

## Kierkegaard Psikolojisi: Tutku \*

Vefa Taşdelen

*“Hakkında konuştuğumuz bu adam, Moriah’deki dağa yaptığı her yolculuktan eve dönüşünde yorgunluk içinde çöktü ve ellerini birbirine kavuşturarak şöyle dedi: “İbrahim kadar yüce kimse olmayacağına göre onu kim anlayabilir ki?”<sup>1</sup>*

### Giriş

Kierkegaard, içinde yaşadığı çağı tutkusunu yitirmiş bir çağ olarak niteler. Tutkuyu yitirmek, ilk anda, saflaşmak, arılaşmak, olgunlaşmak, bir ahenge ve ritme kavuşmak olarak görülebilir; tıpkı ihtiyarlığı, kendisine her gün eziyet eden bir zalimin elinden kurtulmaya benzeten Kephalus gibi.<sup>2</sup> Ancak Kierkegaard için durum böyle değildir. Onun gözünde, tutkusunu yitirmiş olmak olumlu bir anlam taşımaz; aksine hissetme ve varolma, sıçrama ve inanma, böylece “insan olma” gücünü yitirmeyi ifade eder. Bu durumda, aklın, bilimin ve çıkar ilişkilerinin dar kalıpları arasında sıkışıp kalan kişi, özgürlük ve sonsuzluk duygularını yitirecek; sonlu ve sınırlı bir varlık hâline dönüşecektir. Akıl, insan olmada elbette tanımlayıcı bir unsurdur. Ne var ki, onu, diğer unsurları bastırarak şekilde indirgemeci bir tavırla öne çıkarmak, insanı anlamada yeterli bir bakış açısı sunmaz. İnsanlığı geliştirmede, fizik ötesi ile bağlantı kurmada, bu dünyayı değil, aynı zamanda sonsuzu ve Tanrı’yı hissetmede; kalbin, hislerin, akıl dışının, absürdün, paradoksun ve bütün bunların temeli olarak tutkunun önemli bir yeri vardır. Kierkegaard’a göre, insanı salt akılla anlamaya kalkışırsak, bir “baston”la,

---

\* Başka, *Psikiyatri ve Düşünce Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 4, ss. 133-145.

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Penguin Books, London, 1985, s. 48 (Türkçe çeviri: *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapalıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002).

<sup>2</sup> Kephalus şöyle der: “İhtiyarlık seni huzursuz eden duyguların elinden kurtarır; arzular yoğunluğunu yitirince rahatlırsın; Sophokles bunu bir zalimin elinden kurtulmaya benzetir.” (Bkz. Plato, *The Republic*, Çev. Desmond Lee, Penguin Books, London, 1987, s. 5.

“kerpiç”le karşılaşırız.<sup>3</sup> İnsanın insan hâline gelmesinde, aklın ve zihinsel kapasitenin yanında tutkunun da belirleyici bir yeri vardır.

Tutkunun en yaygın biçimi, varolma tutkusudur. Bir içgüdü olarak içimizdedir yaşamak; her birimizi hayata doğru çeken odur. Dünyaya tutku ile bağlanır, her bir eylemimizle ölümü değil yaşamı seçeriz. Kierkegaard tutkuyu bir bilinç ve varoluş durumu olarak ele alır; “içinde yaşadığımız çağ tutkudan yoksun, derin düşünme çağıdır” derken, kendi yaklaşımları içinde insanı salt bir akıl ve düşünce organı hâline getiren Kant ve özellikle de Hegel felsefesine karşı eleştirel bir tutum sergiler. Bu Tutum Locke, Hume ve Kant felsefesi için Dilthey tarafından söylenen, “Onların öznelinin damarlarında gerçek kan değil, aklın özsuyu olarak düşünceler dolaşıyor”<sup>4</sup> sözü ile aynı eleştirel karakteri gösterir. Tutkusuzlaştırılmış bir insan, “insan nedir” sorusuna karşılık olamaz. “İnsan” dediğimiz her bir durumda, diğer özelliklerinin yanında onun bir tutku varlığı olduğunu da belirtmiş oluruz. Peki, öyleyse, tutku nedir o zaman, felsefede nasıl algılanmıştır? Kierkegaard tutku derken neyi anlar? İçinde yaşadığı çağı tutkusunu yitirmiş bir çağ olarak nitelerken neyi kasteder? Tutkuya, insan varoluşu içinde nasıl bir anlam yükler? İnsanın insan olmasında tutkunun payı nedir? Bu ve benzeri sorular, bu makalenin cevaplamaya çalışacağı sorular arasında yer alacaktır.

## 1. Tutkunun Doğası

Tutku (*passion*)’nun bölünmüş bir yapısı, karanlık bir doğası vardır. Bir yandan şehvet gibi ileri derecede kösnül bir duyguyu, öte yandan Hz. İsa’nın çarmıhı Golgotha’ya taşırken çektiği derin acıyı ifade etmek için kullanılır; bu tür karşıt doğalı bir içerikle oraya çıkar. Tıpkı, anlam ayaklarından birinin çıktığı Grekçe “*pathos*” kavramında olduğu gibi, ileri derecede tensel ve tinsel duyguları, kendi anlam alanı içinde bir araya getirir.<sup>5</sup> İster tensel hazzı/shahveti, ister manevî acıyı ifade etsin, tanımlayıcı niteliğinde hep bir bölünmüşlük, parçalanmışlık, kırılmışlık ve bütün bunlara karşılık gelen bir ıstırap vardır. Bu parçalı yapı, tutkunun doğasını oluşturur. Zira o, temelini ruhun ve beden birlikteliğinde bulur. Platon onu, ruhun (*psûkhê*) bir bedende cisimleşmesinin, bir bedene kenetlenmesinin ifadesi olarak görür.<sup>6</sup> Ruh ve beden arasındaki ilişki ve bu sorun karşısında sergilenen felsefî tutum, bilgidan siyasete, sanattan ahlaka bir bakış açısı sunar. *Devlet (Politei)* diyalogunda, ruh etkin ya da beden etkin yaşam biçiminin, pratik yaşamdaki karşılığı üzerinde durulur: Yönetici, bekçi veya üretici olmak; bireyin nasıl bir eğitim göreceğine karar vermek, insan varlığının bileşimsel yapısına göre ortaya çıkar. Akıl etkin yaşam biçiminde yöneticilik, beden etkin yaşam biçiminde bekçilik ve üreticilik uygun çalışma alanlarıdır. Ruh ve beden arasındaki sentez, daha sonraları Descartes, Spinoza, Pascal, Kierkegaard gibi filozoflar için de bir çıkış noktası olmuştur.

Ruhun ve beden sentezi, sadece ruh veya sadece beden olmayan; bu ikisini de içeren, ama bu ikisinden farklı bir varlığı, insanı ortaya çıkaran bir duruma işaret eder. Descartes bu sıkı ilişkiyi “ayrılmazlık” kavramıyla niteler. Ayrıldığında insan olma durumu da sona erer.<sup>7</sup> Tutkuların yapısında da bu ikili durum vardır. Onlar yalnız ruhtan gelmez, yalnız bedenden de gelmez; ruhun ve beden sentezinden gelir. Descartes, tutkunun doğasını anlamak için ruh ve beden arasındaki ilişkiyi incelemekten daha iyi bir yol olamayacağını söyler. Spinoza da

<sup>3</sup> Bkz. Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, Çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000 (*The Laughter is on My Side*, ed. Roger Poole – Henrik Stangerup, Princeton University Press, New Jersey, 1989, s. 183.

<sup>4</sup> Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I. Band, Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1933, s. XVIII.

<sup>5</sup> Bkz. <http://www.etymonline.com/>

<sup>6</sup> Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 49.

<sup>7</sup> Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, Tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, R. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 339.

tutkuların doğasını incelerken aynı temel ilişki üzerinden hareket eder.<sup>8</sup> Ruh ve beden arasındaki ilişkinin mahiyeti Descartes'ten sonra da felsefenin temel sorunlarından biri olmaya devam etmiş, özellikle tutkuları açıklamak için bu temel birlikteliğe hep başvurulmuştur. Descartes'e göre ruhun (*soul*) bir uzamı, boyutu ve maddi niteliği yoktur. Tek tek organlarla değil, bedensel bütünlükle ilişkisi vardır. Bütünlük bozulduğunda, ruh bedeni terk eder. İnsan olma durumu, bu sıkı birliktelikle kayıtlıdır. Sentezin dağılması, organizmanın dağılması, yaşamın sona ermesi olacaktır. İhtirasların temelinde, ruh ve bedenin farklı doğal karakterlerine karşın bir araya gelerek oluşturdukları bu müphem, karanlık ve karmaşık ilişki vardır. Tutkunun yapısındaki bu ikili karakter, bir yandan kösnül duygu ve tensel hazların kaynağını olurken, öte yandan aşkın, ıstırapın, sevgi ve sevincin kaynağını oluşturur. Sevinç ve keder, haz ve acı, tutkunun ikili doğası içinde bir araya gelir.

Tutku kişiyi hep kendi dışına doğru çeker. Onun bir nesnesi, bir amacı ve isteği vardır: kavuşmak ister, sahip olmak ister. Acılarımız, sevinçlerimiz hep bir dış nedene bağlıdır. Keder duyduğumuz bir şeyi görünce sevinmeyiz, sevinç duyduğumuz bir şeyi görünce üzülmeyiz. Sevgi dış nedenin verdiği sevinç, nefret dış nedenin verdiği kederdir. Descartes aşk, sevgi, nefret, korku, ümit, kıskançlık, acıma, merhamet gibi öne çıkan tutkuların kapsamlı bir dökümünü yaptıktan sonra içerikleri hakkında çözümlenelerde bulunur.<sup>9</sup> Tutkuların kökeni dışarıdadır, fakat duyuları tutkuya çevirecek bir mekanizma da vardır insanda. Descartes'te tutkular kendisini meydana getiren etki ve eylemlere bağlıdır. Dışarıdan gelen etkiler sınırlar tarafından kalbe ulaştırılır; bunun sonucunda da tutkular oluşur. Spinoza ise ruhu “daha çok ya da daha az yetkin kılan” tutkuların söz eder. Sevinç, ruhu daha üst bir yetkinliğe ulaştırırken acı, keder, kıskançlık gibi tutkular onun olgunlaşmasına olumsuz etki ederler.<sup>10</sup> Peki, İnsanı tutkusuz düşünemeyeceğimize göre, filozof tutkunun yok edildiğinden söz ederken aslında ne demek ister? Öncelikle şunu: Bilgi, kişinin içinde kendisini görmediği, kendisiyle kendisini anlatmadığı genel ve nesnel bir ifadedir. Yani herkeştir, herkes adına söylenmiştir. Oysa tutku yalnız bireydir, bireydedir. Düşünce çelişkilerden arınmaya, tutku çelişkilere batmaya çalışır.

## 2. Kierkegaard Felsefesinde Tutkunun Yeri

Kierkegaard, yaşadığı çağı tutkularını yitirmiş bir çağ olarak görür. “Çağımız tutkudan yoksun bir akıl ve düşünce çağıdır” der.<sup>11</sup> Bu çağda, bilim ve tefekkür uğruna tutkular yok edilmiştir.<sup>12</sup> Tutkunun tetiklediği büyük ve güzel eylemler zamanı geride kalmıştır. Artık bilgiler, bilimler, öğretiler, fikirler, sistemler ve ilkeler zamanıdır. Çağın şölenleri bile ciddi ve ağırbaşlıdır.<sup>13</sup> Bu çağda söz gerçeği unutturmuştur. Olup biten bir şey yoktur, ama anında reklam ve kurnazlık vardır. Para önemli bir değerdir. Beş dolar kaybetmek, ruhunu ve benliğini kaybetmekten daha tehlikeli görülür.<sup>14</sup> Çağın tutkusuzluğunu dile getirirken, özünden uzaklaşan insan doğasına, yapaylaşan ilişkilere, sahici yapısını yitiren varoluş hâllerine göndermede bulunur. Çağ, asılın değil simgenin, gerçeğin değil söylemin, ürünün değil reklamın çağıdır. Bu çağda her şey “temsili” fikirlere dönüşmüştür.<sup>15</sup> Varlık söze, varoluş söze dönüşmüştür. Varlığı ve varoluşu anlamlandırmak, yaşanabilir hâle getirmek değildir söz konusu olan; onları bir bilgi, bir cümle, bir yargı, bir sistem hâlinde formüle

<sup>8</sup> Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1984, s. 140, vd.

<sup>9</sup> Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, s. 343, 354 – 355.

<sup>10</sup> Spinoza, *Etika*, s. 152.

<sup>11</sup> Søren Kierkegaard, *The Present Age and of the Difference Between a Genius and an Apostle*, Çev. Alaxander Dru, The Fontana Library London, 1962, s. 33.

<sup>12</sup> Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 49.

<sup>13</sup> Bkz. Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 235, 236.

<sup>14</sup> Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, Çev. Alastair Hanay, Penguin Books, London, 1989, s. 63.

<sup>15</sup> Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 239.

edebilmektir. Konuşmalarda birey yok, özne yoktur. Nesnel söylem, kişiliği dışarıda tutar. Evrensel kategori ve kavramlar, kişinin kendisini ifade etmesine fırsat vermez. Çağın bireyi, bu kamusal ve tümel alanda, tekil bir ses vermeye gereksinim duymaz. “Nesnel düşünce insanın konuşmasını lüzumsuz kılan bir atmosfer, soyut bir ses yaratıyor, tıpkı makinenin insanı lüzumsuz kılması gibi.”<sup>16</sup>

Kierkegaard’a göre insan bir akıl, zihin, düşünce ve bilgi varlığıdır; ancak bundan önce bir tutku varlığıdır. Denebilir ki, onun felsefesini baştan sona bir hava, bir karakter, bir bütünlük içinde ortaya çıkaran temel unsur, tutkuya ayırdığı yerdir. Kendisini bir “filozof”, bir “sitem kurucu” olarak değil de “öznel düşünür”, yer yer bir “şair” olarak adlandırışının temel nedenlerinden biri tutkuya ayırdığı bu özel yer; varoluşu akıl ve bilim temelinde değil tutkular temelinde ele alıyor olmasıdır. Estetik varoluş, etik varoluş, dinsel varoluş gibi varoluş durumları karşıt doğal tutkular üzerinde varlık kazanır. Varoluşun her bir anı, farklı tutkuların etkin hâle gelmesi şeklinde ortaya çıkar. İnsan bir akıl ve zihin varlığı olmadan önce bir tutku varlığıdır. Bu durum tarihsel gelişim süreci içinde de görülebilir. Felsefenin edebiyattan, bilimin felsefeden sonra ortaya çıkması bunun kanıtıdır. Tutku, insanın sentezinden çıkan dolaysız bir sonuçtur. Onu kendi içimizde bulmamız, kendi varlığımızda keşfetmemiz için ayrıca bir çaba harcamamıza gerek yoktur. Tutku her bir bireyde az ya da çok karşılık bulur, kendi çağrısını ve kıpırtısını hissettirir. Tıpkı bahar gelince çiçeklenen ağaçlar gibi insan doğasında da aşama aşama kendini açan güçlü tutkular vardır. Fikir ve düşünce ise dolaylı bir etkinliktir, hep bir çabadan sonra gelir; bir düşünceye ulaşmak için başka bir düşünceden hareket etmek gerekir.

Tutku, mantığın bir işlemi değildir. Mantıklı olduğumuz için tutkuya sahip olmayız. O, nedeni bilimle, akılla gerekçelendirilebilecek; tutarlı, garantili, risksiz bir hareket değildir. Hatta irrasyonel, kimi durumda yüksek risk taşıyan, olmak ya da olmamak ikileminde, “olma”nın yanında “olmama” ihtimalini de kendi içinde barındıran bir “cesaret”, “sıçrama” ve “adanma” eylemidir. Tutku, bir neden sonuç ilişkisi içinde adım adım yürümez, aksine bir zirveden diğerine “sıçrayarak” eylemde bulunur. Tutku, az miktarla kentleri yıllarca aydınlayabilecek “güçlü yakıt”lar gibidir. Semanın derinliklerinde uzun yolculuklara çıkmak, tabii ki onunla sağlanabilir; bir sobayı tutuşturmaya veya bir otomobili hareket ettirmeye yarayan zayıf yakıtla değil. Tutkunun az bir miktarı, insana kendi güç ve kapasitesinin üstünde işler yaptırabilir. Sevgi güçlü yakıttır. Onun gücünü kendinde hissedebilen kişi başkalaşır; bir bedene, bir ufka, bir dünyaya bağlı kalmaktan kurtulur. Tutku aşktır, aşk tutkudur. Tutkusuz aşk, aşksız tutku olmaz. Tutkuda adanmışlık, adanmışlıkta, “kurban olma” vardır. Gündelik dilde kullanılan, “kurban olurum” sözü, en düşük içtenlik seviyesinde bile ileri derecede bir tutkuyu dile getirir ve “bir şeyden dolayı senin için kurban olurum” anlamına gelmez; örtük bir hesabı, geleceğe yönelik bir imayı içermez. “Senin için kurban olurum” demek, kendi varlığımı senin varlığın içinde, kendi kalbimi senin kalbinin içinde görüyorum, kendimi sana adıyorum” demektir. Uğruna kurban olunan, her zaman, kurban olanın gözünde gerçekten buna layıktır, sevmeye, adanmaya değerdir. Bu duygu, onun, içinde kendisini kendi yerinde hissettiği sıcak evi olur; kendi özelliğini, eşsizliğini ve biricikliğini hissetmesini sağlar. Sevgi, Platon’un da işaret ettiği gibi, sürekli olarak bir “sonsuzlaşma isteği”nin eşlik ettiği, varolma (hayatta kalma, neslini sürdürme) ve kalıcı değerler (erdemler, eylemler, eserler) üretme şeklinde kendini dışa vuran derin bir tutku, gerçek ve yaratıcı bir varoluş hamlesidir.<sup>17</sup> Neye ve kime karşı duyuluyor olursa olsun, büyük eylemlerin temelinde, meydana getirici ve hareket ettirici neden olarak sevginin büyük gücü vardır. Ancak aşk gibi derin duygular dağılabilir, ancak sevgi ve şefkat gibi güçlü tutkular şehirleri bayındır kılabilir. Mevlâna, *Mesnevi*’de, “Kimin aşka meyli yoksa kanatsız bir kuş

<sup>16</sup> Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 266 - 267.

<sup>17</sup> Bkz. Platon, *Şölen*, Çev. A. Erhat – S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 63, 64, 66.

gibidir, vah ona” derken sevginin büyük gücüne işaret eder.<sup>18</sup> Tutkunun yolu normal ve alışılmış bir yol, tarzı normal ve alışılmış bir tarz değildir. İnsanı insanüstüne yaklaştıran, kendi kapasitesini aşan eylemlerde bulunmaya sevk eden odur. Tutkunun gücü ile akıl almaz işlere kalkışan insanlara gündelik hayatta “sen delisin” derler. Bu güç kendini olağanüstüne yolculukta, meydan okumada, cesaretle belli eder. Tutku, eylem gücüdür. Tarihi yapan şey akıldan çok tutkudur, kavrama gücünden çok tutkunun gücüdür.<sup>19</sup>

Gidimli düşünce kanıt arar, garanti ister. Onun için Tanrı bile düşünme yetisinin kavrayabileceği, aklın alabileceği, hatta kanıtlayabileceği bir şey olmalıdır.<sup>20</sup> Anlaşılamayan, bilinmeyen bir Tanrı anlayışını dışlar. Kanıtlar üretir. Bu kanıtlardan hareketle Tanrı’nın var olması gerektiğini, bunun aksinin düşünülemediğini, bunun bir zorunluluk olduğunu söylerler. Burada “sıçramaya”, “inancın gizine” yer yoktur. Kişi, inanırken aklıyla inanır. Akıl dışına, absürde, paradoksa, izah edilemez olana yer vermek istemez. “Absürt” olduğu için,<sup>21</sup> “paradoks” olduğu için,<sup>22</sup> kavranamaz ve kuşatılamaz olduğu için inanmak bu bakış açısıyla bağdaşmaz. Ama sonuçta ne olur? Tanrı da bir bilgi, bir kavram hâline gelir; bilinemezlik, kuşatılamazlık, kavranamazlık özelliği ortadan kalkar. Kişi Tanrı diye belirli ve sınırlı bir bilgiye, bir kavrama, bir düşünceye sahip olur. Kierkegaard’a göre iman, bir sıçrama, teslimiyet ve sonsuzluk hamlesidir; en yüksek derecede tutkunun gücüne gereksinim duyar. Düşünce, imana giden yolu açıklayabilir, fakat imanın kendisini açıklayamaz.<sup>23</sup> İmanda her birey bizzat kendi yoluna girmek, kendi başlangıcını yapmak zorundadır. Bu nedenle kişi yolun bir noktasında, sözgelimi atalarının bıraktığı yerde değil, bizzat kendi yerinde, kendi konumunda, kendi çıkış noktasında bulunur. Esas olan kişinin kendi deneyimidir.<sup>24</sup> Bu nedenle iman, öncelikle bilgi değil, iki varoluş arasındaki sıcak, içtenlikli ve yaşayan bir ilişkidir; bir ben ve sen ilişkisidir. İnsan bildiği için, akılı erdiği için inanmaz; aksine bilemediği, akılı almadığı için inanır. Bu sonsuzluk hamlesi tutkuyla gerçekleşir. Tutkuda, “absürt”, “paradoks”, “ifade edilemezlik”, “evrensel dile çevrilemezlik”, “açıklanamazlık”, “anlaşılamazlık” özellikleri vardır. Çünkü o “birey” kategorisi içinde yer alır. Birey kategorisi *an*’da ve *varoluş*’ta kavranabilir; yani kavranamaz. Varoluş hakkında anlatılan öykülerden hiçbiri varoluşu vermez. Onun “şimdi ve burada” (*hic et nunc*) bulunan yapısı, sürekli geçmişe karışır; varoluş giderek kendisi olmaktan çıkar; tek bireyde ve ancak ona özgü bir

<sup>18</sup> Mevlânâ, *Mesnevi I*, Çev. Velet İzbudak, MEB Yayınları, İstanbul, 1988, s. 3.

<sup>19</sup> Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 240.

<sup>20</sup> Felsefe tarihinde ortaya çıkan üç kanıt düşünelim: teolojik kanıt, kozmolojik kanıt, ontolojik kanıt. Sözgelimi Descartes, sistematik kuşku yöntemi ile Tanrı’nın varlığından da kuşku duyabileceği sonucuna ulaştıktan sonra, kendi kuşkusunun kesinliğinden kendi varlığını, nesnel dünyanın varlığını ve Tanrı’nın varlığını kesin olarak türetmişti. Sonsuz ve sınırsız bir Tanrı düşüncesi bizim aklımıza aklın kendisinden gelmez. Zira o, sonsuz ve sınırsız bir varlığı düşünebilecek yapıda değildir. Öyleyse, sonsuz ve sınırsız varlık anlayışını ancak Tanrı bizim içimize koymuştur. Dolayısıyla biz Tanrı düşüncesini doğuştan getiririz (*idea innata*). Daha sonra Kant *Saf Aklın Eleştirisi (Kritik der Reinen Vernunft)*’nde Tanrı kanıtlarını eleştirir: fenomenler alanında işlev gören anlama yetisinin aşkın (*transcendent*) bir varlığın varlığı veya yokluğu konusunda söz söyleyemeyeceğini, bu konuda kanıtlar türetmeyeceğini söyler. Kierkegaard ise tüm Tanrı kanıtlarının Tanrı’yı kavramsallaştırmak, varlığını bir bilgi nesnesi hâline getirmek olduğunu söyler. Ona göre iman, bir bilgi ve düşünce durumu değil, bir varoluş durumudur. Kanıtı dayanmaz. Tam olarak iki varoluş arasındaki sıcak, canlı, yaşayan bir ilişkiyi yansıtır.

<sup>21</sup> Absürdü, burada, akılla anlaşılamazlık, bir bilgi ve mantıkla kavranamazlık olarak düşünebiliriz; Kierkegaard, Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmeye götürüşünde böyle bir özelliğin olduğunu düşünür. Absürt, imkânsıza teslim olmaktır, sevgiliyi gözen çıkarmak, feragat etmek (*resignation*)’tir. Absürdün gücü, feragat edileni sonsuza değin yeniden ele geçirir. İbrahim, absürdün gücü ile yaptığı hamlede, oğlunu kendisine bağışlayan, onu sonsuza değin kendisine geri veren bir inayetle karşılaşır (Bkz. *Fear and Trembling*, s. 75 - 77).

<sup>22</sup> Bireysel olanın evrensel olandan yüce olduğu, bireyin Mutlak’la mutlak bir ilişki içinde bulunduğu savı, paradoks içerir. Etiğin teolojik olarak askıya alınması da böyledir. Bu eylem İbrahim’i, tekil bir birey olarak evrenselden daha yüce hâle getirmiştir. (Bkz. *Fear and Trembling*, s. 95).

<sup>23</sup> Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 42.

<sup>24</sup> Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 146

tecrübeye dönüşür. Anlatılan öykülerden hiçbiri onu karşılamaz. Kişi onun için “şudur” diyemez, ancak hatıralarına dönerek “yaşamıştım” diyebilir.

Kierkegaard, tutku ve iman arasındaki ilişkinin doğasını sorguladığı en önemli eseri olan *Korku ve Titreme*'de, iki kahraman türünden, “Trajik kahraman” ve “iman şövalyesi”nden söz eder. Trajik kahramanın model kişisi, kızı Iphigenia'yı, ülkesinin ve halkının kurtuluşu için tanrılara kurban olarak sunan Agamemnon'dur. “İman şövalyesi” (*knight of faith*)'nin model kişisi ise oğlunu Tanrı'ya kurban olarak sunmak için harekete geçen,<sup>25</sup> eyleminde etik olanı teolojik olarak askıya alan<sup>26</sup> Hz. İbrahim'dir.<sup>27</sup> Trajik kahraman anlaşılabilen, eylemleri evrensel dile çevrilebilen bir kişidir. Kendisi için ağlanabilir, ağıtlar yakılabilir. Şair halka dönerek, “Onun için ağlayın!” dediği zaman, “Siz onun yaptığı kahramanlığı anlayabilir, büyük acısını hissedebilir, ıstırabını paylaşabilirsiniz” demek ister. İbrahim'in durumu ise bilgiyle, düşünceyle, sistematik yaklaşımla, tutarlılıkla, rasyonel ile anlaşılacak bir tutum değildir. İbrahim, “Benim için değil kendin için ağla!” dediği zaman, acısının evrensel dile aktarılamazlığından söz eder. Trajik kahraman için ağlamak, tarih sahnesinde boy göstermiş bir kahraman çektiği acı için ağlamak olacaktır. Oysa birey kategorisinin önemli ölçüde kendisi ile birlikte düşünsel bir derinliğe kavuştuğu iman şövalyesini anlamak kolay değildir. Onun eylemini evrensel dile (etiğin, hukukun diline) çevirdiğimizde, Hz. İbrahim, evladını katletmeye çalışan bir cani olarak karşımıza çıkar. Oysa o, kendi acısı, paradoksu ve anlaşılamazlığı içinde, “birey”dir. Eylemi başkaları tarafından anlaşıldığında, etiğin evrensel diline çevrilmiş de olur. Bu nedenle anlaşılamazlığı içinde, insanların kendisini övdüğü ya da lanetlediği bir sahnede değildir. *Korku ve Titreme*'de bu paradoksun, bu sıçramanın, bu özneliğin, bu anlaşılamazlığın, bu absürditenin coşkulu şiirinin sesi duyulur. Bu çabada “birey kategorisi” öne çıkar. Zira “korku”yu hisseden, “titreme”yi ve “ürperme”yi yaşayan odur. Evrenselleştiren bilim, akıl, devlet ve ahlak anlayışı içinde birey yiter. Birey yittiği zaman, duygular, tutkular, bireysel tutum ve sıçramalar da değerini kaybeder. Modern çağ

<sup>25</sup> Hz. İbrahim'in oğlunu kurban olarak sunma olayı İncil'de ve Kuran'da yer alır. İncil'de şu ifadeler geçer: “Daha sonra Tanrı İbrahim'i sınamadı. "İbrahim!" diye seslendi. İbrahim, "Buradayım!" dedi. Tanrı, "İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git" dedi, "Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun." (*Genesis*, 22: 1-2). Kuran'da ise şu ayetler geçer: İbrahim şöyle dedi: Ey Rabbim! Bana salihlerden olacak bir çocuk bağışla. Biz de ona uysal bir oğul müjdeledik. Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, “Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?” dedi. O da, “Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın” dedi. İbrahim de onu yüz üstü yere yatırınca şöyle seslendik: “Ey İbrahim!” “Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfâtlandırırız. Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır.” (es-Saffat: 100 – 106).

<sup>26</sup> Etik olan şudur: Oğlunu sevmeli ve onu korumalıdır; baba olarak bu senin görevindir. Teolojik olduğu düşünülen ise “Oğlunu Tanrı'ya sunmalısın!” buyruğudur.

<sup>27</sup> Kierkegaard, düşüncelerini tarihsel, mitolojik, efsanevi kişiliklerle örneklemeyi sever. Bu onun varoluşçu söyleminin bir parçasıdır. Kutsal kitapların kıssasına yer verdiği Hz. İbrahim, mitolojik kahraman Agamemnon da Kierkegaard'un düşüncesine modellik yapan kişilikler arasındadır. Ne var ki (Kierkegaard'un kıyasıya eleştirdiği derin düşünme, nesnel ve bilimsel anlayışa katılma, rasyonel ve ilkeli hareket etme “riskini” de göze alarak söylersek) İbrahim'in kıssası uç bir örnektir. Bu örnekle oraya çıkan “birey” kategorisi, “evrensel bir birey” portresi sunmaz; aksine her bir bireye kendi bireyliğini sırtına alma ve onu inşa etme sorumluluğu yükler. Dolayısıyla, İbrahim, kendi eylemiyle ancak kendi birey kategorisi içinde varoluşa çıkar. Hiç kimse onun eylemini yeniden üretmekle yükümlü değildir. Zira bu eylem, “kurban verme”ye dönüştüğünde bireysel ve toplumsal planında korkunç olaylara neden olabilir. Tanrı'nın insandan insanları kendisi için kurban etmesini kesinlikle istemediğini, bunun sadece Hz. İbrahim'in büyük sınavına özgü, onun birey kategorisi içinde anlamlı hâle gelebilecek bir eylem olduğunu bilmek, rahatlatıcıdır. Tabii ki, bu rahatlık, Hz. İbrahim örneğine bakarak kendi oğullarını kurban etmeye kalkışan diğer babalar için veya Kaufmann'ın da işaret ettiği gibi (Walter Kaufmann, *İnsanı Anlam[ma]ak II*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 41) Tanrı için bir toplumu, bir ırkı yok etmeye, kurban vermeye kalkışmak şeklinde ortaya çıktığında bir trajediye, bir katliama, bir soykırıma dönüşebilir. İbrahim'in öyküsü ancak kendi özgül durumu içinde anlamlı ve anlaşılabilir; yani anlaşılamazdır. Kuşkusuz, o, Kierkegaard'un deyişi ile, öncelikle “iki varoluş”, Tanrı ve İbrahim arasındaki, diğer bireylere kapalı bir konuşma ve özel bir diyalogdur.

aklı, bilimi, yararı, hazzı, en önemlisi de nesnel ve evrensel olanı öne çıkarırken bireyi yitirmiştir.

Kierkegaard korku, kaygı, paradoks, absürt, iman gibi kavramları bir araya getirip kullanırken ortaya nüfuz edilmesi zor bir “birey”, ele avuca sığmaz bir “varoluş” kategorisi koyar. Onlar nüfuz edilmeye, kavranılmaya, algılanabilir hâle gelmeye başladıklarında kendi doğalarını da kaybederler ve kendi içlerinde başkalaşmaya uğrarlar. Anlaşılmış, sınırlanmış, ifade edilmiş bir “birey” ve “varoluş” kategorisi, kendisi olmaktan çıkar. “Varoluş şudur” dediğimizde artık o söylediğimiz şey değildir; çoktan başkalaşmış, başka bir hâle geçmiştir bile. Kierkegaard’u özgün kılan da bu kategorilerdir. O, öne çıkardığı bu kavramlarla sadece kendi zamanının *ethosuna* karşı çıkmakla kalmamış, baştan sona felsefe ve düşünce tarihine de karşı çıkmıştır. Zira felsefe, daha başlangıcından beri, varoluşu (*existence*) değil özü (*esence*), durumu değil kavramı, tikeli değil tümeli öne çıkaran teorik yaklaşımı ile varoluşu iskalayan bir çaba içine girmiştir. Bu nedenle tek bir bireyin durumu felsefede hiçbir zaman yer almamıştır. O, İbrahim’in acısının ne olduğunu değil genel anlamda acının özünün ne olduğunu, şu ya da bu kişinin aşkının ne olduğunu değil aşkın özünün ne olduğunu sormuştur. Oysa birey kategorisi ile birlikte şimdi ve burada var olan bireyin varoluş durumu öne çıkar. Bu ise kolay kolay düşüncenin konusu hâline getirilemeyecek bir durumdur. Zira varoluş, olmuş değil olmakta olan bir şeydir. Onu anlamak, bir sistem hâline getirmek mümkün değildir; “varoluşun sistemi olmaz” ifadesi bu anlayışı yansıtır.<sup>28</sup>

Kierkegaard’un “varoluş” ve “birey” kavramları üzerine yaptığı bu güçlü vurgu, kendi döneminin egemen bilgi anlayışı ile de bağdaşmaz. Pozitivist yaklaşım, doğa bilimleri örneğinde bilimsel yöntemi sistemleştirmiştir. Bunun karşısında, insanın tarihsel ve kültürel dünyasını bir bilim alanı olarak farklı bir şekilde kurmaya çalışan Schleiermacher ve Dilthey’la başlayan tutum, anlamaya ve yorumlamaya dayalı “tin bilimleri” (*geisteswissenschaften*) geleneği vardır. Kierkegaard kimi eserlerinde sık sık Schleiermacher’a atıfta bulunur. Birey kategorisi, bu epistemolojik tartışmalar bağlamında değerlendirildiğinde, pozitivist yaklaşımın karşısında, insanın tanınması ve anlaşılmasının güçlüklerini dile getiren bir tutum olarak ortaya çıkar. Dilthey’in “tip” kavramı, her ne kadar doğa bilimselci nesnellik ve evrensellik idealini yakalamak için tin bilimsel alandan gelen etkili bir çaba olarak görünse de, Kierkegaard’a göre, İbrahim, birey kategorisi içinde, tip olarak bir anlaşılmazdır. Birey kategorisi, daha çok çağımızın postmodernist, yorumcu ve yapıbozucu duyarlılığını yansıtır. Bu duyarlılık onu anlaşılır hâle getirmez, aksine anlaşılamazlığının gerekçeleri üzerinde durur, bu gerekçeleri anlaşılabilir kılmaya çalışır. Kendi konumumuzu, kendi okuma ve anlamalarımızı öne çıkar. Anlama dairemiz, sahip olduğumuz ufuk, anlamalarımızı ve yorumlamalarımızı da belirler. Birey kategorisi, çağcıl felsefi duyarlılığı yansıtan bu yaklaşımlarla daha sağlam bir zemin kazanmış gibi görünmektedir.

## Sonuç

Kierkegaard’a göre, çağımız esasen akıl çağı ve ortalama olarak önceki nesillerden belki daha bilgili, daha kültürlü, fakat tutkudan yoksun bir çağdır. Bilim adamları ve filozoflar, onu tutkularından arındırmakta fikir birliği etmiş gibidirler. Bilginin muhteşem yığılına karşın insan kendi varoluşu içinde sığlaşmış, hayatın anlamı konusunda derin ve kavrayıcı bir bakıştan yoksun hâle gelmiş, bir “ben” olmanın anlamını unutmuştur. Çağ, akli o kadar öne çıkarmıştır ki, artık intihara teşebbüs eden kişiler bile, bunu umutsuzluktan dolayı değil, düşünüp taşınmadan dolayı yaptıklarını söylerler. “Bu adam öyle uzun ve titiz bir şekilde düşünüp taşınır ki, kelimenin tam anlamıyla nefesi kesilir. Hatta intihar edip etmediği bile

<sup>28</sup> Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, I. Cilt, Çev. Howard V. Hong - Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton - New Jersey, 1992, 109 – 118.

sorgulanabilir; çünkü gerçekte hayatını alan düşüncedir. O, düşünüp taşınmakla ölmez, fakat düşünüp taşınmaktan ölür.”<sup>29</sup> Tutkusuzluk, eylemsizliği doğurur, eylem gücünü yok eder. Tutkunun yitirilmesi eylem gücün de yitirilmesidir; hamle gücünün, sıçrama gücünün, inanma gücünün de yitirilmesidir. Tutkunun yitirilmesi risk alma gücünün, sevmeye ve bağlanma gücünün de yitirilmesidir. Bu çağda, dünyayı tanımlayan şey tutkular ve eylemler değil, düşünce ve bilgilerdir. Bu şekilde tutku zihinsel ve düşünsel öncelikli yaşam biçimi ile karşıt doğal bir şekilde ortaya çıkar. Tutku, evrensel yönümüzü değil, bireysel varlığımızı kuran temel unsurlardan biridir; bir bağlanma ve adanma hareketidir; bağlanmayı ve adanmayı varoluşun anlamı hâline getirme eylemidir.

Tutku, her ne kadar olağana değil olağanüstüne eğilimli olsa da, biraz da insan doğamıza bağlı kalabilmektir. Acıyı, ıstırabı, insanlık yolunda olgunlaşmanın güçlü enerjisi kılabilirdir. Edebiyat dünyasında, aşk ve acı, insanı paklayan, olgunlaştıran, işleyen, geliştiren duygular olarak öne çıkarılmış, eti ve kanı insan yapan duygular olarak yüceltilmişlerdir. İşte tutku, tam da bu noktada, aşkın ve acının kesiştiği noktada yeşerir. Saf ruhun etkileri yoktur onda, saf beden etkileri de yoktur. Ruhun bir bedende cisimleşmesi ile ortaya çıkan duygular vardır. Tutku, ruhun bir gövde içindeki kımıldanmalarından, ruhun ve beden dış dünya ile temasından oluşur. O, varlığımızdaki derinliği, bilinmezliği, kuşatılmazlığı, büyük “giz”i öne çıkarırken, akıl ve mantık onun tanınabilir, bilinebilir ve kuşatılabilir yönleri üzerinde durur; insanı netleştirmeye çalışır.

Tutku yalnızca derin mutluluklar ve sevinçler demek değildir, büyük acılar ve kırılmalar da demektir. Tutku insana haz kadar acı da verir. Denetimsiz ve değersiz tutku her zaman şiddete dönüşme eğilimi taşır. Şiddet insanın bizzat kendisine şiddeti olabileceği gibi başkalarına şiddeti de olabilir. Tutkuyu şiddetten uzaklaştıran şey, bir “değer”inin olması, etik bir çerçevede yaşanıyor olmasıdır. Bu insanî duyarlılık olmadığı zaman, tutku bir saplantıya dönüşebilir, bir hastalık hâlini alabilir.

Yazıyı, başta sorduğumuz soruyu da yanıtlayacak şekilde, yine Kierkegaard’dan aldığımız bir cümle ile bitirmek anlamlı olabilir: *Korku ve Titreme*’nin son sayfalarından birinde şöyle bir ifade geçer: “Bana öyle geliyor ki, kişi İbrahim’i ancak paradoksu anladığı kadar anlayabilir.”<sup>30</sup> İbrahim’in tutkusu, paradokstur. Ve o paradoksu oranında yücedir.

---

<sup>29</sup> Søren Kierkegaard, *The Present Age*, s. 33. Bu noktada Dostoyevski’nin *Ecinniler*’de çizdiği Kirilov tipini anımsamamak mümkün değildir. “Tanrı varsa insan özgür değildir, insan özgürse Tanrı yoktur” önermelerinden hareket eden Kirilov, özgürlüğünü kanıtlamak için kendini öldürür.

<sup>30</sup> Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 172.