

Felsefe Arkivi

Archives of Philosophy

Araştırma Makalesi | Research Article

 Açık Erişim | Open Access

Askıya Alınan Yargılar, Açığa Çıkan Hakikatler: Kierkegaard ve Proto-Fenomenoloji

Suspended Judgments, Revealed Truths: Kierkegaard and Proto-Phenomenology

Zeynep Zafer Esenyelel¹  

¹ Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Düzce, Türkiye

Öz

Varoluşçuluk ve fenomenoloji, düşünsel olarak farklı kökenlerden doğmalarına rağmen, bazı kavramsal ve yöntemsel kesişimlerle birbirlerinden beslenmektedir. Bununla beraber Kierkegaard'ın düşüncesini varoluşçu fenomenoloji başlığı altında değerlendirmek tarihsel açıdan söz konusu olmasa da bu çalışma Kierkegaard'ın varoluşçuluğu ile Husserl'in fenomenolojisi arasındaki benzerlikleri inceleyerek, Kierkegaard'ın düşünce tarzının proto-fenomenolojik niteliklerini ortaya koymayı ve temel varoluşsal sorulara fenomenolojik bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Kierkegaard'ın bazı kavramlarının Husserlci yöntemle karşılaştırılması, iki filozofun düşünce sistemlerindeki örtük paralellikleri görünür kılmakla birlikte, Kierkegaard'ın yöntemsel yaklaşımının çağdaş fenomenolojik tartışmalara nasıl katkı sağlayabileceğinin de ipuçlarını vermektedir.

Yabancı literatürde Kierkegaard'ın bir proto-fenomenolog olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, bu makale onun düşünce tarzının fenomenolojiye olan yakınlığını ortaya koyarak varoluşçuluğun klasik yorumuna alternatif bir okuma sunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın öznel hakikat düşüncesinin fenomenolojik nesnellik anlayışını dışlamadığını; onun pek çok kavramının Husserl'in *epokhe*, indirgeme, hayali çeşitlemeler ve kategorial görüş kavrayışına yakın olduğunu ve Kierkegaard'ın varoluş vurgusunun fenomenolojik bir öz/nelik fikrini düşünmeyi engellemediğini iddia etmeye çalışacağız.

Her ne kadar Kierkegaard mutlak hakikati bireyin Tanrı'yla ilişkisi bağlamında konumlandırırsa da bu yaklaşım Husserl'le ortak bir zeminin kurulmasını engellememektedir. Bu bağlamda, Kierkegaard'ın varoluşsal çözümlemelerinin fenomenolojinin kavramsal araç ve yöntemiyle yeniden yorumlanması, hem fenomenoloji hem de varoluşçu gelenek açısından yeni bir anlam ufku açmakta; hakikatin öznel ve evrensel boyutlarının birbirini tamamladığı noktada Kierkegaard'ı bir proto-fenomenolog olarak sınıflandırmayı mümkün kılmaktadır.

Abstract

Existentialism and phenomenology, although emerging from different intellectual backgrounds, share certain conceptual and methodological intersections. While it is not historically possible to classify Kierkegaard's thought under the heading of existential phenomenology, this study examines the intersections between Kierkegaard's existentialism and Husserl's phenomenology, aiming to reveal the proto-phenomenological aspects of Kierkegaard's thinking and to offer a phenomenological perspective on fundamental existential questions. In this context, comparing some of Kierkegaard's concepts with Husserlian methods not only makes the implicit parallels between the two philosophers' systems visible but also provides insights into how Kierkegaard's methodological approach could contribute to contemporary phenomenological debates.

Although there are different opinions in the international literature regarding whether Kierkegaard can be considered a proto-phenomenologist, this article seeks to demonstrate the similarity of his thought with phenomenology and to offer an alternative reading to the classical interpretation of existentialism. In this regard, Kierkegaard's conception of subjective truth does not



“ Atıf | Citation: Esenyelel, Zeynep Zafer. "Suspended judgments, revealed truths: Kierkegaard and proto-phenomenology". *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy* no. 63 (2025): 237-257. <https://doi.org/10.26650/10.26650/arcp.1768566>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. 

© 2025. Esenyelel, Z. Z.

 Sorumlu Yazar | Corresponding author: Zeynep Zafer Esenyelel zeynepesenyelel@duzce.edu.tr



exclude phenomenological objectivity; many of his concepts resemble Husserl's *epoché*, reduction, phantasy variations, and categorial intuition, and his emphasis on existence does not prevent consideration of a phenomenological notion of essence.

Although Kierkegaard situates absolute truth within the context of the individual's relationship with God, this perspective does not preclude the establishment of common ground with Husserl. In this sense, a reinterpretation of Kierkegaard's existential analyses through the conceptual tools and methods of phenomenology opens new horizons of meaning for both phenomenology and the existentialist tradition, and makes it possible to classify Kierkegaard as a proto-phenomenologist, where the subjective and universal dimensions of truth complete each other.

Anahtar Kelimeler Kierkegaard · varoluşçuluk · fenomenoloji · Husserl · epokhe

Keywords Kierkegaard · existentialism · phenomenology · Husserl · epoché

Extended Summary

This study examines Kierkegaard's existential philosophy through a phenomenological perspective by reading him as a "proto-phenomenologist." Trying to engage with the concepts of subjective truth, despair, silence, obedience, and joy, the analysis demonstrates that Kierkegaard's thought exhibits structural affinities with Husserlian phenomenology, particularly in terms of how meaning and essence emerge from first-person experience. While Kierkegaard emphasizes the irreducibly subjective nature of individual existence, a careful phenomenological interpretation reveals that subjective experiences can disclose universal structures, thereby providing a form of objectivity grounded in consciousness itself.

Kierkegaard's notion of subjective truth, central to his existential framework, is considered in dialogue with Husserl's phenomenological reduction and the method of phantasy variations. Through imaginative engagement with different existential possibilities, individuals can discern what is essential versus contingent in their experiences. Helms' interpretation of Kierkegaard's life stages — aesthetic, ethical, and religious—demonstrates that these stages function phenomenologically as first-person descriptions that reveal essential structures of selfhood. By engaging with the experiences of silence, obedience, and joy in works such as *The Lily of the Field and the Bird of the Air*, one can perceive these as phenomenological categories: they are not merely ethical or theological notions but structures through which the self apprehends its relation to God. The process of imagining oneself in these states enables the individual to move from subjective enactment to insight into the categorical essence underlying the experience, thereby achieving a Husserlian intuitive grasp of the essential structures.

Kierkegaard's method shows that religious experience, though fundamentally subjective, can be approached systematically in ways akin to phenomenological analysis. Silence, obedience, and joy, for instance, are enacted subjectively but involve structural properties that make their understanding universally accessible. Silence is not simply refraining from speech but entails attunement to God's call; obedience is not merely moral conformity but a relational structuring of selfhood before the divine; and joy reflects the self's integration with God, revealing a categorical understanding of unity beyond temporal limitations. These experiences, while inwardly lived, require engagement with essential structures and thereby illustrate how phenomenological objectivity can emerge from subjective existence.

By situating Kierkegaard within a phenomenological context, this study demonstrates that his existential analyses are not merely historical precursors to phenomenology but participate in methodological and conceptual resonances that anticipate its concerns. Both Kierkegaard and Husserl seek the grounding of meaning not in abstract speculation but in lived experience: Kierkegaard situates this in the individual's relationship with God, while Husserl brackets all transcendent references to attend to pure consciousness. Despite this difference, both approaches reveal the possibility of accessing essential structures through first-person reflection. Kierkegaard's thought thereby offers a framework in which subjective truth attains a form of phenomenological objectivity, bridging the gap between individual experience and universal insight.

Anti-Climacus' analysis of despair in *The Sickness Unto Death* can similarly be read as a phenomenology of consciousness. Despair is depicted not merely as a fleeting emotional state but as an existential condition structured across different levels of consciousness. These levels range from unrecognized despair to a fully conscious, almost diabolical despair, culminating in the rejection of Christianity. Kierkegaard distinguishes despair in relation to sin and the individual's failure to realize the self in alignment with God's will. This approach parallels Husserl's attention to consciousness: despair is apprehended as a structured phenomenon, revealing the ways in which selfhood emerges through the awareness of what one is not, thereby creating the conditions for authentic selfhood.

Ultimately, reading Kierkegaard as a proto-phenomenologist enriches both the study of existential philosophy and the historical understanding of phenomenology. It highlights how existential concerns—faith, despair, relational selfhood—can inform phenomenological methods, and conversely, how phenomenological tools illuminate the structural depth of existential experience. Kierkegaard's analyses of subjective truth and despair reveal that the individual's conscious engagement with lived experience can yield systematic insights into the essential structures of selfhood, sin, and divine relation. This perspective underscores the complementary relationship between the subjective and the objective, offering a nuanced account of how individual experience can instantiate universal structures, and positioning Kierkegaard as a thinker whose existential investigations anticipate key phenomenological concerns.

Giriş

Varoluşçuluk ile fenomenoloji arasında bağ kurmak alışıldık olsa da Kierkegaard'ı bir fenomenolog olarak okumanın -her şeyden önce anakronik bir iddia oluşu nedeniyle- ilk bakışta güç olduğu düşünülebilir. Bununla beraber bu olasılığı tartışmaya açtığımızda Kierkegaard'ın düşünceleri ile fenomenoloji arasındaki yakınlık çarpıcı hâle gelmeye başlar ve dehasının yalnızca Sokratik dolaylı iletişimin ileri bir versiyonuyla sınırlı kalmayarak zamanının çok ötesine uzandığını ve fenomenolojinin yenilikçi yaklaşımının pek çok unsurunu öncellediğini keşfederiz.

Kierkegaard ile fenomenoloji arasındaki ilişki yabancı literatürde son yıllarda ciddi bir tartışma alanı kazanmıştır. Onun bir proto-fenomenolog olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunda birbirinden farklı yaklaşımlar sergilenmiş olsa da aslında bu tartışmanın ortaya koyduğu temel gerçek Kierkegaard'ı fenomenoloji ışığında okumanın onu çok daha geniş bir perspektiften anlamayı sağladığıdır ve proto-fenomenolog olarak kabul edilsin ya da edilmesin, Kierkegaard okuyucusu için bu perspektif oldukça heyecan verici yepyeni bir serüveni motive etmesi bakımından çok değerlidir. Kierkegaard'ı yalnızca bir varoluşçu olarak okumak, onun düşüncesinin temelindeki ilişkisel ve fenomenolojik boyutu çoğu kez göz ardı eder. Öte yandan fenomenolojik bir okuma bizi benliğin hakikatle karşılaşma deneyiminin kendisine açarak imanı soyut bir inançtan ziyade bireyin dünyayı, kendisini ve Tanrı'yı algılama biçimindeki bir dönüşüm olarak kavramamızı sağlar. Bu anlamda fenomenolojik bir perspektiften yaklaşmak, klasik bir Kierkegaard okumasına hem yöntemsel hem de ontolojik bir derinlik kazandırarak onun metinlerindeki içsel dönüşümü sadece varoluşsal bir sıçramadan ibaret olarak değil fakat bilincin yapısal bir yeniden yönelimi olarak okumamıza olanak tanır.

Bu çalışmadaki amacımız da söz konusu tartışma alanını Türkçe literatüre tanıtmaya öncülük etmek adına Kierkegaard'ı fenomenolojinin özgürlük alanının zenginliğinden faydalanarak varoluşçuluğa alternatif bir okumayla yeniden yorumlamak ve mevcut tartışmanın onu bir proto-fenomenolog olarak görmenin mümkün olabileceği tarafında yer almaktır. Böylesi bir çaba kuşkusuz kendi içinde tek bir tanıma indirgenemeyecek bir çeşitlilik barındıran fenomenolojinin hangi biçimiyle Kierkegaard felsefesi arasında ilişki kurulduğunun netleştirilmesini gerektirir. Ancak Kierkegaard'ın yazarlığının da benzer bir çeşitlilik sergilediğini düşündüğümüzde -eğer onu bir proto-fenomenolog olarak görecekseniz- bu iddianın tek bir fenomenolojik yaklaşımla sınırlanamayacağını ve fenomenolojinin tarihsel gelişiminin pek çok aşamasına ilham olduğunu gözlemleyebiliriz. Bu bağlamda onun eleştirilerinin en büyük hedefi olmasına rağmen ölümcül bir hastalık olarak *umutsuzluğun fenomenolojisiyle* Hegel'in fenomenolojisine benzer bir iş yaptığına veya Husserl'in *epokhe* ve *indirgemeleri* için olduğu kadar Heidegger'in *hermeneutik fenomenolojisi* için de ilham kaynağı olduğuna odaklanan çalışmalar mevcuttur. Öte yandan Kierkegaard'ın *Kırdaki Zambak* ve *Gökteki Kuş* adlı eseri ile Batı felsefesinin merkezinde olan *görme* yerine *duyma* fenomenine dikkat çekerek *duymanın fenomenolojisi*ni yaptığını, *Sevginin İşleri* adlı kitabıyla kendine özgü bir biçimde *sevginin fenomenolojisi*ni gerçekleştirdiğini ve bu sayede Levinas, Marion, Chrétien, Henry ve Lacoste gibi isimlerin öncülük ettiği Fransız fenomenolojisinde teolojik dönüş olarak adlandırılan *yeni fenomenoloji* akımı üzerinde etkiye sahip olduğunu ortaya koyan çalışmalar da vardır. Bununla beraber Kierkegaard'ın benliğin kuruluşunda başkılığa yaptığı vurguyla *negatif fenomenoloji* olarak adlandırılabilir olan bir yöntem kullandığını ve umutsuzluk fenomenolojisiyle fenomenolojinin birinci tekil şahıs yaklaşımını önceleyerek sadece varoluşçulukla özdeşleştirilmeye karşı direnen bir *benlik ve bilinç* analizi gerçekleştirdiğini, bunun da fenomenolojinin en genel tanımıyla kendini görünüşe getiren fenomenlerden sayılamayacak olan Tanrı ve imanı

birer fenomen olarak ele almayı sağladığını iddia etmek de mümkündür. Görüldüğü üzere söz konusu tartışma alanı oldukça verimli ve geniş kapsamlıdır. Biz bu çalışmayı Kierkegaard ve Husserl fenomenolojisi arasındaki benzerliklerle sınırlandırarak onun bir proto-fenomenolog olduğu iddiasında bulunmaya çalışacağız. Teolojik dönüğe ilham kaynağı olan dini yaşama ilişkin *umutsuzluğun*, *duymanın* ve *sessizliğin* hermeneutik fenomenolojisi ile negatif fenomenolojiyi ise diğer bir çalışmamızda ortaya koyacağız.

Kierkegaard'ın varoluşçuluğunu fenomenoloji ile ilişkilendirmeye karşı temkinli yaklaşılmasının en temel sebebi muhtemelen onun öznel hakikat ve bireysellik üzerine yaptığı vurgudur. Fenomenoloji deneyimin öznel boyutuyla ilgilenirse de belirli bir zaman ve mekânda yer alan empirik bir bilincin olgusallığını değil transandantal bilincin deneyiminin değişmez yapılarını araştırarak nesnelliği arar. Bu anlamda Kierkegaard'ı nesnellik karşısındaki eleştirel tavrından dolayı fenomenolojiyle ilişkilendirmek ilk etapta mümkün görünmez zira onun varoluş aşamalarına dair betimlemeleri hakikatin öznel deneyimine odaklanır ve onu varoluşçu yapan da tam olarak budur. Elbette klasik bir okuma haklı olarak Kierkegaard'ın deneyimi mümkün kılan nesnel kategorilerden ziyade bireysel yaşantılarla ilgilendiğini ifade edecektir. Ancak burada bu alışkanlığın ötesine geçmeye çalışırsak Kierkegaard'ın düşüncesinde de fenomenolojinin birinci şahıs deneyiminin öznelliğinden hareketle nesnelliğin nasıl kurulduğu sorusuna verdiği yanıtı benzer bir tavrın olabileceğini görebiliriz. Zira her okurun kabul edeceği gibi onun varoluş aşamalarında ortaya koyduğu kurgusal karakterler arasında bir hiyerarşi vardır ve bir hiyerarşinin yapılabilmesi için de ölçüt olarak kullanılacak bir referans noktası gereklidir. Bu ölçüt önemlidir zira öznellikten nesnellığe geçebilmemiz ve bazı fenomenolojik soruları gündeme getirebilmemiz için bir kapı aralar: Kierkegaard öznel hakikat kavrayışında en nihayetinde hepimiz için olanaklı olan nesnel bir referans noktasından söz ediyor olabilir mi? Eğer ediyorsa bu referans noktasının bizim için öznellikten nesnellığe geçişi sağlayan fenomenolojik bir kategori görevi gördüğünü düşünmek mümkün müdür? Dini yaşam söz konusu olduğunda birbirinden çok farklı şekillerde yaşanan inancın gerçekten de bazı temel fenomenolojik kategorilere indirgenebileceği bir varoluşsal duruma işaret ettiği iddia edilebilir mi? İnanç Kierkegaard açısından özbilincin kazanılmasında fenomenolojik bir yöntem hâline gelebilir mi? Kierkegaard'ın imana ve akıldışı olana yaptığı vurgu onun bilinci veya bilgiyi geri plana attığı anlamına gelir mi ve eğer bu doğruysa bu bakımdan onun fenomenolojik bir motivasyonunun olmadığı sonucuna ulaşılabilir mi? Bu sorulara yanıt aramak mevcut Kierkegaard yorumumuzu geliştirmek açısından ufuk açıcı olabilir.

Fenomenolojinin kurucusu kabul edilen Husserl'in, Kierkegaard'a olan hayranlığını ve varoluşçu düşünür Lev Şestov'a Kierkegaard okumasını önerdiğini göz önünde bulundurduğumuzda tüm bunların bir tesadüften fazlasına işaret ettiğini düşünmek kolaylaşır. O hâlde bu sorular daha derin bir şekilde araştırılmaya ve yorumlanmaya değerdir. Bu makalede de bunu yapmaya çalışacağız ve varoluşçuluğun babası olarak anılan Kierkegaard'ın fenomenolojinin de babası olarak düşünülüp düşünülemediğini sorgulayacağız.

Johannes de Silentio'nun Sessizliği: Bir *Epokhe* Denemesi

Kierkegaard sadece bir varoluşçu mudur, yoksa varoluşun fenomenolojik bir betimlemesini mi yapmaktadır? Paul Ricoeur'ün iddia ettiği gibi gerçekten de "Kierkegaard'ı varoluşsal fenomenolojinin kökeninde"¹ görmek mümkün müdür? Onun Husserlci anlamda bir fenomenolog olmadığını düşünmek yaygın bir anlayıştır; zira Husserl, Tanrı'yı verili bir fenomen olarak kavramazken Kierkegaard da doğalcılığın naif tavrının askıya alınmasından, bilincin yönelimselliğinden veya transandantal bir felsefeden bahsetmez. Yine de bu, aralarında ciddi benzerlikler olduğu sonucunu çıkarmamıza engel değildir; bilhassa Husserl'in, Kierkegaard'a hayranlık duyduğunu ifade ettiğini ve Leo Şestov'a birlikte yedikleri bir akşam yemeğinde Kierkegaard okuması konusunda ısrarcı olduğunu düşündüğümüzde:

Freiburg ziyaretlerim sırasında Husserl'in Kierkegaard'ı hiç okumamış olduğumu duyduğunda niçin ilginç bir şekilde Danimarkalı düşünürün çalışmalarını edinmemi istediğini (aslında bu bir öneri değil daha çok bir talepti) sonradan anladım. Tüm hayatını aklın kutsanmasına adanmış olan bir adam beni neden Kierkegaard'ın ilahi absürdüne

¹Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967), 207.

yönlendirmişti? Husserl, Kierkegaard'la ancak hayatının son yıllarında tanışmış gibi görünüyordu. Eserlerinde *Ya-Ya da'nın* yazarının metinlerinden herhangi birine aşına olduğuna dair hiçbir kanıt yoktu. Ancak Kierkegaard'ın düşüncelerinin onu derinden etkilediği aşikârdı.²

Husserl'in fenomenolojik yönteminde Kierkegaard'ın felsefesinin merkezinde olan Tanrı'nın aşkınlığını açıkça paranteze aldığını³ biliyoruz fakat buna rağmen Husserl'in fenomenolojinin en nihayetinde Mutlak Tanrı'ya götüren teleolojik bir ilerlemeye vardığını⁴ da ifade ettiğini görüyoruz. Bununla beraber elbette bu Tanrı vahyin Tanrı'sından ziyade metafizik bir Tanrı izlenimi verse de bu konunun Kierkegaard gibi onun da aklını kariyeri boyunca kurcaladığı hissedilmektedir.

Bu bölümde Kierkegaard'ın bir tür *epokhe* gerçekleştirdiğini iddia ederek onu Husserl fenomenolojisine yaklaştırmaya çalışacağız. Johannes de Silentio *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in oğlunu kurban etme eyleminin etik olanın askıya alınmasını gerektirdiğini ifade eder. Zira iman tüm etik değerlerin geride bırakılmasını içerir, etik normlar tüm insanları bağlar niteliktedir, bu anlamda etiğin tümel bir karakteri vardır ve ahlaklı bir kişiden beklenen de kendi bireysel çıkarları için değil tüm bir insanlık adına eylemde bulunmasıdır. İman sıçrayışı ise buna karşıt olarak tamamen bireyseldir ve burada tümel uğruna gerçekleştirilmiş bir eylemden söz edilemez. Fakat Johannes de Silentio için absürdün paradoksalılığı da burada ortaya çıkar. "İmandaki paradoks bireyin evrenselden daha üstün olmasıdır."⁵ "Birey tekil olarak tümelin üzerindedir ve tümelin karşısında, onun astı değil üstü olarak meşrudur."⁶ Burada etik açıdan baktığımızda gördüğümüz şey, belki de akıl sağlığı yerinde olmayan bir babanın evlat katili olmasıdır, zira 'Öldürmemelisin!' etik kuralına uymayan ahlaksız bir canı buluruz. Oysa etiği askıya alarak baktığımızdaysa, tutkuyla gerçekleştirilmiş bir iman hareketi karşımıza çıkar. "Danca'daki *lidenskab* (tutku) terimi, etimolojik olarak *lide* (ıstırap) kökünden türemektedir. Bu kökensel ilişki, Kierkegaard'ın tutku anlayışının ikili yapısını aydınlatır: Tutku, hem arzulanan nesneye yönelmiş varoluşsal bir istemi hem de bu yönelimin doğasında bulunan acı deneyimini içerir. Kierkegaard'a göre, kişisel çıkarların hizmetinde veya dizginsiz duygulanımların etkisi altında ortaya çıkan tutku olumsuz bir nitelik taşır; buna karşılık, etik ya da dinî bağlamda imana yönelen tutku, olumlu ve dönüştürücü bir değer kazanır."⁷ Hakikat, tutkuyla nesnel belirsizliğe kendini bırakan birey için ıstırap çekmeyi de gerektirir zira birey belirsizliği seçerek nesnel bilgiyi askıya almış ve sonsuz tutku-suyla büyük bir risk almaya cesaret göstermiştir. Dolayısıyla burada meseleye etiğin ötesinden baktığımızda hem Tanrı buyruğuna tutkuyla itaat etmek isteyen hem de bu isteğinden dolayı acı çeken bir babayı, oğlunu tam da kurban ederek geri alacağına inanan bir iman şövalyesini buluruz. "Bir cinayeti Tanrı'yı hoşnut kılan kutsal bir eyleme dönüştüren ve İshak'ı İbrahim'e geri veren paradoks, hiçbir düşünce tarzının kavrayamayacağı iman tam da düşüncenin bıraktığı yerde başladığını" ortaya koyar.⁸

İman şövalyesi İbrahim'in trajik kahraman Agamemnon'dan temel farkı, etiği askıya almasıdır. Agamemnon, kızı İphigenia'yı halkını savaştan korumak amacıyla kurban ettiğinde, bu eylemde etik bir askıya alma söz konusu değildir; o, 'Öldürmemelisin!' kuralına aykırı davranmasına rağmen, hâlâ etik sınırlar içinde hareket etmektedir. Öte yandan İbrahim, etiği askıya alarak tam anlamıyla bireyleşir; Agamemnon ise toplumsal gözlemler açısından bir kahraman olarak kabul edilir, fakat bu kahramanlığın 'trajik' oluşu, onun birey olma kategorisine yükselememesinden kaynaklanır. İbrahim toplum nazarında bir katil olarak görülür ve eylemini haklı gösterecek veya meşrulaştıracak bir açıklama sunmaz; ses-sizliği bu durumu pekiştirir. Agamemnon ise eyleminin gerekçesini açıkladığında, herkes tarafından anlaşılır ve çektığı

²Leon Shestov, "In Memory of a Great Philosopher: Edmund Husserl," *Philosophy and Phenomenological Research* 22/4 (1962): 453-4. Erişim 06 Ocak 2016.

³Edmund Husserl, *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology And To A Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to Pure Consciousness*, trans. F. Kersten (The Hague:Martinus Nijhoff Publishers 1983), 96, 133, 157.

⁴Peter Andras Varga, "Edmund Husserl on the Historicity of the Gospels, A Different Look at Husserl's Philosophy of Religion and his Philosophy of the History of Philosophy," *Husserl Studies* 38 içinde, (Springer 2022), 50 <https://doi.org/10.1007/s10743-021-09298-7>

⁵Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 78.

⁶Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 79.

⁷Julia Watkin, *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy* (Oxford: Scarecrow Press, 2001), 189.

⁸Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 75.

acı paylaşılır. Dolayısıyla Agamemnon'un eyleminde etik olanın askıya alınması, bir başka etik değer uğrunda gerçekleşir. Böylece tümel olan etik, bireyin üstünde bir değer olarak işlev görmeye devam eder.⁹ Oysa "İbrahim konuşmaktan acizdir; zira diyeceğini, her şeyin açıklaması olacak (yani anlaşılır olacak;) şekilde diyemez, bir başka deyişle bunun bir sınama olduğunu, ayartı unsurunun etik olduğu bir sınama olduğunu söyleyemez."¹⁰

Johannes de Silentio'nun ifadesine göre etik, teleolojik bir biçimde askıya alınmaktadır; bu noktada, söz konusu askıya alma eyleminin Husserl'in *epokhe*'si ile ne ölçüde örtüştüğünü inceleyebiliriz. Husserl'in temel amacı, tüm dünyanın ve bilincimizdeki tüm psişik *cogitare*'mizin paranteze alınmasının ardından geriye ne kaldığını araştırmak ve önceden sınırları belirlenmemiş, özgün bir varlık alanına ulaşmaktır. Husserl'in ortaya koyduğu varlık, saf zihinsel süreçler, yani transandantal egodur. Bu bağlamda bilincin içinde doğrudan neyle karşılaştığımızın araştırılması gerekir; bilincin özünde neye sahip olduğu, mutlak olarak kendi kendinde incelenmelidir. Husserl'in "fenomenolojik kalıntı" (*residuum*) olarak adlandırdığı bu alan, özsel olarak benzersiz bir varlık alanını temsil eder ve fenomenolojinin temel kapsamını oluşturur.¹¹ Ancak Husserl'in dünyanın varlığını paranteze alması, ondan yüz çevirmek amacıyla değil tam tersine onu daha derin bir biçimde anlamak için gerçekleştirilir. *Kartezyen Meditasyonlar*'da da belirtildiği üzere, Husserl "geri kazanmak için dünyayı *epokhe* ile kaybetmek gerektiğini" ifade eder;¹² esasında tüm bu indirgeme sürecinin nihai amacı, dünyaya yeniden dönmektir.

"*Epokhe*'nin neyi amaçladığının doğru kavranması büyük önem taşır. Bu yöntemi, gerçekliği inkâr etmek, şüpheye düşürmek ya da araştırmanın dışına itmek için kullanmayız. *Epokhe*, yalnızca dünyaya yönelik sorgulanmamış kabulleri bir kenara koymamıza hizmet eder; gerçekliği dışlamayı değil ona yönelik bir tutum değişikliğini içerir ve gerçekliğe yaklaşımımızı dönüştürmeyi hedefler. Bu türden bir askıya alma sayesinde, gerçekliğe onun anlam ufku görünür kılacak bir tarzda yaklaşmak mümkün olur (Hua 8/457, 3/120, 8/465). Burada gerçekliğin 'anlamı'ndan söz etmek, gerçek dünyanın kendisinin fenomenolojik incelemenin kapsamı dışına atıldığı anlamına gelmez."¹³ Benzer biçimde Kierkegaard'ın etik alanı askıya alması da sorgulanmamış etik değerlere karşı bir tutum değişikliğini ve dini bir kavrayışa erişilmesiyle birlikte etik alana ilişkin yaklaşımımızı dönüştürmeyi hedefler.

Michael R. Michau, Husserl'in fenomenolojiyi doğal tavrı askıya alarak başlatması ile İbrahim'in dini tavrının etiğin askıya alınması üzerinden başlaması arasında önemli bir paralellik olduğunu ileri sürer. Husserl için felsefe, Kierkegaard içinse dini varoluş, başlangıçta dünyadan izole olmuş, yalnız birey tarafından gerçekleştirilir; ancak *epokhe* veya sınama sonrası, birey artık eskiden tanıdığı bu dünyaya daha canlı ve bütünlüklü bir deneyimle geri döner. Michau'ya göre İbrahim'in inanç seçimi de *epokhe* benzeri bir şekilde 'doğal' dünyayı askıya alır; bu süreçte birey, dünyadan geçici olarak vazgeçerek aslında onun anlamını daha keskin bir farkındalıkla kavrar. Bu durum, herhangi bir bilgiye ulaşmak için öncelikle mevcut bilgiyi geçici olarak reddetme gerekliliğiyle paralellik taşır. Burada dini eylem, basitçe etik olandan kaçmayı meşrulaştırmaz; aksine, etik, dini aşamada yeni bir anlam kazanır ve bu aşamada özgün bir temel oluşturur. İbrahim, tekliğiyle akıl ve geleneksel ahlaki rasyonalite sınırlarının ötesine geçerek yalnızca dini olana değil aynı zamanda etik olana da dair daha derin bir kavrayış geliştirir; zira etik, otantik ifadesini ancak dinsel eylemler aracılığıyla bulur. Bu bağlamda, İbrahim'in paradoksal tercihi ile Husserl'in dünyayı yeniden keşfetme süreci arasında anlamlı benzerlikler kurulabilir.¹⁴

Etiğin askıya alınması anlamın yeniden temellenişine yol açar. Kierkegaard'da etiğin dini eylemle yeni bir anlam kazanması, etik olanın ortadan kaldırılması değil onun daha yüksek bir ışıktaki görünür hâle gelmesi anlamına gelir.

⁹Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 82-5.

¹⁰Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 146.

¹¹Husserl, *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology I*, 63-4.

¹²Edmund Husserl, *Cartesian Meditations, An Introduction To Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (India: Facsimile Publisher, 2015), 157.

¹³Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (Stanford: University Press Stanford, 2003), 45.

¹⁴Michael R. Michau, "Suspensions in Kierkegaard and Husserl," *Artikelen*, Erişim 15 Mayıs 2025, 3-4. <https://sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/104%20kierkegaard-and-husserl.pdf>

Burada askıya alma etiğın mutlak ölçüt olmaktan çıkarılıp Tanrı'yla ilişki içinde yeniden anlamlandırılmasını ifade eder. Bu durumda etik, kendi içkin yasalılığından değil aşkın bir temel olan Tanrı'nın buyruğundan kaynağını alır. Böylece etik eylem, sadece toplumsal-evrensel bir yükümlülük değil imanın fenomeni içinde yeniden temellenen bir anlam alanı hâline gelir. Kierkegaard burada, insanın mutlak olanla ilişkisinde etiğın içeriğinin dönüşebileceğini ve aşkın bir perspektiften yeniden okunabileceğini ileri sürer. Fenomenolojide *epokhe* benzer biçimde, dünyanın öznel olarak kurucu bilince dayandığını ortaya çıkarır; dünya artık bilincin dışında, kendinde var olan bir şey değil; anlamı öznel yaşantı içinde kurulan bir fenomen olarak görünür. Husserl, doğal tutumu askıya alarak dünyanın bilince göre anlam kazandığını gösterirken; Kierkegaard, etik tutumu askıya alarak etik olanın Tanrı'yla kurulan bireysel ilişkide yeniden temellendiğini ortaya koyar. Her iki durumda da amaç, verili bir anlam ufkunu reddetmek değil aksine onun temellerini tam da bilinç alanında dönüştürmektir. Bu askıya alma, bir kopuş değil anlamın yeniden görünür hâle gelmesidir. Dolayısıyla iman, etiğe karşı bir negasyon değil onu daha yüksek bir düzlemde yeniden kuran varoluşsal bir *epokhe* olarak okunabilir; nasıl ki fenomenolojik indirgeme dünyayı bilince göre aydınlatıyorsa, Kierkegaardcı indirgeme de etiği Tanrı'ya göre aydınlatırken etiği dışsal bir sistemin içinde değil öznenin kendi içsel deneyiminin ufkunda anlamlandırır.

İbrahim, iman sıçramasını gerçekleştirdikten sonra farklı bir ruhsal düzleme geçmez; aksine tam da bu yeni anlam ışığında eski yaşamına, topluma, tümele ve mutluluğuna geri döner; ancak bu kez dünyaya farklı bir bakış açısıyla yaklaşır. Paradoksal olan karşısında aklın ve etiğın askıya alınması, bunların terk edildiği anlamına gelmez; tam tersine, sınırlarının daha iyi anlaşılabilmesi için bu gerekli bir süreçtir. Birey, toplumsal ve etik belirlenimlerden geçici olarak geri çekilerek, Tanrı karşısındaki çıplak özne oluşunu deneyimler ve böylece etik alanı yeniden kurar.

Kierkegaard'ın varoluşçuluğu sıklıkla irrasyonizm bağlamında okunur ve iman sıçraması aklın ya da etiğın ötesine geçmek olarak anlaşılır. Oysa burada söz konusu olan irrasyonel bir dünyaya sıçrama değildir; birey, alışılmış kategorilerin ötesine geçerek aynı dünyayı bu kez iman ufkundan yeniden deneyimler. İbrahim sınama sonrası, yaşamına ve deneyimlerine artık farklı kategoriler üzerinden bakar. Bu nedenle de "iman şövalyesine dışarıdan bakanlar onu bir vergi tahsildarından ayıramazlar, o da herkes gibi gündelik yaşama devam eden biridir."¹⁵ Ancak o, içsel dünyasında sonsuzluk hareketini gerçekleştirir; her şeyden vazgeçip, her şeyi yeniden kazanır. Burada fenomenolojik bir tutum gözlemlenebilir; zira etiğın askıya alınması, Husserl'in *epokhe*'sinde olduğu gibi, deneyimin tamamen yeni bir perspektiften yaşanmasını sağlayan işlevsel bir role sahiptir.

Husserl'de olduğu gibi Kierkegaard açısından da *epokhe*, paranteze alınan fenomenden yüz çevirmek amacıyla değil aksine onu daha derin bir şekilde kavrayabilmek için uygulanır. Bu süreç, benlikle olan ilişkinin daha yüksek bir farkındalık düzeyine taşınmasını mümkün kılar. Kierkegaard, etik alana ait tümelliği tikel bireyin deneyimi uğruna askıya alarak imana yer açar. Bu adım yalnızca dini alanın keşfine zemin hazırlamakla kalmaz, aynı zamanda etik olana dair anlayışın derinleşmesi için de zorunludur. Dolayısıyla etik değerlerin askıya alınması onların değersizliğini ortaya koymak için değil daha ziyade dini aşamanın neyi geride bırakmayı gerektirecek kadar paradoksal olduğunu göstermek için yapılmış bir hamledir. Silentio'nun burada teleolojik olarak askıya aldığı etiğın, Hegel'in *Sittlichkeit*¹⁶ kavramıyla ilişkili olarak tarif edilen etik yaşamla paralellik gösterdiği açıktır. Bu süreç, bireyin benlik gelişimi açısından kritik bir öneme sahiptir. *Epokhe* sadece etik ve dini olana ilişkin bir yöntem olmayıp, esasen kişinin kendi benliğiyle ilgili farkındalık düzeyini artıran bir dönüşümü de içerir.

Kaftanski'nin belirttiği gibi, "Kierkegaard'ın insan olmanın ne anlama geldiğine dair yürüttüğü benlik sorgulaması, 'benliğin özsel özelliklerine indirgenerek' gerçekleşir ve bu da benlik hakkındaki mevcut yargıların askıya alınmasını gerektirir. Zira kendimize ilişkin düşüncelerimiz genellikle doğrudan benliğin gözlemlenmesinden değil benliğin ne olduğu veya ne olması gerektiği hakkındaki önyargılarımızdan hareketle oluşur. Kierkegaard'ın proto-fenomenolojik

¹⁵Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 58.

¹⁶*Sittlichkeit*, bireylerin içinde yaşadıkları topluma karşı uymakla yükümlü olduğu kuralların ve normların bütünüdür; ifade eder; başka bir deyişle, aile, sivil toplum, kurumlar ve devlet gibi yapıları kapsayan kurulu bir sosyal düzeni içerir. Bu düzen içinde bireyler, söz konusu kurum ve kuruluşlara uygun kimlikler geliştirir ve miras alınan sosyal rollerin getirdiği ahlaki yükümlülükleri yerine getirmekle sorumlu olur.

indirgemesi, bireyi kendine dönük doğal tutumundan alarak benliğin doğrudan kendisinin ifşasına yönlendirir ve insan olarak kim olduğunu anlama yolunda önemli iç görüler sağlar.”¹⁷ Kierkegaard açısından benlik Tanrı’yla ilişkisi içinde anlam kazanır. Benlik, özgürlük ile zorunluluk arasındaki gerilim içinde kendini ancak Tanrı’ya yönelterek otantik bir varoluşa ulaşabilir. Birey kendini yalnızca bir etik özne ya da toplumsal birey olarak değil Tanrı önünde mutlak bir tekil olarak görmeye başladığında Tanrı’yla kurduğu bireysel ilişkide varoluşunun sorumluluğunu hissederek kendini tüm deneyim alanının anlam kurucu öznesi olarak fark eder. Özne, tüm dış belirlenimlerden arındığında, kendi “mutlak içkinliği”nin Tanrı’ya yönelmiş özgür benliğinden oluştuğunu anlar.

Bu yaklaşım, açıkça Husserlci bir çabanın izlerini taşır. Etiğin teleolojik olarak askıya alınması, tıpkı dünyanın varlığının askıya alınmasının felsefenin bir sonucu değil önkoşulu olması gibi, inancın sonucu değil önkoşuludur. Fenomenolojik incelemenin amacı, yaşam dünyasının dinamiklerini açığa çıkarmaktır ve bu öncelikle kişinin kendi iradesiyle gerçekleştirdiği bir eylemdir. “Askıya almanın her iki biçiminin de tek bir bireyin gönüllü eylemi olarak görülmesi gerektiği oldukça açıktır; bu egolojik bir girişimdir. Hem Kierkegaard hem de Husserl’de askıya alma içinde kişi dünyanın karşısında dururken aynı zamanda her zamankinden daha fazla dünyanın ‘içinde’ olur.”¹⁸ *Epokhe*’den sonra her iki filozof da gerçeklik denilen şeyin bambaşka bir perspektiften algılanmaya başlandığına dikkat çeker.

Her iki düşünür de daha derin bir anlam alanına erişmek için alışıldık varsayımlarımızı geçici olarak askıya alır. Kierkegaard etik yükümlülükleri ‘doğal’ olarak kabul eder ve verili olanı sorgulamak için bir geri çekilme hareketi yapar, bu bir inkâr değil daha yüksek bir bilinç düzeyinin gerektirdiği içsel bir deneyimdir. Kierkegaard’da etik dünyanın askıya alınmasıyla birlikte birey dünyadaki anlamlı yapıları geçici olarak yitirse de Tanrı’yla yeni bir ilişki içinde bunları dönüştürerek geri kazanır. Husserl’de doğal tavrın askıya alınmasıyla, dünyanın varlığına dair önkabuller geçici olarak devre dışı bırakılır; Kierkegaard’da ise benzer bir hareket, iman sıçramasıyla gerçekleşir. Birey etik dünyanın verili normlarını askıya alır. Etik düzeyde birey, genel ilkeler ve evrensel yükümlülükler aracılığıyla kendini temellendirirken; dinsel düzeyde artık bu temellendirme ortadan kalkar. Birey, anlamın kaynağını dışsal bir normda değil Tanrı ile kurduğu ilişki içinde bulur. Kierkegaard için bu yeni ilişki, Tanrı’yla kurulan dolaysız bir içsel diyalogdur. Bu ilişki yenidir; zira bireyin dünyayla ilişkisini dolaylayan tüm etik kategorilerden bağımsızdır. Etik alan başkalarıyla doğru ilişki kurmayı düzenlerken dinsel alan Tanrı huzurunda doğru olmayı hedefler. Dolayısıyla etik dünyanın askıya alınmasıyla kurtarılan şey, evrensel yükümlülüklerin ötesinde bireysel hakikatin deneyimidir. Burada fenomenin görünüşüne dair bir dönüşüm gerçekleşir. Birey için dünya, etik ve kendisi Tanrı’nın ışığında şimdi bambaşka bir *verilme* tarzına sahip olur. Bu yeni *verilmişlik*, tekil bireyde sonsuz yükümlülük bilincini ortaya çıkarır; o artık kendini toplumsal düzenin veya rasyonel etiğin bir parçası olarak değil Tanrı karşısında yalnız olan bir varlık olarak deneyimler. Bu yalnızlık, parçalanmış benliğin birliğe dönüşmesidir; zira artık benlik, çoklu etik rollerin çatışması içinde değil Tanrı ile kurduğu doğrudan ilişkide bütünleşir.

Her iki paranteze alma sürecinde de hedef, naif veya doğal olarak kabul edilen gerçeklik anlayışını kalıcı biçimde terk etmek değil onu geçici olarak “eylem dışı” bırakmaktır. Bu askıya alma, öznenin kendi varoluşuna ve dünyayla ilişkisine dair farkındalığını kökten dönüştürür; ancak bu dönüşüm, dışsal bir kopuş değil içsel bir yeniden yönelimi ifade eder. Kierkegaard için de tıpkı Husserl’de olduğu gibi, askıya alma eylemi tam bir kopuş anlamına gelmez; aksine, bir yeniden kazanma sürecine işaret eder. Birey önce her şeyden vazgeçer, ardından “absürdün erdemi” aracılığıyla tümüyle yeniden ve daha yoğun bir anlamla deneyim alanına geri döner.¹⁹

Epokhe ile kurulan benzerlikler çerçevesinde, şimdi de Kierkegaard’ın Husserl’in indirgemelerine paralel bir biçimde fenomenolojik anlamda indirgemeler gerçekleştirdiğini iddia etmenin mümkün olup olmadığını tartışabiliriz.

¹⁷Wojciech Kaftanski, “Kierkegaard’s Proto-Phenomenological Reduction of the Self,” *Kierkegaardian Phenomenologies* içinde, Ed. J. Aaron Simmons, Jeffrey Hanson, and Kaftanski (London: Lexington Books, 2024), 34.

¹⁸Michau, *Suspensions in Kierkegaard and Husserl*, 6-7.

¹⁹Kaftanski, “Kierkegaard’s Proto-Phenomenological Reduction of the Self”, 37.

Zambak ve Kuşun Gölgesinde: Kierkegaard'cı İndirgemeler

“Kierkegaard’ın proto-fenomenolojik indirgeme anlayışı, *Kırdaki Zambak Ve Gökteki Kuş* adlı eserinde ele aldığı sessizlik, itaat ve sevinç kavramlarını bir bütünlük içinde ele alarak, insan benliğini Tanrı ile üç farklı boyutta ilişkilendirir. Sessizlik, Tanrı’nın huzurunda olmanın varoluşsal zemini olarak belirir; bireyin dışsal seslerden ve içsel gevezelikten arınarak Tanrı’nın çağrısına kulak verebildiği açıklık durumudur. İtaat ise, benliğin yönünü Tanrı’ya çevirmesi, yani Tanrı’ya doğru varoluşsal bir yönelim sergilemesidir. Buna karşılık sevinç, Kierkegaard’a göre, benliğin Tanrı’da köklenmiş olduğu farkındalığının ifadesidir. Bu üç aşama bir araya geldiğinde, benliğin Tanrı ile ilişkisinde derin bir bütünlük ve süreklilik ortaya çıkar: Tanrı’nın huzurunda olmak, ona yönelmek ve onunla birlikte sevinç içinde yaşamak.”²⁰ Kaftanski tüm bu süreci benliğin gelişmesine hizmet eden aşamalar olarak yorumlar. Peki, buraya kadar betimlediklerimizden hareketle Kierkegaard’da var olduğu iddia edilen bu üçlü indirgemeyi Husserl’in fenomenolojik, *eidetik* ve transandantal indirgemesiyle benzer biçimde düşünebilir miyiz şimdi bunu tartışmaya çalışalım.

Bu soruya yanıt vermek elbette Husserl’in indirgemeleri arasındaki sınırların belirgin olmayışı ve çoğunlukla *epokhe* kavramını da indirgemenin yerine kullanmasına bağlı olarak güçtür. Bununla birlikte Kierkegaard’ın indirgemeleriyle Husserl’in indirgemeleri arasında çok farklı bağlamlar varmış gibi görünse de daha yakından bakıldığında aralarında önemli fenomenolojik ve varoluşsal yakınlıklar tespit edilebilir. Zira sessizlik, itaat ve sevinç temalarıyla bir tür indirgeme hareketi sunan bu üçlü yapı, yalnızca dinsel bir yolculuğun adımları değil aynı zamanda fenomenolojik bir bilinç dönüşümünün aşamaları olarak da okunabilir. Bu bağlamda, Kierkegaard’ın indirgeme pratiği, Husserl’in fenomenolojiye kazandırdığı üç temel indirgeme biçimiyle (fenomenolojik, *eidetik*, transandantal) kısmen karşılaştırılabilir.

Kierkegaard’ın asıl ilgisini, Tanrı huzurunda insan olmanın ne anlama geldiğini kavramak oluşturur. Peki, bu arayışın gerçekleştirilmesini fenomenolojik bir “yöntem” olarak da okumak mümkün müdür? Özellikle *Kırdaki Zambak Ve Gökteki Kuş* adlı eserde bu sürecin fenomenolojik indirgemeye benzer bir şekilde işlediğini düşünebiliriz. Kierkegaard Tanrı ile ilişkinin sessizlikle başladığını, dua ile derinleştiğini ve Tanrı’nın huzurunda olmayla tamamlandığını ifade eder ve bu aşamaları üç kavramla bölümlendirir: Sessizlik, itaat ve sevinç. Şimdi bu ilişkide Kierkegaard’ın zambak ve kuş gibi olmamızı öğütleyişini sessizlik, itaat ve sevinç eylemleri aracılığıyla benliğe yönelik indirgemeler şeklinde okumaya çalışalım.

Birinci adımda Kierkegaard zambaktan ve kuştan almamız gereken dersin *sessizlik* -susmak ya da susmayı bilmek 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.²¹ 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. ‘Uygun vakit gelince elbet olacaktır’, der kuş ... Sonra *o an* geldiğinde kuş bunun *o an* olduğunu anlar; ondan istifade eder ve hiç utanca düşmez. Zambak da böyledir; o da susar ve sabırla bekler. ‘Bahar ne zaman gelecek?’ diye sabırsızca sormaz, zira onun kendi vaktinde geleceğini bilir ve mevsimleri tayin etmek kendi üzerine vazife olsa bile bunun bir şeye yararı dokunmayacağını da bilir.²²

Kierkegaard konuşurken insanın *o anın* geldiğini fark etmediğini düşünür, bu nedenle de zambak ve kuş gibi sükûnet içinde sabretmesi gerekir. Susmaktan aciz olması ve sabırsızlığı insanın *anı* kaçırmasına sebep olur. 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

²⁰Kaftanski, “Kierkegaard’s Proto-Phenomenological Reduction of the Self,” 47.

²¹Søren Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş Üç Dini Sohbet*, çev. Nur Beier (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022), 17.

²²Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 21.



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 önyargılarımız iş başındadır ve bu bizi onlara benzemekten alıkoyar. Konuşma yetisi insanı hayvandan ayıran temel fark olduğu hâlde, 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 yerleşiriz. Bu sessizce alımlama süreci hem kuş ve zambağa dair daha doğru bir görüye hem de kendi benliğimiz hakkında daha derin bir kavrayışa ulaşmayı mümkün kılar. Dini anlamda sessizlik duada gerçekleştirilir, dua süreci bireyin rolünün bir konuşmacıdan bir dinleyiciye evrilmesini mümkün kılar. 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.”²³ Sessizlik, kişinin Tanrı'nın huzurunda durmasıyla başlar ve bu sessizlik aynı zamanda insanın konuşma yetisiyle kurduğu egemenliği de terk ederek otoriter konumundan sıyrılması anlamına gelir.

Kierkegaard'ın bu yaklaşımı Husserl'in *epokhe* ve indirgeme arasında kurduğu ilişkiyi anımsatır. “Ona göre *epokhe* ile indirgeme birbirine yakından bağlı ve işlevsel bir bütünün parçaları olmasına rağmen, ikisi arasında bir ayırım yapmak gerekir: *Epokhe*, saf metafiziksel bir tavrın ani olarak askıya alınması için kullanılan terimdir ve dolayısıyla felsefi bir giriş kapısına benzetilebilir. Buna karşılık indirgeme, özne ile dünya arasındaki ilişkiyi tematikleştirmeye yarar; hem *epokhe* hem de indirgeme bizi doğal dogmatizmden kurtarmayı ve kendi kurucu -bilisel ve anlam üreten- katkımızın farkına varmamızı sağlamayı amaçlayan transandantal bir düşüncenin unsurları olarak görülebilir. Bu temel tavır değişikliği, belirleyici bir keşfi mümkün kılar ve bu nedenle araştırma alanımızın genişlemesi olarak anlaşılmalıdır.”²⁴ Bu durumda *epokhe* bir önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi Kierkegaard için de dogmatik varsayımlarımızı askıya alma eylemidir. Bununla birlikte Kierkegaard'ın Husserl'le ortaklığı indirgemeye doğru daha derin bir kavrayışı da paylaşır gibi görünmektedir. Kierkegaard da benzer şekilde doğal tavrı askıya aldıktan sonra öznenin dünyayla veya Tanrı'yla olan ilişkisinin koşullarını analiz etmektedir. *Epokhe*'nin sağladığı açıklık üzerinden, tıpkı Husserl gibi o da fenomenleri yalnızca gözlemlemekle kalmayıp onların anlamlı olarak var olma koşullarını da analiz etmeye devam eder.

“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.”²⁵ Kierkegaard için dua, insanın dünyaya, kendine ve Tanrı'ya dair tüm hazır bilgilerini, kabullerini ve dilsel/kültürel alışkanlıklarını askıya aldığı bir başlangıç noktasıdır. Fakat bu yapısal benzerlik burada sona ermez ve dua için gerekli olan sessizliğin iman için bir tür fenomenolojik indirgeme işlevi gördüğünü fark ederiz. Sessizlik burada Tanrı'yla gerçekleştirilecek olan deneyimin koşulu ve kurucu yapısı olarak ortaya çıkar. Birey kendi merkezi konumundan vaz geçtikten sonra hakikat uğruna fenomenlerin kendilerini ifşa etmelerine izin vermeye hazır hâle gelmek için sessizlik koşulunu gerçekleştirmelidir. Sessizlik Tanrı'nın çağrısına kulak verebilmek için gerçekleştirilen bir tür indirgeme görevi görür. Kierkegaard burada insanın doğal tavırdan geri adım atmasını, Tanrı'nın çağrısını işitebilecek bir iç açıklığa sahip olmasını ister. Dolayısıyla bu sessizlik, imanın doğrudan koşulu olarak ortaya çıkar; zira sessizlik, sadece dışsal bir suskunluk değil *benliğin kendine dönüş biçimini* dönüştüren bir içsel jesttir. Sessizlik, insanın kendi sesine, yani sürekli yargılayan, açıklayan, anlamlandıran içsel konuşmasına ara vermesini sağlar. Bu içsel duraksama, kişinin kendisini Tanrı'nın huzurunda olduğu hâliyle görmesini mümkün kılar. Bireyin kendisine bakış açısı bu noktada radikal biçimde değişir: Sessizlik içinde benlik artık kendi tasarımlarının, arzularının ya da toplumsal kimliklerinin toplamı olarak değil Tanrı'yla ilişkisinde ne

²³Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 19

²⁴Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 46.

²⁵Kaftanski, “Kierkegaard's Proto-Phenomenological Reduction of the Self,” 42.

olduğundan hareketle kavranır. Sessizlik, indirgemenin bir parçası olarak kavrandığında bireyin anlam dünyasındaki bir zenginleşmeye işaret eder.

“Husserl indirgemeleri her zaman felsefesinin gerçek keşfi olarak görmüş ve bunları yönelimsel bilincin ve öznel varoluşun özünü psikolojizme düşmeden açığa çıkarmak için gerekli saymıştır. İndirgemeyi deneyimlemek, kişinin öznel yaşamında bir zenginleşmeyi deneyimlemek demektir. Husserl, indirgenmenin iç deneyimin sonsuz öznel alanına erişimdeki tek gerçek yol olduğunu sürekli vurgular ve indirgemeyi yanlış anlayanın kaybolacağını belirtir. Ancak nihai çözümlemede her şey yöntemin başlangıç anına, yani fenomenolojik indirgeme anına bağlıdır; indirgeme, bu yeni alanı keşfetmenin aracıdır.”²⁶ Fenomenolojik indirgeme ya da epokhe yoluyla deneyimin gerçeklik niteliğini bir kenara bırakır ve onu saf bir fenomen olarak kavrarız ve bu kavrayış tam da bilincin kendi kurucu faaliyetini görünür kılar. Bu anlamda sessizlik sadece bir susma edimi değil bireyin öznel iç yaşamını Tanrı’yla ilişkisindeki kurucu faaliyeti üzerinden açığa çıkaran düşünsel ve varoluşsal bir açıklıktır ve imanın sonucu değil tam da koşuludur. Sessizlik, bireyin Tanrı’nın bakışı karşısında kendi varoluşunu saf hâliyle görmesini sağlayarak kendi kökensel alanına dönmesini hedefler. Bu anlayış, Husserl’in fenomenolojik indirgemesiyle büyük ölçüde örtüşür. Kierkegaard’ın sessizliği, bilinçteki gürültüden kurtularak ilksel bir verilmişliğe yönelmeyi mümkün kılar. Zambak ve kuşu yeniden görebilmek onlara ilişkin dilsel ve kültürel arka planı askıya almayı gerektirir. Bu bağlamda Kierkegaard’ın sessizliği, fenomenolojik indirgemeye benzer şekilde bir bilinç temizliği işlevi görür; böylece yalnızca Tanrı değil aynı zamanda bireyin kendi benliği ve doğa ile ilişkisi de yeniden açığa çıkar. Her iki filozof için de indirgeme dünyayı ve benliği yeniden görebilmek için bir içsel açıklık yaratsa da Kierkegaard için bu, Tanrı’nın huzurunda olmakla ilgili bir meseleyken Husserl’de ise fenomenin kendisiyle karşılaşmakla ilgilidir.

Tanrı huzurunda benliğin kurulmasının ikinci adımını *itaat* oluşturur. Sessizlik itaatin koşuludur. İtaat Tanrı’yla ilişkide bir adım daha derinleşerek Tanrı’nın iradesinin her şeye egemen oluşunun tanınması anlamına gelir. Tabiatla her şeyin koşulsuz itaat olduğunu ifade eden Kierkegaard,²⁷ Tanrı’nın iradesinin egemenliği karşısında kişinin kendi otoritesinin aldattıcılığını görmemizi ister. Burada yine yapmamız gereken zambak ve kuşun Tanrı’ya koşulsuz itaatini örnek almaktır. Zira doğada Tanrı’nın mutlak iradesinden başka hiçbir şey var olamaz, bu da Tanrı’nın iradesi dışına çıkan şeyin varlığının son bulacağı anlamına gelir:

Rüzgârın uğultusu, ormanın fısıltısı, ırmağın şırıltısı, yazın vızıltısı, yaprakların hışırtısı, otların mırıltısı, işittiğin her ses, her bir ses, her şey riayettir, koşulsuz itaattir. O vakit sen, tıpkı gök cisimlerinin itaatkârca hareket edişlerindeki ahenkte Tanrı’yı duyabildiğin gibi, bunun içinde de Tanrı’yı duyabilirsin. Ve sert fırtınanın hiddeti ve tüy gibi bulutun uysallığı ve deniz suyunun damla gibi akıcılığı ve bir arada kalışı ve ışık huzmelerinin sürati ve sesin ondan daha büyük olan sürati: Bunların hepsi itaattir. Ve güneşin tam vaktinde doğuşu ve tam vaktinde batışı ve rüzgârın ilahi emre amade yön değiştirivermesi ve suların belli saatlerde yükselip alçalması ve mevsimlerin arasındaki o kesin uyumluluk: Hepsi, hepsi topyekûn itaattir. Evet, gökyüzündeki bir yıldız ya da yeryüzündeki bir toz zerreciği kendi iradesini kullanmak istemiş olsaydı: İkisi de daha anında ve aynı kolaylıkla hiçe dönmüştü.²⁸

Benliği Tanrı’ya açık hâle getiren ontolojik bir boşluk olarak sessizlikten sonra indirgemenin ikinci adımı olarak düşünebileceğimiz itaat, benliğin Tanrı karşısında konumlanma biçimini tanımlar. İlk aşama Sokratik ironinin işlevini gerçekleştirerek öncelikle bilincin temizlenmesini ve deneyimin koşulunu sağlamıştı. İkinci aşama ise Tanrı’yı yönelimsel bir nesne olarak konumlandırmaya odaklanır zira itaat Tanrı’ya yönelen bir eylem olarak gerçekleştirilmek durumundadır. Kierkegaard’ın burada sunduğu itaat anlayışı, bilişsel düzeyde bir indirgemeyi içerir. Kişi, Tanrı hakkında sahip olduğu tüm düşünce, imge ve yargıları askıya alır; Tanrı’yı dünyasal nesneler gibi kavramaya, O’na kategorik anlamlar atfetmeye son verir. Bu bağlamda itaat, Tanrı’yla ilişkiye dair önceden edinilmiş tüm bilgi ve değerlerin bir kenara

²⁶Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (Routledge: Taylor & Francis Group, 2002), 148.

²⁷Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 34.

²⁸Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 34-5.

bırakılmasıdır. Böylece, bireyin Tanrı'yla ilişkisinde herhangi bir aracı kavrama ihtiyaç duymaksızın yalnızca Tanrı'ya yönelmesini mümkün kılar.

İndirgeme sürecinde birey, Tanrı ile nasıl bir ilişki kurulması gerektiğine dair yargılardan bilinçli olarak kaçınır. Bu bilinçli suskunluk ve yargıdan geri çekiliş, Tanrı'yı ontolojik olarak aşkın bir varlık olarak kavrama imkânı sunar. Ancak bu anlayış, basit bir teslimiyet ya da dogmatik bir itaat değildir. Koşulsuz itaat kişinin iradesini pasifleştirmez, daha ziyade bilincini yeniden konumlandıran, düşünsel bir tutarlılık içinde şekillenen aktif bir yönelimi ifade eder. Kierkegaard, bu sürecin ardından bireyin iradesini hakikate yönelik bir kararlılık içinde demirlemesi gerektiğini vurgular. Zira hakikatin kavranması yalnızca bilişsel değil aynı zamanda iradi bir sadakati de gerektirir. Bu nedenle, Kierkegaard için sessizlik ve itaat, Tanrı'yla özgürce kurulmuş ama aynı zamanda yönlendirici bir ilişkinin içsel iki veçhesini oluşturur: Biri önyargıdan arınmayı, diğeri ise hakikate sadakati simgeler.

Kierkegaard'a göre itaat, parçalanmış benliği yeniden birleştiren varoluşsal bir ilkedir; bireyi yalnızca içsel bir bütünlüğe değil aynı zamanda doğal dünyanın düzeniyle uyumlu bir varoluşa taşır. Doğadaki her şeyin koşulsuz itaat oluşu evrensel düzenin altında yatan ilahi *Logos*'un insanı da bu düzenin bir parçası olmaya çağırdığı anlamına gelir. İnsan, *Logos*'a katıldığında, günahın neden olduğu varoluşsal ayrılığı iyileştirmeye yönelen bir sürece dâhil olur zira itaat günahı kurtulmanın yoludur. Böylece sessizlikle başlayan içe yöneliş, itaate dönüşerek benliği birliğe ulaştırır; birey hem içsel çelişkilerden arınır hem de kozmik düzenle yankılanan bir varoluş düzeyine taşınır.²⁹

İtaat, sessizlikten elde edilen açıklığın bir adım ileri taşınarak benliğin Tanrı'ya doğru konumlanmasıdır. Burada söz konusu olan, bir otoriteye körü körüne bağlılık değil varlığın yapısal olarak Tanrı'ya açık bir şekilde düzenlenmesidir. İtaat, bireyin kendi iradesini askıya alarak Tanrı'nın iradesiyle uyumlu hâle gelmeye çalıştığı bir ontolojik açıklık durumudur. Burada zambak ve kuşun itaatkarlığından hareketle dünyadaki tüm varlıkların *özünün* aslında Tanrı'ya itaat etmek olduğu ve insanın da doğanın bu özel özelliğiyle uyumlanması gerektiği sonucuna ulaşılır. Bu durum, Husserl'in *eidetik* indirgemesiyle yapısal benzerlikler taşır. Husserl, *eidetik* indirgemedi, tekil fenomenlerin ardında yatan özsel yapıyı kavrayabilmek için olgusal verileri bir kenara bırakır ve “olması mümkün olan her şeyi” düşünerek fenomenin neliğini görülemeye çalışır. Kierkegaard için fenomenin neliği Tanrı'ya itaatte ortaya çıkar; birey itaat ederek sadece beklemeye başladığında aslındaki doğadaki her şeyin içinde taşıdığı *eidos*'un da Tanrı'ya itaatten başka bir şey olmadığını kavrar. Bireysel bir eylem olarak başlayan itaat, bütün varlıkların özünün de itaat olduğunun görülmesine ulaştırır. Böylece kişinin kendi itaati de hakiki anlamını bulur. O halde Kierkegaard'ın bu yöntemi *eidetik* indirgemenin sağladığı işleve benzer şekilde tüm fenomenlerin özünü görmemizi sağlar. Burada öz ve varoluş düşüncesinin beklenmedik bir biçimde bir araya geldiğine şahit oluruz. İnsanın özü de doğayla uyumlu bir şekilde Tanrı'ya itaat etmektir fakat buradan kör bir kadercilik anlayışı çıkmamalıdır, zira itaatin kendisi özgür bir seçimdir. Birey kendisini Tanrı'yla uyumlanarak var etmeyi kendi iradesiyle seçer ve böylesi bir yaşamı Tanrı huzurunda kendisi kurarak benliğini inşa eder. Öz ve varoluş düşüncesi arasındaki görünüşteki çelişki; itaatin, kendi yaşamını kadere devretme olarak algılanmasından kaynaklanır. Oysa itaat derin bir neliği gerektirir. Tüm olası var olma tarzlarının özünü kavrayarak onların içinden Tanrı'nın, kendisi için neyi istemiş olabileceğini keşfetmeye çalışmak, yaşamaya layık bir hayatı bizzat kurmak anlamına gelir. Böylesi bir yaşamı varoluşa getirmek pasif bir biçimde kadere boyun eğmek değil tüm sorumluluğuyla bu yaşamı yaratmaktır. Her birey bunu kendi tarzında gerçekleştirmelidir. Bu, varoluşsal olduğu kadar, *eidetik* bir çaba olarak da yorumlanabilir. Her iki düşünürde de geçici ve kültürel belirlenimlerin terk edilmesi, daha evrensel ve yapısal bir katmana ulaşmak için gereklidir. Ancak Husserl'de bu öz bir *ide* iken, Kierkegaard'da Tanrı'ya yönelen bir var olma hâlidir.

Başlangıçtaki fenomenolojik indirgeme ya da *epokhe*, saf bilincin anlam kurma alanı olarak doğru şekilde belirlenmesini amaçlar. Ancak Husserl sadece bilinçle ilgili tüm natüralist ve spekülative teorileri bir kenara koymakla yetinmek istemez aynı zamanda deneyimin deneyimsel ve olgusal boyutunu aşarak özsel ve gerekli özelliklerine doğru geçmek gerektiğini vurgular. Husserl'in *eidetik* indirgeme olarak adlandırdığı yöntemin amacı da tam olarak budur. Böylece tümüyle indirgenmiş fenomenlere ilişkin anlam edimlerinin özsel yapılarının bulunduğu “saf bilinç” alanı ile meşgul

²⁹Kaftanski, “Kierkegaard's Proto-Phenomenological Reduction of the Self,” 45.

olabiliriz.³⁰ Fenomenolojik özlerin görüşü, burada ve şimdiye ait bireysel deneyimden onun özünün kavranmasına doğru bir geçişi gerektirir. Brentano gibi Husserl de, uygun bir şekilde ele alındığında tekil bir deneyimin kendi içkinliği içinde, gerçeklik meselesini bir kenara bırakarak mutlak açık bir içgörü ve evrensel doğrular sağlayabileceğini düşünmüştür. Kırmızılığa dair sahip olduğumuz belirli bir görüden hareketle tam olarak saf içkinliğe bağlı kalarak, örneğin masamdaki bir kağıdın kırmızılığı gibi kırmızılığın herhangi bir ek anlamını hiçbir şekilde dikkate almayarak indirgemeyi özenle gerçekleştirdiğimizde, saf ‘görme’ yoluyla kırmızılık kavramının genel anlamını, tür olarak kırmızılığı, bu ve diğer durumlarda aynı olan evrensel kavramımız mümkündür. Artık belirli bir nesneye değil kırmızılığın geneline işaret ederek ulaştığımız bu nelik bilgisi Husserl için bir Tanrı’nın ya da sonsuz bir zihnin, kırmızılığın özünü kavramak için yapabileceğinden fazlası değildir. Burada Husserl, tekil deneyimi evrensel özün kavranmasına götüren bir sürecin başlangıcı olarak tanımlar; bu süreç, indirgeme yoluyla deneyimin içkinliğine odaklanmayı ve tüm dışsal ya da bireysel bağlamları askıya almayı içerir.³¹ Kierkegaard’ın itaat ile kastettiği de böyle bir bilinç durumuna işaret eder. Tüm varlıkların özü koşulsuz ama iradi olan bir itaat aracılığıyla kavranabilir.

İndirgemenin üçüncü adımı olarak düşündüğümüz aşama, benliğin kurulmasının da son adımı olan *sevinçtir*. Sevinç uygun şekilde kavranan benliğin Tanrı’da olduğunu gösterir. İkinci adımda itaat ile gelen dünyayla uyum hâlinde olma durumu ya da çokluktaki birliği veya farklılıktaki özdeşliği görebilme olarak yorumlayabileceğimiz deneyim biçiminin üçüncü adımda mutluluğun koşulu olduğunu görürüz. Sevinç burada sadece bir duyguyu değil insana özgü var olma biçiminin nelliğini zamanla ilişkisinde betimler niteliktedir. Zambak ve kuş gibi doğadaki varlıklardan geleceğe ya da geçmişe dair bütün endişelerimi paranteze almayı ve sadece içinde bulunduğumuz *anla* meşgul olmayı öğreniriz. Zambak ve kuş bizi bir yaşam biçimine doğru çağırır. Kierkegaard zambak ve kuşu izleyip onların yarın için kaygılanmadıklarını görmemizi ister: “Onlar ekmez, biçmez ve ambarlara istiflemeyiz, onlar yarından kaygısızdır. Kırdaki otu izle - ki o, bugündür.”³² Bu çağrı, susmanın içsel bir sessizliğe dönüşmesi ve itaatin uygulamaya geçirilmesiyle tamamlanır. Kierkegaard’ın önerdiği bu neşeli tutum, doğanın içkin sessizliğiyle ahenkli bir şekilde var olmaya yöneliktir. Sessizliğe bürünüldüğünde ve doğanın itaatine benzer bir varoluşsal yönelim benimsendiğinde, “yarın” kaygısı ortadan kalkar. Zira yarın, Kierkegaard’a göre, insanın gevezeliği ve Tanrı’ya karşı gösterdiği itaatsizlik tarafından icat edilmiş bir yanılsamadır. Gerçek mutluluk Tanrı’nın yaratıcı düzeniyle tam bir uyum içinde yaşamaktan kaynaklanır. Ve bu sevinç ancak sessizlik ve itaatle edinilebilecek bir varoluş biçimidir. Zambak ve kuş, sessizlik ve koşulsuz itaatin yardımıyla bütün dert ve kederlerini Tanrı’nın üstüne atarak sadece bugünde yaşarlar:

Mucizevi bir maharet! Bütün dert ve kederlerine bu şekilde ve her çırpıda hâkim olabilmek ve sonra bunları o kadar maharetlice üstünden fırlatıp atabilmek ve yine de hedefi o kadar isabetlice tutturabilmek! Zambak ve kuş yine de bunu yaparlar, onlar o yüzden tam bu anda kayıtsız şartsız sevinç doludurlar. Ve bu tabiatıyla gayet yerindedir; zira her şeye kadir olan Tanrı tüm dünyaya ve dünyanın tüm dert ve kederlerine –zambağın ve kuşunkiler de dahil olmak üzere- son derece kolaylıkla katlanır. Bu nasıl da tarifsiz bir sevinçtir! Yani her şeye kadir olan Tanrı’dan duyulan bu sevinç.³³

Kierkegaard’ın düşüncesinde mesele gerçekten de benliğin inşası değil zaten var olan ama yanlış biçimde kurulan, yönünü kaybetmiş ve parçalanmış bir benliğin yeniden birlik kazanmasıdır. Kierkegaard’a göre insanın doğal durumunda benlik dağınıktır; zira kendisini Tanrı’ya değil dünyaya, başkalarının yargısına ya da kendi arzularına göre tanımlar. Böyle bir durumda insan düşünceleri, korkuları, beklentileri arasında bölünmüş sürekli bir içsel gürültü hâlinindedir. Bu parçalanmışlık, benliğin kendi merkezini yanlış yere koymasından doğar. Bu nedenle Kierkegaard, günahı “Tanrı’nın önünde olmamak” ya da “Tanrı’yla yanlış bir ilişki içinde olmak” şeklinde tanımlar: Benliğin yönünün sapması, onun

³⁰Moran, *Introduction to Phenomenology*, 78.

³¹Moran, *Introduction to Phenomenology*, 134.

³²Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 45.

³³Kierkegaard, *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş*, 51-2.

bütünlüğünü kaybetmesi demektir. Sessizlik tam da bu noktada devreye girer. Sessizlik, benliğin kendi içsel gürültüsünü askıya alması, yani kendi hakikatini temellendirdiği yanlış odaklardan geri çekilmesidir. Sessizlikte insan artık kendi sesini değil Tanrı'nın çağrısını duymaya başlar. Bu, benliğin parçalı hâlden kurtularak *itaat* aracılığıyla yeniden bir yön kazanmasının koşuludur. İtaat burada edilgen bir teslimiyet değil benliğin hakikatini kendi dışında, Tanrı'nın önünde bulma edimidir. Bu edimle birlikte benlik, kendi parçalarını birleştiren aşkın bir merkeze, yani Tanrı'ya yönelir. Bu yönelimden kaynaklanan *sevinç* ise, benliğin artık kendi içinde bölünmemesinden, kendisiyle ve Tanrı'yla uyumlu bir hâle gelmesinden doğan varoluşsal bir huzur olarak son aşamaya denk gelir.

Sevinç, Kierkegaard'ın düşüncesinde indirgeme zincirinin tamamlandığı ve benliğin Tanrı'da dinginliğe ulaştığı noktadır. Bu sevinç, duygusal bir neşeden çok bir tamalgıya, bilincin tamamlanma hâline daha yakındır. Zambak ve kuş örneklerinde olduğu gibi, doğanın sessizliği ve itaat içinde yaşanan Tanrı'ya güven hâli, Kierkegaard'a göre sevinci mümkün kılar. Sevinç burada, hem sessizlikte başlatılan hem de itaatle şekillenen indirgeme sürecinin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu noktada Kierkegaard'ın düşüncesi, Husserl'in transandantal indirgemesiyle ilginç bir paralellik sunar. Transandantal indirgemenin fenomenolojik ve *eidetik* indirgeme üzerinden sonuçlanması gibi sevinç de sessizlik ve itaati önkoşul olarak gerektirir. Husserl'in transandantal indirgemesi bilincin kendini kurucu özne olarak ortaya koyduğu düzeye ulaştığı son aşamadır. Burada artık dünya değil onu anlamlı kılan bilincin kendisi araştırmanın nesnesi olur. Bu düzeyde bilincin içsel yapısı, bilincin kendi kendisini verme biçimi olarak varlık tarzı ve kendine dönüklüğü incelenir. Her iki filozofta da süreç öznenin kendine yönelmesi, önceden kurulmuş anlamlardan arınma ve varlığın kaynağını yeniden bulmasıyla ilgilidir. Husserl'in empirik bir bilincin ötesindeki transandantal bir bilince ilişkin keşfine benzer şekilde Kierkegaard da empirik bir bilincin ötesinde Tanrı huzurunda bulunmanın kendisinin nasıl bir bilinç hâli olduğu kavrayışına ulaşır. Burada sevinç deneyimi artık bireysel bir bilinç durumuna değil transandantal bir bilince gönderimde bulunur gibi görünür ve Tanrı'yla ilişkinin olanaklı yapılarının neliği olarak ortaya çıkar.

Kierkegaard'da benlik, kendisini ancak Tanrı üzerinden anlayabilir. Tanrı burada mutlak başkası olarak hem aşkınlığın hem de onun çağrısına kulak veren bireyin içkinliğinin kesişim noktası olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard'da özne ise, Tanrı huzurunda kendini deneyimleyen bireydir; sevinç, benliğin Tanrı ile olan bütünlüğünü deneyimlemesidir. Kierkegaard'da sevinç, bireyin kendi içsel bilinci ile Tanrı arasındaki ilişkinin kurucu düzeyde farkına varmasıdır. Dolayısıyla sevinç, sadece bir duygu değil Tanrı'ya yönelimin ve evrensel düzenle uyumun ontolojik bir sonucudur. Fenomenolojik ve *eidetik* indirgeme üzerinden bilinç kendisini, varoluşunun ve bilgisinin koşullarını yeniden keşfeder. "Transandantal indirgeme özsel anlam yapılarının kaynağını saf öznellik ile ilişkilendirmeyi sağlar. Ayrıca Husserl saf bilincin, en azından herhangi bir nesnelliğin karşılaması gereken ideal *a priori* koşulları kapsayacak şekilde anlaşılması gerektiği hususunda Kant'çı bir unsuru da benimser."³⁴ Böylece sevincin, transandantal bilinç gibi kurucu bir merkez işlevi gördüğü düşünülebilir. Elbette Husserl için bu merkez, aşkınlığı ancak içkinlikten hareketle kuran bilincin kendisiyken, Kierkegaard'da Tanrı'dır ve benliğin gerçekliği ona katılımla belirlenir. Aralarındaki radikal farka rağmen Kierkegaard'ın sessizlik, itaat ve sevinçle kurduğu üçlü yapı, fenomenolojinin sınırlarında dolaşan, ancak onu radikal bir içsellik ve ilahi perspektifle dönüştüren bir yöntem olarak okunabilir. Dolayısıyla sessizlik, itaat ve sevinç, benliğin yanlış temellenmiş çokluğundan, hakiki bir birlik hâline geçişinin üç aşamasını oluşturur. Sessizlik benliğin içsel gürültüsünü susturur, itaat onu aşkın bir odakta toplar, sevinç ise bu yeniden birleşmenin deneyimsel ifadesidir. Bu noktadan hareketle şimdi dini yaşamın öznelliğinin fenomenolojik bir nesnelliği dışlamak zorunda olmadığı fikrini tartışmaya çalışabiliriz.

Öznel Hakikatte Fenomenolojik Bir Nesnellik Bulmak Mümkün müdür?

Kierkegaard'ın düşüncesini fenomenolojik bir perspektiften yeniden ele aldığımızda bireyin öznel varoluşundan yola çıkılarak, fenomenolojinin odaklandığı türden bir nesnellik anlayışı geliştirilebileceği iddiasında bulunmak, elbette onun pozitif bir nesnellik fikrine karşı mesafeli oluşundan ötürü tuhaf görünebilir. Diğer yandan böylesi bir nesnellik

³⁴Moran, *Introduction to Phenomenology*, 78.

eleştirisi söz konusu olduğunda bunun Husserl için de geçerli olduğu aşîkârdır zira *krizin* kökeninde tam da bu kavrayış bulunur. O hâlde burada hangi tür nesnellikten söz ettiğimiz önemlidir. Husserl'e göre nesnelliğin, bilinç aracılığıyla kurulduğunu ve bilince bağlı olarak anlam kazandığını göz önünde bulundurduğumuzda, Kierkegaard'ın yaklaşımında da nesnelliğin, öznenin yapısal olanakları içinde anlamlı hâle geldiğinden söz edebilir miyiz? Böylece, her iki düşünürün görüşlerini de öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlık yerine, kurucu bir ilişkisellik fikrine dayandırabilir miyiz? Kuşkusuz Husserl için bilginin aşîkârlığı ve nesnelliği, fenomenin özünden ayrı değildir. Şimdi Kierkegaard'ın düşüncesinde de Husserl'inkine benzer şekilde, böyle bir nesnelliğin ve -varoluşçuluğun özcülüğe karşı eleştirel tavrına rağmen- bir öz/nelik bilgisinin izlerinin sürülüp sürülemeyeceğini daha yakından inceleyebiliriz. Bu noktada Elenor Helms'in yaklaşımını çıkış noktası olarak ele alıp Kierkegaard'ın sessizlik, itaat ve sevinç kavramlarında uygulayarak geliştirmeye çalışacağız.

Helms, Kierkegaard'ın yaşam evrelerini (estetik, etik, dini), Husserl'in fenomenolojik yönteminde merkezi bir rol oynayan "hayal gücünün çeşitlemeleri" (*phantasy variations*) kavramı üzerinden düşünmenin, bu evrelerin yapısını ve işlevini daha derinlemesine kavramamıza olanak sağladığını ifade eder.³⁵ Kierkegaard'ın varoluş evrelerinin tarihsel gerçeklikler olarak değil de kurgusal yaratımlar olarak düşünülmesi yaygındır ancak bunun fenomenolojik açıdan neye hizmet ettiği konusu üzerinde çok düşünülmemiştir. Bu evrelerin olası fenomenolojik betimlemeler anlamında birinci şahıs deneyimler olarak görülmesi kolaydır. Fakat burada üzerinde duracağımız boyut bundan çok daha derin bir kavrayışa işaret eder ve bizi öznellikten hareketle nesnelliğin anlaşılabilirliği bir zemine bağlayabilir. Husserl'in ifadesiyle, "Saf öz - *eidos*- algı, anı gibi deneyim verilerinden hareketle görülebileceği gibi salt hayal gücünün verilerinden de çıkarsanabilir."³⁶ Bu çeşitlemeler, doğrudan gözlemlenebilir bir gerçekliğe karşılık gelmek zorunda değildir; aksine, Husserl'in de belirttiği gibi, amaç bir öz görüşü elde etmektir. Fenomenolojik indirgemenin yalnızca algısal düzeyde değil kavramsal düzeyde de gerçekleşmesi o kavramın "ilişki", "birlik", "çokluk", "nedensellik", "varlık", "özdeşlik" ya da "çelişmezlik" gibi soyut kategorilerle düşünülmesine bağlıdır zira fenomenleri yalnızca duysal özellikleriyle değil aynı zamanda sahip oldukları anlam yapılarıyla da kavrarız. Bu anlam yapıları doğrudan duyumsanamaz; ancak Husserl'e göre zihinsel bir görüşle, belirli bir kategori yoluyla deneyimlenebilirler. Söz gelimi "varlık" kategorial bir görüş ile doğrudan görülebildiğimiz bir yapı değildir; fakat herhangi bir temsili ya da deneyimin -gerçekleşmesinin koşulu olan ancak kendisi temsil edilemeyen özelliği olarak- "ne" olduğuna değil "nasıl" olduğuna işaret eder.³⁷

Bu yöntem sayesinde tekil bir örnekten yola çıkarak evrensel bir yapı ya da özün görüşüne ulaşabilir. "Hayal gücünün çeşitlemesi, herhangi bir gerçek ya da mümkün durumu örnek olarak ele alıp, onu özgürce dönüştürerek, tüm değişimlerin ortasında sabit kalan bir özün (*eidos*) açığa çıkmasına kadar sürdürülen sıkı bir bilişsel süreçtir. Bu süreçte amaç, farklı ve hatta çelişkili görünüşler içindeki uyumu yakalayarak, her türlü 'hayal edilebilir' varyantta ortak olarak kalan şeyi belirgin hâle getirmektir."³⁸ Hayal gücünün çeşitlemeleriyle fenomenolojik araştırmanın merkezinde duran *eidetik* indirgeme işler hâle gelir. Zira bu yöntem, tekil bir varoluş durumundan hareketle, o durumun sınırlarını özgürce esnetmeyi ve değiştirmeyi içerir. Zihin bu değişimlerle fenomenin sınırlarını yoklar, nelerin değiştirilebileceğini, nelerin ise değiştirilmediğinde artık fenomenin kendisini vermediğini test eder. Bu deneme-yanılma süreci, görünüşte keyfi bir hayal etme etkinliği gibi görünse de aslında sıkı bir rasyonel kontrolün altındadır: Amaç, fenomenin özünü, yani bütün hayal edilebilir varyantlarda kaçınılmaz biçimde "ortak kalan şeyi" açığa çıkarmaktır. Özler ya da kategoriler, zaman ve mekânla sınırlı olmayan *ideal* yapılardır. Bu kategorial öz görüşüyle, duyu deneyiminin ötesine geçerek fenomenin nasıl olduğu gibi olduğunu kavrarız.³⁹

³⁵Eleanor Helms, "A Phenomenological Account of Kierkegaard's Stages," *Kierkegaardian Phenomenologies* içinde, Ed. J. Aaron Simmons, Jeffrey Hanson, and Kaftanski (London: Lexington Books, 2024), 105.

³⁶Husserl, *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology I*, 11.

³⁷Edmund Husserl, *Logical Investigations* Vol. 2, Trans. J. N. Findlay, Ed. Dermot Moran (London and New York: Routledge, 2006), 277.

³⁸Richard M. Zaner, Examples and Possibles: A Criticism of Husserl's Theory of Free Phantasy Variation," *Research in Phenomenology*, Vol. 3 (1973), 34. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/24654256> Erişim 25-08-2016

³⁹Husserl, *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology I*, §7 15-6, §36 75-76.

Helms bu noktada Kierkegaard'ın evrelerinin, Husserl'de olduğu gibi Kantçı anlamda bir kavrayışa (*Erkenntnis*) işaret ettiğini savunur. Kant ve onu izleyen fenomenologlar için bu kavrayış algılanan içeriğin bir kavram altında sentezlenmesini gerektirir. Söz gelimi meyveler hakkında bir kavrayışımız yoksa bir elmayı bir meyve olarak görmemiz mümkün değildir.⁴⁰ Helms'in bu tespiti Kierkegaard'ın evrelerini gerçek yaşamdan alınmış karakter örnekleri olarak değil de Husserl'in tabiriyle hayali çeşitlemeler kapsamında düşündüğümüzde, onların sadece bireysel deneyimleri betimlemekle kalmadığını, ayrıca bu deneyimlerin özsel yapılarını ortaya çıkardığını düşünebileceğimizi ortaya koyar. Eğer Kierkegaard açısından hayali çeşitlemeler varoluş düşüncesinde bir metodolojiye dönüşüyorsa, bireyin kendini anlamasının yolu, benliğinin nasıl kurulacağını bireysel olarak hayal etmesi ve fakat bunu aynı zamanda o varyasyonlar içinde özsel olanın ne olduğu sorusuna yönelerek gerçekleştirmesidir. Başka bir deyişle bu, öznellikten ve içkinlikten hareketle, nesnellığe ve aşkınlığa geçmeyi mümkün kılan özün görüşüne ulaşarak bunu gerçekleştirebildiğimiz anlamına gelir.

Öznel hakikate⁴¹ ve varoluşun bireyselliğine yaptığı vurgu Kierkegaard'ın fenomenolojik anlamda nesnel kategorilerle ilgilenmediğini düşünmemize sebep olsa da en nihayetinde bireysel yaşantılara dair betimlemelerde umutsuzluğun, günahın, kaygının, sevginin, imanın veya Tanrı'nın çağrısına kulak vermenin özsel boyutlarına ilişkin tespitler yapıldığını görmek gerekir. Bunlar öznel yorumlar olarak bireysel performanslar olsalar da bu deneyimlerin psikolojik betimlemelerin ötesinde herkes için kavranılabilir olmasını sağlayan olası özsel boyutlarını sezebilmemizi sağlayacak belirli ölçütler vardır ve bunlar yine de Tanrı'yla ilişkisinde özne tarafından kurulurlar. Tanrı bu özsel özelliklerin kurulmasında deneyimin aşkın ve nesnel tarafı olarak karşımıza çıkar. Elbette Husserl için bu söz konusu değildir. Kierkegaard, Husserl'in aksine dini fenomenlerin temel yapılarını görünür kılmaya çalışmaktadır fakat bu hâlâ fenomenolojik bir çabadır.

Kierkegaard kurgusal karakterlerle mümkün farklı olasılıkları içinde fenomenleri somutlaştırmaya ve dikkati onların neliğine doğru çekmeye çalışır. Fakat her okur bunu tek başına gerçekleştirmelidir, dolayısıyla bu fenomenlerin özsel özelliklerinin kavranması varoluşsal olduğu kadar bilişsel bir çabaya ya da Kantçı anlamda bir kavrayışa da işaret eder. Bu çaba elbette duyu deneyimine dayansa da tıpkı Husserl gibi fenomeni anlamlı kılan şeyin ne olduğunu kavramamıza izin veren yapıya doğru duyusalılığı aşar. Bu da Kierkegaard'ın varoluşa odaklanırken aklı veya bilgiyi topyekûn dışladığını düşünmenin hatalı olduğu anlamına gelir.

Kierkegaard bireyin Tanrı'yla olan ilişkisinin olası pek çok boyutunu kurgusal karakterler aracılığıyla ortaya koysa da en nihayetinde bu ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair belirlemelerde de bulunur. *Kırdaki Zambak Ve Gökteki Kuş* gibi dini metinlerde Kierkegaard'ın Tanrı'yla ilişkinin olmazsa olmaz unsurları olarak çözümlediği sessizlik, itaat ve sevinç edimleri aracılığıyla ulaşılan ve kategoryal görüyü andıran bir tür kavrayış biçimi dinî evrenin özünün kavranılmasına hizmet eden nesnel ölçütü sağlar gibi görünmektedir. Dolayısıyla dışarıdan gözlemlenebilir olmayan dini fenomenler eğer normatif olarak belirlenmek ve görünür hâle getirilmek isteniyorsa, bunun yolu onların gerçekten de hayali çeşitlemelerin sağladığı işleve benzer bir şekilde idrak edilmesinden geçmelidir. O hâlde dini deneyim de öznel olmasına karşın herkesin kavramasını olanaklı kılan bazı özsel özelliklere indirgenmelidir.

Husserl'in kategoriler aracılığıyla fenomenin yalnızca “ne olduğunu” değil aynı zamanda nasıl “var olduğunu”, “anlamlı hâle geldiğini” ve “nasıl ilişkilendiğini” de kavramamıza olanak tanıdığına dair tespitinin Kierkegaard'ın düşüncesinde de sessizlik, itaat ve sevinç edimleri aracılığıyla gerçekleştirildiğini düşünebiliriz. Zira bunlar yalnızca ahlaki ya da teolojik kategoriler değil; kişinin kendi benliğini Tanrı karşısında *nasıl* kurduğuna dair varoluşsal yapı taşları olarak hizmet eder. Bu deneyimler bireysel olarak yaşantılandıkları hâlde Kierkegaard açısından burada bir göreliliğin olmadığı ve belirli bir neliğin kavranmasının gerektiği ortadadır zira Kierkegaard zambak ve kuşa benzemeye çalışmamızı

⁴⁰Helms, “A Phenomenological Account of Kierkegaard's Stages,” 105.

⁴¹Bkz. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Trans. Dawid F. Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1968), 178, 218 ve *Either / Or*, Trans. Alastair Hannay (London: Penguin Books, 1992), 248, 251.

ister. O hâlde bu deneyimler öznel oldukları hâlde Husserlci anlamda bir nesnellik sağlayacak belirli kriterlere göre yaşanmalıdır.

Sessizliğin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğini kavramak, onun özünü tam da Husserlci anlamda kategoryal bir görüş ile idrak etmeye işaret eder. Zambak ve kuş gibi olmak için öncelikle zambak ya da kuş olarak kendimizin hayali bir versiyonunu düşünerek başlarız fakat bu hayali kurmak için de onlara ilişkin doğal tavrımızı askıya alıp zambak ve kuş olmanın özünü kavramamız gerekir. Dolayısıyla sessizliğin önce hayal edilerek, taklit edilmesiyle başlayan bu süreçte, onun özünde nasıl bir eylem olması gerektiği kavrayışına doğru bir yükseliş gerçekleşir. Tam da bu sessizlik içinde Tanrı'ya yönelmek ve ona hitap etmek yerine, kendimizi onun bize yöneldiği, onun konuştuğu ve bize hitap ettiği bir varlık olarak kavrarız. Dolayısıyla sessizliğin özü sadece konuşmamak değil Tanrı'nın çağrısına kulak vermek anlamına gelir. Elbette bu çağrıya herkes öznel olarak yanıt verir ancak bu, belirli bir nesnelliğin olmadığı anlamına da gelmez. Bu sessizliğin itaat etmeyle sürdürülmesi ancak bu kavrayıştan sonra mümkün olabilir. İtaat yalnızca bir davranış biçimi değil ilişkisel bir kategori olarak işlev görür ve benliğin Tanrı ile doğru ilişkilene biçiminin özüne dair bir görüşü ortaya koyar. İtaat edimi bireyin kendisini “birlik” kategorisi altında doğaya bağlamasını ve kendisinin de doğadaki uyumun bir vechesi olduğunu kavramasını sağlar. Aslında birey de doğadaki diğer her şeyle birlikte koşulsuz itaatin bir parçasıdır. Benliğin hakiki yerini Tanrı'da bulmasıyla gerçekleşen sevincin ise sadece bir duygulanım değil varoluşsal bir kategori olduğu açıktır ancak bunun da ötesinde sevincin özü onu aynı zamanda “birlik” kategorisi altında bu kez de doğanın ötesinde benliğin ancak Tanrı huzurunda birlik kazanarak kurulabileceğini görülemesini sağlar. Zira ancak bu şekilde Tanrı'yla bir *birlik* olmanın onda köklenmek anlamına geldiğini ve bireyin Tanrı'yla arasındaki sonsuz farka rağmen yine de kendiliğini ancak kendi varlığını aşarak ve Tanrı'ya yönelerek kurabildiğini kavrayabiliriz. Sevinç, Tanrı'da bütünlenmiş bir benliğin, tıpkı zambak ve kuş gibi geçmişten ve gelecekte kurtulmuş olarak şimdi, anda var oluşunun görüsüdür.

Bu açıdan yaklaştığımızda sessizlik, itaat ve sevinç deneyimleri dini yaşamın kurucu unsurları olarak karşımıza çıkar. Bu edimlerin ne anlama geldiğine dair özsel bir kavrayış ise kategoryal bir görüş ile gerçekleştirilir. Sessizliğin özünün “Tanrı'ya açıklık”, itaatin özünün “ilişkisel bir yönelimsellik” ve sevincin özünün “Tanrı'da bütünlenme” anlamına geldiği Husserl'in ortaya koyduğu tarzda bir görüş ile kavranılır. Tüm bu edimler aynı zamanda görüsel olarak deneyimlenebilir ve benliğin “nasıl bir varlık” olduğu bilgisine ulaşmayı sağlar.

Sessizlik, itaat ve sevinç Kierkegaard'ın varoluşçuluğunda yalnızca etik ya da teolojik kavramlar olarak değil öznenin Tanrı ile ilişki kurduğu deneyim biçimleri olarak da okunabilir. Bu anlamda, Husserl'in kategoryal görüşüne benzer şekilde bu kavramlar da yalnızca düşünülmez, yaşanır ve görüsel olarak deneyimlenir. Sevincin Tanrı'da gerçekleşmiş benliği, itaatin ilişkisel konumu ve sessizliğin açıklığı, Kierkegaard'ın felsefesinde anlamın görüsel olarak inşa edildiği bir varoluşsal fenomenoloji ortaya koyar. Tüm bu kavramlar öznel ve içsel bir alandan deneyimlenmesine karşın, belirli bir nelik kavrayışı gerektirir. Bu nelik bilgisi bu kavramların dışından bir yerden gelmez tıpkı Husserl fenomenolojisindeki gibi ancak içsellikten hareketle aşkınlıkları mümkün olan ve nesnelliğini öznenin kurucu kavrayışı sayesinde kazanan özler olarak düşünülmelidir.

Benzer bir nelik analizinin *Ölüme Götüren Hastalık*'ta “umutsuzluk” kavramı için de gerçekleştirildiğine kısaca değinerek bu tespiti pekiştirebiliriz. Anti-Climacus'un öznenin kendi benliğine ilişkin doğrudan deneyimlerini, umutsuzluk ve günah gibi belirli yapıların ışığında sistematik biçimde açığa çıkarma çabası fenomenolojik bir hamle gibi görünmektedir. Umutsuzluk biçimlerinin yalnızca içerik açısından değil günahla ilişkisinde bilinç düzeylerine göre de ayırt edilmesi benliği inşa etmenin fenomenolojik yolunu ortaya koyar. Zira umutsuzluk fenomeni benliğin ancak kendinden kaçışta mümkün olduğuna dikkat çeker. Umutsuzluk, benliğin doğrudan inkârı ya da kaçışı değil kendisi olmak istememek ya da başka biri olmaya çalışmak gibi daha derin bir düşüncenin ürünüdür. “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 da o kadar derinleşir.

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

Anti-Climacus'un bilinç ve umutsuzluk ilişkisine günah kavramını ekleyerek analizini derinleştirmesiyle umutsuzluk artık yalnızca bir varoluş değil Tanrı huzurundaki varoluş olarak tanımlanır. Bu noktada birey, Tanrı'yla ilişkisinin bilincine vararak umutsuzluğun yeni bir düzeyine geçer. "Günah Tanrı nezdinde umutsuzluk içinde kendisi olmayı istememek veya umutsuzluk içinde kendisi olmayı istemektir."⁴³ Günahın artışı, Tanrı'dan uzaklaşmanın yalnızca etik bir sonuç olarak değil bilincin varoluşsal yapısında açığa çıkan bir fenomen olarak deneyimlendiği noktadır. Her yeni günah, bireyin Tanrı ile ilişkisinde meydana gelen yabancılaşmanın ve benliğin kendi özüne kapanmasının görünür tezahürüdür; böylece Tanrı'dan uzaklaşma, fenomenolojik olarak, bireyin bilincinde deneyimlenen bir yapı hâline gelir. Anti-Climacus perspektifinden bu süreç, yalnızca bireysel bir deneyim olmanın ötesine geçer; günah ve umutsuzluk, transandantal bir bilinç yapısı içinde, öznel deneyimin ve benliğin temel yönelimlerinin açığa çıkmasını sağlayan fenomenler olarak belirir. Böylece Tanrı'dan uzaklaşma ve umutsuzluk bireyin varoluşunun özsel ilişkilerini ortaya çıkaran fenomenler hâline gelir. Bu bağlamda, umutsuzluk ve günah bilincinin artışı, bireyin Tanrı huzurunda olma kapasitesini değerlendirdiği nesnel bir ölçüt olarak anlaşılır ve Husserl'in transandantal bilincini anımsatan bir biçimde herhangi bir kimsenin bilincinden değil Tanrı'nın huzurundaki genel bir bilinç olma hâline işaret eder. Bilinçle ilişkisinde bu analizin bir umutsuzluk fenomenolojisi olarak görülebileceği açıktır. Umutsuzluğun fenomenolojik olarak betimlenmesi onun anlamının duygusal ya da psikolojik bir durumun ötesinde varoluşsal ve fenomenolojik bir *verilmişlik* olarak yakalanmasını sağlar. Zira burada kişinin varlığının kendi bilincine verilme tarzı umutsuzluktur, onun dünya-içindeki-varlığı umutsuzluk kipinde ortaya çıkar.

Genellikle umutsuzluğu gelip geçen, dalgali ve istikrarsız bir duygusal durum olarak düşünürüz ve dahası umutsuzluğun nedeninin umutsuzluk çeken kişinin dışındaki, talihsiz ve acı verici başka bir şeye dayandığını varsayabiliriz. Öte yandan Kierkegaard, umutsuzluğun öncelikle varoluşsal bir durum olduğunu ve bu nedenle sürekli olduğunu (yani, insan olmanın tipik bir parçası olduğunu) iddia eder ve umutsuzluğun nedeninin kişinin kendisi olduğunu zira umutsuzluğun, kişinin kendisi olma başarısızlığında kök saldıığını iddia eder. Bu da Kierkegaard'ın umutsuzluğa dair alışılmadık analizinin yalnızca kavramsal değil, aynı zamanda fenomenolojik olduğu anlamına gelir. Zira fenomenle ilgili birinci şahıs aşinalığımızı ele alarak yaşanmış deneyimimize ışık tutmakta ve bu fenomeni yaşamanın nasıl bir şey olduğuna dair betimleme sunmaktadır.⁴⁴

Özne burada yalnızca "umutsuz hisseden" değil, "umutsuzluk içinde var olan"dır. Bu nedenle Kierkegaard'ın umutsuzluk tanımı, bir kategori olarak ancak belirli bir benlik bilinci içerisinde sezilebilir. Kişi kendi olmamanın nasıl bir deneyim olduğunu umutsuzluk kategorisi altında kavrayabilir. Tıpkı "beyaz bir sayfa"ya baktığımızda "beyazlık" ile "sayfa olma"yı birbirinden ayrı ayrı değil birlikte ve aynı anda görmemiz gibi birey de umutsuzluk deneyiminde hem kendi olma başarısızlığını hem de benliğini aynı anda kavrar. Bu nedenle Kierkegaard'ın umutsuzluk kavramı, Husserlci anlamda bir sentetik kategorial görüş olarak düşünülebilir. Zira burada deneyim yalnızca mevcut olan içerikler üzerinden değil aynı zamanda namevcut olan, yani benliğin eksikliği üzerinden de kurulur. Bu da Kierkegaard'ın yalnızca "olanı" değil "olmayanı" da fenomenolojik olarak kavrayabilen bir düşünme tarzına sahip olduğunu gösterir. Umutsuzluk, öznel bir yaşantı gibi görünse de benliğin yapısal bir eksikliğini görünür kıldığı için nesnel bir ölçüt işlevi gören bir kategoriye benzer. Husserl'de sentetik kategorial görüş, tek tek yaşantıların ötesine geçerek onların hangi ideal birlik içinde anlam kazandığını kavrama edimidir. Kierkegaard'ın umutsuzluk çözümlemesi de tam olarak böyle bir yapısal görüşü temel alır: Umutsuzluk, belirli duygu durumlarının toplamı değil; benliğin kendi öğeleri arasındaki ilişkilerin -sonsuzluk ile sonluluk, zorunluluk ile olasılık, Tanrı'ya yönelim ile kendine kapanma arasındaki ilişkinin- birlik kazanamamasının görüsel olarak açığa çıkmasıdır. Bu nedenle umutsuzluk, bireyin yalnızca umutsuz hissetmesi değil benliğinin yapısal eksikliğini kategori düzeyinde kavramasıdır. Tıpkı Husserl'de beyazlık ile sayfa olmanın birlikte görülmesi gibi, umutsuz-

⁴³Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 99.

⁴⁴Sharon Krishek, "What Is It Like to Be a Despairer?," *Kierkegaardian Phenomenologies* içinde, Ed. J. Aaron Simmons, Jeffrey Hanson, and Kaftanski (London: Lexington Books, 2024), 131-132.



lukta da “kendisi olmayı başaramama” ile “benlik olmanın ideal yapısı” birlikte görünür hâle gelir. Umutsuzluk, özneliğin içinden doğan ama özsel bir neliğe yükselen bu kategoryal görü sayesinde, yalnızca psikolojik değil varoluşsal-fenomenolojik bir yapı olarak belirir. Bu açıdan bakıldığında umutsuzluk, Kierkegaard’da yalnızca negatif bir ruh hâli değil benliğin kendisiyle olan ontolojik ilişkisini açığa çıkaran ayrıcalıklı bir fenomen olarak belirir. Umutsuzluk sayesinde birey, kendisiyle kurduğu ilişkinin hangi noktasında koptuğunu ve bu kopuşun hangi varoluşsal düzeyde gerçekleştiğini görüsel olarak kavrayabilir. Böylece umutsuzluk, yalnızca bir çöküş değil aynı zamanda benliğin kendi yapısına uyanma imkânını da içinde barındıran çift anlamlı bir deneyim hâline gelir. Bu yönüyle Kierkegaard’ın umutsuzluk çözümlemesi, fenomenolojik görünümün yalnızca betimleyici değil aynı zamanda dönüştürücü bir işlev de üstlenebileceğini gösterir.

Umutsuzluk öznel bir deneyim gibi görünse de bu fenomenin özünde her birey için geçerli olabilecek, nesnel bir öze doğru yükselen birtakım yapısal boyutlar vardır. Umutsuzluğun neliği, bireyden bağımsız olmamakla birlikte, yine de umutsuz olan her benlik için olası bir eksiklik ya da gerilim biçiminde ortaya çıkması zorunludur. Her bireysel benlikte eksik olan şey farklı olsa da *eksiklik* bir kategori olarak ortaktır. Umutsuzluk her benliğin, kendilikle kurmak zorunda olduğu içsel ilişkide doğabilecek kopuş potansiyelidir. Benlik Tanrı’nın çağrısına yönelmiş bir ilişkisellik içinde anlam bulur dolayısıyla umutsuzluk, bu aşkın temele yönelimin eksikliğidir. Husserl’in hayal gücünün çeşitlemeleri yöntemiyle düşünecek olursak, umutsuzluk deneyiminde çeşitli değişkenler (örneğin kişinin sosyal durumu, olayın içeriği, kültürel bağlam vs.) olsa da benliğin kendisini kurmaya çalışırken içine düşebileceği bir eksiklik yapısı olarak, Tanrı’yla ilişkisinin bozulması ya da kurulamayışı her zaman değişmeden kalır. O hâlde umutsuzluğun öznel deneyiminin bizi bir tür nesnellığe ya da öz bilgisine ulaştırdığı düşünülebilir. Bu bağlamda Johannes de Silentio gibi Anti-Climacus’un da fenomenolojinin sınırlarında dolaştığını ifade edebiliriz.

Sonuç

Kierkegaard’ın varoluşçuluğunda fenomenolojinin yöntem ve amaçlarıyla dikkate değer paralellikler bulunduğunu savunarak, onu bir “proto-fenomenolog” olarak okumanın bize alışlageldik yorumun dışında farklı bir perspektif imkânı sunduğunu gösterdik ve Kierkegaard’ın özellikle iman, umutsuzluk, günah, sessizlik, itaat ve sevinç fenomenleri üzerine yaptığı analizleri, Husserl’in *epokhe* ve indirgeme anlayışına benzerliği üzerinden ele alarak Kierkegaard’ın, varoluşçuluğun yanı sıra fenomenolojinin de öncülerinden sayılıp sayılamayacağını sorgulamaya çalıştık.

Kierkegaard’ın düşüncesini fenomenolojik bir bağlama yerleştirmek, yalnızca iki farklı felsefi geleneğin kavramsal kesişimlerini göstermekle kalmaz; aynı zamanda fenomenolojinin doğuşuna yol açan epistemik ve ontolojik zemini de yeniden düşünmeyi mümkün kılar. Kierkegaard’ın öznel hakikat anlayışı, Husserl’in fenomenolojik indirgeme yoluyla ulaştığı öz kavrayışıyla beklenmedik bir akrabalık taşır. Her iki yaklaşım da bilginin nihai kaynağını soyut spekülasyonlarda değil yaşantının kendisinde arar; ancak Kierkegaard bu yaşantının mutlak ufkunu bireyin Tanrı ile ilişkisine bağlarken Husserl tüm aşkın göndermeleri askıya alarak saf bilinç alanına yönelir. Bu farklılık, aralarında köklü bir kopuş olduğu izlenimi verse de aslında Kierkegaard da kavrayışa önem vererek bilincin kurucu eylemini dışlamamaktadır ve öznel varoluşun, belirli yapılar ve bilinç düzeyleri aracılığıyla nesnel bir anlam kazanabileceğini ima etmektedir. Dolayısıyla Kierkegaard’ın fenomenolojik yaklaşımı, öznel deneyimlerin yapısal ve kategorik boyutlarını görünür kılarak, varoluşun bireysel yönünü evrensel anlam yapılarıyla ilişkilendirmeye olanak sağlar, böylece öznel hakikatin fenomenolojik bir nesnellik düzleminde ortaya konabileceğini gösterir. Bu da hakikatin hem öznel hem de evrensel boyutlarını aynı anda düşünebilme imkânı bakımından, iki düşünürün de yaşanan deneyimi merkeze alan ortak bir yöntemsel sezgiye sahip olduğunu ortaya koyar.

Dolayısıyla, Kierkegaard’ın varoluşsal çözümlemelerini fenomenolojinin kavramsal araçlarıyla yeniden okumak, tarihsel bir anakronizme başvurmak anlamına gelmez; bilakis hem fenomenolojinin kökeninde mevcut olan varoluşsal duyarlılığı hem de varoluşçuluğun beslendiği fenomenolojik betimlemeyi görünür kılar. Bu duyarlılık, betimlemeye olan sadakatiyle içkinliği ve aşkınlığı birlikte taşıyabilen nadir bir düşünsel yaklaşım olarak, fenomenolojinin yalnızca teorik değil, aynı zamanda etik ve varoluşsal ufkunu da genişletebilir. Böyle bir perspektiften bakıldığında, Kierkegaard’ın bir proto-fenomenolog olarak sınıflandırılması, hem fenomenolojinin tarihini yeniden yazma hem de onun gelecekteki olası

yönelimlerini zenginleştirme potansiyeli taşır. Kierkegaard'ın düşüncesini yalnızca varoluşçu felsefenin öncüllerinden biri olarak değil aynı zamanda fenomenolojinin kavramsal imkânlarıyla diyaloga girebilecek nitelikte bir düşünme tarzı olarak konumlandırmak, onu fenomenolojinin kökenine yerleştiren epistemik bir zemin sunmaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın varoluşsal çözümlemeleri, fenomenolojinin yalnızca tarihsel kökenlerini yeniden düşünmeye imkân vermekle kalmamakta; aynı zamanda, fenomenolojik yöntemin varoluşsal içerimlerini derinleştirecek yeni bir teorik ufuk da açmaktadır.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	Zeynep Zafer Esenyel
Author Details	¹ Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Düzce, Türkiye
	0000-0002-8419-7335 zeynepesenyel@duzce.edu.tr

Kaynakça | References

- Helms, Eleanor. "A Phenomenological Account of Kierkegaard's Stages." *Kierkegaardian Phenomenologies*. Ed. J. Aaron Simmons, Jeffrey Hanson, and Kaftanski, 105-128. London: Lexington Books, 2024.
- Husserl Edmund. *Logical Investigations* Vol. 2. Trans. J. N. Findlay. Ed. Dermot Moran. London and New York: Routledge, 2006.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations, An Introduction To Phenomenology*. Trans. Dorion Cairns. India: Facsimile Publisher, 2015.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining To A Pure Phenomenology And To A Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to Pure Consciousness*. Trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- Kaftanski, Wojciech. "Kierkegaard's Proto-Phenomenological Reduction of the Self," *Kierkegaardian Phenomenologies*. Ed. J. Aaron Simmons, Jeffrey Hanson, and Kaftanski, 33-54. London: Lexington Books, 2024.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. Trans. Dawid F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Kierkegaard, Soren. *Either /Or*. Trans. Alastair Hannay. London: Penguin Books, 1992.
- Kierkegaard, Soren. *Kırdaki Zambak ve Gökteki Kuş Üç Dini Sohbet*. Çeviren Nur Beier. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. Çeviren Nur Beier. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Kierkegaard, Soren. *Ölüme Götüren Hastalık*. Çeviren Nur Beier. İstanbul: Alfa, 2020.
- Krishek, Sharon. "What Is It Like to Be a Despairer?," *Kierkegaardian Phenomenologies*. Ed. J. Aaron Simmons, Jeffrey Hanson, and Kaftanski, 131-148. London: Lexington Books, 2024.
- Michau, Michael R. "Suspensions in Kierkegaard and Husserl." *Artikelen*. Erişim 15 Mayıs 2025. <https://sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/104.%20kierkegaard-and-husserl.pdf>.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. Routledge: Taylor & Francis Group, 2002.
- Ricoeur, Paul. *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967.
- Shestov, Leon. "In Memory of a Great Philosopher: Edmund Husserl." *Philosophy and Phenomenological Research* 22 (1962): 449-471 International Phenomenological Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2105252> Accessed: 06-01-2016
- Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/24654256> Erişim 25-08-2016
- Varga, Peter Andras. "Edmund Husserl on the Historicity of the Gospels. A Different Look at Husserl's Philosophy of Religion and his Philosophy of the History of Philosophy." *Husserl Studies* 38. (2022): 37-54 Springer <https://doi.org/10.1007/s10743-021-09298-7>
- Watkin, Julia. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Oxford: Scarecrow Press, 2001.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: University Press Stanford, 2003.
- Zaner, Richard M. "Examples and Possibles: A Criticism of Husserl's Theory of Free Phantasy Variation." *Research in Phenomenology*. 3 (1973): 29-43.

