

Sessizliğin Fenomenolojisi: Kierkegaard'da Çağrının Proto-Fenomenolojik Ufku

Zeynep Zafer Esenyel¹

ORCID: 0000-0002-8419-7335

DOI: 10.55256/TEMASA.1773912

Öz

Bu çalışma, varoluşçuluğun babası olarak addedilen Søren Kierkegaard'ı fenomenolojik bir perspektiften yorumlayarak, onun özellikle sessizlik ve umutsuzluğa dair betimlemelerinin proto-fenomenolojik indirgemeler olarak sınıflandırılabilirliğini iddia etmektedir. Kierkegaard'ın fenomenolojiyi öncelediğine dair yabancı literatürde son yıllarda yürütülmekte olan kapsamlı tartışmayı Türkçe literatüre tanıtmak amacıyla onun *Ölüme Götüren Hastalık* ile *Kırdaki Zambak* ve *Gökteki Kuş* adlı eserlerinin fenomenolojik bir yorumunu gerçekleştirdiğimiz bu çalışma Kierkegaard'ı hem Heidegger'in fenomenolojisine hem de buradan hareketle Fransa'da teolojik dönüş olarak adlandırılan yeni fenomenoloji akımına yaklaştırmayı mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Kierkegaard'ın sessizlikte bireyin kendi söylemini askıya alarak Tanrı'dan gelen çağrıya açık hale geldiği iddiası bir yandan özneyi konuşmanın sağladığı imtiyazlı konumundan uzaklaştırırken, diğer yanda da Batı felsefesinin görüş merkezli düşünme biçimini duymaya yönelik bir kavrayışa doğru yönlendirir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın sessizlik kavramı hem Heidegger'in vicdanın çağrısına ilişkin betimlemeleri ile çeşitli benzerliklere sahiptir hem de yeni fenomenolojinin, Husserl'e -bilinci deneyimin kurucu merkezi olarak konumlandırılmasından dolayı- getirdiği eleştirinin zemininde yer alan düşüncelerin bir öncülü olarak okunabilir. Zira sessizlik, öznenin ademi merkezileştiği ve Husserlci yönelimselliğin tersine çevrildiği bir ufuk olarak, ben'liğin başkasından gelen çağrıya maruz kalışını ve anlamın özneye öncel kaynaklarını vurgular. Bununla birlikte umutsuzluğun benliğin değil fakat ben-olmamanın yarattığı bir fenomen olarak kavranması, kendiliğin ancak başkalıktan hareketle kurulduğunu ortaya koyarak öznenin edilgen boyutunu açığa çıkarır ve fenomenolojinin imkânlarını genişleten teolojik dönüş için verimli bir alan açar. Böylece dini deneyimin fenomenolojik olarak ele alınabileceğini iddia eden yeni fenomenoloji açısından Kierkegaard'ın varoluşçuluğu bir proto-fenomenoloji olarak okunabilir. Bu çalışmanın hedefi, varoluşçuluğun olduğu kadar fenomenolojinin de ufkunu genişleten alternatif bir okuma yaparak Kierkegaard'ı yeniden yorumlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Heidegger, Proto-Fenomenoloji, Yeni Fenomenoloji, Sessizlik, Umutsuzluk.

The Phenomenology of Silence: The Proto-Phenomenological Horizon of the Call in Kierkegaard

Abstract

This study argues that Søren Kierkegaard, often regarded as the father of existentialism, can be interpreted from a phenomenological perspective, and that his descriptions of silence and despair can be classified as proto-phenomenological reductions. In order to introduce to Turkish literature the recent and extensive debate in foreign literature on Kierkegaard's anticipation of phenomenology, this study offers a phenomenological interpretation of his works *The Sickness Unto Death* and *The Lily of the Field and the Bird of the Air*, and attempts to demonstrate the possibility of bringing Kierkegaard closer to both Heidegger's phenomenology and, from this perspective, to the new phenomenological movement in France known as the theological turn. Kierkegaard's claim that the individual becomes open to the call coming from God by suspending his own discourse in silence both distances the subject from the privileged position granted by speech and redirects Western philosophy's vision-centered mode of thinking toward a receptive understanding of hearing. In this context, Kierkegaard's notion of silence not only bears significant similarities to Heidegger's descriptions of the call of conscience but can also be read as a precursor to the ideas that underlie the new phenomenology's critique of Husserl, who positioned consciousness as the constitutive center of experience. For silence emerges as a horizon in which the subject is de-centered and Husserlian intentionality is reversed, thereby emphasizing the subject's exposure to the call that comes from the Other and the sources of meaning that precede the subject. At the same time, the understanding of despair not as the phenomenon of the self but of non-self reveals that selfhood is constituted only through otherness, bringing to light the passive dimension of subjectivity and opening a fertile ground for the theological turn that expands the possibilities of phenomenology. Thus, when viewed from the perspective of the new phenomenology, which asserts that religious experience can be approached phenomenologically, Kierkegaard's existentialism can be read as a proto-phenomenology. The aim of this study is to offer an alternative interpretation that broadens the horizon not only of existentialism but also of phenomenology by re-reading Kierkegaard.

Keywords: Kierkegaard, Heidegger, Proto-Phenomenology, New Phenomenology, Silence, Despair.

¹ Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. zeynepesenyel@duzce.edu.tr

Giriş

Kierkegaard her ne kadar varoluşçuluğun kurucu figürü olarak anılsa da, son dönemde yabancı literatürdeki tartışmalar onun eserlerinin fenomenolojinin çok katmanlı gelişim seyrine işaret eden öncü düşünceler barındırdığını ortaya koymaktadır. Bu tartışmaların önemli bir kısmı Kierkegaard'ın bir *proto-fenomenolog* olarak değerlendirilebileceği yönünde birleşirken, diğer yandan onun varoluş ve öznel hakikat vurgusunun fenomenolojik bir perspektiften okunamayacağını savunanlar da vardır. Bu tartışmanın merkezinde George Pattison ve Claudia Welz'in karşıt yorumları yer almaktadır. Pattison, Kierkegaard'ın bireysel ve psikolojik betimlemelerle sınırlı kaldığını ve bu nedenle düşüncesinin fenomenolojiye değil varoluşçuluğa yöneldiğini öne sürerken;² Welz, özellikle *Sevginin İşleri* adlı eseri bağlamında Kierkegaard'ın dinî fenomenleri ele alışında özgün bir fenomenolojik yaklaşım geliştirdiğini savunarak Pattison'ı eleştirir. Welz'e göre Kierkegaard'ın bu yönü, görünmeyen (dini fenomenlerin) bir tür "semi-yotik fenomenolojisi" olarak nitelendirilebilir.³

Bununla birlikte Kierkegaard'ın bu çok yönlü mirası, Türkçe literatürde hâlâ gömülü bir hazine gibidir. Kierkegaard'a fenomenolojik bir perspektiften yönelmek onu yalnızca kendi çağının sınırlarında değil çok daha geniş bir ufukta kavramayı mümkün kılar ve bu ufuk Kierkegaard okuyucusu için keşif dolu bir serüvenin kapısını aralar. Bu serüvenin sağladığı zenginlikle Kierkegaard'ı yeniden okumak heyecan verici bir deneyime dönüşür. Bu makalenin hedefi de Türkçe literatürde henüz yer bulmamış bu tartışmayı görünür kılarak, Kierkegaard'a varoluşçuluk dışında açılan bu yeni yorum hattının zenginliğini paylaşmak ve kendi adımıza da tartışmanın onu bir proto-fenomenolog olarak görmenin mümkün olduğu tarafında yer almaktır. Zira onun eserlerinde, yalnızca bireysel kaygının veya umutsuzluğun çığlığı değil fenomenolojinin farklı yönelimlerini haber veren gizli bir tını vardır ve dikkatle baktığımızda bu, sadece varoluşçuluğun değil fenomenolojinin de alanını genişleten çok katmanlı bir miras bulmamızı sağlayabilir.

Kierkegaard'ın yazılarında; Husserl'in transandantal projesinden Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisine ve Fransa'da Levinas, Marion, Henry, Chrétien ile Lacoste'un öncülük ettiği "yeni fenomenoloji"nin teolojik dönüşüne kadar uzanan zengin bir entelektüel mozaik bulunur. Başka bir çalışmamızda bu mirasın Husserl fenomenolojisiyle olan yakınlığına odaklanarak Kierkegaard'ın öznel hakikat anlayışının Husserl'in *epokhe* ve indirgemeleri ile ulaştığı öz kavrayışıyla beklenmedik bir akrabalık taşıdığını, Kierkegaard'ın irrasyonel düşüncesinin bilincin kurucu eylemini dışlamadığını ve öznel varoluşun, belirli yapılar ve bilinç düzeyleri aracılığıyla nesnel bir anlam kazanabileceğini tartışmış ve böylece öznel hakikatin fenomenolojik bir nesnellik düzleminde ortaya konabileceğini iddia etmiştik. Bu bağlamda da imanın Kierkegaard açısından benliğin kurulmasının fenomenolojik yöntemi olarak düşünülebileceği sonucuna ulaşmıştık.

Husserl'in fenomenolojisiyle Kierkegaard arasında keşfettiğimiz bu yakınlık, aslında geniş bir tartışmanın ilk adımı niteliğindeydi. Bu çalışmada ise bu tartışmanın diğer bir boyutuna dikkat çekerek; Kierkegaard'ın Batı felsefesinin merkezinde olan *görmenin* yerine *Kırdaki Zambak* ve *Gökteki Kuş* adlı eseri ile *duyma* fenomenini vurguladığını ve böylece *duymanın fenomenolojisini* yaptığını ve benliğin kuruluşunda başkalağa yaptığı vurguyla *negatif fenomenoloji* olarak adlandırılabilir olan bir yöntem kullandığını, bu bağlamda da fenomenolojinin en genel tanımıyla kendini görünüşe getiren fenomenlerden sayılamayacak olan Tanrı ve imanı birer fenomen olarak ele almayı sağladığını iddia etmeye çalışacağız. Bu tartışma bizi öznenin ve bilincin merkezi konumunu yeniden düşünmeye götürecektir. Kuşun ve zambağın sessizliği yalnızca bireysel bir dindarlığın edebi tasviri değil aynı zamanda duymanın fenomenolojisinin erken bir taslağı olarak ortaya çıkar ve yalnızca bir Hristiyan etik denemesi değil yeni

² George Pattison, "Kierkegaard and the Limits of Phenomenology" in *Kierkegaard As Phenomenologist*, ed. J. Hanson (Evanston: Northwestern University Press, 2010), 188-208.

³ Claudia Welz, "Kierkegaard and Phenomenology" in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, ed. J. Lippitt ve G. Pattison (London: Oxford University Press, 2013), 440-63.

fenomenolojinin bir öncüsü niteliği kazanır. Tüm bunları bir bütün olarak ölümcül olan umutsuzluk hastalığı ile birlikte düşündüğümüzde ise bireyin otantik benliğinin ancak başkalık tarafından kurulduğunun keşfedilmesi Kierkegaard'ın, transandantal egonun kurucu yönelimini aşan ve yeni fenomenolojiye ilham olan bir *ters/karşı yönelim-sellik* fikrine zemin hazırladığını ortaya çıkarır.

Duyma ile sessizliğin, umutsuzluk ile yeniden doğuşun kesiştiği bu ufuk, bizi şu soruların eşiğine taşır: Görmenin hâkimiyetindeki bir felsefe geleneğinde hangi alternatif kapılar aralanabilir? Sessizlik gerçekten bir fenomen olarak kavranabilir mi? Kierkegaard'ın Tanrı huzurunda insan olma deneyimine dair betimlemeleri, fenomenin sınırlarını daha geniş düşünmeye davet eder mi? Umutsuzluk, sadece bir ruhsal hastalık değil de bilinci kendi temeline çağıran negatif bir indirgeme olarak düşünülebilir mi? Ve nihayetinde Kierkegaard'ın yazdıkları, yalnızca bireysel bir varoluşçuluğun kaydı olarak mı, yoksa fenomenolojinin çok katmanlı serüvenine bir davet olarak mı okunmalıdır? Bu sorulara yönelirken, Kierkegaard'ın yalnızca fenomenleri görünüşe taşıyan deneyimlere değil kimi zaman görünüşün geri çekilişinde beliren varoluş kiplerine de ışık tuttuğuna tanık olacağız. Böylece Kierkegaard, fenomenolojinin sınırlarında dolaşan ve bu sınırları genişleten bir figür olarak karşımıza çıkacaktır.

Onun eserlerini fenomenoloji ışığında yeniden okumak, yalnızca geçmişteki bir filozofu anakronik biçimde yeniden yorumlamak değil aynı zamanda fenomenolojinin bugün hâlâ canlılığını koruyan sorularına taze bir bakış açısı kazandırmak açısından son derece değerlidir. Kierkegaard'ın fenomenolojiye açtığı ufuk yalnızca akademik bir merakın ötesinde, okuru düşüncenin beklenmedik patikalarına yönlendiren bir yolculuk vaat ederken fenomenolojinin tarihini de yeniden düşünmeye davet etmektedir. Biz bu çalışmada Kierkegaard'ın fenomenolojinin farklı damarlarıyla kurduğu ilişkileri tartışmaya açarak, onun bir proto-fenomenolog olarak düşünülüp düşünülemediğini sorgulamaya çalışacağız.

1. Görmenin Metafizikinden Duymanın Fenomenolojisine

Bu bölümde, Kierkegaard'ın dini metinlerinde öne çıkan bazı unsurların Batı metafiziğinin görmeye dayalı düşünme modeline karşılık, dinlemeyi ve sessizlikte kalabilmeyi önceleyen bir “duyma fenomenolojisine” giriş olarak okunabileceğini tartışacağız. Bu yaklaşım, aynı zamanda, Heidegger'in vicdanın çağrısını dinleme üzerine geliştirdiği anlayışa öncülük ederek, hermeneutik fenomenolojiye doğru açılan bir hattı da görünür kılmaktadır. Heidegger, her ne kadar Kierkegaard'ın ulaştığı metodolojik titizliği övgüyle anmış olsa da,⁴ onun çözümlemelerini çoğu zaman gündelik deneyimin ontik düzeyinde kaldığı ve yalnızca bireyle sınırlı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.⁵ Heidegger'e göre felsefi araştırma bir ateizmdir ve ateizm olarak kalır;⁶ bu nedenle Kierkegaard, onun nazarında bir düşünürden ziyade yalnızca dindar bir yazardır.⁷ Bununla birlikte bu mesafelere rağmen, iki düşünür arasındaki dikkate değer yakınlıkların göz ardı edilmesi mümkün değildir. Şimdi bu benzerliklerin ortaya çıktığı zeminin duymanın bir fenomenolojisi olarak okunabileceğini iddia etmeye çalışalım.

Batı felsefesi özellikle Platon'la birlikte duyular arasında en etkili konumu çoğunlukla görmeye vermiştir. εἶδος (*idea/eide*) terimi idea veya form olarak kullanılsa da bakış (look) ya da görünür (visible) anlamlarını içerir. Bu bağlamda Platon'un Mağara Benzetmesi görmenin gücünü çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Gözler gölgelerden mağaranın dışına, güneşe doğru ilerledikçe akıl da ona eşlik eder ve *doxa*'dan *episteme*'ye ya da yanılsamalardan hakikate doğru yol alınır. Platon mağarada zincire vurulmuş insanların sadece gölgeleri görmediklerini, aynı zamanda

⁴ Theodore Kisiel ve Thomas Sheehan, *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings 1910–1927* (Evanston: Northwestern University Press, 2007), 147.

⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Stambaugh. (Albany: Suny Press, 2010), 225.

⁶ Martin Heidegger, *Prolegomena to the History of the Concept of Time*, çev. T. Kisiel. (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 80.

⁷ Martin Heidegger, “Nietzsche's Word: ‘God is Dead’” in *Off the Beaten Track*, ed. J. Young ve K. Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 186.

yankılanan sesleri de duyduklarını⁸ ifade etmiş olmasına rağmen bu aydınlanma sürecinde dinlemeye ve duymaya bir daha gönderimde bulunmaması manidardır. Zira “Platon kişinin ebedi gerçekliği yalnızca “ruhun gözleri” ve “akıl ışığı” ile anlayabileceği konusunda ısrar eder.”⁹ “Burada ışığın gölgesinde duymanın unutulduğu ve dinlemenin tüm epistemik belirsizliği ve etik güvencesizliğiyle mağarada bırakıldığı söylenebilir. Platon görme ve görünürlüğü odaklanarak akıl alanında dinleme duyusuna ve onun gerçek fenomenal zenginliğine yer bırakmaz.”¹⁰ Bu düşünme geleneğinde görme, akli boyutuyla hakikatin deneyimiyle ilişkilendirilmiş ve duymanın ya da sözcüklerin gerçekliğini ancak bir temsili olduğu varsayılmıştır. Dolayısıyla görme doğrudan kavramayı sağlarken, duyma yalnızca dolaylı bir kavrayış sağladığı gerekçesiyle geri plana atılmıştır.

Benzer şekilde Aristoteles de tüm duyular arasında şeyleri bilmemize en çok yardımcı olan yetinin görme duyusu olduğunu söyler.¹¹ Görme, kendi doğası gereği yaşamın gereklilikleri açısından daha değerlidir; zira görme bizi birçok ayırım hakkında bilgilendirir; tüm cisimler renkli olduğundan görme; şekil, boyut, sayı ve hareket gibi ortak duyulabilir nitelikleri kavramamızın aracı haline gelir.¹² Bununla birlikte Aristoteles, duyular üzerine tartışmasının devamında görme kadar duymanın da önemini vurgular ve duymanın bilgi edinmeye görmeden daha çok katkıda bulunduğunu keşfederek Platon’un ötesine geçer: “Yalnızca sesin farklılıklarını ve birkaç durumda konuşmayı algılayan duyma, dolaylı olarak anlayışa en çok katkıda bulunan duyudur.”¹³ Zira duyma, dil aracılığıyla başkalarını kavramamızı sağlar ve başkalarıyla iletişim kurmamıza imkân tanır, böylece birinin deneyimleri herkes için erişilebilir hâle gelir. Dolayısıyla duyma Aristoteles’e göre, duyular arasında en eğitici olanıdır; zira anlam, başka bir deyişle bilginin büyük kaynağı olan kavrayış, konuşmada doğuştan bulunmaz, fakat yalnızca gelenek ve uzlaşım yoluyla ona eklenir.¹⁴ Bu nedenle, doğuştan kör olanlar, doğuştan sağır ve dilsiz olanlara göre daha zekidir.¹⁵

Aristoteles’in öğrenme söz konusu olduğunda dinlemenin görmeden daha önemli olduğunu fark etmesi Logos’un “duyulabilir” oluşundan kaynaklanır. Aristoteles, salt duyusal alan ile salt rasyonel alan arasındaki keskin ayırım içinde anlaşılamayan Logos’u dinlemenin hassas ortamına işaret eder ve kısmen duyusal bir alan ile kavramsal bir içerik arasında gidip gelen gerçek bir dinleme yetisine varan bir yolu aralar.¹⁶ Buna rağmen Aristoteles’in duymanın gücünü keşfetmesine karşılık Descartes da Platon’u izleyerek görme metafiziğini modern döneme taşır. Descartes’in ifadesiyle “Hayatımızın tüm yönetimi duyulara bağlıdır ve bu duyular arasında görme en kapsamlı ve en soylusudur; bundan dolayı, görme gücünü artırmaya yarayan buluşların, var olan en faydalı buluşlar arasında olduğu kuşkusuzdur.”¹⁷ Böylece duyma yerini yeniden görmenin üstünlüğüne bırakır.

Bununla birlikte Espinet’in de ifade ettiği gibi aslında duymanın görme karşısında pek çok avantajı vardır. Tek bir ışık kaynağı etrafında merkezlenen görmenin aksine, dinlemenin temel bir ses kaynağı bulunmaz. Hatta kişinin kendi sesi bile güneşin yaşam dünyamızda doğal olarak işgal ettiği türden otoriter bir statüye sahip olamaz. Dahası bedensel organizasyonumuz, dinlerken her yöne tamamen açık olmamızı sağlarken, görme yalnızca önden ve yandan bir ufka açıktır. Dinlemenin bu alıcı karakteri bizi sadece duyusal olarak değil aynı zamanda duyusal olarak da etkiler: Sözcükler, müzik ve çığlık gibi basit sesler genellikle ruh halimiz üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda duyma, bizi kontrolümüzün olmadığı bir dünyaya açar zira konuşmaları veya sesleri engellemek zordur. Görme daha çok kasıtlı bir yönlendirme gerektirdiği için dinlemedeki gibi bir etkilenebilirlik ve maruz kalma onda

⁸ Platon, “Devlet” *Toplu Diyaloglar –I* içinde, çev. Selahattin Hilav. (Ankara, Eos Yayınevi, 2007), 515b 8.

⁹ Platon, “Phaidon” *Toplu Diyaloglar –I* içinde, çev. Selahattin Hilav. (Ankara, Eos Yayınevi, 2007), 66d9–e1; cf. 83b.

¹⁰ David Espinet, “In the Shadow of Light: Listening, the Practical Turn of Phenomenology, and Metaphysics of Sight” in *Phenomenology and Metaphysics of Sight*, ed. A. Cimino ve P. Kontos (Boston: Koninklijke Brill, 2015), 185.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan. (İstanbul: Sossyal Yayınlar, 1996), 1.1.2.

¹² Aristoteles, “De Sensu” in *Parva Naturalia*, ed. D. Ross (London: Oxford University Press, 2019), 437a3,

¹³ Aristoteles, “De Sensu,” 437a3.

¹⁴ Aristoteles, “De Sensu,” 437a 9–15.

¹⁵ David Ross, “Commentary” in *Parva Naturalia*, ed. D. Ross (London: Oxford University Press, 2019), 184.

¹⁶ Espinet, “In the Shadow of Light,” 198.

¹⁷ René Descartes, *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology*, çev. P. J. Olscamp. (Indianapolis: Hackett Publishing, 2001), 65.

çok daha azdır. Felsefede idea, teori, tefekkür, temaşa, izleme, sezgi, aydınlanma gibi görmeyle ilişkide ortaya çıkan etkinlikler aracılığıyla Platon'dan beri şeffaflık, hareketsizlik, istikrar ve zamansız nesnellik karakterine sahip olan akla öncelikli bir yer tahsis edilmiştir. Oysa sesler veya gürültüler ortaya çıkar veya kaybolur, bu nedenle dinlemenin akledilir olanla bir ilişkisi kurulmaz.¹⁸ Duyma, öznenin istemsiz biçimde çevresel etkilere açık kaldığı bir duyumsama biçimidir: “Kulakların göz kapaklarına karşılık gelen bir şeyi yoktur.”¹⁹ Bu ifade, işitmenin seçici olma kapasitesinin sınırlı olduğunu ve çevredeki her sesi, her etkiyi bir şekilde almaya açık kalmayı gerektirdiğini ortaya koyar. Duyma deneyiminde dikkat tek yönlü değil karşılıklıdır; ses gelir ve özne ona açık olabilir veya olmayabilir ancak bu an her zaman öngörülemez olarak kalır. Dolayısıyla duymada öznenin görmede olduğu gibi otoriter ve merkezi bir konuma sahip olduğu söylenemez.

Fenomenoloji de görünüşleri incelemesi bakımından öncelikle Batı felsefesinin görme modelini sürdürür gibi görünmektedir, kuşkusuz burada görünüş kavramının yalnızca görsel olandan çok daha zengin içerimlere sahip olduğu açık olsa da, buna rağmen bilincin yönelimselliği tıpkı görme gibi kasıtlıdır ve şeylerin kendilerine geri dönüş çağrısı olarak fenomenlerin kendilerini ifşa etmelerine izin vermek onların kendilerini görünür veya anlaşılır kılmaları anlamına geldiğinden fenomenolojinin de görme ve akıl arasındaki ilişkiyi sürdürdüğü düşünülebilir. Pek çok fenomenoloğun görmeden çok daha fazlasını kastettikleri halde görünüşe gelme, bakış, görülmüş olma, görünür ve görünmez gibi ifadeleri duyma ve dinlemeye dair ifadelerden daha fazla kullanması bir tesadüf değildir. Bu, fenomenolojinin tarihsel olarak görmeye dayalı bir terminoloji geliştirdiğini gösterir.

Bununla beraber Heidegger, Aristoteles'in duyma üzerine gerçekleştirdiği tespitin önemini keşfederek Dasein'in hermeneutiğinde vicdanın çağrısını bir tür dinleme olarak yorumlamak suretiyle görme metafiziğinde ciddi bir dönüş gerçekleştirir. Ancak bu noktada, dinlemenin fenomenolojisini Heidegger'den önce Kierkegaard'ın çeşitli metinlerinde bulabileceğimizi görmek önemlidir. Kuşkusuz Kierkegaard da görmeyi vurgulayan pek çok ifade kullanır; fakat bununla birlikte o görmeyi tek başına ele almaz ve bir bütün olarak baktığımızda Kierkegaard'ın eserlerinin bizden “görebilmek için önce dinlemeyi” öğrenmemizi talep ettiğini keşfederiz.

Kierkegaard *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*'de imanın bir tür otopsi olduğunu ifade eder. “Mümin imanın otopsisine daima sahiptir, o başkalarının gözüyle görmez ve iman gözüyle her müminin gördüğünün aynısını görür.”²⁰ Grekçe *autopsia* terimi, bir şeyi doğrudan kendi gözleriyle görmek anlamına gelir. Kierkegaard otopsiyi imanı içten bir sezgiyle “görmeye” yönelik bir içsel deneyim olarak yeniden yorumlar. Ona göre, günahla körleşmiş gözler ancak imanın sağladığı bir tür “manevi otopsiyle” yeniden açılabilir. Kierkegaard için görmek, fiziksel gözle sınırlı bir eylem değildir; aksine, varoluşsal bir seçim ve ruhsal bir kararla ilişkili olarak kalp gözüyle görmeye işaret eder. Söz gelimi; İsa ile çağdaş olmak başka bir deyişle, Tanrı'nın, İsa'nın bedeninde cisimleşmesine bizzat tanıklık etmiş olmak, zorunlulukla imanı doğurmaya yetmez. Gerçek iman, Tanrı'nın zaman ve mekânın ötesindeki anlamına tutkuyla ve paradoksla bağlanmakta ortaya çıkar. Bu nedenle imanla “görmek”, zamansal anlamda çağdaş olmakla ilgili değildir; birey ancak iman sayesinde İsa'nın çağdaşı hâline gelebilir. İmanla Tanrı'nın paradoksal doğasına tanıklık eden herkes, zamansal olmasa da ontolojik anlamda İsa'nın çağdaşıdır. Kierkegaard'ın ifadesiyle: “Çağdaş, bir göz tanığı değildir; bir mümin olarak, imanın otopsisinde bir çağdaştır. Ve bu otopside, çağdaş olmayan herkes de çağdaştır.”²¹

Kierkegaard'ın dini söylevlerini görmezden gelen bir okuma buradan onun görme metafiziğini sürdürdüğü sonucunu kolaylıkla çıkarabilir. Ne var ki bu otopsi, kendi başına özerk bir görme yetisi anlamına gelmemektedir. Dini

¹⁸ Espinet, “In the Shadow of Light,” 186-7.

¹⁹ Hans Jonas, “The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses,” *Philosophy and Phenomenological Research* 14, sayı: 4 (1954): 509.

²⁰ Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. D. Şahiner. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 108.

²¹ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*, 76.

söylevler, görmenin gerçekleşebilmesi için sessizliğin ve dinlemenin zorunluluğunu vurgular. Bunun anlamı görme biçimimizin, görünür olan şeye öncel olan bir çağrıya tabi olması gerektiğidir. Başka bir deyişle, hakikati görmek ancak önce duyulmuş bir çağrıya cevap vermekle mümkündür. Burada görme, kendisinden önce gelen bir işitmeye bağımlı hale gelir: Gözler ancak kulaklar duyduktan sonra açılır. Dolayısıyla Kierkegaard, görmeye dayalı bir terminoloji kullansa da aslında görmeyi dinleme ile koşullandırır. Bu düşünce, Heidegger'in *vicdanın çağrısı* analizinde yaptığı dönüşle yan yana okunabilir. Heidegger'de Dasein, çağrıyı "duyarak" kendi otantik varoluşuna uyanır. Her iki durumda da duyma, görme ve bilmenin karşısında ontolojik bir öncelik kazanır. Şimdi *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş* adlı metinde duymaya dair hermeneutik bir fenomenolojinin izlerini sürmeye çalışalım.

2. Hakikatin Sessiz Çağrısı: Duymanın Fenomenolojisinden Vicdanın Çağrısına

"Siz önce Tanrının krallığının ve Onun adaletinin ardından gidin."²²

İşitsel olanın önemine dikkat çeken Kierkegaard, hakikatin görsel biçimlere indirgenemeyecek bir çağrı olduğunu vurgular. Ona göre görme, anlamı doğrudan algılama kapasitesinden çok, içsel bir duyma biçimine dönüştüğünde gerçek varoluşsal tanıklık başlar. Gözlerin algılayabileceği şey geçicidir; ancak özellikle Tanrı'nın sözü olarak duyulan hakikat, bireyin iç dünyasını dönüştüren kalıcı bir çağrıdır. Bu da görünür olanın ötesine kulak vererek, görünmeyenle ilişkiye geçmeyi gerektirir. Kierkegaard açısından sessizlik, yalnızca dışsal bir suskunluk hâli değil kişinin Tanrısal çağrıya kulak verebilmesi için gerekli içsel duyarlılığı oluşturan bir varoluş kipidir. Sessizlik, bu bağlamda yalnızca duyma eylemini mümkün kılan bir zemin olarak değil; aynı zamanda duyulana verilen içsel bir yanıt, hatta duyma eyleminin gerçekleştiğinin kanıtı olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla sessizlik, Kierkegaard'ın düşüncesinde basitçe bir bekleyişin ötesinde varoluşsal bir uyanıklık hâlidir. Bu, Tanrısal hitabı duymaya hazır olan bir bilinç durumunu gerektirir. Bu sessizlik çağrısını *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş* adlı dini söylevlerin temelini oluşturan "Siz önce Tanrının krallığının ve Onun adaletinin ardından gidin."²³ cümlesiyle birlikte düşünmemiz gerekir. Zira bu yönüyle sessizlik, sadece Tanrı'nın sesini pasif bir biçimde dinlemekten ibaret değildir, duymak; eylemeyi de içerir. Kierkegaard bunun için zambak ve kuşu örnek almamız gerektiğini ifade eder.²⁴

Kierkegaard'a göre sessizlik, "önce Tanrı'nın krallığını aramanın ne anlama geldiğine" dair yolculuğun başlangıç noktasıdır. Ancak burada başlangıç kavramı, basitçe bir sürecin ilk adımını ifade etmez. "Başlangıç esasen insanın başladığı şey değil vardığı şeydir ve insan ona geri geri giderek varır."²⁵ Başlangıç burada zamansal açıdan en başta yaşanmış deneyime değil benliğin kurulmasına dair varoluşsal bir sıfır noktasına işaret eder. Dolayısıyla burada Kierkegaard'ın başlangıç ile ifade ettiği deneyimin Husserl'in *epokhe*'si ile benzer bir işleve sahip olduğu görülebilir. Tıpkı Husserl'in fenomenolojik indirgemeye fenomenlerin en saf görünümüne ulaşmak için tüm dölly katmanları askıya alarak ulaştığı kökensel deneyime benzer şekilde Kierkegaard da varoluşun özsel anlamını

²² Soren Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş Üç Dini Sohbet*, çev. N. Beier. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022), 17.

²³ Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 17.

²⁴ Kierkegaard zambaktan ve kuştan almamız gereken dersin *sessizlik* olduğunu söyler. İnsanın ayırt edici özelliği konuşabilmek olsa da, susabilme becerisi tam da bu özelliği anlamlı kılan unsurdur. Bu bağlamda, susabilmek büyük bir hüner olarak değerlendirilmektedir (Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 17). Ancak bu hüneri zambağı ve kuşu gözlemleyerek gerçekleştirebiliriz. "Kuş susar ve sabırla bekler; o her şeyin kendi vaktinde olacağını bilir veya daha doğrusu buna kesinlikle inanır, kuş bu yüzden sabırla bekler; ama gününü ve saatini bilmenin üstüne vazife olmadığını da bilir, onun için susar. Zambak da böyledir; o da susar ve sabırla bekler. 'Bahar ne zaman gelecek?' diye sabırsızca sormaz, zira onun kendi vaktinde geleceğini bilir (21). Sessizlikle kastedilen, öncelikle kuş ve zambak hakkındaki yargılarımızın askıya alınmasıdır. Sessizlik burada yalnızca dışsal bir suskunluk değil, epistemolojik bir açıklık olarak düşünülmelidir: Sessizlik dünya ve benlik üzerine önceden şekillenmiş tüm anlam katmanlarını, kavramları ve yargıları askıya alarak, var olanla yeniden ve önyargısız bir ilişki kurma girişimidir. Kuş ve zambağı örnek almamız istendiğinde onların örnek alınabilecek varlıklar olmadığına dair ön yargılarımız iş başındadır ve bu bizi onlara benzemekten alıkoymaz. Konuşma yetisi insanı hayvandan ayıran temel fark olduğu halde, Kierkegaard bu yetinin bilinçli bir biçimde susturulması gerektiğini vurgular. Zira dil, önyargılarımızı ve daha önce oluşturulmuş kategorileri de iletir; bu yönüyle düşünceyi şekillendirirken aynı zamanda da sınırlayan bir işleve sahip olur. Kierkegaard burada sessizliği bu sürecin başlangıcı olarak görür. Konuşmayı durdurarak yalnızca dış dünyaya değil, kendimize dair yargılarımızı da askıya alır, böylece alımlayıcı bir konuma yerleşir. Bu sessizce alımlama süreci hem kuş ve zambağa dair daha doğru bir sezgiye, hem de kendi benliğimiz hakkında daha derin bir kavrayışa ulaşmayı mümkün kılar.

²⁵ Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 18.

kavrayabilmek için bireyin içsel gürültüsünü -ön yargılarını, beklentilerini, hazır kavramsal kalıplarını- askıya almasını talep eder. Böylece başlangıç, hem varoluşsal hem fenomenolojik anlamda, hakikatin görüldüğü asli ufku ifade eder. Tanrı'nın krallığını bulabilmek için sessizlik içinde Tanrı'nın çağrısını duymaya çalışmak gerekir.

“Kierkegaard’a göre hakikatin açığa çıkmasını engelleyen zihinsel gürültünün kaynağı, kişinin henüz karşılaşmadığı bir deneyime bile belirli anlam kategorileri yükleyerek yaklaşmasıdır. Bu bağlamda sessizlik, alışlagelmiş düşünme ve konuşma reflekslerinin geri çekilmesi anlamında negatif bir eylem olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard’ın bu sessizliğe verdiği işlev, Husserl’in fenomenolojik indirgemedi üstlendiği *epokhé* ile şaşırtıcı biçimde örtüşür. Her ikisi de dünyaya dair ön kabulleri paranteze alma yoluyla, daha kökensel bir varlık deneyimine ulaşmayı amaçlar. Dolayısıyla Kierkegaard’da sessizlik, Tanrısal yüzleşme içinde uyanan bir özneye işaret eder.”²⁶ Kierkegaard için Hristiyan olmanın ilk koşulu, koşulsuz olarak içe dönmektir.²⁷ Bu içe dönüşün gerçekleşebilmesi içinse sessizlik içinde tüm önyargıların askıya alınması gerekir.

Dini bağlamda sessizlik, dua deneyiminde açığa çıkar. Dua, öznenin konuşan konumundan geri çekilerek kendisini dinleyen bir varlık olarak açmasına imkân tanır. Kierkegaard’ın ifadesiyle, “dua etmek kendi söylediğine kulak vermek değil susma raddesine gelmek ve suskun kalmaktır, sabırla beklemektir, dua eden kişi Tanrı’yı duyana dek.”²⁸ Bu sessizlik, fenomenolojik anlamda bir indirgeme gibi işler: İnsanın söz ve düşünce aracılığıyla kurduğu egemenliği askıya alarak, kendisini aşkın olana açıklığa bırakmasını mümkün kılar. Böylece kişi, Tanrı’nın huzurunda kendi varoluşunu konuşarak değil dinleyerek ve bekleyerek kavrar. “Bu anlamda dua, fenomenolojik *epokhe* ile yapısal benzerlikler gösterir: Nasıl ki fenomenolog nesneleri önceden kurulmuş teorik kategorilerle değil onları oldukları gibi anlamak üzere felsefi yargılarını askıya alarak yaklaşırsa, dua eden kişi de Tanrı’yla ilişkisinde kendi kavramsal çerçevelerini bir kenara bırakmalı ve sessizliğin imkân verdiği açıklıkta Tanrı’nın hitabını duymaya yönelmelidir.”²⁹ Kierkegaard’ın sessizlik vurgusu da Tanrı’nın çağrısını işitebilmek için gerçekleştirilen varoluşsal bir *epokhe* olarak okunabilir.

Kierkegaard açısından konuşmanın, görmeye benzer bir paradigmaya sahip olduğu açıktır. Nasıl ki görme çoğu kez benmerkezci bir tavır imliyorsa, konuşma da gevezeliğe dönüştüğünde kişinin kendi düşünce ve yargılarından hareketle daha çok kendine hitap ettiği bir duruşu ifade eder. Dahası, görme gibi konuşma da öznenin uzağa yönlendirilir ve dışarıya yansıtılır. Öznenin kendi merkezinden dışarıya yönelmesi otoritesinin pekişmesine, kendi yeterliliğinin korunmasına ve kendisini sorgulamaksızın soru sormasına imkân tanır. Oysa sessizlikte edilen dua, benmerkezçiliğimizin kırıldığı ve kendi kendine yeterli olma iddialarımızın sorgulandığı bir deneyimdir. Elbette sessizlik kişinin Tanrı ile konuşmaması gerektiği anlamına gelmez. Kierkegaard burada konuşmanın, hitap eden olarak bir başlangıç noktası olarak mı yoksa hitap edilen olarak çağrıya bir yanıt şeklinde mi ortaya çıktığını düşünmemizi ister. Tanrı’nın huzurunda kişi kendi olumsuzluğunu tanıdığında konuşmanın yerini sessizlik alır.³⁰ Kierkegaard için Tanrı’nın krallığını aramak bu anlama gelir. İnsan sessizlikte, ben-merkezli konumundan geri çekilerek, otantik benliğini inşa edebilmek için “ben olmayanı” yani Tanrı’yı merkeze koyar ve sabırla bekler. Zira Kierkegaard’ın günlüklerinde sorduğu “Tanrı, benimle ne yapmak istiyor?”³¹ sorusunun yanıtı ancak sessizlikte bulunabilir.

Kuş ve zambağı taklit ederek onlar gibi eylemek, insanın bilgi ve kontrol arzusundan farklı bir şekilde dünyayla ilişkilenebilmesi anlamına gelir. Bu varlıklar, Kierkegaard’a göre görme edimi yerine duymaya dayanan bir deneyim

²⁶ Amber Bowen, “Listening to the Word: A Kierkegaardian Phenomenology of Hearing,” in *Kierkegaardian Phenomenologies*, ed. A. Simmons ve J. Hanson (London: Lexington Books, 2024), 61-2.

²⁷ Soren Kierkegaard, *Practice in Christianity* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 225.

²⁸ Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 19.

²⁹ Wojciech Kaftanski, “Kierkegaard’s Proto-Phenomenological Reduction of the Self” in *Kierkegaardian Phenomenologies*, ed. A. Simmons ve J. Hanson (London: Lexington Books, 2024), 42.

³⁰ Bowen, “Listening to the Word,” 64.

³¹ Soren Kierkegaard, *Journals and Papers* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 40-42.

kipine sahiptir. Onların sabırla ve sessizce beklemeleri, bir tür içsel teslimiyetin göstergesidir. Görmeye dayalı bilme hırsının karşısında, duymada bir teslimiyet vardır. Bu nedenle kuş ve zambak, bilgiden çok inanç içinde yaşar; bilmek istemez fakat duymayı seçer. Ancak bu onları insandan daha bilge kılar. İnsan anlamaya, çözümlemeye ve hükmetmeye yönelirken; kuş ve zambak, sessizlik ve bekleme içinde duymaya, yani alıcı bir açıklığa yönelirler. Bu durum görmenin değerini reddetmez fakat onun varoluşsal önceliğini sorgular; anlamayı belirleyen yönelim, görmeden çok duymaya dayanır. Görmek genellikle sınır çizmek, ayırmak, kontrol etmek ve mesafe koymakla ilişkilendirilirken; duymak müdahale edilemeyen, zamansal ve alıcı bir varoluş kipidir. Tam da bu nedenle zambak ve kuş, bu sürekli hazır oluşun somut temsilcileridir. Onlar kendilerine dayatılan hiçbir anlamın taşıyıcısı değildirler; ne geleceği öngörürler ne de onu planlarlar; sadece geleni alırlar. Onların bilgeliği, bilgiye sahip olmakta değil duymaya açık kalabilmektedir. Bu nedenle Kierkegaard “Tanrı’nın sözüyle yalnız kalmaya cesaret edebilen kişiler için tek bir yanılmanın bile içeri giremeyeceğini” ifade eder.³²

Kierkegaard’ın sessizliğin birinci tekil şahıs deneyimiyle birlikte duymanın olası koşullarına dair gerçekleştirdiği analizin fenomenolojik terimlerle yeniden okunmaya elverişli olduğunu iddia etmek mümkün görünmektedir. Duyabilmek için gevezelik etmemenin, gürültüden, dikkat dağınıklığından uzak durmanın, yalnız ve alçakgönüllü olmanın gerekliliğine dair betimlemeler fenomenolojik indirgemeye benzer bir işlev görmektedir. Böylece fenomenin kendisini ifşa etmesi için bir tür kulak verme ve önsezi gerçekleşebilir.

Başka bir açıdan baktığımızda çağrıya kulak vermenin, hakiki anlamda felsefi *thaumazein*’in (hayret, merak) de başlangıcı için gerekli olan şey olduğunu görebiliriz. Aklın tüm yolları kapandığında geriye sadece fenomen üzerine refleksiyon yapmayı bırakarak bilgisizliğin kabul edilmesi kalır. Fenomenolog yaşanan deneyimin sınırlarının farkında olarak kendi bilme eyleminin, aslında bilmemenin yeni bir aşaması olduğunu kavrar; Bilmek, gerçekte bilmediğini bilmektir. Zira çağrı, her zaman net ve rasyonel bir açıklıkla gelmez; çoğu zaman bizden, henüz tam olarak kavrayamadığımız bir şeye yönelmemizi ister. Bu yönelim, anlamanın ancak yolda olma hâliyle mümkün olduğu fikrine dayanır. Başka bir deyişle, insan çoğu zaman ancak eylerken bir şeyi anlamaya başlar. Duymanın bu yapısı bir tür hermeneutik döngüye karşılık gelir: Anlam, önceden hazır bir içerik değil, katılarak inşa edilen, uygulamada açılan bir süreçtir. Burada “duymak” yalnızca işitsel bir eylem değil varoluşsal bir açıklığa yönelmiş bir kabullenıştır. Kişi zambak ve kuşu taklit ederken aslında “yaparak duyar” ve “duyarak yapar.” Bu da taklit etmenin yalnızca teorik bir edim değil doğrudan yaşanmış bir deneyim, yani bir performans olduğu anlamına gelir. Kierkegaard “sadece taklit eden gerçek Hristiyandır”³³ derken buna işaret eder. Bu süreçte kişi, hem yorumlayan hem de yaşayan olur; hem anlamı açılar hem de onunla birlikte dönüşür. Sessizlik burada salt edilgen bir alımlama değil özne ile anlam arasındaki karşılıklı bir dönüşüm sürecidir. Bu anlayış, Heidegger’in fenomenolojisiyle doğrudan bir yakınlık sergiler. Heidegger için de anlam, ön-anlama ile başlayarak, Dasein’in dünyaya fırlatılmışlığı içinde eylemle şekillenir. Vicdanın çağrısına kulak vermek, aslında anlamın içinde açıldığı bir ontolojik yöneliştir. Başka bir deyişle kişi, çağrının tam anlamını ancak ona yanıt verdikçe, onunla birlikte yol aldıkça kavrayabilir. Bu da varlığın ancak ona katılarak varoluşun içinden duyumsanabileceğini gösterir. Heidegger, hermeneutik döngüde “her soruşturmanın bir arayış olduğunu” ve “her arayışın aranan şey tarafından önceden yönlendirildiğini”³⁴ belirtirken buna işaret etmektedir.

Varlık ve Zaman’da Heidegger’in başkalarını dinlemeye yönelik betimlemeleri dikkate değerdir. “Dasein’in anlamasal birlikte-varolma olarak başkalarına kulak verebilmesi, onun herkes-benliği içinde kendisini duymazdan gelmesine neden olur. Dolayısıyla otantik benliğini var etmesi için Dasein’in öncelikle başkalarına kulak vermeyi durduracak ve kendisine dönmesini sağlayacak farklı bir dinleme olanağının olduğunu fark etmesi gerekir. Çağrı,

³² Soren Kierkegaard, *For Self Examination Judge For Yourself* (Princeton: Princeton University Press, 1944), 30-31.

³³ Kierkegaard, *Practice in Christianity*, 254.

³⁴ Heidegger, *Being and Time*, 24.

tam bir dinlemeyi uyandırdığında Dasein'ın herkese kulak vermesi yüzünden kendini duymazdan gelmesine son verir. Heidegger için çağrıda bulunarak anlamayı sağlayan ise vicdandır.³⁵ Heidegger'de vicdanın çağrısı Dasein'ın otantik varlığı açısından asli bir karaktere sahiptir ve bireyi herkes benliğinin etkisinden alıp otantik varoluşuna sevk eden bir iç ses olarak betimlenir. Heidegger'in ifadesiyle; "Başkalarıyla ilgilenici birlikte-varolmanın herkes-benliğine çağrı isabet eder."³⁶ Çağrı herkes-benliğindeki Dasein'ı kendisi olma olanağına çağırarak, yalnızca benliğin kendisine çağrıda bulunur.³⁷ "Vicdanda Dasein kendini çağırır."³⁸ Peki, vicdanın Dasein'a ne söylediğini düşünmeliyiz? Heidegger vicdanın sadece sessizliğe yönlendirdiğini ifade eder:

Çağrı hiçbir şey demez, dünya olayları hakkında hiçbir malumat vermez, anlatacağı hiçbir şeyi yoktur. Çağrıda bulunduğu benliği "kendi kendine konuşmaya" ise hiç yeltenmez. Çağrıda bulunan benliğe "hiçbir şey" *seslenerek* söylenmez. Bilakis kendi benliğine yani en zati var-olabilirliğine çağrılır... Çağrı her türlü beyandan yoksundur. Hatta o, kendini sözcüklerle bile dile getirmez. *Vicdan sadece ve daima suskunluk modusunda konuşur.* Böylece duyumsanabilirliğinden hiçbir şey kaybetmediği gibi, çağrıda bulunularak çağrılan Dasein'ı kendi benliğinin sessizliğine sevk eder. Çağrı sırasında çağrılanın sözcüklerle formüle edilmiyor oluşu, bu fenomeni gizemli bir sesin belirsizliğine sürüklemeyi ama. Bilakis bu, "çağrılanı" anlamının bir bildirim ya da benzeri beklentisine bağlanmaması gerektiğini gösterir.³⁹

Kierkegaard'ın sessizlik vurgusu Heidegger'in, Dasein'ın her türlü verilmişliğinin koşulu olarak betimlediği eksistensiyalleri (fırlatılmışlık, düşmüşlük, kaygı) hatırlatır. Kierkegaard için de gündelik kaygıların arasına fırlatılmış umutsuz kişi kendi benliğine dair tüm yanıltıcı ön kabullerinden ancak sessiz kalarak kurtulabilir. Dolayısıyla Heidegger'in sessizliğinin eksistensiyal işlevi, Kierkegaard'ın kişinin benliğini inşa edebilmesinin bir ön şartı olarak sessizlik vurgusuyla akrabalık taşır. Tıpkı Kierkegaard'ın umutsuzluk ve günah bilinciyle bireyin suçluluğuna yaptığı vurgu gibi, Heidegger'de de vicdanın çağrısı Dasein'ı suçluluk/borçluluk durumuna davet eder. Vicdanın çağrısını duyup yanıt vermek, Dasein'ın suçlu olma olanağıyla yüzleşmesini ve sorumluluk almasını gerektirir. "Çağrıyı anlayarak Dasein, kendi seçtiği var-olabilirliğinden hareketle kendi en zati benliğini bizatihi eyleme taşır. Dasein ancak böyle sorumlu olabilir."⁴⁰

Kierkegaard'ın sessizliği ile Heidegger'in vicdanın çağrısı arasında fenomenolojik bir yakınlık görmek mümkündür. Her iki düşünür de, insanın kendi benliğini kurabilmesi için öncelikle gündelik gürültüden, gevezelikten ve herkes-benliğinin yönlendirmelerinden uzaklaşması gerektiğini vurgular. Sessizlik, burada edilgin bir suskunluk değil bilakis varoluşun özsel ufkuna açılmayı sağlayan aktif bir açıklıktır. Kierkegaard'da Tanrı'nın hitabına kulak vermek, Heidegger'de vicdanın sessiz çağrısını duyabilmekle benzer bir varoluşsal uyanıklığı talep eder. Böylece birey kendi olumsuzluğunu, kendi olmamasının suçluluğunu ve sorumluluğunu kabullenerek hakiki benliğini kurabilir. Dolayısıyla, sessizlik her iki düşünürde de yalnızca sözün geri çekilmesi değil hakikatin açığa çıkmasını mümkün kılan ontolojik bir koşul olarak belirir. İnsan ancak bu sessizliğin içinde kendisine seslenen duyar, çağrıya yanıt verir ve otantik benliğine doğru yol alabilir. Şimdi Kierkegaard'ın duymaya dair fenomenolojisinin teolojik dönüş için belirleyici unsur olan başkalık ve ters/karşı yönelimsellik kavrayışına nasıl zemin hazırladığını gösterebilmek için umutsuzluğu negatif bir fenomenoloji olarak ele almaya çalışalım.

3. Anti-Climacus'ta Benliğin Negatif Fenomenolojisi: Umutsuzluk

Kierkegaard yalnızca dini fenomenlerin birinci şahıs perspektifinden nasıl deneyimlendiğini betimlemekle kalmaz; aynı zamanda bu betimlemeler aracılığıyla insanın kendi benliğini nasıl kurduğunu da göstermeyi amaçlar. Önceki bölümde değindiğimiz gibi, Kierkegaard için bireyin özgün benliğine ulaşabilmesi, yalnızca sessizlik içinde

³⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten. (İstanbul: Alfa Kitap, 2018), 404.

³⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 407.

³⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 407.

³⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 410.

³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 408.

⁴⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 428-9.

çağrısı duyabilmesiyle mümkündür. Bu çağrı dışsal bir buyruktan çok, içsel bir açıklığa işaret eder ve bireyin yalnızca teolojik veya dogmatik söylemleri değil aynı zamanda kendi benliğine dair tüm ön-yargılarını, kimlik imgelerini ve sosyal etiketlerini de askıya almasını sağlar. Kierkegaard'ın bu yaklaşımı, benliğe dair her türlü tasarımı paranteze alarak, “ben olmayan”dan hareketle benliğin inşasına yönelik bir tür varoluşsal *epokhe* olarak düşünülebilir. Bu çerçevede, Kierkegaard'da benlik fenomenolojisi “ben”den değil ona hitap ederek açığa çıkaran bir çağrıdan, yani bir “başka”dan doğar: Benliğin kökeni başka bir kaynaktan -Tanrısal çağrıdan-hareketle anlaşılır hale gelir. Bu bölümde kişinin tam da kendisi olmamanın yarattığı *umutsuzluk* durumunun sessizlik içinde kendiliğinin kurulmasına nasıl hizmet ettiğini tartışalım.

René Rosfort'a göre Kierkegaard'ın öznelliğe dair yaklaşımı, onu klasik fenomenoloji çerçevesinden ayıran özgün bir yön taşır: Kierkegaard'da dini fenomenler yalnızca öznellik üzerinden anlaşılabilirken, öznelliğin kendisi de ancak dini bir bakış açısıyla anlam kazanır. Bu çift yönlü bağımlılık ilişkisi, bireyin kendisiyle kurduğu varoluşsal ilişkiyi özellikle de “kendisi olmama” hâlini ve bunun yarattığı umutsuzlukla birlikte ondan kurtulma umudunu da dini bir tecrübe olarak ortaya koyar. Umutsuzluk bu bağlamda sadece psikolojik değil aynı zamanda ontolojik ve teolojik bir boyut taşır; zira bireyin kendisiyle olan ilişkisi, tam da umutsuzluğun kaynağı olan kendi-olmama halinde yani kendi olmanın eksikliği deneyiminde belirginleşir. Bu nedenle Kierkegaard'ın düşüncesi, Rosfort'un ifadesiyle bir tür *negatif fenomenoloji* olarak şekillenir: Kierkegaard için birey, sahip olmadığı bir kimliğin yokluğunda, bu eksiklikten doğan açıklık içinde benliğe yaklaşır.⁴¹ Kierkegaard'ın umutsuzluk betimlemeleri onun deneyimi yalnızca mevcut içerikler üzerinden değil namevcut içerikler (benliğin eksikliği) üzerinden kurduğunu ortaya koyar. Bu da Kierkegaard'ın sadece olanı değil olmayanı da kavrayabilen bir fenomenolojik sezgiye sahip olduğunu gösterir.

Anti-Climacus'un *Ölüme Götüren Hastalık*'ta tanımladığı umutsuzluk biçimlerini yalnızca varoluş halleri değil aynı zamanda bilinç düzeyinde derinleşen farkındalık aşamaları olarak okuduğumuzda umutsuzluğun neredeyse farkına varılmadığı en alt biçiminden giderek daha da belirginleşen ve şeytani bir umutsuzlukta doruk noktasına ulaşan bilinçlenme süreci bireyin öz bilinci ve Tanrı'yla olan ilişkisinin bir betimlemesi olarak karşımıza çıkar.

Umutsuzluğun türleri yalnızca içerik açısından değil günahla bağlantılı olarak bilinç derecelerine göre de farklılaşır. Kierkegaard'ın yaptığı bu ayırım, fenomenolojinin öz bilince ve deneyimin yapılarına yaptığı vurguyla, umutsuzluğun benliğin kendini daima bir tür kaçış içinde deneyimlenmesinin örtüştüğünü gösterir. Umutsuzluk, benliği basitçe yadsımak ya da ondan uzaklaşmak değildir; daha ziyade “kendi olmayı reddetmek” ya da “başka biri olmayı arzulamak” biçiminde ortaya çıkan daha derin varoluşsal bir eğilimin ifadesidir. “Umutsuzluk içinde bir kendilik olmayı istememek, kendisinden başka biri olmayı istemek, kendine yeni bir kendilik dilemektir.”⁴² Umutsuz kişi kendi iradesiyle kendisinden kaçmaya çalışır ancak umutsuzluğu hakkında ne kadar bilinçli olursa umutsuzluğu

⁴¹ René Rosfort, “The Single Individual: Phenomenology and Kierkegaard's Subjectivity of Faith” in *Kierkegaardian Phenomenologies*, ed. A. Simmons ve J. Hanson (London: Lexington Books, 2024), 164.

⁴² Søren Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, çev. N. Beier. (İstanbul: Alfa Kitap, 2020), 68.

Anti-Climacus, bilinç ile umutsuzluk arasındaki bağıntıya üçüncü bir boyut olarak günah kavramını eklediğinde çözümlemesini daha da yoğunlaştırır; böylece umutsuzluk artık yalnızca varoluşsal bir durum değil Tanrı huzurunda gerçekleşen bir varoluş olarak kavranır. Günahın çoğalması, Tanrı'dan uzaklaşmanın yalnızca ahlaki bir sonuç değil umutsuzluğun bilincin varoluşsal dokusunda açığa çıkan özgün bir fenomen olduğunu gösterir. Her yeni günah, bireyin Tanrı ile ilişkisinde derinleşen yabancılaşmanın ve benliğin kendi özüne kapanmasının belirgin bir görünümü haline gelir. Bu anlamda Tanrı'dan uzaklaşma, fenomenolojik açıdan bilincin yapısında doğrudan deneyimlenen bir *verilmişlik* tarzı olarak açığa çıkar.

Umutsuzluk, bu çerçevede yalnızca bir duygusal durum olarak değil bilincin kendi kendisiyle olan ilişkisini keşsettiği uğratan bir fenomen olarak kavranır. Birey, kendi benliğini Tanrı'nın iradesine uygun bir şekilde gerçekleştiremediğini fark ettikçe, varlığının özüne ilişkin bir farkındalık geliştirir. Bilinçle ilişkisinde bu analizin bir umutsuzluk fenomenolojisi olarak görülebileceği açıktır. Bu aynı zamanda benliğin ancak ben olmayandan hareketle kurulmasından dolayı negatif bir fenomenoloji olarak da okunabilir. Zira umutsuzluk, benliğin kişiye negatif olarak verilmesidir. Anti-Climacus benliğin gelişimini umutsuzluk biçimleri arasında yaptığı ayrımla temellendirirken, umutsuz kişinin benliğine dair ilksel kavrayışının tam da kendisi olmamak olarak yaşandığını düşünmemizi ister ve kendiliğe dair otantik bir kavrayışa doğru bir bilinçlenme sürecinden söz eder. Kendi olmak, kendi olmayı istememekle başlar ve umutsuzluk bilinci aynı zamanda kendilik bilincine doğru iradi bir ilerleme gösterir.

Benliğin kendinden farklı olanla karşılaşması olarak bu başkalık deneyimi iki aşamalı bir indirgeme olarak düşünülmelidir. İlk olarak, bireyin olmadığı benlikten hareketle kendiliği kurma yönelimi, Kierkegaard'da varoluşsal bir indirgeme biçimi olarak karşımıza çıkar. Umutsuzluk analizinin de ortaya koyduğu üzere, birey başlangıçta zaten “kendi” değildir; Kierkegaard'a göre, umutsuzluk ile kendilik bilinci arasında yapısal bir bağ vardır. Bu bağlamda birey, Tanrı'nın huzuruna çıkarken sahip olduğu tüm kimlikleri askıya almalı, bir anlamda kendini bütün toplumsal ve psikolojik belirlenimlerden sıyrımalıdır. Umutsuzluk burada yalnızca bir patoloji değil benliğin kendini açığa vurduğu eksiklik fenomeni olarak negatif açıdan betimlenmektedir. Kendi olamamak, kişinin tam da kendilik deneyimiyle yüzleştiği bir zemin oluşturur; hatta Kierkegaard'a göre, “kendi olmayı istememek” bile, kendiliğe giden yolda bir deneyimdir. İkinci aşama ise, benliğin Mutlak Başkası ile kurduğu sessiz ilişki bağlamında gerçekleşir. Tanrı insan için mutlak başkasıdır zira aralarında sonsuz bir fark vardır. Kierkegaard bu farkın Tanrı'nın mutlak tin oluşundan, insanın ise farklılıkların bir sentezi olarak salt tinsellik olmamasından kaynaklandığını ifade eder:

⁴³ Anti-Climacus umutsuzluğu bilinç düzeylerine göre somutlaştırır. 1. Umutsuzluk içinde bir kendiliği olduğunun bilincinde olmamak 2. Umutsuzluk içinde kendisi olmayı istememek 3. Umutsuzluk içinde kendisi olmayı istemek (Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 17). Anti-Climacus başlangıçtaki bu üçlü karakterizasyonu ilerleyen bölümlerde açarak derinleştirir. “Umutsuzluğun Ölüme Götüren Hastalık Olması” adlı ilk bölümde gerçekleştirilen bu analiz umutsuzluğu, sonsuzluk ve sonluluk, özgürlük ve zorunluluk kategorilerine göre ele alır. Bunlar soyut kategorilerdir ve bu nedenle analiz de soyuttur. Bu soyut analizi yapmak için bilinçten soyutlanmak gerekirken buna karşılık, somut bir analiz yapmak için, bilince yoğunlaşmak gerekir. Anti-Climacus sonraki bölümde umutsuzluğu çeşitli bilinç biçimleri açısından ele alarak soyuttan somuta doğru ilerler.” Bkz: Jon Stewart, “Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness Unto Death” in *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 124-125. *Ölüme Götüren Hastalık*'ın ilk bölümünün ‘C. Umutsuzluğun Formları’ adlı kısmında kişinin umutsuz olduğundan bihaber olduğu veya kendiliği ve bir ebedi kendiliği olduğunu bilmediği umutsuzluktan (55), umutsuz olduğunun bilincinde olduğu, bu nedenle içinde sonsuz bir şey bulunan bir kendiliği olduğunun da farkında olduğu bir bilinç düzeyine doğru yol alışı betimlenir, böylece kişi umutsuzluk içinde ya kendisi olmayı istemez ya da umutsuzluk içinde kendisi olmayı ister (61). Anti-Climacus bu umutsuzluğun da derecelerinden söz eder. Kendisi olmayı istememekten kaynaklanan umutsuzluk zayıflığın umutsuzluğudur (63). Dünyevilikten ya da dünyevi olan bir şeyden kaynaklanan umutsuzlukta henüz bir sonsuzluk bilinci geliştirilmemiştir (65). Bu umutsuzluğun bir nebze derinleşmesiyle ebedi olan hakkında ya da kendilik üzerine umutsuzluk yaşanır (79) ve umutsuzluğun en yoğun yaşandığı en yüksek bilinç hali kişinin kendisi olmayı istemediği aykırılık durumudur (87). Bu aşamalar giderek artan bir öz-bilinç düzeyi ile karakterize edilir. Zira umutsuzluğun yoğunluğu, bilincin yoğunluğuna bağlıdır. Anti-Climacus burada umutsuzluğa bilinçlilik açısından yaklaşır ve bilinçlilik ne kadar fazlaysa umutsuzluğun da o kadar yoğunlaştığını ifade eder. “Umutsuzluğun en yoğun biçimi şeytanın umutsuzluğudur zira şeytan saf tindir ve bu açıdan mutlak bilinçlilik ve şeffaflıktır, en büyük umutsuzluktur. En küçüğü ise bunun umutsuzluk olduğunu bilmeyen bir masumiyet halidir yani bilinç azamıdeyken umutsuzluk asgaridir” (54).

“İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin kendiliktir. Ama kendilik nedir?... İnsan sonsuzluğun ile sonluluğun, zamansalla ebediliğin, özgürlükle zorunluluğun bir sentezidir. Sentez iki şey arasındaki ilişkidir böyle bakıldığında insan henüz kendilik değildir.”⁴⁴

Benin bir sentez olarak ele alınması fenomenolojinin üzerinde durduğu *ilişkisel* kavrayışını hatırlatır. Zira insan ilişkilerin düğüm noktasında yer alır ve benliğin otantik olmama halinden otantik bir varoluşa ya da kendiliğe doğru ilerlemesini sağlayan da budur. Zıtlıkların bir sentezi olması insanın henüz kendilik bilincinde olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla insan benlik bilincini ancak sessizlik içinde ben-olmayan Tanrı'nın çağrısına kulak vererek geliştirebilir.

Şimdi Kierkegaard'ın benliğin başkalıktan hareketle kurulmasına ilişkin negatif fenomenolojisinin Fransa'daki yeni fenomenolojinin teolojik dönüşüne nasıl ilham vermiş olabileceğini göstermeye çalışabiliriz.

4. Kurucu Ufuktan Kurulan Ufka: Ters/Karşı Yönelimsellik

Kierkegaard'ın sessizlikte çağrıya kulak verme ve benliğin, ben-olmayanla kurulmasına yönelik betimlemeleri kendiliğin, kendisi dışındaki bir başka varlıktan taşınarak doğduğunu gösterir. Bu tespit pek çok fenomenoloğun öznenin kurucu konumuna dair betimlemelerinin bir öncüsü olarak okunabilir; söz gelimi Sartre'ın, utancın bireyin kendisine bakılmış olmasından kaynaklandığını ifade etmesi öznenin merkezi konumunun bakan değil fakat bakılan olmakla yerinden edildiğini ortaya koyar.⁴⁵ Benzer bir şekilde Merleau-Ponty de görmek için görünür olmak gerektiğine vurgu yaparak, özneliliğin kurulmasında başkaları için bir nesne olmanın farkındalığının önemine dikkat çeker.⁴⁶ Yeni fenomenoloji için belirleyici olan Levinas ve Derrida'nın, Husserlci yönelimsellik fikrine yönelttikleri eleştirileri

⁴⁴ Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 17.

⁴⁵ Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te yer alan bakılmış olmaya dair betimlemeleri benliğin utanç gibi kökensel tepkiler aracılığıyla kurulduğunu gösterir. Bkz. Jean-Paul Sartre *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie Phénoménologique* (Paris: Éditions Gallimard, 2013), 393-4. Sartre için başkasının “bakışı” ile birlikte bilinç öncelikle kendi varlığını özne olarak değil fakat nesne olarak kurar. Utanç, utanç olarak kendinin konumsal olmayan bilincidir ve bir yaşantıdır. Elbette ona refleksiyon da ulaşabilir ancak utanç kökensel olarak refleksif değildir. Birisinin karşısında utanç duyulur. Utanan kişi, uygunsuz bir hareket yapmış olmasından ve onu birisinin görmesinden dolayı utanmaktadır. Hiç kimse olmadığında bu hareket, *kendi için* kipinde gerçekleştirdiğim ve yargılamadığım bir eylemdir ancak birisinin varlığı, eylemimi bir nesne gibi yargılamama neden olur. Utanç, doğası gereği içinde bir kabul etmeyi barındırır. Başkasının beni gördüğü ve yargıladığı gibi olduğumu kabul ederim. Utanç, *başkası* karşısında *kendinden* duyulan utançtır (259-60). Bakışı genelde iki gözün üzerimize odaklanması olarak düşünürüz. Ancak dalların çıtırdaması, ayak sesleri, aralanan bir pencere, bir perdenin hafifçe hareket etmesi de bakışa gönderimde bulunur. Çalılıklar arasında sürünerek ilerleyen bir kişi sadece gözlerle sahip olarak algılanmaz. Bütün çalılık birer göz hâline gelir. Bakışta, bana bakan gözler yok olur. Bakış yakalandığında algılanan şey, bakanın gözleri değildir. Bu nedenle gözlerin güzel veya çirkin olup olmadığını ya da hangi renk olduğunu bize baktığı sırada algılayamayız. Çünkü bakışta algılanan gözler değil bakışın kendisidir. Algılamak, bakmaktır; bir bakışı kavramak, bakışın dünya üzerindeki bir nesnesini yakalamak değil bakılmış olduğunun bilincine varmaktır. Bu nedenle de bakandan çok bakılanın kendisine gönderimi vardır. Eğer ardımda dalların çatırdadığını duyarsam bunun anlamı, orada birisinin olduğu değil benim güçsüz ve korunmasız olarak burada olduğum ve yaralanabilecek bir vücudumun olduğudur. Başka bir deyişle görülmüş olduğumdur (297-8).

⁴⁶ Merleau-Ponty'ye göre tüm görmede (*vision*) temel bir narsizm vardır. Bkz; Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible* (Paris: Éditions Gallimard, 2013), 180-2. Vücudun gören olduğunu söylemek, görünür olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Vücudum ister aynada kendi bakış açımdan ister başkasının bakış açısından olsun her zaman bir yerden görünürdür. Vücudumun görmesinde, görüşün kendisini temellendiren bir şey vardır. “Vücudum *görünürün* bir parçasıdır” (321). Narsizm teması, aynadaki imgenin kişinin başkasının gözünden bakılma deneyimine yol açtığına ve ancak bu şekilde ego hâline geldiğine işaret eder. O hâlde ben bilinci, ancak görüldükten sonra tamamlanır. Gören ile görünen arasındaki ayrılık nedeniyle aynaya bakanda hem kendilik hem de başkalık deneyimi yaşanır. Ayna, narsizm teriminin kendini beğenme ve üstün görme anlamındaki gündelik kullanımının yanı sıra sadece egoya gönderimde bulunmakla kalmaz aynı zamanda söz konusu egonun tam da kendi olmak için kendisinin dışına çıkma zorunluluğuna, yani başkalığına, işaret eder. Görmenin tek gerçek ekstaz olmasının sebebi Merleau-Ponty için burada yatmaktadır. Burada özneliliğin kurulmasında imgesel bir şeyin önemini yakalarız. Psikanalitiğin narsizm teorisi; bize kişinin kendi bütünlüğünü, birliğini kendi imgesi olmadan tamamlamayacağını öğretir. Ayna imgesi, Merleau-Ponty'nin son döneminde ben kavrayışının kurulması açısından oldukça önemlidir. Kişi, ayna olmadan kendisini ben olarak düşünemez. Aynadaki imge belirli bir yabancılaşma içerse de bu bütünüyle bana yabancı bir şey de değildir, zira aynadaki imge bana aittir. Bkz. Jenny Slatman, *Chiasmi International, Merleau-Ponty, “The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched”* (France: Vrin, Mimesis, 2005), 318. Aynada gördüğüm imgem hem gördüğüm her şeyin benim bakışıma gönderimde bulunduğunu hem de benim de görünür olduğumu fark etmemi sağlar. Ayna olmadan ben, kendi görünürlüğümlü fark edemem, sadece görmek benim de görünür şeylerden biri olduğumu kavramam için yeterli değildir. Bu nedenle ayna, kendimi gören olduğum kadar görünür olarak da kavramamı sağlar. Kendime ilişkin farkındalığım ancak bu şekilde oluşur. Öte yandan bu farkındalık, görmek için *kendi dışıma çıkmam* ve görünmek için görünür dünyayla aynı dokudan olmam gerektiği kavrayışını da içerir.

de bu bağlamda düşünmek gerekir; Levinas yönelimselliğin, özneye merkezi bir konumdan nesneleri kendi lehine yapılandırma yetkisi vermesini eleştirerek, öznenin kendisini merkeze koyan bir fail olmaktan ziyade çağrılmış bir muhatap konumunda olduğunu öne sürer.⁴⁷ Tüm bunların ışığında Kierkegaard'ın çağrıya kulak verme vurgusu özellikle daha sonraki teolojik dönüş ile anılacak olan deneyimin kurulmasında öznenin merkezi rolünü sorgulayan tartışmaların bir prototipi niteliğinde okunabilir. Marion, Chrétien, Henry ve Lacoste gibi düşünürlerin yeni fenomenolojisi Husserl'in bilincin kurucu yönelimselliğinin egoya aşırı merkezi bir konum atfederek, onun ben-olmayan tarafından bakılmış, görülmüş, rahatsız edilmiş veya hitap edilmiş olmasının benliğin kurulmasındaki katkısını göz ardı ettiğini iddia eder. Bu bağlamda teolojik dönüşün ana fikri deneyimin öznenin öncesinde işleyen bir koşula dayanarak ortaya çıktığıdır. Bu filozoflar inanç ya da iman sıçraması gibi dinsel deneyimlere teolojik açıdan değil fakat fenomenolojik açıdan yaklaşarak Tanrı huzurunda bulunmanın bilinç ve benlik açısından nasıl deneyimlendiğini incelerler. Zira bireyin Tanrı'yla ilişkisi, kendisini nasıl kavradığını ve dünyasını nasıl var ettiğini belirleyen unsurlardan biridir. İnsanın dünyadaki her şeyin üzerinde hakimiyeti olduğunu varsayan egosantrik bir bilinç anlayışının eksikliğini fark eden yeni fenomenologlar dikkatlerini başkasının devreye girmesi ve benin merkezileşmiş bir ego olmadığının kabul edilmesiyle birlikte değişen fenomenler dünyasına yöneltirler.

Öznenin artık kontrol sahibi olmaması, edilgenliğe zorlanması ve başkasının özneleşmesiyle birlikte bunun artık bir fenomenoloji olmadığı düşünülebilir. Bununla birlikte Levinas açısından düşünürsek yüzün kendi başına tezahürü Husserlci anlamda bir veriliş gibi görünse de, Levinas'ta bu artık anlam veren öznenin (Sinngebung) gücünü askıya alır. Bununla beraber Levinas kendisini hâlâ bir fenomenolog olarak addetmiş ve zaten gerçek fenomenolojiyi Husserl'in değil kendisinin sunduğunu iddia etmiştir. Ona göre özüne sadık bir fenomenoloji, başkalarının gerçekliği karşısında kendini doğru biçimde ifade etmeli, dünyada bulunduğumuz yeri fark etmeli ve bu sayede bir tür tersine fenomenoloji şeklinde tanımlanmalıdır. Bu tavır Levinas için yine de fenomenolojiye karşıt bir perspektif olarak değil tamamlanmış bir fenomenoloji olarak düşünülmelidir. Levinas'ın fenomenolojiyi bu şekilde dönüştürmesi, fenomenolojinin teolojik ya da etik açılımları için kritik bir argüman oluşturur. Zira içkinliğin parçalanması, yalnızca epistemolojik değil aynı zamanda etik bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar.⁴⁸

Bu noktada Kierkegaard'ı sadece Husserlci bir fenomenolojinin değil fakat aynı zamanda Husserl eleştirisi üzerinden yükselen yeni fenomenolojinin de öncüsü olarak düşünebileceğimiz bir zemin buluruz. Kierkegaard'ın sessizliği, benmerkezci söylemin geri çekilmesi ve öznenin alıcı olarak konumlanmasının gerekliliğini vurgulayarak, benliği deneyimin merkezî hâkimi olmaktan çıkarır ve özneliliği başkasından gelen çağrıya tâbi olmayla birlikte düşünerek yeni fenomenolojinin *ters* ya da *karşı yönelimsellik* (reverse intentionality) fikrini önceler. Diğer yandan da dinsel deneyimi ve Tanrı'yla ilişkiyi benliğin gelişimindeki fenomenler olarak betimlemesiyle de dini bir fenomenolojinin örneği şeklinde yorumlanabilir.

⁴⁷ Bilincin kendisinden değil fakat onun ötesinde etik bir bağlamda yer alan başkasından gelen çağrıya karşı etik bir hitapta ortaya çıktığını vurgulayan Levinas, öznenin başkasıyla olan ilişkisinin kendisiyle ve nesnelerle olan ilişkisinden önce geldiğini savunur. Etik çağrının önceliği Husserl'in özne-merkezli yönelimini radikal biçimde tersine çevirir zira başkasının benin karşısında beliren yüzü bilinci hitap eden olarak değil fakat hitap edilen olarak kurar. Dolayısıyla Levinas kurucu mutlak bir bilincin yönelimselliği yerine kendisine yönelen çağrının bir muhatapı şeklinde kurulan bir bilinçten söz eder. Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Martinus Nijhoff 1974). Benzer şekilde Derrida da, Husserl'in fenomenolojisinin bilincin yönelimselliği fikrinin egoya fazla merkeziyet tanıdığını iddia ederek, öznenin deneyimin mutlak kaynağı ya da nesnelerin görünümünün koşulu olmadığını savunur. Fenomenolojide bilincin daima bir nesneye yönelmesiyle öznenin anlamın kurucu ufku olarak konumlanması karşısında Derrida bilincin her zaman başkalarının müdahalesi ile şekillendiğini ifade ederek, Husserl'deki gibi egonun kendi yönelimiyle dünyayı kurmasının söz konusu olmadığını aksine bu bağlamda dışsallığın özneyi önceden belirlediği bir yönelimsellikten söz eder. Bilincin yönelimselliği kendi kendisini kuran bir köken değil, kendi dışına açılan, kendi üzerine kapanamayan bir süreçtir bu nedenle de bilinç her zaman başkallığın ertelenmiş izlerini içerir. Bilincin mutlak yönelimselliğinin mevcudiyet metafiziğinin bir devamı olduğunu düşünen Derrida için yönelimsellik başkallıkla birleştirilerek tersine çevrilmelidir. Zira anlam bilinç açısından hiçbir zaman içkin bir zeminden hareketle kurulamaz. Bkz. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967).

⁴⁸ J. Aaron Simmons ve Bruce Ellis Benson, *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction* (New York: Bloomsbury, 2013), 60-1.

Dinin fenomenolojisi, özneliğin yeni bir kavrayışını talep eder. Husserl'in benliğin etkin ve kurucu rolüne yaptığı vurguya karşıt olarak yeni fenomenoloji özneliğin pasif düzeylerini radikal biçimde sorgulayarak benliğin yönelimsel edimlerinin önceliği yerine pasif durumların, öznenin istem dışı içkinliğinin ya da tersine dönmüş bir yönelimselliğin, başka bir deyişle ben'in kendisini bir bakışın nesnesi olarak bulduğu durumların betimlenmesine odaklanır. Bu durumda artık ben, kurduğu fenomenlerden önce gelmez; aksine, yönelimselliği kurmak yerine ona maruz kalan bir varlık olarak çağrılır. Dolayısıyla, özneliğin yeni bir kavrayışının fenomenolojik olarak geliştirilip geliştirilemeyeceği dinin fenomenolojisinin gelecekteki açılımı açısından esaslı görünmektedir. Fakat aynı şey tersi için de geçerlidir; dini fenomenlerin dikkate alınması da özneliğin derinliklerini sorgulamak için yeni imkânlara işaret etmektedir.⁴⁹

Fenomenolojinin öznenin bilincinin yönelimselliğine indirgenemeyeceğini ifade eden yeni fenomenologlar bazı fenomenlerin bilincin kapasitesini aştığına dikkat çekerler. Söz gelimi Marion'un doygun fenomen (saturated phenomena) olarak ifade ettiği dini veya sanatsal fenomenler öznenin kavrayış gücünü aşsa da hala fenomenolojik olarak betimlenebilir. "Fenomenoloji, şeyin sadece bizim algımızın ürünü olarak değil kendi kendini gösterme biçimi olarak varlığını incelemeye çalışır. Dolayısıyla Marion fenomenolojinin basitçe göstermekle yetinmediğini; esas meselenin şeyin kendi tezahüründe kendini ortaya koymasına izin vermek olduğunu düşünür. Fenomenoloji yalnızca bir bakışın nesnesi olan görünüşü değil şeyin kendi tezahürünü ele almalıdır."⁵⁰ Bu durumda özne kendisi yönlendiren değil yönlendirilen (verilişe maruz kalan) konumuna düşer. Kierkegaard'ın sessizliği, bu veriliş karşısında edilgin teslimiyet boyutuna işaret eder. Dua içinde özne, Tanrı'nın çağrısına edilgin olarak maruz kalır ve bu maruz kalış, benliğin başlangıcını oluşturur.

Chrétien'in dua fenomenolojisi de benzer şekilde çağrı-yanıt yapısı üzerinde temellenerek kişiyi doğrudan dua ile karşı karşıya getiren açık bağlamda, duanın dinî bir fenomen olduğunu ve hatta dinî boyutun dua ile birlikte görünüp kaybolduğunu düşünür. Elbette Chrétien dua biçimlerinde kültürel olarak gömülü özellikler göz önüne alındığında, duaya fenomenolojik bir şekilde yaklaşmanın zorluğunu da kabul eder. Dua her zaman belirli kültürel bir dinî söylem içinde vücut bulsa da görünmez bir başkasının varoluş iddialarından bağımsız olarak, başlı başına bir kendini-ifşa etmedir (self-manifestation). Bu anlamda Chrétien duanın bir tür monolog olmaktan ziyade, önceden gelen bir çağrıya yanıt olarak mutlak başkalığa radikal bir kendini açma hâli olduğunu ifade eder. Dua aracılığıyla, başkalık sessizce bu monoloğun arasına sızar ve dua eden kişiyi radikal biçimde sarsarak dönüştürür. O halde dua belirli bir gelenek içinde gerçekleşse bile, fenomenolojik olarak evrensel bir boyuta sahip olabilir.⁵¹

Dua gibi dini fenomenlerde kurucu bilinç artık hareketin başlangıç noktası değildir; anlam, benliğe dışsal bir kaynaktan gelir ve benlik bu anlamla karşı karşıya kaldığında yeniden şekillenir. Kierkegaard'ın sessizlik anlayışı, bu nedenle teolojik bir aşkınlıkla fenomenolojik açıklığı bir araya getirerek öznenin varoluşsal konumunu radikal biçimde yeniden tanımlar. Bu durumda fenomenolojik yönelimselliğin klasik formu, Kierkegaard'ın yaklaşımında yerini tersine çevrilmiş bir yönelimselliğe bırakır. Tanrı, bilinçten nesneye doğru uzanan anlam kurucu bir yönelimselliğin ürünü olarak değil doğrudan hitap eden bir özne olarak tecrübe edilir. "Dolayısıyla Tanrı, benim anlam yüklediğim bir noema değil, bizzat bana seslenen ve ilişkiyi başlatan varlıktır. Bu bağlamda benlik de geleneksel anlamda merkezî ve kurucu bir özne olmaktan çıkar; anlamı veren değil çağrıyı alan bir konuma yerleştirilir. Tersine çevrilmiş yönelimsellikte özne-nesne ilişkisi yerine özne-özne ilişkisi vardır. Ters çevirme beni bütünüyle bir nesneye indirgemese de çağıran Tanrı'nın verilmişliği sayesinde kökten değişmiş bir özne olarak bırakır. Zira yönelimsellik

⁴⁹ Dominique Janicaud, *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*, çev. B. Prusak. (New York: Fordham University Press, 2000), 116.

⁵⁰ Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, çev. J. L. Kosky. (Stanford: Stanford University Press, 2012), 9.

⁵¹ Jean-Louis Chrétien, *The Call and The Response*, çev. A. A. Davenport. (New York: Fordham University Press, 2004), 9.

benden değil bir Başkası'ndan bana doğru yayılır.”⁵²

Benlik ile aşkın olan arasındaki tersine çevrilmiş yönelimsellik ilişkisi, İbrahim figüründe de açık bir şekilde görünür. “İbrahim’in konumu, onun kendi bilinçli iradesiyle tanımladığı bir durumdan ziyade, bizzat Tanrı tarafından belirlenmiş bir çağrının deneyimlenmesine işaret eder. Bu çağrı hem emir hem de vaat niteliği taşır; yani İbrahim, kendisine ait olmayan bir ses tarafından çağrılmış ve bu çağrı sayesinde merkezinden edilmiştir. Artık benliği, kendisini ve dünyasını kuran bir özne olmaktan çıkmış; Tanrı’nın yaratıcı sözünün doğrudan etkisiyle biçimlenen, sorumluluk altına alınmış ve lütufla donatılmış bir varlık haline gelmiştir. Yine de merkezinden edilmesi İbrahim’in değerinden bir şey azaltmaz ve onu salt edilgen bir nesneye indirgemez; aksine, Tanrı’nın hitabına yanıt verme yetisiyle donatılmış olması onun gerçek değerini gösterir.”⁵³ Tanrı’nın konuşmasıyla karşılaşan bu benlik, artık anlamı üreten değil ona cevap vermekle yükümlü bir benlik olsa da, aynı zamanda yeni bir öznellik formunun, Tanrı’yla ilişkili bir benliğin kurulmasını da mümkün kılar. İbrahim hâlâ bir özne olarak kalır, ancak bu öznellik, o ana dek kendisine ait olan hiçbir şeye dayanmaz. Ona verilen şey, mutlak Başka’ya cevap verme özgürlüğüdür ve bu özgürlük onun bizzat yeni bir özne olarak doğuşudur.

Yönelimselliğin klasik formuna benzer bir eleştiri getiren Henry de bilincin her zaman bir nesneye, bir duruma veya bir olaya yöneldiğini fakat bazen bu yönelimin tam karşılığı olan şeyi henüz yakalayamadığını ifade eder. Fenomende bilinçten bağımsız olarak kendisinin sunduğu doğrudan deneyimlenen özgün bir veri bulunur. Her deneyimin bir ufuk içinde gerçekleşmesi Henry’ye göre bilinçle, deneyimlenen fenomen arasında bir tür çerçeve veya beklenti yapısının bulunduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bu ufuk, bilinç henüz nesneyi tam olarak algılamadan önce onun sezgisel olarak nasıl ortaya çıkabileceğini önceden belirler. Bilinç, ufuk sayesinde nesneyi doğru bir şekilde anlamaya veya sezgisel gerçeğe ulaşmaya çalışır ancak henüz tam olarak ulaşamadığı bir nesneye yönelir ve onu hedefler. Fakat bu hedefin fenomenin özgün yapısını karşılayıp karşılayamayacağı belirsizdir.⁵⁴ Benzer şekilde Marion fenomenolojinin tek amacının tezahürün kendisine ulaşmak olduğunu vurgular; fenomenoloji, sadece gözlemlediğimiz şeyler veya öznenin algısı ile ilgilenmez; asıl ilgilendiği şey, fenomenin nasıl kendi kendisini gösterdiğidir. Başka bir deyişle fenomenoloji, şeyin algılanan görünüşünden değil onun kendini ortaya koyuş biçiminden hareket eder. İnsan bir şeyi görerek, işiterek, dokunarak, tat alarak veya koklayarak deneyimler ancak bu öznel algı araçlarının rolü ya da bu duyuların kendisi Marion’a göre ilksel değildir; esas mesele, şeyin tezahürünün duyularımız aracılığıyla olsa da, buna rağmen onlardan bağımsız olarak var olmasıdır. Eğer tezahür, görünüşün üzerinde hâkimse, hangi duyuyu kullandığımızın bir önemi kalmaz. Başka bir deyişle fenomen her durumda “kendisi” olarak bize gelir. Marion’a göre deneyimde görmenin sözde ayrıcalığı, yalnızca tezahürün kendisinin farkında olmadığımız durumlarda geçerlidir. Oysa gerçekte belirleyici olan şey, görünüşün ötesinde şeyin bizzat kendisinin tezahürüdür. Fenomenolojinin görevi o halde, öznel algıların ötesinde ama yine de onlar aracılığıyla fenomenin kendisinin nasıl ortaya çıktığını incelemektir. Duyular, sınırlı algılar ve eksiklikler bu temel amacı değiştirmez; önemli olan, şeyin tezahürünün kendisidir.⁵⁵

Bu bakımdan yeni fenomenologlar dini fenomenlerin, deneyimin noematik ufkunda yer almadığı halde nasıl tezahür ettiğini incelerler. Tanrı’nın çağrısını duymaya yönelmek, bilinçten nesneye giden klasik yönelimselliği aşar ve daha karmaşık, çift yönlü bir ilişkinin – hatta tersine çevrilmiş bir yönelimselliğin – kapılarını aralar. Kierkegaard’ın benlik anlayışı, özneyi deneyimi kuran ve anlamlandıran noetik merkez konumunun dışına çıkarır. Zira benliğin kuruluşu, öznenin kendi iradesiyle yöneldiği bir nesne değil Tanrı’nın çağrısına verilen bir yanıt olarak ortaya çıkar. Bu da teolojik dönüşün işaret ettiği gibi, öznenin anlamı mutlak biçimde kurmadığı anlamına gelir.

⁵² Jeffrey Bloech, “Kierkegaard Between Fundamental Ontology and Theology: Phenomenological Approaches to Love of God” in *Kierkegaard As Phenomenologist*, ed. J. Hanson (Evanston: Northwestern University Press, 2010), 40.

⁵³ Bloechl, “Kierkegaard Between Fundamental Ontology and Theology,” 41.

⁵⁴ Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, çev. G. Etzkorn. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), 17.

⁵⁵ Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, 7-8.

Bu durumda yönelimsellik, klasik tek yönlü ilişkiselliğin ötesine geçer; ego artık deneyimi organize eden değil, deneyim karşısında açığa çıkan, hatta açılan bir varlık haline gelir. Benlik, dünyaya ve Tanrı'ya açık bir konumda bulunur. Bu bağlamda Kierkegaard'ın sessizliği başlangıç olarak tanımlaması, tam da bu dönüşüme işaret eder. Sessizlik, sadece kelimesiz kalma hali değil öznenin Tanrı'nın önünde yeniden yapılandığı ve konumlandığı bir bilinç halidir. Bu yeniden konumlanma, özneyi konuşan, soran, kategorize eden biri olmaktan çıkarır; dinleyen, bekleyen, alıcı bir yapıya dönüştürür. Tanrı'nın huzurunda duran kişi, konuşarak değil susarak yanıt verir. Sessizlik, burada hem çağrının iştirilebilmesi için bir gereklilik hem de çağrının duyulduğuna dair sessiz ama etkili bir yanıt biçimidir. Konuşmak, çoğu zaman kişinin kendi anlam çerçevesini dünyaya dayatması anlamına gelirken; dinlemek ve susmak, bu çerçevenin bir kenara bırakılmasıyla oluşan açıklığı temsil eder. Bu anlamda Kierkegaard'ın sessizliği, rasyonel bilincin yönetici konumdan geri çekilmesiyle, kendisine ait olmayan bir hakikatin duyulabileceği bir zemini mümkün kılar.⁵⁶ Bu varoluşsal açıklık anlamında sessizlik, benliğin kendi dışından gelen mutlak bir sesle şekillenmesine izin vererek felsefi ve teolojik bağlamda, benliğin ademi merkezleşmesi anlamına gelir.

Sonuç

Tanrı'nın çağrısına kulak vermenin ve benliğin hakiki inşasının koşulu olarak ortaya çıkan sessizlik ve benliğin başkalık karşısında kurulduğunu ortaya koyan umutsuzluk kavramlarına dair fenomenolojik bir okuma, Kierkegaard'ı varoluşçuluğun sınırlarını dışına taşımakta ve onun çağrının ötesinde bir öngörüye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Onun bir proto-fenomenolog olarak sınıflandırılıp sınıflandırılmayacağı kuşkusuz yoruma açıktır fakat öyle olsun ya da olmasın Kierkegaard'ın metinlerine fenomenolojik bir perspektiften yaklaşmak onu çok daha zengin bir temelden anlamaya olanak tanır.

Bu noktada hem Kierkegaard hem de yeni fenomenologlar söz konusu olduğunda bu filozofların dinsel yorumlarını teolojik değil fakat fenomenolojik kılan şeyin ne olduğu başka bir deyişle dinin fenomenolojisini teolojiden nasıl ayırabileceğimiz sorusu akıllara gelebilir. Burada dikkatimizi yöneltmemiz gereken nokta Kierkegaard da dahil olmak üzere bu filozofların her şeyden önce Tanrı'nın varlığı, özü ya da nitelikleri hakkında ne vahye ne de akla dayalı bir yargıda bulunmalarındır. Sessizlikte dua vurgusu duayı birinci tekil şahısta yaşantılanan bir deneyim olarak betimleyerek bir fenomen olarak ele alır. Kuşkusuz vahyin Tanrı'sının varlığı ya da nitelikleri bu bağlamda burada hala eleştiriye açıktır.

Söz gelimi Johannes Silentio'nun *Korku ve Titreme*'deki anlatısında Tanrı elbette ki İncil'deki Tanrı'dır; fakat Kierkegaard'ın metne olan bağlılığı, bir kutsal kitap olarak İncil'e değil kültürel bellekte yer eden bir anlam taşıyıcısı olarak İncil'e yöneliktir. Başka bir deyişle, metin teolojik bir dogmanın taşıyıcısı olarak değil fenomenolojik bir karşılaşmanın zemini olarak ele alınır. Bu da teolog ile fenomenolog arasındaki temel farkı ortaya koyar: Teolog, dini deneyimi mutlak bir gerçeklik olarak onaylarken, fenomenolog aynı deneyimi yalnızca olası bir yaşantı biçimi olarak inceler. Yani, fenomenolog herhangi bir metafizik doğruluk iddiasında bulunmadan, inanan kişinin yaşantısını anlamaya çalışır. Bu bağlamda, dini metinlere ya da kutsal figürlere dikkatle yönelen bir fenomenolog, fenomenolojik yöntemle sadakatsizlik etmiş olmaz; zira amacı, ilahi hakikati onaylamak değil inancın dünyada nasıl yaşandığını, nasıl tecrübe edildiğini ve bu yaşantının öz yapısının ne olduğunu açığa çıkarmaktır. Dolayısıyla, Silentio'nun metinsel stratejisi, hem fenomenolojiye sadık hem de inanç olgusuna varoluşsal bir açıklıkla yaklaşan bir düşünme tarzını temsil eder.⁵⁷ Bununla birlikte bu yaklaşım dogmatik bir teolojiden öte, anlamın dilsel/yorumsal bir çerçevede inşa edildiğini vurgulayan hermeneutik bir fenomenolojiye daha yakındır; zira kutsal metinlerin anlamları da dahil olmak üzere anlamının her zaman tarihsel bir bağlamla diyaloga girerek gerçekleştirilen bir yorumlama olduğunu vurgular. İbrahim'in hikayesinin kültürel versiyonunun betimlenmesi, düşüncenin varsayımsız bir bakışla mümkün

⁵⁶ Bowen, "Listening to the Word," 63.

⁵⁷ Bloechl, "Kierkegaard Between Fundamental Ontology and Theology," 39-40.

olamayacağını kabul etmek ve sadece önceki yorumlar üzerinden yükselen başka bir yorum olduğunu olumlamak anlamına gelir. Kierkegaard eserinde zaten İbrahim'in hikayesinin olası dört farklı biçimini daha inceler. Bu yönüyle, hermeneutik döngüye sadık kalarak, anlamın her zaman tarihsel, kültürel ve dilsel bir bağlam içinde açıldığını gösterir. Kierkegaard'ın fenomenolojinin düşünsel ufkunu hazırlayan, ama onu teolojik bir boyutla zenginleştiren bir "proto-fenomenolog" olarak değerlendirilmesi hem varoluşçuluğun derinliğini hem de fenomenolojinin sınırlarını ve tarihini yeniden düşünmeyi olanaklı kılar.

Fenomenoloji elbette özne-nesne, içkinlik-aşkınlık, içsellik-dışsallık ya da benlik-başkalık gibi düalitelerden kaynaklanan pek çok problemi çözmekte oldukça başarılıdır. Fakat öznenin kurucu işlevine aşırı bağımlı kaldığında fenomenolojinin yeniden bu tuzaklara düşmesi de kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla fenomenolojinin, öznenin kurucu rolünün askıya alındığı ve insanın fenomenin kendini ifşa etmesine izin vermedeki başarısının fenomenin görünürlük kiplerini öznenin mutlak hâkimiyetinden kurtarıldığı bir duyma ve sessizlik imkânı üzerinden tematize etmesi yerinde olur. Kierkegaard'ın fenomenolojinin kavramsal zeminini öngören, fakat onu Tanrı, aşkınlık, umutsuzluk ve sessizlik deneyimleriyle radikalleştiren tavrı hem fenomenolojinin kökenine hem de yeni fenomenolojinin güncel tartışmalarına özgün bir katkı sunmaktadır.

Bununla birlikte Kierkegaard'ın özbilinci etik ve dini deneyimlerle temellendirmesi, fenomenolojinin epistemolojik boyutuna varoluşsal ve etik bir derinlik eklerken, iman fenomenine dair betimlemeleri de fenomenolojinin "görünmez olanın fenomeni"ni düşünmesine katkıda bulunur niteliktedir. Bu bağlamda onun dolaylı iletişim tekniği, deneyimin özünü doğrudan yaşantıya açan edebi bir strateji olmanın da ötesinde fenomenolojik betimlemenin dil ve anlatı boyutunu derinleştiren bir yöntem olarak düşünülebilir. Bu çerçeveden bakıldığında, Kierkegaard'ı fenomenoloji aracılığıyla okumak onun yalnızca varoluşçulukla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda çok katmanlı bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır. Kierkegaard'ın felsefesini varoluşçu kategorilerin sınırlı çerçevesinin dışına taşıyarak, fenomenolojinin epistemik ve ontolojik ufkuyla diyaloga sokan böyle bir perspektif, Kierkegaard okumalarını yalnızca iman sıçramasının irrasyonel eksenine indirgemek yerine, onun düşüncesini fenomenolojinin temel sorularıyla birlikte yeniden değerlendirmemize olanak tanır. Böylece hem akademik düzeyde yeni yorum imkânları hem de Kierkegaard okuru açısından heyecan verici düşünsel bir keşfin olanağı açılmaktadır. Zira Kierkegaard'ın yazıları, fenomenolojinin dilinde yeniden okunduğunda, bireyin Tanrı karşısındaki konumu bambaşka bir açıklıkla görünür hâle gelmektedir. Bu tür bir okuma, Kierkegaard'ın dehasını zamanının çok ötesine taşıyarak, fenomenolojinin imkânlarını zenginleştiren ve bugünün felsefi tartışmalarına canlı bir şekilde katılan entelektüel bir serüven sunmaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles. "De Sensu" in *Parva Naturalia*, Editör: D. Ross, 18-37. London: Oxford University Press, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: A. Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Bloech, Jeffrey. "Kierkegaard Between Fundamental Ontology and Theology: Phenomenological Approaches to Love of God" in *Kierkegaard As Phenomenologist*, Editör: J. Hanson, 23-38. Evanston: Northwestern University Press, 2010.
- Bowen, Amber. "Listening to the Word: A Kierkegaardian Phenomenology of Hearing" in *Kierkegaardian Phenomenologies*, Editörler: A. Simmons ve J. Hanson, 57-82. London: Lexington Books, 2024.
- Chrétien, Jean-Lois. *The Call and The Response*. Çeviren: A. A. Davenport, New York: Fordham University Press, 2004.
- Derrida Jacques. *La Voix et le Phénomène: Introduction au Problème du Signe dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- Descartes, René. *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology*. Çeviren: P. J. Olscamp, Indianapolis: Hackett Publishing, 2001.
- Espinete, David. "In the Shadow of Light: Listening, the Practical Turn of Phenomenology, and Metaphysics of Sight" in *Phenomenology and Metaphysics of Sight*, Editörler: A. Cimino ve P. Kontos, 184-207. Boston: Koninklijke Brill, 2015.
- Heidegger, Martin. "Nietzsche's Word: 'God is Dead'" in *Off the Beaten Track*, Editörler: J. Young ve K. Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çeviren: J. Stambaugh, Albany: Suny Press, 2010.
- Heidegger, Martin. *Prolegomena to the History of the Concept of Time*. Çeviren: T. Kiesel, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Kitap, 2018.
- Henry, Michel. *The Essence of Manifestation*. Çeviren: G. Etzkorn, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- Janicaud, Dominique. *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*. Çeviren: B. Prusak, New York: Fordham University Press, 2000.
- Jonas, Hans. "The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses," *Philosophy and Phenomenological Research* 14, sayı: 4 (1954): 507-19.
- Kaftanski, Wojciech. "Kierkegaard's Proto-Phenomenological Reduction of the Self" in *Kierkegaardian Phenomenologies*, Editörler: A. Simmons ve J. Hanson, 33-54. London: Lexington Books, 2024.
- Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. Çeviren: D. Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Kierkegaard, Soren. *For Self Examination Judge For Yourself*. Çevirenler: H. V. Hong ve E. H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1944.
- Kierkegaard, Soren. *Journals and Papers*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Kierkegaard, Soren. *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş Üç Dini Sohbet*. Çeviren: N. Beier, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.
- Kierkegaard, Soren. *Ölüme Götüren Hastalık*. Çeviren: N. Beier, İstanbul: Alfa Kitap, 2020.
- Kierkegaard, Soren. *Practice in Christianity*. Çevirenler: H. V. Hong ve E. H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1991.

- Kisiel, Theodore ve Thomas Sheehan. *Becoming Heidegger On the Trail of His Early Occasional Writings 1910–1927*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff 1974.
- Marion, Jean-Luc. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Çeviren: J. L. Kosky, Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le Visible et L'invisible*. Paris: Éditions Gallimard, 2013.
- Pattison, George. "Kierkegaard and the Limits of Phenomenology" in *Kierkegaard As Phenomenologist*, Editör: J. Hanson, 188-208. Evanston: Northwestern University Press, 2010.
- Platon. "Devlet" *Toplu Diyaloglar –I içinde*, Çeviren: Selahattin Hilav, Ankara: Eos Yayınevi, 2007.
- Platon. "Phaidon" *Toplu Diyaloglar –I içinde*, Çeviren: Selahattin Hilav, Ankara: Eos Yayınevi, 2007.
- Rosfort, Réne. "The Single Individual: Phenomenology and Kierkegaard's Subjectivity of Faith" in *Kierkegaardian Phenomenologies*, Editörler: A. Simmons ve J. Hanson, 149-176. London: Lexington Books, 2024.
- Ross, David. "Commentary" in *Parva Naturalia*, Editör: D. Ross, London: Oxford University Press, 2019.
- Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie Phénoménologique*. Paris. Éditions Gallimard, 2013.
- Simmons, J. Aaron ve B. Ellis Benson. *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction*. New York: Bloomsbury, 2013.
- Slatman, Jenny. "The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched" in *Chiasmi International, Merleau-Ponty*, 305-24. France: Vrin, Mimesis, 2005.
- Stewart, Jon. "Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness Unto Death" in *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, 550-595. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Welz, Claudia. "Kierkegaard and Phenomenology" in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Editörler: J. Lippitt ve G. Pattison, 440-63. London: Oxford University Press, 2013.