içindeki içsel oluş düştü; ona sanki dışsal başarılarının sadece kendi içsel acı çekmesini koruması amacıyla olduğu öylesine göründü ki, dünyanın acı veren streslerinde bile bir ferahlık bulamadı. Kendisine, sanki kendisinin güçlü ellerini ona uzatan bir Tanrı gibi olduğu ve kendisinin sanki öfkeli bir çocukmuş gibi olduğu göründü. Yine de, bunun nasıl olabileceğini anlama ve açıklamada bir aşama kaydedemedi. Daha sonra, kendisi içinde kendisinin en içsel oluşu başkaldırı etti. Sonra eski adanmış bir kitapta söz konusu olan şeyi yaptı: "Kişi kaybolduğu ve kendisini kötümserlik içine sokan kişinin Tanrının kendisi olduğu konusunda düşündü. Sonra kendisi içinde içsel oluşum dondu."¹⁹⁴

Kişi, kaybı konusunda övünmektedir, çünkü kişinin kendisi tüm varoluşa karşı bir kanıttır. Varoluşun kötümserliğini sürekli olarak suçlamak için kendi işkencesini devam ettirmeyi ister. Başkaldırı kendisini bir kayıp olarak seçmekte ve varoluşunun duyulmasını istemektedir. Bu açığa çıkmada, yargılama varoluşun tümüne karşı yapılmaktadır.

Benlik, benlik tezatlığı gibi varoluşuyla işkence çekmektedir ve varoluşun yazarına karşı bir tanık olarak duran bu tezatlığa inanmaktadır. Buna rağmen, Kierkegaard bu tezatlıkları bir hata olarak değil, yazarın yüceliğinin bir işareti olarak görür: Özgürlük ve benlik bilinci insan varoluşuyla varolmaya layık hale gelir. Bu şekilde, tüm üretimin önemli bir

parçası ve hatta üretimin etrafında dönen bir parça olarak görünmektedir. Kierkegaard'a göre, hata yazarın üretiminde değil, aksine bilinçli ve özgürce varolan kişinin başkaldırışındadır.. Başkaldırı oluş içinde olacak şeyleri belirlemeyi istemektedir. Bu başkaldırının, tüm özgünlüğü içinde kendisinin bir açığa çıkışının olması kadar kimliği ve bütünlüğü de bulunmaktadır. Başkaldırma, sonluluk tarafından sarf edilen karşılaştırmalarla ayakta durmayı veya "üst olmayı" arzulayan bir varoluş değildir, aksine eğer kendisine dikkat çekiyorsa iyiliğe karşı kendisini çözümleyici başkaldırışı içinde bunu böyle yapmaktır. Bu "dikkatin" şeytan veya yıkıcı olarak algılanması zorunlu değildir, fakat kurulu düzene iyi bir şekilde uygunlaşabilmektedir.

Kierkegaard, varoluşun tezatlıklarının yaşamın acılı bir yola yolculuk ettiği anlamına geldiğini reddetmez. Kierkegaard varoluş bilincini, özü, özün nihai özgürlüğüne doğru uyandırdığına inanmasına rağmen, varoluşun kafa karıştırıcı, bazen boş, yoksun ve tüketici olduğunu vurgulamıştır. Uyandırılmış kişilerin başkaldırısı seçebileceğini bilmek zorundaydı. Yine de, bir anlamda başkaldırı iyilikten uzak olmasına rağmen, başka bir anlamda özsüzlüğe kıyasla iyiliğe daha yakın olduğuna inanmaya devam etmiştir. Kierkegaard'ın umudu, tek bireyin başkaldırısıya kıyasla inancı seçebileceği idi. İnancı incelememize rağmen, Kierkegaard'ın başkaldırı ile inanç arasında yaşadığı çelişki bize Kierkegaard'ın tek birey, inancın alçak gönüllülüğü içinde Tanrıya doğru yönelen kişi için nihai umudunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

¹⁹⁴ A.g.e, 97-98.

SONUÇ

Niçin senin şikayetin çok hiddetli, çılgının çok etkileyici; hatta niçin senin ibadetin çok saldırgan? Açık çekmelerin çok büyük, yasların çok yakıcı, ve sonuç olarak cennetler aracılığıyla yeniden seslenişe bağlantılı olmakta ve onun sakin, tarafsız olarak oturmasının ve dünyayı ve dünyanın kötülüklerini reddetmesinin sana görüldüğü bir yer olan saklı derinliklerinde Tanrıyı aramasından dolayı şikayetin çok haklı ve sesinin çok güçlü olduğuna inandığınız için bunlar söz konusu olan şeyler değil midir? Fakat cennet böyle varsayımsal konuşmalara kendini kapatmaktadır ve ayrıca Tanrının herhangi birisiyle kandırılmadığı yazılıdır. Senin sözlerin güçsüzdür, düşüncelerin kadar güçsüzdür, senin kolların kadar güçsüzdür ve cennet senin ibadetini işitmedi. Fakat kendini Tanrının kutsal ellerine bıraktığında ve özüne çarptığında, iç çekerek; “Benim Tanrım, benim Tanrım benim günahım büyük, benim günahımı bağışlamak için çok büyük mağfiret et diyeceksin. Sonra cennet yeniden açılacaktır. O zaman, peygambere söylediği gibi Tanrı penceresinden bakıp şunu söyledi; Buna rağmen kısa bir süre, yine de kısa bir süre dünyanın çehresini yeniden yenilemeliyim.” Ve çehrenizin yenilendiğini göreceksin. Tanrının arzulu lütfü, senin kurak aklındaki sözleri alan alçak gönüllülüğünü daha fazla sevmektedir.¹⁹⁵

Bu çalışmanın sonunda Kierkegaard'ın insanın varoluşunu nasıl kurabileceğini ve kendisini nasıl özgürlük ve sorumluluk bilinciyle ne şekilde tamamlayabileceğini gördük. Ayrıca, benliğin oluşturulması aşamalarının bir sonraki aşamayı gerekli kılmadığını, aksine bir aşamadan diğerine sıçramanın bir irade beyanına tabi olduğunu da kavramış olduk.

Sorumluluk bilincine sahip olmayanlar ve sorumluluk üstlenmeyenler, sorumluluğu başkalarına yükleyerek geçmişini hiçleştirmek isterler. Bu, benliğin yadsınmasıdır, çünkü insan benliğini başka bir şeyin dışında yaratamaz. Aslında, insan benliğini yaratamaz, sadece benliğini seçmek

¹⁹⁵ A.g.e, 38.

zorundadır. Kişi yaşadığı suçluluğu pişmanlıkla omuzlamak ve hatta babasının, annesinin, okulunun ve kültürünün işlemiş olduğu suç pişmanlık duyarak omuzlamak zorundadır. Eğer kişi bunu yapmada isteksiz davranırsa, o zaman geçmişe mahkum olacaktır. Geçmiş hiçleştirilemez ve bu yüzden geçmişi unutmak, onun kişiye sahip olması ve benliği tutsak etmesi anlamına gelir. Kişi, şayet ondan pişmanlık duyduktan sonra olgusallığını sahiplenir ve onun üzerinde çalışırsa, sadece bu yolla, kurban olmaktan ve tutsaklıktan kurtulur.

Bu pişmanlık, evrensellik öncesinde kişiyi, dönüşen geçmişe doğru götürmektedir. Evrensellik kişinin izolasyon içinde gerçekleştirmeye çalıştığı soyut bir ideale işaret etmez, aksine evrensellik paradigmatic insan varlığı olduğu için insanlığa işaret eder. Kişi diğer insanların olmasını istediği şey olmaktadır. Bu bağlamda etik görev, soyutlanan bir görev değil, kişiyi insanlığa bütünüyle bağlayan bir görevdir. Bu bütünlük, geleceğe doğru evrensel veya paradigmatic insan varlığı olmak için yöneldiğimiz bir hedeftir.

Etik safhanın tutarlı olması için kişiliğin mutlak olması, dünya tarafından belirlenmekten çok dünyayı belirlemesi zorunludur. Gerçekte, dünya ve kişinin somut kapsamaları görevinin içeriğini belirlemektedir ve buna rağmen etik safhanın önemli bir noktası, bu içeriğin kişiliğine dönüştürülmemesi, kişiliğin yapılandırılmasıdır. Kişiliğin kendini belirleyemediği bir alan varsa, bunun hiç de mutlak olmaması, ancak devamlılığı başarma başarısızlığını oluşturan koşullarla şartlandırılmış olması söz konusudur. Bu, iyi veya kötü arasında bir seçim değil, iyi ve

kötü için yapılan seçimi ifade eder. Etik safhada, kişi özgür olarak biricikliğine sahiptir ve böylece mutlak farklılık iyi ve kötü arasında farklılığı ortaya koyar.

Kendimi seçmede kendime bir ideal belirliyorum. Yani, mutlak olarak kendimi sonsuzlaştırıyorum, çünkü sadece kendime bir ideal sunabilirim. Ayrıca, bu ideal benim için mutlak olacaktır. Çünkü kendimi mutlak olarak seçiyorum. Kişi kendini etik olarak seçtiği zaman, aslında iyiyi istemeyi seçmez, sadece istemeyi seçer. Kişi istemeyi seçtiği zaman, iyi ve kötü için seçimini de yapar. Başka bir deyişle, kişinin biricikliğini seçmesi yani biricikliğini özgür ve sorumlu olarak yansıtmayı, biricikliğiyle bir görev gibi yüzleşmesi, benliğini kötü ile iyinin arasına yerleştirmesidir. Etik benlik seçiminde ortaya çıkan mutlak farklılık arzuyu, içtenliği ve ilgiyi beslemektedir. Etik varoluş, doğru belirgin bir objeyi seçme konusu değil, tüm görevin iyi ile kötünün farklılığıyla yansıtılan enerji, içtenlik ve yolların yoğunluğu konusudur.

Kierkegaard'ın eğer yollar söz konusuysa, kişinin yanlış dönümleri keşfedeceğine ve tekrar iyiyi, yani biricik olma, kendisi içinde ve kendisi için var olma yolunu bulacağına inanır. Kişi saydam ve özgür bir şekilde var olarak yani, biricikliği seçerek bu düzene benliğini uydurur . Bu düzene benliğini uygun hale getirmenin bir bölümü, iyi ile kötünün mutlak farklılığını yansıtmaktır.

Etik varoluş benliği özgürlüğe, benlik bilincine ve benlik sahiplenmesine yol açar. Kişi estetiğin anlık ve dağılmış varoluşunda, benliğinin bir özne olmadığını ancak saydamlık ve özgürlük yardımıyla bir

benlik olma anlayışına doğru yönelmektedir. Etik safha ilerlediği zaman sorunlar ve benliğin yeniden yansımalarına izin vermeyen tezatlar ortaya çıkar. Etik safhada saydamlık derinleştikçe daha fazla kaçınma benlik bilincinin ışığıyla süzölmekte, temelde yatan kaygı kendini hissettirmeye başlamakta ve Ahlakçı, etik safhanın kendisini benlikten kaçınma durumu olduğuna şüphe duymaya başlamaktadır. Bu şekilde, Ahlakçı etik safhanın da yoksunlukla sonuçlandığını keşfetmeye başlamaktadır. Buna rağmen, etik safhanın yoksunlukla sonuçlandığını söylemenin benliğin etik olarak yanlış bir dönüm olduğu söylenemez. Etik safha, bu benlik oluşu için yeterli olmamasına rağmen, benliğin kendisi olması için yeterlidir. Yoksunluk, tezatları belirginleştikten sonra etik safhada bulunmanın bir belirtisidir.

Estetik safha benliğin istem ve arayışlarıyla ilişkili iken, etik safha sadece görev arayışıyla ilişkilidir. Bu safhaların her ikisi de yoksunlukla sonuçlanır. Etik, ideali gerçekleştirmez, aksine ideal ile gerçek arasında gerilim ve boşluk yaratır. Estetik, ideal olmaksızın gerçektir etik bir ideale sahiptir ve bu ideali gerçekleştirmeye çalışır, fakat bunu gerçekleştiremez. Dini varoluş etik dışı değildir, aksine etik varoluşun estetik varoluşu kapsamı gibi dini varoluş hem etiği hem de estetiği içermektedir.

Sonuç olarak estetik ve etik arasındaki gerilim öylesine büyüktür ki, bir tür enerji boşalımı hayali belirmekte ve dini safhaya sığıpış mümkün olmaktadır. Burada vurgu, ebedi mutluluğun mutlak telos'u konusundadır. Dini safhanın ilk hareketi, sonsuz çekilmesiyle ve bütün suçun kabul

edilmesiyle benlik için yeniden yansıma bulmaktır. Kişi dünya için ölür, dünyada yetersizliğini kabul eder ve suçlu olduğunu itiraf eder.

Geçici amaca karşıt ebedi amaca yönelik bir hareket, acı çekmeyi seçmeye bağlıdır. Buna rağmen, bu acı çekişin kendisi, kişinin ebediliğin amacını araştırdığı bir işarettir. Ayrıca, acı çekme Dindar A'nın diğer bir ifadesidir. Öyle ki kişi geçicilik ve sonsuzluk karşıtlığında acı çekmektedir. Bu acı çekme nihai olarak bir eğlencedir, çünkü kişi onun içinde ebediliğin amacıyla doğru bir ilişkide olduğunu görmektedir, öyle ki kişi, Tanrıyla ilişkide her zaman hatalı olduğu bir seçimle sağlanan mutlak telos'u ebedi mutluluk gibi keşfeder. Bu şekilde Tanrıdan önce kişi bir hiçtir ve benliğin mutlak olarak sadece kendisiyle ilişkide olduğu etik ilişkiye kıyasla bu mutlak ilişki içinde kurtuluşunu aramaktadır. Etikten dine sıçrayışa kişi salt olarak içsel bir teleolojiden mutlak bir telos'a doğru hareket eder.

Etik safhanın sonunda üç arzu veya tecrübeyle karşılaşırız; sonsuz çekilme, suçluluk ve acı çekme. Bu tecrübeler, varoluşun değişik tezatlarından, yani, sonlu ile sonsuz, geçici ile ebedi ve benzerinin tezatlarından dolayı ortaya çıkar. Bu deneyimlerle hareket ederek felsefi benlik anlayışımızda ileri gidebiliriz. Bu benlik anlayışı, Kierkegaard'ın varoluşun dini safhası olarak adlandırdığı konuya yöneldikçe bizi daha büyük benlik bilincine ve özgürlüğe götürmektedir.

Dini safhada, bireyin birincil ilişkisi Tanrıladır. Kişinin varoluşunun birincil objesindeki bu değişim, kişinin benliğini ve telos'unu nasıl anladığı konusunda büyük bir farklılık yaratır. Burada vurgulanan nokta, kişinin arzuladığı objedir. Estetikçi kendisi dışında olan bir şey konusunda

isteklidir ve memnun olarak ve kahramanca objeyi kazanmak için tamamen çevrenmiştir. Ahlakçı kendisi içinde bir varoluş objesine sahiptir ve memnun şekilde kendisini korumak için her şeyi bırakmaktadır.

Dini safhaya göre, kişinin varoluşunun ve arzusunun objesi Tanrıdır. Bu obje deneyimlerin üç varoluşsal aşaması vardır: sonsuz çekilme veya ilk deneyim, acı çekme veya temel deneyim ve suçluluk veya karar verme deneyimi. Bu deneyimler kişinin varoluşun dini safhasına sıçrama ve böylece kendisine yönelik benliğin gelişiminde kişisel varoluşu dönüştürme enerjileri olarak hizmet etmektedirler. Bu, daha sonra felsefi benlik anlayışında bir sonraki gelişme olmaktadır. Kötüyle yüzleşmede İyi'nin felsefi erdeminde Kierkegaard'ın radikal değişiminin amacı; böyle bir anlayışın sadece bireyin dönüşümüyle sağlanabileceğini, fakat sadece akılla sağlanamayacağını ortaya koymaktır. Sübjektiflik veya bireysellik, en yüce iyilik için "kurgulanmış" değildir; aksine, geliştirilmelidir ve en yüksek iyi konusunda sonsuz bir odaklaşmayla yeniden oluşturulmalıdır.

Bu varoluşçu deneyimleri bir arada tutan neden, Tanrıya ihtiyaç duymanın kişinin en yüksek mükemmelliği olduğu düşüncesidir. Etik varoluş kendine yeterlilikte mükemmelliğini bulmuştur. Dini varoluş ise özerk benlik yeterliliğinin zıtlığı içinde mükemmelliğini bulmaktadır. Dini varoluşun mihenk taşı, İyi'ye kişinin bağımlı olduğu ve gerçekte kişinin anlamını ve iyiliğini bu bağımlılıkta bulduğu konusunu anlamaktır. Hiçbir şeye yeterli olmamak, insan oluşu gerektiren idealleri gerçekleştirmede kişinin yetersizliğini kavramasıdır. Eğer kişi bu bilgiyle bağımsız ve kendine yeterli olarak kalmayı isterse, o zaman kişi kaygının sersemliği

içine düşmekte ve hiçbir şeye yeterli olmadığı düşüncesi arkasındaki saydamlığı kapatmaktadır.

Kısaca ifade edilirse dini varoluş, çoğu insan varoluşunu yöneten bir illüzyonla kavranır hale gelir. Bu noktada sadece dünya için ölünmez, kişi kendisi için de ölür ve hiçliğin uçurumunda yüzer.

Kierkegaard, varoluşun tezatlıklarının yaşamın acılı bir yola yolculuk ettiği anlamına geldiğini reddetmez. Kierkegaard varoluş bilincini, özü, özün nihai özgürlüğüne doğru uyandırdığına inanmasına rağmen, varoluşun kafa karıştırıcı, bazen boş, yoksun ve tüketici olduğunu vurgulamıştır. Uyandırılmış kişilerin başkaldırıyı seçebileceğini bilmek zorundaydı. Yine de, bir anlamda başkaldırı iyilikten uzak olmasına rağmen, başka bir anlamda özsüzlüğe kıyasla iyiliğe daha yakın olduğuna inanmaya devam etmiştir. Kierkegaard'ın umudu, tek bireyin başkaldırıya kıyasla inancı seçebileceğiydi. İnancı incelememize rağmen, Kierkegaard'ın başkaldırı ile inanç arasında yaşadığı çelişki bize Kierkegaard'ın tek birey, inancın alçak gönüllülüğü içinde Tanrıya doğru yönelen kişi için nihai umudunu anlamamıza yardımcı olacaktır.

KAYNAKLAR

Arbaugh, G.B. and G.H. (1967). *Kierkegaard's Authorship*. Rock Island, IL: Augustana College Library.

Ayer, A.J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz.

Brink, D. (1989). *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, J. (1983). *The Mind of Kierkegaard*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Connell, G. (1985). *To Be One Thing: Personal Unity in Kierkegaard's Thought*. Macon, GA: Mercer.

Dancy, J. (1993). *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell.

Edwards, P. (1973) 'Kierkegaard and the "Truth" of Christianity', in P. Edwards and A. Pap (eds) *A Modern Introduction to Philosophy*. New York: The Free Press.

Gardiner, P. (1988) *Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.

Gaskin, J.C.A. (1978). *Hume's Philosophy of Religion*. New York: Macmillan.

Green, R.M. (1992). *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*. New York: State University of New York Press.

Hannay, A. (1982). **Kierkegaard**. London: Routledge & Kegan Paul.

Hegel, G.W.F. (1977). **Phenomenology of Spirit**. Ter. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.

Heidegger, M. (1962). **Being and Time**. Ter. J. Macquarrie ve E. Robinson. New York: Harper & Row.

Incil, The New American Standard Version.

Jaspers, K. (1967). **Philosophical Faith and Revelation**. Ter. E.B. Ashton. New York: Harper & Row.

Kant, I. (1986). **Religion within the Limits of Reason Alone**. Ter. T.M. Greene ve H.H. Hudson. New York: Harper.

_____ (1991). **The Metaphysics of Morals**. Cambridge: Cambridge University Press.

Kierkegaard, S. (1970-75). **Soren Kierkegaard's Journals and Papers**. 3 Cilt. Der. Ve Ter. H.V. ve E.H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

_____ (1980). **The Concept of Anxiety**. Ter. R.Thomte ve A.B. Anderson. Princeton: Princeton University Press.

_____ (1980). **The Sickness Unto Death**. Ter. H.V. ve E.H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

_____ (1983). ***Fear and Trembling: Fear and Trembling / Repetition***. Der. ve Ter. H.V. ve E.H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

_____ (1987). ***Either / Or, Part I***. Ter. H.V. ve E.H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

_____ (1987). ***Either / Or, Part II***. Ter. H.V. ve E.H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

_____ (1992). ***Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments***. Ter. H.V. ve E.H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

_____ (1997). ***Christian Discourse: The Crisis and a Crisis in the Life of an Actress***. Ter. H.V. ve E.H. Hong. Princeton: Princeton University Press.

Law, D.R. (1993). ***Kierkegaard as Negative Theologian***. Oxford: Clarendon Press.

Mackey, L. (1971). ***Kierkegaard: A Kind of Poet***. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

_____ (1971). ***Kierkegaard: A Kind of Poet***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Malantschuk, G. (1971). ***Kierkegaard's Thought***. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Marcel, G. (1962). ***Man Against Mass Society***. Ter. G.S. Fraser.

Chicago: Gateway.

Meister, E. (1941). ***Meister Eckhart***. Ter. R.B. Blakney. New York:

Harper.

Michalson, G.E. (1985). ***Lessing's 'Ugly Ditch': A Study of Theology***

and History. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Nietzsche, F. (1976). ***The Genealogy of Morals: The Birth of Tragedy***

and The Genealogy of Morals. Ter. F. Golffing. New York: Doubleday.

Pascal (1984). ***Pensées***. Ter. A.J. Krailsheimer. New York: Penguin.

Pitcher, G. (1977). ***Berkeley***. London: Routledge & Kegan Paul.

Plato (1975). ***Apology: The Trial and Death of Socrates***. Ter. G.M.A.

Grube. Indianapolis: Hackett Publishing.

Ricoeur, P. (1974). Guilt, Ethics, and Religion. İçinde ***Conflict of***

Interpretations. Der. D. Ihde. Evanston: Northwestern University Press.

Rudd, A. (1993). ***Kierkegaard and the Limits of the Ethical***. Oxford:

Oxford University Press.

Singer, P. (der.)(1991). ***A Companion to Ethics***. Oxford: Blackwell.

Thompson, J. (1974) Kierkegaard, London: Gollancz.

Thulstrup, N. (1980). *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Princeton, NJ:
Princeton University Press.

Walker, J. (1985). *Kierkegaard: The Descent into God*. Montreal: McGill-
Queen's University Press.

Weston, M. (1994). *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*,
London and New York: Routledge.



ÖZGEÇMİŞ

1964 yılında Ankara'da doğdu. İlk ve orta öğreniminden sonra, Yüksek öğrenimini 1991 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde tamamladı. 1994-2000 yılları arasında Araştırma görevlisi olarak görev yaptı. 1997 yılında " Alfred North Whitehead'de Bilim ve Modern Dünya ilişkisi" isimli teziyle Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını tamamladı.

Evli ve bir çocuk babasıdır.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ