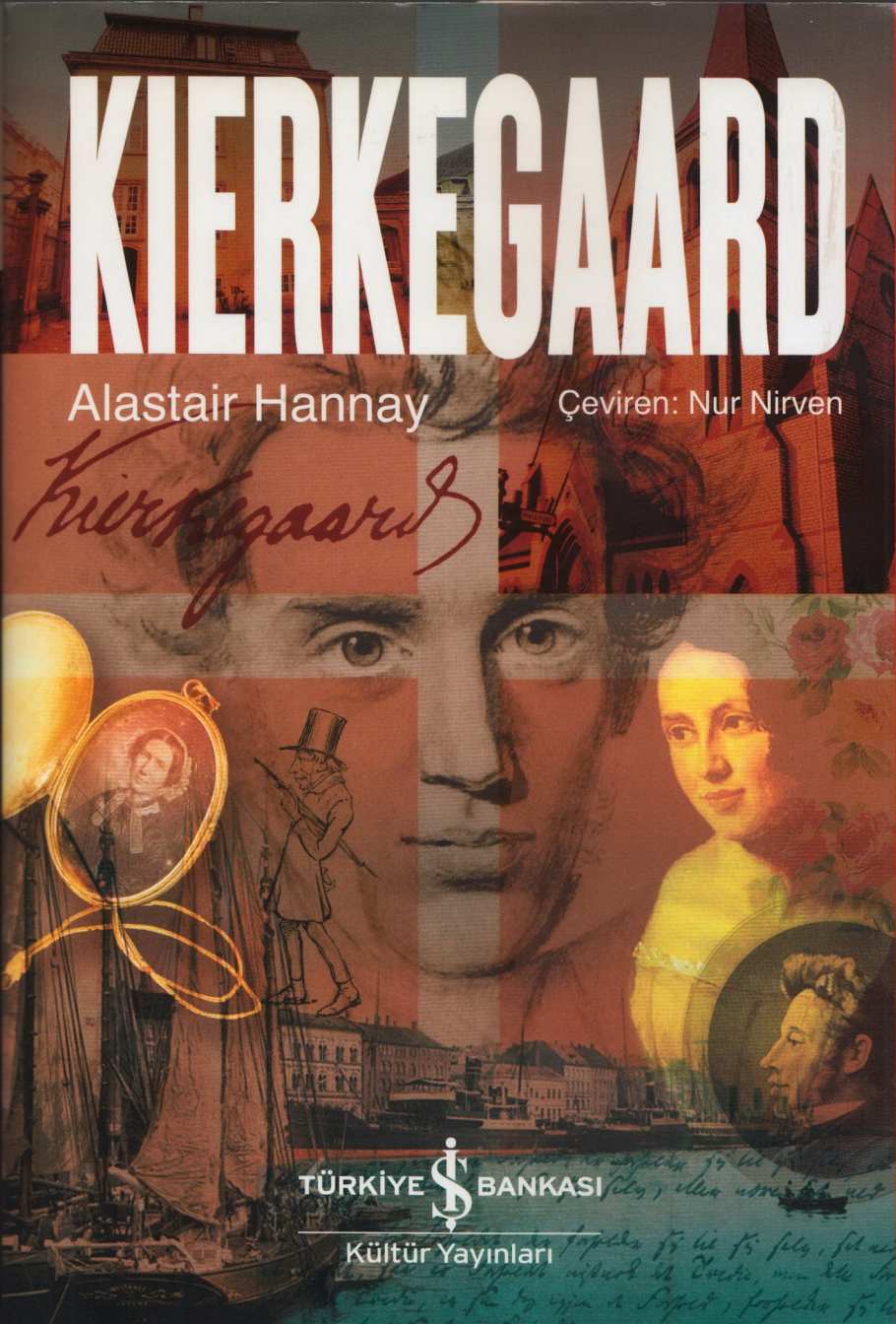
KIERKEGAARD

Alastair Hannay

Çeviren: Nur Nirven



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

BİYOGRAFİ

Alastair Hannay
KIERKEGAARD

ÖZGÜN ADI
KIERKEGAARD A BIOGRAPHY

ÇEVİREN
NUR NİRVEN

COPYRIGHT © ALASTAIR HANNAY 2001
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS İLE YAPILAN SÖZLEŞMEYE İSTİNADEN YAYINLANMIŞTIR.

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2008
Sertifika No: 11213

EDİTÖR
LEVENT CİNEMRE

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

FELSEFE DANIŞMANI
DİLEK HÜSEYİNZADEGAN

REDAKSİYON
ÖMER ÇENDEOĞLU

DİZİN
COŞKUN AK

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: EKİM 2013, İSTANBUL

ISBN 978-605-360-965-0

BASKI VE CİLT
ERTEM BASIM YAYIN DAĞITIM SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.
ESKİŞEHİR YOLU 4 5. KM. BAŞKENT ORGANİZE SANAYİ BÖLGESİ
22. CADDE NO: 6 MALIKÖY / ANKARA
(0312) 640 16 23
SERTİFİKA NO: 16031

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Alastair Hannay

Kierkegaard

Çeviren: Nur Nirven

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İlgilisinin dikkatine

"Ben de çektim yaşamımı karanlık ve yaslı bir köşeye,
Masum dostumun kaderini dert edinip kendime."

Aeneis 2.92-93

İÇİNDEKİLER

Giriş VII
Teşekkür XVII
Kronoloji XIX

1. Bölüm
Sokaklardan Entelektüel Toplantılara: İlk Kan 1

2. Bölüm
Søren'in Sorunu 33

3. Bölüm
Faustçu Evre 65

4. Bölüm
Yaban Kazları Uçuyor 99

5. Bölüm
Ölüler ve Yaşayanlar: Sahneye Çıkış 113

6. Bölüm
İroni Konusunda Ciddi: Tez 143

7. Bölüm
Nişanı Bozma ve Berlin: *Ya/Ya da* 171

8. Bölüm
İman ve Trajik Kahramanlık 199

9. Bölüm
Varlık İçin Daha Fazlası 227

10. Bölüm
Notabene'nin Meditasyonu 265

11. Bölüm
Evreleri Tamamlama 279

12. Bölüm
Sonuçlandırma Meselesi 299

13. Bölüm
Çağı Değerlendirme 341

14. Bölüm
Dış Görünüşü Değiştirme 369

15. Bölüm
Sevginin İşleri 385

16. Bölüm
İşi Tanımlama 399

17. Bölüm
Afacan Şehit 417

18. Bölüm
"Zavallı Kierkegaard"? 453

Sözlükçe 477
Notlar 481
Dizin 521

Giriş

Ünlü bir entelektüelin yaşamöyküsünü yazmanın amaçlarından biri, yaşamöyküsü yazılan öznenin yapıtlarını tarihsel ve kültürel bağlamlarına oturtmaktır. Daha etkileyici olan diğer amaç ise o yapıtlara yazarın entelektüel gelişimi bağlamında bakmaktır. Ama bir yaşamöyküsü yazarının, yapıtların değil, öznenin *yaşamöyküsüne* odaklanması gerektiğini unutmamalıyız. Yapıtlar yalnızca hâlâ yaşadıkları için değil yaşamöyküsü için gereken nitelikleri karşılamadıkları için de, onların yazarıyla ilgilendiğimiz çok açıktır. Yapıtların bugün de yaşamlarını sürdürmeleri, onların yazarlarının yaşamını çok merak etmemizin nedenidir.

Bir yaşamöyküsünün bir çırpıda hem entelektüel hem de kişisel bir yaşamöyküsü haline gelmesine olanak veren yaşamla yapıtlar arasındaki bire bir bağ nedir? Yaşamöyküsü yazarının yazara ve düşünüre ilgisi, bir biçimde, yazarın yaşamının yapıtları üreten veçheleriyle mi sınırlı kalmalıdır? Belki, ama kuşkusuz o zaman da düşünürün fikirlerinin gerçek kaynakları, yazarın öğrenciliğinden ya da doğumundan çok daha öncesine gider; kaynakların izleri yapıtlarda biçimlenen düşüncelerin başlangıç tarihlerine kadar sürülebilir. Kierkegaard gibi bir entelektüelin yaşamöyküsü yazarının görevinin özellikle, büyük bir düşünürün entelektüel geleneği nasıl yenilediğini ya da dönüştürdüğünü anlamak ya da anlatmak olduğu düşünülürse, o zaman, düşünürün yaşamöyküsünün parçalarını oluşturan zaman, mekân, yetenek ve fırsat olumsallıkları yapıtların doğuş sürecinde ne kadar doğallıkla hesaba katılırsa katılsın bu tam anlamıyla gelişmiş bir yaşamöyküsü yazmanın neden gerektiğini açıklamaz.

Yine de, kaynaklar konusundaki akademik merakın bu edebiyat türünün gerçek nedeni olup olmadığı kuşkuludur. Bunun gerisinde ya da yanında, yalnızca tarihe karşı yoğun bir ilgi de bulabiliriz. Ama başka güdüler de yaşamöyküsüne büyük istek duymamıza neden olabilir. İş

buraya geldiğinde, yapıtların "gerisindeki" kişinin sırrını ortaya çıkarma isteğini karşılayacak entelektüel yaşamöyküsü daha özel bir merak uyandırmaz mı? Bu sır, tanrısal bir kıvılcım mı? Şanslı bir başlangıç mı? Soylu bir düşünce mi? Görünmez bir kusur mu? Yaratıcılığa duyulan yoğun bir kişisel ilgi de olabilir bu, Olympos'a ya da Parnassos'a* ne kadar uzak ya da ne kadar yakın olduğumuzu hesaplama merakı da.

O halde entelektüel yaşamöyküsü, bir entelektüelin yalnızca yaşamöyküsü değildir. Az önce belirtilen nedenlerle aslında yaşamöyküsü olarak bunun kapsamı dar olabilir ama entelektüel açıdan daha fazlası olmalıdır. Bir yazarın yaşamöyküsünü "entelektüel" işaretler olarak kabul ettiğimizde aslında miras aldığımız şey düşüncenin görkemli yapısıdır. Sözgelimi Beethoven'ın ya da Wordsworth'ün yaşamöyküsünü kategorize etmek için aynı nedenler göz önüne alındığında, bu durumun sırasıyla "müzik" ya da "şiir"le ilgili bir yaşamöyküsü beklememize neden olması oldukça tuhaftır. O zaman açıkçası bir edebiyat türü olarak entelektüel yaşamöyküsü, öznesinin özel katkısının doğası bakımından bir biçimde *sui generis* [kendine özgü-ç.] olmalıdır.

Yaşamöyküsüne *yalnızca*, öznesi entelektüel olduğu için değil, bu olgu nedeniyle kendilerini uygun bir biçimde hazırlamış okurlara, öznenin entelektüel edinimlerinin doğuş süreci ve tözünün özetini anlasınlar diye, geniş bilgi sahibi, uygun bir yaşamöyküsü yazarı yardım ettiği için de entelektüel diyebiliriz. Geniş bilgi sahibi olmak, burada, öznenin düşünce dünyasına bir yolla girmeyi gerektirir. Bu da öznenin anlamlı bir katkıda bulunduğu geleneğin sözcük ve kavramlarına hâkim olmayı gerektirir. Dolayısıyla böyle bir yaşamöyküsünü yazabilmek ve okuyabilmek, yalnızca yapıtların aslında yaşamaya devam ettiğinin belirtisi değil, düşünürün edinim başarısının ölçüsü olarak da anlaşılabilir. Bu yaşam edinimini anlatmak ya da anlamak için geçmişte ya da şimdi elimizde bulunan araçları düşünüre borçluyuz.

Yine de, yaşama ilgi duymakla yapıtlara ilgi duymak arasında hâlâ bir ilişki sorunu olduğu, birinden başlayıp diğeriyle bitirildiğinde ne kazanılacağı sorularak anlaşılabilir. Başlangıç noktası olarak yazıları aldı-

---

* Olympos Dağı, Zeus'un evidir. Parnassos Dağı ise Delfi'deki ünlü Apollon tapınağının ve kahin Pythia'nın bulunduğu yerdir. Ayrıca şair ve müzisyen Orestes'in bazı maceraları burada geçmiştir. Parnassos şiir, edebiyat, müzikle bağlantılı olarak anılır-e.n.

ğınızı varsayın. Yazarın yapıtları söz konusu olduğunda, bir zamanlar yaşamış bir yaratıcı hâlâ yaşayan yapıtlarıyla ancak bir dereceye kadar açıklanabilir. Yapıtların tarihinin anlatılması yazarı ortaya koyacak ve yaratıcının *kendi* yaşamöyküsünün malzemesini sağlayacaktır. Ama o zaman, yaşamöyküsünde yer alan, öznenin yaşamındaki önemli olguların o öznenin yapıtlarında önemli bulduğumuz şeyle ilgisi çok az olabilir ya da hiç olmayabilir. Savaşçıların, siyaset adamlarının ve devlet adamlarının tersine, özellikle entelektüel katkılarda bulunanların durumu düşünülürse bu böyledir. Her halükârda yazarların genellikle çok renksiz olma eğilimi gösteren yaşamlarını anlatırken, belirtilecek olgular birkaç taneden ibaret olmayabilir –düşünürlerin yaşamı da bunun pek dışında değildir. Anlatılmaya değen olgular da bizi, düşünürün nasıl başlayıp devam ettiğini açıklamaktan öteye götürmeyebilir. Yine de, yaratıcı bir yazarın ya da düşünürün yaşamını anlatarak başlayıp bitirdiğimizi düşünün. Yapıtlarına hiç değinmeme riskine gireriz. Ünlü yazarlarla ilgili filmleri ve belgeselleri bir düşünün. Bunlar izleyici ve ödül kazanır ama bağlamla ilgili birkaç ritüel alıntının dışında, yazarların yapıtlarının içeriklerini izleyicilere hiç anlatmaz.

Bugün bazıları, iyi hoş ama yaşamöyküsüyle bağlantıyı unutup yapıtlarla devam edelim diyeceklerdir. Yazarın yaşamını arıyorsanız, herhangi bir yerde buluyorsanız, şimdi dikkati çektiğimiz bir iki satır yazabildiğimiz yaşamın hâlâ devam ettiği bile düşünülebilir diye ekleyeceklerdir. Barthes'la* Foucault'nun** müritleri, oldukça dolambaçlı yoldan bile olsa, entelektüel yaşamöyküsünün edebiyat türü olarak güvenilirliğini, bir yazarın yaşamöyküsünün *ancak* metinle başlayıp metinle bite*bileceğini* oldukça yararlı bir biçimde iddia ederler. Her şeye karşın yazarın gerçek yaşamı, ölümsüzlüğü metindedir. Bu bakış açısından, çok sayıda-

---

* Roland Barthes (1915-1980): Göstergebilime büyük katkılar yapan Fransız aydın ve eleştirmen. Yapısalcılık, göstergebilim ve psikanalizin etkilerini birleştiren kendine özgü bir edebiyat eleştirisi geliştirmiştir. Sosyoloji, psikoloji, dilbilim ve göstergebilim gibi çeşitli alanlardan yola çıkan Barthes, yazarın amacını ya da yapıtın verdiği mesajı değil, anlamın dile getiriliş biçimini ve yapıtın oluşturduğu sistemi öne çıkaran yeni bir anlatı çözümlemesini savundu – r.n.

** Michel Foucault (1926-1984): Fransız düşünür ve tarihçi. Toplumların işleyişini sağlayan kavramlar ve kodlar üzerine yaptığı araştırmalarıyla ünlüdür. Felsefi bakış açısını kişi-toplum ilişkileri üzerinde yoğunlaştıran Foucault, bu ilişkinin kişi yanını vurgular; dil-gerçek dünya ilişkisi sorununu ele alırken, dilin ve sözün girdiği biçimlere kuşkuyla bakılması gerektiği görüşüne odaklanır-r.n.

ki bütün Kierkegaard okumaları birer "yaşamöyküsü"dür. Bir bakıma, okumalar kadar çok yaşam, yaşamlar kadar çok yaşamöyküsü vardır. Çok yaşam paradoksuyla, çağımızda birçok kişinin bunları doğal karşılayacağı imlenir. Yaşamla bu kadar ilgilenen bir yazar için bu yaşamlar sıradanlığı da belirtir; Kierkegaard'un yaşamı apaçık olaysız bir yaşamdır. O halde Kierkegaard'un yazılarındaki *yaşamöykülerini* okumamayı tercih eden bir yaşamöyküsü yazarına, bu özel kişinin nasıl masasına eğildiği, yorulduğu, şehir parkında dolaştığı, arabadan manzarayı seyrettiği, kahvelere, restoranlara, tiyatroya gittiği, çağdaşlarının canını sıktığı, ne gibi gelgeç düşünce ve duygular taşıdığı üzerine söylentiler ya da o kişiden geriye kalan önemsiz yazışmalardan yola çıkarak *yaşamöykülerini* yeniden kurmak kalır.

Yazarın yaşamını ararken, Kierkegaard için bakılacak yerin onun yazıları olduğunu söylemek için geçerli bir neden vardır. Yapıtlardaki müstear adlara yapılan yüzeysel göndermeler büyük olasılıkla kaynağa ulaşmayı kimi zaman engeller. Her zaman moda olan görüşe göre, kendi kişiliği ne kadar önemli ya da önemsiz, tutarlı ya da tutarsız olursa olsun, müstear adları geride pusuda bekleyen gerçek Kierkegaard'u saklar. Ama müstear ad, kendini göstermenin etkili bir yolu da olabilir. Yazarın kılıktan kılığa bürünmesi, yapıtlarında adı bulunduğunda ihtiyatlı ya da usturuplu davranacağı sayfalarda kendini daha çok ortaya koymasına olanak sağlar. Bu düşünce yaşamöyküsü yazarını, *yazılarda* çok sayıda *yaşamöyküsü* bulacağını beklemeye teşvik edebilir. Kierkegaard, bir zamanlar, yazılarının kendisinin ürünü olduğu kadar kendisinin de yazılarının ürünü olduğunu iddia ederek bunu biraz da destekler. O halde pek çok kişinin Kierkegaard'un mükemmelleştirdiğini söylediği kendini belli etmeme sanatı aslında kılıktan kılığa bürünmekse, müstear adla yazılan yapıtlarda bulduğumuz şeylerin o kişiye ve içsel yaşamına çok yakın olması açıkça olanaklıdır.

Yine de bunun bazı güçlükleri vardır. Kierkegaard düşünür olduğu kadar yazardı da. Aslında zihinsel ya da ruhsal gelişimini "entelektüel" diye tanımlamak uygunsa da, bildiğimiz gibi, bu gelişimin estetik (şiirsel) ve dinsel yanları da vardır. Üstelik aynı nedenle, geleneksel anlamda felsefeci olarak düşünülmeyi istemesi gibi, en inandırıcı entelektüel yapıtlarında bile, hem belirtmek hem de iletmek istediği şey için "entelektüel" sözcüğüne çok uygun olup olmadığı gibi, kendisinin geleneksel

anlamda felsefeci olarak düşünülmeyi isteyip istemediği de belli değildir. Yapıtlarının bir dizi önermeyi anlatma ya da savunma girişimi olmaktan ziyade şiire çok daha yakın olduğu konusunda ısrar ediyordu –gerçi tam olarak ikisi de değildi, çünkü şiir ya da edebiyat biçiminin dinsel bir amacı ve odağı vardı. Ruhtan şu ya da bu ölçüde tecrit edilmiş kafanın tersine şiirin yürekten söylendiği açısından bakıldığında, yapıtlarının Kierkegaard'un sırlarını açığa çıkardığı görüşü lehine bunun söylendiğini düşünebilirsiniz. Yine de bu şiirsel açıklama meselesi çok anlaşılır değildir. W. B. Yeats'in*, bir şairin, yazılarıyla aktardığı kendi imajlarının, kural olarak doğrunun, hatta şairin gördüğü doğrunun bile tam tersi olduğu yorumunu unutmayalım. Şiirsel ürünlerde harcanan büyük çabanın gerisindeki başlıca dürtünün çoğunlukla şairlerin yapıtlarının ilettiği asıl tözden yoksun olma duygusundan kaynaklandığı akla yakın gelmektedir.

Yazarın gerçek işiyle karşılaştırıldığında, gerçek yaşamının ayrıntıları incir çekirdeğini doldurmayacak kadar önemsiz olsa da, yazıları yazarın yaşamını bir biçimde devralsa da, metinde yaşamöyküsü bulmanın bu tür nedenlerinin dışında, aynı sonuca varmaya davet edebilen çok daha geleneksel nedenler de vardır. Yalnızca kanıt bulunmadığından değil, kanıtın doğasına ve geçerliliğine bağlı olarak da metinlerin gerisindeki yaşamı yakalamak güç olabilir. Bu nedenler çok genel tarihsel bir şey, hatta daha çok tutumlar, inançlar, korkular, umutlar ve çok uzun zaman önce ölmüş birinin planları için de geçerlidir. Birinin kalemi kâğıdın üzerinde gidip gelirken aslında düşündüğü şeyin ne olduğuna dair kurulan varsayımı doğrulayan ya da yanlışlayan şey nedir? Elimizdeki metinle karşılaştırıldığında, bu meselelerin doğrulanmasının ne yararı var ki? Yazarın aklından ne geçtiği meselesiyle ilgili olgulardan söz etmenin bile bir anlamı var mı? Keza görünen o ki, metin ve yorum olasılıklarına bakmamız gerekmektedir.

İnsan psikolojisinin karmaşaları ve bunların özyaşamöyküsüne ilişkin yargıları bile kuşkulu duruma getirme gücü göz önüne alındığında, kuşkusuz bunun bir anlamı vardır. Barthes'la Foucault'nun, elimizde bulunanlar, yani metinler lehine söyledikleri sözlerdeki doğru bir nebzeden ibaret olmayabilir. Burada sunulan yaşamöyküsüne gelince,

---

* William Butler Yeats (1865-1939): İrlandalı şair ve oyun yazarı-r.n.

yalnızca kararlılıkla belirli bir yönde giderek daha geleneksel sorunları "çözüyor", ama bazıları bu sorunlara yol açan ayrıklığın, ya özyaşamöyküsüyle anlatılması güç olan bağlantının ya da eldeki metnin baştan savma olduğunu söyleyebilirler. Yaşam öyküsünü böyle hazırlamanın gerekçesi, yalnızca sağduyulu* sezgidir. Kierkegaard'un, yani yapıtlar*da* ne ölçüde yer alırsa alsın o yapıtları *veren* insanın yaşamına götüren yola yalnızca yapıtlarla ulaşılacağını varsaymak için geçerli neden yoktur. Bir sanatçının uçup giden ya da kalıcı olan yapıtlarıyla kişiliği ve yaşamı arasında pek çok bağlantı kurulabilir. Sanatçıların hepsi yapıtlarında kendilerini üretmezler. Bazıları oldukça devinimsiz ya da uzak dururlar, bazıları ise ilk, orta, son, hatta düşüş dönemlerinden geçerler. Nietzsche'de** böylesi dönemlerin görüldüğü öne sürülüyor. Kierkegaard'dan daha uzun yaşayan çağdaşları da büyük ölçüde ona böyle bakıyorlardı. Bu sanatçılar yükselme dönemlerinde dillerini, renk paletlerini, heyecanlarını ifade etme güçlerini, ifade etmeye çalıştıkları şeyin kapsamını ya da derinliğini geliştirdiler. Ama ifade ettiklerinde bile kapsam ve derinlik, yaratıcının kişiliğine her zaman aynı ölçüde uygulanamaz. Bu bakımdan Anton Bruckner'in*** verdiği yapıtlar Gustav Mahler'inki**** gibi otobiyografik değildir. Kierkegaard'da ise hem bir sanatçı olarak gelişiminde, hem de bestecilerde pek görülemeyeceği üzere önemli bir parçasını oluşturduğu çevresi üzerinde yapıtlarının bıraktığı etkide, otobiyografik unsurun yadsınamaz bir biçimde varolduğu görülür. Kierkegaard'u zamanının, zamanın kültürünün, hatta genel olarak yaşamın neresinde durduğunu bilmeden gerektiği gibi okumak

---

* Sağduyu: Felsefede, doğru ile yanlışı birbirinden ayırma ve doğru yargılama gücü. Günlük yaşam sözkonusu olduğunda, iyi yargılama gücü anlamında kullanılır-r.n.

** Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900): Alman filozof. İlkçağ uzmanı, kültür eleştirmeni ve şair olan Nietzsche, Batı'nın ve Hıristiyanlığın geleneksel din, ahlak ve felsefe anlayışlarını temelden eleştirmiş, kendine özgü bir üslupla ortaya koyduğu çarpıcı düşünceleriyle, etkin modern düşünürlerden biri olmuştur-r.n.

*** Anton Bruckner (1824-1896): Senfoni ve missalarının yanı sıra *Requiem* ve *Te Dedum* adlı yapıtlarıyla da tanınan Avusturyalı besteci. Bruckner'in yaşamöyküsünü konu alan kitapların en başta geleni, A. Gollerich ile M. Auer'in *Anton Bruckner: Ein Lebens und Schaffensbild* (1922-1937; Anton Bruckner: Bir Yaşam ve Yaratı Anıtı) adlı, birlikte gerçekleştirdikleri çalışmadır-r.n.

**** Gustav Mahler (1860-1911): Yahudi asıllı, Avusturyalı besteci ve orkestra şefi. Çağının hak ve özgürlüklerden yoksun insanının ruhsal çalkantısını kendisi de fazlasıyla yaşamıştır. Bu durum, sanatının içeriğini çok etkilemiş, kişiliğiyle müziğini özdeşleştirmiştir-r.n.

olanaksızdır. Umduğum gibi okur, metinlerin nasıl anlaşılacağı konusunda yaşamın hiçbir şey söylemediğini varsaymanın gülünçlüğünü kabul edecektir. Burada anlatılan öykü Kierkegaard'un kendisi ve çevresiyle girdiği mücadelenin, rekabetin, savaşın hatta fikir çatışmasının öyküsüdür.

Burada anlatıldığı biçimiyle öykünün başlıca teması, fikir çatışması gelişirken Kierkegaard'un kendi yaşamını tiyatro tarzında canlandıracak bilinci edinmesi olacaktır. Olaylar önce küçük bir şehirde, Kopenhag'da başlar. Ancak bundan sonra Kierkegaard, kendisini çok dolaylı bir yoldan, Avrupa'nın ve dünya tarihinin sahnesinde ortaya çıkan daha büyük bir tiyatro oyununda oyuncu olarak görür. Ama kendi yerel tiyatrosunun önemini anlar. Bu tiyatro, orada ortaya çıkan şeyin kesinlikle doğru olmasına karşı çıkmaktadır. Kierkegaard'un konusu yaşamsa, malzemesini öncelikle kendi yaşamından sağlıyordu. O zaman, bu yaşam kendini yazan ve kendini üreten bir tiyatro oyunuydu. Kierkegaard'un yazıları bu piyesin replikleriydi; kendi rolünü bu biçimde yazarken, giderek daha net kaleme alıyordu. Daha sonra yazıları, rollerini oynayan aktörlerle birlikte, Avrupa'nın kültür sahnesinin merkezini işgal edecekti. Bu rollerin hepsinin başka bir konu olacağını öngörmemiş olabilirdi. Ama bunun gibi bir çalışma, bu rolleri daha sonraki kuşağın yorumcularını ve sahne direktörlerini etkileyecek duruma getirmek için üretim sürecine kadar giderek, başka şeylerin yanı sıra, repliklerin ne ölçüde yeniden çalışılması ve üretim süreciyle ilgilerinin ne dereceye kadar koparılması gerektiğine işaret etmeye de yardım edebilir.

Kierkegaard yazılarını yayımlayıp, müstear adlarına karşın bile bile, sonunda da kışkırtıcı biçimde kendisini çağdaşlarının tepkilerine maruz bıraktı. Çağdaşlarının pek çoğu, gerçekten de bu metinlerde onu gördüklerine iyice inanıyorlardı. Sanki Kierkegaard yolun bir yerinde öyküsünün eleştirilmesinin kaçınılmaz olduğunu görerek, finalin kontrolünü eline almaya ve kaçınılmaz olana yardım etmeye çalışıyordu. Öykünün konusunun, yaratılmasına neden olan tiyatro anlayışı nedeniyle, kısmen yeniden kurulması güç değildir. Yerel sahnedeki bu çok dikkatli ve kendisinin farkında olan aktörün duyarlılığı sayesinde, yaşamöyküsü yazarının görüp yeniden üreteceği parçalar vardır.

Buradaki yaşamöyküsünün entelektüel yaşamöyküsü olduğu ve tartışılan nedenlerle, konular, kahramanın biyolojik kronolojisiyle kolayca

örtüşmediği için kesin bir kronolojik sıra izlemek zorunda hissetmedim kendimi. Kahramanın *yaşamöykülerinde* asıl öykü onun yapıtlarına sinen ideler toplum sahnesine ilk çıktığı anda başlar. Entelektüel öykü daha önce başlasa da, tam anlamıyla gençliğinde yaptığı ilk konuşmayla başlar. Kierkegaard bu konuşmayı, o tarihte onaylamaları kendisi için önemli olan insanlarla eş düzeye gelmek için özenle yapmış gibidir. Bu fırsat, Kierkegaard'un doğduğu şehrin ve ülkenin siyasal ve kültürel artalanını laf arasında kabataslak çizmemize olanak verir. Kierkegaard'u bunu yaratma noktasına getiren ailesi, *aile* yaşamı ve eğitimiyle ilgili ayrıntılar, kalabalık önünde yaptığı ilk ve tek konuşma 2. Bölüm'de anlatılmaktadır. Kierkegaard'un öyküsü yalnızca yirmi yıl daha sürdü. Kendine şehit rolü verdi; görünen o ki, isteyerek kültürel açıdan kendini kanıtlamaya girişti. Buradan tek çıkış yolu yüksekteydi, mükemmelce işaret verilmiş gibi hastalanıp öldü.

Bu konuda çok sayıda ilginç perspektif vardır. Bir perspektifte, buna Kierkegaard'un önlemek istemesi gereken, müstear adlarının şiirsel gizliliğinde yarattığı kendi imajını halkın önünde kullanmak gibi felaket getiren bir kararın sonucu diye bakılır. Bu durumda başka bir tiyatro oyunu, kaçınılmaz olarak bir tiyatro oyununa katılmaya çalışan, sonra da bu tiyatro oyununu gerçekliğin yerine koyan bir kişinin trajedisi vardır. Tiyatro oyununun öyküsü şöyle devam eder: Kierkegaard sonunda metinlerini aktif bir biçimde bırakıp, gerçek sahneye çıktığında ya da bazılarının dediği gibi, özel olarak beslediği öykü dünya tarihinin pervanesine isabet ettiğinde Kierkegaard devamını "dikte etme" gücünü kaybetti; sayfalar bin parçaya bölündü ve sonuç fiyasko oldu. Başka bir bakış açısına göre ise, ta başında olmasa da her şey dikkatle göz önüne alınıyordu. En azından sondan çok öncesini ve sonu Kierkegaard tutarlı biçimde hoş karşıladı. Aşağıdaki öykünün okurları, bu ve diğer görüşleri kendi adlarına sınamaya davet edilmektedirler. Okurlar Kierkegaard'un kendi iddialarını, özellikle, günlüğünün en başlarında, ölümünden sonra hiç kimsenin onun "yaşamını neyin doldurduğu" konusunda tek bir sözcük bulamayacağı iddiasını da sınamak isteyebilirler. "İç varlığım her şeyi açıklıyor, insanların önemsiz dediği şeyi benim için çok defa çok önemli duruma getiriyor; bir zamanlar önemsiz diye düşündüğüm şeyi açıklayan gizli notu siliyorum"[1] ifadesinde bu, "senaryo" ya da belki "şifredir". Gerçekten bir sır varsa, daha sonra

yazdıkları mı, yaşamının daha sonraki seyri mi, hatta daha sonrası mı bu sırrı açığa vurur? Yazarın umudu, güç olmadığı kadar kolay da olmayan, dolayısıyla, daha ödüllendirici olan bütün bu konularda, son yargılara varma görevini yerine getirmek için, öznesinin müstear adlarından birinin ruhunda, en azından yeterli bir yaşamöyküsü ve açıklayıcı malzeme sağlamış olmaktır.

Kierkegaard'un kendi öyküsü ölümüyle bitse de, Kierkegaard'a *ilişkin* öykü doğal olarak hâlâ devam etmektedir. Bizim öykümüzünse bir yerde bitmesi gerekmektedir. Bu nedenle, birincisi çağdaşlarının ve hemen ardından gelenlerin üzerinde yaşamı ve ölümünün, ikincisi de yirminci yüzyılın başında Almanca ve Fransızca çevirileri elde edilebildiği dönemde yazılarının etkisinin kısa bir öyküsünü içermektedir. En sonda da, genellikle daha çok kabul gören son düşünceleri sunuyorum.

Teşekkür

Bu çalışma biri yoğun bir biçimde yazma, diğeri ayrıntılarıyla gözden geçirme olmak üzere kısa süren hummalı bir çalışmanın sonucudur. Bunların hepsi iki buçuk yıl sürdü. İlgili metinleri ve günlüklerdeki notları bir araya getirmek için çok emek verip zaman ayıranların sayesinde akademisyenlerin ellerindeki Kierkegaard'la ilgili kaynaklar bulunmasaydı bu çalışmayı gerçekleştirmek olanaksız olurdu. Göndermelerde söz edilen Danimarkalı yaşamöyküsü yazarlarının dışında, Kierkegaard'un yapıtlarının yeni basımına katkıda bulunanların ve bunları yorumlayanların yanı sıra, başta Kierkegaard'un günlüklerinin ve yazılarının editörlerine, özellikle Bruce Kirmmse'ye borçlu olduğum besbellidir. Kirmmse'nin, Kierkegaard'un yazılarının geniş artalanın ayrıntılı öyküsü olan *Kierkegaard in Golden Age Denmark*'ı (Danimarka'nın Altın Çağında Kierkegaard) ve Steen Johansen'in *Erindringer om Søren Kierkegaard*'unun (Søren Kierkegaard'a İlişkin Anılar) çok daha geniş kapsamlı versiyonu olan *Encounters with Kierkegaard: A Life Seen by His Contemporaries*'i (Kierkegaard'la Karşılaşmalar: Çağdaşlarının Gördüğü Bir Yaşam) olmasaydı benim çalışmam, bitmesi şöyle dursun, başlamazdı bile. Søren Kierkegaard Araştırma Merkezi Müdürü Niels Jörgen Cappelørn'e daha başlangıçta beni araştırma rayıma oturttuğu, ayrıca da tarihsel kayıtlara özenli katkısı için teşekkür ediyorum. John Steward'a teşvik ettiği, yararlı pek çok düzeltme ve yorum yaptığı için, ayrıca da Kierkegaard'un Danimarkalı çağdaşlarının felsefe yazılarında yaptığı yararlı ve kapsamlı araştırma için teşekkür borçluyum. Desteği, teşviki ve yorumu için Camilla Serck-Hanssen'e, yararlı referansları için Brit Berggreen'e müteşekkirim. Gözden geçirme süresi, neredeyse bütünüyle George Pattison'ın bana belirttiği eksiklerin giderilmesine ayrıldı. Kierkegaard'un artalanını oluşturan bazı alanlarda onun daha fazla bilgi sahibi olması da bunların giderilmesine yardım etti. Dört denemenin

editörleriyle yayıncılarına şükran borçlu olduğumu kabul ediyorum. Bu malzemeyi kullanabilmem için, bu denemelerdeki yazılar (biraz gözden geçirilerek) yeniden basıldı, diğerleri başka sözcüklerle yorumlandı. Söz konusu denemeler şunlardır: "Two Ways of Coming Back to Reality: Kierkegaard and Lukács", *Journal of the History of European Ideas* 20 (1995), no 1-3; "Kierkegaard's Levellings and the *Review*", Niels Jørgen Cappelørn ve Hermann Deuser (ed.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1999*, Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1999; "The Judge in the Light of Kierkegaard's Own Either/Or" ve "Having Lessing on One's Side", Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, Macon, GA: Mercer University Press, c. 4 ve 12 (sırasıyla 1995 ve 1997). Kıdemli araştırmacı bursu vererek çalışmamı cömertçe destekleyen Norveç Araştırma Konseyi'ne özellikle teşekkür ediyorum.

Kronoloji

5 Mayıs 1813 – Kopenhag'ın merkezinde, Nytorv'da, ailenin yedinci ve son çocuğu olarak doğdu.

1819 – Ağabeyi Søren Michael on iki yaşındayken okulun bahçesinde geçirdiği kazadan sonra beyin kanamasından öldü.

1822 – Ablası Maren Kirstine yirmi beş yaşında nefritten öldü.

Ekim 1830 – Üniversiteye kaydoldu.

1 Kasım 1830 – Üniversiteye girdikten bir ay sonra Kralın Muhafız Birliğine asker yazıldı. Ancak dört gün sonra, göreve bile başlamadan hizmete uygun bulunmadığı bildirildi.

1830 – Üniversitede, daha sonra her ikisiyle de arkadaş olacağı Frederick Christian Sibbern ve Poul Martin Møller'den kuramsal felsefe ve pratik felsefe dersleri aldı.

21 Eylül 1833 – Ağabeyi Niels Andreas New Jersey'de bir otel odasında öldü.

Nisan 1834 – Günlüğünün notlarını tutmaya başladı.

31 Temmuz 1834 – Annesi Ane Kierkegaard tifodan öldü.

1834 – Hans Lassen Martensen'in yapıtları ve kendisiyle tanıştı.

Aralık 1834 – En küçük kız kardeşi Petrea Severine, bir erkek çocuk doğurduktan iki hafta sonra öldü.

28 Kasım 1835 – Kopenhag Üniversitesi Öğrenci Birliği'nde "Günlük Edebiyatımız: Öğle Vakti Işığında Doğanın İrdelenmesi" başlığı altında toplum önündeki ilk konuşmasını yaptı.

1836 – Şubat ve Mart aylarında Heiberg'in *Flyveposten* (Havacılık Postası) gazetesinde dört makalesini yayımladı.

18 Şubat 1836 – *Flyveposten*'de "B" imzasıyla bir makale yayımladı. Bu makale bazı polemiklere yol açtı.

1836 – İlkbahardan itibaren Heiberg'in evindeki akşam toplantılarına katılma onuruna sahip oldu.

Mayıs 1837 – Peter Rørdam'ın evinde, aklını başından alan Regine Olsen'le tanıştı.

18 Temmuz 1837 – Ağabeyi Peter'ın dokuz aylık eşi Maria öldü.

1 Eylül 1837 – Babası ve ağabeyiyle birlikte yaşadığı evden taşındı.

13 Mart 1838 – Felsefi ve kişisel dayanağı olan Poul Møller öldü. 1844'te yayımladığı *Kaygı Kavramı*'nı Møller'a ithaf etti.

Ağustos 1838 – Babası Michael Pedersen Kierkegaard 82 yaşında öldü.

7 Eylül 1838 – *Af en endnu Levendes Papirer* (Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden) adlı denemesi yayımlandı.

Aralık 1838 – Öğrenci Derneği'ne başkan seçildi.

1839-40 kışında, Peter Hansen'le paylaştığı daireye taşındı. Burada on ay kadar kaldı.

Haziran 1840 – Bitirme sınavlarına girdi ve bu sınavlarını övgüye değer dereceyle geçti.

8 Eylül 1840 – Regine Olsen'e evlenme teklif etti.

1840 – Kraliyet Pastörlük Okuluna yazıldı.

12 Ocak 1841 – Holmen Kilisesi'nde ilk vaazını verdi.

3 Haziran 1841 – *İroni Kavramı* başlıklı tezini felsefe fakültesi dekanı Sibbern'e verdi. Tezini Latince yerine Danca sunması için kraldan özel izin istendi, gereken izin verildi.

29 Temmuz 1841 – Üniversitenin yüksek yürütme kurulu, Danca teziyle Magister diploması almasını kabul etti. Ama tezin yanı sıra, herkese açık bir savunmaya konu olacak bir dizi Latince önermenin de sunulmasında ısrar edildi.

11 Ağustos 1841 – Regine'ye bir mektupla beraber nişan yüzüğünü de gönderdi. Regine nişanın bozulmasına karşı çıktı. Ayrılık, 11 Ekim'de yapılan bir görüşmede kesinleşti.

29 Eylül 1841 – Latince olarak yapılan ve yedi buçuk saat süren savunma başarılı geçti.

14 Ekim 1841 – Kral, Kierkegaard'a magister artium sıfatını veren yetki belgesini imzaladı. Diploma tarihi 20 Ekim 1841'di.

1841 – Sonbaharda Berlin'e gitti ve kışı burada geçirdi.

1841-42 – Berlin'de Schelling'in felsefe konferansları dizisinin tamamına katıldı.

6 Mart 1842 – Kopenhag'a geri döndü.

1842-43 – Yazdığı ama basılmamış bir yapıtında Johannes isimli birinin yarı özyaşamöyküsünü kaleme aldı. Johannes Climacus daha sonraki yıllarda kullandığı mahlaslardan biri olacaktır.

20 Şubat 1843 – *Ya / Ya Da* Reitzel Kitabevi'nden çıktı.

Mayıs 1843 – Birkaç haftalığına tekrar Berlin'e gitti.

16 Ekim 1843 – Yineleme ile *Korku ve Titreme* Reitzel Kitabevi'nden çıktı.

1844 – *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*'yi yayımladı.

24 Şubat 1844 – Trinitatis Kilisesi'nde vaaz verdi.

Temmuz 1844 – Eğitici söylevlerini yayımlamaya başladı.

Ağustos 1844 – Eğitici söylevleri hepsi de müstear isimle yayımlanan üç yapıt takip etti: Johannes Climacus imzasıyla *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, Vigilius Haufniensis imzasıyla *Kaygı Kavramı* ve Nicolaus Notabene imzasıyla *Forord: Morskabsloesning for enkelte Stoender efter Tid og Leilighed* (Önsözler: Zaman ve Fırsat Elverdiğince Yaşamın Çeşitli Durakları İçin Hafif Bir Okuma).

16 Ekim 1844 – Nørregade'deki dairesinin düzeninden çok mutlu olmasına rağmen Nytorv'da birinci kattaki bir daireye taşındı.

30 Nisan 1845 – Hilarius Bogbinder müstear ismiyle *Stadier paa Livets-Vei* (Yaşam Yolunun Evreleri) yayımlandı.

1846 – *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*'i (Bilimsel Olmayan Notu Sonuçlandırma) yazdı.

Mayıs 1846 – İki haftalığına Berlin'e gitti.

Eylül 1847 – *Kjerlighedens Gjerninger* (Sevginin İşleri) yayımlandı.

1847 – Temmuz ve Ekim ayında hasta Kral VIII. Christian'ı ziyaret etti.

Aralık 1847 – Aile evini sattı, 1848 Nisan'ında yeni yapılmış bir daireye taşındı.

Nisan 1848 – *Christelige Taler* (Hıristiyan Söylevleri) yayımlandı.

Mayıs 1848 – *Ya / Ya Da*'nın ikinci basımı yayımlandı.

1849 – Yaz aylarında *Sygdommen til Døden* (*Ölümcül Hastalık*) yayımlandı.

Nisan 1850 – Rosenborggade'deki evinden taşındı. Buradan da şehir surlarının dışına, Sortedam Gölü kıyısında bir villaya taşındı.

27 Eylül 1850 – *Indøvelse i Christendom* (Hıristiyanlıkta Pratik) yayımlandı.

Eylül 1851 – *Til Selvprøvelse, Samtiden Anbefalt* (Kendini İrdelemek İçin, Şimdiki Çağa Önerilir) yayımlandı.

1854 – Vor Frue Kilisesi'ne bakan bir eve taşındı.

1854 – Yaz sonunda Kopenhag'da kolera salgını çıktı. Alt tabakadan binlerce insan öldü.

2 Ekim 1855 – Sokakta bayıldı. Arabayla önce eve, sonra kendi isteği üzerine Frederik Hastanesi'ne götürüldü.

11 Kasım 1855 – Hastanede sağlığı sürekli kötüye gitti ve 11 Kasım'da öldü.

Søren Aabye Kierkegaard

(1813-1855)

Müstear İsimleri

Anti-Climacus
Constantin Constantius
Frater Taciturnus
Hilarius Bogbinder
Johannes Climacus
Johannes de Silentio
Nicolaus Notabene
Victor Eremita
Vigilius Haufniensis
William Afham
Yargıç Vilhelm

1. Bölüm

Sokaklardan Entelektüel Toplantılara: İlk Kan

On dokuzuncu yüzyılın başında Avrupa'da yaşayanların bildikleri dünya, bugün bildiğimiz dünyadan fazla farklı değildi. Netice itibariyle sokakların adları ve birçok bina aynıdır. Ama Kierkegaard'un döneminde bütün dünyada yalnızca Paris, Londra ve Berlin'in nüfuslarının bir milyonu geçtiği kolayca unutulabilir.[1] Karşılaştırıldığında, o zaman bile Kopenhag, nüfusu 150.000 kişiden daha az, küçük bir şehirdi. Danimarka'da ya da en azından bu bölgesinde oturanlar arasında anadili Danca olanlar çoğunluktaydı, sayılarıysa bir milyonun altındaydı.[2] Jutland'in (Jylland) güneyinde Schleswig'de (Slesvig) Danca ve Almanca konuşanlar vardı, Holstein'da (Holsten) ise yalnızca Almanca konuşuluyordu. On dokuzuncu yüzyılın ortasına doğru bu iki küçük "dukalık", vahim siyasal sorunlara ve karışıklığa yol açacaktı.

Daha önce neredeyse yalnızca tarım ekonomisine dayanan ve toprak sahiplerinin ellerindeki mutlak monarşiye hiçbir yetkinin tanınmadığı Danimarka, on sekizinci yüzyılda tüccar bir ulus haline geldi, refah düzeyi büyük ölçüde arttı. Rusya ve İsveç'le daha sonra da Prusya'yla "silahlı tarafsızlık" ittifakı, stratejik konumlu bu deniz devletine büyük olanaklar sunarak refahının artmasına yardım etti. Neredeyse hiç sonu gelmeyen savaş döneminde savaşanlarla ticaret yapmanın dışında Danimarka, Hindistan'da ve Batı Hint Adaları'nda da sömürgeler kurdu. Köle ticaretini yasaklayan ilk ülke olmasına karşın –Gana'daki bir üsten– yapılan köle ticareti de, yeni refah artışının pek çok kaynağından biriydi.[3] Sermaye artık şehirlerde toplanıyordu. Küçük olmasına karşın Kopenhag oldukça varlıklı bir ticaret merkeziydi. Mimarisi, şehri çok kalkındıran genişleme ve zenginlik döneminin damgasını hâlâ taşımaktadır. Zaten şehrin ("ticaret limanı" anlamına gelen) adı, ticaretin bu yörede çok eskiden başladığını ortaya koymaktadır.

Zenginliğin bir şehirde toplanması, ticari çıkarlardan bağımsız bir kültür hayatının gelişmesi için gereken artalanı oluşturmaktaydı. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Danimarka'da çok sayıda sanatçı, şair, felsefeci ve bilim adamı yetişti. Bilim adamlarından biri Hans Christian Ørsted'di. 1820'de yayımladığı elektromıknatıs çalışmalarını açıklayan dört sayfalık Latince bildiri Avrupalı bilim adamları arasında heyecan yarattı. Başka yerlerde geliştirilen teknolojik yenilikler, örneğin, telgraf ve atlı omnibüs [yolcu arabası-r.], özellikle de hidrolik basınç, en sonunda Danimarka'ya da geldi. Sanayi bilimsel araştırmaya bağlı olduğu için bilim bir dereceye kadar ticaret hayatının başarıyla devam etmesine bağlıydı. Bilimsel kültürün giderek gelişmesine olanak sağlayan zenginlik birikimi, eski geleneklere sahip uluslara yakışan bir irdeleme ve tartışma düzeyi de oluşturuyordu. Bu durum, kültürün ticari yıkımı ve başka çalkantıları atlatmasını sağlıyordu. Çalkantılı dönemlerde tipik olan olayların inişli çıkışlı seyri hakkında farklı bakış açılarının oluşması için toplumda bir özgürlük alanı sağlandı. Kiel Üniversitesi'nin Almanca konuşulan bir Danimarka üniversitesi olması kadar Alman *Länder*'ine [topraklar-ç.] yakınlığı da, Danimarkalı akademisyenleri ve entelektüel kesimi sonunda Avrupa'daki en son siyasal, entelektüel ve sanatsal gelişmelerle temasa geçirdi. Almanya bağlantısı Danimarka'nın altyapısında bile görülebiliyordu. Devletteki unvanlar ve askeri rütbeler güney ve doğu komşularından alındı. Sanatçılar ve yazarlar güney İtalya'ya, hatta o zamanlar uzak olan Yunanistan'a yolculuk yapıyorlar, Dresden, Paris ve Roma'da kalıyorlar, Avrupa'yı bir ucundan diğerine biliyorlardı. Gelecek vaat eden bir akademisyen için yurtdışındaki önemli isimleri ziyaret etmek Kopenhag ya da Kiel'deki üniversite eğitiminin doğal bir uzantısıydı; Danimarkalı yazarlar Goethe'yle konuşuyorlar, felsefeciler yalnızca okumakla kalmayıp Fichte, Schleiermacher, Schelling, hatta Hegel'le tanışıyorlar, yaşayan efsanelerle doğrudan temas etmenin coşkusunu anayurtlarına getiriyorlardı. Bu trafik tek yönlü değildi. 1830'ların başında Schleiermacher, ölümünden bir yıl önce Kopenhag'a gitti. Berlin'den çok sayıda profesör de oraya yolculuk yaptı. Danimarkalı felsefeciler ve felsefeci ilahiyatçılar Almanca yazdıkları sıklıkta, kimi zaman Berlin, Tübingen, Jena ya da Göttingen'de kolayca iş buluyorlardı. Kiel'de okurken Fichte, Herder ve özellikle de Schelling'den etkilenen Norveç doğumlu *Naturphilosoph* [doğa felsefecisi-ç.] Heinrich (farklı

olarak Henrik ve Heinrich de denir) Steffens (1773-1845) daha sonra Jena'da Schlegel'e katıldı, ardından da Berlin'de profesör oldu.[4]

Ekonomik yıkım 1807'de geldi. Napoléon Bonaparte İngiliz ticaretine ambargo koymuş, Fransa'nın kontrolündeki bütün limanları (Avrupa'nın Atlantik kıyısındakilerin çoğu dahil) İngiliz gemilerine kapamıştı. Kral VI. Frederick (1802'den 1839'a, ölene kadar hüküm süren, naipliğinde bile önemli köylü reformlarını başlatmayı kabul eden, başlangıçta oldukça liberal düşünceli kral) Fransa'nın da, İngiltere'nin de Danimarka'nın dayanıklı donanmasında gözü olmasından korkuyordu. Napoléon'un kuşatmasına karşılık o da İngiltere dahil düşman limanlarıyla ticaret yapmayı yasaklayıp Fransa'nın tarafını tutmaya karar verdi. 1807 Ağustos'unda İngiliz donanmasından bir filo, Danimarka donanmasını istemek için Kopenhag açıklarına geldi. Askeri denizcilik tarihinde ilk kez bir filo, William Congreve'in (1772-1828) denetiminde kendi icadı olan roketatarlarla donatılmıştı. O tarihte roketlerin menzili 2.750 metreydi.[5] İngilizler kesin yanıt alamayınca (o sırada kral başkent dışındaydı) 16 Ağustos'ta Kopenhag'ı bombardıman etmeye başladılar. Hasar ve can kaybı büyüktü. Şehir hemen kuşatılıp alındı. 6 Eylül'de Danimarka kralı kendi imzasıyla donanmanın geri kalanını teslim etti. Ancak bu yalnızca bir başlangıçtı. Saldırı ve yol açtığı zarar pahalıya mal olmuştu ama devam eden Napoléon'la ittifak da benzer biçimde pahalıya mal oluyordu. 1813'te Danimarka Devlet Bankası'nın iflasını duyurmasına yol açan enflasyon, daha sonraki yıllarda arttı. Ekonomide istikrarı sağlamak için Ulusal Banka'nın kurulması beş yıl sürdü. 1830'lu yılların başına kadar ülke anlamlı düzelme işaretleri göstermeye başlamadı.[6]

Bununla birlikte o tarihte başka şeyler de oluyordu. Temmuz 1830'da Paris'te, bütün Avrupa'da çalkantıya yol açan bir devrim daha olmuştu. 1830 ayaklanmasına, X. Charles'ın, dönemin seçmenlerinin çoğunun haklarını elinden aldığı gibi Temsilciler Meclisi'ni kaldırıp basınla üniversitelerin denetimini de sıkılaştıran 26 Temmuz tarihli Kararname'si neden oldu. Yine de sonunda Fransa kralı gitmek zorunda bırakıldı. Miras yoluyla geçen temsilciliğin kaldırılıp yerine seçime dayalı temsilciliğin getirilmesi gibi, önemli bazı reformlar yapıldı. Fransa örneğinin yol açtığı benzer ayaklanmalara maruz kalan Avrupalı hükümetler 1835'te eski dengelerine kavuşmuşlar, gerçekten köklü anayasa reformu taleplerini artık savuşturacak duruma gelmişlerdi.

İtalya, Alman krallıkları ve Polonya'da hepsi büyük ölçüde başarısız olan ayaklanmalarla ya da –besbelli nedenlerden ötürü –Belçika ve Yunanistan'da başarılı bağımsızlık girişimleriyle karşılaştırılacak hiçbir karışıklık çıkmamıştı Danimarka'da. 1814'e dönersek, tam tersine Danimarka, İsveç'le birlik kurması için Norveç'i bırakmak zorunda kalmıştı. Temmuz Devrimi'nin çok yeni olsa bile en görünür sonuçları coğrafi olarak ayrılmış dört danışma meclisi ya da Bölge Parlamentosu'ydu. Bunlar farklı sınıflardan ve mesleklerden atanmış temsilcilerden oluşuyordu. VI. Frederick'in yalnızca kendi yararına bile olsa onların görüşlerine başvurması gerekiyordu. Bütün bu meclisler taşra kasabalarındaydı. En önemlisi, Kopenhag'a çok yakın olan Roskilde'di. Kopenhag'ın yer aldığı Zealand'den (Sjæland) ve Danimarka'nın başka adalarından temsilciler vardı burada. Eyaletler de denen bu meclislerin farkını ve yerini Danimarka'yla Almanya arasındaki, bir ölçüde Schleswig ve Holstein yüzünden içinden çıkılmaz duruma gelen ilişkiler belirliyordu. Holstein Almanya konfederasyonuna da üyeydi. Schleswig kasabasında ve Itzehoe'da bu ikisi için ayrı birer Eyalet kuruldu. Kıta Danimarka'sının diğer bölümü, yani Jutland, Viborg'daki dördüncü meclisin gözetimi altındaydı. Bölge parlamentolarının kuruluş yasası 1834'te yürürlüğe girdi. Tamamında Almanca konuşulan Holstein eyaleti için bir meclis kurulmasını Paris'teki Temmuz Devrimi hızlandırdıysa da, bu meclisin kurulması 1815 Viyana Kongresi'nin şartlarında daha önce yer almıştı. Ama Eyalet toplantıları yirmi yıldan önce yapılmayacaktı.

Kendilerini giderek daha iyi ifade eden orta sınıf seçmenlerin temsil ettiği ve giderek ikna edici sözler söyleyen basından etkilenen Roskilde Eyaleti'nin, biraz stresli olan kral ve konseyiyle fikir ayrılığına düşeceği belliydi.[7] Aslında yeni kurulan liberal *Fædrelandet* (Anayurt) gazetesinin reform önerilerinin üzerinden çok geçmeden kral, *Fædrelandet*'nin editörü, siyasal iktisatçı C. N. David'i üniversitedeki kürsüsünden açığa aldığı gibi, basının yargıya başvurma hakkını da elinden almak için harekete geçti. David, basın özgürlüğü beklerken, daha da kötüsü oldu, basın yasalarını çiğnediği için hakkında kovuşturma açıldı. Bu olaylar Mart 1835'te Özgür Basın Derneği'nin kurulmasına neden oldu.

Artık öykümüz için sahne hazırdır. Tarih 28 Kasım 1835, yer Kopenhag Üniversitesi'nde Öğrenci Birliği toplantısıdır. Kuşkusuz o tarihte üniversiteler bugün alıştığımızdan daha küçüktür. Ağırlıklı olarak (pa-

pazlar ya da pastörler [bkz. Sözlükçe] dahil) devlet memurlarının, öğretmenlerin, hukukçuların ve doktorların eğitimine tahsis edilmişlerdir. Binlerce değil, yalnızca birkaç yüz öğrenci vardır. Öğrencilerden yirmi iki yaşında biri, sözcü olarak ilk kez toplumun önüne çıkmak üzeredir. Bunun kayda değer hiçbir yanı yoktur ama olayın yeri özeldir. Hükümetin sansür koyduğu tarihte Öğrenci Birliği, sınırları çok net belirlenmemiş olsa da benzersiz bir siyasi tartışma forumu sunmaktadır. On beş yıl önce kurulmuş Öğrenci Birliği, şehrin başlıca haber ve dedikodu merkezidir de. Kural olarak burası Birlik toplantıları, edebiyat ve felsefe tartışmaları için, hatta yalnızca yazarların okumaları için bir olanaktır. 1824'te Poul Martin Møller adlı biri asla bitmeyecek olan (*En Dansk students eventyr*'ünden (Danimarkalı Öğrencinin Öyküsü) adlı romanının üç bölümünü Birlik'te okumuştu. Ama siyasal olaylar artık daha büyük rol oynamaya başlıyordu. Bina da yerleşik düzene karşı yükseltilen ve bu düzeni savunan seslerin duyulabildiği bir toplantı yeri haline gelmişti. Birlik, yeni keşfedilen işlevleri nedeniyle, günlük basınla yakın bağlantı içindeydi.

Bu olaydaki konuşmacı ufak tefek bir gençti, açık kumral gür saçları başının tepesinde oldukça gülünç taranmıştı. Enerjik ama biraz da iğneleyici tavrı Birlik'e de, izleyicilerine de hiç yabancı değildi. Ama burası kesinlikle onun tipik yeri değildi. Eski bir öğrenci arkadaşı onu, "genellikle birileriyle birlikte ve sürekli sokakta ya da halka açık alanlarda" gördüğünü hatırlıyordu.[8] Konuşmaya istekli, bir ayağı hafiften aksayan, kimi zaman bir noktayı vurgulamak için olduğu yerde duran bu gencin görünüşüne onu dinlemeye gelen herkes aşinaydı. Ama şimdi kalabalığın önüne tek başına çıkmak üzereydi. Bu genç Søren Aabye Kierkegaard'du.

Ne kadar da çok izleyici toplanmıştı. O zaman filoloji öğrencisi ve Birlik'in kıdemlilerinden Johannes Ostermann adlı aynı arkadaşa göre, izleyiciler kendisinin (Ostermann) Kierkegaard'la yapacağı tartışmayı iple çekiyorlardı. Daha iki hafta önce Ostermann, sansürle mücadelesinde basını savunmuş, alkışlamıştı. Esprili* bir genç olan Kierkegaard'un ise siyaseti küçümsediği biliniyordu. İzleyiciler Ostermann'in küçük sı-

* Yazarın seçtiği sözcük olan "witty", kıvrak zekâlı, hazırcevap, nüktedan, karşısındakinin sözlerine cevaben anında ince bir espri yapıştıran kişi anlamına gelmektedir-e.n.

nıftaki Kierkegaard'la nasıl başa çıkabileceğini görmeye hevesli olsalar da, iyi tanınan bu sokak ve kahve entelektüelinin *en face* [karşılıklı, yüz yüze-ç.] konuşmasını ve bir saat boyunca tek bir konu üzerinde durması gerektiğinde ne yapacağını da merak ediyorlardı.

Aslında bu münazaranın Søren'in iletişim tarzı şablonunda bir çözülmeyi ortaya koyduğu doğruydu –belirtilen bu uygulama kısa süre sonra değişse de, o tarihte bu münazaralar, izleyicilerin önünde okunan bildirilerden oluşurdu. Kierkegaard 1831'de, ilk öğrencilik günlerinden başlayarak konuşurken temas kurmanın, belki de bir ölçüde insanlarla temas kurmanın yollarını aramıştı, çünkü günün belirli saatlerini yalnızca akademisyenlerle ve bilgili kişilerle geçirmek istemiyordu; kendi düşüncesini kıyas edebileceği örnekler olarak yaşıtlarından da yararlanmak istediği çok belliydi. Zihninin tipik polemik biçimini beslemek için, sokakta, Birlik'te ya da kahvelerde ara sıra arkadaşlarla ya da tanıdıklarla buluşmaya gereksinim duyuyordu. Düşüncesini geliştirmek, doyurucu bir biçimde başkasını faka bastırmak ya da ara sıra hiç de entelektüel olmayan nedenlerle, sırf puan kazanmak için başkalarının düşüncelerine gereksinimi vardı.

Öğrenci Birliği'nin kıdemli üyesi Ostermann'in nispeten genç birinin, hele de "diyalektik oyununu her cephede espriyle sürdürmesiyle"[9] tanınmış birinin ellerinde, entelektüel ustalığını herkesin önünde ortaya koyup alay konusu olmayı hiç istemediği anlaşılabilir bir durumdu. "Hevesli bir siyasetçi" olan Ostermann, "konunun kendisine düpedüz çok az ilgi duyduğunu" bildiği biriyle boy ölçüşmeyi her halükârda istemiyordu. Bu nedenle katılmayı kabul etmedi.[10] Belki böylece arkadaş kalabildiler, çünkü aralarında kişisel düşmanlık yoktu; ikisi "Öğrenci Birliği'nde ya da çay toplantılarında sık sık buluşuyorlar ve sonra da çoğu zaman göllerin çevresinde yürüyüşe çıkıyorlardı."[11]

Kierkegaard'u kürsüye çeken neydi? Yanıtını hazırlamak için Ostermann'in yazdığı taslağı almadan önce bile, Birlik başkanına bildiri okumayı istediğini söylemesinden, oraya çıkmaya hevesli olduğu bellidir. Genç Kierkegaard entelektüel esprileri ve alaycılığıyla ün kazanmıştı, hazırcevap olması izleyiciye renkli gelirdi. Ostermann, Kierkegaard'un şevkinden yararlanarak onu açık husumet göreceği bir alana itme eğilimindeydi: "[Basını] savunmamın sempatiyle karşılanması onu karşı kampa itti. O da az ya da çok umursamazlığı sayesinde

bu tutumu benimsedi."[12] Gerçekten de böyle olmuş olabilirdi. Kierkegaard yanıtının daha da iyi karşılanacağını umabilirdi; ayrıca yeni kurulan liberal *Fædrelandet* gazetesinin Ostermann'in yazdığı taslağı ivedilikle istediğini biliyordu.[13] Edebiyatta ün kazanmayı giderek daha çok arzu eden birini, karşı kamptan bir gazetede iz bırakmaktan daha çok ne teşvik ederdi?

Bu "karşı kampta" tam olarak kimler vardı? Geniş siyasal anlamıyla, liberal reforma direnen muhafazakârlar. Ama o tarihte muhafazakârlık yeni radikalcilikten ibaretti. Tutarlı ve başlı başına bir hareket değildi, hatta "hareket" adını bile pek hak etmiyordu. En azından siyasal açıdan, daha çok, geleneğin durağanlığı ya da inadıydı. Reformcular, ancak yetkilileri ve onlarla birlikte, çıkarları savunma eylemlerine bağlı olanları dürtmek üzere, yeterince baş belası olduklarında muhafazakârlık bir hareket haline geldi. O tarihte Danimarka'nın kurulu düzenini sıkıntıya sokan başlıca neden, eleştirilerini giderek artıran gazeteler ve onların monarşik hükümet üzerindeki etkisiydi. Hükümetin liberal reform çağrısı yapan bir dizi gazete makalesinden ötürü sertliğe başvurduğu Mart'ta, Özgür Basın Derneği (ya da daha doğrusu Basın Özgürlüğünü Doğru Kullanma Derneği) kurulmuştu. Bu dernek geleceğin Liberal Parti'sinin çekirdeği olacaktı. Basın gibi, Birlik'te de sansür sınırları içinde kalarak hedef ve sorunları tartışmaya cüret etmek, öğrencilere çekici geliyordu.

Genellikle olduğu gibi, reforma ya da açık muhalefete yönelik bir coşkunun bulunmamasının pek çok cepheden kaynaklanan nedenleri vardı ve bunların odak noktası da sadece sansür meselesi değildi. Büyük mülk sahiplerinin, mülk sahibi olmalarının üzerinde temellendiği yetki biçimlerinin baltalanmasına direnmelerinin özel nedenleri vardı. Devlet kurumları içinde gerek üst gerekse alt düzeyde –hatta belki de özellikle alt düzeyde– yetkiyle donanmış pek çok kişi, ekmeklerine hangi tarafın yağ sürdüğünü biliyordu. Kuşkusuz bu devlet memurlarının arasında, ekmek paraları kurulu düzenin devam etmesine endeksli olan Lutherci ruhban sınıfı da vardı.

Öte yandan edebiyat da başlı başına bir kurumdu. Edebiyat, giderek bilgili ve kültürlü duruma gelen burjuvaziye belli bir karakter vermek ve yayınlarla onun sesi olmak için çok şey yapsa da, kurulu düzende çok özel bir payı bulunduğunu düşünüyordu. Romantizm hareketinin

de etkisiyle, o tarihlerde sanatçılarla edebiyatçılar, yetenek ve anlayışlarının, insan ruhunun koruyucuları olmaları için kendilerine eşsiz bir nitelik kazandırdığını düşünme eğilimindeydiler. Yazarların çoğu liberal reformlara karşıydı; önerilen bu tür değişikliklerle toplumun ruhsuzlaşacağı, kültürel değerlere ilgisizliğe giden yolun kurumsallaşacağı ya da işlerin daha da kötüye gideceği görüşündeydiler. Bütün arazi sahipleri, bürokratlar, hatta ruhban sınıfı kralı sinirlendirme konusunda endişe duymasa ya da tırmanışa geçen eleştirel gazeteciliğe ilke olarak karşı çıkmasa da, etkili edebiyatçılar söz konusu değişikliklerden kuşkulanma konusunda neredeyse hemfikirdiler.

Kuşkusuz Kierkegaard gibi müstakbel bir yazar, reformlara yalnızca akıl hocaları karşı çıktığı için karşı çıkabilirdi, çünkü onların halefi olacaksa, bu insanların onayına ihtiyacı vardı. Geçen yılın Aralık ayında Kierkegaard kısa bir yazı yayımlamıştı. Aslında bu yazısını Johan Ludvig Heiberg'le, Danimarka'nın önde gelen oyuncularından olan eşi Johanne Luise Heiberg'in (evlenmeden önceki adı Hane Pätges) çevresindeki grubun gözüne girmek için planlamış gibiydi. Ama pek çok kişi, edebiyata yatkınlığı iyi bilinen genç Kierkegaard'un yine de muhafazakârların tarafını tutmasını bekliyordu. Ostermann gibi bazıları, Kierkegaard'un sırf birisine karşı çıkabilmek için bunu yapacağını düşünseler bile, başkaları, estetiğe yatkın bu gencin başka hiçbir şey için olmasa da o sıralar Öğrenci Birliği'nin duvarları arasında inşa edilen iğrenç siyasal çekişmeden uzak kalma fırsatından yararlanacağını; bu şekilde siyaset yerine kültürün yani sanat ve felsefenin baskın olmasına yardım edeceğini düşünebilirlerdi.

Sonuçta görüldüğü gibi Kierkegaard bu ilk konuşmasıyla, ilk kez gerçekten gazeteciliğe başlamış oldu. Böylece Kopenhag'daki edebiyat gruplarının kapıları ona açıldı.

Kuşkusuz Kierkegaard'un akıl hocaları vardı. Onlardan biri, adını daha önce duyduğumuz Poul Martin Møller'di. Ama Kopenhag'daki kültür önderlerinin arasında özellikle takdir ettiği iki kişi vardı: Heiberg ve Piskopos Mynster. O dönemde Danimarka'nın belki en çarpıcı kişisi olan Mynster'in etkisi Kierkegaard'un çocukluğuna kadar gidiyordu ve babasıyla olan ilişkisiyle bağlantılıydı. Buna daha sonra yeniden döneceğiz. Ama *edebiyat* sahnesine Heiberg egemendi. Salon adı verilen entelektüel toplantılardan ve bunların etkilerinin nispeten muhafazakâr

olduğundan kuşkulanan bir yazar bile, profesyonel açıdan Heiberg'in onayını kazanmayı umardı, çünkü Heiberg en etkili edebiyat ve felsefe dergilerinin editörü ve sahibiydi.

Kierkegaard'un bu gruplara girmeden önce de, girdikten sonra da gizliden gizliye onları küçümsediği belli olmaktadır. Birlik'te yaptığı konuşmadan bir önceki yaza tarihlenen, artık ünlü olan günlüğünde salon sistemi hakkındaki kuşkularını daha yeni kaleme almıştı. Günlük, Kierkegaard'un çağdaşlarına göstermek istemediği ya da gösteremediği daha karanlık ve daha derin bir yanı bulunduğunu akla getirmektedir. Babasının ve Mynster'in etkilerine çok şey borçlu olduğu bir anlayışla, günlüğünde "özgünlüğünü korumanın" ve "başkalarının sofralarından dökülen kırıntılarla yaşayanların zihinsel tembelliklerini" önlemenin bir zorunluluk olduğunu yazar.[14] Ancak duygularının kaynağı ne olursa olsun, günlüğün üslubu, kendisinin farkında olan, belki de Heiberg'in takdirini kazanma umuduyla edebiyat kaslarını geren, yazar olmaya çalışan birinin üslubudur.

Münazara nasıl geçti? Ostermann konuşmanın "oldukça ağır ilerlediğini" "ama yine de [Kierkegaard'un] eşsiz entelektüel yeteneklerinin damgasını taşıdığını" hatırlıyordu. "Büyük alkış"[15] da aldı.

Neyi alkışlıyorlardı? Belki de sorulacak ilk soru şu olmalı: kimler alkışladı? Muhafazakârlar gibi liberaller de zekânın ve geniş bilginin bekledikleri gibi sergilenmesini mi beğendiler? Ostermann'in belirttiği gibi, o tarihte dönemin "idesini", yani liberal anayasa idealini "benimseyenlerin"[16] yalnızca Birlik'teki eğilimi belirleyen birkaç kişiden oluştuğu için, Kierkegaard'un kendileri adına savunma yaptığını düşünen ezici muhafazakârlar mı çoğunluktaydı acaba alkış tutanlar arasında?

Durum her neyse, Kierkegaard'un etkisiz bir entelektüel ve estetikçi olduğunu düşünen birçok kişi onun metninin bu kadar gerçekçi olmasına şaşırmış olmalıydı. Aslında metindeki başlıca amacın, bazı olguları, gazeteciliğin yakın geçmişiyle ilgili olguları, Ostermann'in liberal basınla ilgili on beş gün önceki iyimser iddialarının ne kadar yanlış yönlendirdiğini belirten olguları gün ışığına çıkarmak olduğu belliydi. Bu estetikçi dersini çalışmıştı. Olguları yetersiz bir ışığın altına koyarak karartmadan, onlarla yüzleşme konusunda kendine ait bir "düşüncesi" olduğu da belliydi. Aslında olguları gün ışığına çıkarmak, ya da daha çok ışığı olgulara tutmak, hem konuşmanın başlangıç motifini hem de

adını oluşturmaktaydı: "Günlük Edebiyatımız: Öğle Vakti Işığında Doğanın İrdelenmesi."[17]

Kierkegaard siyaset adamlarının yerleşik düzene karşı ortaya koydukları ideallerinin gerçekdışı olduğunu, çünkü denenmediğini söyler. Yalnızca bu da değil, o ideallere büyüme noktalarıymış gibi bakılmaktadır. Bu ideallerin gelişmeye sorgusuz sualsiz yardımı, gelenek ya da halinden memnun olma durumu dahil ancak dış etkenlerle önlenebilir gibidir. Yeni bir idenin aslında nasıl işe yaradığını görmeyi beklemektense, "bu yeni idenin dünya sahnesine ilk çıkışının üzerinde dururlar ... [ve] Doğulu, Batılı insanların gelip henüz kundağa sarılı olan bu ideye tapmalarını beklerler". Daha sonraları bir alışkanlık haline getireceği Kutsal Metinlere kinayede bulunarak Kierkegaard, bu konunun abartılı bir hüsnükuruntudan öteye gidemeyeceğini söyler; elimizdeki hardal tohumu "kocaman bir ağaç"mış gibi tasvir edilmektedir.[18] Manzara ressamlarının sabahın ilk ışıklarını tercih etmelerinin sebebi de budur, çünkü bu saatlerde gölge-ışık oyunu her şeyin üzerine eşit şekilde düşmektedir, dolayısıyla "özellikle hoş, genel bir izlenim" verir.[19] Olguların esasen ne olduğunu görmek için, onları öğle ışığına maruz bırakmalısınız.

Her şeyin karşı koyulmaz bir biçimde ilerlediğinin sorgusuz sualsiz kabul edildiği bir düşünce ortamında Kierkegaard, ne kadar ilerleme kaydedildiğini görmek için, herkesin "evrim çarkını" gerektiği kadar durdurup, makineyi sandığımızdan daha verimsiz duruma getirebilen bir "pütür ya da herhangi bir şey" olup olmadığına bakılmasının daha sağlıklı olacağını düşünür.[20] Liberal siyaseti özellikle iki açıdan yanlış bulur. Biri, tek bir partinin adının yol açtığı yanıltıcı resimdir, çünkü bu parti, gerçekte "oldukça ateşli" reform çabasına yol gösteren düşüncenin "sayısız nüanslarını" tümüyle gizlemektedir.[21] Kuşkusuz başka yerlerdeki gibi, Danimarka'da da muhafazakâr muhalefet giderek kaynaşıp tek vücut olurken, liberal hareket de çeşitli görüşleri kucaklıyordu. Parti programlarının doğasının sağlıksızlığına dair de bir yorumu vardı: "[Böyle] hazır itiraflar doğal ve sağlıklı bir yaşamdan çok, yaşamın son evrelerinden birinin sinyalini verir."[22]

Bunun ardından liberal basının yakın zamanlardaki etkinliğinin tarihsel "özeti" gelir. Kierkegaard, bu konuda konuşmak için bu fırsatı bekliyormuş gibi, Ostermann'in yazısının taslağını almadan önce bunu kendi taslağının kenarına kısmen yazdığını belirtir.[23] Bu özet,

Ostermann'in halihazırdaki mücadelenin başlangıcını 1831'de bir gazetenin kurulmasıyla özdeşleştirmesini eleştirerek başlar. Kierkegaard bu gazetenin aslında statükoya karşı olmadığını, aksine "mevcut anayasadan tamamıyla hoşnut" olduğunu söyler. Gazetenin tek yaptığı, "tek tek devlet memurlarının sözde yasadışı davranışlarını eleştirmekti". "Bu türden [hiç] bir gazetede, devlet bünyesindeki önemli herhangi bir organa ve belirli bireylerin sistemi suistimal etmelerinden çok, bizzat sisteme saldırıldığını"[24] gördüğünü hatırlamıyordu. Doğru düzgün bir liberal gazeteciliğe gelince, o da pek çok etken nedeniyle, çok yakın bir tarihte başlamıştı, Kierkegaard artık izleyicilerin dikkatini bu etkenlere çekmeye başlıyordu. Söz konusu etkenler arasında Paris'teki Temmuz 1830 Devrimi'nin devam eden etkileri en başta geliyordu. 1789'daki kanlı olaylarla karşılaştırdığı bu devrime Kierkegaard "deneyimli bir cerrahın yaptığı başarılı bir ameliyat"[25] der. Kierkegaard'un ayrıntılarıyla anlatması gerekmeyen bu yakın tarihteki olguları, izleyiciler kuşkusuz çok iyi biliyorlardı. Ama bölge parlamentolarını kuran 1834 yasasının, hem bir ölçüde örnek alınan Temmuz [1830-e.] Devrimi tarafından gündeme getirilmiş olması; hem de Kierkegaard'un konuşmasının içeriğini oluşturan siyasal olayları bu yasanın başlatması bizim için ilginçtir.

Kierkegaard'a göre, Ostermann Özgür Basın Derneği'nin kurulmasına neden olan yakın zamandaki olayları, sanki bu koşullarda liberal gazeteler sansüre karşı etkili bir şey söylüyorlarmış gibi sunmuştu. Kendi açısından Kierkegaard, bunun böyle olmadığını öne sürer: "Hükümet ve Liberaller ... Temmuz Devrimi göz önüne alındığında, birbirlerine söyleyecek çok şeyleri bulunan ama söze nasıl başlayacaklarını tam olarak bilmeyen iki kurum gibi birbirlerine muhaliftiler", ancak "sessizliği bozan hükümet"[26] oldu. Yorumculara göre, Kierkegaard bu konuda haklıydı; tedbirli hükümet, korktuğu ayaklanmanın olası işaretlerini püskürtmek için önlemler almıştı. Anlaşmazlıklar birkaç kararnameyle başladı, hatta bunlar Temmuz Devrimi'nden, hatta 1789'da, Fransız Devrimi'nden daha önce, bireylerin ömür boyu sansürüne olanak veren ferman çıkarıldığında belirmeye başlamıştı.[27]

Kierkegaard liberal basının aslında hükümete karşı bir *eyleme* girmediğine ama yalnızca iyi düzenlenmiş bir savunma sistemine karşı, birbiri ardına tepki gösterdiğine işaret eder.[28] Liberal basın kuşkusuz "en azından yeni sayfalarında" açık sözlü olabilirdi ama yaptığı,

"biraz can sıkma" ya da "gereksiz telaş yaratmaktan", yalnızca "el yordamıyla yolunu bulmaya çalışmaktan" öteye gidemiyordu. Gerçek eylem, "soğukkanlı incelemeyi" gerektirir. İstenilen menzile ulaşmanın yöntemi, yolun ortasında bir anda uykudan uyanıp yörede yaşayan bir köylünün çapraşık yol tarifini takip etmek değildir; inceleme, "önce en yakındaki köye gidip, bir sonraki köyün yolunu sormanızı ve her bir köye vardığınızda bu şekilde devam etmenizi" gerektirir. Herhangi bir "yeni gelişmede" gözleriniz sürekli pusulanın üzerinde olmalıdır, "başka ulusların gelişmesi ve ilerlemesi bize çok yardım etse ve pek çok tedbir öğretse" de ... "Zealand'a [Danimarka'nın en büyük adası-e.] gitmek için Fransa haritasıyla yola çıkmanın hiçbir yararı olmadığını unutmayın".[29]

Ancak Kierkegaard'un yönelimi liberalleri daha iyisini yapmaya –daha örgütlü olmaya, ayrıntıya dikkat etmeye vb.– teşvik etmek değildi. Kendisinden statükonun siyasal savunmasını örgütlemesi istenirse yapacaklarından da bahsetmiyordu. Öyleyse eleştirdiği tam olarak neydi? Göreceğimiz gibi, sorun daha sonra ortalığı karıştırmaya devam edecek bir sorundu. Ama liberal basının "el yordamıyla yolunu bulmaya çalışması" konulu bölümün başında yer alan ve Kierkegaard'un ağırlıklı olarak irdelediği *Kjøbenhavnsposten* (Kopenhag Postası) gazetesine dair yorumlarının başına eklediği oldukça tuhaf pasajda bazı ipuçları ortaya çıkmaktadır.[30] Kierkegaard gazeteyi, birlikten yoksun olmakla eleştirir. Bu konuyu açıklamak için sevdiği bir metafordan yararlanır. Birinci yıl sınavlarında fizik ve yüksek matematik Kierkegaard'un en güçlü olduğu konuların arasındaydı ve birlikle ayrıklığın ilişkisini anlatmak için sık sık astrofizik analojilerinden yararlanıyordu. Örneğin, o yaz günlüğüne şunları yazmıştı: "Oluşmak üzere olan bir gökcismi, merkezkaç ve merkezcil güçlerin uyumunun kendisini var etmesine ve geriye kalanın kendi kendine gelişmesine izin vermeden önce, daha ilk başta yüzeyine, aydınlık yanını hangi cisimlere ve karanlık yanını hangi cisimlere döneceğine karar veremez. Aynı şekilde bir insan da önce dışarıda kalacaklara, sonra da esas ilkelerine karar vermek isteyemez."[31]

Gökcisimleri gaz bulutlarından oluşur ve *Kjøbenhavnsposten*'ın "birlikten yoksun olması", kendisini oluşturan gaz bulutlarının "bir eksenin etrafında dönerek birleşen merkezkaç ve merkezcil güçlerin uyumundan yoksun olması"[32] nedeniyle başarısızlık anlamına gelmektedir.

Kjøbenhavensposten bende böyle bir sis kütlesi izlenimi bırakıyor ama onun gezegen olarak varlığı, dönmeyle birleşen merkezkaç ve merkezcil güçlerinin uyumu henüz ortaya çıkmamış merkezkaç ve merkezcil eğilimlerin sırayla ağır basması gibi, eski yazılarda belli bir istikrarsızlık kadar, yakın zamanlarda merkezkaç bir eğilimin baskınlığı da bizi şaşırtmıyor. Gezegenin etrafında döndüğü eksen derken uzman bir editörü, merkezkaç ve merkezcil eğilimler derken de, şimdiye kadar partileri adlandırmada kullanılan liberal ve muhafazakâr gibi çekici popüler adları anladığımı belirtmeme pek gerek yok. *Kjøbenhavensposten* son zamanlarda daha çok bütünleşmiş, siyasal güneş sistemimizin merkezi olan Roskilde Meclisi*, yörüngesini bulmasına yardım edip yolunun düzene girmesine katkıda bulunarak ona yerçekimi kuvveti uygulamıştır. Öte yandan, kontrol etmek için kullanılan merkezkaç kuvvetin, bunu devam ettirmek için elinden gelenin en iyisini yapması gayet doğaldır, kesinlikle yadsınamaz bu. Ama dediğim gibi, eksen etrafında dönüş kadar, kuvvetlerin uyumu da henüz oluşum halinde olduğu için, başka bir güneş sistemine çekilme riski kolayca vardır, çünkü bizim güneş sistemimize merkezkaç eğilim gibi gelen şey, başka birinde merkezcil gibi görünüyor olmalıdır.[33]

Esasların dışsallıktan önce gelmesi gerektiği başka bir metaforda açıklanmaktadır. Kierkegaard'un izleyicileri o zaman bilmeseler de, onun felsefeyle bağlantısını bu metafor göstermiş oluyordu. Bize, araya sıkıştırılan tuhaf bir not gibi gelebilen konuşma, birdenbire "biçimsel çabaya" gönderme yapmaya başlar. Kierkegaard, "*zamanımızın bütün gayreti*" budur, der (vurgu kendisine aittir).

Hoşumuza gidenden kaçınarak, gündelik yaşamdaki simetrik güzellikleri vurgulamamıza, içtenlik yerine göreneği gözetmemize neden olan budur. Başka bir yazarın sözlerinden alıntı yaparsak Fichte'nin ve diğer felsefecilerin parlak zihinleriyle sistemler inşa etme girişimleri ve Robespierre'in de giyotinle aynısını yapma girişimi bu çabayı gayet iyi ifade etmektedir; şairlerimizin kelebek hafifliğindeki dizelerinin akışında ve Auber'in müziğinde rastladığımız bu çabadır; son olarak da, siyaset dünyasındaki pek çok devrimin nedeni bu çabadır.[34]

Görünüşte bu görüşler Kierkegaard'u, Aydınlanma'yı [bkz. Sözlükçe] duygudan bilerek kaçınmakla suçlayanların safına geç katılan Ro-

* 1835 yılında Roskilde şehrindeki sarayda toplanan Zümreler Meclisi, danışma meclisi niteliğine karşın, 1849 yılında ilan edilen anayasaya giden önemli bir aşama olmuştur-e.n.

mantik olarak tanıtmaktadır. Hamann, Burke ve kendinden önceki pek çoğu gibi Kierkegaard da "içeriğin" biçimden üstün olmasından yanadır. Ama Kierkegaard'un açıkladığı gibi, bu biçime karşı içerik meselesi değildir –Kierkegaard, "biçime sıkıca sarılmak için gösterilen bütün çabaya" karşı değildir, aslında tamamıyla ondan yanadır– bu daha çok, biçimin nereden geldiği meselesidir. Biçim dışarıdan gelmemelidir. Kopenhag'da meşhur olan Hegel'in lafıyla biçim, "içinde ideyi barındıran ortam"dır ve "ide biçime karar verir, biçim ideye değil". Burada alıntı yapılan "başka" yazar, muhtemelen, Kierkegaard'un ısrarla üzerinde durarak okuduğu, başlangıçta Robespierre hakkında çok olumlu görüşleri olan önemli Romantik figürlerden biriyse, okuma daha çapraşık duruma gelmektedir. Tıpkı daha sonraki Marksistler gibi, Robespierre de rasyonalitenin koşulları var olmadığı için, bunun önündeki engellerin aşılması gerektiğini öne sürmüştü. Hem Friedrich Schiller (1772-1829) hem de Novalis (Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg, 1772-1801) Robespierre'in özgürlük idealine kendini tutkuyla ve tutarlılıkla vakfetmesini övüyordu. İkisi de Fichte'nin idealizmiyle ilgileniyordu ama daha sonra hem Terör Dönemi'ni*, hem de Fichte'nin tek taraflı entelektüelizmini eleştirdiler.[35] Çıkarabildiğimiz sonuca göre, o tarihte Kierkegaard'un görüşleri bu eleştirilere uygundu ve bu, Hegel'in etkisinin sonucu olabilirdi. Hegel'in öğretilerini bilenler, biçime karar veren idenin zaman içerisinde geliştiğini fark edeceklerdir. Olayları, deneyimin potasında kendi biçimini oluşturmaya bırakmaktansa olaylara biçim dayatmak isteyen liberal siyasetçilerin gözünden bu konu kaçmıyordu.

Kierkegaard "ide" jargonunu devam ettiriyordu, dolayısıyla burada ide lafının asıl anlam ve kaynaklarını kısaca belirtmek yerinde olacaktır. "İde" (çeviride sözcük çoğu kez büyük harfle yazılır [yazar küçük harfle yazıyor-e.]) kuramsal ve uygulamalı edimi harekete geçirip yol gösteren bütünsel bir fikirdir. Hegel'de ide, kendi kendini üreten özerk bir sistem anlayışı ya da bütün bilişsel deneyimin birliği ideali, hatta belki de ikincisinin bir tür imgesi ya da kavramıdır. Hegelcilere göre, bu aktif

* Terör Dönemi: 1789 Fransız Devrimi'nden sonra 1793-1794 yıllarında on ay süreyle iktidarda kalan Jakobenlerin karşı devrimci olarak gördükleri halk yığınlarını kitlesel olarak idam ettikleri dönem. Kayıtlara göre, bu dönemde Fransa'da "ulusal ustura" adı verilen giyotinle 16.594 kişi idam edilmiş, ayrıca 25.000 kişi de yargısız infaz sonucu öldürülmüştür- ç.n.

bir şekilde tarihin akışında adeta kendi buharında görülebilir.[36] Kabaca söylersek, Kant'ta "idenin", elimizde olmayan nedenlerle eksik kalan bilişsel, ahlaki ve siyasal projelerimizi anlamlandırabilmek için gerekli olan içi boş bütünsellik anlayışımızın sınırlı durumuna gönderme yaptığı söylenebilir ki ideler varsaymadan edemediğimiz ancak hiçbir zaman tamamen bilemeyeceğimiz ideallere karşılık gelir. Hegel'de bunlar edimlerimizin esasen gösterdiği belirli şeyler haline gelir. Hegel'de "ide" Platon'un Eidos'u gibi düşünülebilir. Görünmez biçimde transandantal kalmak yerine ide, düşüncenin ve dünyanın mutlak birliğine doğru tarihsel gelişimi içinde vücut bularak kendini fiilen Logos'ta açığa vurur.

Ostermann, o tarihte Öğrenci Birliği'nde eğilimi belirleyen ancak birkaç kişinin "bu ideyi benimsediğini" söylerken, "ideye" gönderme yaptığı hatırlanacaktır. Ostermann, siyasal bir kisveye bürünen "ideyle", örneğin, doğru düzgün demokratik ve kendini devam ettirebilen bir toplum imgesini ya da kavramını, başka bir sosyal ya da siyasal birlik biçimini kastediyordu. Ama Kierkegaard'un görüşüne göre, "idenin" böyle kullanılması, anlamı iki kez çarpıtıyordu. Birincisi, edimlerimizde belireceği yerde bu edimleri biçimlendirmek için bilinçli kullanılan bir plan ya da kopya haline gelmiştir. İkincisi, "ideyi" siyasal terimlerle düşünmek ideyi hakiki kökenlerinden koparmaktır. Bu kökenler ise siyasal değil, estetiktir.

> Örneğin şiirsel dehasının dolaysız bakış açısından biçimin, idenin dünyada vücut bulmasından başka bir şey olmadığı ve düşünsemenin rolünün idenin uygun biçimi alıp almadığını irdelemekten ibaret olmadığı unutulmaz. Yaşamın biçim sayesinde değil, biçimin yaşam sayesinde kavranıldığı her daim hatırlanır.[37]

Kierkegaard'un "karşı kampa" bağlılığını fark etmeyen izleyicilerinden birinin gözünde, alıntıdaki bu iki cümle onu hemen oraya yerleştirirdi. Birinci cümlede Kierkegaard, şiir deneyiminin "ideye" yaklaşmayı sağladığını söylemektedir. Şiir dehasının bakış açısının "dolaysızlığı", şeylerin şiirden kavranmasından ileri gelir. Şeyler düşünsel anlayışlar, kavramlar, kuramlar, ilkeler, gündelik bilimsel ya da metafizik sınıflandırmalarla, yani başka şeylerle ortak yanlarının olup olmamasıyla kavranmaz, özellikle deneyimi estetik "biçimlendirmek" için donanmış birini etkileme biçimiyle kavranır. Sanatsal deneyim (yalnızca sanat ya

da sanatçı deneyimi olması gerekmez) "idenin" ilk kez kendini ortaya koyma yoludur. İkinci cümle, varoluşun özden önce geldiğine dair varoluşçu sloganın belirsiz bir önsezisidir ama Hegelciler için öz, insan ediminin özgürce yaratımı değil, insan yaşamının geriye dönüp bakıldığında, elde ettiklerinde görülen anlam ve tutarlılıktır. Dikkat edilsin, Kierkegaard şimdilik bu düşünceyi geliştirmese de şunları belirtmektedir: "Yaşama gelince, onun soyut değil, son derece bireysel bir şey olduğu unutulmamalıdır."[38]

O dönemde Kopenhag'da bu tarz bir görüşü savunan başlıca kişi Heiberg'di. Olağanüstü girişimci ve yetenekli biri olan Heiberg, hükümetin gazabına uğradıktan sonra sürekli sürgünde olan, o tarihte Paris'te yaşayan, tiyatro oyunu tarzında şiirler ve hicivler yazan çok tanınmış bir yazarın oğluydu. Heiberg'in annesi de yazardı, genç yaşta yeniden evlenmiş ve oğlunu edebiyat çevreleriyle yakın ilişki içinde yetiştirmişti. Heiberg mesleğine akademisyenlikle başladı. Kiel Üniversitesi'nde Danca, edebiyat ve mitoloji dersleri verdi. Daha önce belirtildiği gibi, Holstein hâlâ Danimarka'da bir dukalıktı; 1815 Viyana Antlaşması'yla Alman Konfederasyonu'na katılmasına karşın, Kiel Üniversitesi'nin hâlâ Danimarka'ya ait bir kurum olduğu düşünülüyordu. Üniversiteye atandığı sırada Heiberg, Hegel'in felsefesini özümseyebildiği kadar özümsemek için bir yaz Berlin'e gitti. Hegel'in derslerine katıldı. Bu ünlü kişi onu kabul etti. Heiberg bu derslerde, daha sonra etkili birer Hegelci olacak birçok genç düşünürle tanıştı. Bu, 1824'teydi. Heiberg, Aralık'ta *Om den menneskelige Frihed. I Anledning af de nyeste Stridigheder over denne Gjenstand* ([1824]; "Bu Konudaki Son Tartışmalar Nedeniyle İnsanın Özgürlüğüne Dair") adlı tezini çoktan yazmıştı. Özgür irade/materyalizm konusunda bir tartışmayı çözmek için Hegel'in yöntemini kullanmıştı. Ertesi yıl *Grundlinien zum System der Ästhetik als speculativer Wissenschaft*'ı ([1825]; "Spekülatif Bilim Olarak Estetik Sisteminin Öğeleri") yazdı ama sonuçtan memnun kalmayarak yayımlamadı. Heiberg Kiel'de genellikle mutsuzdu; 1825'te Kopenhag'a döndü, ikinci kısa bilimsel yapıtını Almanca yazdı. Bu kez *Der Zufall aus dem Gesichtspunkte der Logik betrachtet* ([1825]; "Mantığın Bakış Açısıyla Göz Önüne Alınan Olumsallık") adıyla yayımladı. Büyük olasılıkla böyle dolaylı yollardan Almanya'da bir iş bulmaya çalışıyordu, ama hem çevirmen hem de vodvil yazarı olarak yetenekleri beğenilince Kopenhag'da profesyo-

nel tiyatro yazarı ve eleştirmen oldu. Danimarka Kraliyet Tiyatrosu'nun müdürü olmakla birlikte, editör ve yayımcıydı da. Heiberg daha sonra astronomiye yoğun ilgi duydu, başka pek çok hünerinden biri de usta bir gitarcı olmasıydı. Heiberg'in yayımlamadığı estetik konulu bilimsel yapıtını, birinci cildi Hegel'in ölümünden sonra ve Kierkegaard'un toplum önünde ilk kez konuşma yaptığı yıl piyasaya çıkan *Vorlesungen über die Ästhetik*'inin (Estetik Üzerine Dersler) yayımlanmasından altı yıl önce yazması dikkate değerdir. Otuzlu yıllarda Heiberg'in yayımladığı estetik konulu pek çok yazı genç Kierkegaard'un dikkatini çekmiş, hayranlığını kazanmıştı. Hegel'e çok şey borçlu olan Heiberg edebiyat türlerini dolaysız diyalektiğe ve düşünümselliğe göre sıraya koyuyordu. Sanatın bazı biçimleri dolaysızlığı, bazıları da düşünümselliği vurgular. "Diyalektik" derken, öncelikle, birinin öbürünü dışladığı, ikincisinin ise düşünsellik etkenini dışlamadığı ölçüde ilerleme kaydettiği iki etkenin göz önüne alındığı bir sanatsal biçimin belirlenmesinden söz edilmektedir.[39] Hiçbir düşünümsellik içermeyen müzik, duygulara hitap eden dolaysız deneyimin en salt biçimidir. Oysa şiir ve tiyatro dahil yazılı sanat, düşünümselliğin ve dolaysızlığın giderek başarılı bir sentezini oluşturur. Tiyatroda, (bugün genelde benimsendiğinden daha geniş bir anlamda bile olsa) komedi trajediyi geride bırakır, çünkü diyalogu monologa tercih eder ve komedinin altını çizen ironi, dolaysızlığın ve düşünümselliğin sanatta birbirine dayattığı sınırlamaların sonunda yüzeye çıkarak (düşünümsellik konumuna ulaşarak) görülmesi demektir.

Kierkegaard'un konuşmasından iki yıl önce Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid* (1833; Şimdiki Zamanda Felsefenin Önemine Dair) adlı monografisini de yayımlamıştı. Geniş bir halk kitlesi için kolay anlaşılır ve güzel yazılmış bu yapıtta, modern yaşamda ve toplumda birbirine hiç benzemeyen etkenleri yalnızca Hegel'in felsefesinin birleştirebildiği ortaya koyuluyordu. Kitapta belki de Hegel felsefesinin ilk basmakalıp örneği genel gelişim kuramı olarak öne sürülüyordu. İçeriğin art arda gelen başarısızlıkları (gitgide çeşitlenen yaşam), mevcut (insanı yeterince tatmin etmeyen) biçiminde yaşam bularak ilerliyor, daha sonra gelişim "patlayarak" daha zengin, daha birleşmiş bir şeylerin önünü açıyordu. Burada biçimler "Öncesi ve Sonrası Olmayan İde"nin ifadeleridir ve Heiberg okurlarına, sanatın ve dinin bu İdenin sadece ilkel birer ifadeleri olduğunu hatırlatır.

Heiberg'in estetik konusundaki görüşlerinin iki özelliği ilginçtir. Bunlardan birini kuşkusuz seve seve kabul edecektir. Mükemmel bir vodvil yazarı olan Heiberg'in, bu görüşlere ve estetik spektruma bakışı, onda sanatsal ifadenin son derece yetersiz olduğu anlayışını uyandırmış olmalıydı. Bir sanatçı için bu, şaşırtıcı bir farkındalık gibi gelebilir bize, ama gerçek bir dâhi için idenin uygun ifadesini bulabildiği açıklayıcı tek ortam, yani felsefe adına konuşma yetkinliğini kendisine veren şeyin ta kendisidir bu farkındalık. Kendi yetkinlikleri hakkındaki görüşleri her ne olursa olsun –ki bu görüşler pek de alçakgönüllü sayılmazdı– Heiberg'in yaptığı tam olarak buydu. Kitabında çağın felsefe gerektirdiğini söylüyordu. Felsefe "sonsuz ya da spekülatif ideyi, nedeni, hakikati bilmekten ibarettir. Felsefedeki bu çeşitli ifadelerin hepsi aynı varlığı belirtir."[40] Çalkantılı bir durumda ve geleneksel biçimlerinin sınırlarını patlatmak üzere olan bir toplumun alttan alta devam eden endişesini açıkladığı yorumunda Heiberg şunları yazar:

> Çok kez düşünüldüğü gibi, artan nüfus ya da sözümona aşırı nüfus, düzenin sınırları için çok fazla değildir, çünkü böyle, yani tecrit edilmiş ve *en masse* [kitle halinde-ç.] hareket etmeyen bireyler Anayasa'da birer hiçtir ve kesinlikle yerleri yoktur. Kurulu düzen için tehlike, fikirler dünyasındaki aşırı nüfus yoğunluğudur, çünkü her biçimin temelini atan fikirlerdir ve ancak fikirler onu patlatabilir.[41]

Heiberg'in düşüncesinde belirli bir seçkincilik vardır. Konu, yalnızca herkesin felsefeci olamaması değildir, aynı zamanda sonsuz ya da spekülatif ide bilgisinin her felsefede ifade edilmemesidir. Aynısı sanat ve din için de geçerlidir. Aslında her çağda sanat, din ve felsefe o çağın "ideyi" benimseme biçimini ifade eder yalnızca. Bunlar, o çağın kendisiyle ilgili düşüncesidir. Örneğin, sanat yapıtı çağla değil, yalnızca bireyle konuşuyorsa bu, sanat yapıtının çağın kendisiyle ilgili kavrayışını ifade edemediği, dolayısıyla geride kaldığı anlamına gelir. Çağına sadık sanat, çağın kendisiyle konuşmasıdır. "Plastik ve edebi sanatlar, din, felsefe ... sahip olduklarımıza katkıda bulunmaz ama halihazırda elimizde bulunanları daha iyi görmemiz için gözlerimizi açar." Ancak ilerici bir alternatif vardır. "İnsanlığın" der, Heiberg:

> yine de belli bireylerden oluşan temsilcileri vardır. Bilinç, halk yığınında hâlâ az çok uyuklarken bu temsilcilerde daha belirgin biçimde yükselir. Bu temsilcilere sanat-

çılar, şairler, din öğretmenleri, felsefeciler diyoruz; insanlığın öğretmenleri ve eğitimcileri de diyoruz. Gerçekten onlar böyledir ama sırf kendilerinden dolayı değil; onları bu duruma getiren, insanlığın kendini kendi nesnesi olarak gördüğü ve kendisinin bilincine vardığı aynayı temsil etmeleridir. Ruh onların kendilerinden aldıkları değil, Tanrı'dan gelen bir şeydir ama Tanrı'nın ruhu insanlığın da ruhudur. Biz kesinlikle Hıristiyan olmalıydık, aksi takdirde Mesih'in birleştirdiğini ayırır, dolayısıyla parçalara ayrılıp dağılmış Roma dininin son bunalımına geri dönerdik.[42]

Heiberg'in kendi felsefi görüşleri hakkında kabul etmekte isteksiz davranacağı bir yan, görüşlerinin belli bir estetik paradigmadan derinden etkilenmiş olduğudur. Toplumsal ve kültürel gelişme konusundaki genel kuram için de bu geçerlidir. Kendi biçimlerini patlatan çağlar imgesi, Heiberg'in bir sanatçı olarak kullandığı imgedir; sanatçı, bir şeyi çaba göstermeden ifade etmenin yolunu çaba göstererek bulan biridir. Heiberg, sanatı gizleyen sanatın eski bir ustası, biçim ve içeriği beceriyle kullanan bir ustadır. Ama onun felsefe ve felsefenin birleştirici rolü konusunda sarf ettiği sözlere, dünyayı kaçınılmaz olarak estetik bir biçimde algılayan birinin sözleri değil, sanatsal deneyim ve dışavurum yelpazesinin öz-bilinçli ucundan elde edilmiş içgörüler –deyim yerindeyse, düşünümselliğin açtığı yoldan elde edilmiş içgörüler– diye bakmak cazip gelebilir. Nihai bir bütünlük anlayışı, salt estetik bir kavram olabilir. Bunun bilgisi olduğu düşünülen felsefe de öyle. Kuşkusuz, estetik deneyimle bu kadar yakından ittifak kuran böyle bir bilgi düşüncesi, sanatçının kendisine insanlığın özel temsilcisi rolünü vermesini çok daha kolaylaştırır.

Bizim sorumuz, o tarihte Kierkegaard'un da böyle düşünüp düşünmediği olmalıdır. Heiberg gibi, o da şiirsel ifadenin ve deneyimin önemini vurgular gibidir. Yine de Heiberg için, şiirsel dehanın bakış açısından biçimin, idenin dünyaya girdiği yer olduğunu söylemek, idenin insanlığı felsefe düzeyinde birleştireceği yolun kavranması için sanat deneyiminin gerektiğini imler. Başka bir deyişle, şiir dehası, idenin ancak insan deneyimine *ilk* girebildiği, geniş bir perspektife olanak sağlayan yeri işgal ederek, insanlığa karşı sorumlu olur. *Poesis*'in* geniş anlamıyla şiir deneyimi, bu tür deneyim yeteneği ya da sezgisi olan kişiye Öncesi ve Son-

* Poesis: Şiir sanatı. Geniş anlamıyla, yaratmak - ç.n.

rası Olmayan İde hakikatine en azından estetik biçiminde ayrıcalıklı bir erişim sağlar.[43] Heiberg, daha az donanımlı kişilere karşı sorumlu olan şiir dehalarının, bu sorumluluklarını yerine getirebilecekleri konumlardayken desteklenmeyi hak ettiklerine de inanıyordu.

Kierkegaard ise yalnızca şiir dehasının dolaysız bakış açısında vuku bulan biçim, "örneğin idenin bu dünyada vücut bulması"dır der. Şiir dehası olsun olmasın birileri ideyi benimsemek istiyorlarsa, her şeyden önce bakmaları gereken ilk yer, *kendi yaşamlarında* biçimin verdiği birliği geliştirme yetenekleridir, anlamında alınabilir bu. Bunu yapmak için şair olmaları gerekmez ama yaşam bir sanat yapıtı, birbiriyle çelişen güçlerin, onlarsız birliğin ve (insan) yaşamının olmayacağı güçlerin uyumuyla biçimi ve birliği geliştiren sanat haline gelir. Burada bu pasajın, Kierkegaard'un estetik kategorileri temel alan yapıcı bir kişisel birlik anlayışı geliştirmeye çoktan ilgi duyduğuna işaret etmesi ilginçtir ama özellikle sanatçının ayrıcalıklı bir konumda tutulduğu bir "estetik" anlayışıyla değil. Kuşkusuz bu açıdan, birlik anlayışının geniş anlamıyla estetik bir kategori olarak düşünülebileceğini yinelemeliyiz. Kierkegaard, idenin birleştiren bir bütünlük oluşturduğu bu biçime giriş noktası olarak "bireysel yaşamdan" söz ederken, söylenebileceği gibi, Bilgi ya da Akıl biçimindeki "ideyle" birlik sağlandığını anlatan ortodoks Heibergci görüşten zaten çok köklü biçimde ayrılmaktadır. Aslında, "yaşam soyut değil, son derece bireyseldir" yorumuyla birlikte ele alındığında, "idenin" yerinin yaşam olduğu anlayışı Heiberg'e tam karşı kutupta bir bakış açışını akla getirmektedir. Kierkegaard'un felsefe öğretmenlerinden ikisinin bu konudaki etkisini bundan sonraki bölümde göreceğiz.

O halde kültürel yaşamda "idenin" esasen nerede belirdiğini bulmak için, Kierkegaard'un konuşma konusuna dönülürse, belki tiyatro sanatında ve dinsel pratiklerde (gerçi zamanı gelince Kierkegaard, bunların arasında giderek keskinleşen bir ayrım yapar; sonunda kilise salt bir tiyatro haline gelecektir) ama özellikle insan ilişkilerinin içtenliğinde de (yürekten ama uzlaştırıcı olması gerekmeyen anlamda), idenin "geleneksel" tezahürlerinden çok "içtenliğini" önemsemelisiniz. Neyse ki biçim dışarıdan şırınga edilemez, görüldüğü gibi, yaşamın kendi kaynaklarından edinilmelidir. Birey kendine bile bunu dayatamaz. Kierkegaard Yunan yaşam tarzına âşık olan, ev yaptırdığında Yunan stilini devam ettiren birini örnek verir. Bu kişi, bu yaşam tarzını kendisi gerçekten de-

neyimlemediği ya da bunun kendisi için uygun bir gelişme biçimi olduğunu sınamadığı için, her zaman bundan vazgeçip hemen başka bir şeyi tercih edebilir. "Geriye sıçramak yanlış olduğu gibi (çağın genelde kabul etme eğilimi gösterdiği bir şeydir bu), ileriye sıçramak da yanlıştır –ikisi de böyledir, çünkü doğal gelişme sıçramalarla devam etmez, o an bu başarılsa bile yaşamın ciddiliği böyle bir deneyimi ironi haline getirir."[44]

Kierkegaard'u dinleyenler o zaman nasıl anlamış olurlarsa olsunlar, bugün yalnızca bunu savunduğu için hemen hemen herkes tarafından ya ayakta alkışlanan ya da kıyasıya eleştirilen bir yazarın ileriye sıçramama öğüdü pek çok kişiyi şaşırtacaktır. Öte yandan sıçrama (*atlama*) Kierkegaard'un düşüncesinin büyük olasılıkla en az anlaşılan cephelerinden biridir. Halihazırda "parti programı" ya da iman getirmeyle donanmış bir yaşam görüşünün akıldışı bir şekilde benimsenmesi şöyle dursun, Kierkegaard'un düşüncesi çok farklı bir şey anlamına gelebilir –daha çok, "İdenin", Düşünce ya da Akıl biçiminde yaşamı kucakladığı artık görülemediğinde rotadan şaşmamak için gereken kararlı seçim gibi anlaşılmalıdır. Burada "idenin" onaylanması ya da daha doğrusu tezahür etmesi, bireyin geniş bir bakış açısından ideyi yeniden onaylamasını gerektirir. Bu geniş bakış açısından, idenin gerçekleştirilmesinin, (yani düşünümsellik ve bunun dezavantajları hatırlandığında) artık insanın bilişsel güçlerine bağlı olmadığı, hatta sonuçta insani standartlarla ölçülemediği görülebilmelidir. Ama bu konuyu daha sonra ayrıntılı olarak göreceğiz.

Ostermann, Kierkegaard basın özgürlüğünden söz etse bile, bu meseleye doğrudan yanıt vermeyeceğini öngörürken haklıydı. Kierkegaard, oldukça uzlaşmacı bir notla bitirirken, *Fædrelandet*'nin krizleri atlattığı yorumunu yaptı. Kurucu editörün hükümetin kararlarına karşı geldiği için kovuşturulması da bu krizlerden biriydi. Hatta Kierkegaard bu gazetenin yakın zamanda "gücünü ve sağlıklılığını" kanıtladığını kabul etmektedir. Güçlü bir editörün sağduyulu yönetimiyle, gazetenin, "bu ülkenin basın özgürlüğü mücadelesi 'miti' demeyi uygun bulduğum şeyi kavradığı görülmektedir" der. Buradan Kierkegaard, "başka şeylerin yanı sıra, ortalığı karıştırmadan önce basının halihazırda ne kadar özgür olduğuna biraz daha yakından bakmanın öğrenildiği"[45] sonucuna varır.

Kierkegaard'un eleştirisinin odak noktasını oluşturan birlik konusu yine de gözden kaçırılmamalıdır. Daha bu evrede Kierkegaard'un ken-

disi dahil birey kadar tüzel varlığı da yargılaması önemlidir. "Biçimsel çabayla" ilgili pasajı, alay etmeyi çok sevdiği *Kjøbenhavnsposten* gazetesine getirdiği eleştirel yorumlarının başına eklediğini unutmayın. Doğru anlamıyla biçimi gerçekleştirmeye çabalamak, "ideye" ait olan birliği her ne kadar yetersiz olsa da tezahür ettirmektir; yani kendini gerçekleştirme amacı içeren birliği, uyum ve merkez açısından anlamaktır. Bin bir parçaya bölünmüş kişi, tıpkı yırtık pırtık bir gazete gibi –bunun tersi de doğrudur– tek tek hareket ediyorsa hiç hareket etmiyormuş gibidir, çünkü her bir parça karşılaştığı uygun durum neyse ona tepki vererek hareket etmektedir. Gazete, okurlarına olan biten her şeyin hep tek bir nedeni varmış gibi göstererek sanki üzerine düşenden fazlasını yapıyormuş izlenimi vermeye çalışmaktadır ki bu örnekte olan bitenin tek nedeni basın özgürlüğü mücadelesiymiş gibi gösterilmiştir.

Kierkegaard konuşmasının bir bölümünde Danimarka'daki olayların, liberal basının gösterdiği kadar kötü olmadığını, hiç kuşkusuz buradaki durumun Paris'in Temmuz 1830'daki durumundan çok farklı olduğunu göstermeyi tasarlamaktadır. Diğer bölümünde ise insani başka alanlarda olduğu kadar sosyo-politik birliğin de yerinin, amaçlansın amaçlanmasın, birey olduğunu öne sürmektedir. Ama onun doğrudan doğruya siyasete saldırdığını görmeyiz. Böyle bir saldırıyı, daha sonra Hegelcilerle yüzleşmelerinde, bireysel öz-bilinç ruhu anlayışı zihninde billurlaştığında yapacaktı.

Yıllar sonra baktığımızda, yaptığı bu ilk konuşmasında Kierkegaard'da olgunluğun işaretlerini yine de görebiliyoruz. Ahlaki gelişmenin merkezi olan bireyin yaşamı vizyonu her ne kadar kabataslak sunulsa da, daha o zaman iyice kökleşmiş gibidir. Polemikten hoşlanması ve hasmının kusurlarını görebilme kuvveti de aynı şekilde gelişmiştir. Kierkegaard'un konuşması, saldırdığı gazetenin dengeli doğası göz önüne alındığında Ostermann dahil pek çok kişiye aşırı saldırgan gelmiş olmalıydı. Dostluklarının, aralarındaki diyalogun sürüp sürmediği ya da nereye kadar sürdüğü belli değildir. Anlaşılan, biçime sadık kalan Kierkegaard, Ostermann'in ölçülü konuşmasında, hasmının metninde bir zayıflık bulmak için –bazıları yaratmak için de diyebilirler– tuhaf bir beceri göstermiş, her şeyden çok da, puan kazanmak amacıyla her fırsatı değerlendirmişti.[46] Kierkegaard'un izleyicileri estetikçi diye düşündükleri birini dinlerlerken, araya sıkıştırılmış tuhaf birkaç görüşte

gizlenen, altta yatan vizyonu gözden kaçırmış olabilirlerdi. Bu durumda, Kierkegaard'a hangi anlamda "estetikçi" dendiğinin en önemli gerekçesini görememiş olmalılar. Bu gerekçe, Kierkegaard'un o zaman bile daha ciddi düşüncelerini gizlemeyi sevdiği uçarı *flaneur* [haylaz-ç.] maskesinin ardındaki kişi anlamında değil de, "çarpıcı" fikirlerle yeni başlangıçlardan çok el altındaki kaynaklara dayalı, bireysel deneyimi temel alan bir yaşam anlayışını öngören bir kişi olmasında gizlidir.

Ama Kierkegaard için, öneminin daha sonra ortaya çıkacağını hiç hissetmediği bu anlayışlar, o tarihte ikinci plandaydı. Önemli olan, sesini duyurma fırsatını başarıyla yakalamasıydı. Öğrenci Birliği'ndeki konuşmasına verilen tepki açıkça onu memnun etti, iştahını kabarttı. Hatta artık küçük bir zafer kazandığı bile söylenebilirdi. Bir yıl önceki yazısının, dönemin çözüm bekleyen siyasal sorunlarıyla doğrudan ilgisi yoktu. Ama konuşmada kaçınmasına karşın, Kierkegaard'un liberal basın konusunda söylemek zorunda kaldığı şey, onu doğrudan bir kavgaya itecekti. Kierkegaard'un asıl hedefi Ostermann değil, liberal seçkinlerdi. Aralarında bulunan Orla Lehmann, deneyimli mücadeleci seçkinlerin başını çekiyordu. O gün liberalizmin en önemli sözcüsü olan bu öğrenci, gelecekte Liberal Parti'nin lideri olacaktı.

Bundan sonraki Şubat ve Mart aylarında Kierkegaard, Heiberg'in gazetelerinden *Kjøbenhavns flyvende Post*'ta (Kopenhag Havacılık Postası ya da yalnızca *Flyveposten* [Havacılık Postası]) dört kısa makalesini yayımladı. Yeni yılın başında, 18 Şubat'ta yayımlanan ilki, *Kjøbenhavnsposten*'ın 12 Şubat tarihli bir yazısına yanıttı. *Kjøbenhavnsposten*'daki yazıda Ostermann'in bazı görüşleri özetleniyordu ama daha zekice ve daha becerikli bir retorikle. Makalenin yazarı Kierkegaard'un konuşmasında bulunmamış olsa bile bu konuşmanın haberi kuşkusuz onun kulağına gelmişti. Neredeyse tamamı Kierkegaard'un siyaset adamlarının yeni şafaklara olan büyük düşkünlüğüne ilişkin eleştirisine ayrılmış olan makalede, coşkuyla "halkın özgürlüğünün şafağından", "reform ruhundan" söz ediliyor ve eğer "daha büyük bir icraata geçilecekse" bireyler kadar toplumun da kendi hatalarını kabul etmesi gerektiği yazıyordu.[47] Bu hatalar, pastoral bir duygusallık ve "hakiki vatan sevgisiyle arasında dağlar kadar fark olan" statükocu bir milliyetçilikle özdeşleştirilmektedir. "Cahillik, zevksizlik ve bencillik" yok edilmeli, zorlu bir mücadeleye girilmelidir. Yazar,

Kierkegaard'un konuşmasına yanıt verdiğini üstü kapalı olarak kabul ederek, basının her zaman doğruyu ya da gerekeni yapmadığını itiraf ediyordu, ama madem "herkes hata yapıyordu" öyleyse bunun tersini beklemek kimin mantığına sığardı?[48]

Bu isimsiz makaleyi, bir yıl Almanya'da kaldıktan sonra önceki yıl döndüğünde, bilgili ve zekice popüler üslubuyla liberal muhalefeti güçlendirmek ve onu merkeze oturtmak için çok şey yapan Lehmann yazmıştı aslında. Yalnızca Öğrenci Birliği'nde bulunduğu için değil, *Kjøbenhavnsposten*'ın iki siyaset editöründen biri olarak atandığı için de Lehmann bu muhalefeti uygun bir biçimde kamusal foruma taşıyabilirdi.[49]

18 Şubat'ta Kierkegaard *Flyvende Post*'ta "*Kjøbenhavnsposten*'ın 43. Sayısındaki Şafak Yorumları" başlığıyla isimsiz bir yanıt yazdı. Gazetenin "şafağın henüz sökmediğini" ilk kez ilan etmediğini söyleyerek başladı. Artalanı yeterince siyaha boyayan herkes mevcut görünüşü canlandırabilirdi. Kendi adına, reform ruhunu bu belli gazetenin sayfalarında asla bulamıyordu ve "güneş gerçekten doğduğunda", gazetenin bütün kadrosunun, Goethe'nin *Faust*'undaki Auerbach'ın şarap mahzenindeki misafirler gibi, birbirlerinin burunlarını tutup asmaları gübrelediklerine inanarak orada dikildiğini görürdünüz.[50]

Bu, Kierkegaard'un seçtiği hedefine karşı daha sert bir ton benimsediğinin göstergesidir. Eleştiri konusuna girmek şöyle dursun, burada bir görüş ortaya atma ya da savunma girişimi de yoktur –yapılan yalnızca açık bir polemik ve puan toplama sanatının yaşama geçirilmesidir. "B" imzalı makale o kadar iyi yazılmıştı ki, başka bir gazetedeki (*Statsvennen* [Devletin Dostu]) imzasız makalenin yazarı, bunu Heiberg'in yazdığını sandı. "Heiberg çok sayıda esprili yazı yazmıştır ama hiçbiri *Flyvende Post*'taki makale kadar iyi olamaz." Kierkegaard'un sevgili hocası, adını duyduğumuz Poul Møller bazı tahminlerde bulundu ve Heiberg'i sokakta görünce, *Flyvende Post* siyasete ilgi gösterdiğinden beri bunun, yazılmış en iyi yazı olduğunu söylemek için peşinden koştu. Ama Heiberg'e yetişmeden önce Kierkegaard'un dostu ve okul arkadaşı Emil Boesen'e rastladı. Emil Boesen, yazıyı Kierkegaard'un yazdığını söyledi.[51]

Bunun ardından üç makale daha geldi. Kierkegaard, Mart'ta yine *Flyvende Post*'ta, *Fædrelandet*'nin kurucularından olan ve diğer kurucu C. N. David'in kovuşturulmasından sonra tek başına kalan editör Johan-

nes Hage'nin makalesine iki bölümlük bir yanıt yazdı. İsim yazmamak ya da takma isim kullanmak pek etkili bir kisve değildi, ama söz konusu yazar yapıtına sahip çıkıncaya kadar yazarın kimliğinin bilinmiyormuş gibi yapılması adettendi. Gerçi Kierkegaard söz konusu yazarın Hage olduğunu büyük olasılıkla biliyordu, ancak Lehmann'e göre bunu daha sonraki bir makalede kabul edecekti. Ayrıca Lehmann'in aldığı konumu kısmen doğrulayan bir ihlalle, Kierkegaard bu olguyu zaten Hage'nin lehine ortaya çıkarmıştı. Hage'nin makalesi 4 Mart'ta *Fædrelandet*'de "*Flyvende Post* Polemiği Üzerine" adıyla yayımlandı.[52] Makale, muhafazakâr gazeteyi sözcüklerle oynadığı ve *Kjøbenhavnsposten*'ın öne çıkardığı ciddi konulara alay ve parodi diye baktığı için eleştiriyordu. Makalede, *Flyvende Post*'un yakın zamanlardaki pek çok makalesi ele alınsa da, özellikle B'nin Lehmann'in "şafak" makalesine verdiği yanıta odaklanılıyordu. Özellikle *Kjøbenhavnsposten*'ın, gazetenin kadrosu gerçekten "var olmamayı" tercih ettiği için, işinde "bazı bakımlardan çok iyi" olduğu belirtilen editörüne "utanmazca çatmasına" karşı çıkılıyordu.

Kierkegaard'un iki bölümlük yanıtı, "*Flyvende Post* Polemiği Üzerine" adıyla 12 ve 15 Mart'ta yayımlandı. Yazının başında yine "B" imzasının bulunması, bir süreden beri polemiklerden uzak duran *Fædrelandet*'nin "kekeleyerek"[53] de olsa artık çekişmeye girdiği sürprizini açıklamaktadır. Yalnızca bu da değil, makale *Kjøbenhavnsposten* gazetesini doğrudan hedef alan bir saldırıya da yanıttı. *Kjøbenhavnsposten* ise kendisine yönelik *Flyvende Post* saldırılarını "sığ ve cahil" bularak her zaman reddetmiş bir gazeteydi. B, bütün makaleyi "danışıklı dövüş" diye tasvir ederek, yanıtına zemin hazırlar. Makale bazı "kabul edilebilir küçük espriler" yardımıyla, "sakin, didaktik bir tonda" başlar. Sonra "acıklı bir ahlak dersinin en güçlü ve yürek parçalayan eril sesli en yüksek perdesine çıkar". Ancak "sözde liberal gazeteciler konulu" bu makalelerin yazarını "gözle görülür bir biçimde yatıştırmak" ve "bağışlarcasına tepeden bakmak" uğruna bu büyük enerji patlamasıyla sanki gücünü kaybeder". Makale, "gelecekte buna yanıt verme zahmetine girmeyeceğiz" diye bitiyordu. Kierkegaard, *Kjøbenhavnsposten*'ın yakın geçmişi açıklamasıyla ilgili kendi yorumlarına döner, (kendisinin) resmi düzeltmek için gösterdiği bütün çabalara karşın, gazeteyi hâlâ aynı tutumunu sürdürmekle suçlar. B'nin "hakikatin dostu" olmadığı suçlaması karşısında, gazetenin gerçekler konusundaki meşhur tek taraflılığı göz önüne alındığında,

bunun karşılaşılacak sert bir suçlama olduğunu ironik biçimde kabul eder. B'nin ilk makalesinde belirttiği gibi, *Kjøbenhavnsposten*'ın olaylara "şaşı" bakması yüzünden, *Fædrelandet*'yi son olaylarda "kafasının karıştığından" söz etmemekle suçlar. B'nin ilk yanıtladığı Lehmann'in "şafak" makalesini *Fædrelandet* "iyi yazılmış" diye tanımlasa da, aslında bu tanım yalnızca kafa karışıklığını devam ettiriyordu; bunun yalnızca "herkesin şaşkınlık içinde birbirine bakıp, kendilerini neyin bir araya getirdiğini merak ettiği bir çelişkiler yumağı" olduğunu herkes görebilirdi. B, *Fædrelandet*'de yapılan liberal açıklamaya yalnızca "kötü ifade edildiği" için değil, "kötü düşünüldüğü" için de saldırmaktaydı.

Bu iki liberal gazetenin çizdiği yakın geçmiş resmine, gazetelerin bu resimdeki yerlerine sırayla bakarak, nerede haklı ve nerede haksız olduklarına karar verdikten sonra Kierkegaard, yorumunun *Kjøbenhavnsposten*'ın editörüne sözde "çatması" ve ayrıca *Fædrelandet*'nin editörünü savunmasıyla ilgili ikinci bölümüne geçti. Yine söz konusu insanın kuşku götürmez erdemlerinin kendisini uygun olmayan bir editör durumuna getirdiğini belirtir. B, daha önceki makalesinde de Musa, Luther ve Daniel O'Connell'e[54] benzemeyen "isimsiz reformcuların" ancak "kendi yerlerine astırabilecekleri" birine gereksinmeleri olduğundan söz ediyordu. Aynı makalede bütün diyalogu "varsayımların yıllık toplantısı" diye özetlemesinin çok kafa karıştırdığını hatırlatmaktadır. "Gözlerimiz kapalı halde bir değnekle yürüseydik" bile, yine de "budalalıklardan yapılmış porselen vazoları arka arkaya paramparça ederdik". Son olarak da *Fædrelandet*'nin etiğini tartışır; zekâlarıyla çok övünen liberalleri, ikiyüzlüce ahlak dersi vermekle ve *Flyvende Post*'u eleştirdikleri aynı hatadan kendilerinin de suçlu olduklarını, yani kötü güdüleri muhaliflerine atfettiklerini görememekle suçlar. *Fædrelandet*'nin itirazlarının ne kadar kötü olduğunu göstermek için de son olarak B, *Fædrelandet*'nin onun makalesinde bulduğu iki baskı hatasından birinin aslında baskı hatası değil, dilbilim hatası olduğunu belirterek bitirir.

Lehmann'i bu açığa vurdu. 31 Mart'ta "*Kjøbenhavnsposten*'da kendi imzasıyla yayımlanan "*Flyveposten*'in Bay B'sine Yanıt"ına, liberal basına muhalefeti hoş karşılayan bir hami edasıyla başlar; muhalefetin düzeltici bir yanı olduğunu kabul eder, ancak bu yazıyı aynı zamanda kendi hükümet eleştirisini sertleştirmek için bir araç olarak kullanacak-

tır. Lehmann sonra, Heiberg'in *Flyveposten*'ini yalnızca tartışmakla ve gerçeklere ilgi göstermemekle suçlar. Daha önceki geçmişi karakterize etme çabasına yeniden gönderme yapar. İçinden kendi açıklamasını tekrarlamak geçer, ama bir önceki yüzyılın son otuz yılını örtmek için bunu artık geriye çeker. Lehmann, kendisinin açıklamasını Bay B'nin neden tek taraflı ve haksız bulduğunu merak eder. Bu konuda çok daha fazlasının söylenebildiğini kabul eder. Onlarca yıllık Danimarka toplumunu ve kültürünü över ama özgün makalesinde amacı bu değildir. Bay B'nin Hage'ye yanıtında görüş ayrılığına işaret eden hiçbir şey bulamayan Lehmann, yazının tümünün esasen "biçimle" ilgili bir şikâyetten ibaret olduğunu ortaya atar. Bu durumda gerçek bir görüş ayrılığı değil, "asıl ideyi" farklı şekillerde ortaya koymayı savunan "bir zevk meselesi" söz konusudur.[55] Ayrıca Lehmann, "güçlü sözler ve cesur imgeler kullanmadaki yeteneği su götürmez" dediği Bay B'nin, kendisinin polemik üslubundan şikâyet etmesinin tuhaf olduğunu düşünür. Belirtildiği gibi, Danimarka'daki reform hareketinin bir Luther ya da bir Musa bulmak şöyle dursun, bir O'Connell bile bulamadığı doğrudur ama Lehmann, Bay B'nin, reform çabasını gerçek reformcularla ve yeri geldiğinde bunları tek bir gazetenin editörü ve kadrosuyla bir tutmasına karşı çıkmaktadır. Gerçekte bebeklik döneminde olan reform hareketinin şafağı halkta görülmelidir. Karizmatik figürler her zaman çağın bütün eğilimleriyle, "her şeyi demokratikleştirmesiyle, zenginlikle, bilimle, evet, hatta karakteriyle" görüş ayrılığı içinde olurdu. Dolayısıyla, eskisi gibi, "her şey olağanüstü bireylerde bir araya tıkıştırılmış" olmasa da, "maddi refah, sezgi ve enerji miktarının şimdi eskisinden daha fazla" olması şaşırtıcı değildir. Ayrıca "bu olağanüstülük kavramı her zaman görelidir, daha önce kalabalığın çok üzerine çıkanlar bugünlerde kitle içinde kaybolmaktadır." Lehmann, reform hareketinin hâlâ güçsüz olduğunu daha önce kabul etmişti, bu durumda makaleyi eleştirirken bu gerçeği belirtmek, Bay B açısından bir yanlış anlama olmalıdır. Lehmann, eleştiriye yanıt verdiğinden hâlâ emin değildir, çünkü Bay B'nin amacı "çok kalın bir derinin" altında gizlenmiş gibidir. Aslında Bay B'nin katkısı, sanki gerçekleri gün ışığına çıkarmaya yönelmeden "nükteli bir üslupla" yazma alıştırmasından ibarettir. Aslında o kadar çarpıtma vardır ki, yazarın zekâsı böyle apaçık ortada olmasaydı, bu durum onun zekâsından kuşkulanma nedeni olurdu. Bu olanaksız olduğu için, sorgulanması gereken

acaba onun iyi niyeti miydi? Yine de Lehmann bunu kendine yediremez, Bay B'nin yalnızca eğlenmek istediğini, bunun zararsız bir yönelim olduğunu öne sürer. Son olarak da Lehmann, (B'nin *Kjøbenhavnsposten*'a karşı yazdığı 18 Şubat tarihli ilk yazısına) yanıt vermesi bu kadar uzun sürdüğü için "saygın hasmından" özür diler; ilgilenmesi gereken daha önemli işleri vardır. Bu makaleyi kendi adıyla imzalamasının, "ufak bir kibarlık belirtisi" kabul edileceğini umar, çünkü "kiminle iş yaptığını bilmenin" Bay B'nin hoşuna gideceğini anlar. Karşılığında Bay B'den, "kendisini kimliğini gizli tutmak zorunda hissetmemesini" rica eder, çünkü muhalifi, yani Lehmann için, onun adı hiç de önemli değildir.

Kierkegaard'un 10 Nisan'da *Flyvende Post*'taki yanıtı, bir yazısına ilk kez kendi adını koyması için bir fırsat oldu. Makale "Bay Orla Lehmann'e" adını taşıyordu. Kierkegaard, Lehmann'in basının bu gök gürültüsü dinip de güneş çıkana kadar bir yerlere sığınması gerektiğine daha önce yaptığı göndermeyi anıştırarak, şimşekle gök gürültüsü arasındaki saniyeleri sayarsanız, bu durumda, Lehmann'in en azından Grönland kadar uzakta yaşadığını düşünürsünüz der. Lehmann'in olayları nasıl açıkladığınız yalnızca bir biçim, dolayısıyla zevk meselesidir görüşünü ele alır. Lehmann hükümet biçimleri konusunda da böyle mi düşünmektedir? Ya Bay Hage'nin, *Kjøbenhavnsposten*'ın editörü hakkındaki görüşlerini başkalarının "utanç verici" buldukları iddiasına ne demeli? Bu, görüşlerin gerçekte "utanç verici" olup olmadığına çoğunluğun karar vermesi gerektiği anlamına mı geliyordu? Lehmann, "demokratikleştirilmiş bilim"[56] derken acaba bunu mu kastediyordu? Daha sonra Kierkegaard, Lehmann'in, tarihsel açıklamasını genişleterek çok yakın geçmişi şimdiki zamanın apaçık zıttı yerine, geçici bir gerilemeye benzetmeyi başardığını belirtir. Kierkegaard sadece Lehmann'in Hage'nin kendisini [Lehmann'i] savunmasını savunmasıyla alay etmez. Hage'nin savunmasına Lehmann'in kendisini [Kierkegaard'u] hedef aldığı yanıtını vermeye çalışırken, Lehmann'in doğrudan kendisini savunmasıyla da alay eder. Bu sözlerinin *Kjøbenhavnsposten*'ın geri kalan kadrosunu, kalemlerini ellerine almaya özendirmeyeceği umudunu dile getirir. Reform hareketinin kimliği konusunda ise enerjiden yoksun bir birey olan sözcüsünün, enerjik bir çağ düşüncesini zihinlere yerleştirmesinin güç olduğunu söyler. Kendisinin, şu andaki çağın enerjiden yoksun olduğunu asla iddia etmediğini, sadece enerjiden yoksun olan şimdiki

çağın öncekinden daha iyi olduğunu iddia ettiği için, makaleyi kınadığını da Lehmann'e hatırlatır. "Reform yandaşı olduğunu iddia eden bir gazetedeki kötü bir makale, yani başlı başına reform girişiminde bulunan kötü bir makale *eo ipso* [aynı nedenle, ayrıca-ç.] kötü bir reform ürünüdür."

Lehmann'in çok kalın bir derinin altında yatan gerçek amacını iyi gizleyemediğini vurgulayan ironisine yanıt verirken Kierkegaard, ondaki işi alaycılığa vurarak kendini ahlakçılıktan kurtarma çabalarını irdeler. Lehmann'de –Hage'nin hakikati sevenlerle ilgili bilgece sözlerini büyük olasılıkla daha da ileri götürerek– bir "psikolog ve vicdan muhasebecisi" rolü oynama çabası olduğunu görür. Bilgilendirmekle değil, alay etmekle uğraştığı iddiası karşısında Kierkegaard, önce alay etmekteki amacının aydınlatma amacıyla çelişmediği ve herhangi türde bir alıştırma yapmanın her halükârda beceri edinme girişiminin bir parçasını oluşturduğu, nükte konusunda da bunun aynısının geçerli olduğu yanıtını verir. Kierkegaard'un sonraki sözüne gelince, varsayın ki yazarın amacı gerçekten alay etmek olsun, bu durumda Lehmann'in "insan bir yazarın ahlakını işin içine karıştırmadan onun hakikate beslediği sevgiden şüphe duyabilir" sözünden ne anlaşılır? Amaç yalnızca masumca alay etmek olsaydı, bunda hiçbir kötülük olamazdı. Ancak, alaycılık hakikati söyleme çabasının önüne geçerse o zaman devreye ahlak meselesi girer. Ne var ki varsayımda bulunulur bulunulmaz ahlak meselesi bir kenara bırakılamaz. Aslında bu durumda bu doğru olsaydı, Lehmann'in bir kenara bıraktığı Kierkegaard'un ahlaklılığı değil, ahlaksızlığı olurdu. Kierkegaard, açıklamasını karakterize etmek için "çarpıtmalar" sözcüğünü kullandığı (çok zararsız olan "apaçık ama ara sıra çok eğlenceli önyargılar" Kierkegaard'un hakikate olan sevgisinden kuşku duyurmayabilir ama hakikati çarpıtmak ciddi bir suçlamadır) ve bunu kanıtlamak için hiçbir şey yapmadığı için, Lehmann, Kierkegaard'un hakikatten vazgeçmek pahasına bilerek alay etmek istediğini düşünüyordu. Bu nedenle, Kierkegaard suçlamanın kanıtlandığı zamana kadar yanıtını erteleme hakkını saklı tutar. Kierkegaard, konuyla ilgisi yokmuş gibi, bir nokta daha ekler: Lehmann, Kierkegaard'un zekâsına ya da iyi niyetine kuşkuyla yaklaşmak gerektiğini söyler ama sonra yalnızca eğlenmek isteyebileceğini öne sürer. Bu durumda, sözde apaçık çarpıtmalarına karşın Kierkegaard'un iyi niyetine kuşkuyla yaklaşmak gerek-

mez. Kierkegaard, Lehmann'in, kendisinin içtenliğini sorgulamadığı için hâlen gizli ama kullanıma hazır başka açıklamaları bulunup bulunmadığını, örneğin, Kierkegaard'un, yalnızca okurlarının canını mı sıkmak istediğini sorar. İkilemini sürdürmek için her halükârda "hakikatten vazgeçme pahasına alay etmekten" daha iyi bir çözüm yolu bulması gerekiyordu. Lehmann, "[Buridan'ın] skolastik eşeği gibi[57] iki yöne de gidemeden durur kalır. Lehmann kendine yardım edemiyorsa, Kierkegaard da ona yardım edemez. Açıkçası Kierkegaard, yazısı "genellikle *Kjøbenhavensposten*'da kullanılan usulüne uygun ve kaypak üsluptan biraz farklı olduğu için, hem Lehmann'in hem de Hage'nin kendisinin insanlarla düpedüz alay etmek istediğini düşünmelerinde şaşılacak bir yan bulunmadığını söyler. Oysa Lehmann'in söylediğine bakılırsa Kierkegaard, "bana biraz kibarlık etmek için *bu* satırlara adını yazdı, ben de aynı nedenle kendi adımı yazdım" demiştir. Ama Lehmann, onun başka satırlar yazdığını da ima eder: "Daha iyi olduğunu düşündüğüm bu değişikliğe ancak bu kadar çok sevinebilirdim –*Kjøbenhavensposten*'ı kozasından çıkan kelebek konusunda ancak bu kadar kutlayabildiğim gibi, bu değişikliğe de daha çok sevinemezdim diyorum."

1835 kış sonuyla 1836 ilkbaharında çok dikkat çeken diyalogun zirve noktası burasıydı. Mayıs'ta *Humoristiske Intelligentsblade* adlı bir süreli yayında acımasızca alay eden bir dizi yazarı belirtilmemiş makale yayımlandı. Bunları Heiberg'in muhalifleri yazmışlardı. Yazıların içeriklerinden açıkça anlaşıldığına göre, artık Kierkegaard'un Heiberg çevresinin üyesi olduğu düşünülüyordu. Söz konusu yazılara altı perdelik kısa bir komedi de dahildi; tiyatro oyunundaki rollerden birinde "muhalif ayrıca da dâhi" diye tanımlanan bir "K (asıl adı B)" vardı. Haziran'da Kierkegaard çok kısa bir yanıt yayımladı. Günlüklerinde, makalelerinin yayımlanmalarının üzerinden çok uzun zaman geçtiği için bunların büyük olasılıkla unutulduğunu belirtiyordu.[58] Aslında yanıtıyla son makalenin üzerinden ancak altı hafta geçmişti, ama büyük olasılıkla kendini Heiberg'e borçlu hisseden Kierkegaard akıl hocasına danışmadan artık bir şey yapamayacağını düşünüyordu. Heiberg Haziran başında trenle Paris'e gitmişti.[59] Ancak yeni makaleleri, eski muhaliflerinin herhangi birininkinden çok, kendi mizah yeteneğine çok daha yakın bir düzeyi ortaya koyduğu için, Kierkegaard kazandıklarıyla yetinmenin daha akıllıca olduğunu düşünmüş olabilirdi. Bu son

çabanın fikir babası pekâlâ Lehmann olabilirdi. Lehmann, kavgaya geri dönmedi; gelecek vaat eden bir siyasetçi olarak kuşkusuz, "ilgilenmesi gereken daha önemli işleri vardı".

Peki, bu kavgayı kim kazandı? Bazıları kesinlikle Kierkegaard'un kazandığını öne sürüyorlardı. Aile dostu Peter Rørdam şunları yazıyordu: "Öğrenci Birliği'nde de bir değişiklik oldu. Birlik'tekilerin başı ve lideri Lehmann, iyice bitkin düştü. ... Son zamanlarda yazdığı *Kjøbenhavensposten* da onunla birlikte düştü. Ve galip artık *Flyvende Post*'ta B lakabıyla yazan genç Kierkegaard."[60]

Hesaba katılan yalnızca ateş gücüyse, genç Kierkegaard gerçekten zafer kazanmış gibidir ama buna başka gözle bakanlar da olabilir. Bu tartışmalara karışmış olan hiçbir kimse, apaçık iyi niyetli sağduyuyu bir mantıksal kargaşa yığınına çevirmeye meraklı bir hasım edinmek istemezdi. Ayrıca yakın dövüş diyalogunda Kierkegaard yalnızca her fırsatta ortaya atılan fikirlerin mantıksızlığını meydana çıkarmaktan zevk alır gibi görünerek, tartışmaya yeni bir şey eklememişti. Bu durumda Kierkegaard'un muhalifleri kendilerini yenilgiden çok, düş kırıklığına uğramış hissedebilirlerdi ama bu bir tür kısa vadeli zaferdi. Kierkegaard kuşkusuz bu üslupta yazan tek kişi değildi. Ne de olsa o üslup zeki gençlerin sevdikleri "münazara" biçimiydi. Pek de genç olmayan Heiberg bu işi hâlâ ustalıkla yapıyordu. Kierkegaard'un kısa vadedeki asıl amacı belki de ona benzemekti; bu edebiyatçı akıl hocasının onayını kazanmak için kuşkusuz yeterince çalışmıştı. Çok da iyi çalışmış olabilirdi. Edindiği deneyimin Kierkegaard'u her halükârda geliştirdiği anlaşılıyor. Yalnızca Kopenhag'ın kültür çevrelerine damgasını vurmadı Kierkegaard. Heiberg de artık onu kendi evinde ağırlıyordu; hatta davet edilmeye gerek duymaksızın akşam toplantılarına katılabilmek gibi büyük bir onura sahip olmuştu. Kendisine has özelliği ve başlıca dayanak noktası olacak olan ve yirmi yıldan daha uzun süre devam edecek nükteli polemik üslubunu da oturtmuştu. Bu üslup onu toplumun kıyısına da sürükleyecekti. Bu üslup yavaş yavaş kendini gösterirken, Kierkegaard o yaz günlüğünde belirttiği noktayı bir adım daha ileri götürecekti. Günlüğüne hiç kimsenin, başkalarının sofralarından dökülen ekmek kırıntılarıyla yaşamaması gerektiğini yazmıştı. Çok uzak olmayan bir gelecekte, kendisinin sofrasına oturduğu zengin adamın yüzüne fırlatmak üzere yere dökülen kırıntıları toplayan nankör bir misafir olduğunu kanıtlayacaktı.

2. Bölüm

Søren'in Sorunu

Elimizdeki verilere göre Kierkegaard Öğrenci Birliği'nde bildirisini okuduğu zaman lisans eğitimini bitirmiş olmalıydı. Kendisinden sekiz yaş büyük ağabeyi Peter Christian'ı örnek alsaydı, bir önceki yılın yaz döneminde mezun olmuş olurdu. Danimarka'nın akademi ve ilahiyat çevrelerinde artık kendine iyi bir yer edinmiş olan Peter lise diplomasını, Søren gibi on yedi yaşında almış, ilahiyat okulunu bitirme sınavlarını da dört yıldan daha kısa sürede vermişti. Üniversitenin en parlak mezunlarından biri ününü kazanan Peter, 1828 Mayıs'ında Berlin, Bonn, Göttingen, Utrecht, Leiden ve Louvain'i kapsayan bir araştırma gezisine çıkmıştı. 1830 Temmuz Devrimi sırasında Paris'teydi. Søren ise Berlin'e dört kez gitmesiyle Jutland'deki aile büyüklerine yaptığı kısa yolculuk ve İsveç'e yaptığı günübirlik bir gezi dışında bütün ömrünü Kopenhag ve çevresinde geçirecekti. Peter iri ve kuvvetliydi, İsveç'in kuzeyinde uzun yürüyüşlere çıkıyordu; Søren ufak tefek ve kamburdu –bir keresinde okulda düştüğünde sırtı zedelenmiş olabilirdi. Peter'ın konuşma yeteneği Almanya'da kendisine "Kuzeyli tartışmacı şeytan" (*Der Diskutierteufel aus dem Norden*) unvanını kazandırmıştı. Søren anlaşılır biçimde konuşuyordu ama sesi uzaktan duyulmuyordu, Birlik'te yaptığı bir konuşmada ilk kez bir münazarayı tek başına yürütmeye yaklaşmıştı. Peter 1829'da Göttingen'de (*De notione atque turpitudine mendacii commentatio*) [Yalan Kavramı ve Yalan Söylemenin Kötülüğü Üzerine] tezini başarıyla savunduktan sonra doktorasını alarak 1830 Eylül'ü sonunda evine döndü. Søren 1835 Kasım'ı sonundaki konuşmasını yaptığı zaman, mezuniyet sınavlarına girmek için önünde daha neredeyse beş yılı vardı.

Søren'in sorunu neydi? Yanıt bizi soruyu gözden geçirmeye davet edebilir. Görünen o ki yabana atılmayacak sebeplerden biri tatsız bir

gerçekti. Kierkegaard söz konusu konuşmayı yaptığı dönemde hâlâ ailesiyle birlikte Kopenhag'ın merkezinde Nytorv 2 adresinde oturuyordu. Evi, biri çoktan başarı kazanmış Peter ve öbürü yetmiş dokuz yaşına gelen, dikkat çekici babası Michael Pedersen Kierkegaard olmak üzere kendinden büyük iki Kierkegaard'la, paylaşıyordu. Kullandıkları soyadı, "Kirkegaard" sözcüğünün eski yazılışıydı (bire bir anlamıyla "kilise avlusu" ama ilk çağrışımı "mezarlık"). Peter'ın yurtdışı gezisi dışında, Søren, doğduğundan beri evi onlarla paylaşmıştı. Çok kısa süre önce bu geniş evde dokuz kişilik bir aile yaşamıştı. Şimdiyse hem evde yalnızdılar hem de bu ailenin sağ kalan üyeleri yalnızca bu üç kişiydi. Ağabeyinin tanınmış bir örnek olması yaşamının hiçbir evresinde peşini bırakmamıştı, güçlü ve ağır bir kişiliğe sahip babası da, doğumundan beri Søren'le birlikteydi. Søren'in kendi başına kazandığı ilk ünün "Kierkegaardların en küçüğü" olması tipikti.

Gerçekten de Søren bütün Kierkegaardların en küçüğüydü. Michael'le karısı Ane'nin (kimi zaman Anne yazılır) yedi çocuğunun sonuncusuydu. Devlet Bankası'nın iflasını ilan ettiği yıl olan 1813'ün 5 Mayıs'ında Nytorv'da doğdu. Ama ölüm, ziyarete erken gelmişti. Michael adıyla bilinen ağabeyi Søren Michael, on iki yaşındayken okulun bahçesinde geçirdiği kazadan sonra beyin kanamasından öldüğünde Søren henüz altı yaşındaydı. Michael 1807 Mart'ında doğmuştu. O yılın Ağustos ayında İngiliz donanması Kopenhag'ı bombaladı, devletin iflasına yol açan ekonomik gerileme başladı. Her zamanki gibi geleceği gören ya da şanslı olan Michael Pedersen, çöküşten kısa süre önce altına çevrilme garantisi bulunan tahviller almış, bu işten kazançlı çıkmıştı.[1]

En büyük ablası, babasının gözbebeği Maren Kirstine yirmi beş yaşında nefritten öldüğünde Søren dokuz yaşındaydı. Yıl, 1822'ydi. Sonraki on bir yıl çok normal geçti. Evlenen diğer iki kız kardeşin çocukları oldu. Üç erkek çocuk, Peter Christian, dört yaş küçük Niels Andreas, ondan dört yaş daha küçük Søren Aabye ana baba evinin çatısı altında büyüdü, kendilerine gayet iyi bakıldı. Hafta içinde okula, pazar günleri kiliseye giderek Rabbin Sofrası [bkz. Sözlükçe] ayinine katıldılar. Derslerine çalıştılar, sıradan hastalıklara yenik düştüler, iyileştiler. Peter, 1830'da yolculuklarını bitirip eve döndükten sonra evlenme ya da taşınma belirtileri hiç göstermiyordu. Sonunda evlenince, gelin de aynı eve taşındı. Evden yalnızca, geleceği konusunda ba-

basıyla bir süre atıştıktan sonra 1832'de Niels ayrıldı –Niels kitapları ve öğrenmeyi tercih ediyordu, babasının ısrar ettiği gibi, ailenin ticaret geleneğini sürdüren oğul olmayı hiç istemiyordu. Peter'ın ne yapacağı çoktan belliydi; babasının yoksun kaldığı her türlü eğitim ve kariyer fırsatlarını yakalayarak ailenin entelektüel saygınlığını tesis etmeliydi. Kendisini ileride kabinede bakan, daha sonra da piskopos olmaya götürecek yola çoktan girmişti. Søren'e gelince, onda gelecekte her neye yönelecekse aile işini devam ettireceğine ilişkin hiçbir belirti yoktu. O parayı kendisine uygun etkinliklerde kullanıyordu. Geriye bir tek Niels kalıyordu. Ancak o dönemdeki başka birçok kişi gibi, Niels de, Hamburg'da kısa ve semeresiz bir arayıştan sonra şansını Batı'da denemek üzere evden ayrıldı.

Søren artık yirmi iki yaşına geldiğinde, en sonunda adından söz ettirmeye başlar –hâlâ 1835 sonbaharıyla 1836 ilkbaharı arasındaki dönemdeyiz. Hatırlayabildiği tek şey ailesindeki ölümlerdir. Hayatta kalan en küçük kız kardeşi Petrea Severine yaklaşık bir yıl önce ölmüştü. İki kardeş birbirine yakındı ve Søren sık sık Petrea ile üç çocuğunu görmeye gidiyordu. Petrea, 13 Aralık 1834'te sağlıklı bir erkek çocuk doğurmuş, ama kendisi iki hafta sonra ölmüştü. Otuz üç yaşındaydı. Daha beş ay önce, 1834 yazında anneleri tifodan ölmüştü. Ondan önce de Niels ölmüştü.

Niels 17 Kasım 1832'de, yedi hafta süren yolculuktan sonra Göteborg'dan Boston'a geldi. Yanında babasından aldığı az miktarda parayla tavsiye mektupları vardı. Boston'da eğilimine uygun fırsatlar bulamayınca önce Providence'a, ardından üç-beş ay kaldığı New York'a gitti. Oraya da yerleşemedi. New Jersey eyaletinin Paterson şehrinde olası bir çözüm yolu bulmanın peşine düştü. Ama harcamalarının hızla artması çoktandır ona sıkıntı veriyordu, 21 Eylül 1833'te orada bir otel odasında öldü. Arkadaşlarının ve ona bakanların anlattıklarına göre, Niels neredeyse sonuna kadar iyimserliğini sürdürmüştü. Yeni Dünya'da kendinden söz ettireceğini düşünüyordu. Ama ölmek üzere olduğunu öğrenir öğrenmez gerçeği soğukkanlılıkla kabul etti. Niels, kendine güveniyle, Kierkegaard ailesinde istisna olabilirdi. Kaçmaya çalışmış ve nispeten başarmıştı. Niels'in, annesine diğerlerinden daha çok benzediği söylenir. New York'ta kalışını anlatan hayali bir hikâyede barda oturuyor, gözlerine kadar inen şapkasının kenarı gözlerini gölgede bırakıyor,

ayakları oyun masasının kenarına dayalı. Her zaman Niels'e floş royal* geliyor ve hasımları birbiri ardına pes ediyor.

> "Senin adın ne yabancı?" diye ona soruyorlar. Niels, kendisiyle dalga geçercesine sırıtarak "mezarlık" yanıtını veriyor; kazandıklarını cebine koyuyor, viskisini içip bitiriyor; dışarıya, gün ışığına, özgürlüğe çıkıyor.[2]

Niels'in bunaltıcı evinden kurtuluşu ancak bir yıl kadar sürdü ve özgürlüğünün sonunu simgeleyen olay, muhtemelen anlamını kolayca kavrayabileceği bir ironiydi. Yirmi dört yaşındaki Bay Mezarlık'ın naaşı Paterson'da yeni kutsanmış bir mezarlığa konulan ilk naaş oldu.

Niels'in ölümü evde büyük üzüntüye yol açtı. Hem ölümü hem de ölüm döşeğinde babasından hiç söz etmeden sevgili annesinin kendisini hatırlamasını istemesinin kasıtlı olduğu düşüncesi, baba Michael Pedersen'i sözlerle anlatılamayacak kadar üzüntüye boğdu ve bu üzüntü bütün eve yayıldı. Peter, Niels'in, meselelerin doğrusunu ortaya koyacak son sözlerini daha ayrıntılı öğrenmek için mektup yazdı; Niels'in, babasının ölmüş olduğunu sandığı olasılığı biraz teselli verdi. Ama yazışma aylarca sürdü, mesele aslında hiç çözülmedi. Bu olay yalnızca, önceki yıl 10 Eylül'de –tam da Niels'in gidişinden önce– kız kardeşleri Nicolene'nin doğum yaparken ölümüyle kararan evdeki atmosferi daha da karartmaya yaradı. Nicolene otuz üç yaşındaydı.[3]

O zamanlarda bile böyle istatistikler insani dehşete düşürüyor olsa da, sıra dışı değildi; geride kalanlar bunlarla yaşamayı öğrenmek zorundaydılar. Ama ne pahasına? Niels olayı dışında, Søren etrafında olan bitenler hakkındaki düşüncelerini yazmaz. Sonunda, *onun* ölümüne gerçekten hiç üzülmediğini yazar, ama belki ilerde içine bir keder çökecektir.[4] Ama 1835 yılının yaz tatilinde, Nytorv'un baskısından uzaklaşıp, çıktığı yürüyüşlerle ilgili çok sayıda uzun yazısından birinde, Gilleleje'nin hemen kuzeyindeki deniz kıyısında, sevdiği yerin sessizliğinde şunları söyler: "aramızdan ayrılan sevdiğim birkaç kişi önümdeki mezarda dirildi; daha doğrusu, hiç ölmemiş gibiydiler. Onların arasında kendimi çok huzurlu hissettim, kucaklarında dinlendim, sanki bedenimin dışına çıkmış, onlarla birlikte süzülerek semaya yükseliyormuşum

* Floş royal: Poker oyununda, kupa cinsinden as, papaz, kız, vale ve 10'ludan oluşan en güçlü beşli-r.n.

gibi hissettim kendimi –martıların çığlığı yalnız olduğumu bana hatırlatıncaya ve hepsi gözümün önünde kaybolup gidinceye kadar..."[5] Ölüp giden bu değerli birkaç kişi Nicolene, Ane, Petrea ve Niels'ti. Neredeyse, onların yeniden kendisiyle birlikte olabilmeleri yerine, daha çok kendisinin *onlarla* birlikte olabilmesini istiyor gibi görünüyordu. Ev artık başka bir yer olmuştu. Ölüm, sevilen birinin gitmesinden daha fazla bir anlam taşımaya başlamış, aile bireylerini birbirinden uzaklaştırmak şöyle dursun ailede geriye kalan bu umutsuz üç kişiyi [baba Michael, Søren ve Peter-r.] birbirine fazlasıyla yakınlaştırmıştı. Bu sağlıksız ailenin içindeki gerginliklerden en çok da, en küçükleri olan Søren'in acı çektiğini düşünebiliriz. Her şeye karşın ölene en yakın olan oydu ve diğerlerinin tersine, babasının egemenliğinden kaçmanın tek geçerli yolu olan evden ayrılma, kendi evini kurma ya da yurt içine yolculuk etme fırsatından bugüne kadar yoksun kalmıştı. Annesinin yatıştırıcı etkisinden, en yakın olduğu kardeşi Niels'in arkadaşlığından ve kız kardeşleriyle küçük çocuklarına uğrayıp hoş vakit geçirmek kadar, geniş ailenin gerektirdiği düzenli ziyaretlerden de yoksun kalan, yalnızca babası ve ağabeyiyle beraber olan Søren adeta evsizdi. Sokaklarda ve kahvelerde arkadaş aramasının şaşılacak bir yanı yoktu.

Babasının da, ağabeyinin de kötü bir tarafı yoktu; ikisi de, farklı yönleriyle beğenilen insanlardı. Üstelik Søren eğlenmekte, bu süreçte kabarık faturalar getirmekte çok iyiydi. Babası bu faturaları ödemekten hiçbir zaman memnuniyetsiz görünmüyordu. Daha çok sorun, bildiğinden şaşmayan babanın uzun zamandan beri oğullarını dizginleyen etkisiydi –bir de bu etkiyle birlikte, babadan onay almak için yarışmanın da rol oynadığı, iki kardeş arasındaki rekabet.

Kariyerlerinin izini buraya kadar kısaca sürelim.

Bir çiftçi ailesinden gelen Michael Pedersen Kierkegaard, 1756'da doğdu, doğduğunda resmen serfti. Çocukluğu Batı Jutland'in kullanılmayan düzlük arazilerinde, ailesinin bir zamanlar topraklarında çalıştığı yöre papazının teknik olarak serfi olduğu yerlerde geçti –adı buradan gelmektedir. On iki yaşına gelince, kumaş ticareti yapan Kopenhag'daki amcasının yanında çıraklık yapmaya gönderildi. Çalışkan ve uyanıktı; çıraklık ve tezgâhtarlık kariyerini çoktan geride bıraktıktan sonra, yirmi bir yaşına geldiğinde papaz onu serflikten resmen azat etti. Michael vatandaşlık hakkını kazanınca kendi işini kurdu. Önce Danimarka yün-

lü kumaşlarının gezici satıcısı, sonra "Batı Hint Adaları'nın (işlenmiş ya da işlenmemiş) şeker, melas ve çekirdek kahve gibi mallarının yanı sıra Doğu Hint Adaları ve Çin kökenli mallarının ticaretini yapma, aynı malları toptan ya da perakende satma"[6] izni alarak toptan kumaş ve tekstil ithalatçısı olan Michael'in gelir düzeyi arttı.

Eski serf Michael, sanayi, iyi yönetim ve şanslı yatırımlar sayesinde Kopenhag'da zengin ve saygın bir vatandaş oldu. Dükkân işletmeciliğinin altın çağında, dükkâncılardan oluşan Kopenhag şehrinde Tuhafiyeci (*Hosekræmmer*) Kierkegaard diye biliniyordu. Tuhafiyeci Kierkegaard, 1785'te, yirmi dokuz yaşındayken bir arkadaşıyla beraber ev satın alacak kadar para kazanmıştı. 1796'da, kendisine yardım eden amcası Niels Andersen'den bir miras kaldı. İki yıl önce ticaret kariyerinin zirvesindeyken, iş ortağının kız kardeşi Kirstine Røyen'le evlenmişti ama ikinci yılın sonunda karısı çocuk doğurmadan öldü. Gelgelelim Michael'in, uzak akrabası olduğu için kendisine iş önerdiği, Ane Sørensdatter Lund adlı bir hizmetçi vardı. Karısının ölümünden kısa süre sonra hizmetçi Ane, Michael'den hamile kaldı. Bunun üzerine Michael ona, utanılacak derecede cimri bir evlilik sözleşmesi sundu. Hiçbir biçimde sevgili olmadıkları için, hamileliğin, yalnızlığın paylaşıldığı tedbirsiz bir anın sonucu olduğu kuşkusuz bellidir. Evlilik öncesi bu anlaşmada Ane'ye olağan mirastan hiçbir şey verilmiyor ve Ane adeta Michael'in yanında çalışıyormuş gibi, kendisine aylık bir maaş veriliyor, ev idaresi için de yıllık sabit bir bütçe öngörülüyordu. Boşanırsa karşılığında kendisine hiçbir şey, çocuğun bakımı bile verilmiyordu. Sözleşmeyi yazan resmi görevliler şaşırdılar ama hiçbir şey yapamadılar.

Beklenenin aksine, evlilik oldukça başarılıydı, otuz sekiz yıl sürdü. Aşağı yukarı aynı zamanda, 1797'de Michael kazanç getiren işini vekâleten başkalarına teslim edip inzivada yaşamaya karar vermişti. Çok sayıda olası nedenin arasında sağlık durumu da vardı. Kendini ansızın çok hasta hissetti, ölmek üzere olduğunu düşündü. Ama başka nedenler de vardı. Rantiye olarak geliri ailesini geçindirmeye yetiyordu, evin gündelik idaresini de Ane'ye bırakmamıştı. Kuzeni de olan genç bir hizmetçi kızla alelacele evlenmesinin doğurduğu çevreye karşı mahcupluğunu evde kalarak örtüyordu. Çok dindar olduğu için, cinsellik suçundan ıslah olma ve kefaretini ödeme ihtiyacı da hissetmiş olabilirdi; ama her halükârda, o günlerde oldukça olanaklı olduğu gibi, daha çok

çocukları, özellikle de oğulları olursa, onların yetiştirilmesini Ane'ye bırakamazdı.

Ölmek üzere olduğunu düşünen Michael Kierkegaard ölmedi, çok sayıda da çocuğu oldu. Ama özverisinin bedeli neydi? Sağ kalan bir oğlunun sonunda delirmesi, ikincisinin anlaşılmayan ölümü, en küçük olan üçüncüsünün yörede adının çıkması (ve hiç beklenmedik bir biçimde uluslararası ün kazanması).

Yine de evlerinin, bir çocuk için kesinlikle sağlıksız olsa da, aslında mutsuz bir ev olduğu söylenemezdi. Huzuru bozan, Michael Kierkegaard'un güçlü ama aslında suçluluk duygusu çeken kişiliği ve ev halkına dayatmayı seçtiği teokratik rejimdi. Hemen hemen her şeyin, alışverişin bile idaresi Michael'daydı; artık zaman emrine amade olduğuna göre, ihmal ettiği eğitimine de kendini verebiliyordu. Okul döneminde çocukların çoğu (en azından beş yaşındakiler) cumartesi öğleden sonra serbest olsalar da, hafta arası sabah dokuzdan akşam yediye kadar evde yoktular. Felsefeden hoşlanan, tartışma yeteneğine sahip ve etkileyici bir şekilde kendi kendini yetiştirmiş olan baba Kierkegaard, özellikle on sekizinci yüzyılın başındaki Alman rasyonalist ve Leibnizci Christian Wolff'la (1679-1754) ilgileniyordu. Bir zamanlar eğitimsiz bir çoban olan bu adam şimdi *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt*'u (1720; Tanrı Üzerine Düşünsemeler, Dünya, İnsan Canı ve Genel Şeyler) özgün dilinden okumayı tercih ediyordu. Zengin imgelemiyle oğullarını eğlendirmeye de zaman ayırıyordu, ama bu konuda yalnızca Søren, yaradılışı gereği babasını mutlu etmeye hazırdı. Peter çok kendini beğenmişti ve pek de yaratıcı değildi, babasının planlarına uymayı en az isteyen ise Niels'ti.

Kierkegaard'un 1842-43'te yazdığı basılmamış bir yapıtı, Johannes diye biriyle ilgili aşağıdaki yarı yaşamöyküsel pasajı içerir. Johannes daha sonra kendisinin mahlası olacaktır. Bu pasajdaki özyaşamöyküsünün kökenlerini çok sayıda kaynak doğrulamaktadır.

> Evinde birkaç oyun oynanıyordu ve pratikte hiç dışarı çıkmadığı için, küçük yaştan itibaren kendi başına ve kendi düşünceleriyle zaman geçirmeye alışmıştı. Babası sıkıcı ve sıradan görünen çok sert biriydi ama bu gösterişsiz katmanının altında, ilerlemiş yaşının bile karartamadığı parlak bir imgelem gizleniyordu. Johannes dışarı çıkmak için arada bir izin istediğinde genellikle kabul edilmiyordu; ama babası kimi

> zaman bunu telafi ediyor, onu elinden tutup evde bir aşağı bir yukarı dolaşıyordu. Başlangıçta bu kötü bir alternatif gibi göründü ama gösterişsiz dış görüntüsü gibi bunun da altında çok farklı bir şey gizleniyordu. Johannes babasının teklifini kabul ediyordu, nereye gideceklerine karar vermek ise tamamıyla Johannes'e bırakılıyordu. Şehir kapısından çıkıp yakındaki taşra sarayına, deniz kenarına gidiyorlar ya da sokaklarda dolaşıyorlardı –her zaman Johannes'in tam da istediği gibi, çünkü her şey babasının gücü dahilindeydi. Evde bir aşağı bir yukarı yürürlerken babası, gördükleri her şeyi ona açıklıyordu; yanlarından geçenlere selam veriyorlardı, arabalar babasının sesini bastırarak gürültüyle gidiyordu; pastacı kadının meyveleri her zamankinden daha çekiciydi. Babası, Johannes'in aşina olduğu şeyleri en küçük ayrıntısına kadar çok bire bir, çok canlı, çok anlaşılır anlatıyor, bilmediği şeyleri de yine her yönüyle, yoğun ve ayrıntılı bir resim çizer gibi anlatıyordu, öyle ki Johannes, babasıyla yarım saat yürüdükten sonra bütün gün dışarıdaymış gibi yorulup bitkin düşerdi.[7]

Søren daha sonraları babasını, kendisini çocukluğundan itibaren Hıristiyan olarak yetiştirerek yaşamını altüst etmekle suçlayacaktı.[8] Kuşkusuz babası din konusunda ailesine rehberlik etmeye sürekli dikkat ediyordu. Kutsal Ruh Kilisesi'nin pastörü Bull'un, Lutherci Kilise'nin zeki ve samimi, uygun bir temsilcisi olduğunu, çocuklarının bu devlet kilisesinde sağlam bir başlangıç yapabileceklerini düşünüyordu. Kendisi ise Moravyalı Kardeşler Cemaati'yle, yani *Herrnhutçularla** (Herrnhut'un bire bir anlamı, "Rabbin esirgediği"dir)[9] bağlarının daha yakın olduğunu hissediyordu. Köylü topluluğu bu cemaatin görüşlerine inandığına göre, çocukluğundan beri o da bu hareketi biliyor olmalıydı. Moravyalıların öğretisi, o dönemde geçerli olan liberal-rasyonalist Lutherciliğe neredeyse tamamıyla zıttı. Öğreti akıldan çok duygulara hitap ediyordu; ruhban sınıfına ve bunların halk üzerindeki etkisine karşıydı, insanın manevi yeniden doğuşunu ve burjuva yaşamının tuzaklarını umursamamayı vaaz ediyordu. Napoléon savaşlarının ardından gelen yıkım ve yaygınlaşan iflas nedeniyle, Moravyalı Kardeşler Cemaati, Kopenhag'da önemli ölçüde gelişmişti. İşini iflastan mucize eseri kurtaran Tuhafiyeci Kierkegaard, 1816'da Cemaat, toplanılan evin çok küçük olduğuna karar verdiğinde, Stormgade'de 600 kişiyi alacak büyüklükte yeni bir ev için kurulan inşaat komitesine başkan seçildi.[10]

---

* Herrnhutçular: Adını Saksonya'da bir grubun kurduğu Herrnhut kasabasından alan dini hareket içinde yer alanlar-r.n.

Gelgelelim, 1812'de Mynster adında genç bir Lutherci vaiz sahneye çıktı ve her zamanki keskin zekâsıyla Michael onda yararlı bir uzlaşmacılık gördü. Daha sonra Devlet Kilisesi'nde başpiskopos olan Jakob Peter Mynster, Lutherci düzenin üniversite temelli entelektüelliğine ve vahiy dahil uzun zamandan beri devam eden pek çok Hıristiyan inancını kabul etmeyen Aydınlanma'nın [bkz. Sözlükçe] rasyonalizmine de hararetle karşı çıkıldığı dönemde mesleğine başladı. Köylü cemaatine vaaz vermesi beklenirken başlangıçta iman konusunda kuşku yaşadığı güney Zealand'in bir papazlık bölgesinden Kopenhag'a gelmişti. Kendisi için "neredeyse yalnızca edebi değeri" olan İncil'i gerçek tarihmiş gibi vaaz etmek, onu umutsuzluğa iten kişisel bir deneyim olmuştu. Yine de bir krizin ardından bu sorun, ilgili bütün taraflar adına mutluluk verecek biçimde kendi kendine çözülmüş gibidir. Mynster daha sonra, "Hepsinden en yücesini ve en kutsalını bulmak için, bu dünyada acı duyacak kadar, son derece terk edilmiş hissettim [kendimi]"[11] diyordu. Bu keşfinde Mynster'i yola getiren her ne idiyse, yeni iman anlayışının kesinlikle yararı oldu; bu anlayışı onu "mesleğinin" zirvesine taşıdı. Bu keşif, kilise için de hayırlı oldu. Jacop Mynster'in kendini bir biçimde vakfetmek gerektiği anlayışı, kilisenin sıkıcı entelektüel karakterine inancını kaybeden ve sayıları giderek artan imanlıların duygusal gereksinmelerini çok iyi karşılıyordu. Michael Kierkegaard, bir vaizle ailece görüşmenin kendisine sağlayacağı kişisel ve toplumsal avantajları çabucak kavramış görünüyordu. Bu vaiz de, Moravyalılar gibi canlı tutulması gereken bir Tanrı anlayışından medet umuyordu ama ruhban sınıfına karşı çıkacak kadar değil –ki bu karşı çıkış yayılırsa peşinden hiç kimseyi sürüklemeksizin Devlet Kilisesi'ni terk etmesi gerekirdi. Küçük Søren kiliseye gitmeye başladığında, aile pazar sabahları Mynster'in vaazlarını dinlemeye gidiyor, akşamları ise yine Kardeşler Cemaati'ne katılıyordu.[12]

Kızlar evlenip kurtulmuşlardı ve mutsuz görünmüyorlardı. Michael'in arkadaşı ve meslektaşı Tuhafiyeci Hen(d)rik Lund'un üç oğlu vardı: Babasının işini devralıp Nicolene'yle evlenen Johan Christian; üniversitede hayvanlar üzerinde yaptığı deneyleri ve kabuklu hayvanlar konulu teziyle iki kez altın ödül kazanıp doktorasını Kiel'den alan (Wilhelm adıyla bilinen) Peter Wilhelm; Petrea'le evlenen ve Ulusal Banka'da asistanlık yapan (Ferdinand adıyla bilinen) Ferdinand Lund. (Lund'un öbür iki oğlu veremden ölmüştü.) Aileler bir süreden beri tanışıyordu. Kierkegaardlar,

Lundların sur dışında bulunan mülküne sık gidiyorlardı. Søren için, daha sonraları kimi zaman onda uyanan izlenime de bakıldığında, eğlenceye hiç zaman ayırmadan her zaman çalışmak söz konusu değildi kesinlikle. En azından iki kız kardeş, babalarının kendini vakfetmişliğinin altında ezilmekten kurtuldu, çünkü Michael eğitime, onların yetiştirilmesinin zorunlu bir bölümü diye bakmamıştı. Kızların ruhuna özen göstermenin babalarının sorumluluğunun ne kadar dışında kaldığı belli değildir; bir kaynağa göre, Nicolene'nin hayatının, yeni çocuğunu doğurduktan sonra kurtarılamayacağı öğrenildiğinde, gerçeğin Nicolene'den saklanmasını isteyenlerin arzularına Michael "Benim çocuklarım böyle yetiştirilmedi," diyerek karşı çıktı.[13] Ama onların böyle yetiştirilmediği kabul edilerek, insan doğasının faniliği gerçeğini tercih etmek, Niels'in olayında tanık olunduğu gibi, ailenin değer ve inanç sistemine uygundur. Bu nedenle, buna Michael'in acımasızlığı diye bakmak çok acele etmektir.

Babanın geride kalan iki oğlundan beklentileri, bir ölçüde yaşından, bir ölçüde de mizacından kaynaklanıyordu. Michael Kierkegaard, atalarının kendisine hiçbir biçimde veremeyecekleri bir geleceği Peter için bire bir öngörebiliyordu: ilahiyat lisansı, pastörlük ya da üniversitede bir kürsü. Peter, Yurttaşlık Erdemi Okulu'nda [Borgerdydskolen] çok değer verilen bir öğrenciydi ve üniversitede ilahiyat sınavlarını bitirebileceği en kısa süre içinde bitirmekle kalmadı, alabileceği en iyi sonuçları da en kısa zamanda aldı. Søren, Birlik'te konuşma yaptığında Peter Almanya'dan aldığı doktora kendisine bu yeterliliği vermediği için, henüz ilahiyat okutmanı olmasa da, peşinden çok koşulan, özel dersler veren, ileri düzey bir Latince öğretmeniydi.

Søren'in Birlik'te konuşmasından iki yıl önce Peter'ın ilerlemesinin biraz kesintiye uğradığı doğrudur. 1833 Ocak'ında Kuzey Jutland'daki Limfjord'un en büyük adası Mors'ta pastörlük için başvurmuştu. Ataması yapılınca, evini kurmasına yardımcı olması için annesinden kendisiyle birlikte oraya gitmesini istedi. Ama sonra Peter kararsız kaldı, sonunda bundan vazgeçti. Kusursuz kariyerindeki tuhaf bir tereddüt müydü yoksa bu? Pek de tuhaf görünmüyor. Bir kere onun seviyesinde birinin yeteneklerinin hak ettikleriyle karşılaştırıldığında verilen ücret çok azdı; ayrıca Mors, Kopenhag'dan oldukça uzaktı, bu durumda Peter hayranlarından uzak kalacaktı. Belki Mynster gibi, Peter da imanından emin değildi. Yine de bu, kısa süren bir tereddüttü. Eskisi gibi,

Kopenhag'da kalmaya devam etti, her zamanki gibi rağbet gördü. Üç yıl sonra 1836 Ocak'ında küçük kardeşinin halka açık polemiği devam ederken, Peter, ücretini yalnızca katılanların ödedikleri bir konum olan *Privatdocent** olarak kendisine üniversitede ilahiyat öğretme olanağı sağlayan diplomasını aldı.

Ancak Peter'ın, iki kardeşin kendini en zor toplayanı olduğunu kanıtlayan başka belirtiler de vardı. Søren, Hıristiyanlığa karşı, ömür boyu kendisine uzak durma olanağı da sağlayan ikircikli tavrını sürdürürken Peter'ın dinle ilişkisi pek dillendirmese de daha doğrudandı, bu nedenle de daha hastalıklıydı. Hıristiyanlık, onun heyecanını ömür boyu ayakta tutmalıydı; tutamazsa, bu başarısızlık ona kendi başarısızlığı, dinsel kefaret ödemesi gereken bir şey gibi geliyordu. Dinsel bunalıma düştü, sürekli depresyon nöbetlerine girdi. Öte yandan Søren, Peter'ın günlüğüne göre akut depresyon nöbetleri geçirdiği göz önüne alınsa bile, hep babasıyla aynı çatı altında yaşamış olmanın en kötü etkilerinden kendini koruyor gibiydi. Søren, babasının yönetimi yüzünden, Hıristiyanlıkla bağdaştırdığı zihnindeki korkuyu günlüğünde tanımlarken şunları da eklemektedir: "Daha sonra Peter hastalıklı bir biçimde dinin kontrolü altına girdiğinde onun adına çok acı çektim."[14] Küçük kardeşin ağabeyine duyduğu sempati, aralarındaki yaş farkını kapatan bir psikolojik olgunluğu akla getirmektedir.

Peter, üniversitede öğrenci olduğu günlerden bu yana gelişen Grundtvig hareketinin çok tanınmış kişileriyle yakın ilişkideydi. 1783'te doğan, seksen dokuz yaşına kadar yaşayan ilahiyatçı, siyasetçi, pastör, eğitimci, tarihçi, filolog Nicolai Frederik Severin Grundtvig, İskandinavya'da sözü geçen en büyük eğitimcilerden biri olacaktı. İlahiyat eğitimi gördü ama son derece şiirsel imgelemiyle daha başlangıçta Goethe, Schiller, Fichte ve Schelling'in Romantizmlerinde kendine bir çıkış yolu buldu. Mesleğine şiirlerinin (daha sonra yazdığı ilahiler günümüzde İskandinavya'da en bilinen ilahilerin arasındadır) yanı sıra *Edda*'lar ve İzlanda *saga*'ları** üzerinde çalışarak başladı. Uyanışın ardından gelen bir iç krizden sonra,

---

* Privatdocent: Eskiden özellikle Almanca konuşulan ülkelerde ücretini üniversiteden değil, öğrencilerden alan okutman-ç.n.

** İzlanda ve İskandinav mitolojisini içeren nesir ve manzum destan ve efsaneler. En önemli yazarlarından biri, 1179-1241 arasında yaşayan İzlandalı Snorri Sturluson'dur-e.n.

1811'de babasının yardımcısı oldu* ve yalnızca Devlet Kilisesi'ni değil, genellikle Danimarka kültür yaşamını Hıristiyanlık temelinde canlandırma kampanyası başlattı. Liberal rasyonalist ilahiyatın entelektüel kısıtlamalarına saldırdıktan sonra, ilerici dinsel düşüncenin öncüsü olduğu düşünülen Grundtvig, bu gelenekten gelen bir Alman yazarını okurken, hemen "kurumuş çarmıhın" altına rasyonalizmin yerleştirdiği "zehirli otu" yazdı. Yirmili yaşlarındayken coşkulu polemiklerle *Catholicismens og Protestantismens Kirkeforfatning, Lære og Ritus* (Katoliklik ve Protestanlık: Kilise İman ve İnanç Açıklamaları, Öğretileri ve Ayinleri) kitabına küfürlü bir yanıt yazdığı rasyonalist geleneğin önde gelen temsilcisi Henrik Nicolai Clausen'le hukuki bir ihtilaf yaşadı. *Kirkens Gienmæle* (Kilisenin Yanıtı) adlı bu yapıtı nedeniyle yayın yoluyla hakaret suçundan mahkemeye verildi. Grundtvig suçlu bulunarak ömür boyu sansüre mahkûm edildi. Mahkûmiyetinden sonra Grundtvig İngiltere'ye gitti, burada kilise hakkında geliştirdiği fikirler İngiliz serbest piyasa ekonomisini yakından incelemesine dayanıyordu. Kilisenin özgürlüğü, bu özgürlüğü garanti altına alma dışında, kilisenin hiçbir işine müdahale etmeyecek bir anayasanın garantisi altına alınmalıydı. Kiliseyi ve papazları devletin müdahalesinden kurtarıp halkın kendi seçtiği kilise bölgesinde ibadet etmesini sağlamanın amacı, hakiki Hıristiyanlığın, yeniden kültürle ilişkilenmesiydi.[15]

Grundtvig'in yanıtı (*Gienmæle*), Hıristiyan kilisesinin sarsılmaz ve değişmez temeliyle ilgili olarak yakın zamanda kendisinin keşfettiğini öne sürdüğü bir durumu içeriyordu. Clausen'in Protestanlığının hatası, "yazılmış sözcükleri her şey haline getirmesi" ve kiliseyi "kitap kurtlarının" paydaşlığına dönüştürmesiydi; böylece "İsa'nın Sözü" bile Hıristiyanların dikkatinin odaklanacağı başka bir metin olmaktan öteye gidemiyordu. Grundtvig buna karşı, Hıristiyan Kilisesi'nin "amentüsü olan imanlı bir cemaat"[16] olması gerektiğini açıkladı. Grundtvig'in adlandırmasıyla "Kilise Görüşü"nün (*Kirkens Anskuelse*) temelini, Kutsal Metinler değil, İsa'nın sözleri oluşturmaktadır. Grundtvig buna "benzersiz keşif" diyordu. Grundtvig'in kendisinin önerdiği biyolojik bir metafora göre hakiki Hıristiyanlık, uzmanlık gerektiren entelektüel bir alıştırma olarak Kutsal Kitap metinlerinden deşifre edilip sonra da in-

* Grundtvig'in babası Johan Ottosen Grundtvig, Lutherci bir papazdı-ç.n.

sanların iman etmesi beklenen bir hakikat olmak yerine, her mevkiden insanların yaşayan sözü kabullenip katılmasıyla vaftiz, Rabbin Duası ve Rabbin Sofrası [bkz. Sözlükçe] çerçevesinde sürekli çoğalarak yayılan Hıristiyan hayatıdır. Grundtvig Danimarka'nın önde gelen şairi Adam Oehlenschläger'in Romantizmini eleştirdikten sonra biçimcilikle ve Hıristiyan imanıyla ilgili asıl meseleleri, özellikle de Kutsal Metinlerin konumu meselesinde lafı dolandırmakla suçladığı Mynster'i eleştirerek onların karşısında yer aldı. Hıristiyan bakış açısıyla yazdığı dünya tarihi çok tartışıldı.[17]

1820'lerin başında Peter Kierkegaard üniversitede okurken genç ve parlak Grundtvigci ilahiyatçılardan oluşan bir grup çoktan beri vardı. Bazıları Søren'le de arkadaş olacaklardı. Gruptakiler Michael Pedersen Kierkegaard'un güçlü imanından söz ediyorlardı ama Moravyalıların tersine, Peter'la bir köylünün oğlundan çok, gelecek vaat eden bir profesöre uygun üslupla konuşuyorlardı. Grundtvigcilerin grubu genel anlamda genişlerken, Herrnhut Cemaati'nin büyük bölümü Grundtvig'e yönelmişti. Peter'ın 1832'de bu harekete katılmasına ilişkin kendi tutumuna, belki bu ışıkta bakılabilir.[18]

Bakılabilir, ama bir yere kadar. Grundtvig, Peter'ın üzerinde güçlü etkisi olan yeni bir baba figürüydü, oysa Peter'ın kendi babası, Grundtvig'den açıkça ürküyordu. Dolayısıyla, bu atılım bir ölçüde kaçma girişimi de olabilirdi. Ancak aklından gerçek bir fiziksel atılım geçmediği için Peter'ın Grundtvigci uyanışı evde düpedüz gerilim yarattı. Ayrıca genç ilahiyatçılar arasında rağbet görmesine karşın Grundtvig hareketi, kendi doğası gereği akademi çevrelerinde bir biçimde hâlâ kuşkuyla karşılanıyordu. Böylece değer verilen öğrenci, değer verilen mezun ve saygı gören felsefe doktoru bu nedenle yalnızca evde değil, din adamı olarak, hatta belki de siyasal tutkularını içinden çıkılmaz hale getirerek işinde de gerilime göğüs geriyordu. Peter'ın durumu trajikti. Søren'in Birlik'teki konuşmasında sözünü ettiği biçim estetiğinin diliyle, Peter dikkate değer yeteneklerinin yanı sıra bu yeteneklerin kendisinden beklenenlere son derece uygun olması sayesinde, kendisi için biçilmiş kaftan olan mesleğinde önüne konan "biçimleri" varsayabilen ve varsaymış olan biriydi. Søren'in Birlik'te yaptığı konuşmadan bir önceki yaz yazdığı, ancak kendine sakladığı bir mektupta iki kişilik tipini anlatırken Peter'ı düşündüğüne inanmamak güçtür.

> Her şeyden önce ... kişi gerçekten ait olduğu toprakta yaşamalı ama o toprağı bulmak her zaman çok kolay değil. Bu açıdan, belli bir yönde gitmeye öylesine kararlılıkla eğilim gösteren şanslı mizaçlar var ki, kendilerine bir yol gösterilir gösterilmez, sadakatle bu yoldan gidiyorlar; belki başka bir yoldan gitmeleri gerektiği düşüncesi onları bir an bile alıkoymuyor. Kendilerini tamamıyla çevrelerinin yönetmesine izin veren başkaları da var, onların aslında neyin peşinde oldukları ise hiç belli değil. Sözü geçenlerin ilki kategorik buyrukları içselleştirmiş olanlar, ikincisiyse bunu dışarıdan alanlar. Ama ilk sınıfa girebilen çok az kişi var. İkincisine de ben ait olmak istemiyorum.[19]

Peter genellikle kategorik buyrukları dışarıdan alanlar grubuna giren bir kişilik gibidir. Bir yandan sahip olduğu yetenek ve erdemlere doğal olarak yön veren ve bunları tetikleyen tek şey, babasının gönüllü ya da gönülsüz onayıydı. Öte yandan, etkisinde kaldığı başka bir güçlü kişi de vardı. Yine de iş ararkenki kararsızlığı Grundtvigciliğinde de kendini gösterecekti. Belki kendisini uzak bir köye gömmekten birdenbire kuşku duymasının gerçek nedeni, normal çevresinden yoksun kalmasının, sözcüğün tam anlamıyla kendisini mahvedeceği önsezisiydi. Grundtvig'le karşılaştırıldığında Peter Kierkegaard iradesiz bir insandı. 1826'da Grundtvig'in yazılarına sansür getirilip pastörlükten istifa etmeye zorlandığında, Peter hayata atılmıştı; kendisini geliştiriyor ve seçeneklerini arttırmaya çabalıyordu. 1839'dan sonra Grundtvig'in geçimini tekrar kazanmasına izin verildiğinde, Peter ancak çok ılımlı bir destekçi olacaktı.

Kierkegaard ise, belli bir yöne kararlılıkla eğilen o "şanslı yaratılmışlardan" biri olmak istiyordu. Ama açıkçası tam ters yaradılıştaydı ve ortaya çıkacağı gibi, Søren kararlardan ve kararlılıktan söz etmesine karşın ağabeyinden hiç de daha kararlı değildi. Farklı yaradılışı, özellikle de ikisinin arasındaki rekabet nedeniyle, Søren'in yolu Peter'ın yolunun tam tersiydi.

Yurttaşlık Erdemi Okulu'nda Søren'e sürekli Peter hatırlatılıyordu. Okuldan ayrıldığında başöğretmeninin iyi dileklerine, hep yapılageldiği gibi, "iyi entelektüel yeteneklerine, üniversitede engellenmeden özgürce gelişme şansı verildiğinde, elbette yeteneklilerin arasında sayılacak ve pek çok açıdan ağabeyine benzeyecek"[20] yorumu da dahildi. Søren'in okul anılarının pek çoğu yazılıdır. Öyle olsa bile, Kierkegaard'un ölü-

münden sonra talep üzerine sağlandığı ve daha sonra onu ünlü yapacak olaylara karşı tutumlarını yansıttığı için bunların güvenilirliği oldukça azdır. Yine de bu derlemelerden oldukça göz alıcı bir portre çıkarılabilir. Anıların ortaya koyduğu imaj hayli bölük pörçüktür ve çokbilmiş bir çocukla yalnız birinin karışımıdır. Søren sevilmiyor değildi, daha çok ondan korkuluyordu ama onu sevgiyle hatırlayan bazı öğrenci arkadaşları da vardı. İçlerinden biri onu "ince, yaşına göre küçük, solgun benizli, çilli, tuhaf giyimli bir arkadaş" olarak hatırlıyordu. Erkek okulunun kapalı toplum deneyimini hiç edinmemiş olan Tuhafiyeci Kierkegaard'un oğluna giydirdiği alışılmadık giysiler ona "Kilise Korosu Çocuğu" denmesine neden oluyordu; gerçi babasının yaptığı ticaret nedeniyle, "Søren Çorabı"[21] dendiği de oluyordu. Daha sonra öğrenci arkadaşlarından hiçbiri, onda geleceğin ünlü kişisine dair bir belirti gördüklerini söyleyemediler. Sınıfın genellikle ikincisi ya da üçüncüsü olurdu; çoğu zaman ev ödevlerini yapmayan biri olduğu halde, durumu oldukça iyiydi. Bunun nedeni, bir meslektaşının belirttiği gibi, sıranın altından kopya çekiyor olması olabilirdi. Bir öğretmeninin bir keresinde onu Mynster'in vaazından intihal yapmakla suçladığı söylenir; en azından babasının, ruhunu korumaya düşkünlüğünün etkisini gösterir bu. Aynı öğretmen Kierkegaard'un hazırcevaplığının kendisini çok endişelendirdiğini söylüyordu. Bazı öğretmenler onun "çalışkanlıktan yoksun" olduğunu ve kendilerine "küstahça" davrandığını düşünüyorlardı. Bir keresinde öğrenci arkadaşları "her şeyi fetheden diyalektiğine" içerledikleri için fırlayıp onu dövdüler. Gerçi bu ifade büyük olasılıkla yine, hatırlama anıyla hatırlayan kişiden anlatması istenen anısı arasında ne olup bittiğini yansıtmaktadır. Ama bu ve diğer anıların doğruluk payı azımsanamaz. Başka bir okul arkadaşı, Søren'le kavga etmenin tehlikeli olduğunu, çünkü onun, "hasmını nasıl gülünç göstereceğini bildiğini" söylüyordu. Bunun, Kierkegaard'un sonraki yaşamında da geçerli olan bir özelliği olduğunu daha önce gördük. Peter, Søren'in sınıfına ders vermeye geldiğinde Søren'in bu durumu özellikle onunla alay etmek için kullandığı iddiasından her şeye karşın şüphe etmek güçtür.[22]

Bunu yalnızca kötü yönelimli bir davranış diye düşünmek kolaydır. Ama yalnızca bundan ibaret olmayabilir; ağabeyin, kardeşinin öğretmeni olması çok can sıkıcıdır, ama bir ağabeyin, herkesin sizden öykünmenizi

beklediği yaşayan bir efsane olması dayanılmazdır. Öğrenci arkadaşları Søren'in "sessiz ve konuşmayan varlığından" da söz ederler. "Hep kendi yoluna gitti, düşüncelerini neredeyse her zaman kendine sakladı, evinden ise hiç söz etmedi, ne arkadaşlarını evine çağırdı ne de onları görmeye evlerine gitti." Søren'in çok defa hiç beklenmedik zamanlarda öğrencilerle alay ettiğini söylerler. Zaten bu yanı, açıkça fark edilebiliyordu. Feveranları "genellikle iri, uzun boylu, güçlü yapılı delikanlılara" yönelikti. Seçerek ya da zorlamayla olsun, ince yapılı, ufak tefek Søren, "boyu uzun olsa da aklı kısa olan arkadaşlarına düpedüz saldırıyordu".

Okulda tuhaf kişiler ya kendini iyice göstermeli ya da tamamen saklanmalıdır. Öncelikle kendini korumaya almak için kullanılan dış görünüş, çoğu zaman üstünlük taslamaya ya da kendini göstermeye yarayabilir. Saldırmaya değer bir şey bulunduğundaysa onunla onun koşullarına göre uğraşmaktansa, aklın silahları salt karşı görüşte gedik açmak için kullanılabilir. Genellikle bu, karşıt görüşü ortaya atan kişiden intikam almanın, dengeyi düzeltmenin başka bir yoludur. Yalnızca fiziğiyle etkileyen entelektüel cüceleri değil, ruhları gelişmemiş entelektüel devleri de alt etme silahıdır bu.

Søren'le Peter, babalarında gördükleri tartışma yeteneğinden farklı dersler çıkarıyorlardı. Daha önce alıntı yapılan yayımlanmamış yapıt, Johannes'in yaşamöyküsü, babanın verdiği bir dersi şu şekilde aktarmaktadır:

> Babası başka biriyle tartışmaya girdiğinde Johannes çok daha fazla dikkat kesilirdi, çünkü her şey neredeyse bir ritüel edasıyla giderdi. Baba her zaman hasmına her şeyi anlattırırdı ve kendisi yanıt vermeye başlamadan önce söyleyecek başka sözü var mı diye sormaya çok dikkat ederdi. Johannes dikkat kesilerek hasmın konuşmasını izlerdi, kendince sonucu merak ederdi. Suskunluk. Ardından babanın yanıtı gelirdi. Bakın! Bileğini hızla salladığında her şey değişirdi. Johannes için bunun nasıl yapıldığı bir gizemdi ama ruhu, bu tiyatro oyunundan zevk alırdı. Hasım tekrar konuşurdu. Hepsini aklında tutmak için Johannes dikkatini daha çok verirdi. Hasım hararetle uzun uzun konuşurdu, Johannes onun kalp atışlarını duyardı neredeyse. Ne olacağını görmek için çok sabırsızlanırdı. –Tamam; her şey bir anda tersine dönerdi, anlaşılır olan şey anlaşılmaz hale gelirdi, mutlak olandan kuşku duyulurdu, apaçık hakikat çelişkiye dönerdi. Köpekbalığı, avını yakalamak üzereyken kendini arka üstü atmalıdır, çünkü ağzı karnındadır; sırtı siyah, karnının altı gümüşi beyazdır. Bu renk

değişimini görmenin muhteşem bir görüntü olduğunu söylerler: Kimi zaman neredeyse göz kamaştıracak kadar çok parıldar ve yine de bunu görmek zevktir. Johannes, babasının tartıştığını duyduğunda benzer bir değişime tanık olurdu.[23]

Peter da babasının tartışma üslubunu beğenirdi ama onunki bunu meslek haline getirecek biçimdedir. Tahmin edilmesi güç olmayan nedenlerle, daha sonra "yalnızca düşüncede yaşar gibi görünenin"[24] Peter değil, Søren olduğu söylense de, Søren'in buradaki öyküsünün, bütün tartışmayı tehdit eden mugalata tehlikesini ortaya koymak için çarpıtıldığı kuşku götürmez; Søren düşünce iddialarına kuşku düşürmek için aynı deneyimden yararlanır. Burada yazılan öykü kuşkuculuğun önemi hakkında kaleme aldığı bir felsefe metninden alınmıştır. Aslında Søren daha sonra düşünseme sürecinin kararlılıkla aynı noktada başlayıp bitmesi gerektiğini söylerken aklından geçen örnek, ağabeyi olabilirdi.

Søren, Peter'dan açıkça nefret ediyordu. Ama bütün çalışkanlığına ve öğretmenleriyle öğrencilerinden gördüğü saygıya karşın Peter, yalnızca bu düzeni daha uzun süre yaşadığı için değil, en büyük oğuldan beklendiği gibi, daha fazlasını vermesi istendiği için, büyük olasılıkla Søren'den daha çok acı çekiyordu. Buna karşın, Peter'ın çalışkanlığı ve başarısı, Michael Kierkegaard'un bunlardan duyduğu mutluluk kadar tartışmasız bir gerçekti. Öte yandan görünüşe bakılırsa Søren yaptığı her işte babasının desteğine güvenebiliyordu. Søren'in ilahiyat çalışmalarında ilerleme kaydedememesi bile hoşgörüyle karşılanıyordu. Søren gibi, Peter'ın da aralarındaki rekabeti hissetmesi şaşırtıcı değildir. Peter, Søren'in her zaman hoşgörüyle küçük oğul diye kabul edilmesine içerliyor, kendisinin itaatkâr davranışına ve aile şerefi duygusuna saygı göstermediği için ondan hoşlanmıyordu. Kardeşinden gördüğü davranışın Peter'ı rahatsız edip moralini bozması için her türlü neden vardı. Ailedeki tatsız bir durum ve Peter'ın şaşkınlığı, Peter yurtdışındayken babasından gelen mektupta özetlenmişti.

Søren'in sorunu ne, bilmiyorum. Sana mektup yazdıramıyorum. Acaba bu, yazacak bir şey bulamamasından kaynaklanan entelektüel bir eksiklik mi, yoksa onu övgü alacağı şeyden başka bir şey yazmaktan alıkoyan çocukça bir kapris mi? Bu mektuba övgüyle karşılık verilmeyeceğinden emin olduğu için mi hiçbir şey yazamıyor, merak ediyorum.

Søren bu mektubu, babasının yazışmalarını sakladığı kopya defterine kopya etmeliydi, mektuba şunu da ekledi: "Ben (Søren) babamı yalancı çıkarabilmek için, kısa süre sonra sana yazacağım."[25] Bu cümlenin eklenmesiyle Peter'ın şikâyetinin daha şimdiden inkâr edildiği düşüncesi, keskin zekâlı bu küçük yaramaza özgüydü.

Aralarındaki rekabetin nedenlerinin bir kısmı Søren'in Grundtvig'i küçümsemesi ve Mynster'in tarafını tutmasıydı. Babasının pastörünün yanında, ağabeyinin akıl hocasının karşısında yer alıyordu. Günlüklerinde çok defa dev kisvesinde bir entelektüel cüce olarak gösterilen Grundtvig'i küçümsemesinde Kierkegaard'un ne kadar içten olduğu ve bunun aile içi rekabetin başka bir ifadesi olup olmadığı belli değildir. Grundtvigciliğin az çok coşkulu atmosferi Søren'in mizacına kuşkusuz tamamıyla yabancıydı ama Grundtvig'in Kierkegaard'un da beğendiği pek çok yanı vardı; özellikle de kendisinde eksikliğini hissettiği doğaçlama konuşması ve ortak bir hareketin merkezi olma söz konusu olduğunda iyi bir örnekti kuşkusuz. Altta yatan duygular ve gerçekler her ne olursa olsun, Søren'in Mynster'le Peter'ın da Grundtvig'le o zamanki ittifakının çok önemli sonuçları olacaktı.

Søren'in ilerlemesine ya da ilerleyememesine gelince, bu konuda kendi sözlerinden alıntı yapabiliriz. Üç yıl okuduktan sonra "İlahiyat sınavına çalışmaya başladım, hiç ilgimi çekmeyen bir konu bu"[26] diye yazıyordu. Søren, geçen Mayıs'ta on sekiz yaşına girdikten sonra 1830 Ekim'inde üniversiteye kaydolmuştu. Daha önce izlenimlerinden söz edilen, büyük saygı duyduğu başöğretmeni Michael Nielsen, Søren'in kendiliğinden ilerleyemeyeceğini ima ediyordu. "İyi bir zekâ, özel yetenek gerektiren her şeyi alıyor, ama uzun süredir son derece çocuklaştı, ciddilikten yoksun"[27] diyordu Søren için. Nielsen'in, Søren'in pek çok açıdan ağabeyine benzeyeceği öngörüsü tahmin edildiği gibi yanlış çıktı. Yeteneklerini daha özgürce geliştirme şansına büyük bir hevesle sarılmıştı Søren. İlahiyat, babası kadar kendisinin de seçimiydi, ama ilahiyata ilgisi bu okulun kendisi için elverişli bir platform sağlamasından kaynaklanıyordu; çok sıradan olduğu ve evdeki özel koşullar nedeniyle o anda çok uygun geldiği için bu konuyu seçmişti. İyice bilediği entelektüel eleştirisiyle, her yöne akademik gezintiler yapmaya hazırdı. Yurttaşlık Erdemi Okulu öğrencisinden beklenen bütün giriş

sınavlarından iyi notlar alıp Yunanca, tarih, Fransızca, Danca kompozisyonda –öğrenci arkadaşları buna çok şaşırdılar– üstün başarı (*laud prae ceteris*) göstererek Ekim'de üniversiteye girdi.[28] Üniversite giriş sınavlarının ilki (birincisi okulu bitirirken diploma sınavı, ikincisi ise 1831 Nisan'ında ve Ekim'inde girdiği iki aşamalı hazırlık sınavları [*Anden examen*]), beşeri bilimlerin yanı sıra fen bilimlerini de kapsıyordu. Birinci bölüm Latince, Yunanca, İbranice, tarih ve hazırlık matematiğinden oluşuyordu. Matematikten *laud prae ceteris*, diğer hepsinden *laudabilis* [takdir-r.] aldı. İkinci bölüm kuramsal felsefe, pratik felsefe, fizik ve yüksek matematikten oluşuyordu. Burada bütün derslerden *laud prae ceteris* aldı.[29] Yoluna koyulması gereken bir de askerlik işi vardı. Üniversiteye girdikten tam bir ay sonra 1 Kasım'da Öğrenci Herr Søren Aabye Kierkegaard, Kraliyet Muhafız Birliğine (*Kongens Livkorps*) asker yazıldı. Ancak dört gün sonra göreve bile başlamadan hizmete uygun bulunmadığı bildirildi,[30] kaydı silindi.

Kuramsal felsefe ve pratik felsefe derslerini birbirine çok zıt iki kişi veriyordu. Her ikisi de Kierkegaard'la arkadaş olacak ve biri Kierkegaard'un düşüncesi üzerinde kalıcı bir etki bırakacak bu kişilerden biri Frederick Christian Sibbern (1785-1872), diğeri Poul Martin Møller'di (1794-1838).

Sibbern o tarihte kırk altı yaşındaydı. Doktora tezini savunduktan sonra Almanya'ya gitmiş, Fichte, Schleiermacher ve Schelling'le tanışmıştı. Sözgelimi Grundtvig gibi Romantik olmasa da Sibbern'in düşünceleri ve felsefe konusundaki hırsları Romantizm diye bilinen, oldukça farklı o bir dizi görüşte toplanıyordu. Yolculuğunda Hegel'i de görmeye gittiği öne sürülüyordu ama tarihler bunun tersini söyler (o tarihte, 1813'te Hegel bir *Gymnasium*'da* müdürdü, henüz tanınmış bir akademisyen de değildi). Sibbern yolculuktayken yazdığı mektuplarında böyle bir tanışmadan hiç söz etmez (gerçi bunun açıklaması Hegel'in o tarihte tanınmaması da olabilir).[31] 1870'te emekli oluncaya kadar sürdüreceği profesörlüğü üstlenmek için, Kierkegaard'un doğduğu yıl Almanya'dan döndü. Kierkegaard'un birinci yarıyılı okuduğu 1830-31 kışında psikoloji, 1831 yazında mantık ve psikoloji dersleri

* Gymnasium: Avrupa'nın bazı ülkelerinde, özellikle Almanya'da öğrencileri üniversiteye hazırlayan lise-ç.n.

verdi.[32] Edebiyat üslubuna duyarlı okurları yazılarında pek hesaba katmayan bu ağırbaşlı düşünürle Kierkegaard kısa sürede kalıcı bir dostluk kurdu. Sibbern'in, Søren'in ilk öğrencilik yılından sekiz yıl sonra doğan kızı, Kierkegaard'u ömrü boyunca unutmadığını ve çocukken, Kierkegaard'un "akşamın alacakaranlığında sobadan çıkan alevin ışığında evlerinin oturma odasında oturmaktan hoşlandığını", ancak 1912'de yazdı.[33]

Poul Martin Møller (1794-1838) felsefeci olduğu kadar şairdi de. Geçmişi ve kişiliği Sibbern'inkinden çok daha renkliydi. Aslında biraz antika biriydi, çoraplarını eskiyinceye kadar giydiği, sonra da onları yenilerini aldığı dükkânın dışındaki yağmur suyu mazgalına attığı söylenirdi. 1819'dan başlayarak iki yıl bir Çin ticaret gemisinde gemi papazlığı yapmıştı. Kopenhag'a dönünce şehrin en iyi hazırlık okullarından biri olan Metropoliten Okulu'nda yardımcı öğretmenlik yaptı. 1824'te üç bölümünü Öğrenci Birliği'nde okuduğu *En Dansk students eventyr* (1843; Danimarkalı Öğrencinin Öyküsü) adlı romanını yazmaya burada geçirdiği beş yıllık süreçte başlamıştı. Söylendiğine göre, Christiana'da Frederick Kraliyet Üniversitesi'ne (günümüzün Oslo Üniversitesi) felsefe öğretmeni atandığında, Møller bu konumun gerektirdiği uzmanlığı elde etmeye kendini tam gün vermeyi düşündüğü için, kitap asla bitmedi. Christiana'da kaldığı yıllarda (1826-30) artık iyice moda haline gelen Hegel üzerine ders verdiğini biliyoruz. Tamamlanmamış haliyle yazarına ölümünden sonra büyük ün kazandıran bitmeyen romanına gelince, Møller'in bu romandaki başkarakter aracılığıyla insanın olgunlaşma biçimini ya da daha doğrusu, olgunlaşmanın insanca biçimini anlatma eğilimi, kendi deneyiminden yola çıkma olasılığı nedeniyle, bağlamımız için ilginçtir.[34] 1831'den ölümüne kadar Kopenhag Üniversitesi'nde özel profesörlük yaptı. Kierkegaard'un katıldığı derslerin konusu ahlak felsefesiydi ama bunların içeriği yalnızca tahmin edilebilmektedir. Gelgelelim, Møller Yunan ve Roma klasiklerine büyük ilgi duyuyordu, Kierkegaard antikçağ bilgisini önemli ölçüde Møller'in sayesinde edinmiş olmalıdır, Møller'in Antik Felsefe Tarihi (*den ældre Philosophiens Historie*) konulu ders taslakları konuya aşinalığının kapsamlı ve ayrıntılı olduğunu göstermektedir. Kierkegaard'un Aristoteles'le çok daha sonra tanışması bu derslere girmediğini gösterebilir, gerçi Møller'in Aristoteles hakkında notları diğerlerine oranla pek baştan savmadır.[35]

Kierkegaard'un üniversitedeki ilk ve tek gerçek akıl hocası olduğu dönemde, Møller'in felsefedeki şöhretinin tartışmalardan çok, özlü sözler söyleme yeteneğine bağlı olması dikkate değerdir. Son zamanlarda herkesin Hegel'e duyduğu hayranlıktan etkilenmiş de olsa, Hegel'in etkisi kendini hissettirmeden önce, Sibbern gibi Møller de kendi felsefesinin odağını ve üslubunu çoktan geliştirmişti. Bireysel hakikati ya da şimdi dediğimiz gibi, sahiciliği/özgünlüğü savunup, yapmacıklığın ve salt uzlaşımın her biçimini mükemmelce gözlemleyen Møller, Hegel'in soyut felsefesinde katıksız soyutluğun apaçık sınırlamalarını görüyordu. Ama sert bir Hegel karşıtı değildi. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*'ın* (1846; Bilimsel Olmayan Notu Sonuçlandırma) müstear adlı yazarı, on yıl sonra Møller hakkında bir dipnot yazdı. Bu dipnotta okura son yıllarında Møller'in aslında Sistem'e karşı çıktığını hatırlattı: "Her şey Hegel'den yanayken, Poul Møller çok farklı bir kanı yarattı [ve] güler yüzlü mizacı onu, özellikle Hegelciliğe gülümser duruma getirinceye kadar, bir süre Hegel'den neredeyse öfkeyle söz etti."[36]

Kierkegaard öğrenciyken, önceleri felsefeye ilgi duymuyordu. Bu iki felsefeciyle tanışması aslında bir ders programı kazasıydı. Kierkegaard'un büyük olasılıkla en çok ilgisini çeken Sibbern'in psikolojisiyle Møller'in sosyal davranışlar eleştirisiydi, ama Møller'in klasik döneme duyduğu ilgi açıkçası Kierkegaard'a da bulaştı. Birinci yıl öğrenciler için gerekli bulunan geniş tabanlı hazırlık sınavları, açıkça Kierkegaard'un merakı ve zekâsını daha geniş bir cepheye yönlendirdi. En iyi sonuçları, fizik ve matematikte alıyordu. Eniştesi Peter Wilhelm Lund (1801-1880)[37] daha sonra ün kazanan parlak bir paleontologdu**, onun sayesinde hayvanbilim ve bitkibilimle ilgilendi. Lund, dört yıl Güney Amerika'da kaldıktan sonra 1829'da geri dönmüştü ama kalan ömrünü Brezilya'nın dağlık bölgelerinde geçirmek için 1833'te tekrar oraya gitti. Kierkegaard, uzun soluklu ve yorucu bir ilahiyat eğitimine de girişti kuşkusuz. Birinci akademik yılın sonuna rastlayan yaz döneminde, kültürlü ama sıkıcı biri

* Kierkegaard'un bu yapıtının adı bu sayfadan sonra, kısaca *Efterskrift* (Not) olarak anılacaktır-r.n.

** Paleontolog: Günümüzden önceki jeolojik zamanlarda yaşamış, yetişmiş olan hayvanların ve bitkilerin toprak katmanlarına gömülüp taşlaşarak bugüne değin gelmiş olan izlerini ya da kalıntılarını konu edinen paleontoloji (taşılbilim) adlı bilimle uğraşan - r.n.

olan Hohlenberg'in Yaratılış Kitabı'nı* konu alan derslerine girdi, özel Yeşaya** dersleri de aldı.

Zaten tahmin edildiği gibi, o dönemde bütün enerjisiyle ilgisini yönelttiği konu estetikti. Aynı yaz Sibbern'den Estetik ve Şiir dersleri de aldı. Kız kardeşi Nicolene o sonbaharda öldü. Kierkegaard ikinci yılında (1832-33) Profesör H. N. Clausen'in Yeni Antlaşma'ya [bkz. Sözlükçe] Giriş'iyle ilk üç İncil'in [Matta, Markos ve Luka İncilleri-ç.] konu edildiği derslere girdi. Grundtvig'in yanıtının (*Gienmæle*) hedefi, önde gelen rasyonalist bir ilahiyatçı sayılan Clausen'di. Ama Clausen de, coşkulu bir Schleiermacher taraftarıydı. Kierkegaard'un öğrenciliğinin ilk günlerinde Clausen'in liberal politikaya ve anayasacılığa ilgisi giderek artıyordu; 1835'te Özgür Basın Derneği'nin kurucularından biri olacaktı.[38]

Kierkegaard'un girdiği derslerin hepsi kaydedilmediği için bu dönemde gerçek çalışma programı bir ölçüde belirsizdir. Ancak bu dönemde dikkate değer bir kitaplık kurduğu için, çalışmalarının büyük bölümünü, okumanın oluşturduğu kanısına varabiliriz. En azından, üçüncü akademik yarıyılda (1833-34) Sibbern'in Hıristiyanlık Felsefesi derslerine girdiğini biliyoruz. Hıristiyanlığı felsefeye ilişkin sisteminin bünyesine katan Hegel'in din felsefesi eleştirisi bu ders kapsamındaydı. Gelgelelim hiçbir biçimde bu, Hegel'in çoktandır eleştirildiği anlamına gelmez. Sibbern'in dayanakları Scleiermacherciydi, yani Hegel öncesi döneme aitti.

Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), Friedrich von Schlegel'in yakın arkadaşıydı. Ama ayrıca da din yorumcusu büyük bir Romantikti. Schleiermacher'a göre, dinin yeri özel bir ruhsal durumdu –*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*'de (1799; Din Üzerine: Dini Küçümseyen Aydınlarla Konuşmalar) geçen dünyayla birlik duygusu, daha sonra mutlak bağımsızlık duygusu olarak yer aldığı *Glaubenslehre*'de (1830; Hıristiyan İmanı), en iyi biçimde anlatılan ruhsal durumdur. Schleiermacher için bu ruhsal durum ya da duygu Tanrı'yla ilişkidir. Bir anlamda bu verilmiş duygudur ama bu yolla çok

---

* Yaratılış Kitabı: Tevrat'ın birinci kitabı. Geleneksel Hıristiyan inancına göre, yazarı Musa'dır. Evrenin ve insanın yaratılışını, Tanrı'nın insanlara yaklaşımını, günahın ve dünyada çekilen acıların başlangıcını anlatır-ç.n.

** Yeşaya: İ. Ö. 8. yüzyılın ikinci yarısında, günümüzün Kudüs şehrinde yaşamış olan İsrail peygamberi. Tanrı'nın yüceliğini vurguladığı kitabı Tevrat'ta yer alır-ç.n.

şey elde edilebilir. Schleiermacher o yıl, ölümünden bir yıl önce büyük bir kutlama için Kopenhag'a gelmişti. Kierkegaard'un günlüklerinde Schleiermacher'ın temalarıyla ilgili bazı notlar bulunsa bile, hiçbirinde onun gelişinden söz edilmez; günlüklerin doğasını anlamaya başladığımızda şaşırtıcı gelmez bu. Günlüklerdeki ilk notlarda söz edilen Schleiermacher'ın temaları arasında önceden belirleme* vardır ama Schleiermacher'ın dinle ilgili görüşlerine karşı herhangi bir soğukluğu daha sonraya kadar görmüyoruz. Kierkegaard'un bu dönemini Hans Lassen Martensen'in (1808-1884) yapıtlarıyla ve kendisiyle ilk kez karşılaşması izler. İlk karşılaşma, 1834 yaz döneminde gerçekleşir.

Martensen'le Kierkegaard'un daha baştan düşman olacakları alınlarına yazılmış gibiydi. Düşmanlık, o yaz Kierkegaard'un Martensen'den özel öğretmeni olmasını istemesiyle başladı. Martensen, Alman felsefesini iyi biliyordu ama Kierkegaard'un artık çok iyi becerdiği bir yapıbozum diyalektiği için değerli bir hedefti de. Martensen Flensborgluydu, burası Danimarkalılarla Almanların birlikte yaşadıkları, orta kısımdaki Schleswig bölgesindeydi. Annesi Almandı, Martensen Almancayı çocukluğundan beri akıcı konuşuyordu. O tarihte henüz yirmi altı yaşındaydı ve daha şimdiden hızlı bir akademik kariyer yapmıştı. Søren'e biraz Peter'ı hatırlatıyordu. Søren, Martensen'den Schleiermacher konusunda özel öğretmeni olmasını istememişti; teklif Martensen'den gelmişti. Ama Kierkegaard, deyim yerindeyse, biraz da, ben sana gösteririm, demiş gibiydi. Martensen, ders programını Kierkegaard'un belirlemediğini hatırlıyordu; Kierkegaard yalnızca, Martensen'den kendisine ders vermesini ve kendisiyle konuşmasını istiyordu.

> Bu durumda Schleiermacher'ın dogmalarındaki önemli noktalar hakkında ders vermeyi ve onunla bunları tartışmayı tercih ettim. Karşımdakinin sıradan bir zihin değil, her fırsatta su yüzüne çıkan ve çok defa da yoran, karşı konulmaz bir mugalata ve önemsiz ayrıntılarda tartışmaya girme dürtüsüne sahip biri olduğunu hemen anladım. Bu dürtünün özellikle, deyim yerindeyse sofistlere açık kapı bırakan tanrısal seçim** öğretisini irdelediğimizde ortaya çıktığını hatırlıyorum.[39]

---

* Önceden belirleme: Hıristiyan ilahiyatına göre, rastlantı veya talih diye bir şey yoktur, çünkü Tanrı her şeyi önceden belirlemiştir-ç.n.

** Tanrısal seçim: Hıristiyan ilahiyatına göre, Tanrı, kimlerin Hıristiyan olacağını, dolayısıyla cennete gideceğini, ruhunun ölmeyeceğini doğumlarından önce belirler-ç.n.

Geçen yıl Schleiermacher geldiğinde Martensen çok fazla ilgi odağı olduğu için miydi yoksa bu iğneleme? O tarihte yirmi beş yaşında olan Martensen, Schleiermacher'a çok saygı göstermişti.[40] Yoksa öğretmen her kim ve konu her ne olursa olsun böyle mi olacaktı? Belki aynı biçimde değil, ama her halükârda bu öğrencinin bitip tükenmeyen yorucu soruları, Johannes Climacus mahlasıyla 1840'larda yayımlanan iki ciltte ortaya koyduğu tutuma atılan ilk adım olabilirdi. Martensen uzun süre Almanya'da kalıp döndükten sonra Kierkegaard, Schleiermacher çalışmalarına devam edecekti. Aslında Martensen tam da geziye çıkmak üzereydi, hükümetin verdiği gezi bursu Almanya'daki eğitimini karşılıyordu.[41] Martensen'in yokluğu ilginç bir olaya sahne olmuştur. O yaz Martensen gittikten sonra Kierkegaard, Martensen'in annesini sık sık ziyaret ederek oğlundan haber sordu. Kierkegaard gerçekten Martensen'i seviyor muydu? Kendisinden ancak beş yaş büyük olan bu parlak genç Kierkegaard'a çekici mi geliyordu? Yoksa biraz da kıskanarak, Martensen'in ne yaptığını, Almanya'da kimlerle görüştüğünü merak mı ediyordu? Kuşkusuz Kierkegaard, nezaketen, kibar ve olgun bir kadınla arkadaşlık etmek için mazeret olarak kullanıyor da olabilirdi yalnızca. Tesadüf eseri, Kierkegaard'un kendi annesinin vefatı bu ziyaretleri yaptığı döneme denk geliyordu. Ane Kierkegaard hastaydı, birkaç haftadan beri ateşi vardı. Kierkegaard, Gilleleje'de iki haftalık tatildeydi; Peter'a göre, 26 Temmuz'da buraya "sağlığı düzelsin diye iki hafta kalmaya gitmişti". Annesinin ölmek üzere olduğu anlaşıldığında Søren eve zamanında yetişemedi.[42] Annesi 31 Temmuz akşamı geç saatlerde öldü. Daha sonra Martensen, annesinin kendisine, "hayatında hiç kimsenin, annesinin ölümüne S. Kierkegaard kadar üzüldüğünü görmediğini (ve tecrübesi de hiç az değildi)" tekrar tekrar söylediğini hatırlıyordu. Bu nedenle annesi, "Kierkegaard'un, alışılmadık kadar duyarlı olması gerektiği sonucunu çıkarabileceğini düşünüyordu". Kierkegaard'un, kendi annesine beslediği duygular hakkında başka bir kayıt yoktur; yazılarında ya da günlüklerinde annesinden kesinlikle söz etmez; gerçi birinin, o tarihte her zaman annesine aşırı bağlı on beş yaşındaki Kierkegaard'un korkunç şımarık ve yaramaz bir çocuk olduğu yolunda uyarıldığını hatırlaması, çocukça bir bağımlılıkla açıklanabilir.[43] Martensen, annesinin kanısına katılıyordu ama tahmin edilebileceği gibi yüce gönüllülükle değil:

> Olgunlaştıkça yaşamı ve çalışması, daha fazla derin ama hastalıklı eğilimiyle mugalata birleşiminden oluşur hale geldi. Yıllar geçtikçe derin duyarlılığından doğan hastalıklı eğiliminin giderek üstünlük kazandığını, geride bıraktığı günlüklerinde hiç tartışma götürmez bir kanıt olarak bıraktı. Şimdi bu kanıt, merhumu densizce ve düşüncesizce herkese açık ediyor.[44]

Bu yorum Kierkegaard'un ölümünden sonra yapıldı, olup bitenlerin çoğu Martensen'le bağlantılıydı. Ne var ki Kierkegaard'un polemiğe eğilimi felsefe öğretmenlerinin dikkatinden kaçmamıştı. Sibbern, kendi açısından yalnızca eğlendi[45] ama Møller, Kierkegaard'a bu durumu işaret ettiğinde Kierkegaard bunu ciddiye aldı.[46] Ne var ki Martensen güceniyordu. O da (daha sonra Sibbern de) Kierkegaard'un polemikçi mizacında hastalıklı bir yan görüyordu. Biri, onun ses tahtası çatlamış soylu bir müzik âleti olduğunu söylemeliydi.[47] Bu sözlerin neredeyse hepsi, Kierkegaard'un, kiliseye dillere düşen karşı çıkışından ve ölümünden sonra günlüklerinin yayımlanmasından sonraya tarihlenir. Ama bu günlükleri okuyanların bildikleri gibi, Kierkegaard'un çok haklı olduğu büyük olasılıkla kendi gözünden de kaçmıyordu. Kierkegaard "hastalığının" varlığını kabul ediyordu, ama genellikle bu açıdan tartışılan daha sonraki günlükleri bile, hasta birinin günlüklerinden çok farklıdır; kuşkusuz o zamanlar yaygın olduğu gibi, birinin kendi akli denge durumunu kabul edip tanımlaması bir sağlıksızlık sayılmıyorsa. Aslında Kierkegaard'un günlükleri ve yazılarının bazısı yayımlandığında karşılaşılan bu gibi tutumlar, Kierkegaard'un içinde yaşadığı zamana ve *zamanın* hastalıklarına kendi koyduğu tanının doğruluğunu da oldukça iyi kanıtlar. Kierkegaard ruhsal durumunu kabul ederek, sağlığı için fırsat yaratan "derin eğilimin" karmaşık devinimlerini ve ilişkilerini derinlemesine araştıracak bir devrim başlatıyordu. Böyle bir devrimi başlatmak, kendi ifadesiyle, "başka pek çok kötü banknotun tedavüle çıkarıldığı yılda"[48] insanın doğru düzgün doğması demekti. Cenazede Peter kardeşinin akli dengesizliğini "itiraf" ettiyse de, sonunda akıl hastanesine giden, suçluluğun yiyip bitirdiği Peter oldu.

Delilik başka bir şeydir; mutsuzluk, zihinsel ıstırap ve abartılı görüşler başka. Kierkegaard Nisan'da not tutmaya başladı. Günlüğündeki notlar 1834 Nisan'ında, tam da okulunun bittiği zamanda başlıyor.

1833 Aralık'ında ve 1834 Mart'ında da ilahiyat notları var, bunların bazısında Kierkegaard, Schleiermacher'ın mutlak bağımlılık duygusuna dayanan dinsel deneyim anlayışını sorgular (o halde dua da bir "kurgu" mudur?)[49] Günlükler farklıdır ama gündelik olayların, evde neler olup bittiğinin kayıtları olduğu için değil; örneğin, 21 Mart 1834'te, Paskalya haftasından önceki Cuma günü Søren'in Rabbin Sofrası [bkz. Sözlükçe] ayinine Peter olmadan, annesi ve babasıyla birlikte gittiğini günlüklerden öğrenmiyoruz. Peter'ın bu önemli güne katılmamasını açıklayabilen hiçbir şeyi, örneğin, küsüştüklerini Søren'den öğrenemiyoruz. Aslında Søren, Peter'a hakaret etmişti, Peter bunu bağışlamaya henüz hazır değildi. Peter, Matta 5:23-4'ten alıntı yaptığı kendi günlüğünde belirtiyordu bunu: "Bu yüzden, sunakta adak sunarken kardeşinin sana karşı bir şikâyeti olduğunu anımsarsan, adağını orada, sunağın önünde bırak, git önce kardeşinle barış; sonra gelip adağını sun."[50] Peter'ınki, kendi yaşamındaki önemli olayları da belirttiği, gözlemlerini yazan kişinin görev edindiği bir tutumu benimsediği, sıradan anlamıyla bir günlüktü. Peter, Almanya'dan döndüğünde günlük tutmaya başlamıştı ve elli üç yıl daha tutmaya devam edecekti.[51]

Kierkegaard'un çalışmalarıyla ilgili yorumlarını Brezilya'daki paleontolog eniştesine yazdığı 1 Haziran 1835 tarihli mektuptan öğreniyoruz. Daha önce alıntı yapılan pasaj ("İlahiyat sınavına çalışmaya başladım, hiç ilgimi çekmeyen bir konu") buradandır; şöyle devam eder: "Bu nedenle de, çok iyi gitmiyor."[52] Søren, Peter'ın 1835'te geçirdiği tifüsten de söz etmez, oysa bundan doğrudan etkilenmiş olmalıydı. Annesi ve annesinin ölümü kadar bu konularda da suskundur. Gelgelelim, babası öldüğünde suskun değildir ama o tarihte babası, Kierkegaard'un Hıristiyanlıkla kurduğu karmaşık ilişkinin bir parçasıydı, Kierkegaard acılarını tedavi etmek için zihninde artık kesin bir çözüme varması gerektiğini hissetmiş olmalıydı. Günlükler o sırada zihnini meşgul eden çeşitli konuların izini sürüp, bütüne biraz benzemesi için parçaları geliştirip bir araya getirmesine olanak sağlıyordu. Kierkegaard, bu birliğe hayrandı ve kuşkusuz, kendi durumunu üzüntü verecek kadar birlikten yoksun buluyordu. Önceki bölümde belirttiğimiz biçim anlayışına erkenden ilgi duyması, böylece çok kişisel bir anlam taşıyabilir. Kierkegaard'un eklektik çalışmaları ve edebiyata büyük ilgisi önce, ağabeyinin çok daha çabuk elde ettiğini düşündüğü türde bir biçim elde etmesini önlemiş gibidir. İlk günlüklerin-

de usta hırsız* konusunu ele alır. Yabancı, yanlışlığını gördüğü sistemi benimseme cesareti gösterir, bunu yaptığı için verilen cezayı kabul eder. Usta hırsızı bir kadının ve annesinin sevdiğini, bu hırsızın gençlere kendi yolundan gitmemeleri öğüdünü verdiğini belirtebiliriz. Kierkegaard burada, tamamen ötekileştirilmiş birey, bugün çete üyesi veya satanist olabilen ya da uyuşturucu bulmaya çalışan ama topluma iyilik yapma şansı bulduğunda, ötekiliğini eğitici hale getirmeye ya da getirdiğine inanmaya çalışan kişi provası yaptığı ve tamamıyla yok ediciliğe varmasa da neredeyse denediği rolle alay ediyor. Burada bir resmin ana hatlarını görmeye başlıyoruz: Kierkegaard kendisine bir tür tek kişilik çete imajı veriyor.[53]

Kierkegaard'un tuttuğu ilk düzenli günlüğün esas konusu birlik veya birleştirme temasıdır. Ane öldükten bir yıl sonra, babasının önerdiği ve masraflarını karşıladığı yaz tatilinin kayıtları yer alır bu günlükte. Michael Kierkegaard oğlunun umutsuzluğunun giderek arttığını görebiliyordu. Her ne pahasına olursa olsun, geçen yaz Søren'in annesinin vefatından önceki yaz da tatil yaptığı Kuzey Zealand'deki Gilleleje'de kısa bir süre kalmasını önerdi. Søren öneriyi kabul etti ve bunu en iyi şekilde değerlendirdi. Çok çelişik duygular taşıdığı Kopenhag'daki bu gruplardan ve ilişkilerinden uzaklaşmasının kendisine ruh haliyle yüzleşme ve değerlendirme yapma fırsatı verdiği bu tatille ilgili notlarında görülmektedir. Søren'in tatilde ailesiyle mektuplaşmayı sürdürdüğünü gösteren, babasının yazdığı, günümüze gelebilen bir mektup vardır:

> Sevgili oğlum,
>
> Mektuplarına yanıtları kendim yazmayıp Peter'a yazdırmamla ilgili endişelerinde kafanı rahatlatmak için, sana kendi elimle birkaç satır gönderiyorum. Tanrı'ya şükür, bildiğin ve tahmin ettiğinden başka hiçbir içsel ya da dışsal nedeni yok bunun, iyi bildiğin gibi yazma güçlüğüm giderek artıyor. Son birkaç gün, karnımdaki sancı bana her zamankinden çok rahatsızlık verdi.
>
> Mektubunda nasıl olduğunu söylemediğin için, iyi olduğun sonucuna vardım; bu beni çok mutlu etti. Ağabeyinin sağlığı da her zamanki gibi iyi, enişte lerinin ve çocuklarının da. Lütfen Bay Metz'le eşine bizim –özellikle benim– sevgilerimizi ve dostça selamlarımızı ilet.

---

* Usta hırsız: Peter Chr. Asbjørnsen ve Jørgen Moe'nün derlediği, daha sonra Grimm Kardeşler tarafından da uyarlanmış bir Norveç masalı kahramanı-ç.n.

Çok seven ve kendini tamamıyla sana adayan baban,
M. P. Kierkegaard

Kopenhag, 4 Temmuz 1835
İlahiyat Öğrencisi S. A. Kierkegaard'a
Gilleleje Hanı[54]

O yazdan kalan en ünlü pasaj, Kierkegaard'un, "bilginin her edimden önce gelmesini gerektiren durumlar dışında, ne bilmem gerektiği değil, *ne yapacağım* konusunda net olmalıyım" dediği pasajdır. "Kaderimi anlama, Tanrı'nın *benden* ne yapmamı istediğini görme meselesi bu; önemli olan, *benim için* hakikat olan bir hakikati, *uğruna yaşamak ve ölmek istediğim fikri* bulmaktır."

> Nesnel denen hakikati bulsaydım ya da felsefecilerin sistemleriyle yolumu bulup gerektiği üzere hepsinden hesap sorabilseydim, her dairedeki tutarsızlıklara işaret edebilseydim ne yararı olurdu? Bir devlet kuramı geliştirebilmenin, pek çok yerin bütün parçalarını bir bütün haline getirebilmenin, kendimin oturmadığı ama yalnızca başkalarının görmesi için örnek diye sunduğum bir dünya kurabilmenin ne yararı olurdu?[55]

Kierkegaard devam eder: "Kiralık bir ev tutup eşyalarını hazırlamış ama yaşamın iniş çıkışlarını paylaşacağı sevgiliyi henüz bulamamış bir adam gibiyim." O fikri bulmak "ya da daha doğrusu kendimi bulmak için" "dünyanın daha da derinlerine dalmanın" yararı yok. Bir zamanlar hukuk bilimine "atılmayı", "yaşamın pek çok zorlukları konusunda zihnini bileyebilmeyi" düşünmüştü. "Verili olgulardan bir bütün, bir suçlu yaşamı organizması oluşturabilmeyi, bunun daha da karanlık yanlarının peşine düşmeyi" düşünmüştü, çünkü "burada da bir topluluk ruhu çok bellidir." "Avukat" olmayı düşünmesinin nedeni buydu, öyle ki, "başkasının rolünü üstlenerek kendi yaşamı için bir vekil edinebilir ve bu dışsal takasta kendini oyalamanın bir yolunu bulabilirdi."[56] Daha önce alıntı yapılan, o zaman Brezilya'da bulunan Wilhelm Lund'a mektubunda Kierkegaard çok şeye ilgi duyduğunu, "hiçbir şeye karar veremediğini" ve Brezilya gibi tutkuyla keşfedeceği bir şeyinin olma-

sını istediğini itiraf eder.[57] Buradaki silsilenin izi ileriye doğru, *Kaygı Kavramı*'na (2003, 2011; *Begrebet Angest*, 1844) ilişkin yorumlara kadar sürülebilir. Lund'un Brezilya yolculuklarına benzer biçimde, bu işin, kendi "bilincinden" [bu] bilinçteki ilk günahın önkoşullarına" yapılan bir iç yolculuk (*Indenlandsreise*) olduğunu söyler.[58] Böyle bir silsile varsa, bu silsile Kierkegaard'un sonunda bulduğu, Grundtvig'in tarih ve kültürü yeniden yazmasıyla rekabet edip onu yenecek Hıristiyan bir psikoloji yazma düşüncesidir.

1835'te günlüğüne yazdığı diğer notlar (yaz tatilinde bunları günlüğüne hangi sırayla yazdığı hâlâ bir dereceye kadar spekülatiftir) Kierkegaard'un o tarihte herhangi bir çözüm bulduğunu göstermez. Ama açıkçası Hıristiyanlık onun gözünden düşüyordu.

> Hıristiyan yaşamının çok sayıda bireysel örneğine baktığımda, bende –Hıristiyanlığın, evet tam da paganlığın tersine– insanlara güç vermek yerine, onları insanlıklarından yoksun bıraktığı ve damızlık atlarla karşılaştırılan kısırlaştırılmış atlara benzettiği izlenimi uyanıyor.[59]

Faust teması da devam etmektedir ve 1 Ekim'de şu yorumu okuyoruz: "Almanya'nın Faust'unun, İtalya ve İspanya'nın Don Juan'ının, Yahudilerin (??) Amaçsızca Dolaşan Yahudi'sinin*, Danimarka ve Kuzey Almanya'nın Till Eulenspiegel'inin** bulunması da dikkate değer".[60] Bir kuşkucu ve bir ayartıcı, ölümsüzlüğe mahkûm edilmiş bir adam ve bir dalavereciye ilişkin bu halk öyküleri giderek odak tema haline gelecek olan düşünsemeyle umutsuzluk arasındaki ilişkinin sorgulanmasının başlangıcını oluşturur. Kierkegaard'un umutsuzluğu o yaz günlüğünde giriştiği ruhsal arayış sonucunda azalmamıştı. Bunun iyi bir nedeni, Gilleleje'den döndüğünde alışılmadık bir günah çıkarma havasında bulduğu babasıyla sohbeti olabilir. Neyin itiraf edildiği sır kaldı ama sohbetin doğası, Kierkegaard'un daha sonra sözünü ettiği, babayla oğul

---

* Gezgin Yahudi de denir. Avrupa'da 13. yüzyıldan itibaren yayılan efsanesine göre çarmıha gerilmeye götürülürken kendisine kötü davrandığı, alay ettiği, kimi kaynaklara göre tekme attığı için İsa tarafından, onun ikinci gelişini beklemeye, dolayısıyla ölümsüzlüğe mahkûm edilen, bu arada da amaçsızca dünyada dolaşan kişi-e.n.

** Almanca konuşan ülkelerle Polonya, Hollanda ve Danimarka'da ortaçağdan itibaren hayali serserilik hikâyeleri anlatılan arsız bir dalavereci. Şehir şehir dolaşıp insanlara edepsiz şakalar yapan bir folklor kahramanı-e.n.

arasında gelişen ve oğlun hiç de bilmek istemediklerini öğrendiği ilişkiden tahmin edilebilir.

> Babası önemli bir adam, Tanrı'dan korkan, kurallara çok bağlı; ancak bir kez, sarhoşken oğlunu her şeyden şüpheye düşürecek birkaç söz söyledi. Oğul bir daha bundan söz etmediği gibi, bunu babasına ya da başka birine sormaya da asla cesaret edemiyor.[61]

Ekim'de, Hıristiyanlığın insanı güçlendireceğine güçsüz düşürdüğü yorumunu yazmasının nedeni bu olabilir. Søren'le hâlâ barışmayan Peter da günlüğünde keyifsiz ve fevri durumda olduğunu itiraf eder.[62] Onun da babasıyla arası açılmıştı, belki de Søren'inkiyle aynı nedenle.

1835'te o Kasım akşamı Öğrenci Birliği'nde izleyicilerinin karşısına çıkan genç Kierkegaard'un evindeki durum buydu. Geriye kalan üç Kierkegaard Ocak'ta bir kez daha Rabbin Sofrası [bkz. Sözlükçe] ayinine gittiğinde, bu son birlikte gidişleri olacaktı. Evdeki atmosfere gelince, Josiah Thompson sahneyi ayrıntılarıyla tasvir eder.

> Üçü –melankolik ve aksi Michael Pedersen, duygusuz ve kendini beğenmiş Peter Christian, iğneleyici konuşan ve içten içe zihni meşgul olan Søren– artık kendilerine çok büyük gelen evin çok sayıda odasında baş başa kaldılar. Baba birinci kattaki kendi odalarından, Peter'ın öğrencilerinin özel ders almaya geldiklerinde merdivenlerden çıktıklarını duyabiliyordu. İki oğlun odası ikinci katta yan yanaydı. Peter'ın odasında pencere yanında bir çalışma masası vardı, Doktor (Göttingen'de aldığı derece nedeniyle ona böyle hitap ediliyordu) öğrencilerin Latince kompozisyonlarını düzeltirken ya da bir ilahiyat konusunu tartışırlarken öğrenciler bu masada otururlardı. Uzak bir köşede Søren, yatıp kitap okurdu. Daha sonra öğrencilerden biri Søren'in ancak bir kez görüşünü bildirme cesareti gösterdiğini hatırlıyordu.[63]

Thompson, Søren'in suskunluğunu, saygınlığı şüphe götürmez bir ağabeyin yanında duyduğu güvensizlik olarak değerlendirir. Ama Søren, büyük olasılıkla artık oraya ait olmadığını da hissediyordu. Søren'in kendine ait bir ses oluşturmaya ihtiyacı vardı, ama o evde değil. Sesini kafelerde, sokakta, Öğrenci Birliği'nde zaten devamlı çıkarıyordu. Ama gezgin bir felsefecinin sesi, adını kalıcı olarak duyurmak isteyenin işine pek yaramaz. Bir arkadaşının Birlik'te basın özgürlüğü konusun-

da bildiri vereceğini duydu. Bilmiyoruz ama büyük olasılıkla Kierkegaard, konu pek ilgisini çekmese de dinlemeye gitti. Asıl ilgisini çeken, diğer insanların ilgisiydi. Bu bildiriye yanıt vermek her halükârda kendi adına konuşma fırsatıydı; belki adını duyurur ve başkalarının evlerine kabul edilirdi. Birlik'in kıdemlilerine kendi bildirisini okumak istediğini bildirdi. Ostermann ona kendi yazdığı taslağı verdi, Kierkegaard çalışmaya başladı.

3. Bölüm

Faustçu Evre

Kierkegaard, konuşmasından birkaç hafta sonra, ama gazete makalelerini yazmasına neden olan *Kjøbenhavensposten*'daki yazıdan önce şu yorumu yapıyordu: "Konuşarak bir şey başarmayı istemek oldukça üzücü ve moral bozucu, çünkü sonunda kimsenin başardığı bir şey yok, gündemdeki kişi kendi görüşünü inatla pekiştiriyor." Zamanlama da, konu da, Kierkegaard'un kendi konuşmasından söz ettiğini gösterebilir. Ama o bu konuşmayı, pek de insanları ikna etmek için planlamamıştı. Kierkegaard'un, günlüğündeki notun sonunda yer alan, "Diğer kişinin ve benzer biçimde her bireyin kendi başına bir dünya olması, içinde yabancı bir elin ulaşamadığı kutsalların kutsalının bulunması"[1] her şeye karşın hoştur tesellisinden başka bir şey düşündüğü ortaya çıkar.

Yurttaşlık Erdemi Okulu'nun "neredeyse hiç konuşmayan" –belki o tarihte kutsalların kutsalı, ev olduğu için– "evinden hiç söz etmeyen" öğrencisi "hemen hemen hiçbir şeye bağımlı olmadan, kendi yolunda" yürüyordu. Aile evinden dokuz ay daha ayrılmayacak olmasına karşın, burası onun evi değildi artık. İçsel sığınak başka bir yerde bulunmalıydı. Bu dönemde, Ocak'tan yazın ortasına kadar günlüğüne düştüğü notlar, geçen kış ve ilkbahar boyunca ruhsal bir çöküntünün eşiğine geldiğini ortaya koyar.

Bu gelişimin izleri günlüğüne yazdığı ilk notlardan sürülebilir. Daha önce de Faust figürüne giderek odaklanmasına karşın, ruhunu aradığı o yaz tatilinden döndükten sonraki aylardan başlayarak, zihnini meşgul eden temaları sürekli tekrar eder. Önceki usta hırsız yine çekici gelmeye başlar. Usta hırsız belki "bazı açılardan Eulenspiegel'e benzeyebilir".[2] Ne bakımdan? Usta hırsız tipik bir gençlik fantezisidir, toplumun üstünlük anlayışına ve hastalıklarına uymaz ama değiştiremezse bile, sisteme karşı koyma riskini göze almaya hazırdır. Kierkegaard'un usta hırsı-

zı, "halk sınıfının" (*Folkeklasse*) ürünü diye görmesi önemlidir. Genç Kierkegaard'un, daha sonra Nietzsche'nin de paylaştığı, suça karşı duyduğu ilgiye, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin bir yorumu olarak bakılabilir. Toplumun kendi dışına ittiklerini incelemek, o toplumun resmi portresinden çok daha doğru bir resmini ortaya koyar. Kierkegaard'u iyi tanıyan ve "çok defa onunla sekiz saat zaman geçiren", bir zamanlar "beş hafta boyunca her gün onun evinde yemek yiyen" bir arkadaşına göre, Kierkegaard bir keresinde "gerçekten hırsızlık yapmak, sonra da ortaya çıkacağı korkusuyla vicdan azabı çekerek yaşamak için büyük bir arzu duyduğunu" itiraf etmişti.[3]

Gezgin bir rençperin serüvenlerinin anlatıldığı Alman halk masalının kahramanı olan Till Eulenspiegel suçlu ya da toplumun dışına itilmiş biri değil, müzmin bir dalavereciydi. Kaba güldürü türündeki bu anlatıdaki yergiler genelleyicidir, daha çok da müstehcendir. Günlükteki farklı notlarda bu anlatının iki yanı belirtilir; birinde yergi* [*satire*], diğerinde şehvet düşkünlüğü [*satyr*] düşüncesi ortaya atılır.** Gerçi Dancada bile, buna karşılık gelen bir sözcük oyunu bulunmaz. Birinci gönderme Kierkegaard'un mizahın rolü anlayışının çok erken bir ipucudur, bu kısa süre sonra daha da belirgin hale gelecektir. Bu notun tarihi 1834 Eylül'üdür. Usta hırsız sadece birkaç konuda değil genel olarak doyumsuz olduğu için, bu doyumsuzluğu "mizahla büyük ölçüde" el ele gidebilir. Devlet fikrine (idealine) değil, yalnızca devletin halihazırda kötüye kullanılmasına karşı çıkar.[4] Usta hırsız, bu fikrin lehine, böyle güncel uygulamalardan uzak durduğu için, burada mizah olanaklıdır; adalete karşı çıktığı için değil, adaletin halihazırda yerine getirilmesinde adaletsizlik gördüğü için, kendisini yargılayan mahkemeyle alay eder. Heibergci-Hegelci terimlerle bu, ya mevcut biçimin ötesine geçen içerik (usta hırsız bizi devlette daha önce görmediğimiz anormallikleri görmeye zorlayarak içeriği zenginleştirir) ya da halihazırda var olan içeriğin

---

* Yergi: Toplumsal ya da bireysel kusurları, yetersizlikleri, boşinançları ve adaletsizlikleri dolaylı yollardan, çoğu zaman da gülünçleştirerek eleştiren, hiciv olarak da adlandırılan çeşitli sanat biçimleri-r.n.

** Batı dillerinde yergi anlamına gelen *satire* sözcüğünün kökeni Latincede "karışık yemek, karışım" gibi anlamları olan *satura*'dır. İ.S. 4. yüzyıla doğru yergi sözcüğü anlam kaymasına uğramıştır. Yunan mitolojisinde yarı keçi yarı insan yaratıkları (*satyr*) belirten *satyros* sözcüğü, sesçe benzerlik taşıdığı Latince *satura* sözcüğüyle kaynaşmış, kendi anlamını ya da çağrışımını yergi terimine aktarmıştır. *Satyr*ler cinsel isteklerini denetleyemeyen, kural tanımaz, kaba yaratıklardı-r.n.

laf olsun diye desteklenen ideal için yetersiz kaldığının bir örneği olarak görülebilir.

Eulenspiegel'in Kierkegaard'un usta hırsızıyla paylaştığı doyumsuz ve kaba [*satyr*] yanı, alt sınıftan gelmesiydi. Günlükteki ikinci notta şunları okuyoruz: "Eulenspiegel, kuzeylideki doyumsuzluğu ve kabalığı [*satyric*] temsil eder gibidir."[5] Daha sonra Kierkegaard çocukluğunu hiç yaşamadığından şikâyet ediyordu, geriye dönüp bakmaktan doğan güvenikliğin çarpıtabileceği bir yargıdır bu. Kierkegaard, herkesin dediğine göre, okulda da evde de çocuksu olmayı beceriyordu. Ama bunun pek de aynı şey olmadığını, şakacılığının katkıda bulunduğunun söylendiği türde bir şeyi göz önüne sermektense, pekâlâ bir tepki biçimi olabileceğini hesaba katabiliriz. Søren'in babası, çocuklarının hayali yaratıcılık gereksinimlerine her ne kadar anlayışla bakmış gibi görünse de evin atmosferi, aleni bir yaratıcı şakacılık hevesini kırıyordu. Bunun yerine Søren çareyi düşüncelerle, öncelikle de başkalarının düşünceleriyle oynamakta buluyordu. Kız kardeşi ona en çok ne olmak istediğini sorduğunda, "çatal" demişti. Neden? "Çünkü o zaman sofrada istediğim her şeye saplanabilirim." "Ama ya senin peşinden gelirsek?" "O zaman size saplanırım."[6] Bu nedenle, ona "Çatal" demeye başladılar.

Ergenlik dönemi sorunlu olmalıydı. Bunun sosyal yani kamusal bir yanı vardı. Peter zamanından önce olgunlaşırken, anlaşılan Søren'e kendisinin ya da başkasının sorumluluğunu üstlenme şansı hiç verilmemiştir.[7] Ayrıca teokratik ev idaresi de çocukların normal bir ergenlik dönemi geçirmelerini önlemiş olmalıdır. Yaşlanan Michael'in oğullarını utandırmak pahasına da olsa onlara yaptığı yanlışları anlatmasına varıncaya kadar, yaşamın hiç sözü edilmeyen yanları vardı. Ya da öyle sanılmaktaydı. Tanrı'dan korkan, kurallara bağlı babanın itiraf ettiği ve oğlunsa kuşkulanıp ona ya da başkasına sormaya cesaret edemediği şeyin, bütün ailenin bir günah sonucu meydana geldiği gerçeği olduğu söylenir. Bu söylentiye tamamıyla doğrudur denemez, çünkü evlilikdışı doğan çocuk yalnızca Maren'di [Søren'in en büyük ablası-r.]. Ama annesinin ona evlilik dışı hamile kalması sonucu söz konusu evlenme gerçekleştiğinden, diğer çocuklar da böyle bir evlilikte doğduğundan, bir anlamda hepsi cezaya çarptırılmıştı. Kierkegaard'un içsel yaşam dinamiklerine dair bu kuramlar spekülasyondan öteye gitmese de, babasının sofuluğu altındaki doğal insanı görmesine olanak verilmeden kabullenen Søren'in, kendi

kutsallarının kutsalının varsayılan kutsallığının böyle tuzla buz olması karşısında nasıl sarsıldığı görülebilir. Gelgelelim, günlüğüne yazdığı son notu doğrularcasına Kierkegaard, sayesinde "dünyaya geldiği" bir "suçtan" söz eder. Bu suçun "Tanrı'nın iradesine karşı" olduğunu ve karşılığında kendisine "ömür boyu yaşama arzusundan yoksun kalma" cezasının verildiğini söyler.[8]

Artık yirmi iki yaşındaydı, genellikle Kopenhag'daydı, "evden kurtulmuştu" ve hayatın tadını çıkarabilirdi. Adını duyuruyordu, şimdiye kadar kapalı kalmış yeni kapılar açılıyordu. Faustçu bir dönem olacaktı bu. Günlüğüne yazdığı notlarda, bilgi ve güç karşılığında ruhunu şeytana satan efsanevi Alman temasını ele alır. Faust'un kötülüğe ilgisi, der Kierkegaard, küçük burjuvanın kendini iyi göstermeye duyduğu ilgiye benzemez. "Bütün sınırsız olanaklar krallığının, günahın bütün bent kapılarının gönlünde açıldığını hissetmek"ti bu.[9]

Ama Kierkegaard öncelikle düşünür Faust'la ilgileniyordu; düşüncesiyle Kierkegaard'u kuşkuya yönlendiren düşünürdü o. Faust, dine kuşkuyla bakıp dünyanın sırlarının kapağını kaldırmaya cesaret eden entelektüeli temsil eder. Daha sonra Kierkegaard'a, Mozart'ın kahramanı Don Giovanni'nin suretinde Don Juan imgesi de çekici gelmişti. Kierkegaard, Ostermann'in Öğrenci Birliği'nde yaptığı konuşmadan kısa süre önce, 10 Kasım 1835'te gösteriyi izlemiş, operadan çok etkilenmişti. Bundan sonra her gösteriye gittiği söylenir. Dört yıl sonra günlüğüne şunları yazacaktı:

> *Don Giovanni*'de Elvira'nın kahramana söylediğini bir bakıma ben de söyleyebilirim: "Seni, mutluluğumun katili seni"–
>
> Doğruyu söylemek gerekirse, bu temsil beni o kadar şeytanca etkiledi ki, asla unutamıyorum; Elvira gibi beni de, manastırın sakin gecesinden çıkaran bu temsildi.[10]

Faust'la zıtlığı besbelliydi. Kuşkucu Faust tek eşli biri olarak, basit ve düşüncesiz Gretchen'den hoşlanmaya başlıyor, sonra bu onun şeytani bilgi arayışını engelliyordu. Don Juan ise seri bir gönül çelendi, arayışıyla cinsel yaşamı aynıydı ve sonu gelmiyordu. Çekiciliği, düşünsemenin karışmadığı dolaysızlığın çekiciliğiydi, bunun ötesinde, olayların yolunda gitmesi gerekiyordu. Don Juan, gerçek birey değildir, en azından Kierkegaard'un paradigmatik diye baktığı operada oynadığı rolde. *Ya/*

Ya da'da (2010; *Enten-Eller*, 1843) Don Giovanni, eylemlerinin alanına düşünsemenin ve dilin girmediği yaşam gücü diye tasvir edilir. Gelgelelim, Faust yaşam üzerine düşündüğü için, kişi örneklemesine daha yakındır. Üçüncü bir figür daha vardır, Amaçsızca Dolaşan Yahudi yani Ahasuerus, o dönemde Avrupa'da çok güncel bir figürdür (Başka bir Danimarkalı, Hans Christian Andersen, bunu konu alan bir oyunla yedi yıl boğuşacaktı [1840-47]). Poul Møller'in şu yorumu dahil ettiği küçük bir skeci vardı: "Ahasuerus hiçbir şey istemiyor. Bir şey yapanlardan son derece üstün olduğunu düşünüyor.")[11] Kierkegaard bununla ilgili bir kitaba rastladıktan ya da birinden böyle bir kitap aldıktan sonra, geçen Mart'ta günlüklerine yazdığı notların konusu haline zaten gelmişti bu efsane. Ayrıntılı olmasa da, günlüğüne başlıca iki yorum yazdı: Ayakkabı tamircisi Ahasuerus (İsa çarmıhını dayamak için onun evinin önünde durdu ama Ahasuerus "Hadi oradan, hadi!" diyerek onu itip uzaklaştırdı, İsa "Doğrusunu söyleyeyim, gidiyorum, hem de hemen, ama sen ben gelinceye kadar kalıyorsun" yanıtını verdi) ve yargı salonunun kapıcısı Kartophilos (İsa'yı Pilatus'a götürürken, "Daha çabuk, İsa" diyerek İsa'ya vurdu, İsa ona "Ben gidiyorum ama sen ben geri dönünceye kadar kalacaksın" yanıtını verdi).[12] Faust'la karşılaştırıldığında Amaçsızca Dolaşan Yahudi yaşayan bir hayalettir. Aralık'ta yazdığı bir notta Kierkegaard, daha önce yaptığı sıralamayı (Don Juan, Faust, Amaçsızca Dolaşan Yahudi) değiştirmişti. Şimdi Faust, Amaçsızca Dolaşan Yahudi'nin yerini almıştı, üçüncü sıradaydı. Doyumsuz kişilikli, alt sınıftan kaygısız haylaz Eulenspiegel çoktan beri yerini bir aristokrata bırakmıştı. Bu adamın maceralarına, kontrol edilemeyen bir güdü yol açıyor gibiydi ama bu güdü, sonunda onu yenen güçlerin, Faust'un kilidini açmaya çalıştığını belirttiğimiz aynı güçlerin sürekli meydan okuması diye de yorumlanabilirdi. Amaçsızca Dolaşan Yahudi'nin artık ikinci sırada gelmesinin nedeni, düşünseme sonucu onu reddetmesi değil, çileci bir hayalet olmasının, Don Juan'ın takıntılı yaşama şehvetine de zıt düşmesidir. Bu şehvetle düşünsemeyi birleştiren Faust üçüncü sırada gelir, çünkü Kierkegaard, Faust'un, diğer ikisinin belirtilen yanlarının "daha ziyade ortasında" kaldığına işaret eder.

Düşüncesi ve sıralaması artık tamamıyla Heibergcidir: "Unutmamalıyız" der Kierkegaard, "Don Juan'ın lirik (bu nedenle müzikal), Amaçsızca Dolaşan Yahudi'nin epik, Faust'un dramatik olduğu anla-

şılmalıdır."[13] Hatırladığımız gibi, Heiberg'in estetik dışavurumculuk skalasının en altında dolaysız duyumsal deneyimin en salt biçimi olarak müzik gelirken, en üstünde tiyatro vardır, çünkü bütün sanat türleri içinde tiyatro dolaysızlığın ve düşünsemenin sentezlenmesinde çok başarılıdır. Ama burada "dolayım" artık pek de aynı güçte değil gibidir. Düşüncenin sonsuz, akıl ya da Spekülatif İde konusunda mutlak bilgi edinmesinin yolunu engelleyen artık dolaysızlık değildir. Burada bir bütün halinde, dolaysızlıkla düşünüşün diyalektiği, dini belli bir mesafede tutmanın yollarının tipolojisini sunar. Din, sürekli erotik zevk arayışına müdahale edeceği için, Don Juan din konusunda bilgi edinmek istemez. Dinsel imanla yetinmeyen, imanın sırlarını da bilmek isteyen Faust, şeytan bu istediğini doyurma şansı verdiğinde, isteğini, gizemlere egemen olma arzusuna dönüştürür. Amaçsızca Dolaşan Yahudi, İsa'yla goz göze gelir, ama ona gitmesini söyler.

Bu figürler neyi belirtiyor? Korunan cahillik, sahnede olmak isteyen kuşku, kasıtlı inkâr? Görünen o ki yanıt, bunların, dinin anlamının bilinçli reddinin yükselen skalasına denk düştüğüdür. Üçünü başlangıçtaki sırayla belirttiği ve 1836 Mart'ında (Hage'nin makalesinin *Fædrelandet*'de yayımlandığı, Kierkegaard'un iki bölümden oluşan yanıtını yazdığı ay) yazdığı daha önceki bir notta bunlardan "yaşamın din dışında yöneldiği uzak yönleri... belirten üç büyük ide"[14] diye söz eder. Hegelci düşünce tarzında, üçüncünün, diğer ikisini farklı kılan özellikleri içinde barındırması bu üçlüyü tamamlar. Not şöyle devam eder: "Ancak bu ideler birey olan kişide cisimleşip aracı haline geldiğinde ahlaki ve dini olandan bahsedebiliriz." Efsanelerde yalnızca tiplemeler tasvir edildiği için, ahlakın ve dinin dışlanma tarzından ve boyutundan, ancak genel betimlemeler gerçek bireyleri kapsadığında söz edilebilir; gerçek insanlarda kuşku ve yadsıma değişik psikolojik mekanizmalarla ya da stratejilerle meydana gelir. Bu cisimleşmelerin farklı biçimlerde dışladığı ahlak ve dinle ilişkisini anlamak için, önce bunları bireyin durumunda algılamak gerekir. Günlükteki not şöyle biter: "Benim dogmatik bakış açıma göre, bu üç ide hakkında görüşüm bu."

O dönemde geçerli olan Hıristiyan dogmatik ilahiyatına göre bu bakış açısının ne kadar yenilikçi olduğu söylemek güçtür. Kierkegaard dinin kişisel ve tikel olduğunu söylediğinde bundan nasıl bir sonuç çıkardığını yine de bilmiyoruz. Schleiermacher'ınkine yakın bir görüşten ibaret

olabilir. Bu görüşe göre, birey önceden belirlenmiş birliği, düşüncenin iddialarını ve yoluna çıkan dünyevi duygunun engellerini temizleyerek kazandığı bir deneyim biçiminde elde eder. Bu, daha sonra "A tipi dinsellik" denilenle önemli benzerlikleri olduğunu görebileceğimiz dinsel bir görüştür. Bu durumda Kierkegaard'un söyledikleri, daha önce Sibbern ve Møller'den öğrendiği görüşlerin telaffuz edilmesinden ibaret olabilir.

Ancak bu dönemde Kierkegaard'un yeni başlayan Faustçuluğunda Schleiermachercılık karşıtı belirgin bir öğe vardır. Büyük Romantik ilahiyatçının güçlü etkisinden uzaklaşıp, Hıristiyanlık "mantığa aykırıdır" görüşüne, daha sonraki "B tipi dinselliğe" doğru ilk adımı attığını belirtebilir bu. Schleiermacher'ın gözünde Faust, insanın özgürlüğü gibi, bu tanrısallığın da bizim kavra*ya*madığımız bir şey olması gerektiğini göremez. Ama Faust kavrayamadığı için dini elinin tersiyle iter, bunun yerine, yüce olanı yerin altında arar. Kierkegaard'a bu yönün ne kadar çekici geldiğini bilemiyoruz ama kuşkusuz bu tamamıyla anladığı bir fikirdi, en azından şeytanın ellerinde ayartılmasının vakti gelmişti. Şunu eklemek önemlidir: Din konusunda olgun ama müstear adla belirtilen görüşe göre, iman ancak düşünsemenin güçlerinin aleyhine bir seçimle sürdürülebilirdi. Kendimizi ne kadar çok anlarsak din artık babadan kalan bir miras olmaz, giderek o kadar yabancılaşır. Bu ancak kişinin din "idesine" kendini adaması biçiminde sürdürülebilir. Kierkegaard için Hıristiyanlık, insanın kendisinin yapması gereken bir seçim haline geliyordu.

Kierkegaard'un zihninin Faust'la meşgul olmasının nedenlerinden biri, belki, Faust'un örnek oluşturduğu umutsuzluğa o tarihte hazır olmadığı sonucuna varmasıydı; Amaçsızca Dolaşan Yahudi ona o dönemin "umutsuzluk" simgesi gibi geliyordu.[15] Tanrı'nın gözlerine bakıp "git" diyen adamın ret paradigması olmasının nedeni belki buydu. Öte yandan, Yahudi efsanesi bir çağı karakterize etmek için çok soyuttu. Ahasuerus ya da Kartaphilos hakkında tek bildiğimiz şey, birinin ayakkabı tamircisi, diğerinin kapıcı olmasıydı. Karanlık sırları gizlendiği yerden çıkarmaya Faustça bir ilgi, bu noktada Kierkegaard'a yaşamın vazgeçilmez bir eki ya da en azından engelleyemediği bir düşünce gibi gelmiş olabilirdi.

Kierkegaard, görüşlerini etkileyemeden insanlarla konuşmak moral bozsa da, bunun, insanların kendi başlarına birer dünya olduğunu gösterdiğini söylemişti. Aynı yıl daha sonra ya da belki ertesi yılın başında,

başkalarıyla konuştuğunda insanın kendini kandırdığını yazar. 2 Aralık (1836) tarihli not çırak yazarın üslubunun başka bir örneğidir ve büyük olasılıkla yayımlaması planlanan başka bir parçanın örneğidir. Yazar Kierkegaard açıkça eğlenmektedir.

> Artık insanlarla hiç konuşmayacağım; bugüne kadar yaptığım konuşmaları da unutmaya çalışacağım. ... Sorun, insanın bir şey öne sürer sürmez o şey haline gelmesi. Geçen gün sana Faust'la ilgili bir düşünceden söz ettim, anlattığımın *kendim* olduğunu hissediyorum şimdi. Bir hastalık üzerine okuyup düşünmem o hastalığa sahip olmama yetiyor. Ne zaman bir şey söylemek istesem tam da aynı anda başka biri kalkıp onu söylüyor. Sanki ben düşünen iki kişiyim ve öbür *ben* her daim bir adım önde ya da durup konuştuğumda herkes başkasının konuştuğunu sanıyor. ... –İnsanlardan kaçacağım, manastıra değil –yaşama gücüm hâlâ var– kendimi bulmak (her geveze aynı şeyi söyler), kendimi unutmak için; çağıldayan bir dere, "çayırda yolunu bulur gider gideceği yere"; ben o diyarlara da gitmeyeceğim. Bu uyağın bir şaire ait olup olmadığına dair hiçbir fikrim yok, ancak inatçı bir ironinin duyarlı bir şairi ya da başkasını bunu yazmaya zorlamasını ama ona her zaman bunu başka bir şey diye okutmasını isterim. Ya da yankı –evet Ekho*, sen ironinin büyük üstadı, içindeki parodi yeryüzünün en yüksek ve en derin yerlerinde yansıyan sen: dünyayı yaratan söz. Sen yalnızca ağ örgüsünü verdiğin, boşlukların arasını doldurmadığın için –ah, evet Ekho, ormanlarda, çayırlarda, kilisede, tiyatroda gizlenen, ara sıra *oradan* elimden kurtulan ve beni tamamıyla sağır eden bütün bu duygusal saçmalıktan öç al. Ormanda ağaçların eski efsaneleri vb. anlattığını duymuyorum –çok uzun zamandan beri tanık oldukları bütün bu saçmalığı *bana* fısıldamıyorlar, hayır, onları keseyim, ibadet edenlerin zırvalayan doğasından onları kurtarayım diye Tanrı adına *bana* yalvarıyorlar. –Evet, keşke bütün bu zırvalayan başlar tek bir boynun üzerinde olsaydı, Caligula** gibi ben de ne yapacağımı bilirdim. Benim de sonumun

---

* Ekho: Yunan mitolojisinde bir peri kızı. Bir hikâyeye göre, Narkissos'a aşık olur; Narkissos aşkına karşılık vermeyince, Ekho içine kapanarak ölür, vücudundan arta kalan kemikler kayalara, sesi de bu kayalarda "eko" denilen yankılara dönüşür. Diğer bir hikâyede ormanlarda ve dağlık yerlerde dolaşan ve ilham perisinden ders aldığı söylenen aks-i seda perisidir. İnsanlardan ve tanrılardan kaçarak yalnızlığı ve sessizliği aramaktadır – keçi tanrı Pan'ın aşkına karşılık vermeyince acımasızca öldürülür. Feryatları dağlarda ve ormanlarda hâlâ yankılanmaktadır–f.d.n.

** Caligula (İS 31 – 41): Asıl adı Gaius Caesar Germanicus olan, İ.S. 37'den 41'e kadar hüküm süren Roma imparatoru. Ona Caligula (Küçük Çizme) adını, çocuk yaştayken, babasının askerleri takmıştır. Caligula, zalimliği ve despotça kaprisleriyle ün salmıştır-r.n.

darağacında geleceğinden korkmaya başladığını daha şimdiden görüyorum. Hayır, zırvalayan başın (onların hepsini kucaklayanı kastediyorum) beni getirmekten hoşlandığı yerin burası olduğunu görüyorsun ama dünyaya gerçekte zarar verilmediğini unutuyorsun. Evet, Ekho –bir zamanlar bir doğa hayranı şöyle haykırdığı için onu yerden yere vurduğunu duyduğum sen: Dinle, âşık bir bülbülün tek başına çıkardığı flüt sesleri ne kadar güzel, seninse yanıtın: Aptal –evet, intikam, intikam– insan olan *sen*sin!

Hayır, insanları terk etmeyeceğim –akıl hastanesine girip deliliğin hikmeti bana yaşamın bilmecelerini açıklıyor mu, ona bakacağım. Ne kadar aptalım, neden bunu daha önce yapmadım? Hintliler delilere saygı gösterip kenara çekilirlerken bunun ne anlama geldiğini anlamak neden bu kadar zamanımı aldı? Evet, akıl hastanesi –sonunda oraya gidebileceğimi düşünmüyor musun? –Yine de, dilde zırvalık ve anlamsızlık için çok sayıda ifade bulunması bir şans. Olmasaydı, delirirdim. İnsanların söyledikleri her şeyin anlamsızlığından başka bir şeyin kanıtı değil bu. Bu açıdan dilin çok gelişmiş olması bir şans, çünkü bu, ara sıra mantıklı bir konuşma duymanın hâlâ ümit edilebilmesi demek. Kahraman, bir fikir uğruna canını verdiğinde buna trajedi deniyor –delilik! (Hıristiyanlara saygılarımı sunarım, martirlerin öldürüldükleri günlere onların doğum günleri dediler, böyle diyerek genellikle mutlu düşünceleri olan insanlara sövdüler.) –Hayır, yanlış anlaşılıyor! Tersine, bir çocuk doğduğunda üzülüyorum, Tanrı'dan, en azından kilise üyesi olacak kadar uzun yaşamamasını diliyorum! Erasmus Montanus'u[16] gördüğümde ya da okuduğumda ağlıyorum; Erasmus Montanus haklı, *kitlelere* boyun eğiyor. Evet, sorun *bu*. Kiliseye üye olan her açgözlüye oy verme hakkı tanındığında, konuya çoğunluk karar verdiğinde –kitlelere, mankafalılara boyun eğmek değil mi bu? –Evet, devler de kitlelere boyun eğmediler mi? Yine de –ve geriye kalan tek teselli budur– ara sıra devler, üzerlerinde koşuşan Hotantoları* nefes alıp alevli soluklarını dışarı bırakarak –merhamet edilsinler diye değil– hayır, hiçbir teselli kabul edilmedi– korkuturlar.

İstiyorum ki –hayır, hiçbir şey istemiyorum. Amin!

Bir bireyin kafasından yeni çıkmış taze bir fikir yirminci kez, hatta daha çok kez keşfediliyorsa –geriye ne kadar hakikat kalır? İnsan bunu olsa olsa özdeyişteki sözcüklerle söyleyebilir: Üzerine karganın tünediği daldan çorba yapan acuzenin dediği gibi, "En azından kuş tadı var".[17]

---

* Hotantolar: Afrika'nın güneyinde yaşayan, KoiKoiler olarak da bilinen halk. Başlangıçta iç bölgelerde yaşayan Hotantolar, günümüzde Avrupalıların yerleşim birimleri ile Güney Afrika Cumhuriyeti'ndeki resmi yerleştirme kamplarında ve Namibia'da yaşarlar-r.n.

Bu mizahta aşırı gerilimin umutsuzlukla ayan beyan birleştirildiği açıkça görülüyor. Kierkegaard'un Heiberg'in estetiğine yeni bir değişim olarak eklediği şey de işte bu umutsuzluktur. İdeyi her zaman yeterince ifade eden bir skala sağlayacak yerde, giderek artan düşünseme skalası, şairlerin övdükleri dolaysızlıklar yanılsamasının gizemini yavaş yavaş açığa çıkarmanın bilinçli yollarından biridir. Ahlak ve din ne kadar bilinçli dışlanırsa umutsuzluk o kadar büyür, Kierkegaard için bu bağıntı değil, tanım meselesidir. İnsanın doyum sağlaması için sunulanlar açısından, sunulanı kabul etmeye yanaşmamak en paradigmatik biçimiyle umutsuzluktur.

Öne sürüldüğüne göre, Kierkegaard'da, genel tipler ancak ve ancak bireysel deneyimden geçtiğinde ahlak ve din ortaya çıkıyordu. Ama bu bağlamda Faust'un bilgi adına dini (imanı) reddetmesi iki biçimde anlaşılabilir: Dini ayrı bir dünya olarak düşünmek –Moravyalıların ya da Michael Kierkegaard'un inandıkları gibi, toplumlar ya da evler inşa etmeye ve insanı insanüstü duruma getirmek isteyen Faust'un kesinlikle işine yaramayan, *insan* projesinde size yardım edemediği için kurtulmak gereken bir şey– ama yaşamın kendisinden mustarip olup da katıksız bir insan projesinin değersizliğini anlayanlar için de "her köklü tedavi gibi, kişinin olabildiğince geciktirdiği", "köklü bir tedavi".[18] Başlangıçta Kierkegaard, dinin ayrılığını dinsel bakış açısıyla savunmuştu: "Felsefeyle Hıristiyanlık asla birleşemez." Neden? "Çünkü Hıristiyanlık günah nedeniyle insanın bilme yetisinin kusurluluğu şartını getirir, bu kusuru daha sonra düzeltir."[19] Ama Faustçu eğilimler sizi öbür yana yaslar. Kierkegaard, yaptığı mizahın kendisini nereye kadar götüreceğini ancak anlamış ve 1836'nın ilk aylarında gazete makalelerinde ve partilerde bununla geçinmişti. 1835 yılında Ocak'tan Nisan'a kadar günlüğüne çeşitli temalarda yazar. Daha önce ele aldığımız "üç büyük ideye" gönderme yapar. Goethe'nin *Wilhelm Meister*'ını içtenlikle beğenir, çünkü başlangıçta Wilhelm, yazarın öne sürdüğü dünya görüşünü kişileştirir ve çıkmaza girdiklerinde "kendilerini kendi enselerinden yakalayıp *a priori* şeyleri elde eden Münchhausen gibi" "belli türden" metafizikçilere alçak sesle iğneli sözler söylemektedir.[20] Buradaki yazıların çoğu, birden çok anlama gelen kısa ve öz sözlerden oluşur:: "Lanet olsun, kahretsin, her şeyden soyutlanabiliyorum ama kendimden değil; uyurken bile kendimi unutamıyorum."[21] Bunlardan birinde mizahla ironi arasındaki farkı ele

alır. Mizah da ironi de "dünyayla uzlaşmamaya"[22] bağlıdır. Bir notunda tek bir ifade vardır: "Mizah aynı anda her yerde"[23], diğerinde şöyle der: "Partiden az önce geldim, orada yaşam ve ruh bendim. Dudaklarımdan mizah döküldü. Herkes güldü, beni beğendi –ama ben partiden koşarak ayrıldım, evet, bu koşu, dünyanın yörüngesinin yarıçapı kadar uzun sürmüş olsa gerek– o anda kendimi vurmak istedim."[24]

Bir anlık ün hiçbir yere götürmemişti. Bütün sivri dilliliğine rağmen –ya da belki bu nedenle mi?– gerçekten önemli olan hiçbir şey söylememişti. Üstelik mizah, açtığı kadar çok sayıda kapıyı da kapatır. Mizahın yapabildiği tek şey fikir değiştiren ya da umursamayan insanları oyalamaktır. Sonuçta konuşması eğlenceden öteye gitmemiş gibiydi.

Kierkegaard'un doğrudan Lehmann'e hitap ettiği, kendi adını taşıyan son makalesi 10 Nisan'da gazetede yayımlandı. Günlüklerinde tam bir hafta sonra çok iyi tanınan eğlence düşkünü ve çapkın biriyle buluştuğu yazılıdır. Adı Jürgensen olan bu kişi, ağır ceza mahkemesinde başmemurdu ama sanatçılarla ve tiyatrocularla arası iyiydi, Kopenhag'ın ünlü kültür insanlarının çoğunu tanıyordu. Birlik'e sık giden üniversite öğrencilerden yirmi yaş ya da daha da büyük olmasına karşın o da Birlik'in müdavimiydi. Jürgensen'i iyi tanıyan, belki de suç dünyası hakkındaki bilgisini ona borçlu olan Kierkegaard bu buluşmayı şöyle anlatır.

> Sarhoştu, dudaklarının köşelerine baktığınızda bunu görebiliyordunuz. Şiirin aslında pek önemli olmadığını, bir çıkıntı olduğunu düşünüyor, felsefeyi övüyordu. Belleği övdü, gençliğime gıpta etti; düşen yapraklardan, uğuldayarak esen ani rüzgârdan söz etti. "Yaşamın yarısı yaşamak için, diğer yarısı pişman olmak içindir ve ben hızla ikinci yarısına giriyorum." "İnsan gençliğinde çok hata yapar, sonra düzeltir." –"Çok heyecanlı bir yaşam sürdürdüm, bugünlerde önem verilen her şeye karıştım, bütün yetenekli insanlarla kişisel ilişkiler kurdum– sen bana sor onları."[25]

Günlüğüne daha sonra yazdıklarında görüldüğü gibi, Kierkegaard'un, Jürgensen'in dostları aracılığıyla, kendisinin asla düzeltemeyeceğini düşündüğü, "yanlış" bir şey yaptığından insan kuşku duyuyor. Sonra, 1839'da katıldığı, yaşarken konumun sağlayabileceği yararlar konulu konuşmayla bağlantılı olarak, kendi adına, "bütün yaşamını Tanrı'ya kulluk etmeye vakfetmiş olsa bile", "gençliğinin aşırılıklarının kefaretini ödemeye bunun pek yeterli gelmeyeceğini" söyler.[26] Daha sonra 1843'te

yazdığı bir notu daha vardır; bu notta Kierkegaard yazarlık mesleğini sürdürmektense pastör olma olanaklarını düşünüp tartar:

> Bir etik gereklilik var. Din öğretmeni olarak Devlet içinde belli bir konum alırsam olmadığım bir şey olmaya çalışıyorum demektir. Taşıdığım suçluluk beni her an bu çevreden gelecek saldırıya maruz bırakıyor. Ruhban sınıfına girdiğimde karışıklık üzücü olacak, çünkü bu sınıfa girmeden önce meydana gelen bir şey hakkında suskunluğumu korudum. Yazar olarak, durum farklı.[27]

1843 tarihli başka bir notta "plan" başlığı altında şunları okuyoruz: "İlk gençliğinde birisi, heyecanlı bir anında fahişeye (*et offentligt fruentimmer*) gitmenin çekiciliğine yenik düşer. Her şey unutulur. Şimdi evlenmek istemektedir. Kaygılanır. Baba olduğu, dünyanın bir yerinde yaşamını kendisine borçlu olan, yaşayan bir varlığın bulunduğu olasılığı gece gündüz ona azap çektirir."[28] Günlükte yazdıklarının başlığından ve ardından gelenlerden, Kierkegaard'un aslında bunu kısa bir öykü senaryosu gibi düşündüğü ya da okura bunu düşündürmek istediği bellidir (günlükte onun fahişe olması gerektiğini söyler, çünkü bu bir gönül macerası ya da gerçek bir baştan çıkarma olsaydı, adam çocuğu olup olmadığını bilirdi). Üçüncü bir olasılık daha vardır, bizden şifreyi çözmemizi, bunu yalnızca yaşamöyküsünün bir parçası diye okumamızı ister.

Günlüklerde iyi bilinen tarihsiz bir boşluk bulunur. Jürgensen'le sokakta buluştuktan dört gün sonrası olan 22 Nisan'dan 6 Haziran'a kadar hiçbir notun tarihi belirlenemez. Bu boşluğun gerçekliği kuşkusuz kanıtlamaz, çünkü bu dönemde başlamış olabilecek, çıkarılıp takılabilen sayfalara yazılmış tarihsiz pek çok not vardır. Gilleleje notları ve Lund'a yazdığı mektup dahil, göze çarpacak biçimde tarih atılmış eski notlarının bazısının, aslında buraya ait olduğu olasılığının çekiciliği de dışlanamaz, ama bunlara açıkça bir yıl öncesinin tarihini yazmıştır. Yukarıda alıntı yapılan, konuşmanın yalnızca kendi kendine telkinde bulunma yolu olduğuna ilişkin yazısı, kesinlikle bu zamana aittir. Göze çarpacak bir biçimde tarih atmak bir hile de olabileceği için, bu dönemde Kierkegaard, iyi başardığı ve ruhunu araştırdığı bu itirafları yazabilirdi, keza bu tarihsiz aralık yalnızca bir yanıltma olabilirdi. Kierkegaard'un o dönemde herkese duyurmak istemediği ahlak kusuru nedeniyle suskunlaştığını öne sürenler, yine de haklı olabilirler.

Kierkegaard'un *Humoristiske Intelligentsblade*'deki hiciv yazılarına çok kısa yanıtını Haziran 1836'da yayımladığını her halükârda biliyoruz. Bu yanıtın kısalığını açıklarken, makalelerini yazdığından bu yana aslında yalnızca altı hafta geçmesine karşın, üzerinden çok zaman geçtiğini söylemesi dikkatimizi çekti. Ama bu sırada çok farklı bir şeyi düşünen ve yazan birine altı hafta uzun gelebilirdi.

1836 yazından başlayarak, yazıları günlüklerine dolu taneleri gibi düşmeye başlar. Evde olanlardan doğal olarak yine söz etmez. Ama aslında Haziran ayında yazdığı 6 Haziran tarihli ilk nottan bir gün önce Peter, ölen Lolland piskoposunun kızı Marie Boisen'le (kimi zaman Maria Boiesen diye yazılır) nişanlandığını duyurmuştu. 21 Ekim'de evleneceklerdi, sonra çift Nytorv'a taşınacaktı. O tarihe kadar üçü, her zamanki gibi beraber olacaktı. Søren o yaz ya da o sonbahar ağabeyiyle Rabbin Sofrası'na katılmadı, babasıyla da hâlâ konuşmuyordu. Niels'in Amerika'da ölümünün birinci yıldönümü 21 Eylül'e geliyordu. Artık yetmiş dokuz yaşına gelen Michael Kierkegaard, 23 Eylül'deki Rabbin Sofrası'na tek başına katıldı. Acı bir olaydı. Niels'in ölüm döşeğinde babasından hiç söz etmemesi o tarihten beri Michael Kierkegaard'u çok üzüyordu. Søren, günlüğüne ağabeyinin ölümüyle ilgili iki not yazdı[29], bunlar, bu olay tetiklese de, hiç de karakteristik olmayan kişisel göndermeleri içerse de, durdurulmuş bir edebiyat projesinin bir bölümü de olabilir.

Sosyal etkinlikler takviminde, yeni notlarının ilkini yazdığı 6 Haziran'da Heiberglerin Paris'e gitmelerinden kısa süre önce, 4 Haziran'da Heiberglerde akşam partisi vardı. Kierkegaard da, Møller de oradaydılar. Yakın ilişkisini hâlâ sürdürdüğü Møller, Kierkegaard'a yakınmış olabilirdi: "Bu kadar çok polemik yapman çok kötü."[30] Bu yorum çok sonraya kadar, aslında Kierkegaard'un ölümünden bir yıl öncesine kadar günlüklerde su yüzüne çıkmaz. Kierkegaard da, 4 Mayıs'ta *Humoristiske Intelligentsblade*'de yayımlanan yazılardan birinin dipnotu konusunda hiçbir yerde yorum yapmaz: "Yazarın *edebi* fizyonomisinin, bu olayda bizi hiç ilgilendirmeyen fiziksel fizyonomisiyle tabii ki, ilgisi yoktur." Kierkegaard'un dış görünüşüne tamamıyla gereksiz olan bu gönderme ve yazarın, daha sonra bir fırsatta bununla pekâlâ ilgilenebileceği yolunda yaptığı örtük tehdit, onu etkilemiş olmalıydı. Møller gerçekten bundan şikâyetçi olduysa, Kierkegaard'un bu eleştiriye kulak vermesi için tamamıyla sağduyuya dayanan bir nedeni zaten vardı.[31]

Dış görünüşüyle ilgili göndermelerde Kierkegaard'u tam olarak neyin korkuttuğu belli değildir. Ama görünen o ki Kierkegaard, okuldayken olduğu gibi, artık genç bir adam olarak da insanlarda biraz tuhaf bir izlenim bırakıyordu. Büyük olasılıkla bu etkinin nedeni giysileri değildi artık; gerçi okuldayken de açıkçası bütün hikâye, giysilerinden ibaret değildi. Daha sonra dostu ve hayranı, o tarihte taşradan yeni gelmiş on altı yaşında bir öğrenci olan Hans Brøchner, Kierkegaard'u ilk kez bir partide gördüğünü yazar. Yıl 1836'ydı. Kierkegaard'un kim olduğunu anlamayan ama ailenin ticaret bağlantılarını bilen Brøchner onu bir manifaturacı yardımcısı sandı. "Görünüşü baştan aşağı düzensizdi", saçı devamlı "alnının neredeyse 15 santim üzerinde darmadağınık bir kütle halinde" duruyor, onu "tuhaf, şaşkın gösteriyordu". Bu önemli gün, Peter'ın ya nişan ya da düğün günüydü. Kierkegaard, her zamanki gibi, ağabeyinin yanında hiç konuşmuyor, yalnızca seyrediyordu. Uzak akrabası Brøchner, kısa süre sonra Kierkegaard'la tekrar karşılaşıp konuşmaya başladığında "onun, mezurasıyla tezgâhın arkasından başka bir yere ait olduğunu kısa sürede anladı".[32] Sibbern'e göre, Kierkegaard'un "espirili, bir biçimde alaycı bir yüzü ve enerjik bir yürüyüşü vardı ... vücut yapısı iri değildi, ufak tefekti." Sibbern, Kierkegaard'un "hafifçe kamburluğun eşiğine gelmiş gibi eğik durduğunu"[33] da söyler, gerçi Sibbern'in bu anısı daha sonraya da ait olabilirdi. 1837 yılına ait başka bir anıda, Kierkegaard'un "zihinsel bir fotoğrafının" aklında kalması için iyi bir nedeni olduğunu öne süren biri, Meïr Aron Goldschmidt, "o tarihte temiz yüzlü ama ufak tefek biriydi, omuzları biraz öne eğikti, bakışları zeki ve canlıydı, iyi ve kötü huyluluğun birbirine karıştığı üstün nitelikleri vardı"[34] der. Aynı Brøchner, "gözleri son derece sevgi ve şefkat doluydu" diye yazar ve Kierkegaard'un ölümünden bir ay sonra yazdığı mektupta, neredeyse yirmi yıl kendisine destek olan, teşvik eden, "dostça iyi niyetli", kişiliğindeki "kibar ve sevgi dolu yan", "yaradılışındaki güçlü ironik ve polemik unsura giderek daha ağır basan" biri diye hatırlıyordu Kierkegaard'u. Ama Brøchner'in başka bir yorumunun bize hatırlattığı gibi, Kierkegaard'un dış görünüşü sadece bunlardan ibaret değildir:

> Vücudunun orantısızlığından kaynaklandığını düşündüğüm yürüyüş bozukluğu nedeniyle, onunla birlikte yürürken düz bir çizgide gitmek asla olanaklı değildi; insan her zaman art arda ya evlere ve merdiven boşluğuna ya da dışarıdaki yağmur suyu

mazgalına doğru itilirdi. Ayrıca konuşurken eliyle ve bambu bastonuyla bir hareket yaptığında yol daha da sakıncalı olurdu. Ara sıra insan, kendisine daha geniş yer kalsın diye, onun öte yanına geçme fırsatı aramak zorunda kalırdı.[35]

Bunu söylediği için zamanla Kierkegaard'un sakatlığı mitinden büyük ölçüde sorumlu tutulan Goldschmidt, daha sonra Kierkegaard'un "vücut yapısı dikkat çekiyordu, gerçekten çirkin değildi, kesinlikle itici değildi, yine de duruşunda belli belirsiz ama ciddi bir uyumsuzluk vardı"[36] diyerek düzeltti.

O tarihin günlükleri genç Kierkegaard'un estetik takıntısının yeniden başladığını göstermektedir. Dikkatini Heiberg'e yöneltir, Hegelciliğini tüm gücüyle estetiğe aktardığını görememekle suçlar onu: Lirik/epik/ (lirik ve epiği birleştiren) dramatik üçlüsü, bunlara karşılık gelen tarihsel dönemler *içerisinde* de geçerli olabilir.[37] Estetiğini yayımlamak için, Hegel'inkinin yayımlanmasını bekleyen Heiberg'in, Hegel'deki sırayı tersine çevirdiğini, epiğin yerine liriği "dolaysız" evre haline getirdiğini o zamana kadar görememişti. Tezini verdiği 1841'de, Hegel'in derslerinin yeni yayımlanan eksiksiz basımını okuyuncaya kadar da görmeyecekti. Heiberg'in uzmanlık alanı vodvile* gelince, Kierkegaard, vodvilin biçiminin, kendi kendini yıkmanın tohumlarını içerdiğine, bu nedenle itibarının yalnızca geçici olduğuna dair bir "kanıt" taslağı yazdı.[38] Günlüğüne yazdığı başka notlar Kierkegaard'un Goethe'yi yeniden okuduğunu gösterir; Faust artık rol modelinden çok bir konudur, hatta belki de yakında çıkacak kitabının konusudur. Fichte ve Hamann'la ilgili yorumları da vardır, bunlara daha sonra değineceğiz.

Görünen o ki Nisan'da ya da Mayıs'ta her ne olduysa, o şey Kierkegaard'u dinsel perspektifin kutsal mahremiyetine kesin dönüş yaptırdı, uğrunda yaşayacak ya da ölecek bir fikir, yani uzun vadede dine dönme fikrini verdi. Günlüğündeki bir notta dediğine göre, dine dönmek yavaş bir iştir: İnsan "geldiği yola geri dönmeli", sabırlı olmalıdır. Geri dönüşün, "bugünün keyfini çıkarırken" yarına ertelenecek bir biçimde hemen ortaya çıkmayacağı gerçeğini kötüye kullanmamalıdır. Öte yandan, martir olma hevesinin nedeni kötü yola düşme korkusu olabilir: Uygunsuz bir şey yaparken yakalanmamak için insan, olabil-

* Vodvil: Çok hareketli ve eğlenceli bir konusu olan, içinde şarkılara da yer verilen hafif güldürü-r.n.

diğince çabuk ve belirleyici bir deneme süreci ister.[39] Ama bu da fazla abartılmamalıdır. "Toplumla ilişkileri çok fazla koparmak, el çekmek tehlikelidir"[40] diyen şifreli gibi bir hatırlatma notunda belki şunları söylüyordu: "Çok az keyif, martir olmaya benzeyebilir." Kendi öğüdüne kulak verirmiş gibi, Søren babasının ödemeye devam ettiği çok sayıda harcama yapmayı sürdürdü. 1836'nın sonunda günlüğüne yazmaya başladığı notlarda *Figaro*, *Sihirli Flüt* ve *Don Giovanni*'nin* önemli figürlerinin farklılıklarını belirtmesi operaya sık gittiğini göstermektedir. Kierkegaard bilmeden *Ya/Ya da*'yı çoktandır yazmaya başlamıştı. Daha sonra kullandığı malzeme, 1836 ilkbaharında bu yapıtın Birinci Bölüm'ü "Diapsalmata"da** epeydir yer almaktaydı.

Poul Møller yakın zamanda Nytorv'da yakındaki bir eve taşınmıştı. Kierkegaard, onun kış yarıyılında (1836-37) verdiği En Genel Metafizik Kavramları dersine girdi. Kierkegaard'un yeniden ders çalışmasına neden olan başlıca etken Møller'in arkadaşlığı olabilirdi. Eleştirilerine saygı duyduğu tek akıl hocası Møller, yardım etme arzusunun büyük olasılıkla etkisini gösterebileceği tek kişiydi. Møller'in iyi kalpliğinin etkisinin doğasına parmak basmak güçtür ama Hans Brøchner'a göre, Kierkegaard'u en çok etkileyen adamın karakteriydi bu. Kuşkusuz Møller'in mutlu biri olmaması aralarında bir bağ oluşturuyordu. Ama Møller'in antikçağa duyduğu coşku ve şiirsel yetenekleri bir tür iyimserliği ve tinsel gücü kişileştiriyordu. Kierkegaard'un görüşlerini etkilediği, ayırma ve bölme eğilimine yapıcı bir engel oluşturduğu da kuşkusuzdur. Aynı zamanda belirli bir üslubu da olan Møller kolay anlaşılan düzyazılarında çağının özelliklerini ve "eğilimlerini" yakalayabiliyordu, hatırladığımız gibi Kierkegaard da konuşmasında bunu denemişti. Sözde "genç bir coğrafyacı" adıyla Møller, (ölümünden sonra yayımlanan) Prolegomena'sında [önsöz niteliğinde gözlemler ve yorumlar-ç.] imgesel bir kır evine ilişkin kısa öykülerin anlatıldığı bir derleme yazar.

---

* *Figaro, Sihirli Flüt* ve *Don Giovanni*: Dünyanın en büyük müzik dehalarından biri sayılan, Avusturyalı besteci Wolfgang Amadeus Mozart'ın (1756-1791), yaşamının son 10 yılında bestelediği, üç büyük operası. *Figaro* (*Le Nozze di Figaro*) 1786'da, *Sihirli Flüt* (*Die Zauberflöte*) 1791'de, *Don Giovanni* (*Don Giovanni*) 1790'da ilk kez sahnelenmiştir-r.n.

** Diapsalmata: Kutsal Kitap'ta Mezmurlar'da geçen ve "kaçın/sakın" anlamına gelen sözcük Kierkegaard'un, "Şair nedir?", "Ben ne işe yararım?", "Doğa insanın saygınlığının hâlâ farkında", "Benimle ne demek istediğini yalnızca Rab biliyor" gibi çok ünlü şiirsel satırlarında yer alır-ç.n.

Özellikle öğrenilmesi gerekmeyen konularla, örneğin felsefeyle, sanat kuramlarıyla, bütüncül sistemlerle, çağın ruhunu ve benzeri şeyleri düşünmekle uğraşan, sayıları giderek artan öğrencilerden son zamanlarda şikâyet edilmesi nedensiz değil. Felsefenin bilimin ruhu olduğunu kabul etsek bile, beden olmadan ruh kendi başına pek yaşayamaz. Zaten artık bedenden geriye kalan az şey var. Kısa süre sonra yazarların birbirlerinin düşüncelerinden başka düşünecek bir şeyleri olmayacak. ... Öğrenme devletinde dikkati çeken bir karşı eğilim var. Bütün çalışmalar her gün daha az tek vücut halinde, seyreltilmiş, görünüm değiştirmiş durumda, öyle ki sonunda ruhta ve havada tamamıyla erimesinden korkulacak bir şey bu daha çok. Bu talihsiz eğilime karşı hamle yapmak için, bu yapıtın yazarı, güçlerini özellikle "gerçek" bilimlere feda etmektedir. İnkâr edilemeyen bir biçimde, yeryüzünde hiçbir şey yeryüzünün kendisinden daha katı değildir. Ama yeryüzünün bütün betimlemeleri ne kadar kusurlu! En büyük coğrafya sözlüklerinde Ølseby-Magle gibi şehirleri aramak boşuna. İki coğrafyadan yeni bir coğrafya oluşturuyorlar, hacmi ikisinden daha az ve artık ellerinin altında bulunan üçüncüsünden, hepsinden daha az ve öz olan dördüncü coğrafyayı oluşturuyorlar. ... Temelden başlayalım, her birimiz bir villayı ya da çiftlik evini betimlemeyi üstlenelim. ...[41]

Mizah ve ironi apaçık ortada. Şehirli Heiberg'in yazıları kadar Sibbern'in de özenli ve dürüst yazılarını hedef alan, geçerli entelektüel eğilimlere yapılan bu kinayeyi Kierkegaard açıkça beğenmiş olmalıydı. Ancak ayrım yapma eğilimleriyle tutarlı bir biçimde, mizahın ironiden farklı olduğunu düşünmeye başlıyordu. Günlüğüne daha önce ironi ve espri konusunda yazdığı notlar vardı, şimdi Kierkegaard bunları Hıristiyanlığa bağlıyordu. Üslubunda Møller'inkinden daha çok Faust'çu bir vurgu bulunan bir düşünürden, Alman Protestan düşünürü ve Aydınlanma'nın [bkz. Sözlükçe] eleştirmeni Johann Georg Hamann'dan (1730-1788) da etkilendiği, Kierkegaard'un o dönemde günlüğüne yazdıklarından anlaşılmaktadır. 1836 Eylül'ünde Hamann'la ilgili ilk notları, Hamann'ın sözlerine ilişkin kısa yorumlar ya da yalnızca alıntılardır. Yeni yıldan başlayarak mizah konusunda Hamann'a yaptığı göndermeler bir ölçüye kadar eleştirel olmakla birlikte daha ayrıntılıdır. Møller'in "temelden" başlamak gerektiği vurgusunun ruhu daha ikna edici olsa da, tipik –hatta paradigmatik– olarak Hamann yaşamla dolaysız karşılaşmalarının, felsefecilerin sistematik düşünsemeyle peşine düşebileceklerini düşündükleri hakikatlerin kapısını açtığını düşünen düşünürlerdendi. Kendi

yaşamı ve insanın doğası hakkında yazdığı sistemsiz birçok yazısı onu 1770'lerde Almanya'da gelişen Aydınlanma karşıtı hareketin (*Sturm und Drang**) önde gelen etkili kişilerinden biri haline getiriyordu. Hamann, temalarının birçoğunda derin psikolojinin ve varoluşçuluğun uğraşlarını öngörmekle kalmıyordu, düşünce tarzı da dikkat çekecek kadar modern-di. Kierkegaard, hoşuna giden pek çok temayı –aklı bağlamsallaştırmak, Lutherciliği (Hamann'ın, Hume'un iman anlayışı diye algıladığı şeyin yardımıyla) Aydınlanma'dan korumak, imanla ilgili konularda rasyonel eleştiri ve kanıtların anlamsızlığı– Hamann'da buluyordu. Ama yazılarında belirttiği gibi, Kierkegaard'u çeken, her şeyden önce Hamann'ın mizah yeteneğiydi. Hamann'ın, "Hıristiyanlığın doğasında bulunan mizah yeteneğinin iyi bir temsilcisi olabileceğini" kabul eder; aslında Hamann, "Hıristiyanlıktaki en büyük mizahçı, [yani] yaşama bakışı çok mizahidir, dünya tarihi koşullarında yaşama en mizahi bakış bu olduğu için, [o] dünyanın en büyük mizahçısıdır"[42] diyerek bitirir sözünü.

Kierkegaard önce dünyaya bütüncül bir bakış açısı olarak, mizahla ironiyi karşılaştırır, sonra mizahın özellikle Hıristiyanlıkla bağlantısı üzerinden ironiyle arasındaki zıtlıkları ortaya koyar. İki bakış açısı da kabaca, geleneksel olarak adap ve uygulamalar dünyasının, kendilerine atfedildiği varsayılan anlamlardan yoksun olduğuna ilişkin bir algıyı içerir. Ama Kierkegaard'un günlüğünde, ironinin yalnızca "*nil admirari*" (hiçbir şeyi beğenmeme) olduğunu söylerken dediği gibi, mizahın "çapı" ironi yapan kişiyi de içine alacak kadar büyüktür. Birey *kendini* ironinin ışığında gördüğünde, artık ironinin "bencilliğine" yer yoktur. Kierkegaard, aynı notta "mizah *liriktir* ... yaşamda en büyük ciddiyettir –kendisine biçim veremeyen ve dolayısıyla en barok biçimlerde billurlaşan derin bir şiirselliktir,"[43] der. Heiberg için, (lirik) şiirin ve (tiyatro dahil) yazılı sanatın, düşünsemeyle dolayımsızlığın giderek başarılı bir sentezini oluşturduğunu, dolayımsızlığın ve düşünsemenin birbirine dayattığı sınırların en sonunda sanat içinde yüzeye çıkma işaretinin, kome-

* Sturm und Drang (Kelime anlamı: fırtına ve coşku/atılım). 18. yüzyıl ortasından sonra Almanya'da ortaya çıkan, doğayı, duyguları ve insanın bireyselliğini yücelterek aydınlanma çağının rasyonalizm (akılcılık) kültünü ortadan kaldırmayı amaçlayan, Coşkunluk Akımı olarak da adlandırılabilecek edebiyat akımı. Akımın adı, Friedrich Maximilian von Klinger'in (1752-1831) *Der Wirrwarr, oder Sturm und Drang* (1776; Karmaşa ya da Fırtına ve Coşku) adlı oyunundan kaynaklanır. Akımın en tanınan yazarları arasında Goethe, Schiller, Herder ve Hamann vardır-r.n.

dinin altında yatan ironi olduğunu hatırlıyoruz. Rasyonel düşünce ya da felsefeyle ilgili sanattaki bu kısıtlamalar bu tarzda ortaya çıkar. Mizahı kendini lirik biçimde ortaya koyamayacak kadar derinlere kök salmış bir lirizmle özdeşleştirirken, ("Hıristiyan mizahı yalnızca kökü görünen, çiçeği sadece daha yüksekteki güneşte açan bir bitkiye benzer") Kierkegaard sanattaki sınırlamaları, rasyonel düşünce ve felsefeninkinden çok farklı bir bakış açısından değerlendirmek gerektiğini söyler.

Hıristiyanlığın *ironisi*, bir bütün olarak dünya adına ya da yalnızca bu haliyle dünya adına konuşulmayacağı mesajını verirken, kendisinin bütün dünya adına konuştuğu iddiasıdır: İronisi kendi içinde değerli değildir. Kierkegaard, araya eklediği kısa bir notta, antikçağda ironi olamayacağını, çünkü antikçağa göre tanrısallığın dünyaya –matematiksel anlamda– "girdiğini" söyler; gerçi Ekim 1836 tarihli daha sonraki notunda bazı sözlerini geri alır, Kierkegaard'un "ironiden" kastettiği şeyin aslında bir açıdan Yunanlıların nemesis* anlayışında bulunduğunu akla getirir bu. Hıristiyanlığın *mizahı,* "varsayılan tek hakikatle" bağlantısı dışında, bütün dünyayı değersiz görmesidir. "Prenslerin, iktidarın ve zaferin, felsefecilerin, sanatçıların, düşmanların, zalimlerin vb." bütün dünyası, bir hiç haline gelir.[44] Hıristiyanlık, dünyayı geri getirmek için, ne gerektiğini anlamak üzere varılması zorunlu olan diğer tarafa geçmenin çok güç olması dışında, iki taraf adına da konuştuğunu iddia eder. Hamann'ın *Gedanken über meinen Lebenslauf*'undan (1758-59; Yaşam Yolum Üzerine Düşünceler) etkilenen Kierkegaard da, pek çok kişi gibi, Hamann'ın 1758'de Londra'da yaşadığı deneyimi, Yasanın Tekrarı'nda** "Yeryüzü Habil'in kanını içsin diye Kayin'in ağzını açtı" denen parçayı okurken, Hamann'ın, "Tanrı'nın tek oğlunun katili olduğunu" anladığını, Tanrı'nın ruhunun ona "sevginin gizemini" ve "Mesih'e imanı kutsadığını" açıkladığını[45] kuşkusuz biliyordu. Ama Kierkegaard'un yoluna böyle bir deneyim çıkmadı ya da çıkması pek olanaklı değildi. Babasının dininin, yaşamını "alt üst ettiği", Hıristiyanlığın korkuyla dolu olduğu ama aynı zamanda "ona doğru şiddetle çekildiğini hisseden"[46]

---

* Nemesis: Tanrısal öcü simgeleyen Yunan tanrıçası. Genellikle, ölçüsüz davranan, kendine ve talihine aşırı güvenen insanları cezalandıran varlık olarak gösterilir-ç.n.

** Yasanın Tekrarı: Tevrat'ın beşinci kitabı. Kitapta, Musa, vaat edilen topraklara gelmek için kırk yıldan beri çölde dolaşan İsrail halkına bu süre içinde yaşadıkları önemli olayları hatırlatır, On Emri tekrar eder, Musa öldükten sonra Yeşu peygamber olur-ç.n.

birinin, Poul Møller'de izlenecek bir model, mutsuz ama sıcak, esprili ve en azından estetik bütünlükler yaratacak yetenekli bir adam bulmasının şaşırtıcı yanı yoktur. Aslında Møller'in o kış derslerinde neler anlattığını bilmiyoruz ve günlüklerde de buna dair bir işaret yok. Ama Møller'in Hegel'i çekici bulması ve açıkça ondan asla vazgeçmeyişi göz önünde bulundurulmaya değer. Aslında o dönemde yazmış olabileceği, 1837'de yayımlanan bildirisinde, spekülatif felsefenin bireysel deneyimlere yer veremeyeceğini laf arasında belirtiyordu.[47] Kierkegaard, (1837'de *Kunstneren mellem Oprørerne*'sini [İsyancılar Arasında Sanatçı] yayımlayan) Møller'le yakın ilişkide bulunarak, bu eleştiriyi özümlemiş ve bunun olası sonuçlarını görmüş olabilirdi.

Anlatacağımız gibi, bu dönemde günlüğüne yazdıkları, felsefenin sınırına doğru gidiyordu. Daha eskiye göndermede bulunarak Schleiermacher'ı açıkça eleştirmesi burada karşımıza çıkar: "Schleiermacher'ın 'din', Hegelci dogmatiklerin 'iman' dedikleri şey, her şeyden önce, ilk dolayımsızlıktan, her şeyin ön koşulundan –yaşamsal sıvıdan– duygusal-zihinsel anlamda soluduğumuz havadan başka bir şey değildir, dolayısıyla sözcüklerle karakterize edilemiyor."[48] Kierkegaard, Schleiermacher için dinin en önemli bir yerinin duygularda bulunması "Stoacılığın Hıristiyanlıkta yeniden doğmasıdır"[49] der. Liberal politikayı küçümsemesinin Heibergci ya da Hegelci gerekçesini de görürüz.

> Benim görüşüme göre, her gelişim önce kendi parodisi içinde sona erer, dünyanın gelişiminde *siyasetin* parodi olduğu ortaya çıkar –önce gerçek mitoloji (Tanrı'nın tarafı), sonra insan mitolojisi (insanın tarafı), sonra da dünyanın amacının dünyada gerçekleşmesi (en yücesi), bir tür Milenyumculuk ama bu durum soyut fikirlerin desteklediği siyasetçilerin kendileriyle çelişmelerine yol açar.[50]

Kierkegaard'un geçen Kasım'da yaptığı konuşmanın giriş temasını hatırlatır bu: Siyasetçilerin denenmemiş fikirleri tercih etmeleri. Bir notta genç liberallerin burjuva yaşamın benmerkezciliğinden ya da duygusallığından nefret ettiklerini hatırlatır ya da onların tarafını tutar ama onlar kadar yüksek sesle konuşmaz. Kierkegaard, "toplumu biçimlendirme" çabasına ya da "ortak bir davada birlikte çalışmaya" ilgisizliğimizden söz eder. "Aslında yalnızca kendimizle ilgilensek" de, insanları birbirine sımsıkı bağlayan aynı yaşam biçimlerinden etkileniriz

("keşişler, hırsızlar, soyguncular, küçük burjuva yaşamı, dinsel yaşamın biçimsiz canavarları ya da asalak bitkileri ... devrim zamanında siyaset yaşamı, centilmenlik"). En azından "bizi birleştiren unsurlar günümüzde dışsal yollarla kendilerini ortaya koyar", örneğin, "bağış toplayarak (İngiltere'de Kutsal Kitap toplulukları –Yunanlıları destekleyen dernekler– ahlak yoksunları için vakıflar)".[51]

İroni mi? Alay mı? Üslup denemesi mi? Yoksa Kierkegaard bu gönüllü derneklerin böyle yavaş yavaş ortaya çıkmasında, aralarında "karşılıklı" ilişkiler kuran bir toplumun, zorunlu bir dernek üyeliği olmaksızın bir araya gelen bir toplumun başladığını mı görüyor? En azından çok daha sonra önereceği budur.

Okurun, günlüklerin neresinde olduğunu tam anlamıyla bilmesi güçtür. Ama ironi konusu her zaman bir uyarı ışığıdır. Sayfa kenarlarındaki ironi yorumlarının çokluğu Kierkegaard'un bu konudaki düşüncelerini sürekli geliştirdiğini gösterir. Çok defa bu yorumlarda şiddetli Hegelci bir eğilim vardır. 1837'de (büyük olasılıkla Kierkegaard tezini yazarken ironi konusundaki eski düşüncelerini tazeliyorken) yazdıklarına eklediği sayfanın kenarındaki bir notta ironinin üç evresini anlatır –henüz ortaya çıkmadığı dönem, bireyselliğin öne çıkmasını engelleyen ironinin egemen olduğu dönem, bireyin ironiyi yenerek kendine geldiği ya da ironinin 'sağ kaldığı' [*overlevet*] 'üçüncü durum'". Kierkegaard henüz ortaya çıkmayan ironi fikrini halk hikâyelerini ve bunların savaşçı kahramanlarının naifçe anlatılan kahramanlıklarını okuyarak geliştirir: "İroni kavramının başlaması gereken yer burası; muhteşem, fantastik düşünceler doyuma ulaşır, düşünseme yine de bu bakış açısının saflığını bozmaz."[52] İroni konusuna, bu kez bir biçimde dışarıda bıraktığı "teslimiyetle" karşılaştırarak geri döner. Heibergci estetikten ve özsel bir takım sınırlamaların anlamının ortaya çıkışından hatırladığımız sözcüklerle konuyu belirtir.

> İroni (bireyin ironinin bilincine varmadığı yerde) yalnızca dolaysıza ve diyalektik bakış açısına [*Standpunct*] aittir. Oysa üçüncü (yani karakterin) bakış açısında dünyaya tepkinin ironi biçimini alması gerekmez, çünkü artık bireyde, sınırın tam anlamıyla bilincinde olmaktan doğan teslimiyet gelişir. Bu bir dünya düzeni haline gelecekse, her çaba buna karşı çıkmalıdır, çünkü çaba sonsuz ve sınırsızdır. İroni ve boyun eğme zıt kutuplardır, devinimin zıt yönleridir.[53]

Buraya kadar gördüğümüz durumuyla ironi, şeylerin genellikle barındırdığı varsayılan değere sahip olmadığı duyusudur. İroninin, dünyevi değerlerin gösterişliliğinin bilinçlice öngörülmediği ama bir biçimde yine de ifade edildiği biçimleri aldığı anlamına gelmesi gerektiğini bilmeden de ironi yapabilirsiniz. "Diyalektik" bakış açısından, bir yanda değeri akıp giden dünyayla öte yanda dünyanın değer kaynağı arasında bir yerde bilinçli kalırsınız. Heiberg gibi kendini vakfetmiş bir Hegelciye göre, insanın Spekülatif İde için yine de bir çözümü vardır, her karşıtlığın olduğu gibi, bunun da çözümü felsefededir. Kierkegaard, teslimiyet anlayışını ortaya atarak bu çözüm yolunu kapatmaktadır. Burada Kierkegaard, Hegel'den çok Kant'a yakındır. Kant'a göre, bütünsel vizyonlar insan çabasına anlam katmak için gereken sonluluk yanılsamalarıdır. Bu çabaların yanılsamadan ibaret olduğunu kabul etmek, bir teslimiyet biçimidir; insan artık bütünselliği anlayacağını ümit etmez. Kierkegaard teslimiyet kavramını daha sonra *Korku ve Titreme*'de (2002; *Frygt og Bæven*, 1843) geliştirir; arzu nesneniz –yani sizin için "bütün dünyanın" anlamı– dünyada erişilmez hale gelince Tanrı'da barınır görüşü, esas olarak dayanağını Kant'ın söz konusu görüşünden alıyor olabilir. Møller'in Hegel hakkındaki kuşkuları bilindiğinden, Møller'in o kış En Genel Metafizik Kavramları dersinde söylediği bir şeyin bu yoruma neden olduğu kuşku götürmez.

Görünen o ki Kierkegaard, Heiberg karşıtı sözleriyle artık oldukça kesin bir Hegel karşıtı duruşu benimsiyordu. Ama bu, asla net değildir. Kierkegaard felsefecilerin ve diğerlerinin, güncel örneğini Hegelciliğin oluşturduğu yeni bir düşünce, hatta konuşma tarzı benimsemelerindeki kolaycılığa karşı çıkar. "Büyük adamlar boş yere yeni kavramlar icat edip dolaşıma çıkarmaya çalışıyorlar –bunun hiç yararı yok; bu kavramlar ancak bir süreliğine kullanılacak, sonra da sadece birkaç kişi tarafından başvurularak yalnızca durumun daha da kötüleşmesine yarayacak." Günlüğündeki edebi bir yayın için tasarlanmış gibi görünen başka bir yazısında Kierkegaard "Çağın saplantısı (*idée fixe*) haline gelmiş görünen bir düşünce var: Selefinden daha iyi olmak." Bu da Hegel'in tarihsel yaklaşımına bir yorum olarak okunabilse de, asıl hedeflerin çok daha yakında olduğu bellidir. İşte, bazı alıntılar:

> Geçmiş, sahip olduğuyla miskince yetinerek belli bir zevk almakla suçlanacaksa şimdiki zamanı da aynı şeyle pekâlâ suçlayabiliriz (geçmişin minüeti [1650'le-

rin yavaş tempolu dansı-r.], şimdinin galopadı [hızlı tempolu dans-r.]). ... insanların birdirbir oyunundaki gibi sürekli birbirlerinin üzerinden atladıklarını görüyoruz –yakın zamanda bir Hegelcinin bana yol göstermek için kendi atlayışına hazırlanırken "kavramın içkin olumsuzluğu nedeniyle" dediğini işittim. ... Sistemlerin ve yaşam görüşlerinin pek çoğu dünden kalma. ... Bu çılgın düşünce avında, böyle bir sistemin imparator konumunu aldığı o mutlu anı görmek yine de çok ilginç. Artık her şey devinim halinde, genellikle bu, sistemi popüler hale getirmek anlamına da geliyor. ... herkesi etkisi altına alıyor. Yaşadığı dönemde Kant'a nasıl davranıldığı gayet iyi bilinir; sınırsız sayıda sözlükten, kısa özetlerden, popülerleştirmelerden, herkes için açıklamalardan vb. söz etmem yeterli. Kılı kırk yaran yöntemiyle herkesi susturmuş olması gereken modern felsefecilerden biri olan Hegel, son yıllarda nasıl başarılı oldu? Mantıksal üçlemeler en gülünç şekilde yürürlüğe girmedi mi? Ayakkabıcımın da çizmenin gelişimi için bile bu yöntemin uygulanabileceğini söylemesi benim için hiç sürpriz değil, çünkü –belirttiği gibi– yaşamın her zaman birinci aşaması olan diyalektik, her ne kadar önemsiz görünebiliyorsa da burada bile cırlayıp kendini dışa vuruyor; bu durum derin psikologların dikkatinden kesinlikle kaçmıyor. Oysa birlik ancak daha sonra ortaya çıkıyor –bu açıdan onun çizmeleri, diyalektikte genellikle zorlanıp lime lime olan çizmelerin hepsini çok geride bırakıyor... Modern siyasetçilere gelince! Hegel'i benimseyerek aynı anda iki efendiye nasıl hizmet edileceğinin etkileyici bir örneğini oluşturuyorlar. Kendi fantastik çabalarını iyice gün ışığına çıkarmaları için gereken yanılsamanın ortadan kaldırılan kısmına iyi bir ilaç, birebir çare olan bir dünya görüşüyle kendi devrimci çabalarını eşleştiriyorlar. Yarı saygın donanımlı her romantik evde bir esmerle bir sarışın bulunması gibi, artık her akademik tezde "dolayımsız birlik" sözcüklerinin karşımıza çıkması gerektiği hatırlandığında, görünenin gerçekliği elbette yadsınmaz. ... Hıristiyanlıkta her kavramın tanınmayacak hale gelinceye kadar sis kütlesinde buharlaşmasını, erimesini doğru bulmamana tamamıyla katılıyorum. Felsefeciler Hıristiyan âleminde tikel bir tarihsel olguya bağlanan iman, vücut bulma, gelenek, ilham kavramlarına çok farklı ve sıradan bir anlam vermeyi kendilerine görev edinmekteler, öyle ki aslında zihinsel yaşamın *vitale fluidum*'u [yaşam sıvısı-ç.], atmosferi olan iman, dolayımsız bilinç oluyor; gelenek belli bir dünyevi deneyimin özet kavramı haline geliyor, öte yandan ilham Tanrı'nın, yaşam ruhunu insana üflemesinden ibaret oluyor; vücut bulma bir ya da birkaç bireyin şu ya da bu fikre sahip olmasından başka bir şey değil. ... Bu uydurmacılık bu çağa o kadar özgü ki, her yerde görülüyor: [Hidrolik] hızlı baskı makinesi, çağın tuhaf düşüncelerine bile girdi, öyle ki, ifadesini her zaman düşünceyle sınırlayarak aslında asla hiçbir şey söylememeyi başarıyor. Bu dolambaçlı tuhaf üslup zamandan ve konuşmadan tasarruf

sağlatan o özlü sözlerin de yerini aldı, onların yerini hitabetteki, hatta yemek sohbetlerindeki uğultulu bir dayatma alıyor. Ancak dilin kayıp oğullarının* geri dönmesiyle ve bu düzenin başlatılmasıyla daha iyi zamanlar için umut beslenebilir. ...[54]

İki yıl önce *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid*'inde (1833; Şimdiki Zamanda Felsefenin Önemine Dair) Hegel'i popülerleştiren Heiberg'di. Ona karşı çıktıkları kadar dostça da davranan eleştirmenler, 1830'da[55] okutmanlığa atandığı Askeri Okul'da, 1834'te ders programına başladığında, bir derste, Hegel'den daha da ileri gitmek gerektiğini belirtenin de Heiberg olduğunu söylüyorlardı.[56] "Bana yol göstermek için üzerimden atlamaya hazırlandı" ifadesinin kaynağı Hegel öncesidir. Aydınlanma [bkz. Sözlükçe] karşıtı Alman felsefeci Friedrich Heinrich Jacobi'nin (1743-1819) kaydettiği, Lessing'le yapılan ünlü bir konuşmada yer alan bu ifade, on dokuzuncu yüzyılın sonunda Panteizm Tartışması'nı (*Pantheismusstreit*) tetiklediği için yüceltiliyordu. Tartışma, Lessing'in gerçekten Spinozacı olup olmadığı kavgasıyla başlamış, Spinoza'yla bitmişti. Goethe gibilerince, tanrısallığın yapısını en iyi aktarabilen düşünür olarak sıcak karşılanan Spinoza'ya, uzun zamandan beri salt aklın yolunu seçen herkes için ibret olması gereken biri olarak bakılıyordu. Alay, Heiberg'e ve Spekülatif İde'den coşkulu beklentilerine yönlendirilir. Kierkegaard'un Hegel'e topyekun saldırısından bahsetmek içinse henüz erkendir. Heiberg'in Hegel yorumuna daha önce başkaları tarafından da saldırılmış olması önemlidir, zira Kierkegaard sonraları bu tartışmanın sözünü etse de, o tarihte tartışmaya katılmamıştı.

Sibbern'in daha sonraki sözlerini tarihlendirebilseydik yararlı olurdu. Sibbern, Kierkegaard'un ölümünden sonra yazdığı bir mektupta, Kierkegaard genellikle "içinde karmaşa yaratan şeye ve bunu ifade etmeye ilişkin takıntısı olsa" da, "Hegelci döneminde Gammeltorv'da benimle [buluştu], bana felsefenin gerçek yaşamla ilgisini sormasına şaşırdım, çünkü benim felsefemin özü tamamıyla yaşamı ve gerçekliği araştırmaktı" der. Ama Sibbern, "Hegelcileşmiş bir düşünür için, bu sorunun doğal olduğunu daha sonra anladı, çünkü –bir zamanlar felsefeyi tartıştığı Welhaven'ın ifadesini kullanırsak– Hegelciler felsefeyi 'varoluşsal' okumuyorlardı".[57] Hegel'in estetiğine büyük ilgi duyması-

* Kayıp oğul: Luka İncil'inde İsa'nın anlattığı, günahlarından pişman olup babaevine dönen oğul benzetmesine gönderme-ç.n.

na karşın Kierkegaard'un o dönemde Hegelcileştiğini düşünmek güçtür. Sibbern'in, Kierkegaard'un içinde karmaşa yaratan şeyi gerçekten ne kadar anladığını insan merak ediyor. Kierkegaard, *Estetik*'i (1936, 1982; *Vorlesungen über die* Ästhetik, 1832) ancak okuduğu 1841'de bile, Hegel'in doğaçlama sözlerinin çok kez daha iyi anlaşıldığını söylemesine karşın[58], yine de Hegel'i beğeniyor gibidir. Ama Kierkegaard'un Sibbern'e sorduğu soru, Hegelcileşmemiş birinden gelmiş olsa da anlamlıydı. *Felsefenin* yaşamla ilişkisi daha sonra önemli bir tema haline gelecekti. Daha önce bu Kierkegaard'un aklına gelmediyse bunun tek nedeni, estetik ve ilahiyattan farklı olarak gerçek yaşamla ilişkili gibi gelmiş olması gereken felsefenin, o zamanlar öncelikli ilgi alanı olmamasıydı. Ayrıca birinci yıl felsefe derslerini bağımsız iki düşünürden almıştı. İkisi de Hegel'in felsefesinin tutkularına temelde sempati duyuyordu; eleştiri yaparak yetişmelerine karşın, ikisi de o tarihte Hegel'e açıkça karşı çıkamamıştı. Kierkegaard, Schlegel ve Schleiermacher'ın yaşadıkları Romantik çağdan gelen daha eski düşüncelerinin üzerine başlangıçta oldukça ılımlı bir biçimde oturan yaygın Hegelci düşünce tarzlarının dilini ve artalanını uzun zamandır özümlüyordu. Kierkegaard, Hegel'de polemik eğilimiyle ilgili açık bir hedef bulması için bir neden görmek şöyle dursun, büyük olasılıkla o da herkes gibi Hegelci düşüncenin yeniliğine kapıldı ve Heiberg'den Hegelci estetik diye aldıklarını açıkçası çok verimli buldu. Hans Brøchner'ın da, Kierkegaard'un, "varoluşun koşullarına etik saygısıyla" Hegel'in felsefesinin yanlışlarını görmeyi öğreninceye kadar, Hegel'in felsefesinden "görünüşte etkilendiğini" söylemesi dikkate değerdir.[59] Ne yazık ki Kierkegaard'un bu dersi ne zaman aldığını düşündüğünden söz etmez.

Her şey, Martensen'le birlikte değişiverdi. İlk olarak, Kierkegaard'un annesinin öldüğü yaz Almanya'ya giden, Schleiermachercı Martensen iki yıl sonra döndüğünde Hegelci olmuştu. İkincisi, sonuçta yerel Hegelciliğin çehresi oldukça değişmişti. Artık Kierkegaard'un karşısında, felsefi görüşlerini Heiberg'den çok daha ciddiye alması gerektiğini anladığı, iddialı ve popüler bir Hegelci vardı.

Hegel'in felsefesi, felsefenin bir moda, hatta genel geçer bir saplantı haline gelip dolayısıyla da kolay anlaşılır gibi görünmesi ve Martensen'in artan popülerliği kadar canını sıkmıyordu. Belki Gammeltorv'de felsefeyle ilgili o soruyu sormasının nedeni buydu. Yaşamak için böyle bir

şey nasıl önemli olabilirdi? Birkaç yıl sonra Martensen'in popülerliği sönmeye yüz tutup, *Den christelige Dogmatik*'ini (1849; Hıristiyan Dogmatiği) henüz yayımladığında Kierkegaard, "Prof. Martensen'in Duruşu" adı altında, onun başarılı derslerinin görünen sonucunu şöyle yazıyordu: "Prof. Martensen, yurtdışı gezisinden döndüğünden beri neredeyse on yıl geçti, Almanya'nın en yeni felsefesini getirdi, bu yenilik çok büyük heyecan yarattı –"özgün bir düşünürden" çok, aslında haberci ve dış ülke muhabiridir Martensen." "Gençlere çekici gelen, altı ayda her şeyi yutabilecekleri fikrini veren", "'bakış açıları' felsefesi" der buna.[60]

Martensen döndüğünden bu yana, on yıl boyunca aralarındaki ilişkiyi limonileştiren çok şey olmuştu. Dönüşü, Kierkegaard'un günlüğünde belirttiği kadar güçlü bir tepkiyi tetiklememiş olabilirdi. Kierkegaard, 1837-38 kışında derslere girdi, yazıları apaçık eleştiri havasında olmayan ayrıntılı notlar içerir. Kierkegaard'un, sonunda tezini yazarken, Martensen'in evine gittiğini, kuşkusuz yarar sağlayacak yorumlarda bulunmasını bekleyerek bir bölümünü ona okuduğunu da biliyoruz. Yoksa Kierkegaard yalnızca övülmek mi istiyordu? İki durumda da apaçık bir düşmanlık olamazdı, gerçi kendi hesabına Martensen, bu olayda kararlı biçimde soğuk davrandı, gelgelelim bunu Kierkegaard'un, kendisine beslediği düşmanlığa verme eğilimi duydu. Bu durum, aralarının üç yıldan daha uzun bir süre açılmasına yol açacaktı.

Martensen, Kierkegaard'un tezinde okuduğu bölümün "dayanılmaz düzensizliği, çok sayıda yorucu tekrarları, sonu gelmeyen uzun cümleleri ve ifadesinin yapay biçimiyle dilini ve üslubunu" iyi bulmadığını söyler –Martensen'i Kierkegaard'un daha sonraki yapıtlarından da soğutan özelliklerdir bunlar. Martensen, Kierkegaard "*opus*'una [yapıt-r.] daha çok ilgi gösteremediğimi unutmamışa benziyor"[61] der. Martensen, Kierkegaard'un ölümünden sonra, büyük olasılıkla, günlüklerdeki daha önce alıntı yaptığımız, "özgün düşünürden" çok aslında bir haberci ve dış ülke muhabiri olduğu sözlerini okuma fırsatı bulduğunda bu yorumları yapar. Tabii ki yorumlarına incinmişlik duygusu karışır. Martensen, Kierkegaard "Benden çıkan her şeyi bozup yıkmak, itibarımı, yeteneklerimi ve yapıtlarını zedelemek için her yolu denedi" der. Ancak Kierkegaard ona asla doğrudan saldırmadı. Martensen bunu şöyle açıklar:

> İlahiyat konusunda onun akademik derecede rekabet edebileceğini düşünmüyorum, çünkü ilgi gösterebileceği tek rekabet alanı, şakacı söylemlerden yararlanarak yandan yandan laf sokup nutuk atabileceği yarı şiirsel, mizahi bağlamlar olacaktır. Eğitici ve dogmatik söylem yeteneği ise hiç yok, nefret ettiği "okutmanlarla" sürekli polemiğe girmesinin nedeni bu.[62]

Bu, Kierkegaard'un *Privatdocent*'lere neden zıt düştüğünün pek de adil olmayan, biraz da konuşan kişinin lehine bir açıklama olabilir. Ama Martensen, kuşku duyulmayan bir algılamayla daha ayrıntılı yazar:

> [Kierkegaard'un] hırsının sınırı yoktu, insan ona körü körüne hayranlık duyup öykünmüyorsa da beklentilerinin karşılanması son derece zordu. Bazı *literati*'mizin [aydınlar-ç.] bu durumda olduğu yadsınamaz. Çünkü kendisi yalnızca akıllara durgunluk verecek bir şekilde dünyanın en büyük düşünürlerinden biri, belki de en büyüğü olduğunu değil, –dolayımsızlıktan tamamıyla yoksun, salt ve basit bir düşünsemeden ibaret de olsa– en büyük şairlerden biri olduğunu da iddia ediyordu.

"Bence" der, Martensen, "ne biri, ne de öbürüydü ... hem şair, hem de düşünür cevherine sahip bir mizahçıydı, mizah yeteneği de bu cevherin ürünüydü ve bu mizah Kierkegaard'da kötümser bir şekilde ortaya çıkıyordu– Jean Paul'dekinin tam tersine".[63]

Jean Paul (Yeni Klasik biçimçiliğe çoğunlukla "duygusal" tepki vermekten yana olan popüler Alman romancı Johann Paul Richter'in [1763-1825] müstear adı) hakkındaki yorum gayet uygundu. Jean Paul'ün esprileri dünyevi coşkunun hizmetindeydi. Martensen'in tanısı doğruysa, Kierkegaard'un aşırı gelişmiş düşünseme gücünde bunun yeri hiç yoktu. Toplu yapıtlarını elinde bulundurduğu, estetik konusundaki tezlerini bildiği Jean Paul hakkında Kierkegaard'un ne düşündüğüne gelince, günlüğünde 1837 tarihli bir notta biraz da küçümsemeyle ondan "en büyük Kapitalist mizahçı"[64] diye söz eder. Kierkegaard'un Martensen'den tiksinmesinin gerisinde de, düşünce sermayesine yatırım yapıp kazanma fikri yatıyor olabilirdi. Martensen'in derslerinin, öğrencilere "her şeyi altı ayda yutabilecekleri" izlenimi verdiğini söylemişti. Tek başına bu bile Martensen'i çok popülerleştiriyor, bundan öğrenciler kadar kendisi de kazanç sağlıyordu. Kierkegaard'un yüreğinde karmaşaya yol açabilen çok farklı iki itiraz, ya da biri yüreğinde, öbürü

kafasında iki itiraz yer aldığını görüyoruz. Kierkegaard'a göre, hiçbir önemli düşünce altı ayda yutulamazdı, ya da hiçbir zaman yutulamazdı –düşünceler hayatla birlikte ve zaman içerisinde gelişmeliydi. Öte yandan, Martensen, Kierkegaard'dan yalnızca beş yaş büyüktü. Bu nedenle, Kierkegaard'un o tarihte düşünmüş olabileceği üniversitedeki herhangi bir pozisyon için ciddi bir rakipti. Dahası düpedüz ün kazanmak için rekabet de vardı. Kierkegaard, Alman kökenli, Almanya'da ilişkileri olan bu zeki, ciddi ve kozmopolit genci fazlasıyla kıskanıyor olmalıydı. Martensen, daha sonra Møller'den boşalan kadroya gelip, Møller'in sistemsiz duyarlı üslubunun yerine Kierkegaard'un küçümseyerek "bakış açıları" dediği Hegelci görüşü koyduğunda durum daha da kötüye gitti. Heiberg'le ilişkisini belirttiğimiz bu Hegelci görüşte, felsefeler, Spekülatif İde'nin birleştiren bakış açısına ne kadar yaklaştıklarına göre, sadece geçici konumlar olarak sıraya koyulacaktı.

Martensen, yurtdışında geçirdiği iki yılı Hegel konusunda bilgilerini tazelemek için kullanmış, Berlin'i, sonra da Heidelberg'i görmeye gitmiş, Hegel'in yaklaşımının Protestanlığa uygulanmasını yerinde bulan ilahiyatçı Karl Daub'la (1765-1836) görüşmüştü. Yaşıtı David Friedrich Strauss'un (1808-1874) yüceltilen *Das Leben Jesu* (1864; İsa'nın Yaşamı) adlı kitabı yayımlandıktan hemen sonra Tübingen'de onunla da görüştü. Münih'te (Friedrich Wilhelm Joseph von) Schelling'in derslerine katıldı. Katolik ilahiyatı, Schelling'in tin ve doğa anlayışıyla yakından bağlantılı olan, eski hekim ve eski maden mühendisi Franz Xaver von Baader'le (1765-1841) görüştü. Martensen buradan Viyana'ya, sonunda da Paris ve Heiberg'e gitti. Burada meslektaş ve müttefik kabul edilmesi için kendisinin artık fazlasıyla yeterli olduğunu düşünmüş olmalıdır. Ama Kierkegaard, Martensen'in "şu ya bu büyük edebiyatçıyla çay içtiğini", herkesin aile dedikodusu yapar gibi, "Hıristiyanlığın felsefeyle birleştiğini, iki tarafın da doğru dürüst birbirini tanımadığını ama yalnızca ikinci ya da üçüncü ağız olan bir üniversite hocasından duydukları masalları yaydığını"[65] alay ederek anlatır. Ancak Martensen, dönüşünün üzerinden bir yıldan daha uzun zaman geçtikten sonra hayli başarılı dersler vermeye başladı. Heiberg'le bu yeni ittifakı ne anlama gelirse gelsin, anlaşılan, o an için Kierkegaard'un, Hegel'i daha derinlemesine incelemesine neden olmadı bu. Martensen'in dönüşünden sonra altı ay içinde, Kierkegaard'un Hegel'e yaptığı birkaç göndermeden biri, ken-

disiyle Hegel arasındaki farkı çoktan anladığını gösteriyordu ama eleştirmekten çok yapıcı olma eğilimindeydi, insanın gelişimiyle ilgili kendi yorumuna alternatif olarak odaklanıyordu. Günlüğünde 27 Ocak 1837 tarihli notunun başlığı geleceğe gayet ilginç bir gönderme yapar: "Yaşamın Dört Evresi Üzerine ve bunların Mitolojiyle Bağlantısına Dair".[66]

Birinci evre, (tahminen) çevresinden ayrı olduğunu henüz hissetmeyen çocukta gözlenen evredir (çevreden ayrılma dürtüsü, daha sonra daha genel açıdan ele alınır).[67] Bu evrede henüz "ben" yoktur ama olasılığı vardır, dolayısıyla bu evre "çatışma" evresidir. Bu çocukluk evresinde "ben"in birliği, "sonsuz 'ben'in'" varlığını oluşturmak için kendini, art arda birbirinin yerini alan bitişik öğelerin bulunduğu yer olarak ortaya koyar. Burada Kierkegaard "Doğu mitolojileriyle" bir benzerlik bulunduğu kanısına varır. Kendisine Møller'in verdiği ilhamdan gelen klasik artalana ihanetle, "bu tanrısal bereketin akışını" Zeus'un büründüğü altın sağanağı kisvesiyle karşılaştırır. Zeus bu kisve altında önce Danae'nin kapatıldığı yere, sonra da Danae'yle ilişkiye girip Perseus'un babası olur.[68] Burada "ben", "atomistik çokluktan" ibarettir. Ancak yaşam "sonsuz yakınlaşma" yoluyla ben bilincine ne kadar yaklaşırsa o kadar çatışma ortaya çıkar. Ama ben bilincine henüz varılmadığı için –ve bu, "ağırlık merkezi kendi içinde bulunan yaşam" anlamına gelir (daha sonra *Ya/Ya da*'da estetikçinin mut*suz* insan tanımı, "ideali, yaşamının içeriği, bilincinin doluluğu, gerçek doğası şu ya da bu biçimde kendisinin dışında olan" insandır)[69]. Yunanlıların "uyum ve barışı" elde ettikleri "hafif çizgiler ve güzel biçimlerin" karşısında "Doğuluların cennetine" karşılık gelen "aşırı süslü tavan"lara benzediğini söyleyen Kierkegaard'a göre her ikisinde de "çokluk, baskı yapar" ya da ezer. Gelgelelim, çatışmanın üzerinde, ona eşlik eden "barışseverlik" ve "pastoral huzur" yer alır. Bir delikanlının ailesinden, okuldan (kiliseden ve devletten) hoşnutluğudur bu. Bu, ikinci evredir ve Kierkegaard bunu Yunan mitolojisine benzetir. Burada tanrısallık, "bireyin gelişimi" dışında, daha önce hiç yapmadığı ve bir daha da yapmayacağı gibi, matematiksel anlamda dünyada "çalışır" ya da "dünyaya girer". Yunan dünyası denge dünyasıyken, Romantizm'le birlikte "dünyadan aşkın hoşnutluk" düşüncesi doğar. Günlükteki notta açıkça belirtilmese de, bu üçüncü evre olmalıdır. Dünyanın, kabul etmekten –vazgeçen– alçakgönüllü bir insanın gereksinimlerini karşılamasının, yine de ümit edi-

lecek "birkaç" şey bırakması dışında dünyada doyuma ulaşılmadığına göre, bu, dördüncü evrede de (Hıristiyanlık) geçerli olmalıdır. Bu umuda Hıristiyanlık yanıt verir, dolayısıyla "dünya tarihinde" en anlamlı yaşam biçimi de o olmalıdır. Günlüklere daha sonra, hatta epey sonra düşmüş olabileceği sayfa kenarındaki notta (günlüklerde bu, tipiktir) Hıristiyanlıkta gerçekten de "ümit edilecek çok fazla şeyin" bulunduğunu söyler, gelişimi anlama çaba*larında* bu fazlalıktan önemsizmiş gibi söz edenler felsefecilerdir.

Sonuçta Kierkegaard, Hegelci Sistem'de yalnızca üç evre (dolayımsızlık evresi, düşünseme ve birlik) varken, yaşamda "dört evre" bulunduğunu belirtir. Hegel'in son evresindeki birliğe Yunan barışçılığının yanlış yere konulmuş bir yorumu diye bakar ama burada kendi yorumunda uygun bir tepki, yani (salt karşıtlığın tersine) bir ayrışma durumu olan daha önceki evre eksiktir. Çatışmaya gelince, olup biten her şeyi başlatması gereken bir çatışma olmalıdır ama Hegel'in birinci evresi olan dolayımsızlık, tamamıyla soyuttur, bir "hiçtir". Öyleyse Hegel'in "yengeç gibi yan yan giderek gerileyen sistemli devinimi" (Hegel'in metodolojisinde en azından popüler anlayışla üç evreli gelişim) nasıl başlar? Kierkegaard, Hegel'e göre, çatışmanın ben'le dünya arasında olması gerektiğini söyler, bu Hegel'in birinci evresidir. Kierkegaard, yaşamda dört evre bulunduğunu öne sürerek, Hegel'in üçüncü evre, barışçılık evresi diye gördüğü, dünyayla benlik arasındaki birliğin, yalnızca Hıristiyanlıkta elde edilebileceğini söylemek istiyordu belki. Yoksa alçakgönüllü kişinin hoşnutluk duyabileceği o az şeye gelinceye kadar kendinizden vazgeçmek zorunda kalırsınız (gerçi sayfanın kenarındaki nota eklediği gibi, Hıristiyanlığın sunduğu "her şeyi" ümit edebilmeniz için, önce her şeyi kaybetmelisiniz).

Günlükteki bu notu kabataslak çiziktirilmiştir ve okuyanın da anlayacağı gibi, onu aydınlığa kavuşturmak güçtür. Ama bu, Kierkegaard'un, çoktandır kültürel gelişimin yarı Hegelci bir yorumu üzerinde çalıştığını gösterir. Bu kültürel gelişim mitolojik tiplere dayanır ama bu tipler ontojeni ya da bireysel gelişim açısından da geçerli evrelerdir, yani insanın yaşamı boyunca ben bilincine ulaştığı evreleri tasvir ederler. Poul Møller'in bitirmek için asla zaman bulamadığı *En Dansk students eventyr* (Danimarkalı Öğrencinin Öyküsü) romanını bireysel gelişimin öyküsü ya da söylenebileceği gibi, biraz da bireyselliğe doğru gelişi-

min öyküsü olacağını tahmin ederek planlaması rastlantı olmayabilir. Kierkegaard'un karalamasında gelişimin asıl gerçekleşme biçimi dindir, özellikle de Hıristiyanlıktır. Bütün bunlardan, Kierkegaard'un, Hegel'i geri plana atmaktan mutlu olduğunu düşünebilirsiniz. Ama hırslı bir genç için bu olanaksızdı. Nedeni kısmen, Martensen'in 1837 ve 1838'deki derslerinin yanı sıra 1836'dan 1838'e kadar üç yıl boyunca Kopenhag'daki tartışmada Hegel'i ön plana çıkaran pek çok yazı da olmasıydı. Heiberg'in 1835 tarihli Giriş Dersi[70] hakkında yorum yapan eleştirmenlerden biri olan Martensen 1836'da Hegel'in felsefesinde dinin ikinci konuma itilmesini eleştiren bir makale yayımlamıştı. Martensen kendisini, Heiberg'in, Hegel felsefesinin kısa süre için gerekli olduğu görüşünü büyük ölçüde kabul ederken buldu: Hegel'in felsefesi "rasyonel bilginin hiç eksiksiz ve en kapsamlı gelişimini içermektedir"[71] ama Hegel, "Kierkegaard'u da açıkça ilgilendiren kişilik kavramıyla bağlantılı kişisel bir Tanrı'yı sürdürmek istiyordu (*Ya/Ya da*'nın İkinci Bölüm'ünün çerçevesini kişilik kavramı oluşturur). Martensen'in ikinci yayını olan tezi *De autonomia conscientiae sui humanae in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta* (Çağdaş Dogmatik İlahiyata Sunulan İnsanın Ben Bilincinin Özerkliği) 1837'de çıktı.[72] Bunun da, Kierkegaard'un o zaman yazmayı düşündüğü ama aslında başka bir üslupta yazdığı yapıtın yerini aldığını geriye dönüp baktığımızda görebiliriz. Söz konusu tez, insanın aslında sonlu olduğunu, doğruyu bilmek için tanrısal yardım gerektiğini öne sürerek, modern özerklik anlayışını eleştiriyordu. Yedi yıl sonra bile, Kierkegaard'un yayımlayacağı *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe* (2005; *Philosophiske Smuler*, 1844) okurlarına yine tanıdık gelecek bir konuydu bu. Schleiermacher'la Kant'ın metinleri karşılaştırıldığında, "yerin ve göğün *Yaratıcısı* Tanrı dogmasının ve Tanrı'nın yaratılandan ayrılmadığı karşılıklı ilişkinin" "tamamıyla yok olduğu", "insana özellikle verilen ben bilincinin özerkliği" görüşüne ikisinin de ne kadar katkıda bulunduğu görülür.[73] Buna, Kierkegaard'un *Korku ve Titreme*'sinin tohumu diye bakılabilir. Ama Martensen'in argümanları, Schleiermacher'ın dinin felsefeden "muaf" tutulması ısrarını devam ettirmenin bir yolu olsa da, Martensen'in tipik görüşüne göre kilise, kültür ve toplum, din için gerekliydi –beş yıl sonra Kierkegaard'un *Ya/Ya da*'da, temelde uzak kaldığını, daha sonra oluştuğunu söylediği görüş. Ama o tarihe kadar bunun hiçbir belirtisi yok-

tu ve Martensen'in, Kierkegaard'un konularını önceden tahmin edip, onun muhalefet planına karşı komplo kurduğunu görmek ilginçtir.

Martensen'in çok kişinin katıldığı dersleri başladığında (kış yarıyılında Spekülatif Dogmatiğe Prolegomena ve ilkbaharda Spekülatif Dogmatik) Hegel'in adı herkesin ağzında daha çok dolaşır oldu. 1838'de Sibbern de, Heiberg'le Martensen'e yönelik olarak, Hegel'in düşüncesinin eleştirel bir değerlendirmesini yayımladığında tartışma konusu edilecek bir not ekleyecekti.[74] Eleştiri öncelikle Hegelcilerin, felsefenin kendi başlangıç noktasını kapsadığını düşünme tarzına yönelikti; Sibbern, Heiberg'le Martensen'i felsefenin gelişimini önkabulsüz başlatıp, yaşam ilerledikçe gücünü ve köklerini bulan çocuğun gelişimine benzettikleri için eleştirir. Sibbern'in eleştirisinin bu bölümü, Kierkegaard'un, insanın yaşama temiz bir sayfayla ve *a priori* belirlenmiş bir eylem planıyla başlayabildiği düşüncesine karşı oluşturduğu eski muhalefetiyle çakışır. Hem kendisinin hem de Heiberg'in liberal politikaya karşı çıkışlarındaki aynı ilkeler doğrultusunda Heiberg'in Hegel'ine saldırılabileceği fikrini ona veren, acaba Sibbern'in Hegel'e karşı bu sözlerle dile getirdiği saldırısı mıydı? Genel olarak Hegelci felsefenin iddialarına karşı çıkmak için, bütün aşamalarıyla geliştirilmek üzere aklına bir plan gelmiş olabilirdi bu dönemde. Sibbern eleştirisinde, Fichte'de bulduğu, hatta Heiberg'le Martensen'in söylediklerine karşın, örtük biçimde Hegel'de de bulduğu, felsefenin kendisini, nesnesinin tanımını –Fichte'nin *die Lehre von den Tatsachen des Bewusstseins*'i (Bilinçliliğin Olguları Kuramı)– hazırlık niteliğindeki "açıklamasıyla", Fichte'nin aslında *Wissenschaftslehre*'sine (Bilgi Öğretisi) tekabül eden felsefe yapıtı arasında ayrım yapar. Hegelciler önce Spekülatif İde'nin ne olduğunu açıklamalı, sonra da dünyanın kendini kendi ışığında açıklamasını bekleyerek, dünyayı incelemeye devam etmelidirler. Sibbern, ikinci denemesinde, İde fikrinin ön açıklamasından çok, Martensen'i imanın temelini ancak Hegelci felsefenin içine girdiğimizde ve İdenin kendisinin açıklamasına baktığımızda bulmanın mümkün olduğunu düşündüğü için eleştirir. O dönemdeki pek çok kişi gibi Sibbern de, Hegel'in Mutlak İdesine, yani Mutlak Bilgisine yakın bir evren uyumu kavramıyla Tanrı anlayışı edinmişti. Ama Martensen'in tersine, imanın temelinin, bir Hegelci için, ancak, fiilen spekülatif felsefe yapma işinin, zaten edinilmiş bulunulan iman yaşamında ya da âleminde nereye kadar "nüfuz edebildiğini" görerek an-

laşılabileceğini düşünüyordu. Burada Sibbern, Kierkegaard'un müstear adlarla ifade edeceği görüşten açıkça ayrılır. Sibbern hâlâ Hıristiyanlıkla spekülatif felsefeyi birleştirmek istiyordu.

Bundan anladığımız gibi, Hegel kesinlikle günceldi ama Kierkegaard'un gündeminde henüz Hegelci felsefeye topyekûn saldırma düşüncesi yoktu. Henüz fırsat çıkmamıştı ama ayrıca Kierkegaard, Hegel hakkında daha çok şey bilmesi gerektiğini, bunun da Martensen'in derslerine girmesi için iyi bir neden olduğunu düşünmüş olabilir. Gelgelelim, bunun yanı sıra Kierkegaard'un ruhsal durumu da kötüydü. Herhangi bir şeye planlı bir şekilde saldırmak, Kierkegaard'un kendi içinde daha planlı olmasını gerektirirdi. İnsanın kendine çekidüzen vermesinin tek yolunun, fikir çatışmasına girmek için toparlanmak olduğunu söyleyen polemik psikolojisini de unutmamalıyız; gerçi bu mutlu insanın yöntemi değildir, çünkü polemikçinin ağırlık merkezi daima başka bir yerdedir.

4. Bölüm

Yaban Kazları Uçuyor

Gerçek şu ki, Kierkegaard'un özgüveni son zamanlarda pek çok şiddetli darbe almıştı. Darbelerin biri Martensen'den gelmişti. Günlüklerde Martensen'in kış derslerinden önceki yaza ait Haziran 1837 tarihli bir not vardır. Notta yalnızca şu okunur: "Ah! Ne kadar mutsuzum –Martensen, Lenau'nun *Faust*'u konusunda tez yazıyor!"[1] Kierkegaard, 1835'ten beri Faust temaları ve Goethe üzerinde sıkı çalışıyordu. İkinci Bölüm'de, arınma ve kurtulma sahnesinin, efsanenin yorumunun hakiki anlamını gülünçleştirdiğini düşünüyordu. O tarihten beri yayımlama olasılığıyla Faust'un üslubunda mektuplar da hazırlıyordu. Görünen o ki, "lanetlenme" döneminden beri, Faust'un ruh durumunu, içyüzünü bilen biri olarak değerlendirdiğine inanıyordu. Defterleri, Goethe hakkında yorumlar ve ayrıntılı göndermelerle doludur. 19 Mart 1837 tarihli bir yazı modern Faust'u eski Faust'tan ayırır.

Eski Faust yaşamını nasıl yararlı şekilde kullanacağını bilmeme sorunuyla karşı karşıyaydı, o tarihte bilim yeni başladığı için, daha fazla bilginin kendisine yararlı olacağına inanıyordu. Ama bilimin bugün geldiği noktada, bilginin geçerli yol olmadığı bellidir. Dolayısıyla, yeni Faust başka bir dünyaya çekilmeliydi –ya da Kierkegaard'un dediği gibi, yalnızca sığır çobanı olmalıydı. Sonuçta, modern Faust eski yorumdaki görevini tanımlayan amacından, yaşamını nasıl yararlı şekilde kullanması gerektiği sorusundan vazgeçer. Bundan sonra gelen ama tarihsiz bir notta, Hıristiyanlığın burada Faust'a güvence verebileceğini öne sürer; şeylerin göreliliğini en yüksek düzeye getirerek o kadar büyük bir fikir ortaya koyar ki etrafındaki "başka her şey" yok olur. Belirttiğimiz gibi, Kierkegaard burada Hıristiyanlığın Romantik ve mizahi yanını görür –neyi bildiğiniz ve ne yapabileceğiniz artık sorun değildir.[2]

Nikolaus Lenau'nun *Faust*: *Ein Dicht*'i (1836) mutlak bilgi arayışının tehlikelerine odaklanır. Burada Faust imandan vazgeçer, Tanrı'ya

başkaldırsın diye Mephistopheles onu ayartır. Ama Mephistopheles tarafından boğulmaktan kurtarılan Faust güçsüzlüğünü anlayıp intihar eder. Martensen kısa denemesini yurtdışındayken Almanca yazdı, büyük olasılıkla Kierkegaard ilk kez Martensen döndükten sonra bu denemeyi okudu. 1837'ye ait tarihsiz bir notunda intiharın Faust'u çok daha canlı bir kişilik haline getirdiğini söyler. Öykü, düşünceler düzeyine ait bir öyküdür, Faust'un sonu Don Juan'inki gibi olmalıdır –ya da Faust, Amaçsızca Dolaşan Yahudi gibi umutsuzluk içinde ölmelidir. Başka bir tarihsiz notta, öykünün bütün güncel yorumlarının üzerinde gezinen bir fikir olarak, Faust'un, kendini yeni bir düşünceyle tamamlaması gerektiğini söyler.[3] Kierkegaard'u yıkan, Heiberg'in gazetelerinden birinde Martensen'in Danca genişletilmiş bir yorum yayımlaması oldu.[4] İşini bilen Martensen, Kierkegaard'dan önce davranmıştı. Kierkegaard'un yazdığı Faust taslağından ortaya her ne çıkarsa çıksın bu taslak, hırslı genç yazarının kültürlü seçkinler üzerinde yapacağını umduğu etkiyi artık asla yapamazdı. Kierkegaard'un yazar olarak, beklediği biçimde adını duyurmasına, Faust artık kesinlikle yardım edemezdi.

Tersliklerden biri buydu. Bir terslik daha vardı. Bu düş kırıklığından kısa süre sonra ölüm bir kez daha Kierkegaard ailesinin kapısını çaldı. Temmuz 1837'de Peter'ın genç karısı Maria öldü. Evleneli dokuz ay bile olmamıştı. Bu süre içinde Maria eve bir sıcaklık getirmişti. Yıllar sonra Peter, Maria'nın Nytorv numara 2'deki adresine gelmesinin, "yaşlı baba[larına] ılık bir güneş ışığı"[5] getirdiğini yazıyordu. Maria'ya gelince, o da yaşlı adamı çok sevmiş gibiydi.[6] Onlara şarkı söylemeyi öğretti, ev mezmur [bkz. Sözlükçe] sesleriyle doldu. Piskoposun kızına uygun bir davranıştı bu, ama Faustçu kayınbiraderine belki rahatsız edici geliyordu. Ne var ki Maria narin bir kızdı, kış boyunca birçok kötü dönemden geçti. Ocak ayının başında, salgın sırasında gribe yakalandı, iyileştikten sonra hastalığı tekrarlayınca Şubat'a kadar evden çıkamadı. Soğuk bir ilkbahardı, kısa süre sonra birden yaz sıcağı başladı; Haziran'ın ortasında Maria bir kez daha hastalandı, midesindeki sorun nedeniyle ateşi yükseldi. Sağlığı durmadan kötüleşiyordu, Temmuz'un ortasında bilincini yitirmeye başladı. 18 Temmuz'da öldü, dört gün sonra gömüldü.

Günlüğünde Maria'nın ölümünden bir hafta öncesine ait pek çok, ertesi güne ait de bir not bulunmasına karşın Søren her zamanki gibi, yazdıklarında hiçbir şeyi doğrudan anlatmaz. Ama Maria'nın iyileşme-

yeceğinin anlaşıldığı 14 Temmuz tarihli notta şunu okuyoruz: "Trajik olanla komik olanı ben de birleştirdim: Nükteli konuşup insanları güldürüyorum –Bense ağlıyorum." Temmuz tarihli pek çok notta küçük burjuvanın sınırlı ufkunu ve tutumunu, "bilinmeyen, uzakta bulunan bir şeyin özlemini çekme" eksikliğini yererek, bu insanlar "kesinlikle bir hiç olmanın derinliğini hissetmezler" der. Başka bir notta, "büyük bir şiirdeki gibi uyumlu" bir deneyimden söz eder. Burada bütün dünya, Tanrı'nın ve kendisinin dünyası, "yaşamda insan düşüncesinin sindiremediği çeşitli korkunç eşitsizliklerin sisli, belli belirsiz bir varoluşta cezasını çektiği şiirdir". Ama sonra şunları yazar: "Eyvah, ne yazık ki yine uyandım, her şeyin aynı trajik göreliliği her zamankinden daha kötü başlıyor, *ben neyim*, sevinçlerim neler, başkalarının bende ve belki milyonlarca insan aynı şeyi yaparken benim yaptıklarımda gördükleri ne, gibi sonu gelmeyen sorular."[7]

Peter'ın günlüğünde tahmin edildiği gibi daha çok bilgi vardır: "Bugünlerde düşünceleri Søren'i belki eskisinden daha çok, neredeyse sağlığının kaldıramayacağı kadar bunaltıyor; bu onu yalnızca mutsuz ediyor, kararsızlaştırıyor, neredeyse aklını kaçıracak. Cenaze günü başını dinlemek için çıktığı yolculuğu, beklediği gibi iyi gelmeyince hemen kısa kesmek zorunda kaldı, tabi bunun da ona bir faydası olmadı."[8]

Søren evden ayrılmadan az önce, sonbaharın başında yapmıştı bu yolculuğu. Aslında zaten Nytorv'dan uzaklaşmıştı; tatil, peşinden gelecek olan ayrılık için bir hazırlıktı. Babasının ödemek zorunda kaldığı faturaların büyüklüğüne bakılırsa, zamanının büyük bölümünü kasabanın içinde geçiriyordu. Bunun nedeni, yalnızca şarkıların ve durmadan gelen misafirlerin değil, Peter'ın sürekli evde bulunmasının da yol açtığı bunaltıcı duygu olabilirdi; Peter ders verme yükünün ağırlığına ve genellikle dışarıda bulunmasına karşın, özel derslerini evde yürütüyordu. Bu koşullarda Søren kendisini fazlalık hissettiyse, bunun şaşılacak bir yanı yoktu. Üstelik hastalık vardı, Michael Pedersen Kierkegaard kışı sağlığı ve morali epey iyi durumda geçirse de, artık besbelli hastaydı. Ayrıca Søren'in onunla ilişkileri kötüydü. Maria'nın ölümünden önce Peter'ın endişesi, ardından da üzüntüsü maraziliğe varmıştı.

Başka bir şey daha vardı, evde kendini pek de fazlalık görmeme olasılığı. Søren, Rørdam adında bir aileyi sık görmeye gidiyordu. Bayan Rørdam iyi tanınan bir pastörün dul eşiydi. Oğlu Peter Rørdam,

Søren'den beş yaş büyüktü, Peter Kierkegaard'un hem arkadaşı hem de onun gibi Grundtvigciydi ve Yurttaşlık Erdemi Okulu'nda da öğretmendi. Søren, Peter Rørdam'ın en küçük kardeşi Bolette'yle gayet iyi anlaşıyordu. Bolette o tarihte yirmi bir yaşındaydı, en azından başkalarının kendisinden dünya evine girmesini beklemesi için yeterli bir yaştı bu. Ancak Kierkegaard Mayıs'ta aileyi görmeye gittiğinde, hafta sonu onlarda kalan genç bir kız da eve davet edilmişti ve Kierkegaard'un aklını başından alan da bu büyüleyici misafirdi. Misafir, on beş yaşındaki Regine Olsen'di.

Kierkegaard, Bolette'yle konuşmak için Rørdam'lara gitmişti. Daha sonra o akşam günlüğüne, espritüellik kontrolü ele geçirmeden hâlâ birisiyle konuşup konuşamadığını görmek ("bu şeytani espritüel yanın[ın] evde kaldığından emin olmak") için gittiğini yazar. "İç dünyasında tahttan indirildikten" sonra "hüküm süreceği" dış dünyaya dönmekten söz eder. Oraya kendini "unutmak", esprinin koruyucu kalkanını indirmek, bir dostla normal bir sohbet etmek için gitmişti. Ama Kierkegaard günlüğündeki yazıyı, "aklının başından gitmesine bir an izin vermediği" için Tanrı'ya şükrederek bitirir: "aklımı kaybetmekten hiç bu kadar kaygılanmamıştım [*angst*]; bana kulak verdiğin için bir kez daha şükürler olsun".[9]

Tanrı, Kierkegaard'un neyi engellemesine yardım etmişti? Her zamanki gibi her şeyi espriye vurmasını mı? Ama günlükteki notta Markos 8:36'dan yaptığı şu alıntı da yer alır: "İnsan bütün dünyayı kazanıp da ruhunu kaybederse, bunun kendisine ne yararı olur?" Bolette'yle huzurlu bir sohbet pek de ruhunu kaybetmek sayılamazdı. Tam tersine, insanın kendini doğrulamasının doğru dürüst bir sohbetten daha iyi bir yolu düşünülebilir mi? Öte yandan espri burada "hak ettiğim gibi, benimle her masum genç kızın kalbi arasına alev saçan kılıcıyla giren melek" şeklinde betimlenir. "Hak ettiğim gibi" ifadesi bir ipucudur. Burada araya mesafe konulan şey espri değildi; Tanrı'nın yardımıyla Kierkegaard'la masum genç kızın kalbi arasına girerek, başka bir şeyi uzaklaştıran espriydi. Kierkegaard, içindeki tahttan devrilmiş olsa da, böyle bir şeyi aklından çıkarması gerektiğine inanmıştı, oysa espri yeteneği şimdi bunu yapmasına gerçekten yardım ediyordu.

Net bir bulgu kesinlikle yoktur ama 8 Mayıs 1837 tarihi, Regine'yi ilk kez gördüğü gün olmalıdır. Kırk yıldan daha uzun zaman sonra, ar-

tık bir dul olan Regine Schlegel tarihi değil ama olayı hatırlayabiliyordu. Kierkegaard'un hayat dolu zekâsının insanları etkilediğini hatırlıyordu, gerçi kendisinin bundan etkilendiğini belli etmemişti. Kierkegaard "durmadan" konuşuyor, ağzından "son derece büyüleyici" sözler "dökülüyordu".[10] Hiç de şeytani bir espri yeteneği gibi gelmiyor bu kulağa, ama kim bilir? Aslında günlüğüne yazdığı not tamamıyla bilmece gibidir. Şöyle başlar: "Ey Tanrı'm, böyle bir kararlılık nasıl da unutuluveriyor!" Hangi kararlılık? Esprinin ayağa dolanmasına izin vermemek mi, yoksa gerektiğinde esprinin de yardımıyla dünyadan uzak kalmak mı? Eğer ikincisiyse, doğal eğilimlerini kontrol altında tutması için kendisine espri yeteneği verdiğinden dolayı Tanrı'ya şükrederken düşündüğü, eski dostu değil, yeni tanıştığı kişi olmalıdır. Ama bu genç kız espriyi açıkça çok büyüleyici bulabildiği anlarda, böyle kolayca etkilenen genç kızla araya mesafe koymak için espri neden gerekiyordu? Yoksa espri miydi, Kierkegaard'un "açıkça" kendisi olmasını ve ne hissettiğini düşünmesini engelleyen?

Günlüğünde yaklaşık olarak aynı zamana ait tarihsiz bir notta şöyle der:

> Bugün yine aynı performans – yine de R'ye gitmeyi başardım – Tanrı'm, bu duyguların neden tam da şimdi uyanması gerekiyor – ah, kendimi ne kadar yalnız hissediyorum! – yalnız kaldığında insanın kendinden bu anlamsız memnunluğuna lanet olsun – şimdi herkes beni küçümseyecek – ah, ama sen Tanrı'm, beni benden uzaklaştırma – izin ver de yaşayıp kendimi geliştireyim![11]

Bu notu da çözmek güçtür. İfade tarzından tahmin edildiği gibi, "performans" ziyaretten önceye rastlıyor, öyleyse söz konusu duyguların kaynağı, kıza karşı önceki karşılaşmada duymuş olduğu ilgi olabilir. Şimdi bu duygular dünyanın dışında kalmanın çok önemli olduğunu düşündüren güdülerini sorgulamasına neden olmaktadır. Ama bu durumda insanlar onu neden "küçümseyeceklerdi"? Tabii ki genç kıza ilgisini çok açıkça gösterdiği için değil; Regine'nin hatırladıklarında Kierkegaard'un böyle davrandığına dair hiçbir ipucu yoktur. Belki Kierkegaard, eğilimlerine boyun eğip gerçekten kızın peşine düşseydi, insanlar kendisini küçümserdi demek istiyor –her şeyden önce, Regine çok genç bir kızdı. Daha doğrusu, kızın peşinden koşarsa çileciliğiyle kazanacağı ün boşa mı giderdi yoksa?

Kierkegaard'un sosyal çevrelerde yeme alışkanlıkları ve herkese hoşsohbet yaklaşımı göz önüne alındığında bu olanaksız görünür. Sorguladığımız "kararlılığın", hoş kızlarla arkadaşlık etmektense espri yapmaya tövbe etmek olduğunu tahmin etmek akla daha yakın gelir. Diğer ikisinden önceki bir notta şöyle der: "Acaba biri şu ya da bu karara varmış mı bakayım, diye pusuya yatanlardan sakınacağım –ıslah olmuş tek bir günahkârı, ıslaha ihtiyacı olmadığını düşünen doksan dokuz bilgeye yeğ tutan Tanrı'ya döneceğim."[12] Yapmamakla suçlanmayı ne kadar iyi yönelimle beklerse beklesin, insanların ne düşündüklerine aldırış etmiyormuş gibi gelmiyor mu bu? Ama son notunda yine küçümsenmekten korkuyordu. Bunun izini sürmek kolay değil.

"Performans" (*Optrin*) çok farklı bir şey olabilirdi. Herkesin söylediği, çok inanılmaz gelmeyen bir olasılığa göre, Kierkegaard sara hastasıydı.[13] Şayet bu doğruysa, yakın zamanlarda pek çok nöbet geçirmesi beklenmedik bir durum değildi. Ancak sara nöbetinin "bu duygular" diye betimlenmesi mantığa sığmaz. Ama Nytorv'da bu betimi hak eden çok sayıda kargaşa, huzursuzluk ya da rahatsızlık olabilirdi. Böyle bir durum Regine'nin birinci değil, ikinci notta geçmesinin nedenini en azından havada bırakırdı.

Her halükârda Kierkegaard, kızın kendisinde büyüleyici bir etki bıraktığını daha sonra itiraf etse de, onun peşine o tarihte düşmedi.[14] Başkaları kendisi hakkında ne düşünürler, kendisi buna nasıl katlanır diye telaşa kapıldı açıkçası. Zekâ ve espri parıltısının altında hâlâ nedense tam bir hiçlik ya da yalnızca –kendi deyişiyle– "kaygı" denebilecek bir şey vardı. Doğru yönü bulmak istiyorsa evden uzaklaşması gerekiyordu. Belki de bu fikrin ek itici gücü Regine'yle tanışması oldu. Gidebileceği iki yön vardı ama biri kendi aile eviydi, bu evin ağırlık merkezi ise eşine duyacağı sevgi olmalıydı.

Martensen'in, Lenau'nun *Faust*'u hakkındaki denemesinin genişletilmiş Danca yorumuyla yayımlanmasından yalnızca birkaç hafta önceydi bu. Düşlerinden biri söndü. Kısa süre sonra yengesinin ölümü, düşlerini gerçekleştirmesi için ne kadar az zaman kaldığını hatırlatmış olmalıydı. Peter'ın dizginlenemeyen üzüntüsü evi sarmıştı. Søren yararını görmediği dinlenme kürüne devam ediyordu, Peter'ın sağlığı Kierkegaard'unkinden daha iyi değildi. Bu sıkıntıların arasında borçları da birikti. Geçen yılın Ekim ayında ödenmesi taahhüt edilmiş senetler vardı. Kasım'da,

ödenmemiş borçlarını 5 Aralık Pazartesi gününe kadar ödemezse Öğrenci Birliği binasına sokulmayacağı uyarısı yapıldı. Babasının hesap defterinde, Maria'nın cenazesinden altı gün sonraki 28 Temmuz tarihli kayıtları arasında, Søren'in ilk kez imzaladığı (günümüzün yaklaşık 250 ABD dolarına eşit, yirmi "rigsdaler"lik)[15] bir alındı makbuzu yer alır. Makbuzun üzerinde şu açıklama vardır: "Önümüzdeki 1 Eylül'de babamın evinden taşınacağım; artık evin bir bireyi olmayacağım için, yeni bir duyuruya kadar babam geçim masrafı olarak yılda bana 500 rd. ödemeyi vaat ediyor."

1 Eylül'de geniş kütüphanesiyle birlikte Løvstræde No. 7'deki apartmana taşındı. Yeni düzenleme Kierkegaard'u ekonomik açıdan bağımsızlaştırıyordu ama borçlarından da –en azından ilkesel olarak– sorumlu hale getiriyordu, gerçi 14 Temmuz'da bu kez, ciltçi, kahveler, tütüncüler, kumaşçı, kitapçılar, ayakkabıcı ve terzi dahil geçen yıl biriken borçlarını kapamak için bin "rigsdaler"in (bugün yaklaşık on iki bin dolar) üzerinde ödeme yapmak zorunda kalmıştı. Bu ödemeye ilişkin makbuzdaki imzanın kenarında da bir açıklama vardı: "Babamın sıkıntıdan kurtulmama yardım ettiğine, burada teşekkürlerimle tanıklık ediyorum." Günlüğündeki mizah ve ironi yazıları dizisinde okura belli bir ironiyi hatırlatabilen, "kötü giden olaylar karşısında Yahudilerin sergilediği bir özelliği" belirten bir not vardır. Yahudiler, dünyevi bir Mesih beklentisi içinde, kurtarıcı umudunu "mahvetmişlerdir": "Sağlık ve gönül rahatlığı verecek para, başarılı evlilik, devlette belli bir konuma atanma vb. gibi pek çok düşü kim hatırlamaz?" Ama belki Kierkegaard kendi durumunda bu ironiyi görüyordu, çünkü sayfanın kenarında araya eklediği kısa bir söz vardır: "Her Hıristiyanın kendi dünyevi Mesih'i var."[16]

Kierkegaard mali durumunu rahatlatmak için o sonbahar ve yaz aylarında eski okulunda son sınıf öğrencilerine Latince dersi verdi. Üniversitede Martensen'in derslerine giren pek çok öğrenci arasında o da vardı. Bu derslerin başlamasından çok önce, 15 Kasım'da Kierkegaard ilk kez doktora tezinden söz etmişti. "Antikçağ insanlarında hiciv kavramı" ve "Romalı çeşitli hiciv yazarlarının birbirleriyle ilişkisinin"[17] uygun bir tema olduğunu düşünüyordu. Beş gün önce daha geniş bir konu, belki daha uzun vadeli bir proje tasarlamıştı. Onun iyimser, yapıcı bir ruh hali içerisinde olduğunu gösterir bu.

> Deneyimleri biraz tek bir yazara, örneğin, edebi pınarımız Holberg'e, biraz da farklı komedi türlerine dayandırıp, insanın farklı çağlarda nelere güldüğünü göstererek (bireylerde –yani farklı yaş gruplarında) insan doğasının gelişimini izlemek ilginç olur. Trajediyi en çok beğenen yaş düzeyiyle ilgili araştırma ve deneyimlerle birlikte, komediyle trajedi arasındaki ilişkinin diğer psikolojik gözlemleri (örneğin, insan neden trajediyi tek başına, komediyi ise başkalarıyla birlikte okur), artık yazılması gerektiğine inandığım yapıta –yani belli zirve ve düğüm noktalarında (yani dünya tarihinde hayata dair önemli görüşleri temsil eden noktalarda) pekişen ruhsal durumların sürekliliğinde (sıradan bir insanınki gibi), (kavramların değil) insan ruhunun tarihine– katkıda bulunur.[18]

Ruh hali yapıcı olsa da, yine de kendine dönüktür. Ya da daha doğrusu, mizah ve ironi alanında Kierkegaard'un "takıntılı düşünceleri" denebilecek şeyler, kendine gönderme yaptığında yapıcı olur. Yaşamın sonluluğuna dair birbiri ardına karşısına çıkan hatırlatmalar karşısında bile hâlâ gülebiliyor olması onu büyüler. "Ben, bir yüzü gülen, öbür yüzü ağlayan iki çehreli bir Ianus'um*." Kâğıt parçaları üzerine yazılarak daha sonra defterlere iliştirilmiş pek çok notu vardır. Asıl yazılar, bu amaca uysun diye bilerek defterin geniş kenarlarına yazılmıştır. Sık sık kafelere gitmeyi sürdürdüğü için, notların birçoğu oralarda yazılmış olabilir:

> Tanrı'm, keşke oradan oraya gezen kasabalı bir serseri olsaydım –bir çiftçinin ağaçlıktaki dansı– Ey Tanrı'm! Her şeyden önce onlar en mutlu insanlar sınıfı, çiftçiler ve çiftçi kızlar. Ama şimdi bütün duygularımı ifade etmemin bir yolu yok. Yalnızca bir süreliğine orada kendimi tanıtacağım biri –şimdi her zamankinden daha çok bağlandığım birkaç kişiden biri– olmuş olsaydı ve ben bu *küçük burjuvalardan*, [erkek kardeşlerinin gözündeki] lekeye pek çok kişinin tersine, çocuksu bir iyi huylulukla bakan ama kendi üstünlüklerindeki iyiyi gözden kaçıran şu askeri öğrencilerden yakamı kurtarsaydım.[19]

"Orada" dediği yerde, bulunmuş muydu? Evet, cenazeden sonra çıktığı, yararını görmediği iyileşme gezisinde şehrin kuzeyindeki ormanlık Hillerød'a gitmişti. Kierkegaard, çocukluğundan beri Hillerød'a giderdi, eniştesinin ailesinin burada kır evi vardı. Buradaki at binme dahil

---

* Ianus: Kendisine geçmişi ve geleceği görme yetisi bağışlandığı için iki çehreli/yüzlü olarak canlandırılan Roma tanrısı – ç.n.

kırsal etkinliklerden, Wilhelm Lund oradayken doğayı araştırmaktan keyif alırdı. Ama bu gönderme muğlak olabilir ve şehirde daha önce yapılan bir sosyal olayı da belirtebilir. Her halükârda biraz da Regine'yi düşünüp düşünmediğine dair bilgi yoktur. Gelgelelim, bu döneme ait pek çok kısa not Peter'ın çok dertli bir ruh hali içerisinde olduğuna tanıklık eder. Farklılık şuradadır: Peter yalnızca çevresindeki depresyonu gözlerken, Søren'in duygularını değilse de, en azından kendisini ifade etmekten alıkoyan bölünmüş ruhsal durumunu ya da belki tamamıyla güdümlü duygularını sürekli tema haline getiren yeni ifade yolları bulmuştur. Latince derslerine hazırlanmasının bile buna katkısı vardı. "İnsanın bildirme kipiyle dilek kipi öğretisini öğretmeye başlaması dikkate değer bir değişimdir, çünkü her şeyin, bunun nasıl düşünüldüğüne, mutlaklığın içinde düşüncenin görünen gerçekliği nasıl oluşturduğuna bağlı olduğunu ilk fark ettiğimiz yer burasıdır." "Dilek kipi bir şeyin düşünülebilirliğini düşünürken", "bildirme kipinin bir şeyin gerçekliğini (düşünceyle gerçekliğin özdeşliği) düşünmesine" benzer şekilde kendi yaşamı da "ne yazık ki çok fazla dilek kipiydi". "Tanrı'm, keşke biraz bildirme kipi gücüm olsaydı!"[20]

Bu arada, aynı analoji, bir felsefe eleştirmeninin o zamana kadar hiç ilgilenmediği birkaç işaretten birini belirtir:

> Bildirme kipi ve dilek kipi, gerçekte en estetik türde kavramları içerir, estetik zevkin aşağı yukarı en yüksek biçimlerini oluşturur (en yüksek biçim olan müziğin sınır komşusudur). Basmakalıp *cogito ergo sum** önermesi dilek kipiyle geçerlik kazanır. Dilek kipinin yaşam ilkesidir bu (dolayısıyla modern felsefenin tamamı gerçekte bildirme ve dilek kiplerine ilişkin bir kuramla açıklanabilir, çünkü aslında tamamıyla dilek kipidir felsefe).[21]

Bu, putkırıcı bir düşüncedir ve Kierkegaard'un felsefeyi neden ilginç bulmadığını gösterir: Felsefe yalnızca "varsayılan" gerçekleri ortaya çıkarır. Descartes'ın ilkesi doğru olsaydı, "düşünüyorum"dan (*cogito*) sonra gelen "varım" (*sum*) gerçekdışı olurdu. Bildirme kipi gücü edinecekseniz felsefeden ya sakınmalısınız ya da felsefeyi alt etmelisiniz. Buna karşın

---

* *Cogito ergo sum*: Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" anlamına gelen önermesi-ç.n.

Kierkegaard Martensen'in derslerini izliyor, özet halinde notlar çıkarıyordu.[22] Birkaç yorum vardır ama az önce alıntılanan yorumun beşinci dersin ardından yapılması olanaksız değildir; bu dersin konusu Kant'tı ama Descartes'tan söz ederek başlıyordu. Spekülatif Dogmatiğe Giriş adıyla çarşamba ve cuma günleri verilen derslerin başlangıcı 15 Kasım Çarşamba'ydı. Aslında bu dizi, Hegelci bakış açısıyla yeniden kurgulanmış bir modern felsefe tarihiydi, Hegel'in bilindik Kant eleştirisinden başlıyordu. Daha önceki görüşler, daha sonra Kierkegaard'un çok küçümseyerek göndermede bulunduğu "bakış açıları" diye açıklanıyordu. Ama Martensen'in asıl hedefi "spekülatif dogmatik" dediği şeye varmaktı. Dinin, akıl felsefesinin düzeyine yeniden girerek, "arı" felsefeyi gölgede bırakabildiğine dair Hegelci bir görüştü bu. Hegel'in resmi görüşünde bu, dinin ancak öykü biçiminde yakalayabildiği hakikatler için kavramlar oluşturularak dinden devralınıyordu. Spekülatif Dogmatik dersleri yazın veriliyordu. Ertesi kış Martensen, adını Kant'tan Hegel'e Modern Felsefe Tarihi Dersleri diye değiştirerek dersi tekrarladı. Kierkegaard bu derslere de girdi, oldukça kapsamlı notlar aldı ama yorum yapmadı.

1838'in başında, Kierkegaard'un günlüklerinde tam olarak 27 Aralık'tan başlayan uzun bir suskunluk vardır, gerçi (Ocak'tan Şubat'a kadar sekiz ayrı günde yazdığı) oldukça ateşli ve gerilimli düzensiz notlarının bazısı, belki de çoğu bu döneme aittir. İlkbaharda yazdığı ilk notta yalnızca şunları söyler: "Kendimi toparlamak için hiçbir şey yapamadan yine çok uzun zaman geçti –artık bu konuda yine biraz çaba göstermeliyim– Poul Møller öldü."[23]

Møller bir süredir hastaydı, notta "Nisan" diye belirtilse de, 13 Mart'ta ölmüştü. Henüz kırk dört yaşındaydı, hem felsefi hem de kişisel açıdan Kierkegaard'un başlıca dayanağı olmuştu. Kierkegaard'un büyük deneyimlerden doğan yaşamla böyle kolayca aşina olmayı dolaylı yoldan paylaşabildiği, güçlü ve sağlıklı bir kişiliği vardı. Genellikle yaşama bakışı ciddiydi ama yaşamın ayrıntıları ve gülünçlüğü konusunda güçlü bir duyguyla ittifak yapıyordu, özellikle de ciddiyet anlamsızlaştığında. Kierkegaard'u ilk gördüğünde tuhafiyeci yardımcısı sanan ama onunla yakın arkadaş olan, sonra da üniversitede Yunanca öğreten Hans Brøchner, 1836'da Kierkegaard'la Møller'in bir tezin savunmasında bulunduklarını anlatır. Møller resmi muhalifti, Kierkegaard ise dinleme salonundaydı. Tartışmalar Latinceydi, Møller arada yaptığı her değerlen-

dirmeye genellikle "*graviter vituperandum est*" (buna ciddi bir biçimde itiraz edilmeli) diyerek başlıyordu ama aday yanıt verir vermez hemen "*concedo*" (kabul ediyorum) diyerek dostça araya giriyordu. Tartışma bittiğinde, zaman "bu ilginç sohbete" devam etmeye yetmediği için bol bol özür dilemişti Møller. Oturumun alışılmadık kadar kısa sürmesinin nedeni, Møller'in tezin elinde bulunan kopyasını açınca, uygun sayfalara dikkatle yerleştirmiş olduğu bütün notları elinden düşürüp kaybetmesiydi. Brøchner, kâğıt parçalarını toplayarak yerde emekleyen iri figürün, "dinleyicileri rahatlatmakta büyük katkısı olduğunu" belirtir.[24] Dışarı çıkarken Møller, Kierkegaard'un yanından geçti, "Hadi, Pleisch'e gidelim" diye fısıldadı; burası, gözde bir çay salonuydu.

Møller'i anmak için 1 Nisan'da Kraliyet Tiyatrosu'nda bir akşam toplantısı düzenlendi. Kierkegaard tabii ki bu toplantıya gitti. Günlüğüne, "Nielsen'in [aktör N. P.] seslendireceği, [Møller'in] '*Glæde over Danmark*'ını [Danimarka Sevinci] dinlemek" için oraya gittim ama "'uzaklara giden bu adamı hatırlayın' sözünden tuhaf biçimde etkilendim" kaydını düşer. "Evet, Møller artık uzaklara gitmişti –ama özellikle ben, onu kuşkusuz hatırlayacağım."[25] *Kaygı Kavramı*'nı Møller'e ithaf edecekti. İthafının yayımlanmamış versiyonunda Kierkegaard onu "uyanışımın güçlü borazanı" diye övüyordu. Bu versiyonda "gençliğimin esini", "başlangıcımın sırdaşı", "kayıp dost" ve (Møller'in ölümünden beri, o döneme kadar Kierkegaard hiçbir şey yayımlamamış olduğu için) "kaybedilen okur" gibi, son ithaf yazısında yer verilmemiş başka ifadeler de yer alır.[26]

Møller'in ölümü geride pek çok boşluk bıraktı, bunlardan en belirgini akademideki konumuydu. Uygun nitelikte adaylar olmadığı için bu konum Nisan 1841'e kadar doldurulamadı. Sonra yerine Kierkegaard'un inançlı savunucusu Rasmus Nielsen geldiyse de, Møller'in eğitim yükünü şimdilik Martensen devralmıştı. Kierkegaard, bunu anlayışla karşılamak zorunda olsa da, durum katlanamayacağı kadar zordu. Heiberg'in zaten arkadaşı olan ve Danimarka'nın entelektüel yaşamının ön sırasına yerleşen Martensen sayesinde Heiberg artık üniversitede koloni kuruyor ve genç Alman düşünürler kuşağından yazarların düşüncelerinin gireceği kanalı etkin bir biçimde kapatıyordu. Martensen, tam iki yıl geçici okutmanlık yaptıktan sonra 1 Aralık 1841'de, henüz otuz iki yaşındayken ilahiyat dalında özel profesör oldu.

Møller'in ölümünden sonra Danimarka'da bıraktığı diğer bir boşluğu tanımlamak pek kolay değildir. Poul Martin Møller, şair ve felsefeciydi. Martensen halef olduğunda Kierkegaard, yersiz kıskançlık spazmları geçirmiş de olsa, kendisinin halef olacağına dair gerçekçi bir umut beslemiş olamazdı. Ama edebiyat yolunda Møller'in izinden gitmek için donanımı idealdi; Møller'in ölümü Kierkegaard'a profesörlüğün değilse de, en azından ya da daha iyisi, çok istediği bildirme kipi gücünü büyük olasılıkla verecek bir tutkunun, yazarlığın yolunu açtı. Küçük şiirler ve kısa öyküler yazmasına karşın Møller, bir Danimarka klasiğiydi (ki bugün de öyledir). Felsefesi, ölümünden sonra 1839'dan 1843'e kadar üç cilt halinde yayımlandı. Yayımlananlar arasındaki "*Strøtanker*" (aforizmalar, tam anlamıyla, "dağınık düşünceler"), Kierkegaard açısından da çok uygun ve etkileyici bir yazı türüydü. Amaçsızca Dolaşan Yahudi ve Faust efsanesi gibi ilk günlüklerinde bulduğumuz pek çok temanın da, Kierkegaard'un Møller'le dostluğunun mirası olduğundan pek kuşku duyulamaz.

Kierkegaard'un bu yarı felsefi edebiyata yönelik ilk planlarını hiç eden Martensen değil miydi? Pek çok etken, bundan sonraki başlıca hedefin Hegel'den çok Martensen olacağı görüşünü mantıklı duruma getirmektedir. Birincisi, daha önce belirtildiği gibi, Hegel'in felsefesinin zayıflığının nerede olduğunu bildiğini düşünen Kierkegaard'u Hegel'den korkutacak hiçbir şey yoktu. Kierkegaard, başka bir şeyle, yaşama daha yakın bir şeyle ilgileniyordu. Kuşkusuz, bu konuda Poul Møller'den etkilenmiş, destek almış olmalıydı. Møller'in, Hegel'in (*Tinin Görüngübilimi*, 1986, 2011 ve Ansiklopedi'deki*, 1991 [*Phänomenologie des Geistes*, 1807 ve *Encyklopädie*, 1817]) projesine bağlılığı uzun sürmedi. Bunun kanıtı Møller'in daha sonra edindiği hakikat görüşüdür. Bu görüşe göre, "bir düşünceyi açıklayan ifadede hakikat, yalnızca bu düşüncenin üretildiği anda gerçekten vardır" –bir ifadenin hakiki olduğu yolundaki herhangi bir görüş soyuttur. Ayrıca Hegel, 1831'de ölmüştü ve şimdi o kadar çok değişik görüş "Hegel'in" olarak anılıyordu ki bunların hepsini ele almak olanaksız olduğu gibi, herhangi birini ele almanın da yararı yoktu. Üstelik Kierkegaard'a, büyük felsefeciyi geçmesine gücünün yeteceğini düşündüren neden ne olursa olsun, o Hegel'e gerçek bir

* Hegel'in burada *Encyklopädie* adıyla anılan *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*'sinin (Ana Çizgileriyle Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi) ilk bölümü Türkçeye 1991'de *Mantık Bilimi* adıyla çevrildi-r.n.

hayranlık beslemiş gibidir. Martensen'in Hegelci üslupta verdiği dersler bu hayranlığını azaltamamıştı. Aslında, Hegelciliğin karakteristiği olan, kapsamla ayrıntının inanılmaz birleşimini, insan tarihinin bütün ayrıntılarıyla beraber tutarlı bir bütün oluşturduğunu görmek kimi etkilemezdi ya da bunların bunu yaptığını gördüğünde kim inatçı bir entelektüel ustalık duygusu edinmezdi?

Ancak koşullar biraz değiştiğinde, Kierkegaard'un Johannes Climacus müstear adıyla sonuna kadar gitmekte hiç sıkıntı çekmemiş olabileceğini, hatta Martensen'in, Schleiermacher'ın kendi yolunca korumakta iyice ısrar ettiği dinle felsefe arasındaki net ayrımı bir kez daha kirleten Hegelci bir İsabilim* oluşturma girişimine karşı Hegel'i savunmuş olabileceğini düşünmek fantezi sayılmaz.

Koşulların ne olduğu ve gerçek sonucu nasıl etkilediği kuşkusuz net bir biçimde söylenemez. Ama en azından olasılıklar sezilebilir durumdadır. Kierkegaard'un Martensen'e karşı çıkmasının, Heiberg'in Martensen'i kabul etmesiyle kişisel anlamda bir ilgisi olabilir. Ama daha ilginç sosyo-kültürel boyutları vardı bu karşı çıkışın. Estetikten üstün ayrı bir görüş olmaktan çok, genişletilmiş bir estetik kuramına benzeyen Hegel felsefesinin basite indirgenerek sunulmasının yanı sıra, Heiberg'in Hegel'inde dinin resmen metafora indirgenmesi olan Heibergci tümtanrıcılığı [panteizm] da, kültürlü seçkinler, kilisenin üzerinde görmedilerse de, en azından rahatça kiliseyle eşit kabul ettiler. Felsefe kariyerini koruduğu sürece Martensen de, bunu son derece yerinde buluyordu. "Basitleştirmeye" çalışmadan, yalnızca aynı varsayım dizisini açıklayarak, İsa'yı ve kişisel bir Tanrı'yı yeniden resme dahil edebilirse, bu Martensen için olağanüstü uygun olurdu; ilahiyatla felsefe birleşir, kültürlü seçkinlerin yeri korunmuş olur, Martensen de kültürlü seçkinler arasında bir yer, hatta özel bir yer bulurdu.

Martensen buna böyle baksın ya da bakmasın, Kierkegaard, Martensen'e böyle bakıyor olabilirdi. Bu konuda Martensen'e saldırmak için, Heiberg'in Hegelcilikle ittifakından ya da Hegel'in kiliseye el koymasından kurtulmaktan çok daha temel, özel bir nedeni olmalıydı. Kopenhag'ın en etkili grubunu alt etmekten daha önemliydi bu onun

* İsabilim (Kristoloji): Hıristiyanlığı konu alan ilahiyatta İsa'nın kişiliğini ve yaptıklarını temel alan kuram ya da öğreti-ç.n.

için: Babasının yaşayan dininin öcünü alacaktı. Önemsiz rekabetlerin dışında, babasının halk dininin, spekülatif felsefeye karşı koyacak kadar katı duruma getirilmesi; spekülatif dogmatizme, hiç kimsenin bu olasılığı düşünemeyeceği ölçüde açıkça yabancılaştırılması daha zorlayıcı bir gereklilikti. Martensen'in, Hegelci görüşünün girdisini çıktısını biliyor olması görevi zorlaştırabilirdi ama bu iş, zaten tam da Martensen'in bunları biliyor olması yüzünden bir zorunluluk haline gelmişti. Artık bu yalnızca rasyonalist ilahiyatçıların sıkıcı entelektüelliğine karşı, yaşayan dini destekleme meselesi değildi. Aynı zamanda yaşayan dinin öbür biçimi olan kaba popülerizmden, ağabeyinin çekindiği, ilahiyat çevrelerinde artık yer edinen Grundtvigcilikten de uzak durmalıydı. Babasının dinini savunmak –henüz içine giremediyse de iki yıldan beri onu etkilemeye devam ediyordu– çok yönlülük istiyordu. Savunma "karşı kampın" koşullarında yapılmalıydı, dolayısıyla Kierkegaard, içlerinden biri olarak, felsefenin sınırlarının yerini onlara, hatta biz dahil herkese göstermeye çalışan bir felsefeci olarak, çapraşık ittifakını devam ettirmeliydi.

Hem yeteneklerine hem de yaşamında ne yapacağı konusundaki kararsızlığına hangi iş daha uygundu? Takıntı haline getirdiği düşünümsellik eğilimi onu, yaşayan imana babasınınkinden daha az inançla bağlıyorsa, iman konusunda Kierkegaard'un entelektüel dehasından yararlanılabilirdi yine de. Bununla birlikte, yıkıcılıktan çok yaratıcılık yeteneğiyle övündüğünden, gerçekte iman konusunda zihnin asla kullanılmaması gerektiğini göstermek, zihinden yalnızca ironide yararlanıldığını garantilemek için, yaratıcı bir yazar olarak becerileri harekete geçirilebilirdi.

Bunun içinde bir tür garanti de vardı. Kierkegaard yazarlığı başaramazsa doğru insanları diyalektiğiyle, diyalektiğiyle etkileyemezse de yaratıcı yazarlık çabalarıyla etkileyebilirdi. İkisini de başaramazsa insanın gerçekten uğruna yaşayacağını, belki de gerekirse ölebileceğini söyleyebileceği iyi bir neden yine bulunurdu. Her halükârda başlanacak yer, şiir ya da yazı gibi geliyordu. Poul Møller'in öldüğünü not ettiği aynı gün Kierkegaard şunları yazıyordu: "Bu sabah serin, temiz havada bir düzine yaban kazının uçtuğunu gördüm, önce tam başımın üzerindeydiler, sonra giderek uzaklaştılar; sonunda iki sürüye ayrıldılar, ve o andan itibaren şiir diyarına bakan gözlerimin üzerindeki iki kaş gibi iki kavis haline geldiler."[27]

5. Bölüm

Ölüler ve Yaşayanlar: Sahneye Çıkış

1838 Nisan sonundan Temmuz başına kadar Kierkegaard günlüklerini bir kenara bıraktı. Nisan'da yazdığı yirmi sekiz yazının yerini Mayıs ve Haziran'da her ay bir tane olmak üzere iki yazı aldı, Temmuz'da bunları yeniden toparladı. Bu kez neyle uğraştığından kuşku yoktur. Kierkegaard'un ilk yayını 7 Eylül'de çıktı. *Af en endnu Levendes Papirer* (1838; Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden) adıyla basılan taslağı Temmuz ortasında kendi eliyle hazırladı, bir olasılık Heiberg'in *Perseus, Journal for den speculative Idee*'sinde (Perseus, Spekülatif İde Süreliyayını) basılır diye Heiberg'e gönderdi[1], Heiberg üslubu beğenmedi. Kierkegaard ona saygı göstererek şair ve eski okul arkadaşı Hans Peter Holst'tan yardım istedi; otuz yıldan daha uzun zaman sonra söylediğine göre Hans Peter Holst, taslağı yeniden yazdı,

> ya da daha çok Latinceden Dancaya çevirdi. ... Bu konuda bana başvurması gayet doğaldı, çünkü Yurttaşlık Erdemi Okulu'ndaykenden beri aramızda normal bir iletişim vardı, ben onun Danca kompozisyonlarını yazıyordum, o da benim Latince kompozisyonlarımı. Sonunda bu kadar mükemmel Danca yazmaya başlayan birinin, gençliğinde bu dili hiç anlamamış olması ama ortaçlar [sıfat-fiil] ve en karmaşık cümle yapılarıyla dolu bir Latince-Danca yazması tuhaf.[2]

Sonunda –broşür boyutunu pek geçmeyen kırk dört sayfalık– deneme yayımlandığında, başlık kesiminde kalın harflerle, "S. Kierkegaard tarafından, kendi iradesine rağmen yayımlanmıştır" deniyordu ve bu cümlecik vurgulu harflerleydi. Manidar bir cümleydi bu ve hakikaten Önsöz bazı bakımlardan yapıtın kendisi kadar ilginçti; bunun tek nedeni, Kierkegaard'un Önsöz'de, bu bölümü sıkıcı bulan okurların denemenin tamamını es geçebileceklerini söylemesi değildi.

Kierkegaard bunu yayımlamak istemediğini kastetmiş olamazdı. Önsöz'de, kendi sağduyusuna karşın bunu yayımlamaya ikinci beninin kendisini ikna ettiğini itiraf edermiş gibi, "gerçek yazara" ikinci ben diye gönderme yapsa da, sırf naz yapmanın dışında bu, sonuçtan gerçekten çok memnun olduğunu gösterir ki bu durumda Holst'un, daha sonra iddia ettiği gibi bunda önemli bir rol oynadığı pek doğru olmayabilir ama kuşkuya açık bir kapı da kalır. Heiberg'in yargısı onun için kuşkusuz hâlâ önemli olduğu için, her halükârda çekinceleri elbette yapıtı konusunda Kierkegaard'da bir dereceye kadar doyumsuzluk yaratmış olmalıydı.

İstememesine karşın gerçekleşen bir yayın olmayabilirdi bu, ama aslında kendisi yayımlamak zorunda kalmıştı. Bu yalnızca masraf sorunu değildi yine; bütçesi elveriyordu; gerçi yayından biraz para da kazanmıştı.[3] Yazarlığa kendisinin yayımladığı kitapla başlamanın can sıkıntısı daha da kötüydü; yazarı edebiyat sahnesine asıl tanıtan, editörün seçme sürecinden geçtiğini gösteren onay damgasıydı. Bu durumda bunu Heiberg yayımlasaydı her yönden daha iyi olurdu. Heiberg'in gözden geçirilmiş baskı için ne düşündüğünü bilmiyoruz, çünkü *Perseus*, sonuncusu Ağustos'ta olmak üzere yalnızca iki sayı devam etti.[4]

Yayının gerisindeki düşünceler bu konulardan daha önemlidir. Alt başlığı "Yalnızca Bir Kemancı'ya [*Kun en Spillemand**] Düzenli Göndermelerle Öykücü Andersen Hakkında"ydı. Söz konusu Andersen, yetenekli ve üretken Hans Christian'di (1805-1875), Kierkegaard'dan sekiz yaş büyüktü, halihazırda önemli ve saygın bir yazardı. Andersen'e göre, Kierkegaard'la kendisi bir gün sokakta karşılaşmış, Kierkegaard, ona bir değerlendirme yazısı sözü vermişti; bu yazı Andersen'i yapıtı için yazılan diğer değerlendirmelerden daha çok memnun edecekti. Kierkegaard'a göre, o değerlendirmeleri yapanlar Andersen'i doğru düzgün anlamıyorlardı.[5]

Hiçbir anlama gelmeyebilir bu. Andersen, *Original Roman i to Dele* (İki Bölümlük Özgün Roman) alt başlığını taşıyan romanını kısa zaman önce yayımlamıştı. Kierkegaard'un polemikle kazandığı ünün kuşkusuz farkında olan Andersen, zaman geçip de Kierkegaard'un eleştirisi yayımlanmayınca giderek artan bir merakla bekledi. Ağustos'un sonunda, birkaç gün önce romanın aldığı eleştiriden memnun kalsa bile,

* *Kun en Spillemand*: Ünlü masal ustası Andersen'ın 1837'de yayımlanan romanı-r.n.

Andersen, ziyaretlerin ve sağlık durumunun kayıtlarını tuttuğu günlüğe "Kierkegaard'un henüz yayımlanmayan eleştirisi nedeniyle zihinsel işkence çektiğini" yazar. Sonunda, tam bir hafta sonra yayımlandığında korktuğu başına gelecekti. "[Christian] Wulff'un rahatsız eden mektubu, hemen arkasından Kierkegaard'un eleştirisi. Eduard sakinleştirici tozdan verdi bana. Adeta komada gibiydim. Bayan Bogal'le yemek. Wulff'a yazıldı." 6 Eylül Perşembe gününün notuydu bu.[6] Yakın arkadaşı Wulff öğrendi de mektupta bunu mu yazdı, bilmiyoruz. Ancak değerlendirme yazısı "yaşam görüşü"nün edebiyat için önemi konusunda bir deneme olmuştu ve daha önce değerlendirme yazıları yazanların, Andersen'in yapıtının bu özellikten tamamıyla yoksun olduğunu değerlendiremediklerini iddia ediyordu.

Kierkegaard'un bu gösterişsiz yayınında ya da yayını aracılığıyla ne yaptığını ele almadan önce, bu Önsöz üzerinde bir an olsun durmaya değer. İleride sözü edilecek iki nokta özellikle ilginçtir. Biri daha önce değinilen ikinci benden söz etmesi, ikincisi Kierkegaard'un Önsöz'e eklediği not.

İlk bakışta, ikinci ben, ölen Poul Møller'e gönderme olarak anlaşılabiliyordu. Gerçekte Kierkegaard'un yazdığı bir denemenin yayımlanmasındaki isteksizliği yaratan, fikirlerin Møller'e ait olması ve Heiberg'in belirttiği beceriksizliklere rağmen basılması olabilirdi. Møller dile çok hâkimdi. Bunda bir şey vardı, çünkü fikirlerin bazısı, özellikle de yaşam görüşüyle ilgili olanlar, kuşku götürmeyecek bir biçimde ya Møller'den türetilmişti ya da onun da paylaştığı noktalardı. Veyahut Kierkegaard'un gönülsüzlüğünün nedeni, aforizmacının düşüncelerini bir mini tez biçiminde sunmaya kalkışmanın zorluğu olabilirdi. Kierkegaard'un yapıtını yazarken Møller'i çok düşündüğü kesindir; sonuçta, Møller yakın zaman önce, 13 Mart'ta ölmüştü ve Kierkegaard'un günlüğünde kendini bir kez daha toparlamaktan söz ettiği notun tarihi 1 Nisan'dı. Kierkegaard'un "küçük" tez dediği şey üzerinde, o ayın sonunda çalışmaya başladığı neredeyse kesindi.

Ancak bu olgular, Önsöz'de, bu yaratıcı çalışmayı başka biri yapmış gibi, dışarıdan gelen yabancı bir etki diye sunulan ikinci ben fikrini açıklamaz. Önsöz'de yapıt var olmak için kendisiyle, Kierkegaard da yapıtla savaşmış gibi, en azından yazdığı şeyden Kierkegaard'un kendisi doğrudan sorumlu değilmiş gibi sunulmaktadır. Önsöz'ün sonuna

doğru, buraya kadar geldikten sonra yapıtın, bir tezin "sabit biçimini" almasının kendisini "bağladığını" düşündüğünü söylemektedir. Yine de bağlamsal olarak bu sözler Møller'in anısından özür dilemekten çok, hassas noktaya dokunan bir şeyi, özgürlük arzusunu ifade eder gibidir. "Özgürlüğü hissetmek" için, her şey "vücut bulduğu alacakaranlıkta bir kez daha sönsün" diye bizzat geri, "ana rahmine kadar geri" alacağını söyler.

Yaratıcı bir yazar neden durup dururken özgürlük ister? Yazdıklarının sorumluluğundan kurtulma fikri depreştiği için. Daha sonra Kierkegaard yazılarında ne zaman argüman olarak algılanabilecek bir şey ortaya koyarsa, ağır basacaktır bu fikir. En bilineni ise, müstear adla yazdığı başlıca dizinin son yapıtı olan 1846 tarihli *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*'in (Bilimsel Olmayan Notu Sonuçlandırma) ekindeki bir lafını geri alma ya da cayma biçiminde olacaktı. Oysa burada, Önsöz'e eklediği notların ilkinde Kierkegaard, daha baştayken bile geri çekilmekle, ciddi yazarlık sorumluluğunun güneşi henüz doğmadan önce tüm sorumluluktan vazgeçmiş gibidir:

> Büyük olasılıkla önsözü okumayı sıkıcı bulacak okurlara **not**: Kuşkusuz es geçebilirler, hatta tezi de es geçebilecek kadar ileri gidebilirler, sorun olmaz.[7]

Anlaşılan kitabı ister alın ister almayın diyordu. Akla gelen imgelerden biri, kapının ziline basıp (ya da elektrikten önceki günlerde çıngırağı çekip), ev sahibi kapıya bakmadan önce kaçıp gözden kaybolan, yol açtığı külfetten büyük keyif alan, orada bulunup sorumluluk almadığı düşüncesinden büyük haz duyan, böylece külfete hiddet de ekleyen, üstüne üstlük bu kışkırtıcılıktan özellikle doyum sağlarken kendini "özgür hisseden" bir baş belası imgesidir. Ama evde yaşayan kişinin okuyup okumayacağına aldırış etmeden kapıya kitap bırakmak pek de aynı şey değildir; kitabın söyleyeceği şeyden sorumlu olmamak için orada kalmamanın verdiği özgürlüğün haylaz bir keyiften başka bir kaynağı olmalıdır. Düşünün, özellikle kitap tez biçimindeyse yazdığınızın okunup okunmamasına, okurun aynı fikirde olup olmamasına aldırmamak entelektüel yaşamın kurallarını çiğnemek gibi görünür. Bilim insanlarının gelecekte ileri sürülecek ampirik kanıtlarla çürütülme olasılığına katlanmak zorunda olmaları ve filozofların görüşleriyle argümanları dikkat-

le incelensin diye ortaya atmaları gibi, bir şey söyleyeceğini iddia eden yazarlardan da, tartışmaya ciddi bir katkı koymaları ve olası itirazları dikkate alacak kadar uzun süre beklemeleri umulur.

Yazdıklarının sorumluluğunu almıyormuş gibi yapmak, yalnızca Kierkegaard'un olgunlaşmadığını gösteren bir kaçış mıdır? Ya da yine zehir zemberek bir tartışmaya karışma korkusu mudur? Yoksa o döneme özgü edebi bir yapmacıklık mıdır? O zaman, bu açıklamaların rolü ne olursa olsun, Kierkegaard'un yayımlanan ilk yapıtının Önsöz'ünde, daha sonra felsefi görüş statüsü vereceği tutumun bir ifadesini görebiliriz. Bu görüşe göre, söylenen şeydeki gerçekliği anlamak için, önce söylenenlerin yazarı bunları ifade etmeye zorladığı perspektifi paylaşmalısınız. Pek çok kişiye göre, felsefeyi ve felsefi tartışmayı anlamanın olağan yolu olarak bu durum, edinilecek umutsuz bir görüştür ve her rasyonel anlaşmayı temelinden yıkar. Ancak her filozof bunu kabul etmez. İstisnaların bazısıysa şaşırtıcıdır: Descartes, "Felsefi Tartışma ya da geometrinin teorem ve problemleri yerine, Meditasyon formunu" seçmesini şu şekilde savunuyordu:

> Sorunu dikkatle önemseyip düşünerek bana katılmaktan çekinmeyecek olanların dışında kalanlarla hiçbir işim olmadığına bu şekilde tanıklık edebilirim. Bu olgudan hareketle, hakikat olana saldırmaya hazırlanan biri, doğruyu pek anlayamayacak duruma gelir, çünkü tam tersi bir etki yapan diğer nedenleri keşfetmek için, kendisini bu doğruya ikna edecek nedenleri zihninden atmış olur.[8]

Bu pasaj Kierkegaard'un sonraları Descartes'ı taklit etme projesine ilginç bir ışık tutar ama Hegel'i derinlemesine bilen bir filozof söz konusuysa bu durum pek de şaşırtıcı değildir. Bir Hegelcinin, doğrunun apaçık görünüşünün kişiden kişiye değişebileceği, hatta sözde temel düşünce ve anlak kategorilerinin bile dayandığı varsayımların herkesin hemfikir olduğu konular olmayacağını söylemesi mantıklıydı. Gelgelelim, Hegel'den ve Kierkegaard'un ondan öğrendiklerinden çok farklı bir biçimde, eleştiriye ilk tepkisi, yazarın ne demek istediğini okurun anlamadığı (aslında anlayamadığı) birinde fark edilebilen bu kendini koruma düzeneği –göreliliğin bir biçimi– felsefe sahnesini izleyen biri için gün gibi ortada olmalıydı. Özünde açık görüşlü, rasyonel bir tartışma yattığı varsayılan bir söylem biçiminde bu savunma tepkisinin

bu kadar sık harekete geçmesi ya da karşı tarafın buna başvurulmasını gerektirmesi şaşırtıcıdır. İyi bilinen çağdaş filozoflar görelilik suçlaması karşısında sarsılsalar ve görüşlerinin rasyonelliğini şiddetle savunsalar da, davranışlarıyla doğrudan bu grubun içinde yer alırlar. Ayrıma başvurmak güçtür ama bir kişinin eleştirmenine, o kişinin yapıtlarını dikkatle okumadığı yolunda getirilen adil suçlamayla, bu kuşku ciddi bir biçimde desteklenemediğinde, o kişinin başlangıçtaki bakış açısını paylaşmayı hiç istememesi arasında önemli fark vardır. Çürütülmeyi gerçekten isteyen ciddi filozof çok az bulunur. Çok ünlü bir filozof olan Ludwig Wittgenstein amaçlarını tartışmakla gerçekte hiç ilgilenmediğini iddia ediyordu, çünkü kendisi gibi yaklaşan biri için bu amaçlar besbelliydi ve bu amaçlar kendi bakış açılarından hâlâ görünmüyorsa, bu durumda, tartışmak her halükârda verimsizdi. Wittgenstein, Kierkegaard okuyordu ve göreceğimiz gibi Kierkegaard da daha sonra çok benzer bir tutumu benimsedi. Belki daha bu ilk yapıtında tartışma ve kuşkuya, hatta geleneksel olarak argümanda yüksek bir statü verilen, ayakları yere basan kuşkuya bile, benzer biçimde katlanamadığının ipucu vardır. Dilersek bu durumuna Martensen gibi bakmayı da seçebiliriz: Kierkegaard kısaca "akademik rekabete de uygun değildi." Bu doğrultuda açığa çıkacak daha derin kökler vardır. Kierkegaard'un böyle bir yeteneği geliştirmeyip küçümsemesinin nedeni, tartışmacılığıyla ünlü ağabeyiyle rekabet etmeyi reddetmek olabilirdi. Ama bu açıklamalar bir yana, geriye dönüp baktığımızda, akademik rekabetle ilgili çekincelerini görebiliriz; Kierkegaard bunları, insanın anlayışında rasyonel düşüncenin yeriyle ilgili yeni bir görüşün açıklamaları olarak, hem dolaylı hem dolaysız yoldan açıkça belirtmek için yazılarında geliştiriyordu, ilk yayınının Önsöz'ünde kısaca ve şaka yollu ifade edilen bir görüştü bu.

Kierkegaard'un tezindeki fikirlerin kaynağı her neyse, çalışmanın başlıca savı, başından beri üzerinde özel bir etki yaptığını bildiğimiz savdı. Siyasette yeni ve denenmemiş fikirler ortaya atma modasına karşı çıktığı Öğrenci Birliği'ndeki konuşmasında kısaca açıkladığı görüştür bu. Aslında bu konuşmada yaptığı tuhaf ekleme gibi, metne de her şeyin gidişatına gönderme yaparak başlar. Orada "usulüne uygun bir çaba" vardı. Şimdi ise, geçmişi hesaptan düşüp sonunda her şey yeniden başlamak üzereymiş gibi davranma girişimiydi bu. Kierkegaard, bu düşünme

biçiminin "en saygın" örneği diye Hegel'in "hiçlikten başlamaya ilişkin büyük girişimine" atıfta bulunur, giriş sayfaları Hegelci ifadeler ve anıştırmalarla doludur. Ama yeni edebiyatla karşılaştırma yapmak üzere bir artalan olarak, önce bu eğilimin siyasal versiyonuna gönderme yapar. Kierkegaard'un yazdığı gibi, (burada çok kısaltılan) şu cümlede de Holst'un uğraşması gereken bir şeyi anlatmaktadır:

> Tarihsel bir gelişimin altında yatanları yanlış anlayarak, bir de sanki ölüm kalım meselesiymiş gibi dünyanın gitgide daha iyi bir yer haline geldiği lafına takılıp kalmak ki bunlar parodik olarak ama aynı zamanda tam da kendilerine yakışır biçimde [zamanımızın başlıca siyasi eğilimlerinde] iki şekilde belli oluyor: ya hayatta henüz deneyimleme fırsatı bulamadığı güçlere aşırı bir güven duyan gençliğin kendini beğenmişliği (ki bu diğerine kıyasla daha iyidir), ya da hayatın güçlüklerinin üstesinden gelebilmek için gerekli sabırdan yoksun ve tarihin bol kutsanmış ve aydınlık yüküne Devlet dairesinde bir yer edinerek karşı koyacak gücü bulunmayanların çaresizliği olarak.

Başka bir deyişle, siyasetin verebildiği ya deneyimin ağırlığından yoksun ruh tazeliğidir ya da devlet kurumlarını desteklemenin ödüllendirici görevinden kaçınan ruh güçsüzlüğüdür. Kierkegaard iki biçimde de siyasal eğilimin "gerçek durumu katletmeye çalışmaktan suçlu olduğunu" söyler.[9]

Sözlerindeki muhafazakârlık kadar güçlü Hegelci tını da ortadadır. Kierkegaard'un şimdi kendi adına söylediği, daha sonra *Ya/Ya da*'nın İkinci Bölüm'ünde ahlakçı Yargıç* Vilhelm'in kişiliğinde kaleme alacağı görüşleri, açıkça önceden ortaya koyar. Møller suretindeki yabancı ikinci benin düşünceleri nedeniyle, buradaki sözlerinden ne beklenebileceğini söylemek güçtür ama *Af en endnu Levendes Papirer*'e (Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden) büyük ölçüde Heibergci gözüyle bakılabileceği ve en azından bu bakımdan Kierkegaard'un henüz "özgür" olmadığı söylenebilir. Ama Hegel'in hiçlikten başlama girişimini liberal siyasetçilerin tarihi unutma arzusuyla bir tutmasında acımasız küçük bir çarpıtma vardır. Hegel'in muhafazakârlığı savunmak için bir düşünce mabedi inşa etme çabasını, Hegel, Heiberg ve Kierkegaard'un liberal siyasetçilerde şikâyet ettikleri biçimciliğe yaklaştırmak, Kierkegaard'un

---

* Kierkegaard, orijinal metninde, yargıç yardımcılarını ve kıdemsiz yargıçları ifade eden "*assessor*" kelimesini kullanmıştır-ç.n.

hâlâ beğendiği bir şeyi Hegel'den zorla almaktır. Kierkegaard beğendiği bu şeye, üçünün de radikal siyasetçilere karşı konuşlandırılmasında görüş birliğinde oldukları aynı silahlarla saldırabilirdi. Felsefenin rolü gibi önemli bir konuda, tipik Hegel'in Heiberg'den ayrıldığı beklentisini daha da çekici kılan bir duruma gelebilirdi bu.

Kierkegaard'un Andersen'e söz verdiği "değerlendirme yazısı", güncel edebiyatın eleştirel bir değerlendirmesiydi. Burada Andersen'e gerçek amacını gizleyen biri rolünü biçmesi, Kierkegaard'a, yaşam görüşü anlayışını ortaya atma fırsatı veriyordu. Andersen'in yaşam görüşünü gösteremediği çeşitli yolları tek tek sayarak, bu anlayışını dolaylı yolla açıklıyordu. Temalar sadece yerel olmasa da, burada Kierkegaard Avrupa'daki yeni entelektüel kuşakla, bu kuşağın fikirlerine çok aşina olan Danimarkalı çağdaşları arasında bağlantı kurduğu konulara değinir; tez, yerel sahneye odaklanır. Kierkegaard güncel Danimarka edebiyatını kısaca gözden geçirir; bir yandan, gündelik yaşamdan daha önemli olan hiçbir şeyle ilgileri olmamaları ama bilinen ortamlarında yaşama güvenmenin portresini çizmeyi başarmaları açısından, "hiçlikten başlayan" bir dizi kısa öyküyle, öte yandan Jutland'de yaşayan bir lirik şair ve pastörün yapıtını karşılaştırır. Aynı temada kısa öyküler yazan bu yazar aslında Heiberg'in annesi Thomasine Gyllembourg-Ehrensvärd'di (1773-1856), oğlunun *Kjøbenshavens flyvende Post*'unda yayımlanan "En Hverdagshistorie" ("Gündelik Yaşamın Öyküsü") adlı yazı dizisinin anonim yazarıydı. Bunun arkasından gelen aynı temada öyküleri oğlunun adıyla yayımlandı, yazara "Gündelik Öykü'nün yazarı" dendi. Bu açıdan yazar neredeyse tam yaşıtı olan, ve kendisini "*Waverley*'in yazarı" olarak adlandırmakla tanınan Walter Scott'a (1771-1832) benzetildi.* Yazarın gerçek kimliğini bildiği halde bir görev duygusuyla ondan her zaman "o [*he*]" diye söz eden Kierkegaard, belli bir yaşam görüşüne sahip oldukları varsayımı bu kitapların yazılmasının nedeni olan olgun yaşlardaki hedef kitleyi göz önünde tuttuğunu kabul eder. Aslında bu yapıtlar, burada yaşam karşısında olumlu bir tutum diye anlaşılan yaşam görüşünün, yaşam boyunca ya da aslında pek çok yaşam boyunca

* 1814'te yazdığı ve ilk tarihsel roman olarak kabul edilen *Waverley* ile büyük ün kazanan Sir Walter Scott'tan bahsediliyor. *Ivanhoe, Rob Roy, Selahaddin Eyyubi* ve *Aslan Yürekli Richard* gibi özelikle Türkiye'de daha da tanınan tarihsel romanların yazarı olmasına karşın kendisi hep "Waverley'in yazarı" olarak anılmıştır-e.n.

biçimlendiğini, iniş çıkışlar karşısında imanın yine de korunduğunu belirtir.[10] Jutlandli lirik şair Sten Steensen Blicher'in (1782-1848) böyle bir varsayımı yoktur. Çekici bulduğu vizyon birliği, kendine özgü şiirsel ruh durumunun vizyon birliğidir ve bireysel "dramatik anlamlı ifadelerden" "bütüne varmak Cuvier'nin [Paleontolog G. Cuvier (1769-1832)] zekâsından" daha fazlasını ister. Analojiye devam eden Kierkegaard, artalan olarak, doğanın oluş sürecinin derinliklerinin gerektiğini söyler. Bu da hiçlikten başlama olarak tasvir edilebilir, çünkü her şeyden önce özgündür ve yaşam için doğrudan hiçbir şey söylememesine karşın, yine de "bir biçimde geleceğe işaret eder" ve "siyasal sorunların şimdiye kadar ele alınış biçimini" iyi yönde etkileyebilir.[11]

Sonra Kierkegaard, Andersen'in bu erdemden yoksun olduğunu belirterek devam eder. En büyük eleştiri, hakkında değerlendirme yazısı yazılan yapıttan hiçbir yaşam görüşünün çıkmadığıdır; bir romana gereken ağırlık merkezini veren de yaşam görüşü olduğuna göre, Andersen aslında roman yazmamaktadır. Yine de nispeten genç bir yazar olarak, yaşam görüşü oluşturmadığı için mazur görülebilmesi, gerçekte mazeret değildir; daha çok, roman yazmaya çalışmaması için bir nedendir. Yaşam görüşünün, yaşamın başından çok sonuna ait olduğu doğru olsa da, başlangıç yapabilmek için gereken şeye sahip olsunlar diye kişilerin ölümünü, hatta daha da sonrasını bekleyemezsiniz. Şair, der Kierkegaard, önce kişilik kazanmalıdır, roman her şeyden daha uzun ömürlü, ölümsüz ruh gibi bir şeyi içermelidir; hiçbir yazar ölen kahramanlarıyla birlikte ölmemelidir. Ama Andersen yapıtıyla o kadar yakından özdeşleştirilir ki, ortaya koyduğu, "yapıt"tan çok "kesip çıkardığı bir organıdır.". Öyküde esas kahramanın portresi neredeyse kutsallık derecesinde bir dâhi olarak çizilse de, öyküde bu konumu inandırıcı hale getiren hiçbir gelişme yoktur, bir kimseyi "yalnızca kalem ve kâğıtla" kutsallaştırmak için "sanat gerekmez".[12]

Bu eleştirilerin haklı olup olmadığı –ve Kierkegaard'un Andersen'in yeteneklerini, eski yapıtlarını övmesi– daha sonra çok önemli olacak yaşam görüşüne ilişkin anlayışı kadar önemli değildir. Yaşam görüşü Kierkegaard'un daha sonraki yazılarında bir kilit kavramı oluşturduğu ve burada ortaya atıldığı biçimiyle pek çok noktayı açıklığa kavuşturmadan bıraktığı için, Kierkegaard'un söylediği şey üzerinde bir an durup düşünmekte yarar vardır.

Yaşam görüşünün (*Livs-Anskuelse*) tarihin yüklerini üstlenmek için yapılan muhafazakâr çağrıyla bağdaşmazlığı dikkat çekebilir. Yaşam görüşünü, yaşamınızı biçimlendirmek için bilerek giyebileceğiniz ya da benimseyebileceğiniz bir şey diye düşünürseniz böyledir bu. Ancak Kierkegaard'un açıkladığı, daha önce de gördüğümüz bu düşünceye göre, yaşam görüşü deneyiminize katacağınız değil, sadece edilgen davranmadan deneyiminizden kazanacağınız şeydir. Yaşam görüşü, der Kierkegaard,

> soyut belirlenemezliği [*Hverkenhed*] içinde elde edilen bütünsellikten [*Indbegreb*] ya da birkaç ilkeden ibaret değildir; her zaman mecburen atomistik olan deneyimden de ibaret değildir; aslında deneyimin tözünün değişmesidir, kişinin bütün deneyimlerinden [*Empirie*] kazandığı, içindeki sarsılmaz güvencedir [*Sikkerhed*], ister daha derin bir deneyim temeliyle [*en dybere Empirie*] teması bulunmayan bütün dünyevi koşullara (salt insanın bakış açısına, örneğin Stoacılığa) yönelmiş olsun –ister göğe (dine) yönelmiş olsun, göksel varoluşu kadar dünyasal varoluşu için de, orada önemli bir şeyin hakiki Hıristiyan inancını [*Forvisning*] kazandığını görür: "ne ölüm, ne yaşam, ne melekler, ne yönetimler, ne güçler, ne bugünkü durumlar, ne gelecekteki durumlar, ne yükseklik, ne derinlik, ne de yaratılmış başka bir şey bizi Rabbimiz Mesih İsa'da olan Tanrı sevgisinden ayırmaya yetecektir."[13]

Yaşam görüşünün sağladığı güven duygusunu deneyimle kazanmak gerekiyorsa, bunu kazandıran yaşam görüşü nasıl oluyor da deneyimlerden önce edinilebiliyor ve yaşam görüşünün "tözünü değiştirebiliyor"? İnsanın, güven duygusuna sıkıca sarılabilmesi için ilk önce yaşam görüşünün amaçlarına uygun yaşaması gerekir.

Yanıt, Schleiermacher'ın "yorumbilimsel döngü" dediği şeyde bulunabilirdi. Burada, başlangıçta irdeleme alanına yönelme, parçadan bütüne ve tekrar geriye doğru döngüsel bir çıkarım devinimini başlatan konuları gündeme getirir. Schleiermacher'a göre, aydınlanma anında ya da her şeyin kendi yerinde durduğunun anlaşıldığı tam aydınlıkta, karşılıklı devinim anında sona erdirilir. Bu aydınlanma anı, zaten devinim halindeki sorgulama sürecine tepki olduğu için, tamamıyla beklenmedik bir şey değildir.[14] Ama metinleri yorumlama sürecini açıklayan bu düşünce Kierkegaard'un yaşam görüşüyle ne demek istediğine ışık tutabilse de, onu doğrudan etkilemiş olamazdı, çünkü Schleiermacher ömrü boyunca

yorum konusunda çok az yayın yapmıştı. Ama Kierkegaard'un, yaşam görüşü konusunda sözünü ettiği sarsılmaz güven, bir geriye dönüş öğesiyle, tekrar ele geçirilen güvenle bağdaşlaştırılmış gibi gelir çok defa. Gelgelelim burada da bir şey, insanın başlayacağı ve başlangıçta hakkında fikir sahibi olduğu, dolayısıyla yeniden kazanılırsa aniden anlayacağı bir şey vardır, o da çocuğun güvenidir (gerçi bu masumiyet durumunda güvenilenle güvenilmez olan arasındaki ayrım duygusu henüz oluşmadıysa, çocuğun güveni ifadesi pek doğru olmaz).

Ama Kierkegaard, kaybettiğimiz bu dolayımsızlık anlayışından analoji yapabilse de, tartıştığı, insanın düşüşünden sonraki güvendir ve pek çok yetişkin bu güvenin yokluğunu fazlasıyla hisseder. Bu durumda, aydınlanma anından önce zaten kavranılmış olanı görmek için yapmamız gereken tek şey, kültüre ve yalnızca sözcükler biçiminde var olan ve bundan böyle bu sözcükleri insan yaşamına dair bilgi veren bir şeye dönüştürmek için, aydınlanma anının kıvılcımını gereksinen yaşam görüşlerine bakmak olabilir.

Deneyimden yaşam görüşü kazanma fikrinin başka bir ipucu, olgunluk sorununa, farklılıktan ve başlangıçta birbirine hiç benzemeyen yaşam öğelerinden birlik oluşturma olarak bakan Møller'in bitmemiş projesinde bulunabilir. Yaşam görüşü bunları düzgün bir biçimde sıraya koyar ve insanın bunlara, yapacağı ya da söyleyeceği şeyleri seçerek dışsal değil, kendi deneyiminin sağladığı aydınlanmaya maruz kalarak içsel bir düzen vermesi gerekir. Kierkegaard şöyle der:

> Böyle bir yaşam görüşünün nasıl meydana geldiği bize sorulsa, yaşamının boşa gitmesine [*futte ud*] kesinkes fırsat vermeyen ama yaşamın bireysel ifadelerini olabildiğince yeniden içsel duruma getirmek isteyen bir kişinin, yaşamının bundan sonrasını anlaması için artık anahtarını elinde tuttuğu, –olası bütün tikelleri anlamak için uzaktan bakmasına bile gerek kalmadan– yaşamına tuhaf bir aydınlanmanın yayıldığı anın gelmesi gerektiği yanıtını veririz; Daub'un belirttiği gibi, geriye bakıldığında yaşamın tam da böyle bir düşünce sayesinde anlaşıldığı bir an gelmeli, diyorum.[15]

Buradaki aydınlanma anı düşüncesi, sorunun tekrarı gibi gelebilir. Yaşam görüşü, deneyimle kazanılıp sınandığında insanı nasıl birdenbire aydınlatabilir? Heiberg'in on dört yıl önce Hegelciliğe dönüşünü anlattığı bir pasajında esrarengiz biçimde öne sürdüğü şey yanlış yorumlanmış

olmalıdır. O tarihte yayımlanmasa bile Heibergci çevreler bu öyküyü kuşkusuz çoktandır biliyorlardı. 1824 yazında Heiberg Berlin'deydi ve Hegel'le buluşup konuşmuştu. Kierkegaard'un *Af en endnu Levendes Papirer*'inden (Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden) tam bir yıl sonra, ilk kez 1839'da yayımlanan "Autobiographiske Fragmenter" ("Yaşamöyküsü Parçaları") başlıklı yazısında Heiberg, aydınlanmaktan çok kafasının karıştığını anlatır. Ama sonra,

> Kiel'e dönmeden önce altı hafta kaldığım ve bu süre içinde benim için hâlâ anlaşılmaz olan şeyi düşündüğüm Hamburg'da eve dönüş yolculuğuna hazırlanırken, König von England'da, Hegel'le beraber düşünceler içinde masamda oturmuş, aynı zamanda da St. Peter Kilisesi'nin çanlarından adeta hiç ara vermeden kulağa gelen güzel mezmurları dinlerken, o gün ansızın ne daha önce ne de o günden sonra bir daha yaşadığım bir biçimde, sanki bir şimşek çakıp, benim için ansızın bütün bölgeyi aydınlatmış ve o güne kadar içimde gizli duran önemli bir düşünceyi uyandırmışçasına bir anda bir iç vizyon sardı beni. O andan itibaren geniş çerçevesiyle sistem netleşti, ayrıntılarda yine de kendime ait hale getiremediğim ve belki de hiç getiremeyeceğim çok şey bulunsa da, sistemin en içteki çekirdeğini kavradığıma tamamıyla inandım. Doğrusu, o tuhaf anın yaşamımdaki en önemli kavşak olduğunu söyleyebilirim, çünkü daha önce hiç bilmediğim bir huzur, bir güven [*Sikkerhed*], bir özfarkındalık [*Selvbevidsthed*] verdi bana.[16]

Tamı tamına bu, Kierkegaard'un, yaşam görüşünün sağladığını söylediği aydınlanmaya benzer: Her şeyi, bütün ayrıntılarıyla olmasa da anlamanın anahtarı, sarsılmaz güven duygusuna çok benzer. Ama bu durumda Heiberg, Kierkegaard'un kendisine gönderdiği elyazmalarındaki ifade tarzını aktarmış olabilirdi. Kierkegaard, daha sonra günlüklerinde Heiberg'in anlattıklarını yorumlarken bundan iğneleyici bir dille, "mucizeleri kabul etmeyen felsefeye mucizevi bir dönüş"[17] diye söz eder. Kierkegaard, Hegelcilikten "görüş" diye söz ederken, bu "yaşam görüşü" değil, düşüncenin dünya görüşüdür (*Tænknings Verdens-Anskuelse*).[18] Analojiler, Palermo'nun halka açık bahçelerinde yürürken "yaşamımın geriye kalan günlerinde beni meşgul edecek"[19] dediği biyolojinin birleştiren ilkesini "yıldırım hızıyla" aniden gören Goethe'nin ya da Cuvier'nin iddia ettiği türden doğal görüngüleri birleştiren vizyonları olabilirdi. Ancak Kierkegaard'un yaşam görüşünden kastettiği böyle bir vizyon değildir.

Birkaç yıl önce zaten bir *sanat* yapıtındaki tikellerin bütüne katkısını görebilme yetisi olduğunu iddia ederek, doğanın ayrıntılarına anlam verme yeteneksizliğini itiraf etmişti ("Tanrı'nın işleri benim için fazla büyük").[20] Yaşam görüşü, birbiriyle önemli ölçüde tutarsızlık gösteren bütün öğeleri uyumlu hale getirmenin bir yolu olarak, estetik birlik modelinde en iyi biçimde görülür belki. Kierkegaard'a sorulsaydı, büyük olasılıkla Heiberg'in aydınlanmasının, apaçık anlamıyla deneyimle "kazanılmadığına" işaret ederdi, çünkü bunu, tam da zihni bulanıkken aniden gördü ve düşünce sisteminde parçaları nasıl bir birlik haline getirirse getirsin, aydınlanma kendi yaşamına yayılmadı. Yoksa yayılmış olsaydı, sistemin çekirdeği gözleri önüne serilen bir seçkin olarak kendi önemini ve sorumluluğunu takdir etmesi için ona yeterli bir neden göstererek yapardı bunu.

Devir vizyonlar devriydi. Daha sonra Adler adında bir pastör Heiberg'inkinin tersine açıklayıcı bir vizyonu deneyimleyecekti. Bu vizyona göre İsa ona Hegelcilikten vazgeçip doktora tezi dahil, Hegel hakkında yazdığı her şeyi yok etmesini emretmişti. O tarihte, Kierkegaard böyle bir vizyonun gerçekliğine gölge düşürmekte gecikmedi. Ama *Af en endnu Levendes Papirer*'i (Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden) yazdığı zaman pek de kuşkucu olmayabilirdi, belki deneyim yoluyla kazanılan yaşam görüşü anlayışıyla vizyon anlarını bir noktada birbirine bağlama eğiliminin bir nedeni buydu. Kierkegaard'un bu yapıtı yazarken yaşadığı benzer şeyin daha önce alıntı yapılan pasajlarla ilgisi yadsınamaz. Günlüğünde tarih kadar saati de kesin olarak belirttiği (9 Mayıs, 10:30) bir notunda şunları yazar:

> Elçinin* güdülenmeden "Sevinin, yine söylüyorum: Sevinin," diye haykırması gibi açıklanamayan, içimizde uyanan anlatılmaz bir sevinç var... Şuna ya da buna sevinmek değil, ruhun "ağzı ve diliyle yüreğin ta derinlerinden" kuvvetle haykırması: "Neşemden sevinç duyuyorum, neşemden ötürü, neşemle, neşem için, neşem sayesinde sevinç duyuyorum –diğer şarkılarımızı ansızın kesen göksel nakarat, havanın soluğu gibi serinleten, tazeleyen bir neşe, Mamre ovasından** sonsuz malikânelere esen tek yönlü rüzgârın ani esintisi.[21]

Elçi: Burada sözü geçen elçi, Yeni Antlaşma'da (bkz. Sözlükçe) Filipililere Mektup 4:4'te bu sözü söyleyen Elçi Pavlus'tur-ç.n.

** Kutsal Kitap'a göre İbrahim peygamberin Tanrı ile antlaşma yapmasından sonra yerleştiği ve bir sunak yaptığı Hevron yakınlarındaki Mamre meşeliği-e.n.

Ben bilincine sahip edebi üslup, anıştırmalarıyla birlikte, deneyimin dolaylılığını dile getirebilse de, zamanın kesin olarak belirtilmesi, gerçek bir deneyimi, Kierkegaard'un kendi edebiyat sanatının o günkü durumunun gerektirdiği tarzda aktardığı bir deneyimini akla getirir. Günlüğündeki bu notu Andersen'le görüşmesinden önce mi, yoksa sonra mı yazdığını bilmiyoruz, ama notun ortaya koyduğu coşku insanın iki tahminde bulunmasına neden oluyor: Birincisi, Kierkegaard o tarihte bir yaşam görüşü edindiğini düşünse bile, bu en azından şimdiye kadar bu tür şeylere atfettiği güven duygusunu sağlayamayan bir yaşam görüşüydü; ikincisi, bu deneyim, *artık* deneyimden ibaret olmasa ve şeylerin örgütlenmesini açıklayan bir "anahtar" gibi görünmese de kaçınılmaz olarak kısa ömürlüydü. Bu ruh durumunun devam ettiğine ilişkin kesinlikle hiçbir belirti yoktur.

O zaman, yaşam görüşüyle epifani [tanrısal ya da doğaüstü gerçeğin görünmesi-ç.] ve vizyon gibi şeyler arasında nasıl bağlantı kurulur? "Geriye bakıldığında yaşamın tam da böyle bir düşünce sayesinde anlaşıldığı bir an gelmeli" sözü kulağa dikkat çekecek bir biçimde Hegelci gelir: Bir şeye biçim veren yaşamın kendisidir, ama bu zaman alır ve bu biçim ancak çağın sonuna doğru bilinç düzeyine yükselir. Heiberg'in bildiği ve bizim de Hegel'in kendi tanımlarından öğrendiğimiz gibi bu, geçerli biçimin yetersizliğinin ortaya çıktığı ve o biçimin umutsuzluk kadar güven duygusu uyandırmadığı yerdir. Heiberg gibi biri, umutsuzluğun, yalnızca geçici olduğuna ve insanı çaresizliğe düşürmeyecek yeni, daha kapsamlı bir biçimin hazırlığı olduğuna dair Hegelci güvenceyle kendini avutur kuşkusuz. Ama bu tam olarak bir Hegelci kibirdir. Yalnızca, herkes kendi biçimlerine sığamadığı için, yeni oluşan ya da yeni bulunan bütün farkların birliğine çoktan zemin hazırlandığına inanmak, yine de deneyim*den* edinilecek güvence değildir; ancak sürecin bir parçası olmaktansa sürecin üzerinde yer aldığınızı iddia ederseniz bu güvence edinilebilir.

Yaşamın geriye doğru anlaşıldığı sözünü, "diğer ilke, yani yaşam ileri doğru yaşanmalıdır ilkesi unutuluyor" ifadesini ekleyerek toparlayan günlükteki ünlü not, yine beş yıl sonrasına, 1843'e aittir. Daha sonra yazdığı bu notta yaşamı geriye doğru anlama iddiasında bulunanın felsefe olduğunu söyler. Notta, yaşamın nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin iddianın doğruluğunu da kabul eder ama o zaman felsefenin yaşamı

ileriye doğru anlama yetisi olduğunu kabul etmez. Yaşam sürekli devam eder ve hiçbir dayanak alanı sunmaz. "Düşüncenin dünya görüşü" şöyle dursun, yaşam görüşü denen şey, kendi *geriye dönüp bakma* anlayışını, "düşünce" aracılığıyla, bu dayanakla biçimlendirebilir. Gelgelelim burada, 1838'de ne bu düşünce, ne de yaşamın bir "düşünce" aracılığıyla geriye doğru kavranabileceği anlayışı Kierkegaard'un aklına gelmiş gibidir. Gerçekten de, daha sonraki notunda felsefenin işe yarayabileceğini açıkça söylemez. Ama *Af en endnu Levendes Papirer*'de (Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden) Hıristiyan yaşam görüşüyle Stoacıların örnek oldukları, "daha derin bir deneyim temeliyle bağlantısı olmayan" "tamamıyla insani bakış" olan yaşam görüşü arasında yaptığı aynı ayrımı bundan bir yıl önce günlüklerinde yapıyordu, ama *felsefenin* "dünyaya tamamıyla insani bakışını" yaşam görüşüyle karşılaştırıyordu.[22] Demek ki günlüklerinde en azından bir tür felsefenin yaşam görüşü sağlayabileceği kabul ediliyordu. Gelgelelim, Kierkegaard felsefeden söz ederken, felsefeleri büyük olasılıkla geniş anlamda, kişinin pratik yargılarında ve şeyleri görme biçiminde gerçekten fark yaratabilen yaşam felsefelerini ya da dünyayı düşünme yollarını düşünüyor olabilir. Hatta Heiberg'in Hegelciliğinin bile bunu yaptığı kabul edilebilir. Yaşam felsefeleriyle daha dar entelektüel bir anlamda felsefeler arasında ayrım yapmak, hele de bu ayrımda Hegelciliği istenmeyen tarafa atmak, gerçekten güç olabilir. Ama Kierkegaard'a göre, Stoacılık hem felsefe hem de yaşam görüşü sayılır, Stoacılığın deneyim temeli eninde sonunda her ne kadar yetersiz kalsa da, Kierkegaard'un burada yaşamın "düşünce aracılığıyla" gerçekten geriye doğru *anlaşılabileceğini* kabul ettiğini bize söyler. Bunu yaşamak kuşkusuz başka bir şeydir. Ama Stoacılık hem yaşam görüşü hem de felsefeyse, o zaman, yaşamın da bir felsefeye ya da "düşüncenin" versiyonuna göre *sürdürülmesi* olanaklı olmalıdır.

Stoacılar görüşlerini ben bilinciyle yaşama uyguluyorlardı, ilk Stoacının yaşadığı anlık Stoacılık vizyonu her ne olursa olsun, Stoacı felsefe ve yaşam tarzı, Stoacılıkta hakikatin yeni Stoacı kuşakları bir gecede yeniden aydınlatmasıyla değil, zamanla sürekli geliştirilmesiyle sürdürülüyordu. Burada Kierkegaard acaba farklı iki şeyi, yaşam görüşünün eklemlenmesinin geriye dönüp bakıldığında oluştuğuna dair kendi döneminde geçerli olan Hegelci kavramla, o tarihte çok moda, çok farklı bir konu olan vizyon deneyimini mi karıştırıyordu? Bu dönemden bol

örnek vardır. Umutsuzluk krizinin "her şeyin en yücesi ve en çok kutsanmışı nedir?" konusunda yeni bir anlayışla öne çıkan Mynster vardı. Hamann'ın Londra'da iş gezisindeyken hakiki Hıristiyanlığın ışığını görmesi de yüceltilen bir örnekti. Bu durumda, bu evrede Kierkegaard'un yaşam görüşü anlayışında bir gerilim, hatta gizli bir çelişki de olabilir. Yaşam görüşünün güven duygusu vereceği sanılıyordu, en azından bu duyguyu edinmeyenlerin, aslında ilk çocukluğun düşünmenin bulunmadığı evresine mensup oldukları ama aynı zamanda bu ilk güven duygusu kaybolduktan sonra şeyleri doyurucu bir biçimde bir araya getirerek bunun yaşama geçirilmesi gerektiği söyleniyordu. Ama "kendi kendini yaşama geçirdiğini" söylemenin daha uygun olduğu, açıklayıcı deneyim biçiminde bir şeyi nasıl "yaşama geçirirsiniz"? İkincisi, ruh hali ya da şeyleri yıldırım hızıyla görebilme yolu, diyelim ki, Hegelci düşüncenin tutarlığının içgörüsü ya da bir Ana Bitki* vizyonu gibi, şeylerin anlaşılması için gerçekten ipucu oluşturmazsa nasıl beklentiye uygun biçimde yaşama geçirilir? Yıldırım hızı gelecekteki düşüncelerinize ya da irdelemelerinize yol gösterebilen bir örgütlenme ilkesi oluşturmuyorsa bu vizyon nasıl "şaşırtır"? Pek çok Kierkegaard yorumcusunun öne sürdüğüne göre, Kierkegaard çeşitli yaşam görüşlerini tasvir ederken, sürekli yenilendiğinde, burada söz ettiği "güveni" oluşturacağı varsayılan kararlı seçim sayesinde bu yaşam görüşlerinin *ab initio* [baştan beri, başlangıçta-ç.] seçildiğini kabul eder. Ama *Af en endnu Levendes Papirer*'de (Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden) sözü edilen yaşam görüşlerinin herhangi bir özelliğiyle de bunu bağdaştırmak güçtür. Hegelci özellik, yaşam görüşünün aldığı biçimin, bu biçimi zaten başlangıçta edinmiş olan yaşamda, en azından kısmen zaten oluşturulmuş yaşamda gelişmesini ister; başlangıç yolu diye seçilemez. Vizyonla ilgili olan bu veçhenin, geleneksel okumaya uyması aynı ölçüde güçtür, bu okumaya göre, yaşam görüşü yıldırım hızıyla "insana gelen" bir şey değil, tam anlamıyla insanın edindiği şeydir.

---

* Ana Bitki (*Urpflanze*): Doğa bilimleriyle de uğraşmış, insan anatomisi ve botanik konularında araştırmalar yapmış olan Alman şair, oyun yazarı, romancı Johann Wolfgang von Goethe'ye (1749-1832) göre, bitkilerin tümünün kökenini bir "ana bitki" oluşturur. Bu konudaki düşüncelerini "Metamorphose der Pflanzen" (1790; Bitkilerin Başkalaşması" başlıklı yazısında dile getiren Goethe, insanların da bitkiler gibi sürekli değişim ve gelişim içinde olduklarını, bu değişim ve gelişimin her varlığın içinde bulunan ana ilkeye, öze bağlı olduğunu söyler-r.n.

Kierkegaard'un Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden'deki (*Af en endnu Levendes Papirer*) sözlerinde imlediği yaşam görüşlerine başka tarzda bakıldığında da çözüm yolu bulunur. Vahiy veçheleri bırakılıp, daha sonra, var olmanın "evreleri" ya da "alanları" diye gönderme yapılana, "daha derin deneyim temelinin" ortaya çıkmasının gereği kadar, birbiri ardına ortaya çıkan motivasyon katmanları olarak da bakıldığında, vizyon sorunundan kaçınılır. Hegelci özelliğin, insan doğasında, yaşam görüşlerinin başlangıçta edinildiği, vizyon veçhesinin ise güncel yaşam tarzının yetersizliğinin kabul edilmesiyle sürdüğü tarzında devam ettirildiği söylenebilir. Bu yetersizlik durumunda, "daha yüce" ya da "daha derin" deneyimin bakış açısından, temelde istenen şey, sezgi meselesidir, bireye nasıl göründüğü meselesidir, rasyonel inancın ya da argümanın gücü, en azından bağlamından ayrı değerlendirilen, sözde nesnel bir argüman meselesi değildir. Vizyon veçhesi, aklın otoritesine başvurmadan da doğru anlaşılacak bir biçimde devam edebilir. Bunu var olmanın bir "evresine" ya da "alanına" benzeten yaşam görüşü, apaçık bir ilkenin, başlangıçta bilinç düzeyinde belirlenmeyen bir yaşam tarzı olarak yorumlanabilir; yalnızca ilkenin apaçıklığının artık yetersiz olduğunun hissedilmeye başlandığı noktada, yıldırım hızıyla olsun olmasın, akla bunun "anahtarı" gelir.

Gelgelelim, Kierkegaard ilk yayınında yaşam görüşlerinin anlamıyla değil, bunların yokluğuyla meşguldür. Açıkça görünen o ki Kierkegaard'un başlıca ilgisi bütün yazarların edinmeleri ve yapıtlarında belirtmeleri gereken yaşam görüşü anlayışını ortaya koymaktır. Bundan yoksun olan yalnızca Andersen değildir, kendi arkadaşları da bu duyguyu edinmedikleri için eleştirilebilmektedir. Öğrenci Birliği'ndeki konuşmasının hedefinin arkadaşı Ostermann değil, Lehmann'in önderliğindeki liberaller olması gibi, burada da gerçek hedef talihsiz Andersen değil, eleştiri temelinden yoksun değerlendirmeler yazan "ötekilerdi". Kierkegaard bu temeli oluşturmak zorunda hissediyordu kendini. Kierkegaard, yaşıtı olan edebiyatçılar gibi saygı görebilmeyi istedikleri arasında bir konum elde etmeye çalışmıyordu yalnızca: Onlara karşı çıkabileceği bir platform hatta bir istasyon da buluyordu. Onların yaşam görüşlerinin tutarlı ve olumlu olmadığını düşünüyordu. Kierkegaard'un da böyle bir görüşü yoktu; böyle bir görüşe sahip olamayacak kadar fazla "düşünüyordu", kuşkuya ve depresyona fazlasıyla yatkındı. Ama ken-

dini Hıristiyanlığın görüşünü savunmaya vakfetmişti. Anlaşılan, yaşam görüşü anlayışını, yalnızca toplumun gidişatı ve tutumları konusunda yorum yapmak ya da Romantizmin gerileme yıllarında, Avrupa birliği tartışmasına Danimarka'dan bir ses katmak için platform olarak kullanmıyordu. Aslında bir yaşam görüşü *olarak* Hıristiyanlığı savunmak için çağrıldığını [bkz. Sözlükçe] düşünüyordu. Bir yaşam görüşünü aktarmaya çabalamaktansa ya da yazarların ve yapıtlarının aktarmaları gerektiğini iddia ettiği biçimi ifade etmektense, yaşam görüşleri temasını "ele aldığı" kapsamın genişliği, kuşkusuz bu "değerlendirme yazısına" mini tez denmesinin nedeniydi, gerçi aynı ölçüde bu biçimin, Kierkegaard'a, vaaz ettiği şeyi uygulamaya dökmemesi için uygun bir mazeret sağladığı da görülebiliyordu. Profesör Møller'in halefi olacağına dair zayıf bir umut da besliyor olabilir miydi?

Vaat edilen "değerlendirme yazısını" aldığında Andersen'in tepkisi, onda Hıristiyanlığın yaşam görüşüne dair hiçbir açıklama göremediğini gösterir, daha acımasız bir özden yaratılmış olsaydı haklı olarak şikâyet edebilirdi. Olayı kendi akışına bıraktı, o tarihte gücendiğini hissetse bile daha sonra şunu söyledi: "Nezaketi ve anlayışıyla beni kendi yoluma devam etmek zorunda bırakan bu yazarı daha iyi anladım."[23]

Kierkegaard'un kendisini bu görüşe vakfetmesinde yine de içten olduğunu, babasıyla uzlaşmayı artık başarmış gibi görünmesi destekler. Günlüğündeki 9 Temmuz tarihli iki notu okuduğumuzda, bu kadar çok gereksinme duyduğu zamanda bel bağladığı dünyadaki babasını sağ bıraktığı için Tanrı'ya, "Göklerdeki Baba'ya" şükrettiğini ve şunları da eklediğini görüyoruz: "Çok ümit ettiğim gibi, senin yardımınla, ikinci kez babam olduğuna birincisinden daha çok sevineceğim." Aynı gün şöyle yazar: "Hıristiyanlıkla çok daha yakın ilişki kurmaya çalışacağım; şimdiye kadar Hıristiyanlığın doğruluğu adına mücadele ederken, tamamıyla Hıristiyanlığın dışındaydım. Kireneli Simun gibi, çarmıhı çok dışsal biçimde taşıyordum (Luka 23:26)*." "Anlatılamaz sevincini" yazdığından bu yana altı haftadan daha uzun zaman geçmişti. Ama bundan yalnızca iki hafta sonra başka bir notunda yalnızca "Tanrım, dünyayı sen yarattın"[24] diyordu.

---

* Luka 23: 26 şöyledir: "Askerler İsa'yı çarmıha germeye götürürken kırdan gelmekte olan Simun adında Kireneli bir adamı yakaladılar, çarmıhı sırtına yükleyip İsa'nın arkasından yürüttüler"-e.n.

Başlıca iki tip yaşam görüşü güven duygusu uyandırır: "daha derin deneyim temelinden" yoksun olduğunu söylediği hümanist yaşam görüşü ve kişinin "din" merkezli bir yaşamı amaç edindiği Hıristiyan yaşam görüşü. Kuşkusuz açıklamanın bir bölümü şuydu: Yaşam görüşü edinmek yaşamı görmek ve yaşama anlamlı, yararlı bir biçimde katılmaktır. Kierkegaard'un, Hıristiyanlık görüşünün sağladığı kesinlik için kullandığı, burada "inanç" diye çevrilen "*Forvisning*" sözcüğü "teminat" diye de çevrilebilir. Evanjelik Hıristiyanlıkta, ilmihal derslerinde öğretilen ve aşılanan doğruların Kutsal Ruh tarafından "mühürlendiğinin" ifadesi olarak bilinen bu sözcük, ister belirsizlikten ister benimsememekten ötürü "yükümlülüğün yerine getirilmediği" bir durumu imler.[25] Kierkegaard'un durumunda ikisi de vardı. Deneyimin daha derin temeli, teminatın evrensel eksikliği durumuna ve kimi zaman da kaygıya yol açar. Bu durumda dinselliğe yöneltilen yaşam görüşünün ıslah edilmesi yerindedir. Bir tanım meselesi olarak, her halükârda "temin edildiğinizde" önce huzursuzluk hissetmeniz gerektiğini söyleyebilirsiniz. Kierkegaard, hümanist yaşam görüşünün aynı teminatı verdiğini söylemez, bu, ıslah etmenin uygun olduğu kaygının ya da umutsuzluğun bulunmadığını imlemez. Burada teminat düzeyleri ya da türleri arasında söylenmesi istenen bir ayrım varsa, bu ayrım, Kierkegaard'un hümanist yaşam görüşünde "daha derin deneyim temelinin" bulunmadığını söylerken kastettiği şeyle ilgili olabilirdi. Bir yıl önce Faustvari umutsuzlukla bağlantılı olarak, Hıristiyanlığın "yeniden teminat veren etkisini" (*beroliginde Kraft*) belirtmişti. "Yeni" Faustlar, bütünsel vizyon rüyası görenler, "doğanın, yaşamın ve tarihin sınırsız çeşitliliğinin" artık insanın olanaklarının dışında kalmadığına kucak açanlardır. Çünkü "gözlerinin önüne zaten pek çoğu serilmekte, her gün daha çoğu ortaya çıkmaktadır". Ancak bütün bu çeşitli bilginin" altında "ne kadar da az bu" duygusu vardır ve "onların edimlerini felce uğratan" budur. "Faustçu öğe" artık özel bir umutsuzlukta ortaya çıkar, her şeyi, her nüansı "tam yani mutlak değeriyle" "anlayamamanın" değil, bir vizyonda her şeyi kavrayamamanın eskisine benzemeyen umutsuzluğudur bu. Ufkun genişlemesinin yanı sıra, insanın "durumunun sınırlılığı" duygusu da gelir. Kierkegaard, huzursuz eden "her şeyin göreliliği" duygusunun verdiği esinle, çağdaş "mükemmel ve hakiki sezgi" arayışını görür. "İnsan bütün görelilikleri hükümsüz kılan ve en önemsiz şeyin bile mutlak değeri-

ni kendisine gösteren bir vizyon arayışında, çünkü hakiki (yani tanrısal) vizyon için her şeyin önemi aynıdır."[26]

İki düşünce bunu kilit bir pasaj haline getirir. Birincisi, Kierkegaard'un Hıristiyanlığının Hegel'in diyalektiğine nasıl oturduğunu gösterir; bilgisi artan insan, yeni bir ihtiyaç ortaya çıkarmanın yolunu arar ki bu, yeni ihtiyacı bilince taşımanın dışında daha önceki arayışı, şayet gerçekse, gereksiz kılan bir şeyin ortaya çıkmasını icap ettirir. Ama önceki arayışa neden olan itkinin gereksizliğini gösteren yeni görüş de arayışın gizli güdüsünü ortaya çıkarır ki bu, teminat arayışıdır; arayışın veremediği ama yeni görüşün, yani Hıristiyanlığın verdiği teminattır. İkincisi, arada geçen yılda meydana gelen bir değişime işaret eder bu pasaj. Kierkegaard'un 1837'deki yeni Faustçulukla ilgili bu notlarında Hıristiyanlığına gönderme yapma tarzından bellidir bu, ilgisiz birine ait ve kendi benimsediği bir görüştü hâlâ. Alıntıladığımızın arkasından gelen notta Hıristiyanlığın "belli bir standardının" bulunmasının güven verdiğini söyler. Ama kendisinin güvendiğine dair hiçbir belirti göstermez. Hıristiyan, "karşılaştırıldığında yetenek, meslek vb. gibi sonsuz farklılıkları bir hiç durumuna indiren doygunluğu" edinmiş olduğu için, "Hıristiyandan" yalnızca "sohbet etmekten keyif alınan" kişi diye söz eder. "Kibirlenip yozlaşmadıkça",[27] insanın yalnızca bu nedenle bile böyle bir "duruşa" saygı duyabileceğini söyler. Ama ertesi yılın Mayıs'ında Kierkegaard, yalnızca Hıristiyanlıkla değil, babasıyla da barıştığını müjdeler gibi görünen "ruhun güçlü haykırışını" yazdıktan sonra babasının yeryüzündeki varlığını sürdürdüğü için Tanrı'ya şükrederken, aynı gün, 9 Temmuz'da kendini yeniden Hıristiyanlığa vakfederek artık Hıristiyanlıkla "daha yakın ilişki kurmaya çalışacağını" söyler. Değiştiğine ilişkin birkaç gösterge vardır. Kierkegaard'un tanıdıkları daha sonra bunu hatırladılar, tanıdıklarından biri, Peter'ın, onu babasıyla barıştırmak için çok şey yaptığını söyledi. Bunun belgesel kanıtı da vardır. Søren babasından ve ağabeyinden ayrıldığından beri, Rabbin Sofrası [bkz. Sözlükçe] ayinine katılmayı bırakmıştı ama kaynaklara göre, 6 Temmuz'da, Kierkegaard kardeşlerin saygı duydukları birkaç din adamından biri olan Pastör Kolthoff'un yönettiği Rabbin Sofrası ayinine günah çıkarmaya da gitti. Kierkegaard'un aslında o dönemde eve döndüğü söylenmektedir[28] ama dönse bile, Rabbin Sofrası'na babası ve ağabeyi olmadan gitmesi, o tarihte güvenebildiğini hissettiği tek kişinin, o yaz kısa bir tatil yaparken,

asla göndermediği iddia edilen mektubu yazdığı arkadaşı Emil Boesen olması anlamlıdır.[29] Søren'in en azından babası ve ağabeyiyle yemek yiyecek kadar arası iyiydi, yeniden Nytorv'a taşınmayı düşünmüş olabilirdi. Babasının ölümünden hemen önceki dönemde gerçekten dönmüş olabilirdi.[30] Ancak Rabbin Sofrası ayinine katılmasının babasıyla barışmasıyla doğrudan bağlantılı olması gerekmezdi. Deneyim yoluyla Hıristiyan yaşam görüşü kazanmak için yaptığı bağımsız planın parçası –adeta dolaylı yoldan barışma– olabilirdi bu.

"Yaşlı Kierkegaard" bir ay sonra öldü. Ölümü beklenmiyor değildi. Michael Pedersen artık seksen iki yaşındaydı, sağlığı bozulmuştu. Yine de bu olayın iki oğlun yaşamında önemli etkileri oldu. Søren için bu, üniversitede geçirdiği uzun yılların sonuçlarını babasının göremeyeceği anlamına geliyordu. *Af en endnu Levendes Papirer*'in (Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden) basılmasına neredeyse tam bir ay vardı. Bu durumda Søren'in doğal kederine, ne yapabildiğini babasının asla göremeyeceğinin üzüntüsü de eklendi. Babasının ölümünden önce yazdığı yapıt, adını kuşkusuz bu olaydan almadı, gerçi bu koşullarda bu ad tuhaf bir biçimde uygun gelmiş olmalıydı. Bu adın ne anlama geldiğine dair açık bir belirti yoktur. Ölümü, Kierkegaard'un üzerinde kesinlikle enerji patlaması gibi bir etki yaratan Møller'e gönderme olabilirdi kuşkusuz, Kierkegaard'un kendisini edebiyatta veya felsefede ya da her ikisinde de Møller'in mirasçısı diye gördüğü düşüncesinin üzerinde daha önce durmuştuk. Ama bu ad, Kierkegaard'un bu dönemde taslağını yaptığı, Goethe'nin *Faust*'unun bir tür parodisi olan, Danimarkalı Hegelcilere bir hicviye olarak planladığı oyun için önerilen alternatif adın bir parçası olarak da ortaya çıkar. *Striden mellem den gamle og den nye Sœbekielder* (Eski ve Yeni Sabun Dükkânı Arasında Çatışma) adlı oyun, Andersen'le ilgili değerlendirme yazısına dahil edilsin edilmesin, henüz yaşayan yazarın başka bir "belgesi" biçiminde tasarlanmış olabilirdi.[31] Günlükte bunu açıklayan notta tarih yoktur, ama bunun Andersen'le ilgili elyazmasını tamamlamasından önceye tarihlenmesi, Kierkegaard'un, istemeden yayımlandığını söylemekle ne kastettiği konusundaki kanıları etkileyebilirdi. Ama yayımlanan denemenin adını bu bağlamda araya sıkıştırması, iki durumda da Kierkegaard'un, kültürel açıdan ölü olanlarla, henüz dolu dolu yaşayamasalar bile, yine de bir yaşam görüşünün planlarını yapabilenler arasındaki zıtlığı düşündüğünü belirtebilir.

Kierkegaard, babasının ölümünden iki gün sonra, günlüğüne çizdiği haç işareti altına şunları yazar:

> Babam Çarşamba gecesi saat 2:00'de öldü. Birkaç yıl daha yaşamasını bütün içtenliğimle istiyordum; ölümüne, sevgisinin benim için özveride bulunması diye bakıyorum, çünkü benim *yüzümden* değil, hâlâ bir şeyler ortaya çıkarayım diye, yani benim *için* öldü. Ondan aldığım bütün mirasın en değerlisi onun anısı, başkalaşmış sureti, benim şiirsel imgelemimin değil (buna gerek yok), henüz öğrenmekte olduğum pek çok küçük tekil özelliklerin başkalaştırdığı suretidir, bunu en büyük sır olarak insanlardan saklamaya çalışacağım. Çünkü şu anda onun hakkında gerçekten konuşabileceğim *tek* bir kişi (E. Boesen) olduğunu hissediyorum. O, "sadık bir dosttu".[32]

Babası, 14 Ağustos'ta, o tarihte Kopenhag şehrinin hemen dışında bulunan Assistens Mezarlığındaki (*Assistenskirkegaarden*) aile kabristanına gömüldü. Kederli anında Kierkegaard babasından ne kazandığını yazsa da, daha sonra polemikçi bir yabancı gibi, onu yazgısının zorlaması yani alınyazısı olarak anlatmaya başladı, sıradan bir çocukluk yaşamaktan yoksun bırakılmasından babasının sorumlu olduğunu görünce, bu durumdan acı duyarak çok daha eleştirel bir tutumu benimseyecekti. Ama az önce alıntılanan notun kontrollü tonu babasının ölümünden önceki aylarda, aslında geçen yılın Eylül'ünde evden ayrılıp Løvstræde'de kendi evini kurduğundan beri Kierkegaard'un yalnızca babasının değil, daha önceki alıntılardan birinde görüldüğü gibi, babasının dini konusunda da çok daha tarafsız bir görüşü benimseyebilecek kadar kişisel bağımsızlığını kazandığını gösterir.

Söylendiğine göre, Søren'i Nytorv'dan ayrılmak zorunda bırakan nedenlerden biri, babasının, oğlunun kendi özel yaşamı konusunda kaygılanmasını sağlayacağını kesin görmesinin telaşıydı. Kierkegaard günlüğünde, ele aldığımız döneme ait bir notta bu sarsıcı olaya gönderme yapar. Çok geçmeden bu olaya döneceğiz. Korkutucu babasının yokluğunda bile çok şey isteyen varlığından artık uzakta olan Kierkegaard'un, ondan miras aldığı dine, babası giderek güçten düşerken, hatta ölmek üzereyken *kendini* vakfedebilmesi, özellikle psikolojik bakış açısından önemlidir. Ölümü bu durumu hiç değiştirmedi.

Gelgelelim, üniversitede geçirdiği yıllar adına babasına gösterecek hiçbir şey bulunmadığı düşüncesi yine de içine büyük dert olmuş, bunu

yapma fırsatı bir kez daha elinden alınmıştı. O yaz Boesen'e yazdığı ama asla göndermediği mektupta, keyfini çıkardığı şakacı üslubuyla şunları yazmıştı:

> Sürgündeki bir prens, halkının sadakatsizliğinin acısını, hiç okuru olmayan alçakgönüllü bir yazardan daha mı çok hisseder? Üniversite sınavına girmek için okuyan bir *homme de lettres*'den [edebiyatçı-ç.] daha gülünç ne var? Bütün yaşamım, *quia absordum est*'ten [saçmalığın daniskası-ç.] ibaret değilse de, benim anlam vermem şöyle dursun, büyük olasılıkla hiçbir anlam çıkarılmayacak kadar darmadağın değil mi?

"Ne düşündüğünü" açığa vurmak, "gazabın ve sempatinin iç organlarını sarsmak" için gereksindiği bir sesti:

> Lynkeus'un* bakışı gibi içe işleyen, devin iç çekmesi kadar korkunç, doğanın sedası gibi kalıcı, skalası en kalın bastan en çok eriyen tınıya kadar uzanan, tonu en kutsal fısıltıdan öfkenin alev fışkırtan enerjisine kadar değişen bir ses.

Belki Andersen'e saldırması ve saldırının altında yatan, bir Hıristiyanın yaşam görüşünü derin bir yaşam deneyiminden zorlukla elde ettiği mesajı kısmen babasına yönelik ilk girişimiydi, bu bir edebi deneme olsa bile babasının etkisi olmalıydı. Ağabeyine göre babaları, Søren'in ilahiyat sınavına girememesine çok üzülmüştü. Peter kırk yıl sonra 1877'de yazdığı bir mektupta babasının, "[Søren'in] estetik felsefe okumasına ve şairlerle vb. arkadaşlık etmesine kuşkusuz amatörce uğraş ve zaman israfı diye baktığını"[33] söyler. Søren, bir yıl önce bağımsızlığını kazanmasına karşın, belki de özellikle bu, eşitler arasında barışı olanaklı duruma getiren mesafeyi sağladığından, babasını düş kırıklığına uğrattığı için duyduğu üzüntü büyüktü.

O tarihte Aalborg piskoposu olan Peter'ın kırk yıl sonra yazdığı mektup, o tarihten kalan günlüklere dağınık kâğıt parçaları biçiminde sokuşturulduğu görülen bazı notlara piskoposun yapacağı açıklamayı

---

* Yunan mitolojisinde Argos kralı Danaos'un, Danaidler denilen elli kızıyla evlenen Agyptos'un elli oğlundan biri. Gerdek gecesi babalarından kocalarını öldürme emrini alan kızlarından sadece adı kurt anlamına gelen Lynkeus'un karısı Hypermestra bunu yapmaz. Çünkü kocası bakire kalma isteğine rıza göstermiştir. Lynkeus'un, kardeşlerinin intikamını almak için Danaos'u öldürmesinden sonra ikili Argos'un saltanat sülalesini oluşturur-e.n.

öğrenmekle ilgilenen bir mektup arkadaşına yanıttı. Bu notlar üzerinde çok tartışılmıştı. Tartışmaya, notlardan birinde söz edilen "depremin", Søren'in, babasının ciddi bir kötü hareketini, büyük olasılıkla evliliğine sadakatsizliğini öğrenmesinin yol açtığını iddia eden Danimarkalı seçkin edebiyat eleştirmeni Georg Brandes (1842-1927) yol açmıştı. Özgür düşünceli biri olan Brandes, Kierkegaard'un daha sonra kiliseye saldırmasına dinden dönmesi için bir teşvik diye baktı, dolayısıyla, böyle bir olasılık konusunda hiç de sofuca bir çekincesi yoktu. Ama Aalborg'un şimdiki piskoposuna mektup yazan kişi, Hıristiyanlık adına Michael Pedersen Kierkegaard'u en küçük oğlu konusunda da temize çıkarmak için piskoposa başvuruyordu. Günlüklerde altı yazı vardır: "Çocukluk" başlığı altında Goethe'den iki dize, çağdaş Danimarkalı şair Christian Winther'den "Gençlik" başlığı altında üç dize, Kierkegaard'un üzerine "yirmi beş yaş" diye yazdığı *Kral Lear*'ın beşinci perde üçüncü sahnesinden bir pasaj. Ernst Ortlepp'in Almanca çevirisinden alıntılanan *Kral Lear*'deki pasaj şöyledir:

> ...
> Böylece yaşar gideriz işte: Dua eder, şarkı söyleriz,
> Eski günlerin kral masallarını anlatır, güleriz yaldızlı kelebeklere.
> Zavallı yoksulların birbirlerine verdikleri
> Saray haberlerini dinler, onlarla dertleşiriz de–
> Kim yitirmiş, kim kazanmış, kim yükselmiş, kim düşmüş, öğreniriz–
> Tanrı'nın casuslarıymışız gibi her şeyin sırrını yüklenir
> Ve hapishane duvarları ardından,
> Ayın meddi ceziriyle büyüyüp dağılan
> Kodamanların sürülerini ve cemaatlerini seyrede seyrede
> Tükenir gideriz.*

Bunun ardından ve buna açıkça göndermede bulunarak Kierkegaard şunları yazar:

> Büyük deprem, bütün görüngüleri yorumlamak için bana yeni, şaşmaz bir yasayı ansızın dayatan korkunç kargaşa o zaman meydana geldi. Babamın ilerleyen

* *Kral Lear*, William Shakespeare, çeviren: Özdemir Nutku, İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 146'dan yararlanılarak çevrilmiştir-e.n.

yaşının Tanrı'nın bir lütfu değil, tam tersine, laneti olduğundan ve ailemizin mükemmel zihinsel yeteneklerinin yalnızca bizi birbirimizden ayırmak için var olduğundan o zaman kuşkulandım; babamı, hepimizden daha uzun yaşayacak mutsuz bir kişi, bütün beklentilerini mezarının üzerinde anıtsal bir çarmıh olarak gördüğümde ölüm sessizliğinin üzerime yayıldığını hissettim. Suçun ağırlığını bütün aile çekmiş olmalı, Tanrı'nın verdiği ceza bütün ailenin üzerinde olmalı; bu yok olmak demekti, Tanrı'nın kudretli eliyle üzeri çizilmiş, başarısız bir girişim gibi silinmişti, bu nedenle, her şeyimizi kaybetsek de, Yahudilerin her zaman düşmanlarının üzerine inmesini istedikleri ceza bizim üzerimize gelmiş gibi görünse de, yine de daha iyi bir dünyanın bize açılması için, dinin tesellisiyle bize güven vermenin, son sakramenti [bkz. Sözlükçe, burada sözü edilen Rabbin Sofrası sakramenti] bize dağıtmanın ağır görevinin babama düştüğü düşüncesiyle, bütün belleğimiz silinecek, hiçbir iz kalmayacak diye ara sıra biraz teselli buluyordum ancak.

Bundan sonra, gönderme yaptığı belli olan aşağıdaki yorum gelir:

Yeryüzünde ("ülkede zengin olup uzun yaşayayım diye") mutlu bir yaşam beklentisi –ailenin ev yaşamının tarihsel devamlılığının ayrılmaz parçası olan– mutlu ve hoş bir gelecek umudu olmadığı için içim parçalanırken, umutsuzluğa düşüren çaresizlik içinde insanın yalnızca entelektüel cephesini benimsememde, dikkate değer zihinsel yeteneklerimi düşünmemin tek tesellim olacağı şekilde buna tutunmamda, düşüncelerimin tek sevincim olmasında, insanların benim için hiçbir önem ifade etmemesinde şaşılacak bir şey yok.[34]

O tarihte yetmiş bir yaşında olan Peter'ın göz önüne alınan yargısına göre, bu üç şiirsel alıntı büyük olasılıkla ya (Søren'in yirmi beş yaşına girdiği ve aynı zamanda Danimarka yasasına göre rüştünü ispatladığı gün olan) 5 Mayıs'ta ya da hemen sonra yazıldı. Şiirsel ama "son derece perişan bir ruh durumunu açıkça gösterdiğini" belirttiği "deprem" notu ise babalarının öldüğü zamana aitti. Peter'ın ailedeki kayıp teranesini anlatması 2. Bölüm'de hikâye edilmekte, Peter'ın ilk karısı eve geldiğinde her şeye karşın durumun üçü için de bir süre daha iyi gider gibi göründüğü, "yazılarında sık görüldüğü gibi, özel amcalık yeteneklerine sahip olan" Søren'in evdeki daha ışıltılı havadan "az etkilenmediği" hatırlatılmaktadır. Ama sonra Peter'ın karısı ölmüştü. "Daha önceki ölümlerde de olumsuz etkileyen şeylerin karanlık görünüşü, denetimi

ele geçirmişti sonra" Søren'de. Ailenin "soyunun tükeneceğine", babasının hepsinden "uzun yaşayacağına", hiçbirinin "otuz üç yaşından sonra" yaşamayacağına ve oğulların geride "adlarının silinip gitmesini önleyebilecek" çocuklar bırakmayacaklarına inanıyordu. Søren üniversite sınavlarına girseydi babası için bunun ne anlama geleceğini ama özellikle de kendisi de genç yaşta öleceğinden, sakramentleri [bkz. Sözlükçe] verip kendisini de gömecek olan "babası için ve onun nezdinde adam olması" gerektiğini "her zamankinden daha çok" anlamaya başlıyordu. *Kral Lear*'deki pasaj bu "teslimiyetçi ruh durumuna" gayet uygun görünüyordu: "Lear'le Cordelia gibi, babasıyla Søren de artık geçmişte kalmış her şeyi konuşuyorlardı." Ama Søren tam da "yıllarca üzdüğünü bildiği" babası için "adam olmayı umarken" babası öldü. Söz konusu şiddetli depreme yol açan budur. Notun birinci cümlesindeki "o zaman" sözcüğü bu olaya göndermedir, yasanın "şaşmazlığı" ise bir önceki depremin tekrar ortaya çıkmasıdır, eskisinden bile daha şiddetli bir tekrar. İkinci kez meydana geldiğinde daha şiddetli olmasının nedeni, kardeşlerin kendi cenazelerinde babalarının yapacağı törenden yoksun kalmalarıdır; öyle ki Michael Pedersen, en azından onların "kurtuluş umuduyla" öldüklerini göremeden çocuklarından ayrılmış, onlara dair dünyevi umutları bile gerçekleşmemişti. Onlarınsa asla kendi çocukları olmayacağı için (Peter burada ilk evliliğinin, kendisi dahil herkesin beklentilerinin tersine gerçekleştiğinden söz eder. Søren ise annesiyle babasına saygı gösterme emrini* çiğnediği için dışlandığını düşünüyordu), ailenin adı ve anısı silinip gidecekti.[35]

Peter'ın açıklaması bir yere kadar anlamlıdır ve akla uygun gelir ama öne sürdüğü zamanlama sorgulanabilir, çünkü günlükteki notlar daha sonra yazılmış olabilir.[36] Açıklamada da, Peter'ın belirgin depresyonunun gerisindeki sabit güdüleri oluşturmaya yatkın ilahiyat konularının üzerinde durulmaktadır. Yine de Søren'in, etkisine kapıldığı ama kendisine boş verdiğini hissettiği bir babanın ölümünün gölgesinde, onun imanıyla derinden bağlı olan meseleleri ciddiye alması olanaksız değildi. Bazıları buradaki notların tonunun ve içeriğinin altında, babasının, çocukluğunda bir gün Jutland fundalığında koyun güderken Tanrı'ya

* Anneye babaya saygı gösterme emri: Tevrat'ın Mısır'dan Çıkış (20: 2-17) ve Yasanın Tekrarı (5:6-21) kitaplarında Tanrı'nın Sina Dağı'nda Musa'ya iki levha halinde verdiğinin belirtildiği on emrin beşincisi-ç.n.

küfretmesi[37] sonucunda Tanrı'nın Kierkegaard ailesine özel bir dikkat gösterdiğine ilişkin Søren'e yaptığı itirafın yattığını iddia ederler. Buna göre Tanrı'nın dikkati ya onlara kefaretin [bkz. Sözlükçe] bereketini yaşamanın belirsiz ayrıcalığını sağlayacak ya da üzerlerine düpedüz Eski Antlaşma'da [bkz. Sözlükçe] bahsedilen gazabını yağdıracaktı. Bu öykü Kierkegaard'un depresyonuna, onun için bir anlam taşıyan dramatik birlik* havası vermeye, antik Yunan trajedisi gibi bir şeyin parçası haline getirmeye bile yardım etmiş olabilir; öte yandan, bu açıdan ağabeyine benzemeyen, düşünümselliğe ve genelde kuşku duymaya çok yatkın birinin depresyona girmesine pek yol açmış gibi görünmez. Kierkegaard'un psikolojik yaşamöyküsü geleneğini başlatan Brandes'in geliştirdiği türde bir açıklama için de aynı itiraz geçerlidir; şairlerle ve aktörlerle arkadaşlık eden, nişanlısıyla evlenmekten vazgeçerek her halükârda bir skandala yol açmak üzere bulunan entelektüel bir estetikçinin böyle altüst olması için, evliliğe sadakatsizlik yeterli bir neden gibi değildir. Bu tür düşünceleri Søren'in ne ölçüde dert edindiği sorgulanabilir. Bu endişelerin, onun içebakışını yaratıcı biçimde körüklemesine daha yatkın gibidir. Boesen'e mektubunda görüldüğü gibi Kierkegaard, her şeyden önce kendi geleceğinden endişeleniyordu. Babasını düş kırıklığına uğratması kendi mutluluğunun tabutuna bir çivi daha çakmaktı, neredeyse takıntılı biçimde dönüp dolaşıp geri geldiği bir temaydı bu; ailesinin geleceğinin iç karartıcılığı yolundaki tahmini ve daha sonra değil, daha yakında öleceği inancı göz önüne alındığında bu doğal karşılanabilir. Asıl iş, buna değecek bir şeyi hemen yapmaktı. Kendine maliyeti ne olursa olsun, bunu yaparken yeteneklerinin çoğundan yararlanmalıydı, yeteneklerini geliştirmek için artık elinden geleni yapıyordu. Özyaşamöyküsü notlarından ikincisinin özünün bu olduğunu görüyoruz; burada edebiyat ve fikir dünyasına girişini gerekçelendirir; aynı zamanda, yaşamın "med cezirinin" bir parçası olmaktan ya da böyle kalmaktansa, "Tanrı'nın casuslarından" biri olma görevinin verilmesiyle çabasının ödüllendirileceğini kabul eder gibidir.

Üçüncü notta içedönüş tamamlanır. Lear'den çok Hamlet'i hatırlatan bir dille Kierkegaard şöyle der:

---

* Dramatik birlik: Tiyatroda yer, zaman ve olay birliği. Üçlü birlik kuralı-ç.n.

> Sık sık acı çekmeme yol açan şey, kendimce bir sonuç uydururum korkusuyla, düşünümsel *ben*'imin beni etkilercesine ve gerçek *ben*'imi kuşkudan, endişeden, huzursuzluktan korurcasına, dünya görüşü oluşturmayı unutmak istemeye çalışmasıydı –korumasının nedeni kısmen bunun olması gerektiği içindi, kısmen de bazı sonuçlar doğuran bir geçiş etkeniydi bu. ... Örneğin, şimdi yaşamım öyle bir hale geldi ki, sınavlar için bana sürekli okuma görevinin verildiğini görüyorum ve ne kadar uzun sürerse sürsün her halükârda yaşamım bir zamanlar isteyerek durduğum yerden daha ileri gitmeyecek (ara sıra insanın, bu arada olup biten her şeyi unutan, yalnızca çocukluklarını hatırlayan ya da yaşamlarında tek bir an dışında her şeyi unutan zihinsel özürlü insanları görmesi gibi) –(insanın varoluşundan önce var olduğu söylenebilecek) olanakların ve daha çok, konyak verilerek daha fazla büyümesi engellenmiş bir çocuğun ruh durumuyla orada durduğum bu mutlu zamanlarda ilahiyat öğrencisi olduğum düşüncesi bana hatırlatılmalı. Etkin *ben*'im, artık harekete geçmek için bunu unutmaya çalıştığında, düşünümsel *ben*'im bunun üzerinde durmayı daha çok sürdürüyor, çünkü bu ilginç görünüyor ve düşünseme genel bilinç düzeyine çıkarken, benim bilincimden soyutlanmış gibi geliyor.[38]

Açıkçası, Kierkegaard'un, yaşam görüşüne göre davranmayı ciddi bir biçimde istemesinin peşini, değerli kuşkuları hâlâ bırakmıyordu. Şayet benimsenen şey ya da o şeyin benimsenişi gerçek değilse gibi kuşkuları, Kierkegaard'un yaşam görüşüne göre davranmasını bir zamanlar engellemişti. Kierkegaard burada neredeyse, kendi doğasının, eylem yaşamından çok düşünce yaşamını kaçınılmaz duruma getirdiğini itiraf ediyordu.

Af en endnu Levendes Papirer (Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden) yapıtına gelince, bu incecik kitap çok tartışıldı; belki de bu nedenle Kierkegaard, Aralık'taki toplantıda Öğrenci Derneği'ne başkan seçildi ama dili, eleştiriye maruz kaldı. O tarihte Heiberg'e kitap hakkında yorum yapan şair, oyun yazarı, estetikçi Henrik Hertz (1797-1870) "Mezopotamya dili tuhaf bir dil" diyordu. Bir süre sonra aynı Hertz şöyle yazıyordu:

> Alman felsefesini seçenlerin, bunu Danca pratiğe dökme şansları hiç yok. Metinleri hiçbir Danimarkalının ne anlama geldiğini bilmediği sözcüklerle dolu. Kirkgrd'ın [Kierkegaard'un] Andersen konulu çalışması, böyle bir felsefeden nasıl bir dil bekleyebileceğimizi gösteriyor.[39]

Yine de Søren kendi yolunda ya da en azından kendi seçtiği rotada gidiyordu ama Emil Boesen'in 1868'de yazdığı bir mektuba göre, Kierkegaard, ironi konusunda tezini yazıncaya ve nişanlılık döneminde, "ilk kez ne yapmak istediği ve ne yapabileceği konusunda net bir anlayış edininceye"[40] kadar olmadı bu. Doğruluk payı ne olursa olsun bu görüş, bir tezden bahsedebilmemiz için önce geçilmesi gereken sınavların bulunduğunu çok mantıklı bir biçimde ortaya koyar.

6. Bölüm

İroni Konusunda Ciddi: Tez

Peter için babasının ölümü, metaforik anlamda, "eve dönebilmesi" demekti: Daha önce de bu evde yaşamış olsa da, artık babasının odalarına taşınabilirdi. Søren, kelimenin tam anlamıyla eve döndü, Løvstræde'den ayrıldı, ertesi yılın sonuna kadar bir daha Nytorv'dan taşınmadı. Ama bu dönüş, kendini, "babasının" altında değil, bir kez daha yanında hissettiği anlamına geliyordu. Gelgelelim, iki kardeş aynı çatıyı paylaşsa da, hem psikolojik hem de mesleki açıdan çoktan kendi yollarına gitmişti. Paylaştıkları çatıyı ikisi de, kalan miraslarıyla, izalei şüyuda* almışlardı, Søren'in 33.594 rigsdalerlik hissesi bütünün dörtte biri kadardı, günümüzün parasıyla 400.000 ABD dolarından fazlaydı.

Kierkegaard için ekonomik bağımsızlık, yazı yazma kariyerine başlayabilmesi demekti, geçimini yazarak sağlamasına da gerek yoktu. Bu durumda, yalnızca birinin satıldığı ilk on dokuz kitabının yayın maliyetini karşılayarak, gelecek on yılda çok rahat yaşayabilirdi. Aslında, üniversite sınavlarına girmesi de gerekmiyordu. Ama aynı ekonomik bağımsızlık, Regine'yi tekrar düşünme olanağı da sağlıyordu ya da en azından, bu düşünceyi başından atma olanağı daha azdı. Parası olması, ekmeğini kazanan saygın biri olup, toplumda yararlı bir görev yapmasına gerek olmadığı anlamına gelmiyordu, bu nedenle, eğitimini kesinlikle tamamlaması gerekiyordu. Öte yandan, kendi evini kurma düşüncesi, karanlık yanının kendisine, sekiz yıl içinde öleceğini, "mutlu ve hoş bir gelecek", yani "aile ve ev yaşamıyla devam ettirebileceği bir gelecek umudu" olmadığını söylemesiyle tam bir çelişki içindeydi.

"Aslında, ölseydim senin için iyi olurdu; o zaman kendin için bir şeyler yapardın ama ben yaşadığım sürece bu olmaz."[1] Brøchner'in an-

---

* İzalei şüyu: Miras üzerindeki paydaşlığın yargı yoluyla tasfiyesi-r.n.

lattığına göre, Kierkegaard'a babası bir zamanlar böyle demişti. Babası, parayı düşünüyor olamazdı, çünkü Kierkegaard zaten ondan kalan mirası alacaktı, ama Michael Pedersen Kierkegaard, varlığının çocuklarının üzerindeki kısıtlayıcı etkisini sezmiş olmalıydı. Öte yandan, Michael Kierkegaard öldüğünde, Sibbern, Kierkegaard'a şöyle dedi: "İlahiyatı bitirme sınavlarına hiç girmezsin artık." Kierkegaard kendini daha iyi tanıyordu. Artık tek başınaydı, sınavların üstesinden gelmesi her zamankinden çok gerekiyordu. Daha sonra şunları yazacaktı: "Babam yaşasaydı, diplomamı asla almazdım." Bu görüşün gerisinde, hiçbir şeyi tamamlamayı başaramadan ölebileceği düşüncesinin paniği vardı. Ama paranın kendisine kaçma fırsatı vermeyeceğini de biliyordu: "Keskin zekâm, melankolim, üstelik param – ah, kalbimde kendime yaptığım işkencenin bütün acılarının gelişmesine ne kadar uygun."[2] Kierkegaard, yalnızca babasını hoşnut etmek için yaptığını hissetmeksizin, onun dinini artık savunabilecek durumdaydı. Brøchner, Kierkegaard'un, "Babam yaşarken, diploma almaya gerek duymadan tezimi yine de savunabilirdim [ama] o öldükten sonra, tartışmada onun tarafını da tutmalıydım; artık direnemiyordum, diplomamı almak için hazırlanmaya kesin karar vermeliydim" dediğini söylemektedir. Kierkegaard, Brøchner'in babasının kuzenlerinden birini "hızlandırılmış kurs öğretmeni" seçtiği için, bilen biri konumunda bulunan Brøchner'e göre, "büyük enerjiyle" hazırlandı.[3]

O tarihte yazısına egemen olan parantez içindeki uzun ara cümlelerinin eleştirilmesini yorumlarken Kierkegaard, o dönemi için "yaşamımın en uzun parantezi"ydi der.[4] Severek çalışmadı. En sonunda, en nefret ettiği derse, ilahiyata başladı. Brøchner, onun "[bu] en sıkıcı disiplini çalıştığını, kilise tarihi konusunda notlar tuttuğunu, papaların listesini ezberlediğini vb."[5] söyler. Kış yarıyılında (1838-39) Sibbern'in Hıristiyanlık Felsefesi derslerine girdiğini günlüklerinden biliyoruz.[6]

1838-39 sonbaharı ve yazı boyunca günlüklerinde, Hıristiyanlığı, küçük düşüren eğilimlerden korumakla ilgilendiği görülmektedir. O tarihte Kierkegaard'un, Hıristiyanlığı Hegelci felsefeyle eş düzeye getirmek için, çoğunlukla Martensen ve bir ölçüde Sibbern gibi entelektüellerin çabalarında gördüğü eğilimlerdi bunlar. Eylül'den Aralık'a kadar altmış not vardır. *Scala paradisi*'yi yazan ve daha sonra müstear ad olarak adını aldığı Sina'daki keşiş Johannes Climacus'tan, ilk kez bunlarda söz

etti. Notta Hegel'den, argümanlar merdiveninin üzerinde Semayı taşıyabileceğini düşünen Climacus olarak bahsetti. "Dağları üstüste yığarak semaya saldıran Devler'in tersine, Hegel, tasımlamacılığıyla göklere tırmanan bir Johannes Climacus'tur."[7] "Paradoks, entelektüelin gerçek *pathos*'udur*, ancak büyük ruhların tutku eğilimi gibi, ancak büyük düşünürler paradoks dediğime eğilimlidirler. Bu paradokslar, hâlâ tamamlanması gereken büyük düşüncelerden ibarettir."[8] Ama başka bir notunda Kierkegaard, filozofları, "bütün bilgiyi, aslında Tanrı'nın varlığını bile insanın ürettiğini ve vahiyden ancak genel anlamda söz edilebileceğini" düşünmekle suçlar. Bunun nedeni, Kierkegaard'un daha sonra başka bir nedenle hatırladığı, Mynster'in 1839'da yayımlanan kısa denemesiyle ilgili küçük bir tartışma olabilir. Doğaüstücülükle (gerek rasyonalizm gerekse doğalcılık olsun) doğaüstücülüğü yadsıyanlar arasındaki meselenin geçmişte kaldığı yolundaki tipik Hegelci iddiaya karşı, Kierkegaard'un müttefik olarak düşündüğü Mynster, bunun hâlâ çok canlı –ve çözülemez, aslında *aut/aut* (ya/ya da) meselesi– olduğunu öne sürüyordu.[9]

Kierkegaard, Regine'yi unutmamıştı. Doğru ve yanlış Hıristiyanlık ve Hıristiyanlıkla felsefe arasındaki farklar konusunda bütün bu düşünceleri arasına "kalbimde taht kurmuş sevgili"[10] imgesi giriyordu. Aslında onların bu dönemde hangi ortamda bir araya gelmiş olabileceğini söylemek güçtür ama daha sonra Kierkegaard, sınava çalıştığı her zaman, Regine'nin "varlığının" kendi varlığının "ikizi" haline geldiğini itiraf ediyordu, hatta babası ölmeden önce Regine'yi kafasına koyduğunu söyler.[11] Bu, Kierkegaard'un kendini karşı karşıya bulduğu seçim yelpazesine önemli bir güçlük ekledi. Kaybolan dolayımsızlığı yeniden elde etme projesinin yararsızlığını görüp, artık kendini oldukça kişisel biçimde Hıristiyanlığa adadıktan sonra, hatta belki, Hıristiyan idealine adanmış tek başına yaşama fikrinden huzur bulma seçimiyle –Kierkegaard buna yatkındı ve belki de, en çok buna hazır olduğunu düşünüyordu– evlilik beklentisinin ve normal ev yaşamının çekici gelmesi, karşı karşıya kalıyordu. O tarihte ilahiyat sınavına hazırlanmak, tipik olarak, pastörlüğe hazırlanmak demekti. Hıristiyanın kendini adamışlığıyla sivil sorumluluğun birleştiği bu yaşamda evliliğe de yer vardı. Gelecek

* *Pathos*: Yaşam tarzı haline getirilmiş duygusallık ve tutkululuk hali-ç.n.

zorlaşıyordu. "Sevinçten bütün gücüyle haykırdığı" o 1838 Mayıs'ının tam tersine, şimdi giderek artan bir kaygı vardır. Bunun nedeni, biraz da Kierkegaard'un ne olacağına dair kuşkuları olmalıdır ama büyük bölümü, ilahiyat gibi kupkuru bir şey üzerinde çalışmanın çok tatsız bir iş olmasıyla açıklanabilir. İlahiyat sınavından sonra tezine devam edip sonra da iş mi aramalıydı? Regine'ye evlenme teklif ederse, teklifi kabul edilirse, gelişim kaydettiği yazarlık yeteneği ne olacaktı? Bu iş zaman ve yoğunlaşma ister, yeteneği ise hâlâ ikna edici bir doğrulama bekliyordu. Ama sonra insan yazar olmakla yetinemez. Andersen'i düşünün; insanın bir yaşam görüşü olmalı. Ama ya yaşam görüşü, evlenip işe girmenizi söylerse size? *O zaman* yazma işi nasıl yürür?

Bir de kozmik düzenle ilgili ya da paradoksal bir biçimde genellikle aynı şey demek olan çok daha kişisel başka endişeler ona saldırıyordu –gerçi, büyük olasılıkla kimse bunu fark etmiyordu. Kierkegaard'un 1831'den beri arkadaşı olan Sibbern kadar yakın biri bile, "onun melankolik olduğunu hiç bilmediğini" söyleyecekti daha sonra.[12] Günlüklerinde ise farklı izlenim bırakmaktadır. On yıl sonra geriye dönüp o tarihe bakan Kierkegaard şöyle diyordu:

> Ama sonra babamın ölümü korkunç üzücü bir deneyim oldu, ne kadar üzüldüğümü kimseye anlatmadım. Her halükârda bütün geçmişim en karanlık melankoli kisvesine bürünüp gizemin en derin sislerine gömüldüğünde, böyle olmamın şaşılacak bir yanı yoktu. Ama bütün bunlar benim sırrım olarak kaldı. Başka birinde derin bir izlenim bırakmayabilirdi –ama benim imgelemim vardı, özellikle de başlangıçtayken, başka bir şey yapma külfeti henüz yokken. Böylesine ilkel bir melankoli, böylesine büyük bir üzüntü mirası ve en derin anlamıyla, melankolik bir babanın yetiştirdiği çocuk olma trajedisi ve sonra, doğuştan gelen ustalığımla, herkesi, yaşam ve sevincin ta kendisi olduğumu düşünmeleri için kandırabilmem.[13]

O dönemde, "ne kadar korkunç" diyordu, "her günü, her saati atlatmak –ve de ne pahasına!". "Benim için üzücü yanı, düşünce yaşamımın zahmet veren sindirim güçlüğü sürecinde, yavaş yavaş damıttığım sevinç kırıntısını ve güvenceyi çaresizce atılan tek bir adımda hemen tüketmem." Ben imajı dediğimize benzer bir şeyin Kierkegaard'da tutunacağı sağlam bir yer bulma şansının hiç bulunmadığı bir dönemdi bu; kendisine verilen yetenekleri gösterecek hiçbir şey bulunmadığında, babası-

nın eskiden yaptığı gibi, Tanrı'sıyla yüzleşmek zorundaydı: "Göklerdeki Tanrı, umutsuzluğa düşmek için değil, senin iyiliğinin büyüklüğünü çok daha yoğun hissedeyim diye, hiçliğimi bana gerçekten hissettir." Buna parantez içinde şunları ekliyordu: "İçimdeki alaycının söylediği gibi bu, boğazına düşkün birinin yemek daha lezzetli gelsin diye açlıktan kıvranması gibi Epikurosçuluk değil."[14]

Babasının ölümünden sonra günlüğüne yazdığı notlar bir yıldan uzun süre art arda devam eder, sonra güzel bir final töreniyle ansızın kesilir: "Sizler, benim açık ve net fasılalarım, [*lucida intervalla*] artık sizden vazgeçmeliyim; ve sizler, kafamın içine hapsedilmiş düşüncelerim, akşam serinliğinde dolanıp duran sizlere artık bu olanağı tanıyamıyorum; ama üzülmeyin, birbirinizi daha iyi tanıyın, arada sırada yavaşça içeri süzülüp size bakabilirim – Au revoire! [(Fr.) Hoşça kalın-ç.]" Goethe'nin *Faust*'unun son sahnesini açıkça anıştıran bu alay, "S. K. –eskiden Dr. Exctaticus" imzalıydı[15], bu ada geri dönecekti. Sevilen bir imge haline gelecek yeraltı ırmağını ortaya attığı bir not daha vardı: "Şimdi bir süreliğine zamanda on mil yol alarak Guadalquivir gibi yerin altına dalacağım."[16] Bu not kesin bir biçimde tarihlendirilemediği için, sınavlardan önce mi, yoksa daha sonra tezini yazmak için mi yerin altına daldığını söylemek güçtür. Bu dalışın Kierkegaard'u neye karşı gizlediği de belli değildir –sokaklardaki ve kafelerdeki tanıdıklardan mı, yoksa günlüklerinin özel atölyesinde bir araya gelip arkadaşlık eden fikirler topluluğundan mı? Bitirme sınavlarına çalıştığı dönemde aslında Kopenhag sokaklarında ve kahvelerinde boy göstermediğinin kanıtı yoktur, ama oralarda daha az görünse bile, hâlâ günlüklerini düşünüyor, onları, dolayısıyla kendini bir süreliğine yüzüstü bırakmak zorunda hissediyor olabilirdi kendini. Her şeye karşın kendinden izin aldığı anlamı vardı bunda.

"Sessizlik" bir süreliğine değil, sınavları bitinceye kadar dokuz ay sürdü. 1839-40 kışında bir ara Kultorvet 11 numarada, başka bir öğrenciyle, Peter Hansen'le paylaştığı daireye taşınmıştı. Hansen daha sonra bu dönemi [Kierkegaard'un ağabeyi-r.] Peter'a yazdı. Mektup, o dönemin modasına uygun olarak duygusallıktan ve ağdalı ifadelerden geçilmiyordu, ama daireye yayılan büyük ciddiyet izlenimi yine de belliydi:

> Sohbet yerine bir mektuba başvurduğum, uyanışımın büyük bölümünü, bir zamanlar (1839 ve 1840) Kultorvet'te bir evde birlikte yaşamamıza borçlu olduğum,

kutsanmış kardeşiniz beyefendi kadar size cesur bir yaklaşım sergilediğim için, beni bağışlama lütfunda bulunmanızı niyaz ediyorum. Kendisi (Tanrı onu bize verdiği için) bizim sevgili Natanel'imizdir [bkz. Sözlükçe]; bu, İsrailoğullarından birinin, (Tanrı'nın hakiki savaşçısı olduğu için!) esasen riyasız olarak İsrail'in adıdır.[17]

Kierkegaard orada uzun süre kalmadı, en çok on ay kaldı. Nørregade numara 230A'da (bugün 38) bulunan yeni evine, bitirme sınavlarından önce mi, sonra mı taşındığı belli değildir. Büyük olasılıkla, 2 Haziran 1840'ta sınava girmek için fakülteye başvurdu, yazılı sınavdan sonra, 3 Temmuz'da Profesör Scharling, Profesör Engelsoft ve Profesör Hohlenberg'in yaptıkları *viva voce* [sözlü-ç.] sınava girdi, *laudabilis* (övgüye değer) derecesiyle geçtiği bildirildi –ilahiyat bölümündeki sınıf arkadaşları, belki de onun sonsuza kadar öğrenci kalacağını düşündükleri için aldığı nottan çok okulu bitirmesine şaşırdılar. Toplam altmış üç aday arasından bu dereceyle geçen yirmi yedi kişiden biriydi, bu nedenle bu sonuç, hiç de diğerlerininkinden daha iyi değildi. Ancak sonradan açılmıştı. Brøchner, Kierkegaard diplomasını aldıktan kısa süre sonra başka bir öğrenci olan Peter Stilling'in, Kierkegaard'un özel öğretmeninin yanına geldiğini hikâye eder. "Kierkegaard'un okulu bir buçuk yılda bitirmeyi düşündüğünü söyledi. 'S. K. zaten bundan daha uzun süre de çalışmadı' dedi. Kibarlığı elden bırakan yaşlı Brøchner, 'Ya, evet' diye cevap verdi. 'Gülünç olma! S. K. başka; o her şeyi bilirdi!' ... Sınav yapmak için dışarıdan gelenler, yazılı ilahiyat sınavında S. K.'ye dördüncülük verdiler. Ancak [bunlar] [öbür] üçüne, diğerlerinin sınav kâğıtları ilahiyat malzemesi açısından daha zengin olsa da, K'nin kâğıdının daha ileri bir düşünce olgunluğu ve gelişimin kanıtını ortaya koyduğunu anlattı."[18]

Kierkegaard, bitirme sınavlarını geçtiğini öğrendikten kısa süre sonra güç kazanmak için, Jutland'in batı kıyısı yakınında bulunan Sæding'e, babasının çocukluğunu geçirdiği eve gitti. Tatilin amacı sınav yorgunluğunu atmaktan ibaret değildi; Michael Pedersen Kierkegaard'un büyüyüp on iki yaşındayken Kopenhag'a gitmek üzere ayrıldığı küçük topluluğun yaşadığı yere, Søren'e söylediği gibi, küçük bir çobanken Tanrı'ya küfrettiği ıssız fundalığa da bir hac gezisiydi aynı zamanda. Jutland'deki başka yerler kadar, arkadaşı Emil'in Knebel'deki ağabeyi Pastör Carl Boesen'i de görmek istiyordu. Kierkegaard'a, Nytorv'daki

Peter Christian'den ödünç aldığı ama sonra yanında kalan uşak Anders eşlik ediyordu.[19] 17 Temmuz Cumartesi sabah 7:00'de yola çıktılar, 22:30'da Kalundborg'a vardılar.[20] Buradan Aarhus'a gitmek için gemiye bindiler, Kierkegaard, Aarhus katedralindeki orga hayran kaldı. Mols'a kısa geziler yaptı, Kalø Şatosu'na gitti, Carl Boesen'i görmek için yoluna devam etti. Randers'a geldiler, Ålbæk ve Støvringgaard'a gemiyle bir gezi vardı, akşamın güzel manzarasıyla ilgili yazısını burada yazdı. Geziye can sıkıntısı, hatta melankoli anları karışıyordu: "Gözyaşımın akmadığı gün yok."[21] İki günlüğüne, bölge parlamentolarından birinin bulunduğu Viborg'a, üç günlüğüne Sæding'e gitti, babasının sağ kalan tek kardeşi, yetmiş iki yaşındaki halası Else Pedersdatter'da kaldı. Halası, 1802'den beri Thomas Nielsen'le evliydi ve Kierkegaard'un çok temiz bulmadığı sade ve rahatsız bir evde yaşıyordu. İlk vaazını Sæding'de vermek istiyordu ama büyük olasılıkla o Pazar günü çok geç saatte geldiği için veremedi. 4 Ağustos'ta geceyi kontlar ve baronlarla dolu *Them Kro*'da (Them Hanı) geçirdi, büyük olasılıkla bu grup yoksul düşmüş büyüklerinden daha sevimli geldi ona. Tanıdığı Elias C. F. Ahlefeldt-Laurvigen onu Langeland'de Vestergaard'daki malikânesine davet etti. Burada (hukuktan) eski arkadaşı, şimdi *Kammerjunker* (kralın şahsi uşağı) olan Mathias Hans Rosenørn'la da karşılaştı. İkisi de Kierkegaard'la neredeyse yaşıttı. Dönüş yolunda Kierkegaard, yönelimleri göz önüne alınırsa uyarı ışığı diye görülebilecek bir gözlemde bulundu:

> Aarhus yolunda çok gülünç bir manzara gördüm: Birbirine bağlanmış iki inek hızla giderek bizi geçti, biri aylak aylak dolaşıp keyifle kuyruğunu sallarken, öbürü, daha bayağı ve aynı hareketlere katılmak zorunda kaldığı için oldukça çaresiz görünüyordu –pek çok evlilikte de durum böyle değil mi?[22]

Önce Aarhus'tan Kalundborg'a *VIII. Christian* adlı buharlı geminin güvertesinde, sonra arabayla yaptığı dönüş yolculuğu, altı saat sürdü. Kierkegaard'la Anders, 6 Ağustos akşamı Kopenhag'a döndüler. Döndükten iki gün sonra –Kierkegaard, ayın dokuzuyla sonu arasında der– Regine'ye yakınlaşmaya çalıştı. Regine artık on sekiz yaşına gelmişti (Kierkegaard Mayıs'ta yirmi yedisine basmıştı). 8 Eylül'de Regine'ye evlenme teklif etti. Dokuz yıl sonra olayı hatırladığında Kierkegaard şöyle yazıyordu:

'40 yazında ilahiyat okulu bitirme sınavlarına girdim.

Sonra hemen Regine'yi görmeye evine gittim. Jutland'e gittim, belki o zaman bile (örneğin, yokluğumda onlara kitaplar bırakıp, belli bir kitaptan bazı pasajlar okutarak) onun peşinde koşuyordum.

Ağustos'ta döndüm. Daha doğrusu, ona daha çok yakınlaştığım dönem 9 Ağustos'tan Eylül'e kadardır.

6 Eylül'de her şeyi çözmeyi iyice planlayarak evden çıktım. Evinin hemen önündeki sokakta buluştuk. Evde kimse olmadığını söyledi. Bunu davet olarak kabul ediverdim, gözüm oldukça kararmıştı. Birlikte içeri girdik. Orada duruyorduk, oturma odasında ikimiz yalnızdık. Biraz heyecanlıydı. Her zamanki gibi bana bir şeyler çalmasını istedim. O çaldı, ben de bir şey söylemeden durdum. Sonra notayı kapıp kapadım, biraz da ateşli bir şekilde, notayı piyanonun üzerine fırlattım, "Ah! Müzik umurumda değil, ben seni istiyorum, iki yıldan beri seni bekliyorum" dedim. Sustu. Aslında, onu büyülemek için hiçbir adım atmamıştım, hatta kendime, melankolime karşı uyarmıştım onu. [Fritz] Schlegel'le [eski bir öğretmen] ilişkisinden söz edince şöyle dedim: Birinci öncelik benim olduğu için, bırak, bu ilişki parantez içinde kalsın. [Sayfanın kenarındaki notta: Schlegel'den ilk kez ayın 10'unda söz etmiş olmalı, çünkü 8'inde tek kelime etmedi.] Çoğu zaman sessizliğini sürdürdü. Sonunda çıkıp gittim, çünkü biri gelir de, ikimizi ve onun ne kadar heyecanlı olduğunu görür diye endişe ediyordum. Hemen babasına gittim. Fazla ileriye gitmiş olmaktan, ziyaretimin bir biçimde yanlış anlaşılmaya yol açmasından, hatta Regine'nin saygınlığına zarar vermesinden dehşetli korktuğumu biliyordum.

Babası ne evet, ne de hayır dedi ama pekâlâ ikna olduğunu anlamak kolaydı. Randevu istedim, ayın 10'unda öğleden sonrasına randevu aldım. Regine'yi büyülemek için tek söz etmedim –"evet" dedi.[23]

Kierkegaard, Jutland'den dönüşünde Regine'ye kur yapmasının dışında, tezinin üzerinde de çalışmış olmalıydı. Bu, bundan böyle günlüklerin en azından bir süreliğine yeni düşünceler havuzu olmasının kesilmesi demekti. Jutland'deki izlenimlerinin arkasından gelen notlar daha kısadır ve yolculukta yazdıkları gibi şiir tarzındadır. Ama önemli olan ve önemi daha sonra algılanan bir şeyin evlilik planları konusunda kötü kehanette bulunmak olduğunu anlamak gerekir. Jutland yolculuğundan çok önce, aslında bitirme sınavlarından sonra Regine'yi görmeye gittiği tarihlerde, daha uzun, yarım düzine notla bazı önemli düşüncelerini açıkça belirtmişti.

Bir aydan fazla geçmemişti, 25 Haziran'da genç bir ilahiyat öğrencisi, Adolph Peter Adler, "En Önemli Biçimlerinde Soyutlanan Özne" başlıklı tezini savunmuştu. Kierkegaard'un çok iyi bildiği örüntünün ardından, 1837'de Adler (1812-1869) Almanya gezisinden Hegelci olarak dönmüştü. Bu olgu ve kuşkusuz, kendisi henüz başlamamışken daha genç birinin tez hazırlayıp savunduğu düşüncesi Kierkegaard'un dikkate değer yarım düzine notla itirazlarını Hegel felsefesine odaklamasına neden oldu. Bu notlardan ikisinde, felsefe geleneğinde daha sonraki bütün eleştirilerinin metodolojik temelini özetler. Bunların ikisi de tam alıntılanmaya değerdir. İşte, birincisi:

> Kuşkusuz, soyut ve metafizik olanı kısaltmaya ve daraltmaya giderek devam edilmeli (yalnızca ressamların üç boyutlu izlenimi vermek için bazı boyutları kısalttıkları gibi değil, uzunluğu gerçekten azaltma gibi daha ciddi anlamda da, çünkü sistemin ilerlemede kullandığı kuşkunun giderek üstesinden gelinmeli ve bu nedenle kuşkunun sesi kesilmelidir). Ama metafizik düşünce tarihsel gerçekliği düşündüğünü de iddia ettiği için, daha karmaşık hale gelmektedir. Sistem tamamlanıp gerçeklik kategorisine girdiğinde yeni bir kuşku, son ve çok derin yeni bir çelişki ortaya çıkar: Metafizik gerçeklik, tarihsel gerçeklikle ilişkisi bağlamında nasıl belirlenecektir? (Hegelciler varoluşla gerçek arasında ayrım yaparlar: Dışsal görüngü vardır ama İdeye taşındığı ölçüde gerçektir. Bu çok doğru ama Hegelciler, her görüngünün bu yolla nereye kadar gerçek haline gelebildiğini belirleyebilecek bir sınırdan bahsetmiyorlar. Bunun nedeni şu: görüngüye metafiziğin kuşbakışı perspektifinden bakmaları, dolayısıyla da görüngünün perspektifinden görüngünün kendisinde neyin metafizik olduğunu görmüyorlar.) Çünkü tarihsel olan, metafizikle olumsallığın birliğidir. Varoluşun sonsuzlukla bağı olduğu ölçüde metafiziktir, bu bağ olmazsa görüngübilimi parçalara ayrılıp dağılır; ve her tarihsel olay da sınırsız yollarla gerçekleşebilme olasılığı kadar olumsaldır. Bunların birliği tanrısal açıdan bakıldığında sağlayış [bkz. Sözlükçe], insani açıdan bakıldığında *tarihsel*dir. Tarihselin anlamı, tarihselliğin geçersiz duruma getirilmesi değil, tarihselliğin içinde bireyin özgür ve de mutlu olmasıdır. Metafizikle olumsalın bu birliği, kişiliğin başlangıç noktası olan öz-bilinçte zaten vardır. Aynı zamanda hem sonsuz geçerliliğimde, tabiri caizse, ilahi gerekliliğimde, hem de olumsal sonluluğumda (ben, şu tarihte bu ülkede doğan, değişen bütün bu çevrelerin çok yönlü etkisi altında bulunan bu tikel varlık olarak) bilinç kazanırım. Bu son boyut ne küçümsenmeli ne de reddedilmelidir, bireyin hakiki yaşamı bunun tanrısallaştırılmasıdır. Bu, bir anlamda boş ve içeriksiz olan *ben*'in, göklere yükselirken uçucu hale gelip buharlaşarak adeta bu sınırlılıktan çalması değil, tanrısallığın kendisini sonlu varlıkta gösterdiği ve yolunu sonlu olanda bulduğu anlamına gelir.

Adler'in metafizik "gerçekliği düşünür"[24] varsayımı, daha sonra *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*'in (1846; Bilimsel Olmayan Notu Sonuçlandırma) İkinci Bölüm'ünün ikinci altbölümündeki, bir mantık sistemi mümkünse de, varoluş sistemi olamaz iddiasını öngörmektedir. Kierkegaard'un, tezin dışında, Hegel'in sisteminde hem "varlık" hem de "hiçlikle" ilişkilendirilen "oluşun" yeri konusunda Heiberg'in 1838 tarihli "Det logiske System"ine (Mantık Sistemi) Adler'in getirdiği açıklamayı da okuduğu neredeyse kesindi.[25] Öne sürülen konu Hegelciliğin yapısında vardır. Aslında Kierkegaard bu konuyu iki yazarla birlikte ele alır, gerçi bu noktada oldukça temkinli bir biçimde yalnızca, zamansal bakış açısından Hegelcilerin, görüngünün, Spekülatif İde tarafından kavranarak iddia edildiği gibi "gerçek" ya da "hakiki" olabildiğini göstermelerinin hiçbir yolu bulunmadığını söyler. Bir kere Spekülatif İde'nin bakış açısını benimsediğinizde tarihsel zamanı soyut bir şekilde anlamış olursunuz ki böylelikle metafizikle olumsalın birliği olduğu düşünülen ve bu birliğe "tarih" dememizin nedeni olan asil ögeyi baştan reddedersiniz. Adler, iyi bir Hegelci olarak, bireyin zaman ve çevre olumsallarını "aşarak" gerçek haline geldiğini düşünür. Bunlar, zaman içinde bireyin kimliğini oluşturur, ilk anlamıyla kişinin kendisini etrafından "soyutlamasının" yanılsama olduğunu kanıtlar. Kierkegaard, tersine, bu olumsallıkların kendi içinde kavranması gereken kaçınılmaz veriler olduğunu öne sürer. İnsanın, sonlunun bir tür buharlaşması olarak gerçekleşmesinin (insanda yalnızca potansiyelin tersine, "gerçek" ya da hakiki oluşun) Hegelci resmi yerine Kierkegaard, sonlunun "tanrısal yaşamı" fikrini önerir. Kierkegaard için, bu düşüncenin, kişinin "sonsuza kadar geçerliliği" anlayışı ve "kişilikle" bağlantısı kadar, önemi de daha sonra ortaya çıkacaktı. Çok uzak olmayan bir gelecekte bunlar *Ya /Ya da*'nın önemli temaları olacaktı.

Diğer pasaj, kökleri Alman İdealist geleneğinde bulunan ama köklerden çıktığı yeri oldukça genişleten yeni tür bir felsefenin yolunu açar gibidir.

> Her şey hesaba katıldığında, modern felsefenin en görkemli biçimiyle bile, esasen ancak felsefe yapmayı olanaklı duruma getirmeye salt bir giriş olduğu söylenmelidir. Hegel, kuşkusuz bir sonuçtur ama Kant'la başlayan ve bilme yetisine yönelen gelişmenin sonucudur ancak. Daha önceki filozofların üzerinde fazla düşünmeden

bir başlangıç noktası olarak kabul ettikleri noktaya, yani düşünmenin gerçek bir içeriği olduğu sonucuna, en derin biçimiyle Hegel sayesinde vardık. Ama düşüncenin tamamının bu dolaysız başlangıç noktasından (ya da şu an itibariyle memnuniyetle ulaştığı sonuçtan), esaslı bir antropolojik derin düşünme haline girmesi; işte bu henüz başlamamıştır.[26]

Günlüğündeki başka notlar bu derin düşünme biçimi için olası bir konu öne sürer. Hegelci felsefede doğal dilin yerini gündeme getirir, çünkü Hegelci felsefenin, içinde gelişmesi gereken ortam odur, aynı zamanda bu felsefenin önkabulsüz başladığı varsayılır. Dili kendimize verdiğimiz bir şey olarak düşünme eğiliminin tersine Kierkegaard, neden dile karşılıksız verilmiş ve sahiplenmek için öğrendiğimiz bir şey olarak bakmayalım diye sorar.[27] Bu notlardaki başka üç fikir, büyük olasılıkla Kierkegaard'a da yardım ettiği gibi, bizim, onun düşüncesinin ana hatlarına daha net odaklanmamıza yardım eder. Bu fikirlerden biri, Platon'un anımsamaya dayalı bilgi kuramının çekiciliğidir. İnsanın, ancak kendi olanağının yelpazesi dışında "gerçekten huzur bulabileceği" görüşüne terstir bu. Bu noktada yoğun bir Schleiermachercı çeşni vardır, çünkü Platon'un söylediği anlamda ebedi doğruların anımsanması olan bilginin, dünyaya gelindiğinde artık unutulmuş olması olasılığı huzur noktalarından biridir ve aynı zamanda kişinin erişimi dahilindedir. Ancak buradaki huzur, belli bir bilme yetisi biçiminden, örneğin spekülatif felsefeden ibaret değildir. Kierkegaard'un modern felsefenin açıkça varsaydığını söylediği gibi, "yapılan her felsefenin, bilinçte zaten bulunan şeyi anımsamak [olması]" şöyle dursun, Kierkegaard'un savunduğu felsefe, bir kere "daha sofu", "hatta biraz da gizemli"dir. "Anıların işitilebildiği dinginliğin doğması için, sonsuz dünyanın boyun eğdiren bilgisini hedef alan bir polemik" yaratır bu. Son olarak, çok önemli bir fikri vardır: Huzur noktası, adeta ilerlemeyi beklerken bir süreliğine durup "değişmeden" kalınan nokta olmasa da, insanın, ne olacağını ilerleme kaydederek keşfedeceği ya da kararlaştıracağı anlamına gelmez; daha çok bu nokta, bireyin, gelişme kaydederek "elindekilere sahip çıkmasıdır".[28] Keza bu da *Ya/Ya da*'nın teması olacaktır.

Kierkegaard'un günlüğündeki bu notların Jutland Fundalığı'na yaptığı hac seyahatinden ve dolayısıyla, Regine'ye evlenme teklif etmesinden önceye tarihlenmesi, Adler'i okuyarak, Regine'den ayrıldıktan son-

ra yapacağı ilk yayının temaları olacak konulara zihnini odaklamasıyla birlikte bakıldığında oldukça anlamlıdır. Kierkegaard, felsefedeki geleceğini çoktan biçimlendirmişti. Uzun zamandan beri beslediği yazarlık umutlarını gerçekleştirmesine bile olanak sağlayabilecek bir gelecekti bu. Daha geleneksel ve yavan anlamıyla felsefeci –ya da genel edebi anlamda yazar– olmayacaktı, çünkü yazarlıkta üstlenebileceği rol, dinle de ilgili olacaktı. Yaşam ve ölüm konularında yazacaktı. Daha da önemlisi, yazarken, uğruna yaşamaya ve ölmeye değer bir fikrin koruyuculuğunu da yapacaktı. Regine'nin kolayca uyum sağlayacağı bir gelecek değildi bu.

Gelgelelim, her şeyden önce tez yazılmalıydı. Tez onu meşgul ettiği sürece seçimini yapması, hatta açıkça belirtmesi gerekmiyordu. Görünüşte Kierkegaard'la Regine sıradan mutlu bir çift gibi davranıyordu; Regine'yi her gün, genellikle günde iki kez görmeye gidiyor, yanına aldığı Sibbern'in genellikle eşlik ettiği yürüyüşlere ya da araba gezintilerine çıkıyorlardı sık sık. Çiftin, ilişkilerinin değişen yazgısı konusunda tek güvendikleri kişi gibi görünen Sibbern, ilişkiye sızan görüş ayrılığının belirtilerini fark ettiğini söyleyecekti daha sonraları.[29] Sibbern'in sevecen desteğine en çok ihtiyacı olan Regine'ydi. Kierkegaard dertlerini günlüklerine döküyor, edebi sorgulamalara, hatta bizzat edebiyata dönüştürmenin keyfiyle dertlerini dindirebiliyordu. Günlüklerindeki bazı notlar *Ya/Ya da*'nın Birinci Bölüm'üne, özellikle de evlenip evlenmeme temasına kadar girecekti. Her halükârda pişman olacağınız mesajı vardı burada. Bunun dışında ya da buna karşın, hatta neredeyse her gün görse de, Kierkegaard, Regine'yle mektuplaşmayı sürdürdü. Mektuplarında tarih yoktur. Kierkegaard yine sevgisini ifade etmekten çok edebiyat kaslarını çalıştırıyormuş gibidir; mektupları duygusal olmaktan çok şakacı ve ustalıklıdır, bağlılık ifadesi ise biraz yapmacıktır. Mektupların sıklığı azalırken, yapmacıklık yerini yavaş yavaş kuşkuya bırakır. Regine'nin ne yazdığını bilmiyoruz; mektuplarının geri verilmesini isteyip onları yakmıştır.

Öte yandan Kierkegaard pastörlük, belki de bir kürsü yolunda hâlâ sebatla ilerliyor gibiydi; iki durumda da bir eşe yer verilebilir bir yaşamdı bu. Beklendiği gibi, Kraliyet Pastörlük Okulu'na yazıldı, gerçi burada bile zihninin, *Ya/Ya da*'ya girecek düşüncelere kilitlendiğini fark ediyoruz.[30] Atanmadan önce, okulun vaizlik ve ilmihal eğitiminin bir bölümü olarak, yeni yılın başında (12 Ocak 1841) Holmen Kilisesi'nde ilk vaa-

zını verdi. Yorumcular, vaazını "çok iyi ezberlediğini", "sesinin berrak", tonunun "ağırbaşlı ve etkileyici" olduğunu belirtiyorlardı. Vaazını, "çok düşünerek, keskin bir mantıkla" yazmıştı. Yorumcular, herkesin kabul edebileceği gibi, düşünce "tutarlı" olsa da "fikirlerin zenginliğinin" vaazı ortalama bir insanın anlayamayacağı bir şekle soktuğunu da ekliyorlardı. Yorumculardan biri, Kierkegaard'un "ruhun mücadelelerini" "bu konuları bilmeyen" ortalama insanların "ilgisini" çok zor çekecek tarzda anlattığını belirtiyordu. Gelgelelim, dili "çok" övgü aldı.[31] Kierkegaard, Pastörlük Okulu'yla bağlantılı olarak çok sayıda vaaz taslağı hazırlamıştı; bunlardan biri, İbrahim'le İshak'ın öyküsünün hayli serbest yorumlanmış bir versiyonuydu. Burada kendi yolunda gidiyordu ve gittiği okulun o tarihte insanları yönlendirdiği yol bu değildi.

Kierkegaard'un daha 1837'de "antikçağ insanlarında hiciv kavramı" ve "Romalı çeşitli hiciv yazarlarının birbiriyle ilişkisi" konusunda bir tez yazmayı düşündüğünü 4. Bölüm'den hatırlıyoruz. Bu konu, birkaç gün önce not ettiği daha geniş bir konudan çıkmış gibi görünüyordu. Burada Kierkegaard, "hayatın belirli iniş-çıkışlarında (yani kavramlarla değil, dünyasal-tarihsel örneklerle temsil edilen dikkate değer yaşam görüşlerinin) pekişen zihinsel durumların sürekliliğinde (sıradan insanların) ruhsal tarihini" ele almayı tasarlıyordu.[32] Gelgelelim, Kierkegaard o sırada ironi kavramına odaklanmayı tercih etti ve çok yerinde bir şekilde Sokrates'i, ironinin önemli rol oynadığı yaşam görüşünün önemli bir tarihsel örneği olarak seçti. Dolayısıyla tartışmaya katılanlar, Romalılardan çok, Yunanlılar ve de Romantikler oldu. Bu temayı seçmesinin nedeni, nasıl ele alacağı konusunda çoktan bir anlayış edinmesi olabilirdi, daha kapsamlı konularsa Kierkegaard'u alanın dışına iterdi. Ama daha zorlayıcı bir neden, bu temanın güncel bir konu haline gelmesi olabilirdi. Son yıllarda Almanya'da Genç Almanya Hareketi*, Schlegel'in *Lucinde* (1799) romanına yeniden ilgi uyandırmıştı. Roman, bedenselliğe ve duygusallığa geri dönüşe duyduğu ilginin artalanında okunuyordu.[33] Bu ilgi, son yıllarda alimler cumhuriyeti [*republic of learning*-e.] arasında popülerleşmiş "türüm-karşıtı" [*counter-emanation*] dediği görüşe karşı

* 1830'li yıllarda, en ünlüsü Heinrich Heine olan Alman yazarlar arasında geçerli olan akım. Siyasi ve dini mutlakiyete ve gericiliğe karşı çıkıyor, demokrasi ve rasyonalizmi savunuyorlardı. Ayrıca gelişen Alman edebiyatını apolitik olarak görüp reddeden bu yazarlardan Heine dahil bazılarının yayınlarına, 1835 yılında yasak kondu-e.n.

çıktığı manifestosundan burada alıntı yapılan Møller'e de çekici geliyordu. Kierkegaard, daha 1835 Ekim'inde, Birlik'teki konuşmasından kısa süre önce *Lucinde*'ye gönderme yapmıştı.[34] Møller'le salt dış görünüşten ibaret olmayan başka bir bağlantı, Møller'in "Özlü Sözler"inden (*Strøtanker*) birinin, Kierkegaard'un tezi için seçtiği *İroni Kavramı* (*Om Begrebet Ironi*) adını taşımasında görülebilir. Kierkegaard'un tez döneminden çok sonraya kadar yayımlanmamasına karşın, ilişkilerindeki yakınlık göz önüne alındığında, Møller bu pasajı Kierkegaard'a pekâlâ göstermiş olabilirdi. Møller de Romantik ironiyi eleştiriyordu.[35]

İroni konusunda ilk notu, 1 Ağustos 1835'te Gilleleje'den yazdığı ünlü mektupta görülür. Sokrates'le bağlantılı olarak, yaşamda "huzur ve anlam" elde edilecekse, ironiye, "kurtulmak" gereken "can sıkıcı bir yol arkadaşı" göndermesini yapar.[36] Kendini ironiden kurtarmasının ya da onu "sağ salim atlatmasının" tipik bir Hegelci üçlemede nasıl ortaya konulduğunu daha önce gördük: Önce bir bekleme ve gizlilik dönemi, sonra ironinin bireye egemen olduğu dönem, ardından ironinin aşılması suretiyle içinden çıktığı dönem. "İroninin kendi kendine fethinden" ve bu yolla "hakiki yüksekliğini" bulan bireyden söz edilir.[37]

İroniye egemen olma, tezin ancak son bölümünde ortaya çıkan, edebiyatla bağlantılı bir konudur. Şairin (edebi metinlerin yazarı olarak okuyun), yazılarında ironinin ustası haline gelmesinin dışında, "kendisinin ait olduğu gerçeklikte [*Virkelighed*]" ironiye egemen olma göreviyle karşı karşıya kaldığını söyler.[38] Bu konunun tezde nasıl gün ışığına çıktığını görmek için, her şeyden önce, düşünsemeye verilen önemli yere dikkati çekebiliriz. Heiberg'in Hegelci estetik versiyonunda sanat biçimlerinin, dolayımlı ve düşünümsel yanları arasındaki ayrıma ilişkin farkındalığı artıracak bir sırayla düzenlendiği, dolayımlılığın ve düşünsemenin birbirine dayattığı sınırların görünen en yüksek biçimler olduğu hatırlanacaktır. Komedide ironi, dolayımlılığın ve düşünsemenin birbirine dayattığı sınırların olduğu gibi görülmesi anlamına geldiği için, bu biçim yüksek konumla bağdaştırılır. Kierkegaard tezinde ironiyi artık, giderek düşünümsel biçimler üstlenen bir şey olarak ele alır. Bunun en düşünümsel biçimi Romantik ironidir. Tezinde birey, ahlak ya da etik dünyasıyla uğraşmayacak kadar soyuttur. Bu, "geri çevrilmeyi reddeden armağan ... ve yerine getirilmeyi bekleyen görev" olarak "iki biçimde" ortaya çıkması gereken bir dünyadır.[39]

Gelgelelim, tezde ironinin yine de iyi bir şey olduğunu dayatır. İnsan, "yaşamın ironisinden" kurtulmak zorunda olsa bile, önce ironinin kendine bir yer edinip yolunu devam ettirmesine olanak tanımalıdır; yoksa ruhsal gelişme görülmez. İroninin geliştirilmesini, zaten daha önce, 1836 tarihli günlüğündeki notunda öneriyordu. Yaşamın ironisinden kurtulmanın, ironiye egemen olmaktan daha başka ve daha az beğenilir yolları bulunduğunu imler bu. Aslında, yaşamın çok yoğun bir biçimde içindeyken, bunu kolayca farkedemeyebilirsiniz.

> Yaşamın ironisinin, büyük ölçüde çocukluğa, düş kurma çağına ait olması gerekir. Ortaçağ'da bu kadar belirgin olmasının ve Romantik okulda yer almasının nedeni budur. Dünyayla daha çok karışılan yetişkinlikte, ironiye pek yer yoktur.[40]

İroni sizi dünyadan uzaklaştırır, aynı zamanda dünyanın daha göz alıcı ama daha zor bulunur ve Gilleleje'deki göndermede belirttiği gibi, her günü daha çok düşünen biri için, rahatsız edici kisvelerle, olduğundan daha çok dolu görünmesine olanak sağlar. Bu uzaklaşma, tipik Hegelci tarzda, dünyanın armağanına ve görevine geri dönmeye sizi hazırlar. Daha sonra *Ya/Ya da*'da tasvir ettiği, etik biçime dönmek gerektiği düşüncesi Kierkegaard'un zihninde iyice yer etmemişti o tarihte. Bu, hemen önündeki güç bir kişisel seçimi bekleyecekti: Evlenmek ya da evlenmemek. Bu noktada Kierkegaard'un zihninde evlilik, tezi yazmasının olanak verdiği ya da kendisini rahatça ertelemeye zorlayan bir adım halinde billurlaşıyordu.

Kabataslak söylersek, tezde aslında apaçık iki konu vardı. Biri, Sokrates'in ironisini, Hegel'in salt retorik düzenek diye reddetmesi karşısında savunmaktır. Bu reddetme, Hegel'in Romantikleri eleştirmesinin bir parçasıydı; Hegel, Sokrates'in ironisini, dünya-tarihinin bir dönüm noktası olarak yanlış anlayıp, sonra da onu [Sokrates] kendilerinden biri gibi sahiplendikleri için Romantikleri suçluyordu. Oysa Hegel'e göre, Sokrates'in "dünya-tarihsel" önemi, bir bilgisizlik taslama biçimindeki ironisinde değil, yeni bir "öz-bilinç özgürlüğünü" temsil etmesindedir. Bu özgürlük aracılığıyla düşüncenin doğasında var olan öznellik insan ruhundaki gerçek yerini bulur; çünkü düşünce, genel kavramları kullandığı ve paylaşılabildiği ölçüde evrensel olsa da, aslında o her zaman belli tikel bir düşünürün düşüncesidir. Kierkegaard, tezinde, ironisi retorik

stratejisinden ibaret olan Sokrates yerine, dünya-tarihindeki önemi tamamıyla ironiye egemenliğinde yatan bir Sokrates sunar.

Tezin ikinci belirgin konusu, Romantik ironiyi, Hegel'in açmaz bulup reddetmesinden kurtarmaktır. Hegel, onlara Sokrates'in ironisini nasıl yanlış anladıklarını gösterdikten sonra, bu sefer de ironilerinde hiçbir diyalektik potansiyel bulunmadığını göstermek için Romantiklere yönelmişti. Bu, Romantiklerin ironisinin, olumlu bir şeyin türetilip ortaya çıkmasına olanak verecek hiçbir içsel gerilim içermediği anlamına gelir. Günlükteki daha eski notlar, Kierkegaard'un Romantik ironinin oynayacağı böyle diyalektik bir rol bulunduğuna inandığını kanıtlar. 1837 tarihli böyle bir notta romantik "bakış açısını" "iki ucunda ironiyle mizahın yer aldığı bir tahterevalliye" benzetir. Dolayısıyla Romantizm, "göğe en çok meydan okuyan mizah"la "ironiye en umutsuzca teslimiyet" arasında inip çıkar, yine de, öne ve arkaya doğru yaptığı bu devinimde belli bir "dinginlik ve denge" bulur. Aynı notta, ironiyi "sağ salim aşan" bireyden söz eder, ama birey ancak "her şeyin üzerine çıkıp aşağı baktığında, sonunda yükseklere çıkar ve bu yükseklikten kendisini kendi hiçliğinde görür". Bireyin "hakiki yüksekliğini" bulmasını sağlayan budur. Ve ironinin, "mizahla birlikte, kendisi dahil her şeyi hor gördüğünde" "kendini öldürdüğünü" söyler.[41]

Ancak mizahın, ironinin çaresizliğine düşüşünü kendi başına durdurmayacağına dikkat etmeliyiz. Kişinin hakiki yüksekliği bulması, tahterevalli hareketinin salınımının mizah tepesinden başka bir şeye –veya belki "hiçliğe" ya da hakkında hiçbir şey bilmediği mutlağa– sıçraması demektir. Aynı yılın sonunda yazılmış başka bir notta, bu başka bir şeyin geleneksel Hegelci olduğu anlaşılan bir anlatımı vardır.

> Diyalektik (romantik) dünya tarihindeki zamanını (çok yerinde olarak bireysellik dönemi diyebileceğim bir dönem –tarihsel olarak da kolayca gösterilebilen bir şey) tamamladığında, toplumsallık, rolünü yine çok kararlı biçimde oynamalı, devlet gibi fikirler (örneğin, Yunanlıların bildiği biçimiyle, sözcüğün eski Katoliklerdeki anlamıyla Kilise) zorunlu olarak daha güçlenmiş ve daha kapsamlı biçimde geri dönmelidir – yani bireyselliğin devam eden ayrımının bu fikre verebileceği bütün içeriğe göre, bu bireyler hiçbir şey ifade etmezler ama hepsi zincirin halkalarıdır. Kilise kavramının giderek iddialarını artırmasının nedeni budur. Toplum kurma eğilimi gibi, sabit nesnel iman vb. kavramı da bu gelişmenin, bugüne kadar kötü bir haberci olsa da, habercisidir.[42]

Burada Kierkegaard Romantizmin "diyalektiğiyle" ne demek istiyordu? İroniyle mizah arasında tutarsızca gidip gelmesini mi? Tezde, Romantik ironide başka bir kutupluluk, bir yandan, "zevksiz cahillerin" verili dünyasını, öte yandan sonsuz yaşama ulaşamayan, "belli belirsiz ortaya çıkan şekilleri" barındırmaktadır.[43] Yoksa bu öne arkaya devinimini çözümleyen, daha istikrarlı, hatta sonsuza kadar "geçerli" bir yere aktarmak mıdır? Ne anlama gelirse gelsin, günlükteki bu pasaj, Romantizme *bireysellik* açısından dünya-tarihinde bir önem atfeder gibidir. Bu, tezde Hegel'in, öznellik açısından Sokrates'e yüklediği role çok benzer. Sokrates'in öne sürdüğü düşüncenin doğasında var olan öznelliğin, genel, nesnel ve düşünce biçiminde tözsel olanın yolunu açması gibi, Romantizmde gelişen bireysellik de, sonsuz yaşamın doğru biçimiyle zenginleşen toplumsallığa önemli girdi sağlayacaktır. Tam Hegelci bir düşünce tarzıdır bu ve aynı tarzın tezde devam ettiğinin belirtileri vardır. Tezden dokuz yıl sonra, 1850'de Kierkegaard şunları yazacaktı:

> Hegel'den ve modern olan her şeyden etkilendiğim, büyüklüğünü gerçekten kavrayacak olgunluktan yoksun olduğum için, tezin bir yerinde Sokrates'in yetersizliğinin, bütüne dikkat etmeme, bireylere yalnızca nicelik olarak bakma olduğunu belirtmeye direnemedim. ... Ah, ne kadar aptal bir Hegelciydim! Sokrates'in ne kadar büyük bir etikçi olduğunun kusursuz bir kanıtıdır bu.[44]

Tezin Birinci Bölüm'ünün sonunda, "Hegel'in Sokrates'e Bakışı" başlığı altında Kierkegaard, Hegel'in, ahlakın kurucusu olarak Sokrates'e yaptığı göndermeyi alıntılar ve okura, Hegel'in *Tüze Felsefesi*'nin (2006; *Philosophie des Rechts*, 1821) terminolojisinde, ahlaklı kişinin, etik kişinin tersine, "olumsuz yönde özgür birey" olduğunu, bu birey için "hiçbir şeyin ciddi bir mesele" olmadığını hatırlatır, oysa:

> gerçek ciddiyet, öznenin, imgesel kurgulamalarına devam etmeye artık her an keyfice karar vermediği, ama bir şeyler yaratma görevini kendisine kendinin değil, başkalarının verdiğini düşündüğü bütünde olanaklıdır ancak.[45]

Kierkegaard'un daha sonra pişmanlık duyduğu pasaj buysa, vazgeçmek isteyeceği, buradaki sonuç düşüncesi değildir. Dünyanın, şiirsel tasvirde oluşturulan bir şey değil, bize verilen bir görev olduğu,

Kierkegaard'un düşünce motifi olmaya devam eder. Kierkegaard'un bu pasajdaki daha olgun görüşünün hatası, Sokrates'in, olumsuz yöndeki özgürlükten, ancak verilen görev bireyin bütüne üyeliği açısından anlaşılırsa, olumlu yönde bir şeyin gerektiği gibi çıkabileceğini düşünen biri olduğu düşüncesidir. Bu durumda tezin ilk bölümü şöyle biter: Sokrates insanlara yol gösterip onları birer birer gerçekliğin dışına yönelten "tanrısal misyoner" rolündedir:

> Kharon'un* insanları yaşamın doluluğundan alıp, yeraltı dünyasının loş ülkesine götürmesi gibi ... Sokrates de bireyleri gerçeklikten [*Realitet*] çıkarıp ideal bir dünyaya gönderiyordu; gerçekliğin çeşitliliğini içinde yok ettiği ve ideal sonsuzluğun sonsuz olumsuzlukla bir olduğu bir hiçlikti bu.[46]

Daha sonra Kierkegaard, Kharon'unkine benzeyen bir eyleme daha çok heves duyabilirdi. Olumsuz yönde özgürlüğün rehberlik ettiği "hiçlik" Tanrı'yla bireysel ilişkiye atılmış ilk adım olacaktı. Etik, bu ilişkinin üzerine inşa edilecekti. Etik bütünlük o zaman, bireylerin bireyselliklerini bir gruba, ulusa ya da devlete teslim ettikleri bir topluluk meselesi değil, bireyin kendi iradesinin özelliği olacaktı. Bireyin vicdanı, Hegel'in anladığı gibi, salt etiğin içinde yer almaktansa, Tanrı'yla ilişkinin aracılık ettiği görüldüğünde, sonunda etiğin dayanağı olacaktı.

Yine de, "Tanrısal misyoner" övgüsü, Sokrates'e, Romantiklerin kabul edemedikleri önemi vermek için yeterdi. Özgürlüğe odaklanmak bunu görmemize yardım eder. Dünyaya karşı ironik duruş, insanı bunun üzerine çıkarsa da, ilke olarak, açıkça daha iyi ya da kalıcı bir alternatifle uğraşıldığı anlamına gelmez. Aslında ironiciler dürüst olsalardı, ironilerini kendilerine çevirirlerdi, sonra da tutunacakları bir dal kalmazdı. Gelgelelim, ironinin özgürlüğü genel olarak kendini gerekçelendirir gibidir. Kierkegaard'un dediği gibi, ironide "gerçeği gizlemenin" "rahat etme [denen] bir amacı" vardır. ..."[47] Özgürlük artık Sokrates'in ironisinin de temelindedir ama Sokrates'in yaşamının sonunda özel bir biçim alır. Sokrates'te özgürlük, bilgisizlik biçimindedir (Kierkegaard'un 1835'te Gilleleje'den yazdığı mektuptan hatırladığımız gibi, ironi, "gerçek bilginin bilmemekle başladığını öne sürer").[48] Hegel, Sokrates bil-

* Kharon: Yunan ve Roma mitolojisinde, yeraltı ülkesinde ölüleri Akheron ırmağından geçirip toprağa kavuşturan sandalcı - ç.n.

gisizliğini ciddiye aldığı için, Sokrates'e göre, bilgisizliğin ironi olamayacağını iddia ediyordu.[49] Kierkegaard, Sokrates'te ironinin bilgisizliğe benzese de, şakacılığına, ciddi olmayan bu bilgisizliğe başvurmanın gayet ciddi olabildiğine işaret ederek Sokrates'i savunur.

> [Sokrates] ölümü ve ölümden sonra ne olduğunu bilmiyordu, herhangi bir şey olduğunu ya da hiçbir şey olmadığını da bilmiyordu. Ama bu bilgisizliği ciddiye almıyordu, tam tersine, bu bilgisizliğin içinde gerçekten de gayet serbest düşünüyordu. Dolayısıyla, onun için bilgisizliğin kendisi ciddi değildir, ama Sokrates bilgisiz olduğu konusunda son derece ciddidir.[50]

Sokratesçi ciddilik, Sokrates'in şaka yollu bilgisizliğini kabul etmeye istekli olduğu uç noktalardadır. Kierkegaard, daha sonraki yazılarında, çok önemsediği başka bir Hegelci anlayışı, trajik kahraman anlayışını öne sürerek, trajik kahramanın ölümü, "kahramanın yok etmek istediği, kendi intikam hırsını ... doyurabilen çağda", "aslında son savaş ve son acı"yken, (Yunanlı) Sokrates olayında durum bu doyumdan yoksundur, "çünkü Sokrates bilgisizliği nedeniyle, ölüm düşüncesiyle biraz daha anlamlı bağlantı kurmaya set çekmişti" der.[51] Ciddilik, yani "hakiki kararlılık", dünyaya yerine getirilecek görev, geri çevrilmeyecek armağan olarak bakan birinin tutumudur. Sokrates ironinin ciddilikten uzak düzeneğini böyle bir kararlılığın hizmetinde kullanıyordu.

Bu durumda ya Romantikler ne yapıyorlardı? Kesin bir ironi anlayışları yoksa da, ironiyi geliştirirken, onda bir tür "kesin bilgi" arıyorlardı. Boccaccio'ya kadar edebiyatın, ironinin "tanrısal soluğuyla"[52] esinlendiğini belirten Friedrich Schlegel, ironiyi edebiyat ya da yarı felsefe kategorisine oturtmaya çalıştı. İroninin temelini Kant'ın "transandantal" odaklanmasında, yani doğrudan nesnelere değil, onlardan edindiğimiz deneyimlerin nasıl mümkün olduğuna odaklanmakta aradı.[53] Kant, bilen öznenin bilinen nesneden açıkça ayrıldığını anlamayı artık olanaksız duruma getiren düşüncelere dikkati çekmişti. Romantizme göre, şiir deneyimi gelişirken, bu olanakdışılık, öznenin, varoluşun geniş anlamında, bunu gerçekten gerçek duruma getiren ideallikle birlikte "salt" ya da dünyevi gerçekliğe yatırım yapabileceği düşüncesini davet ediyordu. Fichte'nin, öznenin nesneyle ilişkisinin, öznenin başlattığı bir düşünümsel ilişki olduğu fikri de Kant'a eklendi sonra. Dolayısıyla, şiirin düşü-

nümsel biçimi fikri ortaya çıktı. Schlegel buna, "felsefe diline benzetme yoluyla transandantal [*transcendental*] şiir denmesi"[54] gerektiğini önerdi. Romantikler için, şiirsel ifadede doğruya ulaşmak, dünyaya sadık kalmak, Kant'ınki dahil, geleneksel felsefedekinden daha kolay oldu. Schleiermacher'ın "mutlak bağımlılık duygusu" aynı temanın dinsel çeşitlemesiydi ve deneyimde sonluyla sonsuzu birleştirmenin ne anlama geldiği konusunda belli bir anlayış olmasa da, yani –Romantik vizyonun kazandığını varsaydığı içgörüye daha sadık kalmak için– tam olarak bunun nedeni, bu anlayışı edinen hiç kimsenin ya da böyle bir *anlayışın* bulunmadığı olsa da, Romantik gelenek bunun, bu amacın üstün bir kavrayışı iddia edecek temelleri bulunduğunu düşünüyordu.

Elinde *Decameron** (1997; *Decamerone*, 1348-53) bulunan Kierkegaard, Romantikleri iyice okumuştu. Brøchner, onun Romantik şairleri ezbere okuduğunu bile söyler; Kierkegaard'un bunu "hangi ifadeyle ve hangi güçle" yaptığını hatırlıyordu.[55] İroninin, çocukluğa ve "düş kurma çağına" ait olduğu iddiasında acaba özyaşamına bir gönderme mi vardı? Devam eden yaşamın sonluluğu göndermeleri yanında, kendi gülme yeteneğiyle bağlantılı olarak, mizah ve ironi alanında o ilk "takıntılı düşüncelerini" hatırlayın. Aynı anlayış, Schlegel'in ölümünden kısa süre önceki sözlerinde de vardır: "Hakiki ironi ... sevgi ironisidir. Sonluluk duygusundan, insanın sınırlılığından ve her hakiki sevginin doğasında bulunan sonsuzluk kavramıyla bu duyguların açıkça çelişmesinden doğar."[56] Gerçek dünyanın sonluluğu, insanın salt sonsuzlukla doyuma ulaşmayan özleminin artalanına odaklanıp açığa çıkar. İnsan çabasının geçici sınırlılığının "keşfinde", salt içkin olabilen ama ortaya çıkmamış ya da farkına varılmamış bir özlemdir bu.

Kierkegaard, Romantiklerin "topyekûn İdealist gelişim" eleştirisine katılıyordu. Bu İdealist ilerleme "Fichte'te kuşkusuz bir 'ben', bir ölümsüzlük buldu ama içi dolu [*Fylde*] denemez". Ama Kierkegaard'a göre, Fichte "alabora oldu", çünkü "ampirik safrayı gemiden attı". Safra atmayla bağdaştırdığı anlayış, "kişilik" anlayışıydı. Kierkegaard,

* *Decameron*: İtalyan şair, yazar ve bilgin Giovanni Boccacio'nun (1313-1375) yüz öyküden oluşan, kapsamının genişliği, trajik ve komik görüş açılarının art arda kullanılması açısından onun başyapıtı sayılan bu kitabın ana düşüncesi şudur: insan gerçekten soylu olmak için, yaşamı acı duymadan olduğu gibi kabul etmelidir ve daha da önemlisi, beklentilerine ne ölçüde ters düşerse düşsün ve ne ölçüde trajik olursa olsun, kendi eylemlerinin sonuçlarına rıza göstermelidir-r.n.

Novalis'in tekrar gemiye aldığı şeyi "afyon dumanıyla doldurulmuş duyarlılık [*Sjelsfylde*]"[57] diye reddetse de, Novalis kişilik anlayışını felsefe alanına sokmaya yardım etti. Daha önce belirttiğimiz gibi, daha kapsamlı bir kişilik anlayışı Kierkegaard'un düşüncesinde önem kazanacaktı. Kierkegaard'un bu konudaki düşüncelerinin Hegel'inkilere çok yakın olması şaşırtıcı gelebilir. Kierkegaard, aşağı yukarı tez döneminde günlüğüne yazdığı bir notta şöyle der:

> Bir yerde Hegel, salt düşüncenin kusurluluğunu, her şeyden önce felsefenin insan yaşamını yetersiz ifade ettiğini, ya da bu durumda kişiselliğin, varoluş biçimlerini [*Arter*] ve ifade tarzlarını kendi başına değil, bütünün içinde düşünerek kendini gerçekleştirdiğini belirtir gibidir.[58]

Kierkegaard, güzel sanatlar derslerindeki Hegel'de, kişiliğin yapısı konusunda içgörüsü olan, yaşayan düşüncede imgelemin rolüne değer veren birini fark etti. Hegel'in gerçeklikle idealliğin sonunda akılda birleştiğini öne sürdüğü *Mantık Bilimi*'nin (2004; *Wissenschaft der Logik*, 1812-1831) de yazarı olması başka şeydi, gerçi bu yapıta da Kierkegaard saygı duymuştu.[59]

Kierkegaard'un Romantik ironi eleştirisi, tezinde daha sonra, "Fichte'den Sonra İroni" başlığı altında ikinci ve sonuç bölümünde yer alır.[60] Bu sonuç bölümünde Kierkegaard, Sokrates bunu ne kadar uç noktalarda anlarsa anlasın, Yunan ironisinin, ilk meyvesini Romantiklerde veren şeyin gerçekte ancak gelişmemiş bir versiyonu olduğunu öne sürer. Yunan ironisi, henüz eleştirmeyen evresinde, "çarpışmayan" ama öznelliğin "edilgen" duruma getirdiği, *bozulmamış* öznelliğin bir türü olarak, ilk kez "haklarını elde eden" birinin özelliğidir. Romantik ironi, kendi payına, bunun çok daha gelişmiş halidir, aslında öznelliğin öznelliğinin biçimidir. Kierkegaard'un günlüğüne yazdığı, daha önce alıntı yapılan, "ruhun yüksek yaşamının krizi"[61] notunda gönderme yaptığı şey, diyalektiğin olumlu yanına olanak sağlar. İroni, tam karşıtı olarak, bütün gücüyle sivrilmesi için diyalektiğe katkıda bulunur. Kierkegaard, Hegel'in eleştirdiği üç yazarı ele alır: Solger, Schlegel ve Tieck. Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819), uzlaşma olasılığını yalnızca sonsuz İde'de bularak, aksi takdirde parçalara ayrılacak olan varoluşta kutuplaşmaları fazlasıyla irdeleyen Romantik Alman filozofudur. Solger'in, –"sonlu ve

tikel olmak için, sonsuzluğunu ve evrenselliğini olumsuzlayan, yine de yeri geldiğinde bu olumsuzlamayı iptal edip, evrenselle sonsuzu, sonluyla tikeli tekrar birleştiren"– bu uzlaşmanın üstesinden gelmek için, "felsefi İdeye" katmak istediği "derinlikleri" tanımlamak amacıyla, Hegel, "mutlak olumsuzluğun sonsuzluğu" ifadesini kullanıyordu.[62] Kierkegaard da, Romantik ironiyi ele alırken bu terimi benimsedi, ama Hegel'de, Romantik ironide hiç diyalektik potansiyel bulunmadığı anlamına gelen şeyin, başlı başına mutlak olumsuzluğun sonsuzluğu olmadığını gözlemlemek önemlidir. Konu, Spekülatif İde'de bu olumsuzluğun yalnızca "bir öğe" olmasıdır. Bunu "salt diyalektik kargaşa ve hem sonsuzun hem de sonlunun çözünürlüğü" biçiminde "yorumlamak" yanlıştı.[63] Schlegel ve Johann Ludwig Tieck (1773-1853) gibi, Hegel de, Solger'i geriye bir şey ya da diyalektik gelişme kalmadan, İdeyi, Kierkegaard'un, ironinin ve mizahın tahterevallisi olarak gönderme yaptığı, dinginlik durumunda olmayan bir sarkaca indirgediği için eleştiriyordu. Romantik ironiciler bunu böyle söylemezlerdi kuşkusuz; ironide, ironinin doğasında bulunan olumluluğu aradıklarını söylerlerdi. Ama Kierkegaard'un da zaten anladığı gibi, ironi bir "duruş" değildir: İroni kendini uygulamaya koyduğunda, geride dayanacağı bir şey kalmaz, ironinin "bencilliğine" yer yoktur artık.[64]

Soru, buradan nereye gidileceğidir. Belirttiğimiz gibi, Fichte'nin sayesinde, düşünümsel ironi kavramı Romantik ironinin doğrudan Kant'tan geldiği görünümünü vermişti. Dolayısıyla, Romantiklere, varlığı uygun biçimde düşünmenin deneyim tarzlarının gelişiminde yattığını öne sürme olanağı veriyordu. Romantikler burada yanılıyorlardı. İronik bakış açısında belirtilen durum gerçeklikdışı bir durumdu; mantık sonucuna varıldığında, öznenin dünyaya armağan edildiği duygusunun köklü bir biçimde bozulması gerekiyordu. İroninin salt olumsuz öyküsünde, "varoluş ironik özneye, karşılığında da, ironik özne varoluşa tamamıyla yabancılaşır", "gerçeklik ironik özne için geçerliliğini kaybederken, kişi [de] belli bir dereceye kadar gerçeklikdışı olur".[65] Kierkegaard, bundan sonraki yapıtlarında bu fikrin peşine düşecekti. Özellikle, "estetik" yaşam tarzı ya da yaşam görüşü etiketini yapıştırdığı şey tam anlamıyla bunlardan biriydi. Kierkegaard'un daha sonra öne sürdüğü gibi, estetikçi, bu tarzın çeşitli altevrelerini araştırdığında geriye hiçbir gerçeklik kalmaz, dolayısıyla, kendi gerçekliğini yaratma problemiyle karşılaşır. Ancak estetikçi yalnızca estetikçi olduğu için, gözünde canlandırabildiği tek manzara do-

yurucu bir estetik manzaradır. Dolayısıyla bu çabanın başarısız olduğunu ve içindeki direncin umutsuzluk karakteri taşıdığını Kierkegaard *Ya/Ya da*'nın 2. Bölüm'ünde geliştirecekti. Tezinde ironiyi, içinde, dünyanın armağan ve görev olarak yeniden belirdiği bir açık alanla birlikte, özneyle nesne arasında uzlaşma olasılığı yaratan eş düzeye getirme süreci olarak sunar. Romantik ironi, aslında farkı yok ettiği için, kendi terimleriyle, görevin işlevinin önermek olduğunu düşünemez. Tezi, son soruya, ironinin sonsuz geçerliliği olup olmadığı sorusuna, hümanistik terimlerden çok, hem tanrısal hem de insani terimlerle yanıt verilebileceğini söyleyerek –ancak ironinin görevi anlaşıldığında, diyebiliriz– bitirir. Ama o zaman konumuz, mizahı daha çok benimser duruma gelir.

Kierkegaard 3 Haziran 1841'de *İroni Kavramı* – Sokrates'e Yoğun Göndermelerle'yi (*Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates)* o tarihte felsefe fakültesinin dekanı olan Sibbern'e kendisi verdi. Tezini Latince yerine Danca sunması için kraldan özel izin istendi; gereken izin verildi, buna müteşekkir olabiliriz. Fakültenin resmi yoldan atadığı kişiler, eleştirseler de, tezi savunulmaya değer bularak onayladılar. Atananlardan biri Martensen'di, ilk seçilen Rasmus Nielsen katılamayacağı için affını istemiş, yerine Martensen getirilmişti. Kierkegaard, tezinin bir bölümünü Martensen'e daha önce göstermişti. Daha sonra Martensen, üslubunu yapmacık ve dayanılmayacak kadar dolambaçlı bulduğunu yazdı. Tezin kısa sürede kabul edilmesi beklenmiyordu. Atanan diğer kişiler, tezin dikkate değer bir entelektüel yetenek sergilediğini kabul etseler de, benzer çekinceler belirttiler: Büyük ölçüde gereksiz sözlerle ve yapmacıklıkla, ayrıca "bayağı abartılar" kadar akademik yazıda yeri olmayan "iğneleyici ya da alay edici türde çeşitli aşırılıklarla" doluydu. Sibbern, "yazarımız keşke düşüncesini daha kesin biçimde sonuca ulaştırsaydı" dileğinde bulundu, gözden geçirilip "daha alt düzeyde bir üsluba uygun olan" bazı şeylerin çıkarılacağını umuyordu; diğerleri de aynı görüşü paylaştılar. Sibbern'in büyük ölçüde müdahalesi ve ısrarıyla, üniversitenin en yüksek yürütme kurulu, 29 Temmuz 1841'de, Kierkegaard'un Danca teziyle *Magister* [felsefe ve temel bilimler öğretmeni-ç.] diploması almasını kabul etti. Ama bundan sonra tezin yanı sıra, herkese açık bir savunuya konu olacak bir dizi Latince önermenin de sunulmasında ısrar edilmişti. Kral gereken kararı ertesi gün imzaladı ama bazı nedenlerle, karar fakülteye ya da adaya 28 Ağustos'a kadar iletilmedi.[66]

Başarılı geçen savunma 29 Eylül 1841'de gerçekleşti, geleneğin gerektirdiği gibi, tartışma Latince yapıldı. Kierkegaard'un tezin içeriğinin özetinde anlattığı on beş önerme, tezin Latince kapak sayfasından sonra basıldı. Tartışmadaki taraflardan biri olan Sibbern, dekan olarak, resmen sorumluydu ama resmi bir muhalifti de. Diğeri, Yunanca profesörü de olan, *Etatsraad* (Bakan) Peder Oluf Brøndsted'di.[67] Oturum yedi buçuk saat sürdü ve *ex auditorio*'nun [dışarıdan dinleyenler-ç.] başlattıkları diyalogları da kapsadı. Bu yolla yorum ekleyenler arasında Peter Kierkegaard'la Heiberg de vardı. Peter'ın, hem Latincede hem tartışmada kardeşine yardım eli uzattığını düşünmek güzel olurdu. Regine konusunda karar verememenin gerginliği ve tezini bitirmenin şiddetli baskısıyla Kierkegaard, Nisan'da hastalanmış ve kan tükürmüştü.[68] Gelgelelim Peter, daha tipik bir biçimde, ailenin adını koruma endişesi içindeydi. Heiberg ise, çok başka nedenlerle konuşmuş olmalıdır. Başka hangi konuya karışırsa karışsın, tezin sonuna doğru sakıncalı biçimde kendisinin Goethe'yle karşılaştırıldığı pasaj onu tahrik etmiş olmalıydı. Oturum sona erdi ve çetin sınav bitti. 14 Ekim'de kral, Kierkegaard'a *magister artium* [sosyal bilimlerde yüksek lisans alan kimse-ç.] sıfatını veren gerekli yetki belgesini imzaladı.[69] Diploma tarihi 20 Ekim 1841'di.[70]

Olayların akışı konusunda bu kadarı yeter. Tez konusunun da burada kapandığı düşünülebilir. Ama sorulmayı bekleyen bazı sorular var. Bazılarının iddia ettiği gibi, ironi konulu tezin kendisi ironik miydi acaba? Olmasa bile, gizli bir amacı, örneğin, Hegel'in yalnızca Sokrates ve Romantikler konusundaki görüşlerine değil, kendisine de eleştiri getirme amacı var mıydı? Hegel'in eleştirildiği kuşkusunun bir nedeni, Kierkegaard'un kendi itirafına göre ironinin, savunulacak, yer verilecek, tanımlanacak bir duruş değil, daha çok dünyaya karşı bir tutum olmasıydı. İroni, "dolayımlı olana" vakfedilen bir yaşamın sınırları konusunda içgörü oluşturan bir özet düşünseme biçimi sağlayarak, dünyayı sınırlı bir bütün halinde görmenize neden olur: "*Sub specie ironiae* görülen, şu ya da bu görüngü değil, varoluşun bütünüdür [*Titvœrelsens Totale*]."[71] Öyleyse, Hegelcilerin dedikleri gibi ironiyi "kavramsallaştırmak" ya da son bölümde iddia edildiği gibi, ondan "doğru" diye söz etmek ne anlama gelebilirdi? Kuşkusuz Kierkegaard, ironi konulu önermeleri formüle edip savunmaktan çok, aslında bize ayrıntılı bir ironi örneği verir, bunu yaparken de, görünüşte uğraştığı akademik yöntemi aşağılayarak buna

saygı göstermediğini ortaya koyar. Bu durumda, ironi sizin söylemek istediğinizden başka bir şey söylediği için, tez Kierkegaard'un gerçekten söylemek istediğini söylüyor olamaz. Ya da, Kierkegaard'un ironi konusunda gerçekten söylemek isteye*bileceği* bir şey yoksa o zaman sergilenen ironi, bu konuda düpedüz hiçbir şey söylemez.[72]

Kierkegaard'un yazar olarak yakın geçmişini bilmek, tezi göründüğü gibi kabul etme konusunda insanın dikkatli davranmasına yol açıyor. Andersen konusundaki "mini tezini", entelektüel normlarla ilişkisini açıkça koparark, ister al ister alma havasında sunduğunu hatırlıyoruz. Üç yıl önce ağır basan düşünceleri her neyse, bu çok daha uzun tezde artık o düşüncelerin geçerli olmadığını varsaymalı mıyız? Tez, Kierkegaard'un kendi kurallarının dışında mıdır? Yalnızca Kierkegaard'un, babasının anısına saygısı, Sibbern'in kehanetini ("İlahiyatı bitirme sınavlarına hiç girmezsin artık") çürütme ya da iş olanağı kapısını açık bırakma nedeniyle yazdığı bir akademik tez olarak mı okunacaktır?

Bu kuşkuların bazısı akla yakın gelebilse de, hiçbiri zorunlu görünmez. Andersen'le ilgili değerlendirme yazısının konusu yaşam görüşleriydi. Kierkegaard, Andersen'in romanının yaşam görüşünden yoksun olmasından yakınıyordu. Bu mini tez okurdan yaşam görüşlerine, dolayısıyla en azından böyle bir görüşün ne olduğunun ipuçlarına ilgi göstermesini istiyordu. Bunlardan yoksun olan okur, metni de kendi haline bırakabilirdi. Ama tez için de aynısı pekâlâ söylenebilirdi. Tezin konusu ironiydi ve ironinin ne olduğu ya da edebiyatın ironinin menziline nasıl ulaştırılabileceği konusunda hiçbir görüşü bulunmayan okur da pekâlâ tezi de kendi haline bırakabilirdi. Kuşkusuz Kierkegaard, fakültenin atadığı kişilerden bu konularda pek az görüşü bulunanlar dışındakilerde, kendisinin *Magister* sıfatını hak ettiğini göstermek için sergileyecek yeterli bilgi ve entelektüel dirayet bulunacağını ummuş olmalıydı.

Bu açıdan, Kierkegaard'un tezinin, ironi gibi anlaşılması zor bir konuyu ele alan başka bir tezden hiç de farklı olmadığı düşünülmelidir. Burada özetlenen başlıca iki ilgi alanının yanı sıra, daha az gelişmiş ama temanın altında yatan üçüncü bir ilgi alanı olasılığını dışlamaz bu yine de.

Tezin son bölümünde ("Kontrollü Bir Öğe Olarak İroni. İroninin Gerçeği") Kierkegaard, yazıdaki ironinin, yapıtın yalnızca bir bölümüne değil, bütününe yayılması gerektiğini söyler. Sevilen bir metafora başvurup, ironinin yapıtın ağırlık merkezi olması gerektiğini söyler. Andersen konulu tezde de yaşam görüşünün böyle olması gerektiğini söylemişti.

Yapıtın ağırlık merkezi varsa, o zaman, kendisini bir anlamda yaratıcısından kurtarır. Ancak hatırladığımız gibi Kierkegaard, Andersen'in yapıtına bir üründen çok bir organın kesip çıkarılması derken kastettiği anlamda değildir bu; yapıtın kendi ağırlık merkezi varsa, yapıt kendini yazardan kurtardığı kadar, yazar da *kendini* yapıttan kurtarır. Yazar, yapıtındaki ironinin "efendisi" olunca, yapıtın ve yazarın bu şekildeki karşılıklı kurtuluşu gerçekleşir: "İroni aynı anda hem şiiri yaratır, hem de şairi özgürleştirir." Ancak yazar açısından bu özgürlük, *yalnızca* yapıtıyla ilgilidir; bir yere kadar yazarın, kişi olarak, yaşamda ironi ustası olduğu konusunda hiçbir şey söylemez. Kierkegaard, daha önceki denemesine doğrudan gönderme yapar gibi şöyle der: "Yazar, dehasının içinde kaybolmuş birinin bakış açısından [*det Geniales umiddelbare Standpunkt*] ne kadar vazgeçerse", ne yazdığıyla kim olduğu arasındaki çelişkiyi o kadar önemli ve dünyaya da bütüncül bakıp bu yolla bireysel varoluşunda ironinin efendisi olmayı o kadar gerekli bulabilir. Bunun çok daha önemli olmasının nedeni, –bu niteliğine dikkat ediyoruz (burada vurgu vardır)– yazarın, "*bir dereceye kadar* filozof" olmasıdır. Dolayısıyla, dikkatimizi şairin edimsel yaşamına yönlendirmeli ve "genellikle bizi ilgilendirmeyen ayrıntıları" göz önüne almalıyız. Kierkegaard'un söylediği gibi, bunun nedeni, yazarın "gelişiminde" yapıtlarının nereye kadar birer "uğrak" olduğunu görmektir.[73] Ancak üçüncü tema, tezin altında yatan olasılık, belki buradadır, başka bir soru daha vardır: Yazar ister dolaysız dâhi, ister felsefeye başvurmak zorunda kalan biri olsun, yaşamındaki bu uğrakları okuruna nasıl açıklayabilir?

Kendisi üzerine fazlasıyla düşünen biri olarak Kierkegaard, dolaysız dâhi konumunda değildi ama şairlik, sözcüğün o zaman geçerli olan geniş anlamıyla, edebiyat metinleri yazarlığı yolundaydı kuşkusuz. Yazar olarak, ironin bütün karakteristik özelliklerini sergileyerek zaten ironi yapıyordu. Ama içine ironinin sindiği yapıtlar, kendi ironik ağırlık merkezi bulunan yapıtlar üretebiliyor muydu ya da bunu istiyor muydu?

Bazıları ilerde müstear adla yayımlayacağı yapıtlarda ağırlık merkezleri bulunduğunu, müstear adla yazılmalarının bu olguyu vurguladığını söyleyecektir. Yapıtların ağırlık merkezlerinin ironik olduğunu söyleseler de, söylemeseler de bunu söyleyebilirler. Başkalarıysa bu düşünceyi paylaşmayacak, müstear adla yayımlanan yapıtların hiçbirinde ağırlık merkezinin bulunmadığını; tersine, müstear adla yayımlanan yapıtların

temel niteliğinin, yani aslında yapıtların dehalarının, ağırlık merkezinin başka bir yerde bulunduğunu öne sürmek olduğunu söyleyeceklerdir. Aslında yapıtların ironisi budur ve bütünün içine işlemiştir. Dahası ironi, yazarın ciddi olduğu bir şeydir. Yazarın, yüceltmek istediği şey, yapıtlarının dibe vurmasını sağlayarak okurlarını yine başka bir gerçekdışılığın sallantısında silkinmeye yöneltmek ve daha sonra yeniden denge sağlamalarına yardım edebilecek başka bir gerçekliğe (deneyim yoluna) tutundurmaktır. Aslında Kierkegaard, ironinin bizi doğru yola çıkardığını öne sürer.

> İroni kontrol altına alınır alınmaz, kontrol altına alınmayan ironinin yaşamını ilan ettiği yönün tam tersine gider. İroni sınır getirir, sonlandırır, kısıtlar, böylece yerini gerçeğin, edimselliğin ve tutarlılığın ortayı çıkmasını sağlar. ... İroniyi hiç anlamayanlar, fısıltısına kulak vermeyenler, böylece, kişisel yaşamın mutlak başlangıcı denilebilecek şeyden yoksundur.

Bu durumda gerçeklikdışılıklar, gerçekliğin, edebiyatın betimiyle bozulmadan geri dönmesinin, ona armağan ve görev olarak bakılmasının yolunu açan açık alanlardır. Kharon gibi, okuru gerçekdışılıklara götüren, ironi yazarıdır. Ama geri dönüş basit bir dönüş değildir. İroni nedeniyle en yüksek düzeyle gerçekleşir. "Bilim adamlarının, kuşku duymaksızın hakiki bilim olmayacağını öne sürmeleri gibi, sahici bir insan yaşamının ironisiz olanaksız olacağı da aynı haklılıkla öne sürülebilir."[74]

Kierkegaard, söz ettiği ustalığı gerçekten başardıysa, kendini yapıtlarından ve yapıtlarını kendinden kurtardıysa, o zaman bu özel bir kurtarma biçimidir. Kierkegaard kendi yapıtlarına, başka yazarlarda ender görülen yollarla bağlıdır. Kierkegaard'un ironisinin sonuçları edimselliğinin doğal uğraklarıysa, tamamıyla onlardan *bağımsız* hayalet bir varlık olarak, onların üzerlerinde dolaşması sayesinde değildir bu. Kimine göre hayaletliğin asıl özü olacak şekilde, Kierkegaard'un da kendini özgürleştir*emeyen* bir hayalet gibi, yapıtlarına sıkça uğradığını söylemek daha doğru gibidir. Onun ve yapıtlarının büyük gücünün ve sanatının bu kadar köklü olmasının nedeni bu olabilir. Birinin ironide ustalaşması, gelişmesinin "uğrağı" olan yazılarını elinde tutmasıysa, o zaman, bu gelişimi okurla paylaşmak için yazar, kendi ağırlık merkeziyle çakışan, şimdilik kararsız ağırlık merkezlerinin ilerideki ya da gerideki ipuçları-

nı okura sürekli vermelidir. Kierkegaard'un müstear adla yayımlanan yapıtları böyleyse, o zaman, onlar yeni bir edebiyat türü, hatta yeni bir edebi ironi türü oluşturur. Tezde bu konuların yalnızca ipuçlarını verir, ama teze *bize* bir yönde verilen ipucu olarak da bakabiliriz. Eğer bu ipucunu görebiliyorsak, *Ya/Ya da*'nın ve sonrasının kısa süre sonra yola çıkması bizim için sürpriz değildir.

Tezde tematik birlik bulunsa bile, ağırlık merkezi besbelli yoktur. Ama bunun nedeni, tezin ironik bir yapıt değil, ironi konulu bir yapıt olmasıdır. İronik bir yapıt olması istenseydi, tez, kuşkusuz sınavını geçemezdi; yazarı, sinyal verircesine, ironinin metnin içine sinmesine izin vermekte başarısızdır. Ama böyle olmaması gerektiğini varsaymak için her türlü nedenimiz var. Tez, ironi konusunda söylediklerinde ve ironinin *gerçeği* konusunda önerdiklerinde ciddidir. Ciddiliği Sokrates ölçeğinde olmayabilir. Yaşam söz konusu değildir, ölümün anlamı da. Kierkegaard, yalnızca yazardır. Temasıysa kesinlikle Sokratik ciddiyettir ve kişi isterse tezi, ironi tecrübe edilip sonra da ondan "sağ kurtulunduğunda" kişisel yaşamın nasıl olabileceğini açıklamaya girişmiş uzun bir giriş biçiminde de okumayı tercih edebilir.

Emil Boesen'in, tezini yazdıktan ve nişanlılık döneminden sonra Kierkegaard'un ne yapmak istediği ve ne yapabildiği konusunda ilk kez net bir anlayış edindiğini" söylediği, daha önce alıntı yapılan mektubunu hatırlayalım.[75] Kierkegaard'un, tezin sonundaki görüşlerden anladığı, ironinin ve ironinin gerçeğinin gerektirdiği şekilde yazmaya hazırlanmaktı. Sibbern'in, üniversitede görev almak için başvurması önerisine karşı çıkmasına yol açan zorunluluk bu olabilirdi. Sibbern'e hazırlanmak için iki yıl gerektiğini söyledi. Sibbern, bu koşullarda onu işe alamayacaklarını söyleyerek karşı çıkınca, Kierkegaard, alaycı bir biçimde Sibbern'e, Rasmus Nielsen gibi, kendisini de hazır olmadan mı işe alacaklarını söylemek istediğini sordu. Sibbern sinirlendi, Kierkegaard'u, felsefe kürsüsünde Møller'in yerini alan Nielsen'e her zaman kusur bulmakla suçladı.[76] Kendisini sürekli olarak *İroni Kavramı*'nı Almancaya çevirtmeye teşvik eden Sibbern'e, Kierkegaard, ısrarla ne olumlu ne de olumsuz yanıtlar gönderdi. Bunun nedeni, tezinin, artık görevi olarak baktığı edebiyat türüne ait olmadığını anlaması mıydı? Her halükârda, başka bir üslupta, başka bir edebi türde ve başka bir yerde daha iyisini yapabileceğini biliyor olmalıydı.

7. Bölüm

Nişanı Bozma ve Berlin: *Ya/Ya da*

Kierkegaard, tezi tartışıldıktan sonra, aynı ay içinde, Berlin'e gitmek üzere Stralsund bandıralı bir gemiye binmişti. Tezin onaylanmasından birkaç hafta sonra, henüz tartışmaya girmeden Kierkegaard, yüzüğü Regine'ye geri göndermişti. Nişanlılık dönemi on üç ay sürmüştü. Kierkegaard, daha sonra, evlenme teklif ettiğinin ertesi günü bunun hata olduğunu anladığını söyledi.[1] Regine'den hoşlanmıyor değildi, tersine çok etkilenmişti; bir keresinde de kendi "melankolisiyle hüznünün" ayağına dolanmayacağından bu kadar emin olmasaydı, onsuz yaşamanın olanaksız hale geleceğini söylemişti. Ancak, bunlardan yakasını kurtarabileceğini düşünmek *yalnızca* gerçekdışı olmayacaktı. Aslında, kendi durumunun karmaşasında, bunları kılık değiştirmiş lütuf diye görüyordu.[2]

Bunlar, Regine'den uzaklaşmak için bahane değildi –artık melankoli ve hüzün, en çok "ben" olan şeye ayrılmaz biçimde bağlı gibiydi. Kendini geride bırakmaktansa bundan, yani kendisinden iyi bir sonuç elde etmekte kararlıydı. Ayrıca, Kierkegaard'a göre, Friedrich Schlegel'in öne sürdüğü tarzda, "sonsuz" iddialarda bulunan erotik sevgi biçimi söz konusu değil gibiydi. Gerçekten âşık olsa da, kendi yönünden, ilişkisine sevgi ya da cazibe girse de, başka yerde ya da eskiden her zaman olduğu gibi, Kierkegaard, kendi doğallığı içinde oluşan her şeyi düşünsemekle ve her şey üzerinde durup düşünmekle çok meşguldü. Melankolinin ve hüznün ağırlığı altında umarsız kaldığı için, yaşamında sonsuz olan şeyi, dünyayı onaylayan sevgi deneyimine evet diyerek değil, melankolide ve hüzünde bulmalıydı. Kendisiyle Regine arasındaki ilişki konusunda, Regine belki onu sevmekten çok hayranlık beslerken, kendisinin Regine'yi erotik anlamda fazla sevmediğini, içindeki çocuktan etkilendiğini söyler bir yerde. Başka bir yerde şöyle der:

> Üzerimdeki etkisini, salt erotik anlamda bir yere tam oturtamıyorum. Doğru, adeta taparcasına bana boyun eğmesi, kendisini sevmem için bana yalvarması beni o kadar etkiledi ki, her şeyi onun için riske atacaktım. Ama onun beni etkilediği kadar benim her zaman kendimden kaçmak istemem onu ne kadar sevdiğimin de kanıtı, gerçi bunun erotizmle gerçekte hiç ilgisi yok.[3]

Noktası noktasına: Regine, Kierkegaard'da sevgi duyguları kuşkusuz uyandırdı ama Kierkegaard bu sevgide gerçekten ne hissettiğini söylerken, kullandığı sözcük, sevecenlik değil, "sorumluluk"tur. Kierkegaard'u sevecen yapan, "sevilmenin büyüsünü Regine'de görmek"tir.[4] İkisinden birinin kaybedeceği duygusu baştan beri vardı. Eğer kaybeden Kierkegaard olacaksa, mahremiyetini, sırlarını, melankolisini, aslında o tarihe kadar yaşamını oluşturan her şeyi teslim etmesi gerekirdi.[5] Bu, başkalarına açıklamadığı bir yaşamdı, bu nedenle, bu yaşamın tek kayyumu kendisiydi, yaşamından tek başına sorumluydu ve sorumluluğunu devredemezdi –daha sonra umutsuzluğun bir biçimi dediği düşünce tarzıdır bu. Ancak, kendi için doğru olanı yaparsa bu kez de *Regine* elindeki her şeyi kaybedecekti –yaşam dolu, doğal ve genç bir kıza, mutluluğu sabırsızlıkla bekleme şansı verilmeliydi. "Ya bu kız bana çok pahalıya mal olmalıydı ya da dinsel açıdan, kendimi ona çok pahalıya mal ettirecektim."[6] Evlilik töreninde açık davranacağına dair yeminler etmesi gerekecekti ama ondan saklaması gereken o kadar çok şey vardı ki her şey "yalan üzerine kurulacaktı."[7] Kierkegaard'un anladığı anlamda Regine dindar bile değildi[8] bu nedenle Regine'ye yardım etmek için ne yaparsa yapsın, farklı yollardan gideceklerdi. Kierkegaard belki de, Regine'nin kendisini beğenmesinin önemli bir kısmının, kızın, kendisinin hiç olmadığı çocuk olmasından ibaret olduğunu anlıyordu.

11 Ağustos'ta, Kierkegaard, "Her halükârda yaşanması gereken bir şeyin provasını daha çok yapmamak için, yaşandığında kesinlikle güç verecek olan bu şeyi yapalım. Hepsinden önemlisi, bunu yazanı unut: Her şeyin dışında, bir kızı mutlu edememe yeteneği bulunan birini bağışla" diyen bir mektupla birlikte yüzüğü geri gönderdi. Mektup daha sonra, *Stadier paa Livets Vei*'de (1845, Yaşam Yolunun Evreleri) yayımlandı.

Kierkegaard'un mektubu, Regine'ye, ummadığı türde bir güç verdi. Regine'ye, ilham verici Stoacı bir dinginlikten ziyade, nişanını çılgınca savunma gücü verdi. Regine mektubu alınca hemen Kierkegaard'un

evine gitti, ama Kierkegaard'un gittiğini öğrenince oturup ona mektup yazdı. Kierkegaard'a göre, "tamamıyla çaresiz bir mektup"tu bu. Regine, "(İsa adına ve Kierkegaard'un ölmüş babasının anısına) gözyaşları içinde ve dualarla" kendisini bırakmasın diye yalvarıyordu. Kierkegaard, "ona her şeyi, kesinlikle her şeyi" yapabilirdi, Regine "lütufların en büyüğü için, yaşamı boyunca yine de [ona] teşekkür edecekti".[9]

Kierkegaard'un artık aldırmıyormuş gibi yapmak dışında yapacağı bir şey yoktu. Bir biçimde durumu tersine çevirip, Regine'ye, kendisine duyduğu ilgiyi kaybettirebilir, *kızın kendisinden* kurtulmak istemesini sağlayabilirse daha iyi olurdu.[10]

Son bozuşmalarına kadar, Kierkegaard'un "kandırma" dönemi dediği iki ay geçti. Kandırma, bitirmek istediğini Regine'ye söyleyememesi değildi; Regine'yi, kayıtsızlık gösterisi yaparak kandırdı. Regine'nin, bittiğine ikna olacağını, en azından ayrı yollardan gitmeleri gerektiğini kabul edeceğini umuyordu. Sonuç, Regine'yi tam tersini yapmaya kışkırtmanın dışında, Kierkegaard'a sonsuza kadar tuhaf bir biçimde bağlanması oldu. Kierkegaard bu düşünceleri yazdığı sıralarda, paradoksal bir biçimde, Regine başka biriyle –Schlegel adında bir adamla– nişanlanmıştı. Yerinde ve çifte ironiyle günlüğüne düştüğü not, ünlü Schlegel'in, gerçek sevgi bitimsizdir iddiasını akla getirir. Kierkegaard kendi durumu bakımından sevginin bitimsizliğinin ancak hatırlama ve pişmanlığın acısıyla olanaklı olduğunu anladı. Burada, artık ayrılsalar bile, "ya ben senin olacağım ya da artık senden ayrılmama karşın, beni çok derinden, melankolimde ve Tanrı'yla ilişkimde senin kalacağım kadar derinden yaralama iznine sahip olacaksın"[11] –"ve sevgi budur"– diye düşünüyordu. Regine'ye ait kalması, yaşamının sonsuza kadar ikisinin başarısız birlikteliklerin anısına adanacağı anlamındadır. Regine bunu kendisinin de Kierkegaard'a ait kalacağını imlediği anlamında alırsa, o zaman Kierkegaard, onu kendisine bağlayan bağlardan özgür bırakmış olmazdı. Kuşkusuz bu, Kierkegaard'un stratejisinin başarısızlığının göstergesi olurdu. Ama Regine'nin yayına bizzat kendi taktığını söylediği okla ona kendisini yaralama olanağı vererek, aslında Regine'yi hiç unutamamayı garanti altına alıyordu. Bu da birinin sevgisini bitimsiz hale getirmesinin bir yolu olarak düşünülebilir. *Korku ve Titreme*'de bitimsiz teslimiyetin şövalyesi, prensesi ideal düzeyine çıkarıp, ulaşamadığı aşkını "korur".

> Şövalyenin prensese sevgisi, sonsuz sevgi ifadesine bürünüp dinsel bir karakter alır, sonsuz bir varlığın sevgisine dönüşür. Yerine getirilmesi engellense de bu, şövalyenin sevgisinin geçerliliğinin sonsuz bilincinde, hiçbir gerçekliğin şövalyeden alamayacağı sonsuz bir biçimde bir kez daha şövalyeyle uzlaşır.[12]

Gerçek evlilikten beklediğine gelince, Kierkegaard bu konuya gerçekçi bakıyordu.

> Altı ayda ya da daha kısa sürede Regine yıkılacaktı. Bende –hem iyi hem de kötü– hayalet gibi bir şey var. İnsanların her gün bana dayanmalarını olanaksız duruma getiren ve benimle gerçekten ilişkisi olan bir şey. Evet, genellikle hafif bir pelerin giymiş gibi görünüyorum, bu başka mesele. Ama aslında ruh dünyasında yaşadığım evde görülecektir o. Regine'yle bir yıl nişanlı kaldım ama daha beni gerçekten tanımadı.[13]

Kierkegaard, ilişkiyi bitirme isteğinde, eğilim gösterdiği depresyonun bir belirtisini, "çılgınlığını, deliliğin sınırına gelen melankolisini" gördüğünü söyler Regine'nin. Kierkegaard, her şeyin altında "dinsel çatışmanın" yattığını Regine'nin göremediğini düşünür. Kierkegaard'da giderek sıkça karşımıza çıkan "çatışma" sözcüğünü, Hegel, Kierkegaard'un okuyup beğendiği sanat derslerinde, trajedinin hammaddesi ve tiyatronun gereği olan çıkar çatışmalarına, yani dürtüye gönderme yaparken kullanıyordu.[14] Görünen o ki Kierkegaard en azından geriye dönüp baktığında kendi durumunu trajik görüyordu. Aslında Kierkegaard, yaşamındaki gerçek olaylara Hegel'den öğrendiği tiyatro kategorilerinin ışığında bakıyordu giderek. Kaydettiği tarihte mi olaylara böyle baktığını ya da kaydettiklerini daha sonra mı tiyatro gibi yorumladığını anlamak kolay değildir. Ama kaydı kaydedilenden ayırmak giderek güçleştiği için, Kierkegaard'un kendisini gerçek yaşam tiyatrosunda yazmaya başladığı kuşkusu daha da artmaktadır.

Bir şey kesindi. Regine, oyundaki kendi rolünü anlayamayacaktı. Kierkegaard, Regine'nin trajik sonuca varmadığını anlayınca, onu oyalamaya çalıştı. Ama Kierkegaard daha çok melankoliye ve bunalıma girince, Regine ne pahasına olursa olsun onu elinde tutmak için dişi bir aslan gibi savaştı. Hegel gibi, Kierkegaard için de trajedinin nedeni yazgı değil, felakete kaçınılmazca yol açan kararların sonuçlarıydı. Regine'den

kurtulma çabasına kızın cesurca direnmesine Kierkegaard saygı ve hayranlık duydu; artık Regine, onun asla olmadığı çocuk değildi, hakkını ve hak ettiklerini talep eden bir yetişkindi. Karşı çıkarken gösterdiği güç, olgunluk sürecinin başlangıcıydı. Kierkegaard bile yazılarıyla buna katkıda bulunabilmeyi –böylece yine de kendi sevgisine sonsuzluk olanağı vermeyi– umuyordu.

Bu dönemden "Korkunç acı verici –böylesine acımasız olmak ve onu eskisi gibi sevmek" diye söz eder, "dişi bir aslan gibi savaştı: Tanrısal bir muhalefet olduğuna inanmasaydım Regine kazanırdı." Şöyle yazar: "Bu iki aylık kandırma süresinde, onunla ara sıra açık konuşarak önlem aldım: Vazgeç, bırak, gideyim, sen buna dayanamazsın. Buna, beni bırakmaktansa her şeye dayanacağı yanıtını veriyordu tutkuyla." Regine'ye açıkça nişanı bozmasını önerdi, böylece "onun hissedeceği aşağılanmayı paylaşabilirdim" diyordu.

> Regine buna aldırmadı, diğerlerine dayanabildiyse buna da dayanabileceği yanıtını verdi. Sokratesçi bir biçimde, büyük olasılıkla hiç kimsenin, kendisinin yanında bunu kendisine hissettirmeyeceğini, arkasından konuşulanların ise kendisinin hiç umurunda olmadığını ekledi.[15]

Kierkegaard, 11 Ekim'de, ayrılığın kesinleştiğini söylemek için Regine'ye gitti. Ardından, günümüz televizyonundaki pembe dizileri çok hatırlatan gergin bir konuşma geldi. Bundan sonra Kierkegaard, "dosdoğru tiyatroya gitti".

> Tiyatroda Emil Boesen'le buluşacaktım (saatimi çıkarıp aileye, söyleyecek başka sözleri varsa acele etmelerini, tiyatroya gideceğimi söylediğim konusunda şehirde anlatılan öykünün temeli budur). Oyun bitti. Arka koltuklardan çıkarken, Danışman [Regine'nin babası] ön koltuklardan bana gelip "Seninle konuşabilir miyim?" dedi. Ona eve kadar eşlik ettim. "Regine umutsuzluğa kapıldı," dedi, "bu onun ölümü olacak, son derece umutsuz". Şöyle dedim: "Onu yatıştırmaya çalışırım ama konu kapandı". "Ben, onurlu biriyim," dedi, "bu benim için zor ama ondan ayrılmamanı rica ediyorum senden". Babası, gerçekten yüce gönüllüydü, beni etkiledi. Ama silahlarımı bırakmadım. Akşam yemeğini aileyle birlikte yedim, ayrılırken Regine'yle konuştum. Ertesi sabah babasından, Regine'nin o gece uyumadığını, gelip onu görmem gerektiğini söyleyen bir mektup aldım. Gittim, ona nedeni anlattım. Bana "Hiç evlenmeye-

cek misin?" diye sordu. "Evet, on yıl içinde" yanıtını verdim, "gençlik çılgınlıklarımı yaşadıktan sonra beni dinçleştirecek şehvetli bir kıza ihtiyacım olacak". Zorunlu bir acımasızlıktı bu. Sonra şöyle dedi: "Sana yaptıklarım için beni bağışla". "Her şeyden önce, bunu istemesi gereken benim" dedim. "Beni düşüneceğine söz ver" dedi. Söz verdim. "Öp beni" dedi. Öptüm – ama tutkusuz bir şekilde. Merhametli Tanrı'm!

Kierkegaard, Regine'nin dediklerini de hatırlıyordu: "Göğsünde taşımayı alışkanlık haline getirdiği, üzerinde benim yazım bulunan bir not çıkardı; sakin bir biçimde parça parça etti. 'Demek ki sonuçta bana da korkunç bir oyun oynadın' dedi."[16]

Regine'nin ağabeyi Jonas dahil, başkaları da böyle düşünüyordu. Jonas, Kierkegaard'a, "bütün olup bitenlerin kendisine, daha önce hiç kimsenin nefret etmediği kadar nefret etmeyi öğrettiğini" söylediği bir mektup gönderdi. "Ender rastlanan gerçek kadınlığını" Kierkegaard'un çok beğendiği, Regine'nin ablası Cornelia ise arkadaşlarına, *Magister* Kierkegaard'u anlamadığını ama onun iyi bir insan olduğuna yine de inandığını söyledi. Saygınlığın kendisi için çok şey ifade ettiği, Kierkegaard'un ağabeyi Peter'a göre, nişanın bozulması ciddi bir düş kırıklığı olmalıydı. Yeni kabul gören felsefeci Rasmus Nielsen, Heiberg ve saygın ilahiyatçı Andreas Gottlob Rudelbach kadar, Mynster, Sibbern ve ünlü fizikçi Hans Christian Ørsted'le de konuşan Søren'in, *Magister* olarak tek gereksinmesi artık Danimarka kültüründe ve toplumunda kendine önemli bir yer bulup adına görkem katmaktı ve bu, evlilikle yakından bağlantılıydı. Peter, Søren'e, "Artık bittin" dedi ama ailenin diğer bireylerine Søren'in alçak biri olmadığını anlatacaktı. Søren buna, "Bunu yaparsan beynini dağıtırım" yanıtını verdi. Haber yayılmadı. Kierkegaard'un yeniden evlenen ağabeyiyle şimdi yine birlikte oturduğu Nytorv'a ailece davet edilen Kierkegaard'un yeğeni Henriette Lund, daha sonraları, nişanın bozulduğunun imasını bile duymadığını söyleyecekti. Pek çok zenginin yazı geçirdiği kır evlerinden hepsi yeni dönmüştü.

Biz Gammeltorvlu çocuklarla ve Kjøbmagergadeli çocuklar da çağrıldık. O akşam oraya gittiğimizde, [Peter'ın ikinci eşi Henriette Glahn Kierkegaard yenge] bizi çok kibarca karşıladı, kendi isteğimizle onu görmeye geldiğimiz için mutluydu; ama Søren Amca ansızın gelip bizi evine götürünce, yenge hatasını hemen anladı. Søren Amca çok duygulanmış görünüyordu, her zamanki şakacılığının yerine, saçımı o ka-

dar hafifçe öptü ki çok etkilendim. Bir an bizimle konuşmak istedi ama bunun yerine şiddetli bir ağlama krizine girdi, ağlanacak ne vardı gerçekten bilmiyorduk –en azından benim için durum böyleydi– ama onun acısını kavrayıp, kısa süre sonra hepimiz ağır bir üzüntünün yükü altındaymışız gibi hıçkırıyorduk. Yine de Søren Amca hemen kendini topladı, kısa süre içinde Berlin'e gideceğini, belki uzun süre kalacağını söyledi. Ona sık yazacağımıza söz vermeliydik, çünkü her birimizin ne yaptığını merak ediyordu. Gözyaşları içinde ona söz verdik.[17]

Kierkegaard, "geceleri yatağında ağlayarak geçirdiğini" ama gündüzleri her zamanki kendisi, "gerektiğinden çok ciddiyetten uzak ve esprili" biri olduğunu söyler. Birkaç eşyasını almak için Regine'nin etrafında dolaştı ve babasına mektup yazdı, mektup açılmadan iade edildi.[18] Emil Boesen'le Peter, Stralsund'a [Baltık Denizi kıyısındaki Alman limanı-e.] doğru yola çıkan bir İsveç gemisine onu geçirmeye geldiklerinde, bir buçuk yıl kalmayı planladığını söyledi.

Sonbaharın geriye kalan aylarını ve kışı geçirdiği Berlin'den, bu sürenin sonunda Boesen'e yazdığı mektupta orada geçirdiği ayların "öneminin büyük ve kalıcı"[19] olacağı kehanetinde bulundu. Yolculuğun görünüşteki amacı Schelling'in Vahiy Felsefesi konferanslarını dinlemekti. Hegelciliği ve daha sonraki "olumsuzlamayı" bir kenara atmayı vaat eden "olumlayıcı felsefe"den söz edilmesi başkaları kadar Kierkegaard'u da heyecanlandırmıştı. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), Hegel'den gençti ama onun felsefesinden ilk ilham alanlardandı. Daha ilk günlerde, Tübingen'de aynı öğrenci evini paylaştığı şair Hölderlin'le birlikte felsefi Romantizmin önde gelen savunucusu oldu. "Sol" Hegelcilerin siyasal açıdan rahatsız edici etkisini yok etmesi için yetkililerce Münih'ten Berlin'e çağrılmıştı. Yaygın tanıtımı yapılan konferanslara Avrupa'nın her yerinden dinleyiciler geldi. Dinlemeye gelenlere Friedrich Engels, bazı anlatımlara göre Karl Marx, İsveçli kültür tarihçisi Jakob Burckhardt ve büyük olasılıkla, o tarihte her halükârda Berlin'de bulunan anarşist yazar ve devrimci Mihail Bakunin dahildi.[20] Hepsi yirmili yaşlardaydı. Schelling'de yeni bir şey bulmayı gerçekten bekleyip beklemediklerini söylemek güçtür. Kierkegaard'a sorarsanız, yalnızca düşüncenin dünya-görüşüne değil, yaşam görüşüne de yer vermesi olası bir felsefi ilerleme, Romantik ironinin ötesine geçen ama bireyin ilgi alanının derinliği meselesinin de yerini koruyan bir şey ve Romantiz-

min Fichte'ye yanıt verdiği algısı, ilgilerini çekmiş olabilirdi. Fichte'nin, gerçekliğin ben bilincine sahip etik bir etkinlik olduğuna ve bene ait olarak ortaya konulmamış olanın yine de ben *tarafından* ve kolayca ben olmayan olarak olumsuzca ortaya konulduğuna dair duygusu, bundan tamamıyla "başka" bir gerçeklik düşüncesine kesinlikle yer bırakmıyordu. Mesele, bu gerçekliğin insanın fikirleri döngüsüne nasıl girdiğidir. Dünyayı ben değil, Tanrı ortaya koyuyorsa, belki bu Tanrı tarafından vahyedilebilir de. Bu anlayış, "kendini ortaya koyan" benler, kendilerini her ne kadar kendi anlık düşünseme güçlerinin birer yaratığı olarak kavramak zorunda olsalar da, gerçekte ve son tahlilde Tanrı tarafından ortaya konulmuş oldukları düşüncesine uzak olmazlardı. Romantiklerin, şiir deneyimini insan duyarlılığının diyarında bir tür dünya yaratma haline getiren görüşünü tersine çevirecekti bu. Kierkegaard, Romantiklerin ironik duruşunun, deneyimleyen öznelerin kendi gerçeklikleri de dahil bütün gerçeklikle temasını kestiğini söylemeye daha yeni son vermişti. Schelling'in, gerçeği savunurken sunacak nesi vardı?

1800'e tarihlenen daha önceki yapıtı *System des transzendentalen Idealismus*'ta (Transandantal İdealizm Sistemi)[21] çok şey vardı. Gerçeklik, kavramsallaştırdıkları nesneler dışında, kendilerinde gerçeklik bulunmayan kavramlarda anlaşılır; duyum ve duygu bunun sınırlarıyla farkında olmadığımız güçler veya diğer zihinlerin üzerimizdeki etkisini belirler; yoğunluk duygusu, zaman içinde ileriye doğru giden bir etkinlikte bulunduğumuz duygusundan türemiştir. Bu, Kant'ın *Ding-an-sich*'inin* doğal hale getirilmesiydi ama bir yandan da Fichte'nin kendini ortaya koyan beninin de bağlamsallaştırılmasıydı. Şeylerin doğasında Doğa'nın da yeri vardı; 1797'den beri Schelling'in doğa felsefesinde doğa, benin dünyası kadar gerçektir. Schelling, 1803'ten beri yeni bir şey yayımlamamasına karşın, yeni yapıtında (derleme yazılarının ilk ciltlerinin yanı sıra bir kopyası Kierkegaard'da da bulunan, 1809'da basılan *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* [Akademik Araştırma Yöntemi Dersleri])[22] kafasını varoluşa takmıştı ve son evresinde genellikle Schelling'den varoluşçu diye söz edilir. Schelling'e göre, insanlık tarihi, insan eylemlerinin en derin biçimleri olan mit-oluşturmayla din üzerinden anlaşıldığı felsefi bir antropoloji olarak okunmalıydı. İnsan-

* *Ding-an-sich*: Kant'ta görüngünün tersine, anlak veya kategoriler yoluyla kavranması mümkün olmayan kendinde-şey, yani *noumenon*-ç.n.

lığın özünü, bir insan olmanın ne demek olduğunu açıklayacaktı, çünkü Schelling için mitoloji, Kant'ın *a priori* anlayış koşulları gibi, kendi *a priori* yapısıyla, simgesel bir tür düşünce sistemiydi. Ama Schelling, varlığın özünün yanı sıra, *ne olarak var olduğumuz* olgusu yanı sıra *var olduğumuz gerçeğinin kendisiyle* de ilgileniyordu.

Martensen'in, Kant'tan Hegel'e kadar Yeni Felsefe Tarihi derslerinin notları vardır. Bu notlarda Schelling'in sisteminin "belli başlı ana hatları" kısaca açıklanmaktadır. Bu notlar Kierkegaard'un elinden çıkmış değildir, bu nedenle, kendisini ilgilendiren başlıca konuları mı seçtiğini bilmiyoruz, ama en azından günlüğünde onlara yer verdi. Sınırlama anlayışı burada da ortaya çıkar. Doğanın salt büyüklüğünü deneyimlemek, onu en alt düzeyde sezmektir. Burada hiçbir anlamda, tam tersi değil, benin de "doğruluğu" olan Mutlak'la özdeş başka bir varlık yoktur. Daha yüksek savlar, bir yandan doğa, öte yandan tarih kavramlarıyla uyumludur. Bakış tarzımızda bunlar sırasıyla gerçek ve ideal olarak ikiye ayrılsa da, ikisinde de, Tanrı bütünüyle vardır. Bunların birliği, "rasyonelle estetik sezginin birliği" olan "zihinsel sezgi"de ortaya çıkar. Doğa ve tarih, kendi ortamlarının özünü, yani fiziksel ve insani doğayı giderek ortaya koyar. Doğal yükselişte ne kadar yukarı çıkarsak doğruya o kadar yaklaşırız. Schelling, inorganik doğaya organik doğanın türevi diye bakar, bunun tersini düşünmez. Jeofizik doğa, canlı bedeni oluşturan parçalar çürüyünce geriye kalan iskelete benzer. Ben bilincinin artması, ilahiyatla bağlantılıdır, en büyük ve en kapsamlı sezgiyi sağlar, Hıristiyanlık Tanrı'yla dünya arasındaki temel ilişkinin açıklaması olarak yerini bulur.[23]

Schelling, bu son döneminde olumlayıcı felsefe dediği şeye gönderme yapmıştı. Daha önce, doğa felsefesiyle bilgi felsefesini basitçe bir araya getirerek bütünsel doğruya ulaşamayacağımızı öne sürmüştü; doğanın ve bilginin özdeşliği hâlâ kanıtlanmalıdır. Bunun için, akıl felsefesi ya da daha çok Schelling'in tipik idealizmi olarak anlaşılan bir akıl felsefesi gerekir. Bu tek ve sonsuz olduğu için, akıl hem doğanın hem de bilginin tarafsız kaynağıdır. Ama Schelling artık buna düpedüz olumsuz bir sonuç diye bakar. Bu, yalnızca varoluşun olumlayıcı anlayışının hâlâ içine akması gereken kabı sağlar. Schelling'in, konferansını dinlemek için Avrupa'nın her yerinden entelektüellerin gelmeleri konusunda ne söylemesi gerektiğine ilişkin sabırsız ve hevesli bir beklenti oluştu.

Kierkegaard, Schelling'in "bilime yardım etme sözüne"[24] gerçekten güven duymuş olmalı ki, hem konferanslar hem de Shelling, onu her nasılsa çabucak düş kırıklığına uğrattı. "Bakmaya hiç değmeyen bir adam ... vergi tahsildarı gibi." Emil Boesen'e mektubunda şunları yazıyordu:

> Schelling, acayip bir izleyici kitlesine konuşma yapıyor. Biri olumsuz, diğeri olumlu iki felsefe bulunduğunu keşfettiğini iddia ediyor. Hegel'inki bunların hiçbiri değil, onunki rafine bir Spinozacılık. Olumsuz felsefe özdeşlik felsefesi içinde veriliyor, Schelling şimdi de olumlu olanı sunmak, dolayısıyla bilimi hak ettiği yüceliğe getirmek üzere. Gördüğün gibi, felsefe diploması olanlara terfi yolu göründü. Gelecekte yalnızca hukukçular *doctores juris utriusque* [medeni hukuk ve kilise hukuku doktorları] olmayacak; artık biz yüksek lisans yapan *magistri philosophiae utriusque*'yüz [olumsuz ve olumlu felsefe uzmanları]; ama Schelling olumlu felsefeyi bir türlü sunamadığı için, henüz tam anlamıyla terfi edemedik.[25]

Kierkegaard Sibbern'e de yazıp, izleyicinin "seçkin, çok sayıda ve farklı [*undique conflatum*: her taraftan savrularak bir araya gelmiş]" olduğunu belirtti.[26] Kierkegaard, Schelling'in konferans dizisinin tamamına katılsa da (bu notlar günlükler ve diğer evrakla birlikte saklanmaktadır)[27] sonunda, Kopenhag'a dönmeden hemen önce Peter'a, "Schelling, dayanılmayacak kadar saçma konuşuyor" diye yazdı, kendisi konferanslara katılmak için nasıl çok yaşlı"ysa Schelling'in de "konferans vermek için çok yaşlı" olduğunu söyledi.[28] Kierkegaard, Schelling'den, Hegel'in Ansiklopedi'sinin (*Encyklopädie*) yeni çıkan ikinci cildinde editörün [Michelet] Önsöz'de ona getirdiği ciddi eleştiriyi yorumlamasını, nasıl beklediğini anlatır. Kierkegaard'a göre Schelling her şeye karşın konferanslarında tam bir polemikçi olmasına rağmen bundan hiç söz etmedi. Yine de Schelling zor durumdaydı:

> Sarayın çıkarlarına bulaşmıştı. Bu nedenle, insanlar onun gelişinden hoşnut değiller ve dışarıdan gelen her düşünce kadar, kuşkusuz zarar veriyor bu. Hegelciler ateşi körüklüyorlar, Schelling sirke satıcısı gibi yüzünü ekşitiyor. Kişisel hıncı konusunda biraz fikir edinmek için, onu "*Ich werde morgen fortfahren* [yarın devam edeceğim]" derken görmen gerekir. Berlinlilerin tersine "g"leri, çok vurgulayarak "k" diye telaffuz ediyor. ... Geçen gün yarım saat geç geldi ... [ve] ... öfkesini, sokak saatleri olmadığı için, Berlin'deki düzenlemelere birkaç kez saldırarak çıkardı. Geç kalmasını

telafi etmek için, konferansı bir saatten biraz daha uzun tuttu. Berlin'de hoş görülmez bu, gürültü ettiler, ıslıkladılar. Schelling çok öfkelendi, "Baylar, konferansıma itiraz ediyorsanız hemen kesebilirim" diye bağırdı. *Ich werde morgen fortfahren.*[29]

Kierkegaard, yorucu planını sürdürdü, Schelling'inki gibi tamamına değilse de, başka birçok konferans dizilerine de katılarak felsefe atmosferini anladı. Schleiermacher'ın muhalifi, Hegel'in öğrencisi, Hegelci "Tüze"nin öncüsü olduğu kadar spekülatif ilahiyatın da kurucusu Philipp Konrad Marheineke'yi (1780-1846) ve daha önce, 1. Bölüm'de karşılaştığımız Henrich Steffens'ı dinledi. Kierkegaard, Steffens konusunda Sibbern'e şunları yazdı: "Onu dinlemek için ücret ödedim ama bana hiç hitap etmemesi çok tuhaf. Yazdıklarının pek çoğunu, *Caricaturen des Heiligsten*'i [1821, Yüceler Yücesinin Karikatürleri] büyük coşkuyla okuyan ben, beni son derece düş kırıklığına uğratan tek bir örnekten söz edeyim." Ama başka bir yazışmasında şöyle diyordu: "Sokaklar hoşlanmadığım kadar geniş, Steffens'ın konferansları da öyle ... ama sokaklardan gelip geçenler Steffens'ın konferansları kadar ilginç."[30] Hegelci Karl W. Werder'in (1806-1893) konferanslarına da katıldı. Yine Sibbern'e şöyle yazıyordu:

> Bir virtüöz; onun hakkında söylenebilecek tek söz bu. Yahudi olduğundan kuşkulanıyorum, çünkü vaftiz olan Yahudiler, her zaman virtüözlükleriyle kendilerini gösteriyorlar ve bugünlerde kuşkusuz her alanda yer alıyorlar. Oyun oynayabiliyor ve dörtnala giden at kadar hızlı konuşmasına karşın, dili asla fazla sürçmeden en soyut kategorilerle hokkabaz gibi oynayabiliyor. Hem Thomas Aquinas'ta, hem de Hegel'de yalnızca *summa* [öz-ç.] ve *summa summae*'yi [özlerin özü-ç.] değil, *summa summarium*'u [evrenin özü-ç.] da bulanların olduğu eski anlamıyla skolastik. Bu açıdan, benim için, neredeyse bir psikolojik görüngü. Sanki yaşamı, düşüncesi, dış dünyanın sunması gereken her şey onun için yalnızca Hegel'in *Mantık*'ına gönderme yapıldığında anlamlı. Öte yandan, böyle birinin bulunduğu üniversitede okumak gençler için büyük avantaj.

Başka bir arkadaşına şöyle yazıyordu: "Dyrehaven'deki adamın on, yirmi, otuz kiloluk toplarla hokkabazlık yapması gibi, Werder de kategorilerle hokkabazlık yapıyor. Seyretmek korkunç, Dyrehaven'deki gibi, kimi zaman insanın, bunların kâğıttan toplar olduğuna inanası geliyor."[31]

Kierkegaard bolca okuyor, yalnızca Boesen, Peter ve Kopenhag Kutsal Ruh Kilisesi'nin pastörü Peter Johannes Spang'la değil, yeğenleri Henriette, Michael ve Carl Lund'la da yazışmayı sürdürüyordu. Aynı zamanda az önce alıntı yapılan mektupta Boesen'e açıkladığı gibi, "çalakalem yazıyordu". Kierkegaard, bu yazılarını "açıklayıcı" değil, "tamamıyla edebi" diye tanımlar, yazmak için ise "ruh durumu uygun" olmalıydı. Bu etkinliğini Boesen'e açıkladığı zaman "bir yapıtın Birinci Bölüm'ünü" yazmakla uğraşıyordu. Bu, *Ya/Ya da*'nın "Ya da"sını oluşturan iki uzun "mektup"tan, kişinin kendiliğinden seçimi anlayışına bakışı nedeniyle ün kazanan ikincisi olacaktı sonra.[32] Yapıtın adından, Boesen'le yazışmasında sık söz eder ama başka kimseye söylemez ve bu dönemde en başarılı yapıtının özelliği olacak müstear adından üstü kapalı bir biçimde söz ederek, Boesen'e bu yazdığını "çok gizli" tutmasını söyler.[33] Kierkegaard, daha sonra yedi yüz sayfayı aşan yapıtı *Ya/Ya da*'yı yazmanın yalnızca on bir ay sürdüğünü söyledi.[34] Kopenhag'a döndüğünde iki bölümün de pek çok alt başlığının taslakları işe yarar durumdaydı. Aslında Berlin'e gelir gelmez yazmaya başlamıştı ki bu, yolculuğun asıl amacının Schelling olmadığını akla getirmektedir. "'Ondan' [Regine'den] ayrıldığımda" der, "Tanrı'ya tek bir şey için yalvardım: Yazmayı başarayım ve *Ya/Ya da*'yı bitireyim".[35] Bu sözündeki özel amaç daha sonra ortaya çıkacaktır.

Boesen'e mektuplarında Regine'nin adını asla belirtemese de, sürekli ısrarla "onun" üzerinde durur. Kierkegaard "onu" sorar ama ilgisinin tamamıyla sır olarak kalmasını da ister.[36] Kierkegaard, Boesen dışında, Regine'nin yazgısına bencilce kayıtsız görünmeyi sürdürmek istiyordu. Bunun, Berlin'e gitmeden önce iki hafta boyunca bırakmaya dikkat ettiği izlenim olduğunu söyler. Boesen'in, Regine'den bilgi almamasının daha iyi olacağı önerisine karşılık şunları yazar:

> Demek ki beni düşlerime terk edeceksin. Burada yanılıyorsun. Rüya görmüyorum, uyanığım. Onu şiirleştirmiyorum, aklıma getirmiyorum ama kendime hesap soruyorum. Şunu görebiliyorum: Sanırım, her şeyi şiirleştirebilirim, ama iş göreve, yükümlülüğe, sorumluluğa, suçluluğa vb. gelince bunları şiirleştiremiyorum ve şiirleştirmeyeceğim de. Nişanımızı o bozsaydı, kısa süre içinde ruhum bağışlamanın toprağını onun üzerine örterdi ve ondan öncekiler gibi o da bana tapardı –ama şimdi ben ona tapıyorum. Ona her zaman beni hatırlatan tedbirli izcilerle etrafını sarmak

gücü dahilinde olsaydı, yine de bütün dürüstlüğü, bütün güzelliği, bütün acısıyla şimdiki kadar net hatırlanamayabilirdi. Bu nedenle, beni bilgilendirmeye devam et. Bu son olaylar sırasında ruhum gereken vaftizi oldu, ama bu vaftiz kuşkusuz su serperek yapılmadı, çünkü ben sulara girdim, gözlerimin önünde her şey kararda, ama yeniden yüzeye çıkıyorum. Yine de bütün dünyaya meydan okurken plana bağlı kalmak kadar insanı hiçbir şey geliştirmiyor. Kötü bir şey olsa bile bu, yine de kişiyi geliştirecek yüksek bir düzey sağlıyor. Bu nedenle, diyebilirim ki ne zaman bilgi alırsan biraz daha açık yaz. Onu düşünmekten kaçınmıyorum, ama bu zavallı kızı ne zaman düşünsem, –zavallı kız denmeyecek kadar– çok iyi biri –ama yine de zavallı kız– ve düşünce gücüm en gururlu kızı kırmaktan suçlu, gördüğün gibi, sıkıcı bir işin içindeyim ve tek istediğim, günde bir saat böyle yürümek, sonra da hastalık hastalığımın her zaman Deh diye bağıran, en duyarlı yerlere kamçısıyla vuran aksi bir arabacı olmasına izin vermek, bugünlük bu alıştırma yeter, sonra Dur, artık başka şeyler düşüneceğim, demek için olanaklı her düşünce gücüne gereksinmem var. Yine de ruhum sağlıklı, daha öncesinden daha sağlıklı.[37]

Gelgelelim Kierkegaard'un Regine'nin yazgısı konusunda göndermeleri genellikle tarafsızdı. Nişanı bozmayı "zekice planladığını" belirtir.[38] Hatta Berlin'de Mozart'ın *Don Giovanni*'sinde Elvira rolünde şarkı söyleyen Viyanalı genç bayan Schulze vardı, Kierkegaard, onun "malum genç hanıma çok benzediğini" söylüyor ve kesinlikle "çok saf yönelimler" beslemeden ona yaklaşmayı düşünebiliyordu.[39] Ancak 1841'in hiç de unutulmayan olayları, imgeleminde açıkça canlanıyordu. Regine'yi şiir konusu haline getirmese de, en azından, olayların kendisinde yol açtığı ikilemi imgeleminde yeniden kurması için yaratıcı yazarın zihnini o körüklüyordu.

Ya/Ya da'nın, "Ya"sında yer alacak altbölümlerden, en azından "Antik Trajedi'nin Modernlikteki Yansıması"nı, "Ekinlerin Dönüşümü"nü ve "Baştan Çıkarıcının Günlüğü"nün bir bölümünü Kierkegaard, Kopenhag'a dönünce yazdı. Kopenhag'a gelir gelmez başladığı iş, "Ya"nın ilk iki savının ilkiydi. Konusu, evliliğin estetik savunmasıydı ("Evliliğin Estetik Geçerliliği"). Romantizm bağlamında kışkırtıcı bir temaydı bu, çünkü Romantik ethosun bir bölümü düzeni küçümsemekti. Aslında bazıları, yalnızca sevginin ve çoğalmanın bir araya geldiğinin varsayıldığı bir kurum değil, Romantizmin sıkıca tutunduğu öznelliği "geliştirmenin" yolu olarak da, evliliğin olanaksızlığını öne sürüyorlar-

dı. Sevgi ve evlilik olaylarında görevle doğayı bağdaştırma problemini Kant'la Fichte irdelemişti. Kant evliliği düpedüz meşrulaştırıyor, Fichte ise bu durumda yasanın doğaya uyarlanması gerektiğini savunuyordu. Evliliğin görünüşte indirgenemeyen ikici doğası ve sonuçta temelden ya da "geçerlilikten" yoksun bulunması, *Figaro* ve *Wahlverwandtschaften*'de (Seçilmiş Yakınlıklar) Beaumarchais ve Goethe gibi yazarların teması oldu.[40] Kierkegaard, Boesen'e Berlin'de yazdığını söylediği yapıtta doğa ve görev anlayışlarını Hegelci bir biçimde uzlaştırmaya çalışıyordu, görev doğaya değer katıyordu. Bu, evliliğin "geçerliliğinin" savunmasıydı ama estetik terimlerle. Evlilik sevgiyi derinleştirir, ona zaman boyutu verir ve sevginin bir tarihi olmasına olanak sağlar.

Bunun amacı neydi ve bu tema neden bu kadar çabuk ortaya çıktı? Kierkegaard'un kısa süre önce yaptıklarından sonra, evlilik kurumunu savunmaktansa ona saldırdığını ya da en azından onu kendi haline bırakarak başka bir şey düşündüğünü düşünebilirsiniz. Ancak bu, *Ya/Ya da*'nın yakın geçmişte doğan bir proje, yazması için gereken koşullardan kendisini yoksun bırakacak bir gelecekten sonunda kurtulduğunda, hemen düşündüğü şey olduğunu önceden kabul etmektir. Kendi sözleri dahil, belirtiler tam tersinin doğru olduğunu göstermektedir. Bu, deneyimlerini derleyip günlüklerinde özetlediği süre boyunca aklından çıkarmadığı bir projeydi. Bu düşünce acımasızlık olsa da, olup bitenler, Regine'ye yaptıkları, bir zamanlar Hans Christian Andersen'le bağlantılı olarak yazdığı o deneysel temelden daha fazlasını ona sağlamış, dinsel yaşam görüşü tercihinde onu doğrulamıştı. Evlilik düşüncesinden kaçmak bir yana, artık evlilik katlanmaktan çok, düşünebileceği bir şeydi. Artık evlenmeyi beklemediği için, Hegelcilik yapabilir, dönüp geriye bakabilirdi ama bu tam Hegelcilik değildi, çünkü evliliğin "geçerli" olmadığını ve aşılabileceğini düşünmek için gerçek bir nedeni yoktu; evlilik ona düpedüz uygun değildi, evliliğin herkese uygun olmayan bir görev olduğunu anlamanın bir yolu olmalıydı. Bunun nedeni, insanların olgun olmamaları değil, aşırı olgun ya da çok *az* doğal olmalarıydı. Daha sonra Regine, Kierkegaard'un melankolisi ve parası sayesinde yazar olduğunu söyleyecekti. Bunların hepsi iyi birer nedendi. Kierkegaard, hiçbir ironi izi taşımaksızın, Regine'nin, Tanrı'yla ilişkisine yardım ettiğini ve bu sayede "kendisi" olduğunu bile söyler. Evlilik iyi bir şeydi ama özveri istiyordu. Kierkegaard o tarihte bile (yoksa özellikle o tarihte mi?)

evliliğin neden iyi bir şey gibi göründüğünü söyler. "[*Ya/Ya da*'nın] İkinci Bölüm'ünün evlilikle başlamasının" nedeni, evliliğin, "yaşamın açığa çıkmasının en derin biçimi" olmasıdır.[41] Kierkegaard'un eğer bir tür yetenek ya da avantaj değilse, o zaman en azından evli çiftlerin birçoğunun katlanması gerekmeyen bir karakter sınavı ya da denemesi haline getirmeye kararlı göründüğü problem, yaşamın kendisi aracılığıyla bu biçimde açığa çıkmasında gösterdiği yeteneksizlikti. Ama şimdi zamanını ve dikkatini bu yetersizliğe veriyordu –üstesinden gelmek için değil, gerçekte ne anlama geldiğini görmek için. Bu nedenle, biri evlilik töreninin anlamı ve evliliğin estetik temelleri, ikincisi ise evliliğin, kişinin kendisi, aslında ben olması konusunda iki uzun tez yazdı.

Dolayısıyla Martensen, Lenau konulu tezini yayımladıktan sonra, *Ya/Ya da* Kierkegaard'un vazgeçtiği Faustçu projeye pek çok açıdan yeniden başlamasıydı. Modern Faustçu problemin, bilginin, bilgi arayışı içindeki kişiyi güçlendireceği yerde, bilgi sahibi kişiye kendini giderek önemsiz ve aciz hissettirmek olduğunu söylemişti. Modern çağda muazzam bilgi patlaması bilgili kişiye yer vermez, çünkü özellikle söz konusu edilen türde bilgi, doğal bilim, bilgili bireyleri hesaba katmaz. Benin yok oluşu ya da daha çok ayrışması temasının, Kierkegaard'un Romantikleri incelemesinin, teze zemin hazırlayan bu incelemenin sonucu olduğunu da görmüştük. *Ya/Ya da*'nın Birinci Bölüm'ünün ruh hali ironi, İkinci Bölüm'ünün teması benliğin iyileşmesi olduğu için, daha önce öne sürüldüğü gibi yapıta, *İroni Kavramı*'nın gelişimi diye de bakılabilir. Yaşam görüşü anlayışına başvurması ise Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden'i (*Af en endnu Levendes Papirer*) hatırlatır.

Benliklerin tarihe gereksinim duyması düğüm noktasıdır ve Romantizm ancak tecrit edilmiş ruh durumlarıyla,[42] kişisel gelişime olanak sağlayan ya da kişisel gelişmeyi göz önünde tutan uğraklar arasında hiçbir şeyin meydana gelmediği, doğrunun altüst olmuş uğraklarıyla ortaya çıkabilir. Uğrak dizisinde hiçbir şey özne, ben anlamına gelmez ya da olamaz. Özne ya da ben yoksa dünya, yani gerçek yoktur –Kierkegaard'a göre, hem dünyanın hem benin, sonunda ben değil, Tanrı tarafından ortaya konulmasının dışında bu, Fichteci bir senaryodur. Bu, orada bir dış dünyanın bulunmadığı anlamına gelmez, aslında bu kastedilmez; oradakinin (dünya) ya da buradakinin (ben) niçin böyle olmasına olanak verildiği kastedilir. Kierkegaard'un *Ya/Ya da*'yı yazıp toparladığı on bir

aylık dönemin yalnızca "birkaç *diapsalmata*"yla başladığını öğrenmek, projesinin doğasının belirlenmesinde kesinlikle önemsiz değildir.[43]

Bunun ilginç iki yanı vardır. Biri *diapsalmata* sözcüğü, diğeri Kierkegaard'un, öne sürdüğü gibi temiz bir başlangıç yaptığı iddiasıdır. Birinciyi göz önüne alın. "*Diapsalmata*" Davut'un Mezmurları'ndaki ayetlerin sonunda tekrarlanan İbranice *sela* sözcüğünün Yunanca çoğul biçimidir. Akla kolaylıkla nakaratı getirebilmektedir. Anlaşılan amaçlandığı gibi, hiçbir yere varmadan defalarca tekrar edilen bir şeyden, örneğin, bir ruh durumundan söz edilmektedir. "Ya da"nın ikinci tezinin asıl konusunu, yani "her insanın kendini gösterme görevi"ni yazarken, bunun "aslında [*Ya/Ya da*'nın] bütün Birinci Bölüm'üne zıt" olduğunu söyler, "Estetik her zaman gizlidir: Kendini ifade edebilirse bu, flört etmektir."[44] *Diapsalmata*, tezini yazdığı uzun yolda biriktirdiği ve kendisi için, özellikle babasından ve genelde "evden" kopuş dönemiyle bağlantılı olan Romantik ironinin ifadeleridir. Günlük okurlarına pasajların çoğu fazlasıyla özyaşamöyküsü gibi gelir. Ama günlükleri okumayı öğrenenler için bunlar, kendi düşünce ve duygularını, edebi duyarlılıklara başvurmak için tasarladığı yollarla anlatmak hevesiyle, akıllanmaz bir biçimde şiirselleştiren birinin ürünleridir de. Ama dünyayı ortaya koymak için, duygu hammaddesini özellikle Romantik *Logos*'a dönüştürmek gibi, Romantiklerin bunu da doğru bir deneyim diye düşündüklerini de hatırlamalıyız. *Ya/Ya da*'ya uzun bir gelişim sürecinin birikimi olarak bakıldığında, Kierkegaard'un, bu ideden sapmadan, yıllarca bir yapıt yazmayı planladığı da söylenebilir. Romantik gelenekte kendini yetiştirmiş birine çok doğru geldiği gibi, bu yapıtın başlıca kaynağı kendi deneyiminin hammaddesi olacaktı. Bu durumda, kendi acılarını kabul edilebilir bir edebi biçime dökmek kasıtlı bir politika, Romantiklerin *Logos* sanatını uygulamak da günlüklerini yazması için başlıca güdü olacaktı. Daha ilk *diapsalm* amacı açıklamakta ve o tarihte Kierkegaard'un sanatının durumunu anlatmaktadır:

> Şair nedir? Yüreğinde derin bir ıstırap gizleyen mutsuz biri, ama dudakları öyle biçimlenmiştir ki aralarından bir iç çekiş ve feryat çıktığında kulağa çok güzel bir müzik gibi gelir. Yazgısı, Phalaris'in boğasının[45] aheste yanan ateşinde yavaş yavaş işkence gören bahtsızlarınkine benzer; feryatları tiranın kulaklarına ulaşıp onu dehşete düşürmez, onun kulağına tatlı bir müzik gibi gelir. İnsanlar şairin etrafına

> toplanıp, "birazdan yine şarkı söyle" derler –yani "Ruhuna yeni acılar işkence etsin ama dudakların eskisi gibi biçimlendirsin, çünkü feryat bizi yalnızca korkutur ama müzik çok keyiflidir". Eleştirmenler ortaya çıkıp, "İşte bu, estetiğin kuralları böyle yapılmasını söyler" derler. Kuşkusuz, eleştirmen tıpatıp şaire benzer, ancak yüreğinde ıstırap, dudaklarında müzik yoktur. Bu nedenle, Amagerbro'da* domuz çobanı olmayı ve insanların yanlış anladığı bir şair olmaktansa domuz tarafından anlaşılmayı tercih ederim.[46]

Bu özel *diapsalm* konusunda Kierkegaard, gerçekten "bütün yapıtın problemi" bu, der. Bu "büyük bir ahenksizliği" varsayar, "bunu açıkla" der ardından da. Dizeler, "edimsellikten tam bir kopuşu" "ortaya koyar", bu kopuşun temeli "abeslikte" değil, "melankolide ve melankolinin edimselliğe egemenliğindedir".[47] Tezde de "edimsellikten" kopuşu belirtmişti: Varoluş ironinin öznesine yabancılaşırken, özne de buna bağlı olarak "edimsellikdışı" olur. Ancak bu ironiye yalnızca olumsuz bakıştır. Olumlu bakılırsa, benin ortaya çıkması, "edimsel" hale gelmesinin yolunu açar. *Ya/Ya da*'nın İkinci Bölüm'ü, bunu etik biçimde yapma olanağını göz alıcı biçimde betimler.

Ama Kierkegaard bu ise başladığında masasının üzeri ne kadar boştu? Elinde yalnızca bu birkaç *diapsalmata* mı vardı? Kierkegaard'un bir yorumuna göre, isteseydi yararlanabileceği çok sayıda eski malzeme olduğunu söylemesine karşın, yapıtında hiç eski malzeme yoktu.[48] Belki de bu, ya eski malzemenin içeriğini başka sözcüklerle anlatma ya da yeniden başlama olarak saymayıp, aslında belleğinin, yeni gibi görünenlerin ne kadarını yeniden düzelttiğine bağlıydı. Kierkegaard'un, ne yaptığının farkına varmaksızın *Ya/Ya da*'yı yazmaya başladığını nerede söylemiş olabileceğini daha önce belirtmiştik. Metin araştırması, *Ya/Ya da*'da yer alanların büyük kesiminin çok önceden var olduğunu göstermektedir. Özellikle başlangıç bölümü için bu doğrudur.[49] *Diapsalmata*'nın çoğu günlüklerden alınmadır ve yirmiyi aşkın kesimi, en azından 1836 Nisan'ı gibi eski tarihli malzemeye *dayanıyordu*. Hatırlayacağımız gibi bu, acı gazete polemiğinin hemen sonrasıydı. Bazıları Kierkegaard'un galip çıktığını düşünmüş, ama bu noktada kendisi, kültürlü seçkinlere karşı görevlerini yerine getirmesine karşın, bu polemik üslubunun hiç

* Amagerbro: Danimarka'da Øresund yöresindeki Amager adasının kuzey kesimindeki alanda yer alan Kopenhag'a bağlı bir ilçe-ç.n.

kimsenin bakış açısını değiştirmeyeceğini de anlamıştı.[50] Bazısı yakın tarihte, Regine'den kesin ayrılmasından hemen önceki dönemde yazılmıştı, diğerlerinin kaynağı ise 1839 ilkbaharıyla yazının başına tarihlenen çeşitli zenginlikte uygun malzeme olabilirdi.[51] Dönem Romantik ironi açısından zengin bir dönemdi, ama Kierkegaard çalışmalarına dört elle sarıldığında ertelemek zorunda kaldığı kitapların daha sonra temalarını oluşturacak düşünceler açısından da öyleydi. Bütün bu dönemde, Kierkegaard'un zihni, Mozart'ın Don Giovanni'siyle ya da daha özelde, kendisini "manastırın sessiz karanlığından çıkaran" Mozart'ın Don Giovanni'sinin performansları kadar, Amaçsızca Dolaşan Yahudi ve Faust'la da meşguldür. Hatta öyle ki bu parçada, Elvira'nın kahramanına söylediği aynı ruhla, "Sen, mutluluğumun katili" diyebildiğini hatırlıyoruz.[52] Manastırın sessiz gecelerine dair nostaljik düşünceler, fazlasıyla düşünümsel bir zihnin *joie de vivre* [yaşama sevinci-ç.] kapasitesinin –Kierkegaard'un "Ya"nın ikinci ana bölümünde sürdürmeye çoktan hazırlandığı tema– yoluna çıktığına dair başka daha mutsuz düşüncelerle karışınca günlüklerindeki ünlü boşluk oluştu. Kopenhag'a döndüğünde yazdığı "Dolaysız Erotik Evreler ya da Müzikal Erotik"te Faust konusunda yazdığı parça kadar, günlüğündeki en az beş nottan ve başka notlardan da yararlandı. Orada yazacağı, Heiberg'in Hegelci estetiği konulu çalışmasıyla Mozart'ın operalarındaki başlıca karakterler arasında yaptığı karşılaştırmaların karışımı da olacaktı, ikisinin de kaynağı 1836 yılıydı.

Parçaların görünürdeki heterojenliği kadar kaynaklarının çeşitliliği de göz önüne alınırsa –bir dizi özlü söz, erotizmin estetiği konulu bir tez, iki belge ve kendilerine "gömülmüş yaşamlar birliği" (*Symparanekromenoi*) gibi bir şey diyen bir gruba yaptığı konuşma, bir Fransız tiyatro oyununun değerlendirilmesi, toplumsal sağduyunun ironisi kuramını sunduğu kısa bir tez ("Ekin Dönüşümü"), baştan çıkarıcının günlüğü, bir vaazın ardından gelen, evlilik konulu iki tez– *Ya/Ya da* bir birlik sergiliyor mu, yoksa Kierkegaard'un insanların masasının "üzerine yaydığı "düzensiz kâğıtlardan bir derleme"[53] olarak düşüneceklerini sezdiği gibi hiç de bir birlik sergilemiyor mu diye merak edebilirsiniz. Şeylere birlik uygulamaya, ağırlık merkezlerini de vermeye böyle sürekli takıntılı biri için bu grotesk bir sonuç olacaktı. Yine de adı, belli bir uyumsuzluk istendiğini belirtmektedir. Birinci Bölüm'ün kendini "A" olarak belir-

ten birine atfedilmesi ve İkinci Bölüm'ün "B'nin Belgelerine İlişkin: A'ya Mektuplar" adını taşıması, en önemli noktanın, burada en az iki ağırlık merkezi bulunması ve bunların arasında seçim yapılması olduğunu gösterir gibidir; yoksa iki bölümde sunulan, ikisinde de görülmez bir biçimde var olan, ama biraz ileride (ya da geride), karşılaştırmalı değerlerle birlikte ortadan kaldırılması olanaksız kusurlar da ağırlık merkezleri olarak doğru değerlendirildiğinde bulunabilen, üçüncü bir ağırlık merkezi mi vardır?

En son yazdığı Önsöz'ün konusu hakkında Kierkegaard, yapıtın bütünlüğünün, daha baştan kendisi tarafından ortaya koyulmaktan çok, kendisini aştığı izlenimini verir. Bu, insana tanıdık geliyor; Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden'in (*Af en endnu Levendes Papirer*) Önsöz'ünde verdiğiyle aynı türde bir izlenimdir. Önsöz'de yapıtın adını açıklamaya, "her bölüme aşinalık kazandıktan sonra, uzun uzun düşünüldüğü bir anda her şey zihnimde bir araya gelsin diye bıraktım" diyerek başlar. Bu, sınıflandırdığı metinlerin birliğini kendisinin anlaması gerekliymiş gibi gelir. Bu yarı doğru olabilse de, ilk taslakların üzerinde çalışırken, Önsöz'e koyacaklarını çok önceden not ettiği bellidir. Ama başka yolu bulunmadığı için, bir bütün olarak yapıtın gerisindeki idenin özellikle Kierkegaard'un istediği biçimde, yani bütün yazıları kucaklayan anlık bir sezgi olarak okurun gözü önüne geleceği umuduyla bağlantılı olan görüşte bir doğruluk öğesi de bulunabilir. Gerçi editörün vurguladığı "okur da aynısını yapacaktır" ifadesi, okuru sürücü koltuğuna oturtsa da, bu ifadenin yazar adına da söylenebileceği bellidir. İki biçimde de, yapıttaki birliği değerlendirmek, bir biçimde geriye bakarak, parçaları bir tür ortak şimdide bir araya getirmeyi gerektirir.

> [H]er şey zıtlık yaratarak ayıran bir nokta gibi olacaktı. Ama bu konuda her halükârda okurunkinden daha kesin bir görüşüm bulunmadığı için, yapıtın planı konusunda bir şey söylemekten tamamıyla kaçınarak, istediğim ve katkıda bulunmaya çalıştığım gibi, okur kendiliğinden eyleme geçerek kitapla ilişkiye girecekti. Plan, kendiliğinden eyleme geçme göreviydi ve kendi anlayışımı okura dayatmak bana saldırganca ve onun işine küstahça burnumu sokmak gibi geliyordu. Herkes yaşamında ya/ya da deneyimleri edinir. ... Bu önemlidir, cümle kadar uzun çok sayıda orta terim olumsaldır. Ama planı kavramak, bireyin gelişim derecesine göre değişecektir...[54]

Gerçi Kierkegaard –hem ciddi hem de şaka yollu– kimselerin görmediğini söyler ama Önsöz'de "alay edilen" ve "Spekülatif İde'den hiç söz etmeyen" bir plan vardır.[55] Okurlara, yapıtta, olabildiğince kendilerinin deneyimlerini okutmaktır bu. Andersen konusunda küçük tezini yazdığından beri Kierkegaard'un deneyimi büyük ölçüde genişleyip derinleşmişti. O tarihte kişisel ya/ya da'sı "hümanizm"le "gereğine uygun" bir dinsel yaşam görüşü arasındaydı, ikisi de –Stoacılık ve Hıristiyanlık"– dünyadan uzaklaşmasını gerektiriyordu. Ama artık Regine vardı ve dünya kendi iddialarını yaratmıştı. Artık ortaya çıkan ikilem daha karmaşıktı. Seçimin zıtlık yaratan biçiminde, *Ya/Ya da*'nın yüzeysel "birliğini" bu ikilemin biçimlendirdiği söylenebilir. Görünüşte okura estetik yaşamla etik yaşam biçimi arasında bir seçim sunar. Bu, gizli bir yaşam ya da kendini hem kişiye hem de başkalarına aynı biçimde gösteren yaşamdır. Etik yaşam biçiminin destekçisi Yargıç Vilhelm'in söylediği gibi bu, iyi ve kötü kategorilerinden kaçınan yaşamla o kategorileri benimseyen bir yaşam arasında seçim yapma meselesidir. Dolayısıyla, özgün ya/ya da'da olumlu seçenek, Kierkegaard'un, Hıristiyan Tanrı'sına kendini vakfetmeyi vatandaşlık erdemi biçimini aldığında, kapsayacağını öngördüğü yaşamın yerini almaktadır. Gelgelelim kendisi bu açıdan başarısız olmuştu. Ama bu da hesaba katılır. *Ya/Ya da*'nın üretilmesinin hemen arkasına değil, ama her sayfasına gizlenen üçüncü bir seçenek daha vardır: *Ya/Ya da* gibi böyle dikkat çeken bir yapıtı yazmayı seçmek ve yazabilmek ve bunu olanaklı kılan bir davranışta bulunurken aklanabilmek. Doğal olarak Kierkegaard gibi dinsel ahlak ilkelerine bağlı biri için, dönemin ölçütlerine göre, Kopenhag'da hemen en çok satılan yapıt olacağı belli, dikkat çekici bir edebiyat yapıtı üretmek öyle basit değildi. Bu, estetik bir aklanmadan ibaret olacaktı; daha temel bir aklanma yapıtın saygın, hatta belirgin bir biçimde yenilikçi bir sanat yapıtı olmasından daha başka yerde aranmalıydı, çünkü yaratıcı bir yazı, Regine'yi zor durumda bırakmak için uygun bir bahane olamazdı. Aslında *Ya/Ya da*'da, Regine'ye pek çok mesaj vardır. Biri, (Kierkegaard'un vurguladığı gibi)[56], "Baştan Çıkarıcının Günlüğü"yle onda tiksinti uyandırmaktır. Diğeri, Kierkegaard kendi başına bırakılırsa, evlilik bağıyla ve medeni bağla engellenmezse ne kadar yaratıcı olabildiğini göstermektir. Ama Kierkegaard'un büyük olasılıkla Berlin'den döndükten sonraki sonbaharda yazdığı, (mektup biçiminde) iki uzun savdan evliliği savunduğu

ikincisinin sonucu olan üçüncüsü, olumlu seçeneğin peşini bırakmamak için gereken kurala bazı istisnalar getirebilen bir durum olabilirdi, şöyle ki bazı durumlarda yapılacak en doğru şey, en iyi ikinci seçeneği tercih etmek, yani evlilik ve yurttaşlık erdemi törelerini dışarıda tutan, vakfedilmiş bir yaşam sürdürmek olacaktır.

Bir anlamda Kierkegaard, burada Romantiklerin tarafını tutar. Öznelliğin gereksinmeleri uğruna evlilikten özveride bulunulabilir, gerçi bu gereksinmelerin ne olduğu sorusu yine de sorulmalıdır –neyse ki Kierkegaard için yeterlidir bu, çünkü "yaşamı" töreselliğin dışında bir yanıta bağlıdır.

Kierkegaard, Kopenhag'a dönmek için sabırsızlanmıştı. "Ya/Ya da" düsturunun kendisine verdiği heyecanı açıklarken, sevimli bir küstahlıkla şunu ilan ediyordu: "Bu ilkbaharda Kopenhag'a dönmem kesin bir zorunluluk. Çünkü ilkbaharda ya *Ya/Ya da*'nın "Ya"sını bitireceğim ya da [*Ya/Ya da*'yı] hiç bitiremeyeceğim."[57] Nørregade'deki kitaplığına gereksinmesi vardı. 6 Mart 1842'de Kopenhag'a döndü. İlk işi "Baştan Çıkarıcının Günlüğü"nü bitirmek oldu, bunu Nisan'ın ortasında halletti. Sonra, *diapsalmata* gidişatı belirler belirlemez, başlangıca koyacağı "Dolaysız Erotik Evreler" konulu uzun denemeye sıra geldi. Denemenin taslağı Haziran'ın ortasında hazırdı. Bunu, terk edilen üç kadın betimlemesi, "Gölge Oyunları" izledi. Bir aydan biraz daha uzun süre sonra bu da hazırdı. Fransız oyun yazarı A. E. Scribe'in *Les premieres amours, ou Les souvenirs d'enfance*'ının (İlk Aşk ya da Çocukluk Anıları) değerlendirme yazısını bundan sonra yazmış olabilirdi, gerçi yazının yayımlanan versiyonu, 1830'lu yılların ortasında yazdığı ama o tarihte yayımlanmayan ilk yazısını temel alır gibi görünmektedir. "Diapsalmata"ya gelince, bu bölüm daha önceki yapıttan fazlasıyla alındığı için, bu özlü sözlerin de o zaman bir araya getirildiğini varsayabiliriz. "Diapsalmata", editörün Önsöz'üyle bağlantılı olarak bir araya getirilmiş olabilirdi; Önsöz'ün taslağının, tamamlanacak elyazmalarından sonuncusunun tarihi Kasım'dı, gerçi daha önce söz ettiğimiz gibi, içeriğinin ne olacağına dair ipuçları daha ilk yazılan taslaklarda vardı.

Editör, Søren Kierkegaard değil, Victor Eremita diye biriydi. Daha sonra Kierkegaard ikinci basımı planladığında, *Ya/Ya da*'ya şöyle bir not eklerse ne olur diye merak etti: "Böylece kitabı geri çekiyorum. O, gerekli bir aldatmacaydı, çünkü insanları, olanaklıysa, dindarlıkla al-

datmak başından beri benim daimi görevimdi. Mayötik [bkz. Sözlükçe] açıdan, kuşkusuz etkisini yaptı. Yine de onu geri çekmem gerekmiyor, çünkü yazarının ben olduğumu hiçbir zaman iddia etmedim."[58]

"Belki doğrudur bu. Yalnızca kendi adıyla yayımlanmaması değil, yazdığını herkese hatta kendine bile o sıralar itiraf etmemesi anlamında. Onun yazdığını herkes gayet iyi bilse bile, o zamanın gelenekleri buna olanak veriyordu." Gazete polemiğiyle ilgili olarak daha önce söylediğimiz gibi, yayınlarda yazarın kendi adının yer almadığı durumda, uyulması gereken bir görgü kuralı vardı. Herkes ne derse desin, yayının ona ait olup olmadığı doğrudan yazara sorulmaz ya da yazarla konuşulurken bu sorunun yanıtı biliniyor gibi davranılmaz ve böylece yayının yazarı olduğu düşünülen kişinin niyetine saygı gösterilirdi. Kierkegaard'un, yapıtın yazarının kendisi *olmadığını*, yani onun yazarının *kendisi* olmadığını pozitif olarak iddia etmesinin kendisi açısından hangi anlamda doğru olabileceği sorusu, onun, bu konudan neden sarfınazar etmiş olup olmadığından daha önemlidir.

Düşsel yazarlara atfedilen başlıca iki bölümde *Ya/Ya da*'da kullanılan müstear adın ayrıntılarına inilmiştir. İlk bölüm, üçüncü bir yazar tarafından yazılan bir günlüğü, ikincisi ise dördüncü bir yazar tarafından yazılan bir vaazı içerir. Yapıt, her şeyi örtmek için, Önsöz'ünde elyazmalarının nasıl bulunduğunun anlatılmasıyla başlar. Neden böyle bir hile? Sözde editörün açıklamasının bütünüyle iyi bir öykü olduğunu herkes anlayabiliyordu. Ev sahibi, dışarıda bekleyen arabacıya parasını ödemek için, yeni aldığı ikinci el yazı masasının, evin küçük işler parasını koyduğu inatçı çekmecesini açmak yerine, sabırsızca bir balta darbesi indirince, bir mandalın açılıp içinde elyazmalarının bulunduğu gizli bir bölmenin ortaya çıktığını anlatır.

Yine de neden bu yanıltıcı gizlilik ya da uzaklık? Büyük olasılıkla bunun, Kierkegaard'un nedenleriyle ilgisi vardı, çünkü Boesen'e bu yazıyı "çok gizli" tutmasını söylemesinin nedeni, normalde yazarlar için alışılageldik olan, çok fazla ya da yanlış beklentiler uyandırma endişesinden farklıydı. Regine'ye verdiği "özgürlüğü" ihlal etmek istemediği için, kendisinin ne yaptığı konusunda hiçbir söylentinin yayılmasını istemiyordu. Töre, laf çıksa bile, bundan söz edilmesini kısıtlıyordu.

Gelgelelim, editörün müstear adı gizli kalma yolu değildir. "Victor Eremita" sözcüğü sözcüğüne "Muzaffer Münzevi" ya da "Yalnız Galip"

olarak çevrilir. Açık bir yan anlamı vardır; daha sonra *Ya/Ya da* konusunda Kierkegaard, yapıtını yazarken, "zaten manastırda" yaşadığını ve "müstear adda gizlenen düşüncenin" bu olduğunu yazdı.[59] Bize ne anlatır bu? Kierkegaard aynı pasajda, kitabı yazarken, yaşamı rahatlatmaya çözüm getiren evlilik düşüncesinden çok önceleri vazgeçtiğini söyler. Ne kadar önce? Belki evlilik teklif ettiğinin ertesi günü, ama kesinlikle son ayrılışından iki ay önce. Yaşamın genelini mi, yoksa kendi yaşamını mı kastettiğini söylemez, ama Vilhelm'in öğüdünü tutmaya hazır olmaması, Kierkegaard'un, öğüdün tutulmaması gerektiğini düşündüğü çıkarsamasını pek doğrulamaz. Bir yorumcunun "Artık estetikçinin sevinç nidası *onu* Yargıcın evlilik vizyonundan daha çok aldatmaz" dediğinde olduğu gibi, Victor Eremita konusunda söylediklerimiz de bunu doğrulamaz.[60]

Bu, ne metinlerin ne de o tarihte Kierkegaard'un yaşamındaki olguların kanıtladığı mesafeliliği ve kontrolü imler. Ama bu "ne/ne de" sonuçtur, daha önce öne sürüldüğü gibi, okurun bu sonuca vardırılması kuşkusuz ilginç bir olasılıktır. Vilhelm'in son mektubuna eklediği vaaz bunu destekler. Bu, şimdi ıssız Jutland'de pastörlük yapan öğrencilik günlerinden bir arkadaşının ona gönderdiği vaazdır ve teması, "Tanrı'nın huzurunda biz her zaman kusurluyuz"dur. Bu metin, Kierkegaard tezini sunmadan önce, 1840-41'de aldığı ilahiyat eğitiminden kaynaklanıyor gibidir.[61] Kierkegaard'un, okurları, yazılarında onları itmeye çalıştığı yaşam görüşünün böyle dinsel bir yaşam görüşü olduğunu anlamalarını istediğini sansınlar diye, aslında böyle bir yaşam sürdürdüğünü varsaymamalıyız.

Eremita'yı, onun iki destekçisinin üstüne, altına ya da arkasına koysak da, Kierkegaard'dan bir kat uzakta bulunduğumuzu yine de görebiliriz. Münzevi rolü benimsenmiş bir roldür –yalnızlık da öncelikle yazarın rolüdür. Kierkegaard'un istediği de dinsel bir yaşam görüşü edinimi kazanmak, yani edimsel yaşamak için, yazarın ne yapabileceği sorusu anlaşılmadan ya da çözülmeden kalır. Daha önce baştan çıktığı, yazarın inziva yaşamına şimdi isteyerek dönüyordu: Bir zamanlar Elvira gibi, o da manastırdan çıkan *Don Giovanni* değil miydi? Bu arada, müstear ad soruyu "beklemede" bırakıyordu. Ya da telefonla ilgili başka bir metaforla, müstear ad, okurla yazarın ilişkisinin "sinyalini bozuyor", yazıların gerçekten bağımsız bir varoluşa kavuşmasına olanak veriyor, orada *kendi başlarına* yapmaları gerekeni yapmaları için, okurun zih-

ninde birer düşünce haline gelmelerini sağlıyordu.[62] Kierkegaard'a göre bu, hiç de yeni bir düşünce değildi; aslında Gutzkow'un yeniden bastığı Schleiermacher'ın *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde*'sindeki (Schlegel'in Lucinde'si Üzerine Samimi Mektuplar) Lucinde konusunda daha 1835'te bir not yazmıştı. Kierkegaard, "iç kanıtların" büyük ölçüde lehte olduğunu söylese de, romanı gerçekten Schlegel'in yazıp yazmadığı konusunda kuşkular vardı. Ama sonra Kierkegaard, derlemeden şöyle söz etmeye devam eder:

> Büyük olasılıkla bu, bir değerlendirme yazısı modeli ya da böyle bir şeyin ne kadar çok etkili olabildiğinin örneği. Kitaptaki çok sayıda kişiliği burada yeniden kuruyor, bunların ve bireyselliklerinin de aracılığıyla yapıta ışık tutuyor, öyle ki eleştiri, bizi çeşitli görüşlerle karşı karşıya getireceğine, bu çeşitli bakış açılarını temsil eden çok sayıda kişilikle karşılaşıyoruz. Ama bunu eksiksiz varlıklar olarak yapıyorlar, öyle ki tekil bireyin bireyselliğinin gözümüze çarpması ve çok sayıda ama ancak nispeten doğru yargılarla kendi ültimatomumuzu yazmamız olanaklı. Dolayısıyla hakiki bir sanat yapıtıdır bu.[63]

Son bölüme "ültimatom" adını Victor Eremita verir. Bu, Yargıç Vilhelm'in, estetikçiye yazdığı açıklama notuyla birlikte bir vaazdır. Etkisi oldukça farklıdır. Burada "son yargı" gibi bir şey anlamına gelir. Betimlemeler okurun, soyut bakış açılarından destek aramadan ya da yazarın kimliğini ya da düşüncesini bilmeden kendi kararını vermesine yardım eder.

Ya/Ya da'nın daha sonra müstear ad altında "sızan" bir yorumunda, Kierkegaard, yapıtın özel amacının, "var olan bireyde estetikle etik arasındaki varoluşsal ilişkiyi sergilemek" olduğu anlayışını yayar bize. Bunun gerisindeki güdü "*var olmanın* ne anlama geldiğini, *içedönüklüğün* ne ifade ettiğini insanlara hatırlatma ihtiyacıdır. "Bilgi büyük artış kaydettiği için", onun çağının unuttuğu şeydir bu.[64] Çok şey bilindiği için modern Faust umudunu yitirir. Etik yaşam görüşü her ne sunarsa sunsun, başvurusunu ancak bireysel duyarlılığa yöneltebilir. Ama kuşkusuz bu, etik yaşam görüşünü, estetik yaşam görüşünün de başvuruda bulunduğu yere yönlendirmek demektir. Bu durumda estetik, insanın kaçınılmaz olarak başlaması gereken yerdir ve bu, *Ya/Ya da*'da betimlenmeyen ama yüksek görevlinin "Ültimatom" başlığı altında verdiği

vaazda müjdelenen dinsel yaşam görüşünde aynı derecede geçerlidir. Bu, ne "aksi takdirde"ye uygun düşecek terimler anlamında, ne de az önce yukarıda sözü edilen tamamıyla okura kalmış son yargı anlamında bir ültimatomdur. "Son söz", Vilhelm'e bırakılır, o da sonra sözü estetikçiye verir, sonra Victor Eremita bu olguyu okura sunar. Son yargının sorumluluğunun okurdan alınıp ya Eremita'ya ya da oyundaki karakterlerden birine verildiği anlamına gelmez açıkça bu. Daha çok, Vilhelm lehine karar versek bile, hem onun hem de bizim henüz paylaşmadığımız, seçimi altüst edebilen ya da yepyeni bir ışıkta görmemize neden olan bir artalan bulunduğunu anıştırır. Yine de Vilhelm'in ufku çok dar olabilir; ültimatom başka bir dünyadan gelir. Bu, başka birinin son sözüdür ve *Ya/Ya da*'nın bütün okurları bu sözle yetinirler, bu söz kendilerinin son yargısı olmadığı –bunu kendi son yargıları haline getirmelerine yardım edecek bir betimleme de yapmadığı– için, *onların* son yargılarıyla ilgili her şeyin verilmemesine dikkat edilir. Daha sonra aynı müstear adlı yazar *Ya/Ya da*'da belirgin bir dinsel perspektif bulunmadığı yorumunu yapar ama çağının, dinsel açıdan neyin var olacağını unutmasının, insanların, her şeyden önce neyin insan olarak var olduğunu unutmalarını anıştırdığını söyler. *Ya/Ya da* gereken hatırlatıcı öğedir, ilk önce dinsel varoluşa, sonra, ikinci olarak da özellikle Hıristiyanın varoluşuna yol gösteren şeyi daha sonra hatırlatan öğelerin gerekli önsözüdür.

Kierkegaard'u modern varoluşçuluk perspektifinden okuyan bazıları, *Ya/Ya da*'nın, okuruna "radikal bir seçim" sunduğu yorumunu getirirler. Kimi zaman "ölçütsüzlük" sözcüğü kullanılır. Yine de, ne kadar radikal bir biçimde olursa olsun sunulan görüşler farklıdır, yapıtın diyalog karakteri taşıdığını görmemek güçtür. Birinci Bölüm, daha sonra İkinci Bölüm'de aksi kanıtlanan etik yaşam görüşlerine karşı örtük argümanlar içerir. İkinci Bölüm'de de, Vilhelm'in genç dostunun dile getirdiğini ve kendisinin yanıt verdiğini hatırladığı etik ideallere itirazlar biçiminde böyle argümanlar vardır. Dahası, İkinci Bölüm'deki başlıca iki altbölümü, estetik yaşam görüşüne karşı argümanların da sürekli desteklediği, etik yaşam görüşü lehine sürdürülebilir bir argümandan başka şekilde okumak güçtür.

Ancak diyaloglarda, ikisinin de özgün alternatif olmadığı ortaya çıkan görüşlerde tipik bir biçimde anlaşma hedeflenir ve bu anlaşma katılımcılardan en azından birinin bir tür seçim yapmasını ister. Diyalo-

ğun sonucunda seçim yapılabilmenin çok sayıda farklı yolu vardır. Biri, taraflardan birinin diğerine argümanının ne kadar "makul göründüğünü" göstererek onu ikna etmesidir. Burada Kierkegaard'un içedönüklük dediği şeye başvuru yoktur. İçedönüklüğe ve duyarlılığa başvuran diğer yol, ikna edilen tarafın, çoktandır uyumlu olduğu ama mevcut durumla bağlantısını anlamadan uyum sağladığı şeye belli başvuruları ışığında, kaçınılmaz sonuç olarak, yeni bir görüşü yeniden gözden geçirmesidir. Diyaloğun işlevi açıklık getirmektir ve sonuca, yalnızca şimdilik olsa bile, yine de bir tür seçim denebilir. Ama bunların ikisi de, Vilhelm'in, genç dostu etik yaşama başlarken, yapılmasını istediği seçim anlamına gelmez. Okurların keşfettikleri gibi, bu seçimin "kendiliğinden" olduğu söylenir; bunun bir bölümü, hiç kimsenin artık kendine, ikinci durumdaki gibi, salt argümanın ya da koşulun ağırlığı nedeniyle bir görüşten diğerine giden bir varlık olarak bakmadığı anlamına gelir bire bir. Etik yaşam, salt edilgen bir birikimci olarak ya da olgun estetikçinin durumunda da, yaşamın olumsal bereketlerinin yaratıcı güdümleyicisi olarak kendiliğindenlik düşüncesini reddetmeyi gerektirir. Kişinin sorumlu fail olduğuna dair çok farklı bir idenin kabul edilmesini ister. Dolayısıyla kendiliğinden seçim edilgenliği ve yaratıcı güdümlemeyi kısa keser. İlk olarak bu, insanlığın aslında ne olduğunu sormak için, özellikle insanın yeteneğinin, aslında ihtiyacının kabul edilmesini ister. İkinci olarak, kişinin, bu yeteneği, yaşam görüşü doğrultusunda geleceğini belirleyecek gerekli özgürlük olarak, saymaca değeriyle kabul etmesini ister. Üçüncü olarak ise kişinin benimsediği yaşam görüşünün, aile ve sosyal sorumluluklarında onu ortaya koyan bir görüş olmasını ister. Daha önce gizli olan benin ortaya çıkması değildir bu. Vilhelm'in verdiği anlamla, gizli "ben", (henüz) eksiksiz ben değildir. Kendiliğinden seçim, görülen benliğin seçimidir, kişi projeleri için genel ahlak alanını seçip, iyi ve kötü, övgü ve kınama etik kategorilerinden kendiliğinden etkilenen ben haline gelir.

Seçim bir anlamda hâlâ radikaldir. Radikalliği, insan yaşamının değerlerinin genelde yeniden tanımlanmasında yatar. Yeniden tanımlamanın pusulasını anlamak önemlidir. Yeni bir sayfa açıvermek değildir bu; kendiliğinden seçim bütün kitabı yeniden yazmak demektir. Vilhelm'in dediği gibi, kişi kendini seçerken geçmişinin sorumluluğunu alır ve bu sorumluluğu daha önce almadığına "pişman olur". O zaman Vilhelm'in

anladığı gibi, etikçinin görevi, estetikçiyi seçimin acilliğine ikna etmektir. Ama olgun estetikçinin yaşamının, daha önce biçimlenmiş olması bu görevi kolaylaştırır. İlke olarak, eldivenin ele kolayca uyması gibi, değerlerin etik açıdan yeniden tanımlanmasının da, yalnızca bunu giyecek irade isteyen edimsel uygulamaya uyduğu görülebilir. Estetikçiliği onu zevk aradığı dünyadan sürer; bu, gidişatı devam ettirmek için becerisine ve yaratıcılığına, şeylerin kendinden çok fikrinden yararlanmak için, şeylerden düşünleyerek yararlanma yeteneğine güvenmesi gereken bir köşeye itmiştir onu. Vilhelm'in estetikçinin yaşamını umutsuzluk yaşamı olarak tanımlarken ne demek istediğini, en azından ilkede anlama eğiliminde olmalıdır. Vilhelm estetikçinin yaşamının düş kırıklığına, set çekilmeye ve umutsuzluğa özellikle maruz kaldığını kastetmez; estetikçinin yaşamın sunabildiği uğraklara çok bağımlı olduğu için, zaten umutsuz olduğunu kasteder. Estetikçinin gözünde her şey yolunda giderken bile, yaşamı umutsuz bir yaşamdır. Vilhelm, dostuna "umutsuzluğu seçmesini" öğütler. Yani uğraş, hatta evlilik bile, salt estetikçinin göstermesi gereken türde nedenlerle üstlenilirse, üstlenmek yerine tam bir ironiyle yapıldığı gibi, dünyadan vazgeçmesini öğütler. O zaman bu durumda onun, başkasının ya da belki okurun, hem işe girmenin hem de evlenmenin, umutsuzluktan kurtulmanın yolları değil, insanın kendini gerçekleştirmesinin araçları olarak, radikal biçimde nasıl yeniden kavrandığını anlaması olanaklı olabilir.

8. Bölüm

İman ve Trajik Kahramanlık

Kopenhag'a dönen Kierkegaard'un manastırına duvarlar gerekiyordu. Regine, onun beklendiğinden önce döndüğünü fark edecekti: "Çok doğru, Paskalya'da Mynster'in vaazından sonra gözleri beni aradı. Yurtdışındayken kendisini düşündüğümü sanmasın diye ondan köşe bucak kaçtım."[1] Regine, Sibbern'e, Kierkegaard'u görmeye katlanamayacağını söylemişti. Ama Kierkegaard, her ne olursa olsun, insanları yanlış yola sevk etmemek için zamanının çoğunu yazarak geçirdiğini, hatta *Fædrelandet*'de makalelerinin yayımlandığını başkalarının bilmesini istemiyordu. *Ya/Ya da*'yı yayımlama zamanı geldiğinde Kierkegaard, yazarı gizli kalsın diye elinden gelen her şeyi yaptı. İlk kitabı ve tezi gibi, bu da yazarlığı gizlenerek yayımlanıyordu. Bu durum, ödemeleri yapmak ve satışlardan her ne gelecekse toplamak için aracıya ihtiyacı olduğu anlamına geliyordu. *Fædrelandet*'nin sorumlu yazı işleri müdürü ve işletmecisi Jens Finsteen Giødwad (1815-1891) bu rolü üstlendi.[2]

Öne sürüldüğüne göre Kierkegaard, gazetesindeki isimsiz bir makalenin yazarının kimliğini bir okura açıklamayı kararlılıkla reddettiğini duyduğu için Giødwad'e bu görevi verdi.[3] Kierkegaard, gidip *Ya /Ya da*'nın yayımlanmasıyla ilgilenmesini istemeden önce Giødwad'le tanışmamıştı. *Fædrelandet*'nin liberal politikası göz önüne alındığında, seçim tuhaf gelebilirdi, ama bu ilk diyalogda Kierkegaard'un *Fædrelandet*'nin peşini oldukça kolay bıraktığını hatırlayabiliriz. Gazetenin politikasından çok, editörü milliyetçi şair Carl Plough'un önderliğindeki tutumu ona çekici geliyordu. Plough'un oğlu Hother'e göre, Giødwad gazetenin ofisini arkadaşları için bir tür kulüp haline de getirmişti. Kierkegaard, o tarihteki konuşma alışkanlığını sokak dışında, ama uygun, yakın bir yerde (Købmagergade 35) sürdürme düşüncesini beğenmiş olabilirdi. Hother'e göre, Kierkegaard, Giødwad'in

kulübüne alınır alınmaz ya da daha çok, üyeliği duyurulur duyurulmaz neredeyse her gün oraya gidip konuştu ve yol açtığı sıkıntıdan habersiz nutuk attı, yazı işleri müdürü ise "ustasının dizinin dibine oturup saygıyla dinledi". Özellikle, Kierkegaard'un kendisinden iki yaş büyük Giødwad'i etkilediği düşünülebilir. Giødwad'le sokakta kol kola yürüdüğü görülecek kadar iyi anlaştığı belliydi. *Ya/Ya da* bittiğinde, Giødwad'in *Fædrelandet*'de yayımladığı yazılar gazeteyle uzun bir işbirliğinin habercisiydi. Kierkegaard'un Giødwad'in ofisine gidip eğlencelere de katıldığını, orada birden çok kez düşüp bayıldığı haberleri kanıtlamaktadır. Onun bir tür sara hastası olduğu görüşünü güvenilir duruma getirir bu.[4]

Giødwad, gerektiği gibi, taslakları ve son kopyayı ("editör"ün Önsözü) Kasım'da (1842) matbaacıya teslim etti. Aralık sonundan Şubat'ın ortasına kadar deneme baskılarını alıp günde otuz iki sayfa okuyarak baskıya hazırladı.[5] İki ciltlik yapıtın 20 Şubat 1843'te Reitzel'ın kitabevinden çıkması, baskıdan da çabuk geldiğini gösterir.

Aynı Kasım ayında Mynster, kasaba dışındaki bir pastörlük bölgesine (Pedersborg-Kindertofte) atanması kabul edilen Peter'ı Vor Frue'a (Meryem Ana Kilisesi) atadı. Ailenin genişlediğini Peter'ın günlüğünden öğreniyoruz: Søren, "Schelling'in kendisini hiç memnun etmediği" Berlin'den döndükten üç hafta sonra Peter'ın eşinin bir erkek çocuk doğurduğunu yazar. Çocuk Paskal Michael Poul Egede Kierkegaard adıyla vaftiz edilecekti.[6] Søren'in Berlin'de kaldığında daha doyurucu bir sonuç elde ettiğini Peter'ın bilip bilmediğini söylemek zor. *Ya/Ya da*'nın yazarının kimliğini o tarihte kestiremiyor muydu? Görünüşte iki kardeşin arası epey iyiydi, aile evlerinin satışı konusunu görüşüyorlardı. Søren yer konusundaki çelişkili duygularını Peter'a söylüyordu: Bu durum bir yandan babasının ölümü gibi kendisinin de ölümü olabilir, öte yandan babasının yoluna devam etmesini sağladığı gibi kendisini de kurtarabilirdi.[7] Orada Regine'yle bir ev kurabilirdi demeye mi getiriyordu? Peter, yeni görevine başlamak için önden gittiğinde Søren, Peter'ın eşiyle oğlunu Nørregade'deki evinde yanına bile almıştı. Bütün önlemlerine karşın, *Ya/Ya da* yayımlandığında, Vilhelm'in dediği gibi, "kim olduğunu herkesin bildiği büyük bilinmeyen"in[8] Søren Kierkegaard olduğunu bir tek Peter'ın bilmemesi hiç olası görünmemektedir. Kuşkusuz Brøchner, "Diapsalmata"yı[9] gördüğü ilk andan beri biliyordu.

Ama Kierkegaard havailik görünüşünü devam ettirmeyi başardı. Her gün sokaklardaydı, akşamları da çalışmadığı izlenimini vermek için perde arası verildiğinde tiyatroyu ziyarete gidiyordu. Bazıları buna inandı. *Dagen* (Gün) adlı büyük formatlı gazetede çıkan ilk değerlendirme yazısı ise bıyık altından gülüyordu; yalnızca içeriğinde farklı farklı görüşler yer aldığı için değil, aynı zamanda çok pahalıya da çıkmış olması gerektiği için, bu kocaman kitabın arkasında çok sayıda yazarın bulunup bulunmadığı merak ediliyordu. Değerlendirme yazısı, kitap yayımlandıktan hemen iki gün sonra çıktı. Dolayısıyla değerlendirmenin yazarı, piyasaya vermeden beş gün önce kitapları hazırlamış bulunan matbaacıya ulaşmamışsa olumlu yorumlarının fazlasıyla baştan savma bir okumaya dayanmış olması gerekir. Ertesi gün *Den Frisindede* (Liberal), özel haber olarak "Baştan Çıkarıcının Günlüğü"nden bir bölümle ve *Ya/Ya da*'dan alıntılarla birlikte bir değerlendirme yazısına geniş yer ayırdı. Değerlendirmeyi yazan, yazarın ara sıra anlaşılmayan Almanca terminolojisine saygı göstermeyi seçti ama "Özgür Basın Derneği'nin ahlak bekçilerine yazarı aforoz etme çağrısında bulunmak ya da ahlak polisinden kitabı toplayıp, bilinmeyen kişinin [yazarın] kuklasını yakmasını istemek akla gelebilse de", büyük olasılıkla hiç kimsenin "bu kitabı okumaktan zarar görmeyeceği açıkça kabul edilmelidir"[10] dedi.

Böyle durumlar, her yazar gibi alınganlık gösteren Kierkegaard'un, daha önceki polemiklerindeki saldırgan iğneleyiciliğini depreştirebiliyordu: "Evet, kitabı okuyacak zaman bulamayan, yine de eleştiri yazacak zaman bulan *Den Frisindede*'nin, hiç kimsenin kitabı okuduğunda zarar görmeyeceğine dair akla yakın tek olanağı ortadan kaldırmak için, okuyacak zamanı hiç bulmamasını dileriz." Ama müstear adını koruma gereksinmesiyle frenlediği bu durumda, görüşleri gazetelerle sınırlı kalmalıydı. Edimsel olarak "Baştan Çıkarıcının Günlüğü'nden Bir Bölüm" adı verilen eleştiriye şiddetle karşı çıkması da son derece anlaşılabilirdi.[11]

Kierkegaard, Heiberg'in lütfedeceği eleştiriyi büyük sabırsızlıkla bekliyordu; Heiberg'e ve önde gelen başka kişilere gönderilecek kitapları ayarlamıştı. Gerçekten de Heiberg, 1 Mart'ta kendi *Intelligensblade*'ında "Litterær Vintersæd" ("Edebiyatın Kış Tohumu") adlı makalesinde kitabı yorumladı. Kitabın hacminin bazılarının hevesini kırabileceğinden korktuğunu ifade ederek yazısına başladı Heiberg: "'Bu kitabı okuyacak zamanım var mı?' diye düşünüyor insan". "Yazarın sıra dışı deha-

sı, eğitimi ve üslubunun başarısı, düşüncelerin elastik bir biçimde göze çarpmasını sağlayan düzenleme yeteneğiyle birleşmediği" için "Ya"nın "insanı" sabırsızca ikna ettiğini yazdı. Her şey "rüya gibi, belirsiz ve gelip geçici" duruma geliyordu. Yazar ("Ya"ya bir değerlendirme yazısını dahil ettiği) Scribe'in tiyatro oyununa, layık olmadığı bir konum vermekteydi. "Baştan Çıkarıcının Günlüğü"ne gelince, "iğrendiriyor, hasta ediyor, öfkelendiriyor ve insan kendine, bir kimsenin bu baştan çıkarıcı gibi olması olanaksızken yazarın kendi sessiz düşünceleri içinde böyle bir karakteri inceleyip mükemmel duruma getirmeye çalışırken bu kadar keyif alacak duruma gelmesi olanaklı mı, diye soruyor." Ama Heiberg orada durmak, daha ileri gitmemek isteyebilen okurun acısını paylaştıktan sonra, "Ya da"yı çok övdü. Okurların ayaklarının, "varoluşun bütün alanlarını ansızın aydınlatan, şimşek gibi düşüncelere takılacağını" dile getirirken, "her şeyi dâhice bir bütün haline getiren bir düzenleme gücünün bulunması gerektiğini hissettiklerini" söyler. "Ya da"yı okuduktan sonra bütünü yeniden gözden geçiren insanlar, "kitaba o kadar hayran kalabilirler ki ellerinden pek bırakamazlar; derin, kurgusal bir pınardan çıkıyormuş gibi, en güzel estetik görüşü, gözlerinin önüne getiren ve sunumunu en keskin espri ve mizah nehriyle çeşnilendiren, ender rastlanan ve oldukça yetenekli bir ruhun sürekli etkisinde hissederler kendilerini."[12]

Bu yapmacık övgü ifadelerinde kendisiyle dalga geçildiğini hisseden Kierkegaard, öfkeyle tepki verdi ve yaltaklanarak Heiberg'in gözüne girmeye çalışan basına karşı, bir zamanlar yaptığı kadar acımasız yorumlar yaptı.

> Bana sorarsanız, Prof. H. ... iki kitabı da bilinmeyen yazarlarının kafasına atar, bunu yapacağına inanıyorum ve yapmalıdır da. Gerçi özellikle de kitabın boyutunu düşünüp olağanüstü allak bullak olmuş gibi göründüğü için, sonuçta vicdanı el vermeyebilir. Kitap yazarlara isabet ederse sonuç korkunç olur. ... Mezmur'da dünyadaki bütün prensler bir saman çöpü yaratamazlar deniyor ama çok zavallı geveze bir beyin "birini" yaratabiliyor. ... Bildiğimiz kadarıyla, "birinin" bu yapıtı nasıl ele aldığını biliyoruz –Prof. Heiberg, hiçbir biçimde "biri" kategorisine girmeyecek kadar önemli bir yetenektir. ... Gerçekten mutluyum, Prof. [H] olağanüstü nezaketle bir iyilik yaptı, kâhince bir vizyonla, "birinin" *Ya/Ya da*'yı nasıl ele aldığı ve alacağı konusunda okurları da beni de aydınlattı. Bildiğim kadarıyla Prof. H. aslında kâhinliğe el atmamıştır,

ama insan yaşlanıyor ve Prof. H. son derece mükemmel bir duruma geliyor. Sayın Profesör'ün zeki, şakacı, neşeli değerlendirmeler yazan biri, kimi zaman da, görünüşte, imanında biraz dik başlı, galip polemikçi, ölçülü bir estetikçiyken Danimarka'nın Dante'si, apokaliptik [anlaşılmaz, kapalı, karanlık söz veya yazı-r.] şiirlerinde yaşamın sonsuz sırlarından gözünü ayırmayan tedirgin dâhisi, piskoposluk bölgesinin en saygın din adamının "cemaatin" ıslahı için kendisinden her şeyi beklediği, Kilise'nin itaat eden oğlu haline gelmesinden bu yana iki yıl geçmiş olmalı. Bu gerçekleşmeseydi, gerçekleşeceğine kim inanırdı ama gerçekleştiğine göre, Prof. H.'nin her şeye yetenekli olduğuna kim inanmaz ki...[13]

Kierkegaard, hoşnutsuzluğunun birazını *Fædrelandet*'de Victor Eremita müstear adıyla çıkan makalesinde açığa vurdu. Eremita, Heiberg'e, "birinin" *Ya/Ya da*'yı nasıl ele alacağına dair önerileri için teşekkür eder.[14] Yayımlanamaz durumda olan çok sayıda görüşlerinden birinde Heiberg'i bir fahişeye benzetir: "Prof. Heiberg, birkaç yıldan beri boyanıp edebiyat penceresinde oturuyor, yoldan geçenleri, özellikle adamı beğenirse ve yan sokaktan hafif bir hurra sesi duyarsa işaret edip çağırıyor."[15]

Yapıtın genel tasarımını daha çok beğenen başka eleştiriler de vardı. Dağılmakta olan Avrupa'nın yankılarına kulakları daha duyarlı olan ve Heiberg'in söz ettiği derin kurgusal pınardan çıkan vizyonların modasının tamamıyla geçtiğine inanan bir gazete, *Forposten* (İleri Karakol), *Ya/Ya da*'yı, şanına layık bir yaşam görüşü oluşturmak için gerçekten ne gerektiğini açıklamayı başaran bir yapıt diye tanıtan dört bölümlük bir eleştiri yayımladı. Adsız eleştiri yazarı "Ya"yı beğeniyor ve onda müstehcenden çok, önemli ölçüde açıklayıcı bir ışık görüyordu.[16] *Fædrelandet*, Johan Frederik Hagen'in üç bölümlük eleştirisinde *Ya/Ya da*'yla Almanya'da erotizmin, intiharın ve umutsuzluğun altını çizen edebiyat eğilimleri arasındaki bağlantıya okurlarının dikkati çekti. Hagen şunu sorar: "Ahenksizlikleri haykıran bir nehir gibi, çağımızın en yetenekli çocuğundan duyulan ayrışmayı ve yorumu kim anlamamıştır?"[17] En kapsamlı ve en akıllıca eleştiri, otoritenin her yerde unutulup gittiği, bireyin bencillikle insanlık arasında tamamıyla kendi başına seçim yapmakla karşı karşıya kaldığı şimdiki gibi bir zamanda, yaşam görüşü için mücadele etmenin boyutlarına değer biçmeme görevini kiliseye veren genç bir ilahiyatçıdan geldi. Eleştiri yazarı, estetik yaşam görüşünü, yazarın edebiyattaki yüksek konumuna göre, ustaca farklı

ve zenginlik katarak betimlendiği için "Ya"yı över, ama "Ya da"nın estetikçinin estetik yaşam görüşüne başvurmasını aynı derecede ustaca baltaladığını görür. Ama eleştirmen, vaazı da, tam anlamıyla estetikçiye çekici geldiği için över. Bu vaaz için, "estetik bir kişiliği, şimdiye kadar dinlediklerimizin çoğundan çok daha derinden etkileyecektir" der.[18]

Artık Zealand piskoposu, dolayısıyla, Danimarka Kilisesi'nin başpiskoposu olan Mynster bu görüşü kınadı. Ama Mynster'in yorumları 1 Ocak 1844'e kadar yayımlanmadı. Sonra bu yorumlara, Kierkegaard'un *Korku ve Titreme* adlı yeni yayımına bir gönderme dahil edildi.

Ya/Ya da'nın yayımlanmasından iki ay kadar sonra, hatta daha uzun olan değerlendirme yazısı yayımlanmadan önce, 1843 Mayıs'ında Kierkegaard, Berlin'e tekrar gitti ama bu kez yalnızca birkaç hafta kaldı. Ama bu haftaları gayet iyi değerlendirmişti. Berlin'den Boesen'e yazdığı 25 Mayıs 1843 tarihli mektubunda şöyle diyordu:

> Benim için önemli olan bir yapıtı bitirdim; son hızla yenisine devam ediyorum, kütüphanesiz ve matbaacısız yapamıyorum. Önceleri biraz hastaydım ama şimdi bütün yönelimlerim ve hedeflerim yolunda, yani, ruhum kabarıyor, büyük olasılıkla bedenimi bıktıracak. Hiç şimdiki kadar çok çalışmadım. Sabah kısa süreliğine dışarı çıkıyorum, sonra eve gelip saat üç civarına kadar hiç ara vermeden odamda oturuyorum. Gözlerim güçlükle görebiliyor. Sonra bastonumu alıp restorana gidiyorum, ama o kadar güçsüzüm ki biri bana adımla seslense düşüp öleceğimi sanıyorum. Sonra eve gelip yeniden başlıyorum. Geçen aylardaki miskinliğim içinde, demek duşumun suyunu öyle iyi pompalamışım ki şimdi ipi bir çektim, düşünceler üzerime çağlayan gibi dökülüyor: Sağlıklı, mutlu, başarılı, neşeli, kolayca ve kişiliğimin tüm izleriyle birlikte doğdu bu kutsanmış çocuklar. Oysa dediğim gibi, güçsüzüm, bacaklarım titriyor, dizlerim ağrıyor vb. ... Yolda ölmezsem, beni her zamankinden daha mutlu bulacağına inanıyorum. Yeni bir kriz bu, ya yaşamaya şimdi başladığım ya da ölmek üzere olduğum anlamına geliyor. Bir çıkış yolu daha var: Aklımı kaybetmem. Tanrı bilir. Ama nerede ölürsem öleyim, ne bunu ne de şunu anlayan, tek becerileri kargacık burgacık Almanca özetler yazmaktan, dolayısıyla kökeni değerli bir şeyi anlamsız hale getirerek kirletmekten ibaret olan insanlık dışı yarı felsefecilere haklı olarak karşı çıkan ironi tutkumu kullanmayı asla unutmayacağım.[19]

Başarılı ve kutsanmış çocuklar, müstear adla yapılan şaşırtacak kadar çok çeşitli dizilerde kendilerine yer buldu. Ama saygınlık kazandıran,

kayda değer edebi yapıtlar yazmış, denenmiş bir yazarda gelişen ve onun güvenilir ellerinde artık biçimlenmiş olan düşüncelerin baskısı neydi?

Kierkegaard'un, o zamana kadar okusun okumasın, son eleştiride belirtilen konunun, yani *Ya/Ya da*'nın sonundaki vaazın estetikçiye tipik vaazlardan daha çekici geldiği konusunu daha ayrıntılı işleme gereksiniminin baskı yaptığını düşündüğü bellidir. Nedenini anlamak için, hem bu yapıtta hem de ardından gelen müstear adla yazdığı üründe estetik, etik ve din arasındaki ilişkileri okumanın iki yolunu karşılaştırabiliriz. Bunu yapmak için kronolojinin sınırlamalarına bir an ara verip olayları etraflıca düşünmeliyiz.

Kierkegaard, daha sonra, yapıtındaki "hassas noktanın" baştan beri din olduğunu ve *Ya/Ya da*'yı yazarken bile "dine bağlı bulunduğunu" öne sürdü.[20] Yapıta o dönemde genel olarak düpedüz dinsel kriz diye bakıldığını anlatan bazı eleştirmenlere karşın, *Ya/Ya da*'yı farklı bir dinselliği ortaya koymak için tasarlanmış bir yapıt olarak okumak için, okur bu krize girmesin diye, yorumbilimin [bkz. Sözlükçe] imgelemini büyük ölçüde zorlamak gerekir. Yapıtın apaçık mesajının yönü estetikten etiğe doğrudur, henüz belli belirsiz, hatta fark edilmez olan dinsellik bunun üzerine eklenir. Tanrı'ya karşı her zaman kusurlu olduğumuza dair dikkat çekici bir iddia taşıyan ek vaazın dışında, *Ya/Ya da*'da, böyle bir etik görüşte bir çatlak bulunduğunu ortaya koyma eğilimi gösteren hiçbir şey yoktur. Vaaz, iki ana bölümdeki gibi bir yaşam görüşünün betimi değildir. Sokratesçi bir ruhta sunulmaktan çok, sonradan akla gelen bir düşünce, araya giren bir olay ya da reklamcının el ilanıdır. Yeni bir yaşam görüşü vaat eder ama okuru bu yaşam görüşünün varoluşsal açıdan amacını kavrayacak duruma getirmez.

Buna karşılık, Yargıç Vilhelm'in, vaazın mesajına en azından kendi evreninde bir gelişme diye baktığı ve bu gelişmenin, en azından, Sokratesçi bir biçimde dinselliğe doğru genişletilme olasılığına işaret edebildiği bellidir. Vilhelm, vaazı A'ya önerir, A'ya bunu söylemeye çalıştığını oysa vaazın "daha isabetli bir biçimde" söylediğini söyler. Ama burada son derece önemli bir nokta vardır. Vilhelm kendi bakış açısını vaaza katarken kullandığı sözcüklerle, vaazda açıklananların tamamıyla karşıtını savunur, en azından ona göre, Kierkegaard, özel bir dinsel bakış açısıyla *onun* ne kastettiğini anlamaya başlar. Papaz "her çiftçinin vaazı anlamasını sağlayacağına güvendiği" için, estetikçiden vaazı "hafife al-

mamasını" isterken, "evrenselin güzelliğinin, bağlı olduğunu" öne sürer Vilhelm.[21] Ama o zaman, en azından Vilhelm'in gözünde, "dinsel kategorilerin paradoks süzgecinde çift-düşünülmüş hali"[22] olarak, gelecekteki bir müstear adın neye gönderme yaptığını vaazın ortaya koymadığı bellidir. Pastör, çiftçiler tarafından anlaşılma olasığını *yadsır* durumda gösterilmez, çiftçiler de birbirini anlayamadıkları bir durumda betimlenmez. Dinin, düşünülemeyen bir şeyin üzerinde temellenebileceği fikri, *onların* dindar olmalarında rol oynamaz.

Gelgelelim, Kierkegaard, şimdi yazdığı yapıtta, Tanrı'nın imanını sınadığı İbrahim'in kendini anlatamadığını söyleyecekti. Yeni müstear ad Johannes *de silentio*, "Konuşma rahatlığının kendisini evrensele tercüme ettiğini" söyler.[23] İbrahim'e bu rahatlık tanınmaz –ya da daha çok, bu rahatlık olmadan devam etmeyi kendisi tercih eder ve etiği "askıya alır". Daha sonra Johannes adında biri, dini etikten ayırmayı yeterince bilen filozof Johannes Climacus açıkça, *Ya/Ya da*'nın "dinsel açıdan" değil, "etik açıdan planlandığını" ve kategorilerinin içkin kategoriler olduğunu söyler.[24]

Aynısı kuşkusuz Sokrates için de söylenebilir; tam anlamıyla Sokratesçi denen bir yöntemi izlerseniz içkinlik kategorilerini asla aşamazsınız, çünkü insanın varoluşu bu içkinliğe mahkûmdur ve bu konuda net olmak, Sokratesçi olmanın içerdiği anlamın bir parçasıdır. *Ya/Ya da*'da etiğin dışında hiçbir Sokratesçi ilerlemenin bulunmadığını da çok haklı olarak söyleyebilirsiniz. Bunun için, içkinlik kategorilerinden çıkıp, paradoks kategorilerine giden mayötik [bkz. Sözlükçe] ilerleme gerekir. Ama *Ya/Ya da*'da böyle bir şey hiç yoktur. "Sıçramanın" ipucunu hâlâ göremeyiz.

Kierkegaard'un müstear adlarının ayrıntılandırmakla meşgul olduğu yaşam görüşlerinin basit bir doğrusal ilerlemeyle birbirinin yerini aldığı düşüncesi yanlış gibi görünür.[25] Uygun olarak "Efterskrift" (Not) adı verilen, müstear adların ilk dönemini tamamlayacak yapıtta "Danimarka Edebiyatındaki Çağdaş Bir Çaba" adlı bir altbölüm vardır. Burada yazar, o güne dek müstear adla yapılan yazarlığı içeren araştırma sunar. Yargıç Vilhelm'in yaratıcısına, Vilhelm "sonsuz geçerliliğinde" kendini seçsin diye, bunu varsayma görevi verilir. Son derece umutsuzluğa kapılmak Vilhelm için yeterliydi, bu seçimi kendi başına yapması için, sanki yeterli bir platform sağlıyordu bu; oysa doğru düzgün umutsuzluğa ka-

pılmak, düşüncede ya da edimde Tanrı'yla yakınlık kurmak için, orada herhangi bir insan platformunun ya da yöntemin var olduğu fikrinden vazgeçmektir.[26] Bu dönemin "Yaşam Yolunun Evreleri" (*Stadier paa Livets Vei*,1845) adlı başka bir yapıtında doğrusal okumanın yanlışlığını çok net görüyoruz. Orada sunulan, *Ya/Ya da*'nın İkinci Bölüm'ündeki etik bakış açısının gelişimi değil, daha çok, etiğin orada bir çözüm ama *zamanından önce* bir çözüm olarak sunulduğu probleme yeniden dönüştür. *Ya/Ya da*'daki vaaza yeni bir ışık tutar bu. Bunu, Vilhelm'in, başarısızlık itirafı ve konuyu estetikçinin ellerine bırakmak için ortaya attığı soylu bir öneri diye okuyabiliriz. Vilhelm'in başarısız olduğu yerde, genç dostu ya da genç dostun yeni bir versiyonu, dindar olması gerekmeden ama dindarlığın ne gerektirdiğini görerek daha iyisini yapabilir. Daha sonra göreceğimiz gibi, her halükârda Evreler'de (*Stadier*), etik olanın, "evrenseli gerçekleştirme" görevine yetersizce hazırlanılan beklenti olduğu ortaya çıkar, bunun tam olarak nedeni, bu göreve layıkıyla dinsel bir boyut verememesidir. Layıkıyla hazırlanma, kişinin estetiğin içindeki ve dışındaki gelişmeye geri dönmesini gerektirir. *Ya/Ya da*'dan sonra müstear adla yazılan yapıtlardan ne anlam çıkarırsak çıkaralım ve onları Kierkegaard'un kendi durumuna verdiği dramatik anlamın ışığında okumayı ne kadar istersek isteyelim, o yapıtlar, *Ya/Ya da*'da sunulan, yaşamın bizi estetik ve etik yaşam görüşü arasında radikal ve kapsamlı bir seçim yapmakla karşı karşıya getirdiği önerisini kasten baltalar. Etik görüş, artık bir kısıtlama, bir tür yardım kaynağı, kişinin, hakiki bireyselliğin güçlüklerinden kaçmak için benimsemenin çekici olduğunu bile düşünebileceği bir şey gibi tanımlanmakta, ortak ve şeffaf bir ahlak söylemine tercüme edilebilirliğin rahatlığına umut bağlayarak yaşamı rahatlatıcı ve kendine doyum sağlayacak bir biçimde anlaşılırlığa indirgemek olarak sunulmaktadır.

Ya/Ya da'dan sonra gelen yapıtların doğrusallıktan noksan olmasının, Kierkegaard'un "evrenseli gerçekleştirme" hedefine kişisel bir itirazını belirttiğini öne sürebilir bazıları. Öne sürülen bu iddia yanlışmış gibi görünüyor. Yenilik, yeni bir hedefin ortaya koyulması değil, anlamakta olağanüstü güçlük çekenleri göz önüne alarak hedefe yeniden bakmaktır. Kategoriler ve kavramlar hesaba katılmazsa, okur sık sık, dindarlığa anlam veren kavramlar ve kategorilerle bire bir formül haline getirilen güçlüklerin ortadan kalktığını düşünebilir. Ama bu, Kierkegaard'un

1843 ilkbaharında Berlin'de geçirdiği o üretken haftalardaki çabasının bütün anlamına ters düşer.

Kierkegaard'u harekete geçiren kesinlikle istisnai olma problemi ve bu problemin maliyetiydi; bu çalışmadan dikkate değer iki kitap ortaya çıktı, daha sonra bunlardan birinin tek başına "yazar olarak adı"nı "ölümsüzleştirmek için yeterli"[27] olduğunu söyledi. Kitabın teması, 1841'de bitirme sınavlarına hazırlanırken vaaz olarak düşündüğü temaydı –Tanrı'nın emriyle, İbrahim'in İshak'ı kurban etmeye gönüllü olması. Kitap, *Korku ve Titreme*'ydi. Kierkegaard, *Ya/Ya da*'nın yayımlanmasının üzerinden çok geçmeden, Mart sonunda ya da Nisan başında *Korku ve Titreme*'nin ana temasının özetini günlüğüne yazdı.[28] Bu, Kierkegaard'un yazar olarak kendisine biçmek istediği ve çağdaşlarının hiçbirinin icra edemediği özel bir rolü belirlediği için ilginçtir. *Korku ve Titreme*'nin pek çok okuru, kitabın temasının İbrahim'in İshak'ı kurban etmede gönüllü olması, argümanının ana fikrinin ise genel olarak anladığımız ahlak, ancak hükümlerine körü körüne uymamızı talep eden her şeyden büyük bir otorite tarafından desteklenirse İbrahim'in aklanabileceğini önermek olduğunu söyleyecekti. Ahlakın desteklenebildiği ya da desteklenmesi gerektiği konusunda doğrudan bir argüman bulunmadığı için, aslında yapıtın, "ültimatom"unu okura bırakan başka bir ya/ya da olduğu sonucuna varmak kolaydır: İbrahimsiz insan dünyası ya da İbrahimli tanrısal dünya. Bunların birbirini dışlayan dünyalar olduğu fikrinin şoku, hepimizi tecrübesiz Hegelciler yapmaya yeter.

Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'nin kendisini ünlü yapacağı kanısına vararak, "*daha sonra* okunacak ve yabancı dillere bile çevrilecek" diyordu. Kierkegaard yorumcuların *Korku ve Titreme*'nin apaçık olan içeriğindeki övmeye çalıştıkları sayısız geleneksel ve modern felsefi tartışmaları göz önüne alınca, yabancı "felsefi diller"den bahsediyor olabilirdi.[29] Oysa yapıtta açıkça daha kişisel bir ifade bulunduğu için üzerine odaklanılması gereken entelektüel yaşamöyküsünün bu olduğu açıktır. 1849'dan önceki günlüğünde Kierkegaard'un da söylediği gibi, kitap "şairle kahraman arasındaki farka dikkat çeker". Bu fark 1843'teki günlüğün de konusudur. Daha sonraki bu ifade de günlüğe gönderme yapmaktadır.[30] Öyleyse aradaki fark nedir ve bu kadar güçlü bir örneklemenin uygun düştüğü ne vardır onda?

Kierkegaard, potansiyel olarak, kendisini hem şair hem de kahraman olarak görür. Şair ya da yazar olarak, bütün trajedilerin en soylusunu kavrayıp betimleyecek bir konumda olmalıdır ve İbrahim'le İshak'ın öyküsünün bir versiyonunun bu konumuna örnek oluşturduğunu görür. Destansı kurban öyküsü, neyi seçerseniz seçin sonucun pişmanlık olacağı bir seçim durumuna odaklanır çok net biçimde. "Diapsalmata"da, "coşkulu konuşma" başlığı altında şunlar söylenir: "Evlenirsen, pişman olursun; evlenmezsen, yine pişman olursun; evlen ya da evlenme, ikisine de pişman olursun..."[31] Şu, yeterince bellidir: *Korku ve Titreme* ile *Gjentagelsen*'den (1843, Yineleme) başlayarak *Ya/Ya da*'dan sonraki yapıtların üstlendiği görev, varlığıyla pişmanlığı hafifletebilecek ya da ancak iki tarafın da bunu kavrayıp paylaşabilmesi durumunda, ayrılmanın ve kendini biri uğruna feda etmenin pişmanlığını bile yok edebilecek daha derin bir haklı nedeni kavramaya çalışmaktır. Her şeyin temelinde biraz da nesnel bir nedenin bulunduğuna inanan Kierkegaard, Regine'yle olan nişanı bozmasını da tamamıyla bencilce bir nedene dayandırmaz. Yoksa ağabeyinin söylediği gerçekleşirdi –"bitmişti o". Bu yazgıdan kaçacaksa trajik ya/ya da'dan bir çıkış yolu, kaybetmenin gerçekten kazanca dönüşmesinin bir yolu olmalıydı.

Kierkegaard, bu tür açmazı anlatmak için "çatışma" sözcüğünü kullanır. Daha önceden bildiğimiz gibi bu sözcük, Kierkegaard'un okumaya düşkün olduğu, Hegel'in dramatik şiir anlatımında geçer. Orada, "insan deneyiminde ... karakterler arasında ve bu karakterlerin amaçları arasında" meydana gelen çatışmalar tiyatronun ana motifini oluşturur. Usulen bu çatışmalar, ahlaki yaşamın "idealliğinin," insan yaşamının kusurlu koşulları altında yani "gündelik alan"da akıp gitmesi ya da sürdürülmesi gerekliliğinden kaynaklanır. Hakiki trajedide bu çatışmalar nedeniyle çekilen acılara yalnızca genel koşullar yol açmaz, acılar acı çekenin bireysel ediminin de sonucudur. Trajik edimi etik yaşamın idealleri talep eder ama maruz kalınan acı nedeniyle bu edimler kınanmayı da hak eder. Trajik kahramanın acısı, bu çatışmanın var olduğunu bilmesidir. Eldeki tek teselli, trajediye yol açan edime meşruluğunu verenin şeylerin mükemmel bir sıralaması olduğu düşüncesidir. Hegel, bu daha yüksek sıralamadan daha yüce uyum diye söz eder. Hegel, bu figürler nedeniyle duyduğumuz korkunun ve trajik sempatinin üzerinde, "trajediye sonsuz adalet sezgisinin sağladığı uzlaşma duygusu yer alır" der.

> Mutlak egemenliğinde bu adalet, tek yanlı amaçların ve tutkuların nispeten aklanmasını geçersiz kılar, çünkü doğruda ve gerçekte, zaferin ve sürekliliğin doğal bir biçimde uyumlu olan etik güçlerle çatışmasına ve çelişmesine izin vermez.[32]

Kierkegaard'un 1843'te günlüğüne yazdığı *Korku ve Titreme*'nin planını gösteren notların adı "Düzen"dir (*Anlæg*). Bu notlar İbrahim ve İshak'ın öyküsünün dört anlatımından birinin, belki de ilk taslağın çeşitlemesini içerir, hepsi *Korku ve Titreme*'nin "Uyum Sağlama" (*Stemning*) adlı altbölümünün kısa girişinde yer alır. Bunlar, müstear adlı yazarın, anlatacağı versiyona karşıt olduğunu anladığı versiyonlardır. Dördü anlaşılan, biri anlaşılmayan versiyonlar arasındaki bağlantı, müstear adlı yazarın varsaydığı ama aktaramadığı şeyin, bire bir Hegel'in uzlaşma dediği şey olduğunu anladığımızda netleşir ve Hegelci felsefede bu uzlaşmaların düşünce âleminde meydana geldiğini, dolayısıyla ilkede anlaşılır olduğunu göz önünde tuttuğumuzda, Hegel'le bağlantılı olan özel konu netleşir.

Anlaşılabilen dört versiyondan ilki, Kierkegaard'un günlüğünde belirttiği gibi, Eski Antlaşma'da da, Kuran'da da bulunmayan bir şeyi, yani İshak'ın, İbrahim'in kendisini kurban etme niyetini *bildiğini* varsayar. O zaman, diye sorar Kierkegaard, bunlar birbirlerine ne diyeceklerdi? Aralarındaki konuşma şöyle olabilirdi:

> Önce İbrahim bütün babalık duygularıyla, saygı uyandıran çehresiyle ona baktı; ezilen yüreği konuşmasını daha etkileyici hale getirdi, yazgısına sabırla katlanması için İshak'a yalvardı, babası olarak kendisinin daha çok acı çektiğini belli belirsiz de olsa anlamasını sağladı –Ama bunun yararı olmadı. Sonra İbrahim'in bir an yüzünü İshak'tan çevirdiğini, yeniden ona döndüğünde vahşi bakışı ve buz gibi yüzüyle tanınmayacak halde olduğunu, saygı uyandıran saçlarının Yılan Saçlı Tanrıçalar gibi başının üstünde havaya kalktığını tasavvur edebiliyorum. İshak'ı göğsünden yakaladı, bıçağını çekti, şöyle dedi: "Bunu Tanrı'nın uğruna yaptığımı düşündün, yanıldın, ben paganım, bu arzu ruhumda yeniden canlandı, seni öldürmek istiyorum, bu benim zevkim, ben yamyamdan daha kötüyüm, umudunu kes, babası olduğumu sanan zavallı çocuk; ben senin katilinim ve bu benim isteğim." İshak dizlerinin üzerine düştü, gökyüzüne haykırdı: "Merhametli Tanrı, bana merhamet et." Ama sonra İbrahim, alçak sesle kendine şöyle dedi: "Böyle olması gerekiyor, çünkü her şeye karşın benim bir canavar olduğuma inanması, babası olduğum için bana lanet ve Tanrı'ya dua etmesi, bu ayartıyı Tanrı'nın dayattığını bilmesinden daha iyi, yoksa o zaman aklını yitirip Tanrı'ya lanet edebilirdi."[33]

Özyaşamöyküsüyle bağlantı, gün gibi ortada. Regine'yi kendisinden nişanı bozması beklenecek bir alçak olduğuna inandırabilirse, onu dünyaya imanını kaybetmekten –hatta aklını kaybetmekten– koruyabilir –çünkü böyle bir davranışın kabul edilebildiği bir dünyanın anlamı olmayacaktır. Kuşkusuz, Regine'yi Tanrı'yla ilişkisi ileride hem onu hem de kendisini zorlayacak müstakbel bir kocadan kurtarırken, onu aynı zamanda Tanrı'yla ilişkisini geliştirsin diye özgür de bırakmış oluyordu. Ama bu yetmezdi, Regine'nin gururunu ve Regine'ye kendisini açık ve net olarak gösteremediğini göz ardı etmek olurdu; sonuçta ölmemiş, Regine'yi terk etmişti. Regine, imanını korumak için Kierkegaard'a bakışını gözden geçirmeli, onun başından beri alçağın biri olduğunu anlamalıydı. Yine de hiç kuşkusuz Kierkegaard açısından kötü bir psikoloji. Sırf iyi niyetinden kuşkuya düşürmek için birini baştan çıkaracak –ya da Kierkegaard'un aslında iyi niyetli olduğundan kuşku duyulmasını gerektirecek– kadar kendi psikolojik içgörüsüne saygı gösteren biri için gerçekten çok kötü. Ama bu şiirsel bir anlam ifade eder, şairin ya da oyun yazarının kolayca kavrayıp sayfada ya da sahnede yararlanacağı türde bir şeydir.

Şair, oyun yazarı ya da sadece insan davranışından anlayan biri, öyküde anlatılan İbrahim'in nasıl olup da *Korku ve Titreme*'de ele alınan karakterle aynı kişi olduğunu yine de hiç kavrayamaz. En azından, yapıtta bize söylenen budur. "Diyalektik Gazel" alt başlığını taşıyan yapıt İbrahim'i "gazel tarzında" över ama sonra onu klasik figürlerle, yalnızca "trajik kahramanlarla", "iman şövalyeleriyle" değil, "teslimiyetçi şövalyelerle" de "diyalektik" bir karşılaştırmaya tabi tutar. Aralarındaki fark, diğerlerinin içinde bulundukları durumun anlaşılır bir gerekçesi olmasıdır. Konsül olarak Brütüs, yasayı uygulamak zorunda olduğu için ve oğlunu ölüme mahkûm etmek durumunda kalmıştı. Agamemnon'un Troya'yı ele geçirmesinin kaderi, kızı İphigeneia'yı kurban etmesine bağlıydı. Amorlulara karşı zafer kazanan İsrail önderi Yiftah, dönüşte kendisini karşılayacak ilk kişiyi kurban etme sözünü tutmazsa zaferi elinden alınacaktı ki rastlantı eseri onu kızı karşılamıştı. Trajik adalet kavramı, insan toplumsal, siyasal ya da ulusal sorumlulukların yükünü sırtladığında çatışmalara zemin hazırlayan koşulların, konumun ve benzerlerinin yol açtığı rastlantılardan ibaretti. Gelgelelim İbrahim, İshak'ı kurban etmesini anlaşılır duruma getirecek daha büyük hiçbir sorumlu-

luğun desteğini aramaz; aslında söylendiği gibi, "Soyun sayesinde yeryüzündeki bütün uluslar kutsanacak"[34] vaadini göz önüne alıp İshak'ı koruması üstlenilebilecek en büyük sorumluluktu.

Öykünün *Korku ve Titreme*'deki versiyonunda İbrahim'in hiç kuşku ya da endişe duymadığı kabul edilir. Babayla oğul, ilişkileri bozulmamış ya da bozulmayacakmış gibi dağa gider. İbrahim, çatışmasının çözümünün bir olgu olduğu inancıyla davranır. Kendisi dahil, herkes için çatışma besbelli olsa da bunu yerine getirir, oğlunu kurban etme hâlâ yapacağı ya da yapmaktan kaçınabileceği bir eylemdir. Yazar, İbrahim'in, Tanrı'nın emrini yerine getirse bile "bir gün gelecekte mutlu olacağına" değil, İshak'ı "bu yaşamda" koruyacağına inandığını söyler. Hegel'in terimleriyle, etik yaşamın ideallerini doğrudan çiğnediği bir edimde bulunsa bile, bu ideallerin korunacağına inanır. Hegel, sonsuz adaletin, trajedide ve trajik eylemin içinde gelinen nokta çerçevesinde anlaşılmasında bir an için de olsa görünür hale geldiğini söylüyordu. Ama İbrahim, yeryüzünde gelinen nokta zaten doğruymuş gibi davranıyordu. "Tanrı için her şeyin olanaklılığına" inanarak, "absürdün gücüne dayanarak" bunu yapıyordu.[35] Hegel'in terimleriyle, trajedinin ortaya çıktığı "gündelik yaşamın" kusurlarını göz ardı ettiği için, İbrahim'in edimi sonsuz adalete inancının kanıtıdır. İbrahim, yapmak üzere olduğu işin, sevdiği oğlunu öldürmenin sonucu trajik değilmiş gibi yoluna devam eder; sonunda yine oğlu ona, o da oğluna kalacaktır. Acıya gelince, yalnızca İbrahim acı çeker, çünkü İshak işin içyüzünü bilmez. Dolayısıyla, yazarın, çocukları sütten keserken annelerin göğüslerine kara leke sürmeleriyle hem karşılaştırdığı hem de aradaki farkları kıyasladığı biçimde, kendine kara leke sürmesi gerekmiyordu (İbrahim'in durumunda, kara leke sürülen tamamıyla babadır, çünkü göğse kara leke sürmek anneye kara leke sürmek değildir, gerçi çocuğun bakış açısından bu iddianın doğruluğu kuşkusuz sorgulanabilir).[36] İbrahim'in, Tanrı'nın emrinin, sonsuz adalet bakış açısının şimdi ve burada uygulanması anlamına geldiği inancından ısrarla vazgeçmediği "tutkusunda" yatar acı. Ona "İman Şövalyesi" unvanını kazandıran bu inançtır. İbrahim'le İshak'ın öyküsü, gözle görülür bir adalet edimi sayesinde trajedinin çözüme kavuşturduğu ve sonsuz adaletin bir an için daha da görünür hale geldiği bir edimin öyküsü değildir; sonsuz adalet anlayışını, görülür adalet edimine dayanma lüksü olmaksızın uygulamaya koymayı üstlenen birinin öyküsüdür. Burada bir

an da olsa görünürlük sağlayacak bir adalet edimi yok değildir, yalnızca İbrahim'in, sonsuz adalet anlayışını uygulamaya koyuş tarzı, görünürde adaletsizlik ediminde bulunmaktır.

Kierkegaard kendine kara leke sürmeye çalışmıştı. *Ya/Ya da*'da hiçbir sahtekârlık bulunmasa da, kendi karmaşık doğasının ve çeşitli yeteneklerinin oluşturduğu bu yapıtın, Regine'yi ya da okuyan insanları, ondan "nefret ettireceğini" ve "tiksindireceğini" umuyordu. Ama bunun sadece Kierkegaard'un korkusu olduğu belliydi; yapıt "parlak bir başarıydı", o kadar ki Kierkegaard'un Regine'nin göstereceğini umduğu tepkiyi, belki de kızın ailesinin yalnızca diğer üyeleri gösterdiler.[37] Başka bir deyişle bu girişim, şayet samimiyse, tam bir fiyasko olmuştu; Kierkegaard, okurlarının çok yanlış anladıklarına inandığı kitap nedeniyle, saygı duyulan bir yazar olmuştu, itici "Günlük" bile "neşeyle" kabul ediliyordu. Kendine "karşı herkesin öfkesini uyandırma" projesi "sonuca hiç varamamıştı".[38] Bu durumda, sonsuz adalet zaten hüküm sürüyormuş gibi, kendine kara leke süreceği yerde kararlı davranan biri olarak, İbrahim'in öyküsüyle ilgilenmesi çok doğaldı. Öyküden sonuçlar çıkarmak istemesi de çok doğaldı, çünkü Regine'ye karşı davranışı hem kendine hem de başkalarına, görünüşte bir adaletsizlik vakası gibi gelmiş olmalıydı.

Dolayısıyla, *Korku ve Titreme*, İbrahim'i kahraman sayar ve İbrahim kahraman kalacaksa, bireyin genel ya da evrensel olandan önce gelmesi gerektiğini öne sürer. Bunun, yalnızca etik değil, felsefe için de çarpıcı sonuçları vardır, ama bağlamsal açıdan en önemli sonucu etikle ilgili olandır. Ahlaki ilkeler herkes için aynı ölçüde geçerlidir, bireysel ahlak diye bir şey yoktur. Bir şey benim için doğruysa, benzer koşullardaki başka herkes için de doğru olmalıdır. Kant'ın da, Hegel'in de felsefesinde, biraz farklı tarzlarda olsa bile, bu ilkenin kabul edildiği bellidir. Kant'a göre, ahlakın içeriği evrenselliği ve mutlaklığı savunan yasayla düzenlenir, Hegel'e göre ise tarihsel ve kültürel açıdan bu düzenleme yerel ve geçicidir; Kant'a göre İyi, ahlak açısından iyi istençtir; Hegel'e göre ise tarihsel olarak bir toplumda geçerli olan ahlaki yaşam biçimidir. Ama iki durumda da, (Kant açısından daha uygun bir sözcük olan) evrensel ya da (Hegel'e göre) genel, tikelin karşısında üstünlük kazanır.

Kierkegaard, Kant'ın Kutsal Kitap'taki bu öyküye tepkisini iyi biliyor olabilirdi. Kant, İbrahim'i, İshak'ı kurban etmesi emrini kendisine

Tanrı'nın verdiğini sorgusuz sualsiz kabul ederken akıldışı davrandığı için eleştiriyordu.[39] Öte yandan Hegel, İbrahim'in Tanrı'sı Yahudi ırkla sığ biçimde özdeşleştirilmesinde, Yerin ve Göğün Rabbi konusunda doğru dinsel anlayışın ancak ipucunu görüyordu.[40] İbrahim'in babası olarak göklere çıkarıldığı imana gelince o da, daha sonra Akıl damgasını taşıyacak olanın ilkel bir vaadinden başka bir şey değildir. Hegel şöyle yazar:

> [H]ıristiyan dininin ilkesi, düşünceye yararlı olmalı, düşünen bilgide ele alınmalı ve onunla anlaşılmalıdır ... uzlaşmaya varmalıdır ... Felsefi İdeye ait olan düşünce ve kültür zenginlikleri Hıristiyan ilkesinde birleşmelidir. Çünkü felsefi İde Tanrı İdesidir ve düşüncenin mutlak uzlaşma hakkı ya da Hıristiyan ilkesinin düşünceye karşılık gelmesi gerektiğini iddia etme hakkı vardır.[41]

İbrahim, Hıristiyan değildir kuşkusuz ama *Korku ve Titreme* çok radikal bir biçimde etikle ilgilidir. İbrahim'in imanı, çatışmayı önleyecek bir yol olarak sunulur. Bu çatışma, görevlerin trajik çatışması anlamında bir etik çatışma ya da görevle duygu arasında bir çatışma değil, daha çok etiğin kendisiyle bir çatışmadır. Etik yaşamdan söz etmenin ne anlama geldiği sorusunu gündeme getirir. İbrahim yaptığı her şeyde bir çelişki yaşar –Tanrı'ya itaat etsin etmesin, ikisinden de pişmanlık duyacaktır. Kant'ın ve Hegel'in terimleriyle, edimleri onu ahlaktan dışlanmış bir duruma getirir. Ama Kierkegaard, günlüğündeki "Düzen" başlıklı notunda İbrahim'in davranışını "gerçekten şiirsel" ve "trajedilerde okuduğum her şeyden daha soylu bir düşünceye dayanıyor" diye tanımlar. Sonra çağdaşlarından hiçbirinin bunu anlayamayacağını ama bu "bilmeceyi" açıklayabilecek birinin kendi yaşamını da açıklamış olacağını söyler.

Kierkegaard'un kendi etik hatasını (matbaacının düşüncesi gibi bir şeyde de) aklayabilecek sonsuz adaletle analoji yaparak, İbrahim'in yine de nasıl bu derece soylu olabildiğini açıklama isteği mi o tarihte onu hummalı bir yazarlık etkinliğinde bulunmak için harekete geçiriyordu? Yoksa Hegel'in etiğini ve Kant'ta ve Hegel'de ortak olan Tanrı somut Akıl'dır düşüncesini yıkma isteği mi onu motive ediyordu? Bu, Kierkegaard'un entelektüel yaşamı boyunca süren tek temayla, yani dini felsefeden korumaya ilgisiyle aynı doğrultuda gidecekti. Felsefenin dini kötüye kullandığı düşüncesinin özellikle göze çarpan örneği, Kant'ın, Hıristiyanlığın özünün bizim ahlak diye bildiğimiz şey tarafın-

dan açıklandığı inancı olacaktı. Buna, "içkincilik" denebilir. Kant ve Hegel gibi felsefeciler (aslında olağanüstü bir örnek olan Spinoza'yla birlikte felsefecilerin büyük kesimi) için iyi sayılan şeyin iyi olduğu, ancak akıl yürütmenin gücüyle belirlenebilir. İster bizim, ister Tanrı'nın iyiliği olsun, iyiliği belirlemenin bu yollarına göre, "Tanrı'ya karşı biz her zaman kusurluyuz" düşüncesinin yeri, ahlak yasasından bağımsız olarak Tanrısal adalete başvurmanın da anlamı yoktur. İnsanoğlu, Tanrı ve iyilikle ilişkili her şey konusunda yalnızca aklına güvenebilecek şekilde donatılmıştır. Bu durumda, Kierkegaard'un müstear adının belirttiği gibi, "insanın bütün varoluşu tamamıyla içe kapalı bir alandır ve etik, aynı anda hem sınır hem de tamamlanmadır".[42] *Korku ve Titreme*, İbrahim'in soyluluğunu daha baştan ortaya koyarak, durumun böyle olmadığı "çıkarsamasını" yapabiliyor. İbrahim, art arda üç anlatımın hepsinde etik olmayı başaramaz (*Korku ve Titreme*'nin tanımladığı gibi, etik evrenseldir [hiç istisna yoktur], tanrısaldır [Tanrı'nın iyiliği dışında başka bir şey yoktur, yani etik içkindir] ve açığa vurulur [edimlerinizin ahlaki değerini başkaları yargılayabilirler, siz de ahlaki amaçlarınızı başkalarına açıklayabilirsiniz]).[43] Bu durumda, İbrahim'i savunanlar etiği, en azından bu şekilde anlaşılan etiği, geride bırakmalıdırlar. Müstear adlı yazar, İbrahim'i caniden ya da deliden başka bir şey olarak anlamak için, yeni bir "kategori" gerektiğini söyler. Kategorinin ne olduğunu söylemez; etikten kopmanın yararlarını ve maliyetini düşünmeyi okura bırakır; ama bunu, yine etiğin temel gerekliliklerini –evrensellik, içkinlik ve açığa vurma– basitçe çiğneyerek değil bunları birer gereklilik olmaktan çıkararak yapar. Müstear adın (*de silentio*) seçimi, okurun, bu ikinci düzeyde uğrak üzerine düşünürken, ifade gücünün sınırlarını zorlayacağına işaret etmektedir. *Korku ve Titreme*, İbrahim'i kahraman olarak göstermenin bir yolu olarak, şiiri ya da edebiyatı, felsefe terimleriyle anlaşılamayan dinin kıyısına getirir, burada "felsefe", anlaşılanla anlaşılamayan arasındaki mantık mesafesini aydınlığa kavuşturarak sadece olumsuz bir şey haline gelir.

Yapıt, insanın varoluşunun "içe kapalılığı" düşüncesini veya Kierkegaard'un başından beri "hümanist" ya da "felsefi" yaşam görüşü dediği şeyi sorgulayarak, onun kendi kişisel koşullarının üzerine yükselse de, uygulama güdüsü, açıkça, kendi yaşamındaki trajik bir çatışmayı çözmeye duyduğu ilgi gibi görünür. Bu yolla Kierkegaard, Hegel'in

Estetik'indeki kategorileri kendisine uyguluyordu. Ama apaçıktır ki, Kierkegaard'un kişisel çatışması, Hegel karşıtı, aslında felsefe karşıtı düşüncelerin zengin bir kaynağına isabet etmişti. Bu düşünceler, Heiberg'in Hegel'i Danimarka edebiyat dünyasına tanıtmasının yol açtığı tartışmalarda Kierkegaard'un kendisine ilk kez yer bulmasına olanak sağlar. Hegel'in *Estetik*'indeki kategorileri kendisine uygularken Kierkegaard, Hegel'e önemli bir dipnot, aslında Hegel'in bütün yapıtını devirebilecek bir dipnot ekleyebildi. Sonuçta, Hegel'in trajik şiirde çok beğendiği ama sonunda yıkılmalarını "etik gerekçelerden yoksun" olmalarına bağladığı "sağlam ve tutarlı karakterler" listesine İbrahim'in adını eklemek olağanüstü baştan çıkarıcı bir yaklaşımdır.[44] Doğrusu, Hegel'in terimleriyle İbrahim de etik gerekçelendirmeden yoksundur. Ama *Korku ve Titreme*'ye göre, onu kahraman haline getiren tam anlamıyla bu gerekçelendirme yoksunluğudur. Kierkegaard'un yaşamını inceleyen biri, Kierkegaard'un, edimlerini gerekçelendirme girişiminin kendisine, tam da içinde bulunduğu Hegelci kampın dışında bir yer belirlemesine yol açan rahatlığına, belki de biraz kuşku katarak hayranlıkla bakabilir.

Kierkegaard, "diyalektik gazel"inin yanı sıra başka bir yapıt daha yazıyordu. Alt başlığı "Deneysel [*den experimenterende*] Psikolojide Bir Deney [*Forsøg* – bire bir anlamıyla, bir şeyi deneme ya da cesaret edip girişme] idi. Yineleme'de (*Gjentagelsen*), Johannes *de silentio*'nun, İbrahim'in etik olmayı başaramayışını açıkladığı üç "*problemata*"ya [problemler, sorunlar-r.] tekabül eden felsefi bir öğe yoktur. Burada genç bir adamla, açıkçası *Ya/Ya da*'daki A'nın bir versiyonuyla tanışırız, ama bu kez bir kızla ilişkisi nedeniyle, ironisinin avarelik lüksü yerini gerçek yaşamın büyük sıkıntılarına bırakmıştır. Kierkegaard'un günlüğüne yazdığı bir notta belirttiği gibi, bu nedenle "duygu ve ironi ayrı tutulur, her birinin kendi temsilcisi vardır: Genç adam ve Constantin".[45] Müstear adlı yazar Constantin Constantius, Kopenhag'da kahve çevrelerinde arkadaş olduğu genç bir adamın ruh haliyle ilgilenen görmüş geçirmiş, hatta kinik* bir kişi olarak sunulur. Tipik olarak, salt bir gözlemcinin tarafsız bakış açısıyla başkalarını merak eden Constantin'in

* Kinik: İnsanın gerçek erdeme ve mutluluğa, bütün gereksinimlerinden sıyrılarak ve hiçbir değere bağlı kalmayarak ulaşabileceğine inanan kimse. Bu görüşü öne süren Yunan düşünürlerinden Antishenes'le Diogenes'in oluşturdukları kinizm adlı Sokratesçi görüşü benimseyen kimse-r.n.

genç adama ilgisi, başlangıçta estetik bir çekimden ibarettir. Ancak bu tarafsızlık bir avantaja dönüşür, çünkü genç arkadaşının daha derinlerdeki güdülerini ortaya çıkarmasını sağlar. Genç adam, Constantin'in olayların, yaşın ve tecrübenin getirdiği denetim altına henüz girmediği ruhsal ergenlik biçimi olarak tanımladığı durumdadır. Çok sevdiğini itiraf ettiği ama aynı zamanda kendini yükümlü hissettiği bir kızla nişanlıdır. Öte yandan, ilişkisini yükümlülüğünün dayattığı biçimde evlilikle tamamına erdiremeyeceğini hisseder. Gösterdiği neden, evliliğin gerektirdiği kendiliğindenlikten kendisini yoksun bırakan melankolisidir. Constantin, daha tarafsız bir bakış açısıyla, genç dostunun ilişkisine içten içe son verdiğini görebilir. Kızın, genç adamın gerçekten sevgi nesnesi değil, yalnızca şairliğini uyandıran bir fırsat olduğunu, ironisiyle gözlemleyebilir. Kızın onu şair haline getirerek, "kendi ölüm fermanını imzaladığını" da ekler. Şair melankolisine –bilgiç Constantin'in gözlemlediği, genç adamı kızın gözünde daha da çekici duruma getiren şeye– gelince, o da, suçlulukla karışıp denetimi eline alıp, sevgisi artık özleme dönen genç adamın ilişkiyi kesme kararını pekiştirir. Ona yardım etmek için Constantin, genç adamın "alçak biri" olarak görünmesini sağlamak üzere, iyi düşünülmüş bir plan kurar. Başka bir kızı düzenli olarak görmeye gidecektir, Constantin, iki ayrı kapısı olan bir apartman ayarlamıştır, böylece onun orada gerçekten ne kadar kısa süre kaldığını hiç kimse anlamayacaktır. Gelgelelim, önce bu fikri kabul eden genç adam daha sonra bunu yapamayacağını görür, şehri terk eder. Constantin onu bir daha görmez.[46] Constantin'in rolü Sokrates rolüdür. Genç adam, kızı gerçekten ne kadar sevdiğini, ilişkisini açıkça bitirmeyi fiilen önleyenin kendi gururu mu yoksa kızın gururundan kendisinin anladığı şey mi olduğunu öğrensin diye, Constantin ona, durumuna bakıp üstesinden gelmenin yollarını sunar. Constantin'in Hegelci bir artalanı da vardır. Genç adamın kıza duyduğu sevginin gücünden etkilenerek, devinim halindeki düşünce vakası adını verdiği bu durumun asla romanda ya da kısa öyküde değil, –"Tanrı'ya övgüler olsun!"– gerçek yaşamda karşılaştığınız bir şey olduğunu söyler. "Erotik sevgi bir düşünceyle ifade edilince, hiçbir zorluk hatta hiçbir ani rüzgâr anlamsız değildir, çünkü en önemli şey her zaman mevcuttur: Şiirsel çatışma."[47] Bu çatışma, sevginin ve sevilenin "şiirleştirilmesinin", yani gerçek insanların sevenin imgeleminin yaratıkları haline getirilmesinin

yol açtığı fikir çatışmasıdır. Schlegel'in izinden giden Romantik ironici şöyle derdi: Sevgi çelişkidir, çünkü sonsuzu sonluda deneyimlemeyi belirtir –bu anlamı taşır demek daha doğru. Sonlu, yalnız kaçınılmazca kısa ömürlü olmasıyla değil, sevenin, bu gerçek ve öteki kişiyle ilgili olarak hissedebildiği ve hakiki sevginin doğasında hissedilmesi gerekli olan yükümlülüklerde de karşı haklarını öne sürebilir.

O zaman Constantin, genç adamın olayındaki gibi, zamanın bu ikinci söz edilenle yani sonlu olanla sınanmasında başarısız olan sevgiye bakmanın alternatif yollarını düşünmeye başlar. Yollardan biri, genç adamın yoludur; genç adam kendisini "hüzünlü bir anılar şövalyesi" olarak görür. Diğer yol, Constantin'in "yineleme" dediği yoldur. Kierkegaard'un, *Ya/Ya da* baskıdayken yazdığı, "Johannes Climacus eller De Omnibus Dubitandum est" (Johannes Climacus ya da Her Şeyden Kuşku Duyulmalı) adını alacak, ara verdiği bir felsefe projesinde ele aldığı bir anlayıştır bu. Bu bitmemiş yapıtta, "ideal" ve "edimsel" yinelemenin hem zamanda hem sonsuzlukta karşılaşması olanaksız olduğu için, bu karşılaşmanın ancak bilinçte oluşabileceği sonucuna varmıştı o tarihe kadar. Böyle bir karşılaşmanın oluşabileceği varsayılan yerlerden biri anılardır ama bu durumda yinelenen ideal istenilen ideal değildir. Kişi, daha önce yaptığı şeyi edimsel olarak yeniden yaparak sözcükleri tam anlamıyla hatırlamaya çalışabilir ama başarısızlığa uğrar, çünkü izlenimler isteyince yeniden yaratılamaz. Bu durumda yineleme, belki ideal olanı yeniden yaratıp var ederek devam etme yolu olmalıdır.[48]

Aynı deneyimi, sözcüğün tam anlamıyla yineleyemediğimizi Constantin onaylar.[49] Genç adam yola çıktıktan sonra, Constantin bir önceki kalışında olup bitenleri yeniden yaşamak için Berlin'e gittiğini anlatır. Girişim, gerektiği gibi, başarısız olur, çünkü salt dışsal yineleme yalnızca can sıkıntısına yol açar. Genç adam, sevgisini yinelemek için geçmişe yeniden tutsak olmaya çalışmadan, ileri gitmeliydi; hem kendini hem sevgisini bitirmeli, yani sevgisini korumalıydı. Bu, kendini ya da kızı kandırmamak demektir, kendini kandırmaya kalkışmamak demektir. Ama bunu yapmak için, başka ve daha yüce bir bakış açısından sevgisine bakmalıydı, ancak bundan sonra meşguliyeti onun kendini yinelemesi olacaktı.

Felsefenin önerebileceği bu daha yüce bakış açısı konusunda Constantin şöyle der:

> Açıklamayı Yunan felsefesinde de modern felsefede de aramamakta haklı, çünkü Yunanlılar buna karşıdır. Bir Yunanlı böyle bir durumda vicdanına azap çektirmeksizin hatırlamayı tercih eder. Modern felsefede ise hiçbir hareket yoktur; kural olarak, yalnızca durumu hükümsüz sayar [Ophœvelser – Hegel'in Aufgehebungen'i, ama Kierkegaard'un "det gjør kun Ophœvelser" ifadesi, Danimarkalı okurun aklına, konuşma dilinde "karışıklık çıkarma" anlamını getirir] ve herhangi bir harekette bulunursa, her zaman içkinliğin içindedir bu hareket, oysa yineleme aşkındır ve aşkın kalacaktır.[50]

Yineleme'nin (*Gjentagelsen*) İkinci Bölümü, Constantin Kopenhag'a dönünce genç adamdan aldığı mektupları içerir. Ama Constantin'in yorumları genç adama değil, okura yöneliktir. Genç adamın, Constantin'in cevap yazması için hiçbir adres bırakmaması bu yöntemi meşrulaştırır –ama Constantin'in yapıtı noktaladığı bir mektupta, "var olmasına izin verdim" dediği genç adamı aslında Constantin'in uydurduğunu şaşkınlık içinde okuruz.[51] Ancak genç adam da mektuplarda yineleme konusundan söz eder. Kendi acısını, ancak *aslında* her şeyini kaybettikten sonra İbrahim gibi iman "hareketinde" bulunan Eyüp'ünkiyle karşılaştırarak şöyle der: "Eyüp kutsanır ve her şeyin *iki katına* sahip olur – buna yineleme denir" der.[52] Ama deyim yerindeyse, Eyüp'ün yinelemesi masumdu, çünkü hiç hata yapmamıştı: Eyüp, "varlığının ta özünde masum ve pak olduğunu bilir", aslında "haklıdır".[53] Gelgelelim, burada, sıradan yaşamda, Tanrı'ya karşı her zaman kusurlu olduğumuz dünyevi alanda yinelemelerimiz, suçu hesaba katmalıdır. Constantin nasıl bir duruş gerektiğini belirtir, ama ironici olarak kendisinin bu duruşu benimseme becerisi yoktur. Artık doğrudan okura hitap eden Constantin, kendisinin bile gerçek bir kişi olmadığını, yalnızca bir bakış açısını temsil ettiğini ("Ben yalnızca doğurttuğu çocukla ilgilenen bir ebe gibi, işi bitince çekip giden biriyim") akla getirecek bir biçimde son mektubu bitirmeden az önce, büyük olasılıkla, "dindar" bir istisnanın tahayyül edildiği çerçeveyi kabataslak açıklar.

> Daha derin bir dinsel geçmişi olsaydı şair olmazdı. O zaman her şeyin dinsel bir anlamı olurdu. Kapana kısıldığı durum kuşkusuz o zaman onun için bir anlam ifade ederdi, ama bu durumda engel daha yüce bir yerden gelirdi, daha meşakkatli bir acı pahasına elde etse de, çok başka bir otoritesi olurdu. O zaman tamamıyla farklı,

> demir gibi bir kararlılık ve ağır başlılıkla davranırdı, daima tutunabileceği, onun için asla muğlak duruma gelmeyecek ama Tanrı'yla ilişkisi temelinde ortaya koyulduğu için, salt azim haline gelecek bir bilinç kazanırdı. Aynı zamanda sonluluk konusu hiç aldırılmayacak bir mesele olurdu; aslında daha derin anlamıyla bu, ne burada ne orada olurdu. O zaman bütün korkunç tutarlılığıyla bu durumdan dindarca kurtulurdu. Gerçek başka bir yüz takınsa da, temelde hiç değişmezdi, en kötüsü vuku bulsa pek de eskisinden daha çok dehşete kapılmazdı. Ta baştan beri ne yaptığını ve sonra sonuçta ne yapmakla yükümlü olduğunu, bu yükümlülük tuhaf sonuçlara yol açsa bile, dinsel korku ve titremeyle ama iman ve güvenle anlardı.[54]

Bu, Yineleme'nin (*Gjentagelsen*) başında tanıdığımız kinik Constantius'a hiç benzemez. O da yolculuğa çıkmıştı ve başlangıçta çok iyi temsil ettiği ironi anlayışını kaybetme tehlikesi içindeydi. Ama *Ya/Ya da*'nın sonundaki vaaz gibi, "sevgili okur"una mektubu, gerçek yazarın kendi şairlik edimini aklayabilmeyi umduğu yüceliği işaret etmek için tasarlanmış gibidir.

Sonra, "sevgili okur"un Regine'den başkası olmadığı ortaya çıkar. Kierkegaard, taslağı yazmaya Mayıs'ta Berlin'de başladı. Mevcut Birinci Bölüm'ü oluşturan ilk versiyonun 11-25 Mayıs arasında bittiği ve bu nedenle Kierkegaard'a çok acilen "bir matbaacı" gerektiği öne sürülmüştü. Bu versiyonda genç adam intihara kalkışır. Bu, bizi ve Constantin'i yinelemenin olanaksız bir ideal olduğu ve aslında ancak bilinçte ya da imgelemde meydana geldiği düşüncesiyle baş başa bırakır. İroninin olumsuz bir iman habercisi olduğu görüşüyle tutarlıydı bu; ironici olarak Constantin, yineleme olasılığının güvencesini verebilme konusunda, imanlı olmanın ne anlama geldiğini açıklayabilen Johannes *de silentio*'dan daha iyi değildir. Mayıs tarihli ilk birkaç notta alternatif alt başlıkları belirtir –"Sonuçsuz Deneyim", "Keşif Girişimi" –"felsefe" terimini ortaya atar ama onu çok daha süslü bir müstear adla birlikte bir kenara bırakır: "Victorinus Constantius de bona speranza." Kierkegaard aslında en iyisini, daha yüce bir birliğin kendisiyle Regine'yi yeni bir anlayış ve sevgide bir araya getireceğini umuyor gibidir. Ama Yineleme'de (*Gjentagelsen*), Constantin'in, genç adam adına kapıldığı umut sonunda yıkılır ve özgün versiyon genç adamın intiharıyla bitse de başlangıçtaki umut, görmüş geçirmiş bir adam kapılınca, kasten yıkılan terk edilmiş bir umut şeklinde farklı bir umut olabilirdi.

Gerçekten Yineleme (*Gjentagelsen*), Kierkegaard'un 25 Mayıs'ta Boesen'e yazdığında henüz bitirdiği yapıtsa, büyük olasılıkla genç adamın sekiz mektubu henüz taslaklarda yoktu. Bu nedenle, Kierkegaard'un bunları Berlin'den döndüğünde, belki Haziran'da, kütüphanesini gereksindiğini söylediği diğer yapıtını bitirdiğinde yazdığını tahmin edebiliriz. *Korku ve Titreme* pek çok anıştırma, klasik gönderme ve Kutsal Kitap'tan alıntı içerir. Bu yapıt da "onun için önemli" olabilse bile, açıkçası Yineleme (*Gjentagelsen*) kapsamındaki iki yineleme yazısı çok daha doğrudan kişiseldir.

Genç adamı yaşama döndürmesinin nedeni bu olsun olmasın, Kierkegaard'un, Berlin'den dönüşüyle Temmuz sonu arasında Regine'nin, durumdan haberi olan Kierkegaard'la tanışmadan önce de arkadaşça ilişkide bulunduğu eski öğretmeni Johan Frederik (Fritz) Schlegel'le nişanlandığını duyması bu durumu sürdürür.[55] Yayımlanan sonda genç adam, "başka hiç kimsenin sokaktan toplayıp ona geri vermeyeceği bu 'ben'e", kızın başkasıyla evlenerek gösterdiği 'yüce gönüllülük' sayesinde sahip oluşuna sevinir.

Kierkegaard'un genç adama bunu söyleterek, yinelemenin üstesinden gelmenin ne gerektirdiğini anlattığı öykünün tutarlılığı pahasına bile olsa, nişanı onayladığı öne sürülür. Tutarsızlık, Tanrı'nın değil, Regine'nin onu sokaktan toplayıp benini ona geri vermesiydi. Ama görmek isteyen biri için, "yüce gönüllülük" sözcüğünün bu kullanılışında ağır bir ironi vardır. Kendisinin bu kadar naif olmadığını Regine'nin kabul edeceğini çok iyi bilen Kierkegaard, bu sözleri uslanmayan genç şairin ağzından söyleyebiliyordu. Kierkegaard'un yinelemesine gelince, Regine'nin sevgisiyle birlikte kendi benliğini de bütünüyle geri alma düşüncesinden vazgeçse de, en azından bu sıradan dünyada olabildiği gibi, kendi yinelemesinin, Regine'yle kendisinin Tanrı'yla ilişkilerini paralel ve daha yüce bir birliktelikte sürdürecekleri ortak bir proje olduğunu hâlâ düşünüyor gibidir. Regine'ye Tanrı'yla ilişkisinde yardım eden biri olmak, kendisi ve sevgisi adına hâlâ önemliydi. Bu varsayımın büyüklüğü o tarihte onu etkilesin etkilemesin –sevgi konulu daha sonraki bir yapıtında bu ideyi radikal biçimde inceler– habere ilk tepkisi sevgiden uzaktı Kierkegaard'un. Taslağın ilk düzeltisinde genç adamı kurtaran hanım şiddetle azarlanıyordu. Bu konuyu yazdığı zamana ait günlüğündeki tek bir not, "Replikler" başlığı altındaki parça, güdü oluşturmayan başka bir darağacı mizahıdır.

> Mizah duygusuna sahip biri, bir kızla karşılaşır. Bir zamanlar kız, kendisini bırakıp giderse öleceğine onu inandırmıştı; karşılaştıklarında kız nişanlanmıştır. Kıza selam verip, "Bana gösterdiğin iyilikseverliğe teşekkür edebilir miyim? Belki ne kadar takdir ettiğimi göstermeme izin verirsin" der (yeleğinin cebinden iki mark elli şilin çıkarıp kıza verir. Kız, öfkeden konuşamaz ama soğukkanlılığını korur, bakışıyla onu sindirmeye çalışır, adam konuşmaya devam eder): Lafını etmeye bile değmez, çeyizine, sizin [kibar biçimiyle –*De* (sizlerin)] düğün gününüze ve iyilikseverliğinize nihai tacınızı takmanıza katkısı olur –bunların kutsallığına inanıyorum, Tanrı adına ve sonsuza kadar kurtuluşun namına sana iki mark sekiz şilin daha göndereceğim."[56]

Kierkegaard'un öfkesi bellidir. Özellikle Regine'ye çok saygı göstererek, eşitler arasındaki bir mücadeleyi anlatması anlamında, bu çiftin geçmişinin özü, başka bir belgedekine oranla daha yakından irdelenir.

Kişisel bir belge olarak Yineleme (*Gjentagelsen*), Kierkegaard'un Regine'ye olan yükümlülüklerine bakışının tuhaf sonuçlarını hem kendine hem Regine'ye açıklama girişimidir. Ama Regine'nin yeniden nişanlanması, bunların artık gerçekleşememesi demekti. Öte yandan, daha önceki notların ortaya koyduğu gibi psikolojik bir deneyim olarak Yineleme'nin (*Gjentagelsen*) sonucu, yinelemenin her halükârda fiilen olanaksızlığıydı. Kızı bir numarayla yeniden elde etmeye genç adamı ikna etmeyi başaramayan Constantin'in, daha önce gittiği şehirdeki olayları yinelemek için yaptığı bayağı girişimden tutun da, genç adam planı kabul etse bile bu numaranın her halükârda başarısızlığa uğramasına kadar her düzeyde yineleme boşa çıkar. Ama yapıt, yinelemelerin neden boşa çıktığını ve çıkması da gerektiğini göstermek için tasarlanmış gibidir de. Koşullar göz önüne alındığında tek olası çözüm, aslında olanak*sız* bir çözümdür. Tek umut vardır, o da genç adamın şair olmasına, yani kendi olmasına bağlıdır. Çözüme bakış açısı dinsel bakış açısıdır, ama Kierkegaard orada dursaydı yazar olmaz, Regine'yle evlenirdi. Ama yazmak, Kierkegaard'un "yeteneğinin" kendisini açıkça götürdüğü yerdir artık. Sıradan bir yazar değildi Kierkegaard. Constantinvari içgörülerini sergileyerek, okuruna, çağdaşı olan başka hiçbir yazarın yapamadığını, yani kendisinin katıldığı "şairvari" çatışmanın doğasını ve bu çatışmanın üstesinden gelmenin ya da ondan sakınmanın neye mal olacağını da gösterebildi. Kendisine gelince, özel yetenekleri her ne olursa olsun, Johannes *de silentio* gibi bir yazardı yine de kuşkusuz. Yineleme'deki (*Gjentagelsen*) genç dindar olsaydı, o hale gelmeyeceği adamdı

kendisi. Constantin, "dindarca davranmanın" genç adama yeteceğinin coşkuyla reklamını yapmasına karşın, kendisinin bunu yapamayacağını açıklığa kavuşturur. "Bu" der, "benim yaradılışıma ters". Çünkü Constantin Constantius'a göre yineleme, Constantin'in kendisini de "aştığında", "aşkınlığını sürdürür".[57]

Daha sonra Kierkegaard, başından beri esasen dindar bir yazar olduğuna daha çok inanarak, şöyle stratejik bir yorum yapabildi: Bireysel bir vakada yineleme olarak ifade edilen bir şeyi başarmanın ne anlama geldiğini aktarmak, kişi olarak yazarı aşmazdı, oysa onu ya da benzer başka bir yazarı aşıyordu. Ayrıca, yinelemenin daha yüce bir bakış açısından kaynaklanan ahlaklı davranışın aşkın olmamasına olanak verirseniz, başkaları adına konuşabilmekten vazgeçersiniz, başka biri için yapılacak doğru şeyin ne olacağını öngörmenin hiçbir yolu yoktur.

Kierkegaard'un yoğun uğraş verdiği çok farklı tarzda bir kitap göz önüne alınsa bile, o tarihte dine bakış açısı net değildir. 16 Ekim 1843'te Yineleme (*Gjentagelsen*) de *Korku ve Titreme* de Reitzel'ın kitabevinden çıktığında, *Ya/Ya da*'nın çıkışından bu yana ancak sekiz ay geçmişti. Aslında bu gün, *Ya/Ya da* için yazılan genç ilahiyatçının yazdığı daha uzun ve etkileyici olan tek eleştirinin çıktığı gündü. İki yapıt da daha önce hazırdı ama Kierkegaard yayımlanmalarını ertelemişti, çünkü üç "Opbyggelige Taler"ini (Eğitici Söylevler) aynı zamanda ve kendi adıyla yayımlamak istiyordu. Buna benzer iki söylev zaten Mayıs ortasında, Berlin'de Yineleme'nin (*Gjentagelsen*) üzerinde çalışırken yayımlanmıştı. Bir yıldan daha uzun süre içinde arkadan gelecek olanlar gibi, söylevler dizisinden ikisini, "eskiden bu şehirde tuhafiyecilik yapan babam, müteveffa Michael Pedersen Kierkegaard'a" diyerek babasına ithaf etti.

Bu söylevlerin tipik özelliğini oluşturan şiirsel yoğunluk ve büyük ciddiyet birikimi, Søren'in, kendisini "kısmen" babasının dinine vakfettiğini belirtir. Ama sorulacak sorular ve dikkat edilecek olgular vardır. Özellikle sorulacak bir soru şudur: Din mi onu bırakmıyordu yoksa o mu dini bırakmıyordu? Bu alanda da sivrilebileceğini göstermek için, bu yazıları kendi adıyla yazıyor olabilirdi. Neden buysa, burada, başkalarından daha iyi değilse de, onlar kadar iyi olduğunu göstermek, düpedüz yarışmacılık ruhu da olamaz mıydı? *Ya/Ya da*'nın olası yazarı olarak kazandığı ünden çıkan resimden çok, yaşamla ilişkisinin resmi diye gördüğü şeyin lehine dengeyi düzeltmek miydi bu yoksa?

Toplam on sekiz söylevden oluşan altı dizinin hepsinin önsözünde, değerbilir, kendini küçük gören, hatta alay eden, alçakgönüllü, ustaca bir dille, bunların, "*benim* okuruma, o tekil bireye" dediği okuruna ulaşma yolunu kendilerinin bulabileceği umudu daha başlangıçta yer alır. Günlüğünden, daha önce de birkaç alıntı yaptığımız 1849 tarihli bir notta Kierkegaard, yapıtının, kendisi için ancak daha sonra netleşen ve yapıtına daha geniş bir anlam veren ilk odağının potansiyel olarak ne düzeyde uygun düştüğünü belirtir. Bunu çok önce, söylevlerinin ilkini yazdığı zaman anladığını ve "başlangıçtaki biçimin", "o tekil birey" anlayışında daha geniş, felsefi, belki de siyasal anlamı bulunduğunu bildiğini yazar. Ama aynı notta, "[okurunun o tekil birey olduğu konusunda bunu] ilk yazdığımda, özellikle okurumu düşünüyordum, çünkü bu kitapta [1843 Mayıs'ında yayımlanan iki eğitici söylevden ilki] onun [Regine] için pek az ipucu vardı ve şimdilik yalnızca o tek özel okuru istediğim özellikle doğruydu" der.[58]

1842 Mart'ına dönersek, Kierkegaard, Kopenhag'a erken dönüşünü Regine acaba yanlış yorumlar mı diye endişelenmişti. Bu durumda, o Paskalya'da Regine, Mynster'in vaazından sonra Kierkegaard'u aradığında –Berlin'deyken "onu düşündüğünü" kafasına koyar diye– Kierkegaard "ondan uzak durdu". Vor Frue Kilisesi'ne vaktinde gitse de, ertesi yılın Paskalya Pazarı'nda Akşam Duası'na kadar bir yıl ya da daha uzun zaman ondan uzak durmayı sürdürdü. Kierkegaard'un Berlin'e ikinci gidişinden üç hafta önce, 16 Nisan 1843'te, Regine, Mynster'in vaazından sonra Kierkegaard'a dönüp başını salladı.

> Özür dileyerek mi yoksa bağışlayarak mı başını salladı, bilmiyorum ama her ne olursa olsun çok sevecendi. Uzakta bir yere oturdum ama oturduğum yeri buldu. Tanrı'm, keşke bulmasaydı. Bir buçuk yıldan beri çektiğim çile ve büyük acıların hepsi şimdi boşa gitti; benim düzenbaz olduğuma inanmıyor, bana güveniyor.[59]

Ahlaksız rolü işe yaramayan Kierkegaard, ikiyüzlü rolünü deneyip denememeyi düşündü –yüksek ilkeler öne süren biri, onun gibi davranmalıydı. Gelgelelim, Regine bunun da içyüzünü anlardı. Yaşamını yalnızca Regine'ye vakfedebileceği duygusunu artık hissetmiyordu. O tarihte Regine'nin, "her zaman benim hangi yoldan gittiğimi" bildiğini, her Pazartesi sabah dokuzla on arası yolda karşılaşmanın bir yolunu bul-

duğunu söyler. Günlükten bir sayfa yırtılmıştır ama notta, Kierkegaard, Regine'yi olan bitenler karşısında suçluluk duymaktan korumak için her şeyi yapmasına ve tepkilerini kendine saklamasına karşın, Regine'nin onun melankolisini ciddiye almayıp gururunu kışkırtarak meseleleri ikisi için de daha kötüleştirdiğini söylemeye devam eder.

Berlin'e ikinci kez gidişinde Kierkegaard, taktiklerine karşın Regine'nin hâlâ ona "inandığını" varsayıyordu. Bazılarının sandığı gibi kalpsiz Don Juan değildi o.[60] Bu durumda Yineleme'yi (*Gjentagelsen*) yazma güdüsü daha çok açıklığa kavuşur. Artık yalnızca Regine'yi düşünmüyordu, arkasında *Ya/Ya da*'nın getirdiği başarı olunca, sıradanlıkla din çatıştığında ortaya çıkabilecek çözümsüz insani ikilemleri hem ona hem kendine açıklayabilirdi. Regine'nin yine de istediği okur olması, kolayca anlaşılabilir. Regine'yi reddetmeseydi, ona hâlâ yardım edebilirdi ve ikisinin de imanı olabilseydi, sonunda mutsuz olaylarla karşılaşılabilirdi, çünkü yinelemenin doğasında çözümün bire bir doğasını öngörmek olanağı olmasa da, bu olayların her biri "yinelemeydi". İlk iki eğitici söylevini, o Paskalya'dan sonraki hafta yazdığını tahmin edebiliriz. Her halükârda bunlar, Kierkegaard Berlin'e gitmeden iki gün önce yayımlandı. Regine'nin bunları okuduğunu biliyoruz, çünkü Sibbern, bunların ona geldiğinden emindi. Dokuz yıl sonra yazılmasına karşın, günlükteki bir nota bu yansıtılmaktadır. Bu söylevler vasıtasıyla Regine'de "ilk kez dindar bir izlenim" bıraktığını söyler notta.[61]

Kierkegaard'un dönüşünden haftalarca sonra, Temmuz ayıydı. Kierkegaard, Yineleme'nın (*Gjentagelsen*) taslaklarını bitirdiğinde, Regine'nin eski hayranıyla nişanlandığını duydu. Akşam Duası olayını ve bundan sonra yollarının kesişmesini yeniden yorumlamak zorunda kaldı. Regine açısından bu bağışlama ve anlayış ifadesi değildi ya da kandırılmasının içyüzünü anlayıp, gerisindeki güdüyü değerlendirdiğini, Kierkegaard'un artık endişelenmesine gerek olmadığını söylemek de değildi. Regine'nin iki kez başını sallaması, "Benden vazgeçmelisin" anlamına geliyordu. Artık Kierkegaard bunu, olası biçimiyle, nişanı onaylaması için bir talep olarak görüyordu. Birbirlerini sokakta gördüklerinde Regine'nin dostça görünmesinin nedeni, bu talebinin karşılandığını düşünmesiydi. Aslında Kierkegaard'un, nişanı öğrendiğinde, daha kötü ve alaycı bir ruh durumuna girdiğini biliyoruz. Kierkegaard'un rolü konusunda bir varsayımı ortaya çıkardı bu. Regine'nin geleceğinde,

Kierkegaard'un katkıda bulunduğu bir gelişme olmalıydı ve bu başarılı gelişme nişanın bozulmasını telafi etmekle kalmayacak, aklayacaktı da. Schlegel araya girerek bunu engelliyordu, Regine de gayet gülünçtü. Dahası Schlegel öğretmendi, Kierkegaard'un söylevlerinin önsözlerinde aslında öğretmen olmadığında bu kadar ısrar etmesinin nedeni bu olabilir.

Yine de önsözlerde, "memnunluk ve minnetle" *benim* dediği o özel okura söylevlerin ulaşmasını istediğini ifade etmeye devam eder.[62] Önsözlerde de okura "benim" diye gönderme yaptığı için, hitap tarzını değiştirmesinin nedeni yoktu. Kierkegaard, Regine'ye bakışının, yeni nişanından sonra bile devam ettiğini bu kılıf altında iletebiliyordu. Kierkegaard'un, talihsiz Regine'nin rol aldığı ama meydana gelmesinde rolünün bulunmadığı bir "pazarlığın" tarafı olarak kalması için, bunu gerekli gördüğü belli gibidir.

Bir şey daha vardı. Kierkegaard, belirlediği gibi otuz üç yaşında ölemezse, söylevler en azından planladığı geleceğine de hazırlık olacaktı. Daha uzun yaşarsa, yazmanın yine de sonu gelecekti, çünkü şimdilik düşündüğü gibi, bu ucu açık bir proje değildi. Belli bir noktada iş arıyor olacaktı. Söylevler bu seçeneği açık bırakmasına yarıyordu. Bütün bunların arasında Kierkegaard, 24 Şubat 1844'te Trinitatis Kilisesi'nde (bir dizi ayet konusunda: 1. Korintliler 2:6-9) başarılı bir vaaz verdi.[63]

Gelgelelim, şimdilik bu düşünceler sorunsuz devam ediyordu. Aslında şelale çağlamaya daha yeni başlamıştı. 31 Ağustos 1844'te eğitici söylevlerin altıncı dizisi piyasaya çıktığında Kierkegaard üç yapıt daha yayımlamıştı, bunların ikisi Danimarka kültürünün sınırları dışında da etki yapacak, ilk ikisi kadar önemli olan diğeri ise *Ya/Ya da*'nın devamı olacaktı.

9. Bölüm

Varlık İçin Daha Fazlası

Temmuz'da yayımlanan "Üç Eğitici Söylev"in hemen ardından hızla, hepsi müstear adla yazılmış yeni yapıtlar geldi. Bunlar, Johannes Climacus'un *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*'si (2005; *Philosophiske Smuler: eller en Smule Phliosophi*, 1844) ve –yalnızca dört gün– sonra Vigilius Haufniensis'in *Kaygı Kavramı: Mevrus** *Günah'ı Konu Edinen Dogmatik Problem Üzerine Psikoloji Açısından Yalın Bir Tefekkür*'üyle (2006; *Begrebet Angest: Ein simpel psychologisk–paapegende Overveielse (i retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden)*, 1844) Nicolaus Notabene'nin *Forord: Morskabslœsning for enkelte Stœnder efter Tid og Leilighed*'i (1844; Önsözler: Zaman ve Fırsat Elverdiğince Yaşamın Çeşitli Durakları İçin Hafif Bir Okuma) idi.

Yapıtlar bitmek üzereyken Kierkegaard, pek çok taslakla birden ilgilendiği için, hepsi neredeyse aynı zamanda piyasaya çıksa da, Haziran'da yayımlanan bu tuhaf adlı yapıtlara değişik zamanlarda ve değişik amaçlar düşünerek başlamıştı. İlki, Kierkegaard'un 1843 sonuna doğru yazmaya başladığı *Kaygı Kavramı*'ydı.[1] Ama ertesi Mart'ta o proje henüz bitmemişken, *Felsefe Parçaları*'nı tamamlamak üzereydi. Yeniden gündeme gelen her ne olursa olsun, önceki bölümün sonunda anlatılanların ışığında, bu yoğun etkinliği tetikleyen "ipuçlarını" kültür ortamında aramaya değer. Regine olayından istifade edildiğine ve bunun etik sonuçları Kierkegaard'un düşüncesine aşılandığına göre, bu konular üzerine düşünmeyi başından beri kafasına koymuştu. Önceleri Kierkegaard'da bu yapıtların hiçbirini müstear adla yazma yönelimi bulunmaması dikkat çekicidir. En sonunda bu yapıtları müstear adla yazmaya karar vermesinin nedenlerinin, daha önceki yapıtlarını da müstear

* Mevrus: Kalıtsal, ilk. Bu yapıtta, "mevrus" yerine bundan sonra "kalıtsal" kullanılmıştır-r.n.

adla yazmasının nedenleriyle aynı olduğu anlamına mı gelir bu? Yanıt, ipuçlarında bulunabilir. Bu verimli yılı anlatmaya yılın ilk gününden başlamaktan daha iyisi olabilir mi?

1 Ocak'ta Piskopos Mynster, Heiberg'in *Intelligensblade*'ında Kts müstear adıyla bir makale yayımladı. Modern toplumda otoritenin kaybolup gittiğini belirten genç ilahiyatçının (H. P. Koefoed-Hansen) *Ya/Ya da* için imzasız yazdığı değerlendirme yazısına sert bir yanıttı bu. *Ya/Ya da* bütün zamanların kitabıydı: Halkın Birinci Bölüm'e duyduğu coşku, estetik tutumun, birçoğunun tercihi olan düşünmekten daha çok yaşamlarına girdiğini doğrulamıyordu yalnızca. İkinci Bölüm'de Yargıç'ın böyle bir halk için öne sürdüğü güçlü argümanlar da, onların ahlaki içgüdülerine, ahlaki tutumun öneminin alışılan bildirisinden çok daha etkili bir biçimde hitap ediyordu. Eleştirmen, yapıtın sonundaki vaazın, estetik donanımlı kişilik üzerinde Pazar günleri dinlenilenlerin birçoğundan çok daha derin bir izlenim bıraktığını iddia etmişti.[2]

Vaazlarıyla ünlü Başpiskopos Mynster yılın ilk günündeki makalesinde, estetik bakış açısının, Hıristiyanlığın anlamını değerlendirmek için daha iyi bir entelektüel temel oluşturduğu önerisine saldırdı. Bu saldırıda ironici estetikçiye "yarı eğitimli, farklı eğitim görmüş, yanlış eğitim almış" tarzında göndermede bulundu. Yakın zamanda müstear adlı bir yazarın yayımladığı *Korku ve Titreme*'yi desteklerken, ondan dinsel yaşama estetik bakış açısından ulaşacaklarını düşünenleri teselli etmeyen bir yapıt olarak söz etti. Ama Kierkegaard'a doğrudan gönderme de yaptı. Yazarın, eğitici söylevlerini babasına, örgün eğitim görmeyen birine ithaf etmesine ve estetik bakış açısını savunanların teşvik ettiği türde bir entelektüellikten bağımsız imanın, entelektüel dehası kuşku götürmeyen biri tarafından bu yolla kabul edilmesine dikkati çekti.[3]

Mynster'in, Michael Pedersen Kierkegaard'dan bu şekilde basit imanlı biri olarak açıkça bahsetmesi Kierkegaard için büyük can sıkıntısı kaynağı olmalıydı. (Burada Mynster'in Kierkegaard'un babasının kişiliğine yaptığı göndermenin onda başka bir etkisi daha olduğu, ancak günlüğüne daha sonra yazdığı notlarda gün ışığına çıkacaktı, buna dönmeye çalışacağız.) Kierkegaard, ölmüş babasının sarsılmaz inancına özel saygı duyup sıkıca sarılacağı önündeki (üstündeki ya da ilerisindeki) bir örnek olarak baksa da, babasının imanına böyle açıkça gönderme yapılması hem dayatmacı hem de utanç verici olmalıydı, çünkü halkın

gözünde, söylevlerin yazarı olarak onu, mensubu görülmeyi hiç istemediği bir kültürel manzaraya oturtuyordu.

Bu manzaraya gelince, Mynster'in makalesi, önemli oyuncular üzerine ışık tutuyordu. Gerek Koefoed-Hansen gerekse daha önce *Ya/Ya da* hakkında iki uzun değerlendirme yazısı yazan yazarlar, o dönemde Danimarka'da etkili olan estetikçi akımın temsilcileriydi. Belki her zaman, kuşkusuz şimdi hâlâ olduğu gibi, o zaman da insan ruhunu desteklemek için geleneksel akademik eğitimi zorunlu görenlerle, tam tersine bunlara, ruhsal ilerlemenin esas yolunun edebiyattan geçtiğine inanıp bu ilerlemeye demode kısıtlamalar getirilmesi olarak bakanlar arasında bir bölünme vardı. İkinci görüş, Kopenhag'ın güneybatısında, Zealand'in merkezinde bulunan Sorø Akademisi'nde yoğunlaşan radikal ve etkili azınlığın görüşünü biçimlendiriyordu. Kierkegaard'un ağabeyinin pastörlük yaptığı yer de, rastlantı eseri burasıydı. Akademi bir yüksek eğitim kurumu olarak, 1820'de kralın desteğiyle kurulmuştu.[4] Daha sonra bazıları arasında avangardlığıyla, 1830'da "Sorølulara" karşı kampanya yürüten Heiberg'in önderlik ettiği diğerleri arasında ise yüzeyselliğiyle tanınmıştı. Bu kültürel çatışmada Heiberg'in Hegel'den esinlendiği şiir kuramı önemli rol oynamıştı. Kurumsallaşmış otoriteyle bu şekilde alenen bağlantılandırılmış olmasının bu kadar teokratik ve resmi kilise karşıtı birine vermiş olabileceği sıkıntı dışında, Michael Pedersen Kierkegaard, dininin böyle savunulmasına ne tepki verirdi, bilmiyoruz. Bu önsözlerde vaiz yetkisiyle konuşmamaya dikkat eden oğlu için, bu desteğin, çok yanlış bir mesaj verme tehlikesi var gibiydi. Kierkegaard, ithafına kendi dinsel tutumlarının göstergesi diye bakılmasını pek de istemiş olamazdı, babasının anısına simgesel bir jestti bu. Ama bunun çok dışında, Sorø'nun ben bilincine sahip "estetik" edebiyatçılarıyla entelektüellerine açıkça karşı çıkan Mynster gibi birinin savunma yapması, okurları yanlış yönlendirir, Kierkegaard'un da onlara karşı çıkacağını ya da aynı nedenlerle karşı çıktığını varsayarlardı. Her şey hesaba katıldığında, özellikle babasının Mynster'le bağlantısı ve de temel dinsel konuların birçoğunda Mynster'le yine de gerçekten aynı görüşte olması nedeniyle, Mynster'in desteği konusunda Kierkegaard özellikle çelişki içindeydi. Edebiyat alanında Heiberg'in övgüsünün bir şey ifade etmesi gibi, Kierkegaard'un kişisel olarak hoşuna gidiyordu bu. Halk pahasına savunulmaktan hoşlanmıyordu; aralarındaki dikkati çeken öncü olarak,

dinin karşılık vermesi gereken daha kapsamlı deneyimi yine de anlayışla karşılayabilirdi.

Mynster'in makalesinden birkaç gün sonra *Kjøbenshavnsposten*, bir "papazın" yazdığı *Plump Usandhed* ("Büyük Yalan") adlı bir yazı yayımladı. Yazı, Kts'nin, Pazar günleri kiliselerin dolduğu iddiasına karşı çıkıyordu. Kts'nin, dinin iyi bilinen eleştirisine yanıt vermek için hiçbir şey yapmadığını söyleyerek devam ediyordu.[5] Yazı, özellikle, önceleri Hegelci sağ yanlısı Marheineke'nin izinden giden, Berlin'den Bonn'a taşındığında radikal solcu olan Alman ilahiyatçı Bruno Bauer'den (1809-1882) söz ediyordu. Bauer, David Friedrich Strauss'un *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*'i (1835-36; İsa'nın Yaşamının Eleştirel İncelemesi) destekledi ama Strauss'tan daha ileri gitti, İncil'deki öykülerin metinlerini standart edebiyat eleştirisiyle açıkladı, dolayısıyla, Hıristiyanlığın bütün tarihsel temeline kuşku düşürdü.

Kierkegaard bu gelişmelerden haberdardı ve üç yıldan beri (1835-38) Bauer'in editörlüğünü yaptığı *Zeitschrift für spekulative Theologie*'ye (Spekülatif İlahiyat Dergisi) aboneydi. Strauss'un, Hans Brøchner'in çevirdiği daha sonraki bir yapıtı da onda vardı. İsa'nın Yaşamı'nın (*Das Leben Jesu*) onda bulunduğuna dair hiçbir kayıt yoksa da, yapıt ünlüydü, yani adı kötüye çıkmıştı ve Martensen'in dersleriyle ilgili olarak ona pek çok gönderme yapmıştı.[6] "Papaz"ın söz ettiği diğer yazarların, yani Heine'yle Feuerbach'ın yapıtları gibi, Franz Xaver von Baader'in 1836'da yayımlanan *Über das Leben Jesu von Strauss*'u (Strauss'un Yazdığı İsa'nın Yaşamı Üzerine) da onda vardı. Bir yandan Kierkegaard, Martensen'in derslerinin özetinde, "ilahiyatçıları salt tarihsel savunmalarından uzaklaştırma"[7] olarak gönderme yapılan şeyi alkışlamış olmalıydı. Martensen, dogmatik ilahiyatını tarihin değil, imanın üzerinde yükseltmeyi amaçladığı için, o tarihte Kierkegaard'un, Martensen'den farklı düşündüğünü söyleyebildiği bir şey değildi bu. Yine de, "bir papazın" Mynster'in görüşünü eleştirmesi söz konusu olduğunda, sanki Hıristiyanlığın gerçeği Romantik ironinin ufku *içerisinde* sergilenmeye uygunmuş gibi, Kierkegaard, solcu ilahiyatın erdemlerini, Hıristiyanlığın "yarı eğitimli" estetik kabulünün ya da moda olan ateizmin lehine saymayı kuşkusuz istemiyordu.

Mynster de daha önce bu temalara değinmişti. Temmuz 1839'da yayımlanan ve daha önce, 6. Bölüm'de göndermede bulunulan (bkz. dn.

9) "Rasyonalizm ve Doğaüstücülük" makalesinde, bir iddiaya, "daha yakın zamandaki rasyonalizmden" yana, başlıktaki iki görüş arasındaki meselenin artık geçmişte kaldığı yolunda yanıt vermişti. Bu doğru olsaydı, bu durumda, Kierkegaard, ikinci söz edilen görüşün lehine çok uzun zaman önce karar vermiş olduğu için, kendisinin, Mynster'in işaret ettiği duruşu tarih meraklısının duruşu olurdu, kuşkusuz o bunu yadsıdı. Mynster, doğaüstücü görüşünü desteklemek için hiçbir çaba göstermedi, meselenin hâlâ hassas olduğunu göstermek istedi yalnızca. Temel önerisinde Tanrı'nın insan olduğunu, dolayısıyla insan yaşamına tanrısallık bağışladığını kabul eden Strauss'un İsa'nın Yaşamı'nda "daha yakın zamandaki rasyonalizm"in özlerinin bulunduğunu iddia etti. Mynster, bu görüşe Hıristiyan doğalcılığının yanında yer verilebileceğini düşünür. Hıristiyan doğalcılığında bütün sonlu yaşamın Tanrı'ya bağlı olduğu kabul edilir, öyle ki hiçbir dinsel olgunun, doğa olgularının belirlediklerinden başka koşullarda anlaşılması gerekmez. Anlaşılabilir bir biçimde Mynster, doğanın Tanrı'ya mutlak bağımlılığı düşüncesini Schleiermacher'la bağdaştırır. Mynster'in kendi doğaüstücü görüşü bunların ikisine de karşıdır. Bu görüşte Tanrı, "dualarımıza kulak veren, insanlığın zavallılığını gören ve iç çekişini işiten, hemen kurtuluş gönderen" yaşayan bir varlıktır hâlâ. Schelling'in Berlin'deki konferanslarından önce yazılan makale, okurlarından, Hegelci dünyada bile şeylerin bu açıdan çözümlenmediğini görmelerini ister. Aşırı doğaüstücü kol, Straussçulara muhalefet oluşturmuştu ve Schelling'in, Hegel'i aşan yeni bir içgörü sunacağı haberleri vardı. Şimdiye kadar sır olarak sıkı sıkı saklamasına karşın, felsefesinde dinin yeriydi bu. Mynster, rasyonalizmle doğaüstücülük arasındaki gerilimin, eskimesi şöyle dursun, tinsel yaşamın bir özelliği, bir ya/ya da, başka bir deyişle, çok daha kapsamlı bir bakışla varılan koşullarda çözümlenemeyen ya da engel olunamayan bir çelişki, bu koşullar altında "insanların zihinsel yeteneklerine göre ikiye ayrıldıkları" bir çelişki olduğunu öne sürerek makalesini bitiriyordu.[8]

Mynster'in denemesi, Kierkegaard'un Schelling'in o tarihteki konferanslarından ümit ettiklerini yansıtmasının dışında, Kierkegaard'un daha sonraki düşüncelerinin ve yazılarının gündemini belirlemediyse de, en azından bunların başlıca bileşenlerini içerir –yalnızca hümanistikle "daha derin" bir dinsel deneyim arasındaki değil, tarihsel doğrunun konumuyla Tanrı-insan anlayışı arasındaki ya/ya da'dan da Mynster özel-

likle söz ediyordu.[9] *Felsefe Parçaları*'nın ve sonundaki kocaman "Ek"in ana odağı bu olacaktı. Kierkegaard, çok sayıda saptırmaya karşın, aslında doğaüstücülüğün içerimlerini keşfedecekti. Mynster'in insanları yeteneklerine göre ayırırken, uzlaştırıcı üslubuyla yazdığı ikiye ayrılmayı Kierkegaard, her bireyin içindeki ikiye ayrılma haline getirecekti. İkincisi, çok sayıda başka apaçık olumsuz sonuçta yaptığı gibi, Hegelci gözüyle Kierkegaard, ilahiyatçıların tarihi kaybetmelerinin, insanları hakiki bir dindarın zaten gerek duymayacağı bir destekten yoksun bırakarak, gerçek dinsellik için bir avantaja dönüşebileceğini görüyordu. Aynı zamanda bu, halihazırda ateizme yatkın olanların işine gelecek tarihsel olgularla ilgili bir sorunu devre dışı bırakıyordu. Mynster'den daha iyi bir Hegelci olduğu izlenimini daha çok pekiştiren üçüncüsü, Kierkegaard'un "yeni rasyonalizmden" "oluş" motifini almasıydı, Mynster'in kendini adamaya odaklanması başpiskoposun bunu görmezlikten gelmesine yol açmıştı. Varlığa ulaşılması gereken bir şey, her insanın gerçekleştireceği bir icraatın olduğu düşüncesi *Kaygı Kavramı*'nda zaten fark edilmektedir.

Mynster'in, *Ya/Ya da* için yazılan değerlendirme yazısına yanıt olarak yeni yıl makalesi yayımlandığında, Kierkegaard iki aydan daha uzun süreden beri *Kaygı Kavramı*'nın üzerinde çalışıyordu. Daha sonraki yapıtının biçimi zihninde yavaş yavaş oluşurken, bu projeye hızla devam etti. Yapıtların çapraz üremesi ve pek çok temayı paylaşması şaşırtıcı değildir. Gelgelelim, bakış açıları çok farklıdır. Biri, (ancak bir zerre, bir kırıntı, bir parça) "felsefe" olsa da, diğeri, "psikolojiye yönelikti". Ancak yapıtların ortak amacının, tam anlamıyla dindar düşünce yapısını açıklamak olduğu bellidir. Her birinin ana temalarını kısaca anlatalım.

Kaygı (*Angest*) yeni bir kavram değildi. Kierkegaard Romantikleri okurken, sık karşılaştığı bir terimdi. *Kaygı Kavramı*'nın son sayfasında, Hamann'ın *Kaygı* nitelemelerine, "anlamsız endişe" ve "kutsal hipokondri" diye göndermede bulunur.[10] Hamann, kaygıyı "kutsal" diye tanımlarken, düşüncesi, Kierkegaard'un düşüncesine oldukça benziyordu, yani kaygının insan varlığı için önemli olması ama tinsel bir avantaja dönüştürülebilmesi, aslında bir tür ayrıcalıktı. Bilinen diğer psikoloji terimlerinin yanı sıra "kaygı", Alman İdealistlerinin, yalnızca Hegel'in değil, Schelling'in de söz dağarcığının parçasıydı. Hastalık ve melankoli kültünü küçük gören Hegel bile, tinin denemelerini betimlerken bu sözcüğü kullanır. Hegel *Tinin Görüngübilimi* adlı yapıtının, günümüzde

bilhassa Kierkegaard'cu olduğu düşünülen motiflerle dolu bir pasajında şöyle demektedir:

> [bilinç] ... tek bir tikel ... ortaya koyarken ... ötesini [oluşturur] ... [ve bu yolla] kendi ellerinden şiddet görür ..., kendi sınırlı doyumunu [heba eder]. Bilinç bu şiddeti hissedince, duyduğu kaygıyla [Angest] hakikatten geri adım atabilir ve kaybetme tehlikesi içinde olduğu şeye sarılmaya çabalar. Ama huzur bulamaz. Bir atalet durumunu sürdürmek isterse, o zaman düşünce düşüncesizliğini dert edinir ve huzursuzluğu ataletinin huzurunu kaçırır. Ya da kendini duygusallıkta güvenceye alırsa ... [vb.].[11]

Hegel için, dinin "iç çekişleri ve duaları" dahil duygusallık, bilincin şimdiye kadar, "içsel ve dışsalın gerçek özdeşliğini" göremediğine işaret ediyordu düpedüz.[12] Kierkegaard'a göre, bu göremeyiş kaçınılmazdı ve kabul edilmeliydi. Yalnızca *Kaygı*'yı değil, birbiri ardına gelen müstear adlı yazarları bir bütün olarak okumanın bir yolu, hâlâ egemen olan Romantik din görüşünün, başka bir görüşle yer değiştirme çabasıdır. Bu başka görüşte, dinsel inancın insan anlağını zorladığı, dinin bütün alanının bir bilinmez olarak kalması ve bu bilinmeze gösterilen doğal tepkinin, Hegel'in psikolojik gözleminde belirttiği şekilde olacağı kabul edilir.

Yaklaşan ama belirlenmemiş bir felaketle ilgili güçlü bir duygu ya da dolaysız bir nedeni olmayan huzursuzlukla ilgili belli belirsiz ve güdümsüz bir his olsun, Kierkegaard'un "*Kaygı*" dediği şeyi, pek çok kişi deneyimleyecektir. Artık kabul edilen "kaygı [İng. *angst*]" sözcüğünün, korkunun ya da pişmanlığın bazı abartılı biçimleriyle ve nevrozla bağlantılı, oldukça özgül bir klinik kullanımı bulunmasaydı, Kierkegaard'un "*Kaygı*"sı, şimdilerde düpedüz bu terimle tercüme edilebilirdi. "İç daralması [İng. *anguish*]" sözcüğü kültürel açıdan yerel, saç baş yolduran Romantizmle belki çok kolayca bağdaştırılabilir. "Yılgı [İng. *dread*]"nın, "kaygı [İng. *anxiety*]"da eksik olan bir ağırlık ve zenginlik avantajı bulunsa ve Kierkegaard'un belirttiği metafizik kullanıma bu avantajı sağlasa da, sanırım, "kaygı" daha iyidir, çünkü daha nötr bir sözcüktür. Bunların hepsi, Kierkegaard'un ilgilendiği görüngülerden çok, daha ayrıntılı ve daha bildik görüngüler yelpazesine uygulanabilir. Çocuklarımın gençlik kültürüyle karşılaşması, bir görüşmenin sonucu, psikiyatrımla randevum beni kaygılandırabilir. Bunların hepsi, endişelenmenin, büyük olasılıkla ve belirgin ama henüz sallantıda olan bir so-

nuçtan korkmanın biçimleridir. Bu sözcükleri kullanırken, korkuya ya da yılgıya daha çok odaklanırız; yalnızca bir şey "olursa" diye değil, *o şeyin* olacağından da korkarız. Kierkegaard'un kullandığı anlamda "*Kaygı*" görünürde belli bir "olursa" bulunmadan genelleştirilmiş bir endişedir, küresel huzursuzluk durumu denebilir buna. Hayvanbilimciler, hayvanları doğal referans çerçevelerinden yoksun bırakmalarının onlarda çılgın ve amaçsız davranışlara yol açtığını görünce kelimenin bu anlamı hakkında fikir sahibi olurlar. İnsanlarda kaygı, dünyada artık kendini evinde hissetmeme duygusuna karşılık gelir. Kierkegaard bunu etkileyici bir metaforla formüle eder: "[K]aygı baş dönmesiyle karşılaştırılabilir. Gözü rastlantı eseri aşağıya, cehennemin ağzını açmış boşluğuna takılan [*kommer til at*] kişinin başı döner."

Başın "özgürlükten" döndüğü söylenir.[13] Bunun ne anlama geldiğini gördüğümüzde, kaygı konusunun, aslında doğal bir biçimde, ironi konusunun bir devamı olduğu ortaya çıkar. Başka bir deyişle, üç yıl sonra şimdi, Kierkegaard'un düşünceleri, ilk kez tezinde net olarak ifade ettiği konulara geri döner. Bu konuların daha da geriye, Kierkegaard'un Adler'in tezlerine tepki göstererek yazdığı günlüğündeki taslak niteliğindeki notlara kadar gittiğini biliyoruz ama *Kaygı* Kierkegaard'un entelektüel gelişiminin daha da büyük bir kısmını sayıp döker; öğrenciliğinin ilk yıllarında onu harekete geçiren klasik temalara kadar geriye gider. Yapıtın "Yunan kültürünün şen âşığı" Poul Martin Møller'e ithaf edilmesi salt nostaljik bir jest değildir.

İroninin de küresel olduğunu belirttik: "Şu ya da bu görüngüye değil, varoluşun bütününe ... *sub specie ironiae* [ironi olarak-ç.] bakılır."[14] İronik bir biçimde dünyadan uzaklaşmak, bilinenden yoksun kalmaktır. Kierkegaard'un tezinde söylediğine göre, bunu yapabilme yeteneği ölümcül bir kusurdan çok, insana özgü tuhaf bir avantajdır. Bu uzaklaşmanın ironik olması gerekmez, ama insanlar içlerinde bunu taşıdıklarında, dünyadan herhangi bir biçimde uzaklaşırlar, yaşamlarında, doğal (ve salt alışılmış olmayan) koşullarından alınan hayvanların çılgınca huzursuzluğuna yol açan koşula çok benzeyen bir koşula yol açmaya çok yeteneklidirler.

Ama insanın kaygısı, kendini genelde bu popüler paradigmatik ve davranışsal tarzda sergilemez. Bazı davranış tarzlarına kaygının tipik ifadeleri olarak bakılabilir ama özü gereği kaygının karakteristiği de-

nebilecek özgül bir davranış yoktur; kaygı kendini sayısız yolla ortaya koyabilir. Kierkegaard'un, zamanının kavramsal çerçevesi içinde, tinsel görüngü dediği budur ve dehşetin temel tarzları, kendini düşünsemesi dahil, insanın düşünseme güçlerinin gelişmesine karşılık gelen evrelerle bağlantılıdır. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda genel görüngüye ve onun başlıca biçimlerinin sınıflandırılmasına döner, Adler'in teziyle ilgili günlüğündeki notlarda "antropolojik" dediği türde bir işi benimser gibidir. Orada, Hegel'in tek başarısı, bu düşünce yapıtlarını pekiştirmektir ama bu bizi ancak antropolojik işin başladığı yere getirir, hatta o ana kadar bu iş "başlamamıştı" der.[15]

Kierkegaard'un üstlendiği görev buysa, konuya dinsel perspektiften baktığı bellidir. Bu durumda, Kierkegaard'un burada dinsel psikolojiyle ilgilendiğini söylememiz gerekebilir. *Kaygı Kavramı*'nın Birinci Bölüm'ünün adı (Kalıtsal Günah'ın Başlangıç Noktası ve Bu Kavramın Kökenine Dönerek [*Retrogradt*] Yapılan Bir Açıklama Olarak Kaygı) konusunda bir yorumda, Kierkegaard, 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, bir "iç yolculuk" (*Indenlandsreise*) metaforu sunar. Günlüğündeki not gramer açısından eksik olsa ve " ... [kişi] kendi bilincinden kalkıp, kalıtsal günahın [kişinin] bilincine önceden kabul ettirdiği şeye doğru bir iç yolculuğa çıkmıştır, çıkıyor"[16] dese de, eksik kişi zamirinin yazarın kendisi olduğunu anlayabiliriz. Burada konu, bu bölümün, kalıtsal günah anlayışının etkili hale getirebilen psikolojik koşulları belirlemekle sınırlı tutulmasıdır. Ama bu sınırlamada yolculuğun önemine, tam anlamıyla neyin dışlandığına da işaret edilmek istenir. Kierkegaard'un gözünde iç yolculuk metaforunun önemini, çok saygı duyduğu gençlik arkadaşı ünlü paleontolog Peter Lund'un, büyük hayranlıkla sıkça sözünü ettiği yurtdışı yolculuklarıyla bilerek yaptığı bir karşılaştırma olduğunu tahmin ederek ölçebiliriz.

Bunun Birinci Bölüm'de ortaya çıkması kadar, psikolojiye ya da bilime ait olanla dogmatik ilahiyat ve etiğe ait olan arasındaki farkı belirtmek gerektiği de aynı derecede önemlidir. Giriş'ten anlaşıldığı gibi, *Kaygı*'nın hedeflerinden hiçbirinde, disiplin sınırlarını yok etmek gibi kötü bir alışkanlık görülmez. Her yere gitmenize olanak sağlayan Hegelci bir biletiniz olması gibidir sanki bu. *Kaygı*'nın akademik floranın tam anlamıyla neresine ait olduğunun varsayıldığı Giriş'te pek anlaşılmaz. Anlaşılan, bu girişimlere uygun konulara ne kadar çok değinse de, bu ne

ilahiyat ne de felsefe tezidir. Yine de bir düzine ya da bu civarda sayfasıyla Giriş, Platon'dan Martensen'e kadar klasik ve yerel düşünürlere ve Hegel'in *Mantık*'ının iki bölümünü yorumlayan Adler'i büyük olasılıkla daha doğrudan hedef alarak Hegel'e çok sayıda göndermeyle o kadar doludur ki, daha sonraki bölümlerde daha ciddi entelektüel yönelimleri ya da en azından hedefleri görmemek zordur.

Yine de, yapıt, geçerli jargonun kullanıldığı, akademik açıdan doğru bölüm başlıklarıyla allanıp pullansa da, *İroni Kavramı*'ndaki gibi temasının planını gizli tutsa da, yazarın sicilini, uzmanlığını ve dolayısıyla asil amacını bir yere oturtmak kolay değildir.

Başlangıç bölümü bir yanıt önerir. Psikolojinin mevcut göreve nereye kadar yardım edebileceğini açıklamak çaba gerektirir ama aynı zamanda ilahiyat ve etiğin yaşamımızdaki etkisini anlamak için bu mesafeyi katetmenin önemli olduğunda da ısrar eder. Bu durumda yanıt şudur: Kalıtsal günahı ele alan edebiyatta antropolojik ve psikolojik bir açık vardır ve (uyanık Kopenhaglı) Vigilius Haufniensis müstear adıyla Kierkegaard, bu açığı kapatmak amacıyla yola çıkar. *Kaygı*'nın, bu projenin bir parçası olduğunun kanıtı, Kierkegaard'un bu yapıtla ilişkili belgelerinde yer alan bir görüşünde bulunur, "[i]htiyacımız olan şey psikoloji ve hepsinden önemlisi, insan yaşamı konusunda yeterli bilgi ve insan yaşamının çıkarlarına sempati ... [çünkü bunlar olmadan] Hıristiyan yaşam görüşünü tamamlamak söz konusu olamaz".[17]

Yine de, tez gibi allanıp pullansa da, yapıtın böyle bir psikoloji tezi olmasına pek niyetlenilmemiş gibidir. Aslında, İkinci Bölüm'ün başında yazar, tez ya da "eğitici" bir kitap yazdığını kabul etmez. Aynı zamanda, bireyin deneyimine dayanarak kurallar *inşa etmeye* çalışan o "yalnız, inatçı insanları" küçümser. Psikolojiyi kavramak, "özde [*Oprindelighed*] şairlik bulunması" da denen "psikolojik – şiirsel otorite" sahibi olma meselesidir. Ama bu otoriteye sahip olur olmaz inatçı insanların en iyisi bile olmanız gerekmez, çünkü (artık çok bilinen bir motif olarak) "her zaman bireyin ancak kısmen ve düzensizce var olduğu şeyden yasaya benzeyen bir bütünü hemen yaratabilirsiniz".[18] Başka bir deyişle, edimsel vakalara dayanan anlatım asla yeterli olmayacaktır ama yeterli olacak şeye sahip olması, böyle bir anlatımı her halükârda gereksiz hale getirecektir. Bu durumda, Hıristiyan yaşam görüşünü tamamlamamız için gereken psikolojinin, insan yaşamı bilgisinin *ayrıntılarına inmenin*

yararı yoktur. Bize gereken, deneyimin birliğini şiirsel olarak kavrama yeteneğidir. O zaman, bildiğinizi ifade etmeniz için gereken sözcükleri tez biçiminde bir araya getirmeniz ya olanaksız olacak ya da en azından yararlı bir iletişim amacına hizmet etmeyecektir.

Metnin, kendini tez olarak sunan bir kitaptan beklenen homojen bir üslubun ve dikkatli bir iç düzenlemeden yoksun olması, ayrıca en önemli noktaları ortaya koymak için bazen metaforlara bazen de ciddiyetsizliğe başvurması bazılarının, Kierkegaard'un *Kaygı Kavramı*'nı yazma niyetinin ciddiliğini sorgulamalarına yol açmıştır. Sorunlar, teziyle ilgili olarak daha önce çıkan sorunlarla aynıdır. Her şey düpedüz başka bir ironi alıştırması, ders kitabı formatı da düpedüz bir parodi olarak tasarlanmamış mıdır? Bu kitabın kanıtı, kaygı konusunda söylenenle sunulma biçimi arasında giderek ortaya çıkan ahenksizliktir. Sanki söylenenin bir bölümü, kitabın kaygı konusunda söylediği doğruysa, kaygının bu biçimde ifade edilemeyeceğiydi. Aslında kitabın kaygı konusunda söylediğinin, kelimesi kelimesine okunursa, yapıtın olduğunu iddia ettiği şeyle kasten çeliştiği öne sürülmüştür.[19]

Ama kelimesi kelimesine okunduğunda kitap kaygı konusunda ne söyler? Bölümlere tek tek ve art arda baktığımızda, stratejik olarak yerleştirilmiş ve iyi ifade edilmiş birkaç tez buluruz. Kalıtsal (yani ilk) günahın izinin kökenine kadar sürüldüğü Birinci Bölüm'de, insan tinini karakterize etmek için kullanılan kategorilerin ve kavramların, masumluktan günaha geçişte kaygı görüngüsünü kavramak için önemli olduğu söylenir. Kitapta tanımlandığı gibi, başlangıçta "esenlik ve güven" durumu çok doğalken, bu geçiş, insanın giderek sağduyusunu kaybetmesidir. Ama tinin ortaya çıktığı bir koşul olan bu masumiyet durumu yerine, tinin şimdiye kadar "dışarıda" olduğu bir durumu anlamalıyız. *Kaygı*'nın, Kierkegaard'un tekrar tekrar geri döndüğü önemli savı, insanın yapısında bir sentez bulunmasıdır. Zihinle bedenin bileşimidir bu ama bunların arasında herhangi bir ilişki, bunları birleştiren "üçüncü etken" olmaksızın düşünülemez. "Bu üçüncü etken tindir." Kabul edilmelidir ki bu son derece soyut bir bağıntıdır, ama bu nedenle, bu bağıntı Kierkegaard'un, "psikoloji yönelimli" görüşü açısından, kaygıyı istediği yere yerleştirmesine olanak verir. Masumiyet durumu da sentez durumudur ama sentezin henüz kendisinin çok farkında olmadığı bir durumdur. Gelgelelim, bu güven durumunda bile, diğer etkeni açıklamak ge-

rektiği için, bir anlamda, masumiyette bile başka bir durum daha vardır. Bu durumun ne olabileceğinin ya da mevcut durumun başka bir durum haline gelerek kendini aşmasına neyin neden olabildiğinin ipucu yoktur. Henüz açıkça belirtilmediği için bu, "hiçlik" biçimi alır ve masumiyet durumunda bile "kaygıyı doğuran" bu hiçtir. Ama Düşüş öyküsünde, Adem'e bilgi meyvesini yememesi söylenir ve bu yasak adeta bir senaryo yaratır. Adem'i, hiçin karşısında yine de kaygı durumunda bıraksa da, bu hiçliğin artık onun geleceği ve eylemleriyle ilgisi vardır. Bu da insanı "telaşa veren, yapabilme olanağının hiçliğidir".

Kaygıyı geriye, kaynağına doğru göz önüne alan Birinci Bölüm'de şunlar söylenir: (1) Düşüş'ün meydana geldiği koşullara kaygı dahildir ve genellikle bu koşullar, daha sonra insanların günah duygusunu edindikleri koşullardan farklı değildir, (2) psikoloji, insan tininin bilimi olmadığı için (çünkü böyle bir bilim olamaz), Düşüş sonrası dönemdeki tekrarları açıklayamaz (bu, "nitel sıçrama" ister);[20] ama (3) tinin desteklediği bir sentez olarak insan kavramı, bilimsel olmayanın (Hegel'in terimleriyle sistematik olmayanın) "kolay anlaşılır" hale getirilmesine ya da örneğin, Birinci Bölüm'de açıklandığı gibi, ilk günah düşüncesinin esası olan cinsellik anlayışıyla Hıristiyanlıkta oynanan rol dahil, Hıristiyanlığın yaşam görüşü resmini doldurmaya yardım eden psikolojik gözlemlerin istenmemesine olanak verir. "Geriye doğru" yol budur. Hepimizin başlangıcı olan masumiyet durumu bilgisizlik durumudur, insanda tinin "düşlediği" "dolaysız birlik" durumudur. O dönemde düş görme metaforu sıra dışı değildi, Karl Rosenkranz'ın *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*'ında (Psikoloji Yani Öznel Ruh Bilimi) vardır bu metafor. Bu, Kierkegaard'un okuduğu bir yapıttı ve adı, *Kaygı*'nın, sınırları belirleyen gündemini oluşturmada fazlasıyla rol oynadığını akla getirir.[21] Aynı metafor Schelling'de de vardır, Rosenkranz'ın ona ilgisi *Kaygı*'da dipnot olarak belirtilir.[22] *Kaygı*, Hegel'in, "varlığın" aslında ya da genellikle "hiçliğin" karşıtı olduğu düşüncesine bu anlayışı uyarlayarak, masumların iç huzurunu, mücadele edilecek hiçbir şeyin bulunmadığı bir durum olarak betimler ama iç huzuru, kendi dışındaki bir "hiçlik" olarak yine de onunla mücadele eder ve "kaygıyı doğuran" budur.[23]

"Kalıtsal Günah'ı İleriye Dönük [*Progressivt*] Açıklayan Bir Kavram Olarak Kaygı" adlı İkinci Bölüm, "sistemsiz" gözlemlerin sıkıca paket

edildiği bir ambardır. Kaygının, içeri girmesine daha baştan izin verdiği günahın, içeri girer girmez kendi kaygısını da beraberinde getirdiğini, o zaman bunun, daha sonraki kuşakların içine doğacakları dünyanın bir artalan özelliği haline geldiğini söyler. Disiplinin, bireyin özgürlük karşısında çelişkili tutumlarını ve insan "sentezinin" uygun ruh durumunda, daha önce Giriş'te bize ciddi olduğu söylenen ruh durumunda, günahla kişisel ilişkiye girmeye ne kadar direndiğini açıklaması gibi, günahın ortaya koyulmasına kadar giden psikoloji daha sonraki vakaların her birine de uygulanır.[24] Birey, cehennemin ağzını açmış uçurumunun "doğallığının" yeterli olmadığını ve dünyanın genellikle kendini insana "evi" gibi sunmadığını ilk kez anladığında, bireyin önünde beliren "cehennemin ağzını açmış uçurumunun" istemsiz vizyonunun görüngübilimini betimlemek için baş dönmesi metaforu ortaya atılır. *Doğal* tepki, bilinene sıkıca sarılmaktır:

> Bu durumda, tin sentezi ortaya koyunca meydana gelen özgürlüğün baş dönmesidir kaygı, özgürlük artık kendi olanağından gözünü ayırmaz, sonra kendini korumak için [*at holde sig ved*] sonluluğa sıkıca tutunur. Özgürlük, bu baş dönmesine boyun eğer.[25]

Başka bir deyişle, özgürlük, ayakta kalmak için sonlu dünyaya sıkıca tutunma ediminde *kendi* desteğini kaybederek düşer. Burada özgürlüğün ne anlama geldiğini görmek önemlidir. Daha önce alıntı yapılan cümlede, gözü "rastlantı eseri" uçuruma takılan kişinin başının döndüğü söyleniyordu. Cümle, "Bunun nedeni, gözün yanı sıra cehennem uçurumudur da, çünkü göz aşağıya bakmasaydı ne olurdu?" diyerek devam eder. Kierkegaard'un anladığı anlamda özgürlük, sanki istemsiz tepkiye yol açan bakışta çoktan yaşama geçirilmektedir ya da en azından tepki sanki istemsiz değildir. Ama göz kadar uçurumun da baş dönmesine neden olduğunu söylemek, uçuruma ilk kez bakmadan önce özgür iradenin, hatta belki de sahibinin bakmasını önlemeye çalışan bir iradenin çoktan iş başında olduğunu söylemek değildir. Baş dönmesine yol açan sentez düşüncesinde şema haline getirilen genel insan yapısı budur. Bu, yalnızca doğanın başka bir parçası değil, edimsel açıdan ruh olma anlayışının radikal yabancılığına direnen psikosomatik sentezin asıl "doğallığıdır". Özgürlük, bu bağlamda (ve bu, aynı sıradan anlam-

da eylem ya da irade özgürlüğü bulunduğunu da yadsımak değildir) sentez, kendisini tinin desteklediği bir sentez olarak ortaya koyunca, açılan olasılıklar alanıdır.

Aynı pasajda şöyle devam edilir: "Psikoloji bundan bir adım öteye ne gidebilir, ne de gidecektir. Tam o anda her şey değişir ve özgürlük yeniden ayağa kalktığında suçlu olduğunu görür. Sıçrama bu iki an arasındadır; hiçbir bilim bunu açıklamamıştır, açıklayamaz da."[26]* Burada dil Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki gibi "bilimsel" olduğu kadar bilimselliğin dışındadır da. Bir anlamda *Kaygı*, bu yapıttan "esinlenerek" yazılmıştır ama bire bir anlamda kesinlikle aynı değildir. Burada, sıçrama sözcüğü, psikolojiyle başlayıp tinin ve benliğin doğrularıyla sona eren, izleyebileceğiniz açıklayıcı hiçbir yol bulunmadığını imler. Hegel psikolojiden söz ederken, kuşkusuz ampirik bir disiplini değil, her şeyi kapsayan insan biliminin bir bölümünü düşünüyordu, insan ben bilincinde bir tin olarak ortaya çıkıyordu. Görüngübilim ve antropolojinin yanı sıra psikoloji (gerçi Kierkegaard da bu terimlerden bunu anlıyordu) –"nesnel tin"in, yani hukuki kurumlar ve toplum ahlakı ama bireyin vicdanının toplumsal yönleri de dahil, ortaya çıkan ben bilincinde tinin tarihsel biçimlerine ve kamusal ifadesinin tersine– "öznel" tine ait bir bilimdi (Rosenkranz'ın konusu). Kendi açısından Kierkegaard, aslında psikolojiden ampirik bilim ya da en azından "deneysel" psikoloji olarak söz eder (Yineleme'nin (*Gjentagelsen*) alt başlığını hatırlayın). Ama Kierkegaard bununla, her ne kadar belgeselden çok imgesel olsa da, betimlerin yaşamdan ve ikili anlamda edinildiğini söyler, çünkü iyi bir psikolojik tanım, betimleri edinen kişinin kendi deneyimiyle bağlantılar kurarak ama bu bağlantıyı genişleterek de, edindiği şeye ek bir şey edinecektir. Bu anlamda iyi deneysel psikologlarda, bütün bireysel varyasyonların ortaya çıkabileceği bütünün kilidi vardır. Ama bu, entelektüel bir kilit, bir düşünce, Hegelci anlamda bir İde değildir; Kierkegaard'un "insan yaşamı bilgisi, insan yaşamının çıkarlarına sempati" derken kastettiği şey budur. Bu tür bilgi, ben bilincine sahip tinin ortaya çıkmasını yavaşlatan ya da engelleyen her şeyi derinden kavramayı gerektirir, bu engellerin arasında özellikle, insanları, ben bilincine sahip tinin bilimin konusu olabileceği görüşüne iten güçler vardır. Bu konu, *Kaygı*'nın İkin-

* Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 56 ile karşılaştırılarak çevrilmiştir.

ci Bölümü'nün sonuna doğru, bencilliğin günah olduğunu söylemenin ne anlama geldiğine ilişkin yorumda özlü bir biçimde belirtilir.

> "[B]en" terimi tam olarak, evrenseli tekil [*det Enkelte*] olarak ortaya koyma çelişkisini imler. Bencillikten ancak tekil kavram ortaya konduğunda söz edebiliriz. Şimdiye dek, sayısız "ben" yaşamış olduğu halde, hiçbir bilim yine genel bir tanım vermek dışında bu terimi açıklayamaz. Hayatın mucizesi de buradadır: Kendisi üzerine düşünen her insan hiçbir bilimin erişemeyeceği bilgiye sahip olur; çünkü kim olduğunu bilmektedir.*

Haufniensis, "Alman felsefesinde uzunca bir süredir 'salt öz-bilinç,' idealizmin bir uçarılığı olarak anlaşılan Yunanca *gnothi seauton* [Kendini bil] deyişinin derin gerçeğinin burada yattığını söyler.[27] Düşünce ve varlığın bir olduğu "modern" ilkeyi sorgular, ekteki dipnotta bunu daha kesin bir şekilde belirtir:

> Sadece düşünülerek ve (sadece imgelemde var olan [*experimenterende*] aslında düşünemeyeceğimiz şeylerden bahsetmiyorum!) düşünülmesi olanaklı olduğu için var olan tek şey, evrenseldir. Tekilin özü, evrensele direnen ve onu olumsuzlayandır. Tekil olan düşünülmediğinde yok olur, düşünüldüğünde de değişime uğrar. Dolayısıyla insan tekili ya düşünmeyip hayalinde canlandırır, ya da düşünür ve yalnızca düşünce sürecinde içerildiğini zanneder.

Üçüncü Bölüm'ünde *Kaygı*, kaygının, günahın tikel ve bireysel olarak bilince girdiği bu noktaya ulaşmak amacıyla, insan sentezinin başarısızlığında aldığı biçimleri incelemek için, yine psikolojik yönelimli devam eder. Vigilius Haufniensis burada, hem klasik Yunan felsefesinden, hem de Kierkegaard'un tezinde rastladığımız, özne-dünya yabancılaşması düşüncesini rahatça kapsayan ayrımdan yararlanır. Platon'un *Parmenides*'inden (*Parmenides*, 1989) bilinen bu ayrım Varlıkla Var Olmayan arasındadır. Kierkegaard, ironi konusundaki tezinde "bütün varoluşun" ironi öznesine ve karşılığında ironi öznesinin de varoluşa yabancılaştığından söz ediyordu.[28] Bunun, Düşüş'ten sonra insanı nasıl tanımlayabildiğini görmek güç değildir. Bir dipnotta şunu okuyoruz:

---

* Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 73-74 ile karşılaştırılarak çevrilmiştir.

> Hıristiyanlık, Var Olmayanın, her şeyin kendisinden yaratıldığı hiçlik gibi her yerde olduğunu savunur; benzerlik ve kibir, günah, tinden çıkan şehvanilik, sonsuzluğun unuttuğu zamansallık gibi; sonuçta görev, Varlığı ortaya çıkarmak için Var Olmayandan kurtulmaktır.[29]*

Yunan felsefesi ve modern felsefe, bu göreve meydana getirilmeyeni (ya da henüz meydana getirilemeyeni) meydana getirme görevi olarak bakar; ama tam Hıristiyan bakışı Var Olmayanı her yerde görür ve yerine eylemselliği getirmek ister. Var Olmayanın hiçlik biçiminde var olması tuhaf gelebilir ama Haufniensis durumu benin yokluğu, hiçlik olarak ele alır. Yani düşünmek her zaman tikeli tikelliği içinde kavrayamayan genel koşullarda düşünmek olduğu ölçüde, düşünmeye çalıştığınızda tikel yok olur. Bu bölüm, kendisini destekleyecek benden ya da tinden yoksun olan insan "sentezinin" kendi imlerini, söylenebileceği gibi, kaygıyla dünyaya yansıtma yollarına odaklanır. Haufniensis'e göre, insan "sentezi", suçluluğu giderek kabullendiğinde böyle yapar. Yani olasılıklar açısından, "sentezin" gözüne "doğal olmayan" olasılıklar takılır bir an. Bu görüntüde özgürlüğü kendinden geçer ama sonunda, özgürlük yeniden ayağa kalktığında, bunun bir kişisel sorumluluk meselesi olduğunu görür. Gelgelelim, bu noktaya varmadan önce, sentez benlik tasarımından yoksun olduğu için, hiçlik, özgürlüğünü yazgıya yansıtır. Haufniensis, kaygının bu biçimini paganlıkta ama yozlaşmış biçimlerini de Hıristiyanlıkta görür. Dâhiden de, özgürlüğü suçtan çok yazgıyla bağlantılı olduğu anlaşılan birinin açıkça anormal bir örneği olarak söz eder. Gelgelelim, dâhi yazgıdan korkmuyor gibidir. Ama bunun nedeni, dâhinin yazgının dostu olduğunu ve onunla anlaşma yaptığını hissetmesidir. "Dâhi" der Haufniensis, "kendini dinsel olarak kavrayamaz, böylece ne günaha, ne de sağlayışa [bkz. Sözlükçe] ulaşabilir. Bu nedenle dâhi, kaygıyla yazgısı arasındaki ilişkide var olur."[30]**

Her yerde olan Var Olmayanın (suret, kibir, günah vb.) yerine gerçekliğin ya da Varlığın konduğu, günaha ya da Sağlayışa [bkz. Sözlükçe] doğru ilerleme, özgürlüğün başarısızlığı ve nihai başarısı meselesiyse,

---

* Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 78, dn. 49 ile karşılaştırılarak çevrilmiştir.

** Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 98 ile karşılaştırılarak çevrilmiştir.

psikoloji bu konuda ne kadar çok şey söylerse söylesin, bu yöndeki devinimlerin özgürce meydana geldiği kabul edilmelidir. Aslında bu bölüm, mantıklı bir anlayış olarak, Hegel'in geçiş anlayışına karşı bir polemikle başlar ve geçişin özgürce meydana geldiğinin düşünülebildiği bir kategori olarak Platon'un "an" anlayışına başvurur. Ama Platon'un Var Olmayandan Varlığa geçiş görüşü bir Yunan görüşüydü. Haufniensis modern felsefe görüşüyle birlikte Hıristiyan görüşüne de karşı çıkar. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*'nın Önsöz'ünde bu problemi yeniden ele alır ama burada, yukarıdaki konuyu ortaya attığı zaman ve değişimle ilgili başlıksız bir altbölümde Haufniensis, Platon'un bununla ilgili anlatımını yenileyerek an'ı yeryüzüne indirir. Platon'a göre, an bir soyutlamadır, değişim sürecine uyarlanamaz, sürekli ardışıktır. Zamanın dışındadır ve bu anlamda sonsuzdur. Ama Haufniensis, sıkışık yazılmış başka bir dipnotun sonunda dediği gibi, "şehvanilik, zamansallık ve an ancak Hıristiyanlıkta anlaşılacaktır, tam olarak bunun nedeni, ancak Hıristiyanlıkta sonsuzun özsel olmasıdır" demek ister.[31]

Bu yine, Hıristiyanlığın, Var Olmayanın Varlığa dönüşmenin beklendiği Araf'ta değil, zaten burada olduğu görüşüyle ilgilidir. Soyut an anlayışı, zamana ardışık olarak, sıradan uzamsallık ya da doğrusallık diye bakmanın sonucudur. Buna göre, an ancak tamamıyla soyut, sınırlayıcı bir kavram olabilir. Andan, uzamsal süreklilikten soyutlamadan ama hem geçmişi hem geleceği kapsayan "şimdiki zaman" anlamını edinip, sonsuz olanı zamansal olanla birleştirir, zamansal olanla sonsuz olanı sentezleriz. Bu durumda, sonsuz, artık (masumiyetteki gibi) "gelecek" ya da (Yunanlılar için olduğu gibi) "geçmiş" değil, şimdiki zamandır. "An" (Øieblik –sözcüğü sözcüğüne, göz kırpma) "zamanın ve sonsuzluğun birbirine dokunduğu" "muğlaklık"tır. An, şimdiki zamanı, zamanın sürekliliğinden kesilip çıkarılmış, kaybolup giden soyut bir zaman dilimi değil, şimdiki zaman *olarak* belirler. Şimdiki zaman, geçmiş ve gelecekle bağlantılı olarak belirleneceği yerde, geçmiş ve gelecekle (bir anlamda) özdeş olur. Doğa ve duyularla algılanan yaşam, özde zamana ve tarihe ait olduğu için, hem geçmiş hem de gelecekle bağlantılı olarak belirlenmelidir. Onların "eksikliği", geçmişlerinin ve geleceklerinin birleştirilip, "şimdiki zamanı" taşımak için kendilerine gelecekleri sonsuz bir niteliğe sahip olamamalarıdır. Dolayısıyla ve önemli olan da budur, ancak anın ortaya koyulmasıyla geçmiş ve gelecek (*Tilkommende* –söz-

cüğü sözcüğüne, gelecek olan) olduğu gibi –bireyin varoluşunun boyutları olarak– kavranabilir. Yoksa, Haufniensis'in de belirttiği gibi, Hıristiyanlığın temel kavramları olan dine dönüş, kefaret [bkz. Sözlükçe] ve fidyeyle kurtuluş [bkz. Sözlükçe] gözden kaçar; bunlar sadece bireyin ve dünya tarihinin evriminin boyutları haline gelir. Kısacası, an gerçekte zamanın değil, sonsuzluğun atomudur; "sonsuzluğun zamana ilk yansıması, adeta zamanı durdurmak için ilk girişimidir."[32]

An anlayışının gözden geçirilmesi, özgürce meydana gelen suç ve günah duygusuna doğru devinimi kavramayı (günah "doğallığa" tutunma sorumluluğu duygusuysa ya da bu duyguya dahil edilecekse bu gereklidir) ne yolla olanaklı duruma getirirse getirsin, Haufniensis'in yönelimi, "şimdiki zamanı" kullanmanın özgürlüğün, tinin ve dolayısıyla kaygının varlığını göstermesi olamaz. Aslında Üçüncü Bölüm'ün alt başlıklarının ilkine, kaygının bulunmadığı ya da en azından bulunduğu ama "gizli ve maskelenmiş" olduğu –çünkü burada bile Haufniensis sentez şemasının geçerli olduğunda ısrar etmelidir– "tinsizlik" (*Aandløshed*) durumunu açıklayan bir başlık verilmeliydi. Yalnızca bu da değil, böyle ruhsuz bir kişinin görünüşünü, kibar bir oyuncu kılığında profesyonelce sahneye çıkan Azrail fikri karşısında kapıldığımız dehşetle bir tutar Haufniensis.[33]

Tin, suç ve günah "ortaya koyulduğunda" (yani artık dünyanın bir parçası, ben olan birey tarafından kabul edildiğinde), kaygı nesnesi hiç olmaktan çıkar, hiç yerine, "bir şey" olur. Aslında günah budur ve *Kaygı*'nın Dördüncü Bölümü yeni bir tipoloji sunar, burada Kierkegaard'un "demonik" anlayışıyla tanışırız. İyi ve kötü kavramlarıyla silahlanmış birey, önce iyinin gerekliliklerine uygun olmadığı kaygısına kapılır. Bu kaygı, benin Hıristiyan olanaklarını (iyiyi) hâlâ hedeflediğini imler. Ama sonraki gelişme, Hıristiyan olanakları gerçekleştirilecekse (çünkü bunlar bireyi dünyayla doğrudan uzlaştırmaz), bireyde, bunun meydana gelmesi gereken dünyadan ayrılma bilinci oluşturan bir gelişmedir. Bu durumda birey iyiye saygı göstereceği yerde ondan korkar, hatta nefret eder. Kötüden çok iyiden duyulan bu kaygı "demonik"tir.[34]

O zaman, kaygının eğitici olanakları, yani Hamann'ın kutsal hipokondrisi konulu kısa ve genel görüşe göre, alelacele yazılmış son bölümüyle bu, bilimsel bir tezin parodisi olarak, dalga geçmek için yazıldığı iddia edilen bir yapıttır. Metin tarzının normlardan ne kadar ayrıldığı göz önüne alındığında ve Kierkegaard'un polemiğe yatkınlığını bildi-

ğimizde, bu iddia başlangıçta biraz akla yakın gelebilir. Ancak metinde, bizim anlağımıza başvurulmadığı yolunda doğrudan bir bildirimde bulunulmaz, bu nedenle, iddiayı olduğu gibi ve yalnızca şans eseri diye kabul etmek mantıksızdır. Yine de, parodi savının altında yatan bazı iddialar açıklığa kavuşturulmaya değer.

Kaygı'da, konunun bir tür Hegelci "görüngübilim" biçiminde sunulması bazılarına kasıtlı bir tuhaflık gibi gelmiş olabilir. Elbette kaygı gibi psikolojik bir konunun, ortaya çıkan ben bilinci olarak tin konusuyla aynı düzeyde ele alınmaya uygun olabileceğini sanmak absürttür. Ben bilinci, tuzağına düştüğü psikolojik bağlamdan tam anlamıyla kurtulmak istemez mi? Tinin gelişmesinin "dünya tarihindeki" öyküsünde, salt ruhsal bir duruma özel bir yol çizmeyi kim düşünürdü? Ama yanıt kesinlikle şudur: Ben bilincine sahip tinin peşinden giden, tuzağa düşen psikoloji, tarihsel yaklaşımı bütünüyle uygun duruma getirir. Bu tikel ruh hali yol boyunca ben bilincine sahip tinin ardınca gider ve giderek belirgin bir artalan sağlar. Bu artalana karşı etkin bir biçimde ya da kendini etkin bir biçimde kandırıp giderek mücadele vermelidir. Bu konu, Hegelci formatın hayran olunacak kadar uygun düştüğü bir konudur. Ortaya çıkan ben bilincinin burada bize gösterdiği yön Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* adlı yapıtında yöneldiği yönün tam tersidir ya da *Estetik*'te Hegel, bu yapıtlarda kullanılan tarihsel biçimin uygunsuz olduğunu düşünmez. Tersine, özneyle nesnenin arasındaki uçurum büyürken uzlaşmanın entelektüel ve psikolojik riskleri hemen daha çok belirginleşir, daha çok önem kazanır. Uygun bir insani mücadeleye, "tarihin" gerçek biçimine zemin hazırlar. İnsani bakış açısından bu, Hegel'in sunduğu herhangi bir şeyden çok daha gerçektir. Tam olarak, *Kaygı, bireysel* ben bilincindeki gelişimi de tanımlar, Hegel'deki tarihsel ve kolektif anlamda tinin gelişimi değildir bu yalnızca; ama Haufniensis "nesnel" kaygı konulu altbölümünde ona yer verebilmekteydi.

Kaygı'nın Hegelci okurları arasında, alışıldığı gibi açıklama yapan böyle bir tezi kavramanın, okurun dünyayla entelektüel birlik oluşturmasına yardım ettiği düşüncesinde ironi algılanabilirdi. Burada bize söylenene inanırsak, ne kadar çok bilirsek, kendimizi dünyadan o kadar uzak hissetmemiz gerekir. Dahası, bu durumda kavramamız gerekenler arasında, benin onaylanmasının ve bu tür bir entelektüel alıştırmanın gerçekten neye mal olduğu tamamıyla konu dışıdır. Ama az önce söyle-

nenler göz önüne alındığında, bu bile, Kierkegaard'un kasıtlı bir ironi yaptığı sonucuna varmamızı bize dayatmak için, tez biçimini seçmesinin göze çarpacak kadar yersiz kaçtığını göstermez.

Kaygı, ne gerektiği konusunda haklıysa, bir yapıtın, tartıştığı konunun can damarına dokunma iddiasında bulunamadığı doğrudur. Kaygıyı anlamak, tartışılanların yaşamda bir bütün oluşturduğunu görmek için bir imgelem yeteneği gerektirir ve bir tez bu amaca asla ulaşamaz. Ama şimdi teze benzeyen bu yapıtın yine de yapmaya yöneldiği işin ne olduğunu ve Kierkegaard'un neden bu biçimi seçtiğini sorarsak, bu iki sorunun birincisinin apaçık yanıtını alt başlıkta buluruz. Alt başlık, o tarihte çok tartışılan (Martensen'in tezinin başlığını hatırlayın) ben bilincini ya da benin bilincini kapsayan genel konuya psikolojik perspektif*ten* işaret eder. Bu perspektif, konunun gelişim çerçevesinde yeniden konumlandırılmasını gerektirir. Kierkegaard'un okurları, Hegel'i ilk –ya da (tipik olarak)– ikinci elden tanıdıkları için bu çerçeveyi bilirler. Yeniden konumlandırma ve psikolojiyi vurgulama (Kierkegaard'un anladığı anlamda) bir biçimde, konuyu bütünüyle, bilimsel tezler yazmış ve yazmaya devam edecek olanların ellerinden alır. Konunun (ayrılmaz bir biçimde bağlı bulunduğu psikolojik görüngülerle birlikte) tarihsel bir boyutu olsa bile, bu önceden belirlenmiş kavramsal ilerlemeyi hesaba katan sistematik değerlendirmeye uygun değildir. Bu nedenle, bir dipnotta, Rosenkranz'ın (Haufniensis'in okurlarının okuduklarını tahmin ettiğini söylediği) *Psychologie*'si çok anlam ifade etse de, yazar "heyecanlı boş inançları için boş [ve şatafatlı] bir plandan"[35] kaçınsaydı daha iyi olurdu, dendiğini okuruz. Ama Kierkegaard'un bilgili okurlarıyla paylaştığı ilahiyat ve felsefe çerçevesi göz önüne alındığında, Heiberg gibi, psikolojiye ilke olarak, konu dışı diye bakanlardan hiç söz edilmezse, Rosenkranz'ın ve Schelling dahil[36] diğerlerinin, kaygının doğası ve psikolojiyle ilgili başka ifadelerinde verdikleri yanlış izlenimi düzeltmek için, felsefe ve ilahiyat kavramlarının ne yolla yeniden düzenleneceğini göstermek kuşkusuz uygun olurdu.

Tez biçiminin seçimine gelince, yazar bilimsel bir kitap yazmadığını iddia etse de, en azından bilim adamlarına hitap ediyordu. Bunun, o adres için doğru bir zarf olduğunu söyleyebilirsiniz. Bunda bir şeytanlık öğesi de bulunabilirdi: Bu adreste oturanlar, biçime uymayan üslubuyla *Kaygı*'yı, Heiberg'in çığırtkanlığını çok yaptığı Hegel'in, mevcut

gelişmelerin artık geçmişten miras kalan biçimleri içeremeyeceği ilkesinin bilinçli bir kanıtı olarak kabul edebilirlerdi. Aslında bu olağanüstü bir ironi olurdu, çünkü ilkenin Heiberg'e uygulanmasına örnek oluştururdu. Ama Kierkegaard, tez biçimini bilinen Hegelci formatta en az iki kez daha, Not'ta (*Efterskrift*) ve *Ölümcül Hastalık*'ta (2004, 2007; *Sygdommen til Døden*; 1849) kullanacağı için, Hegel'e ya da Heiberg'e bir polemik yönlendirildiğinde, ikinci söz edilen [Heiberg] etkisini çoktan yitirmişti, biçim seçiminin gerisinde bu zekice iğnelemenin yatması pek olanaklı değildir. Yanıt, tamamıyla pratik bir yanıt olabilir. İyice oturmuş tez biçimi, Kierkegaard'un hızla bir araya getirdiği ve kolayca düzenleyemediği düşüncelerine uygun düşen bir kalıptı. Ayrıca, geleneklere karşı geçme niyeti yoktuysa bile, Kierkegaard, tam anlamıyla akademik diye bakılan yazılar üretebildiğini göstermekten çok mutlu olmalıydı. Bu biçimi benimseyerek akademik tarzda bir parodi ortaya koyduğu düşünülüyorsa çok daha iyiydi. Bununla birlikte, Kierkegaard, aslında kuşkusuz polemikle ilgileniyordu, ama ben bilincinin şafağında Varlığın değil, Var Olmayanın her yerde var olduğu bilincinin ve Varlığa ulaşmanın, yani gerçek dünyada gerçek birey olmanın neye mal olduğu konusunda bir bilincin doğduğu düşüncesini bilgili okurlarına sunması yine de saygıya değerdi. Belki o tarihte ilk sırada gelmeyen ama yüzeye çıkan başka bir düşünce daha vardı, bu da, bu tür bir entelektüel ilginin koşullu olması gerektiğiydi. İleriyi, Not'u (*Efterskrift*) düşündüğümüzde, Kierkegaard'un Hıristiyanlıkla ilgili olarak uzun zamandan beri ilgilendiği "mizah"ın ipucunu daha önceki yapıtında zaten görebiliriz. Konuları "nesnel" ele alırken, uygun ruh durumunun "ciddilik" olduğunu söyler. Bu anlamda mizah, dışlayıcı değildir, etik öneme sahip sorulara duygulara kapılmadan uzaktan bakabilme yeteneğidir (ama bu rolü dışında hayata geçirilirse ayıplanacak bir yeteneksizlik haline gelir).

Özetle, Kierkegaard'un *Kaygı*'sını felsefe ve ilahiyatta uzun bir çıraklık döneminden ciddi bir sermaye elde etmek, ayrıca da, meslektaşı olduğunu düşünmekten (onların da böyle düşünmelerinden) hoşlandığı kişilere akademik yeteneğini gösterme girişimi olarak okumak (ki bu kişiler, Kierkegaard'un kendilerini kasten tedirgin etmek ya da el üstünde tuttukları aracın –bilimsel tezin– fani sınırlarını gözlerinin önünde küçümsemek istediğini sanmaktan çok, onun ciddiyetinden kuşku

duymuşlardı) daha anlamlıdır –ancak son anda kitabını müstear adla yayımlamaya karar vermişti.

Kaygı'yı ciddiyetle okumak, aksi takdirde gözden kaçabilecek bazı yanlarının, örneğin, 1834 tarihinden itibaren günlüklerindeki düşüncelerine bıraktığı yerden devam ettiğinin yüzeye çıkmasına da olanak sağlar. Önceden belirleme konusundaki düşünceleri 1837 tarihli diğerleriyle bağlantılıdır; özgürlük, kötülük ve kalıtsal günah[37] düşüncelerinin hepsi mevcut konuyla ilişkilidir. Aslında *Kaygı*, okuruna yepyeni bir günah kavramı sunduğu için okunabilir. Günah ilk Düşüş'ün ilk ve son kez beraberinde getirdiği, kendimizi içinde bulduğumuz kolektif bir şey değildir artık, nefsine hakim olamamakla doğrudan ilgisi yoktur. Nefsi, özellikle dar bir biçimde, insanın tinsel yanının karşıtı diye görmenin sonucudur. Günah, Tanrı'nın mühürlediği yazgımız olması şöyle dursun, birey kendisinin Kierkegaard'un "sentez" dediği şeye, yani karşıtlıkların geriliminin oluşturduğu yapıya sahip olduğunu fark ettiğinde "ortaya koyulur." Günah, miras alınan eğilimdir. İnsan, "tin" olmasının avantajlarından yararlanmamanın maliyetini daha net anladıkça, adeta bu bedeli ödemek isteyecektir yine de.

Kierkegaard'un Mart'ta başladığı yapıtı *Felsefe Parçaları* tuhaf (bazıları "paradoksal" bazıları da "ironik" diyebilir) bir zıtlık ortaya koyar. Burada konu tez biçimini gerektirir gibidir. Yine de elde ettiğimiz beş perdelik bir oyun, hatta bir operadır, hatta komik opera olarak da düşünülebilir, çünkü dördüncü ve beşinci perdelerin arasındaki "ara"yla (*Mellemspil*) birlikte bakıldığında, yazar "mizahçı"dır. Gelgelelim, bölümlerin ve altbölümlerin oldukça karmaşık sistemi, içeriği, yeni malzemenin üstesinden gelirken, geleneksel biçimin yetersizliğinin kasten gösterildiğini belirtebilen önceden oluşturulmuş bir kalıba dökmektense, içeriğin kendi biçimini kendisinin bulması girişimini akla getirir. Bunun kanıtı, *Felsefe Parçaları*'nın mevcut biçimini, son kez gözden geçirildiğinde almasıdır. Başlangıçta Kierkegaard, "Felsefe Parçaları [bire bir anlamıyla *Piecer* (Piyes)] ya da Küçük Bir Felsefe Kırıntısı [*eller en Smule Philosophi*], Yazar: Kierkegaard" adı altında birbirinden bağımsız yazıları içeren bir yapıt planlıyordu.[38] Yeniden düzenlenmesine ve son andaki değişikliklere karşın, *Kaygı*'yla karşılaştırıldığında, *Felsefe Parçaları* pek de yoğun bir çalışma sonucu derlenmiş bir yapıt izlenimi bırakmaz. Dili özlüdür ve sanatsal biçimine uygun olarak çok yerinde

şiirsel yaratıcılık vardır. *Kaygı* gibi, o da ilahiyatla ilgili bir konuya, bu kez Beden Alma'ya dayanır. Aynı biçimde burada da, dünyevi tasalarla Hıristiyanlığın bunu değersizliğe indirgemesi arasındaki karşıtlıktan doğan mizahı retorikte ya da bağlamda suistimal etme girişimi yoktur.

Ama *Kaygı* gibi *Felsefe Parçaları* da, Var Olmayan ile Varlık arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Ancak *Kaygı*'nın dogmatik konusu, kalıtsal günah, ben bilinciyle yaşamanın her şafağında Varlığın kaybının yeniden deneyimlenmesiyle ilgiliyken, *Felsefe Parçaları*, Hıristiyanın Varlığı yeniden bulmasının çaresinin Beden Alma olduğuna odaklanır, ama en azından yüzeyde geleneksel felsefi terimlere benzeyen şeye ilişkin problemi belirtir. Birinci Bölüm'ün giriş cümlesinde, "Hakikat öğrenilebilir mi?" diye sorar.

Şu üç sorunun yer aldığı kapak sayfasında bu temaya daha net odaklanır: "Sonsuz bir bilinç için tarihsel bir başlangıç noktası verilebilir mi; böyle bir başlangıç noktası nasıl tarihsel bir ilgi konusu olmaktan fazla bir şey olabilir; tarihsel bilgi [*en historik Viden*] üzerine sonsuz bir mutluluk inşa edilebilir mi?" Daha önceki versiyonda birinci tekil kişiye odaklanmıştı (vurgular eklenmiştir): "*Benim* sonsuz bilincim için tarihsel bir başlangıç noktası verilebilir mi; böyle bir başlangıç noktası *benim için* nasıl tarihsel bir ilgi konusu olmaktan fazla bir şey olabilir; tarihsel bilgi üzerine sonsuz mutluluğ*umu* inşa edebilir *miyim?*"* Yayımlanmış haliyle konuyu, kişisel değil, nesnel bir bakış açısıyla ortaya atıyormuş havası veriyordu. Bu daha nesnel bakış açısının sinyalini vermek için Kierkegaard, yapıtı Johannes Climacus'a devreder, resmi yazarlıktan feragat eder ama kendi adını yayımcı-editör olarak kapak sayfasında tutar.

Johannes Climacus adının aslında, 1842-43'te, *Ya/Ya da*'nın basıldığı sırada yazdığı bir felsefe projesinin taslağının başlığında ortaya çıktığını hatırlıyoruz. "Johannes Climacus eller De Omnibus Dubitandum est" (Johannes Climacus ya da Her Şeyden Kuşku Duyulmalı) asla tamamlanmadı. Alt başlığı "Masal"dı (*Fortœlling*). Genç öğrenci Johannes Climacus'un öyküsüydü bu. Tutkusu, aslında tarih aracılığıyla değil, felsefecinin kabul edilen tavrıyla sonsuz bilince ulaşmaktı. Buradaki özyaşamöyküsel öğe (3. Bölüm'deki iki pasaja dayanarak, onun sahiciliğine kesin gözüyle bakıyoruz, bunlardan biri, Kierkegaard'un babasıyla ya-

* Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Mart 2005 ile karşılaştırılarak çevrilmiştir.

şadığı imgesel çocukluk deneyimlerine, öbürü daha sonra babası sayesinde heyecan verici diyalektik ve tartışma dünyasıyla tanışmasına ışık tutuyordu) her neyse, öyküdeki Johannes, bir zamanlar "De Omnibus"u yayımlamayı düşünen, açıkça Kierkegaard değildi. Johannes Climacus, kılık değiştirmiş gerçek Kierkegaard değildi pek, gerçekten benimsenebilecek bir bakış açısına sahip, kurgusal bir karaktere verilen addı, ama kuşkusuz bu, Kierkegaard'un adının yazar olarak kapak sayfasında yer almasını önlemezdi. Yapıtta Kierkegaard, felsefi duruşu mükemmelce benimseme yeteneği olduğunu gösterir, hatta günlüğündeki bir notta bunu Hegel'in tarzında bir alıştırma olarak tanımlar: "Biraz spekülasyon yapmak için ilk girişimim."[39]

Aslında spekülasyona kapılma, spekülatif felsefenin felsefi tutkularının altını oymaktır. "Daha yeni" olan felsefenin daha iyi ortaya koyma yolları bulmak için yeniden sorular sorma ama doyurucu olmayan biçimde çözme ya da çözmeme girişimidir bu. Yine de buna felsefe denebilir ama yukarıdaki yorumda belirtildiği gibi, Kierkegaard, bir zamanlar, kendi adıyla bir felsefe yazısı yayımlamak üzereymiş gibiydi. Daha önce, 1842-43 kışında günlüğüne yazdığı bir not bu izlenimi pekiştirir: "Cartesius [Descartes], sisteminin önemli bir bölümünü altı Meditasyon'un ilkinde açıkladı. Demek ki her zaman bir sistem yazılması gerekmiyor. 'Felsefe Meditasyonları'nı [*Bedragtninger*] cüzler halinde yayımlar, nihai olmayan görüşlerimi bunlarda söze dökebilirim. Latince yazmak da fena olmaz."[40] Ama zaman geçtikçe Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'de ve Yineleme'de (*Gjentagelsen*) zihnini meşgul eden soruların etkisinde kaldı, taslak meditasyonların felsefi temalarını yeniden ele aldığında, ilk öğrencilik yıllarından beri aklını kurcalayan Hıristiyanlıkla felsefe arasındaki ilişki konusuna odaklandı zihni bir kez daha. Kuşkusuz bu da felsefe meditasyonlarının konusu olurdu, ama Kierkegaard Hıristiyanlığın bakış açısını artık bilinçli bir biçimde benimsiyordu. *Felsefe Parçaları*'nda, Descartes'ın bölük pörçük sistemi ya da Hegel'in kapsamlı girişi olsun, doğrunun herhangi bir biçimde araştırılması olarak felsefe, Mynster'in "doğaüstü" bakış açısı olarak göndermede bulunmasına ters düşer. Büyük olasılıkla, sıra yapıtın son düzenlemesine gelip, Kierkegaard genel, yani kişisel olmayan terimlerle sonsuz bilinç ve mutluluk sorusunu ortaya atmanın sonuçta felsefi meditasyon biçimi olduğunu anladığında, son anda kitabın adından birinci tekil kişi gön-

dermelerini çıkarmaya ve eski felsefi karakteri Johannes Climacus'u yazar yapmaya karar verdi.

Yedinci yüzyılda yapıtlar veren, Sina manastırında keşiş olan, sonra da inzivaya çekilen gerçek Climacus'un, keşişlere mükemmel yaşama nasıl ulaşılacağı ve engellerin nasıl aşılacağı konusunda *gradatim* [adım adım-ç.] bilgi verdiği (İngiltere'de Aziz Johannes'in *The Ladder of Divine Ascent* [Tanrısal Yükselişin Merdiveni] adıyla yayımlanan[41], Yunanca özgün adı *Klimaks tou paradeísou* olan) *Scala paradisi* (Cennetin Merdiveni) kitabının yazarı olduğu söyleniyordu. Daha önce, 6. Bölüm'de, Kierkegaard 1839'da günlüğüne yazdığı notta Hegel'e, "Dağları üst üste yığarak göklere saldıran Devler'in tersine, tasımlamacılığıyla göklere tırmanan bir Johannes Climacus"[42] göndermesi yapıyordu. "De Omnibus", kuşkuların kaynağı ve buna bağlı olarak imanın yeri konusunda yarı Hegelci kısa bir anlatımla biter. Aslında anlatımda Hegel'in düşüncesini tepetaklak eder: Hegel'e göre iman, dolaysızlığın başlangıç evresine aittir, kuşku ise düşünseme yoluyla anlayış farklarına maruz kalındığında, dünyanın kavranmasında meydana gelen içsel kopuşlar yoluyla ortaya çıkar. Bu durumda birlik, bilen öznenin, bütün karşıtlıkları bir üst düzeyde kavramsal bir kavrayışta birleştirerek çözebilme yeteneğiyle kazanılır. Martensen'in derslerinin, 1838-39 kışında Kierkegaard'u felsefeyi kendi hesabına düşünmesi için harekete geçiren derslerin genel eğilimi ve yol planı buydu. Martensen, Descartes'ın "Protestan Felsefesi"nin ilkelerini ilk kez telaffuz eden kişi olduğunu kabul etmişti ama bu ilkelerin tam anlamıyla ancak Alman felsefeciler aracılığıyla uygulamaya koyulduğunu iddia ediyordu. Martensen, Protestan felsefesini Katolik felsefesinden ayırıyordu, Protestan felsefesinde nesnel ilkeye karşı öznel ilke vardı. Bu ayrımın ana fikri bilinen bir konuydu, akademisyenlerin kafa karışıklığından sonra, "yepyeni bir başlangıç yapmak" (*begynde heelt forfra*) gerekliydi, her şeyden kuşkulanmak demekti bu. "De Omnibus"un temasının kaynağı Martensen'in dersleri için seçtiği başlangıç noktasıdır ama güdü, Martensen'in halka açık konferanslarında söylediğini daha sonra ayrıntılı hale getirmesindedir. 1841'de *Grundrids til Moralphilosophiens*'i (Ahlak Felsefesi Sisteminin Özeti) yayımlamıştı. Bu kitapta, Hegel'in büyük ölçüde kuramsal olan felsefesine nasıl etik ve dinsel bir ek yapıldığını açıklıyordu.[43] "De Omnibus", kuşku anlayışını inceleyip, felsefenin dayandığının varsayıldığı

kuşkunun üstesinden gelerek bütün projenin özüne iner. Felsefenin olanaksızlığını göstermek için işe, tersine çevrilmiş bir tür Kartezyen proje halinde başlar. Bu, felsefe kuşkuyla başlamalıdır, felsefe yapmaya teşvik eden kuşkudur ve modern felsefe aslında kuşkuyla başlar iddialarının incelenmesidir.[44] Bu açıdan okunduğunda, bu iddialar azalır gibi gelir. Hikâyede felsefecilere ya da bu iddiaları ciddiye alan herkese uyarıcı bir örnek olsun diye Johannes sınava tabi tutulur. Özellikle sonuna doğru kitabın felsefesi anlaşılmazlık konusunda telgraf kadar kısa olma sınırına gelir ama sonucu görmek çok kolaydır. Kuşku, kişinin başlangıçta kendini attığı, sonra da diyalektik ve spekülatif düşünceyle üstesinden geleceği bir görev değildir; tersine, önce gerçek olanla bağlantılı bir ideal ortaya koyarak olanaklı duruma getirilen şeydir. İdealliğin kapsamı genişledikçe, kuşku da büyür, ta ki ezici hale gelene kadar. Kuşku yalnızca entelektüel kuşku değilse, aslında bu derece kuşkulanmak olanaklı mı sorusu gündeme gelir.

Metinde Kierkegaard'un daha sonra açıklayacağı çok sayıda görüş ve düşüncenin öngörüsü vardır. Bunlardan biri, kuşku, belirsizlik karşısında boyun eğmekten çok, etkince benimsediğimiz ya da benimsemeye çalıştığımız tutumdur. Belirsizlik, kuşkunun bulunmadığı bilgisizlikten farklıdır. Kierkegaard, bir iddia karşısında olumsuz bir tutumu kabullendiğimizde –örneğin, "hayaletlerin varlığını"– kuşkunun, belirsizlikteki o "daha yüce an" olduğunu ve kuşkusuz bunun pek de açıkça yadsımak anlamına gelmeyen bir tutum olduğunu öne sürer.[45] İroni ve kaygı gibi, uygun kuşku yalnızca şundan ya da bundan, örneğin, hayaletlerden değil, her şeyden duyulan kuşkudur.[46] Kierkegaard, daha sonra Climacus'un, *Ya/Ya da*'nın yazarı Yargıç Vilhelm'in umutsuzluğunu ele alışını eleştirmesine parmak basar, yani gerçekten her şeyden kuşkulanmak, aklınızı başınıza getirmenize yardım edecek hiçbir şey kazandırmaz. Ayak basacak bir yer, tutunacak bir dal edinmenizi, hatta –kuşku bütüncül olduğu için– gerçekliği ya da Varlığı geri kazanmanızı da sağlamaz, çünkü *her şeyden* kuşkulanırken sahip olduğunuz her kaynağı ("*bütün* gücünüzü") kullanmalısınız.[47]

Daha sonra önem kazanacak başka bir düşünce, insanın kuşkudan kurtulabilmesiydi ya da ilk kez kuşku duyulmasına yol açan ilgiyi doğuran idealliği ortadan kaldırarak, yine kurtulmaya çalışabilmesiydi. Dolayısıyla, gerçek kuşku ancak bireyi ilgilendiren şeylerle bağlantılı ola-

rak ortaya çıkar. Hıristiyanlık (özellikle de Protestan versiyonu) insana, "ben" olması konusunda özel bir ilgi bahşetmiş ya da vahyetmiştir. Bu, Martensen'in, gerçek Climacus'un *Scala paradisi*'sinin, mükemmel yaşama ulaşma amacının "öznel" versiyonu biçiminde yaptığı ayrım açısından düşünülebilir. Ama benliğe odaklanmak, bu yaşama ulaşmanın güçlüklerine eklenmez, bir biçimde buna ulaşmaya çalışmanın temelini sarsmakla tehdit eder. Gerçekleştirme bu koşullarda anlaşılacaksa, o zaman bütün projeyi bırakmak bize çekici gelebilir –Kierkegaard'un daha sonra "umutsuzluk" diyeceği şey– ve kuşkusuz, bu durumda bu özel idealliği ortaya koyan kuşku rahatça doğabilir.

Başka önemli bir nokta, düşünsemenin "tarafsız" doğasıdır. Düşünseme belli bir gerçeklik-ideallik ilişkisinin "olanağıyla" ilgilenir, bu ilişkileri başka hiçbir şeyi kapsamayan (buna uygun olan ya da olmayan terimlerin) "ikiliği" olarak ele alır. Kierkegaard, "olanakla", doğru ya da yanlış, birini kişisel olarak bağlamayan bakış açısından ele alınan doğru veya yanlış düşünceleri kasteder. Bu, bütün "bilgiyi" (*Viden* –tam anlamıyla, bilmeyi) içerir. Kierkegaard, matematik, estetik ve metafizik bilgisinden söz eder.[48] Ama düşünseme bilinçle aynı şey değildir.[49] Konularını "ikilik" biçiminde ortaya koyan –"ideallik ve gerçeklik, ruh ve beden, bilme – hakikat, isteme – iyi, sevme – güzellik, Tanrı, dünya vb. böyledir"– düşünsemenin aksine, bilincin nesneleri "üçlü"dür, söz konusu ikili ilişkilerin hâlihazırda işleyen örneğidir. İlişkiden de ötedir, ilişki *kurma*dır. Dolayısıyla, bilgisizlikten başlayıp kuşku edimine yer bırakarak belirsizliğe doğru olan yükselişte, kişisel ilgiler veya kişinin kendisi veya kendiliğiyle ilgili konularda, gerçek kuşku, gerçeklik/ideallik ilişkilerini gerginleştirdiği söylenebilecek şeyin artalanında duyulur. "De Omnibus"a göre, ideallik ve gerçeklik "bütün masumluğuyla birbirleriyle iyi geçindiğinde"[50] bilinç söz konusu olamaz. Bilincin görevi, kuşkuya yol açan uçurumlar nerede meydana gelirse gelsin, yalnızca bilişsel düzeyde değil, uçurumlara yol açan şeylerin Protestan benliğinin özel sorunları olduğu yerde de sentez yapmaktır.

Biçimine uygun bir metafor kullanarak söylersek, artık *Felsefe Parçaları* için sahne hazırdır. Kierkegaard'un ilgilendiği kuşku vakaları bilişsel ya da kuramsal değildir (buna gerçekliği [*Realitet*] ideallikle ilişkilendirmek der), sağgörülü uygulamayla ya da rasyonel kararla da ilgisi yoktur, ama *benliğin* mükemmelliğini tanımlayan ideallikte olanlarla

verili bir insan gerçekliğinin ilişkilendirilmesidir. Bu durumda, *Felsefe Parçaları*'nda gündeme gelen bilgi konusu, nasıl gerçekleşmiş benlik olunabileceğini bilme konusudur. Acaba doğru olan, *bu* konuda hakikatin "bilindiği" nereye kadar "ikrar edilebilir?"

Kapak sayfasında yer alan sorular tarihsel bilgiyle ilgilidir. Hıristiyan bilgisinin, elçilerin [bkz. Sözlükçe] kayda geçirdikleri bazı olgulardan kaynaklandığı öne sürülür. Bu kayıtlarda belirtilen anlatıların ve ayetlerin sahiciliği, bu yüzden, Hıristiyanlığın doğrusunu öğrenmenin temeli olmalıdır. Kierkegaard için yeni bir konu değildi bu. Günlüğüne çok eskiden yazdığı bazı notlarında zaten, Grundtvig'in, Hıristiyanlığın iddia ettiği doğruların açıklanması olarak, özgün ayetlerin sahiciliğine güvenmesini eleştirmişti.[51] Kierkegaard, tam tersine, sözcüklerin zamanla zenginleştiğini, daha büyük ve daha derin anlamlar edindiklerini belirtir. Grundtvig konusunda şöyle demişti:

> Grundtvig'in, Hıristiyan anlayışının gelişmesine güç bir yolda ilerleme olarak değil, demiryolunda giden, buharını elçilerin fayrap ettiği buharlı bir taşıt gibi baktığını aklıma getiriyor bu, öyle ki, Hıristiyan anlayışı kapalı makinelerde hazırlanıyor.[52]

Felsefe Parçaları'nın hazırlık notlarında Kierkegaard, Grundtvig'e yeniden döner ama başka bir konuya parmak basar, yani Grundtvigciler kilisenin var olduğu iddialarında haklı olsalar bile, varoluş kanıtlanmayacağı için, kilisenin elçisel [bkz. Sözlükçe] olduğu iddiaları kanıt gerektiren tarihsel bir öğeyi ortaya koyuyordu. Son sayfalara kadar Hıristiyanlıktan söz etmese bile *Felsefe Parçaları*'nda belirtilen konunun özü anti-Grundtvigciydi, tarihsel doğrular olumsaldı ve bütün Hıristiyanlar devam etmelilerdi. Sakramentlerde [bkz. Sözlükçe] yaşayan sözün korunacağını iddia eden elçisel kilisenin durumu Kutsal Kitap'ın durumuyla aynıdır der Kierkegaard.[53] Elçi ya da çağdaş bir inançlı olmanız fark etmez. *Kaygı*'da, kalıtsal günah anlayışının her bireyde görünmeye başlayan tekrarlanabilen bir keşif olarak sunulması gibi, *Felsefe Parçaları*'nda da Hıristiyan anlayışı, iddia edilen tarihsel olgulara ne kadar yakın ya da uzak olsa da, aynı temele dayanarak, herkesin yararlanabileceği duruma getirilir. Aslında olgular bir bakıma ne burada ne oradadır. Kutsal Kitap'ın tarihsel doğruluğu konusundaki tartışmalara gönderme yaparak, Kierkegaard, şöyle der: "Bu düpedüz yanılsamadır,

çünkü Kutsal Kitap'ın bütünü savunulduğu anda her şey kaybedilebilir ve Kutsal Kitap'ın kaybedildiği o anda her şey kazanılabilir."[54]

Kierkegaard, Brøchner'in Strauss'tan çevirdiği *Die Christliche Glaubenslehre*'yi (Hıristiyan İman Öğretisi) okuduğunda, Lessing'in, rastlantısal tarihsel olayların aklın gerekli doğrularını asla kanıtlayamadığı iddiasına yapılan göndermeye rastladı. Strauss, Lessing'in *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*'ında (Tinin ve Gücün Kanıtı Üzerine) sıçrama düşüncesini kullanışını tam olarak açıklar.[55] İsa'nın sözlerinin doğruluğu kanıtlanabilirse, Tanrı'nın Oğlu olduğu iddiasının tarihsel kesinlikten ibaret olmayacağını, çünkü bu olguları yazanların esinlendiklerini, dolayısıyla yanlış yapmayacakları varsayımını sorgulayan Lessing, böyle bir iddianın doğruluğu konusunda, kendi bakış açısından burada, aşamadığı büyük ve "itici" bir uçurum bulunduğunu söyler. Lessing, salt tarihsel doğrulardan böyle sonuçların çıkarılamayacağını tartışmak için, Leibniz'in olguların doğrularıyla aklın doğruları arasındaki ayrımından yararlanmıştır. Hatta Kutsal Kitap'ta söylenen her şey doğru olsa da, Hıristiyanlık adına ileri sürülen bütün iddialar yine de yanlış olabilirdi. Tam tersine, Kutsal Kitap'ın söylediği yanlış bile olsaydı, ikinci iddialar yine de doğru olabilirdi. Lessing'in dediği gibi: "Musa'nın yasası [bkz. Sözlükçe] tin, Kutsal Kitap da din değildir, öyle ki, Musa'nın yasasına ya da Kutsal Kitap'a itirazlar *ipso facto* [bu nedenle-ç.] dine karşı itirazlar değildir."[56]

Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*'nda Lessing'e minnetini ifade etmeyi planladı ama başlangıçta bu yapıt için yöneldiği çok sayıda diğer malzemenin yanı sıra Lessing yorumlarını da daha sonraki Not'a (*Efterskrift*) sakladı. Başlangıçta, *Felsefe Parçaları* üç bölüm olacaktı ama sonunda ancak birincisine yer verdi, diğer ikisi, karşılaştırıldığında daha geniş olan "Not" (*Efterskrift*) oldu. Yayımlanan versiyonun başlığı "*propositio*" [önerme-ç.] yazarın takındığı tutumun ifadesidir. Şu yazılıdır başlıkta: "Soru, böyle bir soru sormasına neyin vesile olduğunu dahi bilmeyecek kadar cahil biri tarafından sorulur."* Hangi soru? Daha önce alıntı yapılan, "Hakikat nereye kadar öğrenilebilir?" sorusu mu?[57] *Propositio*, aslında iki "tutumun" ilkiydi, ikincisi, "cahil, sorduğu şeyi tarihten bilmesine karşın yanıt arar"dı.[58] Üçüncü bölüm, hem soruyu hem de yanıtı tarihsel kimliğiyle arama tutumu sağlamalıydı. Ama yazar

* Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Mart 2005, s. 13.

bu kadar uzağa gidemedi. "Meseleye gerçek adını verecek ve ... probleme tarihsel kostümünü giydirecek" "bu parçanın daha sonraki altbölümünün" yayımlanmış versiyonunun sonunda konuşur. Bu, Not'un (*Efterskrift*) kısa Birinci Bölüm'ü olacaktı. Yayımlanmış versiyondaki bu yorumun ardından, aslında yapıtın başlangıcı olarak tasarlanmış bir pasaj gelir. Bu pasajda şunlar yazılıdır:

> Bildiğimiz gibi Hıristiyanlık, tarihe karşın, evet, tam anlamıyla tarih aracılığıyla bireyin sonsuz bilincinin başlangıç noktası olmak isteyen, bireyin ilgisini tarihselliğin dışına çekmek isteyen, salt tarihsel bir şeyle ilişkisinde bireyin mutluluğunun temeli olmak isteyen tek tarihsel görüngüdür. Hiçbir felsefede, hiçbir mitolojide, hiçbir tarihsel bilgide bu ide olmamıştır. O zaman, bunların –bu bir öğüt mü, yoksa tam tersi mi?– hiçbir insanın yüreğinde doğmadığı söylenebilir. Çünkü bu üç alan, eğer aranan buysa, kendisiyle çelişen bu ikiliğin analojilerini üretmeliydi. Ama bunu unuturuz ve bunu, Hıristiyanlık hiç var olmamış gibi yaparız; tam tersine, bir hipotezin sınırsız sağduyusundan yararlanırız, bu sorunu, rastladığımız ve yanıtı verilinceye kadar artık vazgeçmeyeceğimiz bir ide sayarız...[59]

Yayımlanmış yapıtın sonunda görülen, "bunu unuturuz" ifadesi, "bunu bir ölçüde unutmak istedim" biçiminde değiştirilmiştir.[60]

Felsefe Parçaları'nın, "bir hipotezin sınırsız sağduyusundan" istifade etme olarak görülebilmesinin anlamlı pek çok içerimi vardı. Tarihsel olguya dair belli soruların bütünüyle göz ardı edilebileceği, öyle ki, Birinci Bölüm'ün başlığındaki "düşünce-deneyimi" gibi, soruyu soranın kendi başına sonsuz bilincin tarihsel temeli düşüncesini göz önüne almakta özgür olduğu anlamına geliyordu. Ama soruyu soran, ideyi bütünüyle kendisinin düşündüğünü varsayma gücüyle, gerçek "tarihsel kostümü" giydiği konusuna kişi olarak tutunmaktan da kurtulur. Dolayısıyla bunu genelleştirerek tartışır ve bu tartışma, Kierkegaard'un kapak sayfasının gözden geçirilmiş basımında, daha nesnel versiyondaki soruları ortaya atmak için yalnızca uygun değil, doğrudur da. Bu, bütün sorgulamayı kendisinin değil, felsefi yaklaşımı ciddi olarak denemiş birinin, yani "De Omnibus Dubitandum Est"in Johannes Climacus'unun üslubunda ortaya koymanın olanaklılığı anlamına da geliyordu. Kim imanın isterlerini göstermeye, imanın tam tersi olan kuşkunun gerçek kapsamını kavrayan birinden daha hazırdır?

Yine de, yukarıdaki pasajda belirtildiği gibi, Climacus, sorusunun yanıtını düşünce ortamında kurmayı hedefleyen düşünür anlamında bir felsefeci değildir. Yayımlanmış versiyonda, "çünkü bu, yalnızca düşünmek içindir" ifadesi, ("mitoloji"den sonra "yalnızca tasavvur etmek için" ve "tarihsel bilgi"den sonra "bellek için" ifadeleri gibi) "felsefe"den sonra parantez içinde araya girer. Bu durumda, *Felsefe Parçaları*, akıl yürütmeyi kaldıramayan bir şeyin eleştirisinin belirleyiciliğini olanaklı bulmayan bakış açısıyla yazılmıştır. Aslında *Felsefe Parçaları*'nın, büyük bir inat ve ciddiyetle baskı yaptığı izlenimini veren özü, temel nitelikli bir şeyin anlaşılmaz olduğu kanıtlandığında, hissedilen şokun yanıltıcı doğasıdır. Hakikat, önermelerle ifade edilemediğinde ya da akıl yürüterek doğrulanamadığında, hatta rasyonel standartlarda saçma geldiğinde şoka uğranmamalıdır.

Bundan sonraki "altbölümün" tarihsel kostümü sağlayacağını belirttikten sonra Climacus şunları ekler: "Eğer bu ikinci kısmı yazacaksam –zira, benim hakkımda söylendiğini belki işittiğin gibi, benim türümde bir risale yazarında ciddiyet aranmaz– niçin bu sonuç kesiminde ciddiyet pozu takınıp insanları memnun etmek için böyle büyük bir vaatte bulunayım? Başka bir deyişle, bir risale yazmak ciddiyetsizliktir ama Sistemi vaat etmek, ciddi bir iştir ve birçok kişiyi hem kendisinin hem de başkalarının gözünde olağanüstü ciddi biri haline getirmiştir."*

Çok katmanlı ironiyi açmaya değer. Kierkegaard, müstear adının uydurma kisvesi altında, her şeyden önce, Sistem borazanlığında kendi görüşlerinden tamamıyla bağımsız olan rakiplerine taş atar gibidir. Hatta bu, biraz çekememezlik ve ulaşamadığını gördüğü şeyi küçümseme bile olabilirdi. Ciddiyetsizlik suçlamalarına da kuşkusuz hazırlıklıydı, bu suçlamalara alışmıştı ve bu deneyimle oynayarak, bir yinelemeye karşı silahlanıyordu. Gelgelelim, daha derin bir düzeyde Climacus, onların ciddiliğini dayanaksızlıkla suçlar. Başka bir deyişle, ciddiyetsiz olan onlardır. Önemli olan doğru, bütün insan anlağının, asla tarihten ibaret ve dolayısıyla olumsal olmayacağını söyleyebildiği bir tarihsel olaya bağlıysa, bu durumda, yüksek zihin onu bulmanız için sizi daha iyi bir konuma getirmez. Dolayısıyla, bu açıdan bir entelektüel seçkinin ciddi vaatleri gülünç olacaktır ve *kimse* bunları ciddiye almamalıdır. Burada ironiye salt

* Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Mart 2005, s. 115 ile karşılaştırılarak çevrilmiştir.

kişisel bir acılıktan daha fazlası eklenir; –tarihsel bir başlangıç noktasının elimizde bulunan tek başlangıç noktası olduğu varsayılarak– okurlardan, Kierkegaard'un sağlayamadığı şeyin herhangi birinin sağlayabildiği bir şey olmadığını görmeleri istenir. Salt tarihsel bir başlangıç noktasının radikal içerimlerini gölgede bırakan Hegelci savunmacılarla başkalarına, özellikle Grundtvigcilere karşı ciddi bir konuya parmak basılır. Burada kişisel bir etken bile bulunabilir. Bir görüşü, yani (tahmin edeceğimiz gibi) Hıristiyanlığın görüşünü ama bir taraftan sağ Hegelcilerin benimsedikleri Hıristiyan inancına dair makaleleri, ileri sürüldüğüne göre, "salt" olumsal ve tarihsel açıdan geride bırakan evrensel bir felsefe söylemi biçiminde sadeleştirip, diğer taraftan da yalnızca tarihsel olana odaklanan yeni sol kanadın anlaşmazlıklarını sunarken, Kierkegaard babasının dinine, –kendileri için terimin bütün anlamını kaybettiği entelektüeller dışında– herkese açık olan "kişilik" ve kararlı iman dinine yer ayırır. Burada, felsefeciliğe özenen Climacus'un bilgili ellerine bırakmanın dışında, belli bir anti-entelektüellik de öne sürülür. Bu, *kendi* sonsuz mutluluğuna nasıl erişebileceğini henüz sormayan ama bir düşünce-deneyiminin peşine düşme düşüncesiyle yakından ilgilenen birinin ellerini gerektirir. Bu düşünce-deneyiminin yaptığı, tarihsel bir olaya dayanan Hıristiyan vaadinin taleplerini Climacus'un, bu konudaki doğrular açısından "Sokratesçi" dediği geleneksel görüşlerle karşılaştırmaktır.

Yeni basımında yüz sayfayı bulmayan bir yapıt olan beş bölümlük *Felsefe Parçaları*, İsa'nın dönemini Kierkegaard'un döneminden ayıran on sekiz yüz yıl civarında bir süreyi anlatan "Ara"yla iki kısma ayrılır. İntermezzo, yani arayla birlikte toplam beş bölümdür. Birinci kısımda (bir ekle birlikte dört bölümü içerir) "düşünce-deneyimi" sunulur. Herkesin (Platon'un *Meno*'sundaki ünlü köle çocuk örneğindeki gibi) doğruyu öğrenme koşullarına sahip olduğu ve ancak uygun hatırlatmayla ondan aldığı doğruyu elde etmeyi gereksindiği Sokratesçi (ya da A) denen görüşe terstir bu. Diğerinde doğruyu öğrenme koşullarını, öğretici sağlamalıdır (buna B denir). Bunu, imge örgüsünde Tanrı'nın (sonsuz Tanrı zaman içinde tikel bir varlık olur), hiçbir kandırmaca olmayacaksa, doğruyu öğrenenle kurması gereken ilişki türünü aktaran bir "edebi girişim" (yani "deneme" [*Forsøg*]) izler. Sıradan bir kıza kur yapan, onu kendi düzeyine çıkaramayan ya da kendi muhteşemliğiyle zarar vermeden onu etkileyemeyen, dolayısıyla, doğruluk koşulunu sağlamayan kral benzet-

mesi, doğruyu öğrenme koşullarını bahşeden birinin ("öğretici" ya da "kurtarıcı") –hiçbir zorunluluk Tanrı'yı beden almaya zorlamadığı için, sevgisinden ötürü– özgürce ve hizmetkâr kisvesinde bunu yapması gerektiği düşüncesiyle bizi baş başa bırakır. Ama insanın kurgulamasının tersine, bu şekilde aktarılan düşünce, yani Tanrı'nın öğrenciye *gereksinim duyduğu*, anlaşılmaz ve mucizevidir. Üçüncü bölüm ("Mutlak Paradoks: Metafizik Bir Kapris") A'yla B arasındaki zıtlığı tersine çevirip, okurun düşüncelerinden ibaret olmadığını kabul etmesi koşuluyla ("*forsaandvidt han jo tænkende er ikke blot sig selv*"), doğası gereği düşüncenin onu kendi yıkımına tutkuyla davet ettiğini öne sürer.[61] Düşünüre göre, düşündüklerinden ibaret olmadığını kabul etmek, ne olduğu konusunda bilgisizliğini kabul etmektir ki bu, insani Varlığın ne olduğunu bilme koşulunun sağlanmadığı ve buna gereksinim duyduğu anlamına gelir. Ancak bu koşulların yerine getirilmesi mutlak bir paradokssa, ya başlangıç noktası özellikle tarihsel olursa ne olur? Burada başvurulan ideallik, bir "an"da, yani zamanın *dışında* meydana gelen bir "sıçrama"yı gerektirir.[62] İdealliğin entelektüel dayanaklarını Tanrı'nın var olduğunu kanıtlayarak pekiştirmeye çalışanların bunu zaten varsaydıkları, dolayısıyla, sıçramayı başarıyla yaptıklarını varsaydıkları yolunda bir argüman vardır. Climacus, ideallik, aslında sıradan yaşamımızın artalanını oluşturan bir varsayımıymış gibi konuşur, öyle ki, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlama girişimi kişinin kendisinin var olduğunu unutması için bir girişim gerektirir. Tanrı'nın var olduğunu kanıtlama girişimini bırakır bırakmaz Tanrı'nın varoluşu yeniden ortaya çıkar, Tanrı "orada"dır. Yapılması gereken şey, boş verip böyle bırakmaktır, çünkü paradoksun yazgısını aklın kararına bırakmak, insanın ne olduğunu bildiğinizi varsaymaktır. Kısa bir ekte, okurun kendini düşüncenin dışına ve paradoksun yol açtığı kızgınlık duygusunun ancak "akustik bir yanılsama" olduğu bir düşünce biçimine yönlendirmesi önerilir. Dördüncü Bölüm'de ("Çağdaş İzleyicinin Durumu") şimdiye kadar söylenenlere göre, öğreticinin çağdaşı olmanın hiçbir avantajı bulunmadığı söylenir.

Sonra "Ara"da, öğreticinin zamanından şimdiki zamana kadar geçen zamanın benzeri ortaya koyulur ve ana metne Beşinci Bölüm'de ("Sonraki İzleyici") sonuca varılarak kalınan yerden devam edilir. "Ara"ya gelince, burada parmak basılanın, başlangıçta ortaya atılan düşünce-deneyiminin bir parçası değil, gerekli felsefe idelerinin, orada özetlenen

B görüşünün felsefe ideleri olduğu görülür. Adeta sahnenin gerisindeki felsefi düzenek bir an bize gösterilir ya da büyücünün mutfağına kısa bir ziyaret yaptırılır. Bu, Kierkegaard'un kendi felsefi zihninden geçenleri zekice alay ederek anlatmasına olanak veren bir yöntem olabilir – gerçek tiyatroda ya da operada bu, iki perde arasındaki (*entracte*) hafif eğlence olabilir. Ya da Kierkegaard, meslektaşlarına felsefi bir zihni olduğunu mu göstermek ister? Kişisel güdüsü ne olursa olsun, yine de "ara", genel "argümanın" ayrılmaz bir parçasıdır ve bu birkaç sayfada Kierkegaard'un felsefi düşünce dizisi en yoğunlaştırılmış haliyle bulunur. Zaten özlü duruma getirilmiş bir yapıtın kısa özetinde, yazarın "samimiyet ve jest adına" sunduğu "ara"nın ana fikri aşağıdadır.[63]

Varlık kazanma bir değişimdir ama varlık kazananda değil, çünkü aksi takdirde var olan henüz var olmamış olmaz. A planı, uygulamaya koyulmuşsa, uygulamaya koyulduktan sonra da daha öncekiyle aynı plan olmalıdır, yoksa *o* plan uygulamaya koyulmuş olmaz. Doğadaki şeylerin *kendilerini* uygulamaya koydukları bir plan varsa, o zaman bu uygulamaya koyma, bu anlamda bile bir değişim olmaz –çünkü planın varlık kazanması özgün planın bir parçası ve bizim de belirlenimciliğimiz olurdu. Varlık kazanma özgürce gerçekleşir ve bu nedenle devinimi (*kinesis*), zaten varlık kazanmış şeylerde meydana gelen (var olmaya son vermek dahil) dönüşümlerden farklıdır (*alloiosis*). Mevcudiyet kazanan değişim geleceğe yöneliktir ve özgürce meydana gelir. Her durumda buna neden olur ama bazılarının düşündükleri gibi, nedenlerin mantık temelindekilerle aynı olduğu anlamında değil, çünkü doğal yasalar sonuç çıkarmaya olanak tanısa bile, doğal nesneler yine de özgürce meydana gelir. Uzam doğanın bir kategorisidir, Tanrı tarafından yaratılmıştır, bu kadar uzun bir tarihi vardır. Ama içinde, kategorisi zaman olan ve Varlığın adeta hâlâ "katılacağı" başka bir tarih yatar. Kesinlik açısından, tarihsel geçmişinden onu farklılaştıracak bir şey yapmamıştır, çünkü ölümden sonra tarihsel olaylara hiçbir zorunluluk bahşedilmez, çünkü onlar "oradadır". Geçmiş de özgürce meydana gelir. Dolayısıyla, gerekçelendirilmiş hangi kesinlikle olursa olsun, tarihçilerin ve başkalarının bize söylediklerine inanırız, kaynağı açısından geçmiş, gelecek kadar belirsizdir. Olayları aynı tarihte yaşayanlar için bile bu aynı olmalıdır. Genellikle, olaylara ne kadar yakın olduğunuz fark etmez, çünkü olayların varlık kazanması –ve bu onların tarihselliğidir– bilişsel açıdan her zaman güç anlaşılırlığını

sürdürür. Çağdaş olarak ya da tanıklığa dayanarak inanmak, kabul etmektir, yoksa inandığınıza, tarihsel değilmiş gibi davranırsınız.

Bu arayı okumak da gerektiği gibi anlamak da, hatırı sayılır geniş bilgiyi ama özellikle Kierkegaard'un kaynaklarını da yakından bilmeyi gerektirir. Møller ve Sibbern'in düşünceleri kadar Parmenides, Aristoteles, Epikuros, Stoacılar, Megara Okulu, Cicero, Boethius, Spinoza, Leibniz ve Lessing bu kaynaklara dahildir.[64] Ama konudan habersiz biri bile bu bilginin rolünü anlar. Ardından gelen "Uygulama" (*Anvendelse*) adlı kısa ek bu bilgiyi belirtir.[65] Özgürce edimde bulunan bir nedenle, olanaklı olandan meydana gelen edimsele doğru bir devinim olan, Var Olmayandan Varlığa geçiş açısından bu, hem epistemolojik hem de pratik açıdan hepimizi aynı gemiye bindirir. Epistemolojik açıdan Yaratılış ediminden dışlanırız ama özgürce davranan kişiler olarak, öğretici örneğinde verilen öğrenme koşullarını edinip, yaşamlarımızı etkin biçimde dönüştürerek, buna katılabiliriz. Sahip olduğumuz karakteristiklerin olumsuz olduğunu bu doğrunun ışığında anlar anlamaz, kendi özgür edimimizle gerçekleştirmemiz için Varlığın bize yine de açık kapı bırakılan bir olasılık olduğunu görürüz. Geçmişe, geçmiş ve kımıldatılamaz olduğu için, zorunlu olmayan ama olanaklı olanın, henüz değilse de, Varlık kazanmasının özgür bir nedeni olarak bakıldığı gibi, şimdiye kadar gerçekleşmemiş ve böyle kaldıkları sürece hâlâ Var Olmayan bir durumda bulunduğumuz anlamına gelen olanaklar bulunduğu ölçüde, bizim için açık kapı olan devinime de böyle bakılmalıdır.

Felsefe Parçaları "alınacak bir ders"le biter:

> Bu proje, her noktasında görüldüğü gibi, açıkça Sokrates'in ötesine gider. Böylece Sokratik olandan daha doğru olup olmadığı ise tamamen farklı bir sorudur: bu soruya bir solukta yanıt verilemez, zira burada yeni bir yol kabul edilmiştir: İman; ve bununla birlikte yeni bir varsayım: Günah bilinci; ve yeni bir karar: An; ve yeni bir öğretmen: Zaman içindeki Tanrı. Bunlar olmasaydı, yüzyıllar boyu takdir gören, benim de en ateşli heyecanla yaklaştığım o ironistin karşısına sorgulanmak üzere çıkmaya cesaret edemezdim. Ama onun kadar iyi söyleyemesem de onunla özünde aynı şeyleri söylerken Sokrates'in ötesine geçmek –en azından bu, Sokratik değildir.[66*]

---

* Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya da Bir Parça Felsefe*, Çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 117 ile karşılaştırılarak çevrilmiştir.

Kierkegaard'un, tezinde Sokrates'e, benin tam anlamıyla bireysel yapısından önce gelen ironi kapasitesini temsil ettirerek önemli bir yer verdiğini hatırlayın. Yine de Sokrates'i bireylere yalnızca "sayı olarak" odaklandığı ve tözsel benliğin etiğinde toplumsal bütünün önemini kavrayamadığı için eleştirmişti. *Ya/Ya da*'nın İkinci Bölüm'ünde Kierkegaard, bireyi, her bireyin kendi durumunda kavraması gereken "somut" yetenekler ve fırsatlar dizisi olarak, etiğin tam merkezine ve Tanrı'nın amacına neyin hizmet ettiğini kavramaya yerleştirmişti. Bu, pek Hegelci değildi. Ancak *Felsefe Parçaları* döneminde, özneyi tözleştirme projesinin başlangıç noktası, Yargıç'ın öngördüğünden daha kasvetli bir konuma gelmişti. *Bu* anlaşıldığında, Sokrates'in bireylere "sayı olarak" odaklandığı bir doğru olarak ortaya çıkıyor, bu da onun dindar bir düşünür olduğunu gösteriyordu, Sokrates için mutlak olanla ilişki, dünyaya geri dönüş için bir önkabuldü. Sokrates'ten sonraki felsefe tarihinde paylaşılan bir şey olarak, yine de A görüşünün düğüm noktası, bireyin doğruluk koşuluna sahip olduğu varsayımıydı. Bireyde bu, kuşkusuz akıl biçiminde değil –Sokrates her şeye karşın cahildi– her şeyin değerinin mutlak kaynağı adına karar verenlerin yararına, kişisel projeleri bozma yeteneği biçiminde vardı. *Felsefe Parçaları*'nda düşünce-deneyimi, bundan daha ileriye gitmeyi göz önünde bulundurmamızı ister. Koşulun elimizde bulunduğu inancından kendimizi kurtarma gereksinimimizi öngörür. Koşul ve tarihten başka bir başvuru yerimiz bulunmadığında, tarihsel bir örnekte koşulun inanan birine sağlandığını varsaymalıyız. Bu, Mynster'in "yeni rasyonalizm" dediği şeyin etrafını saran tartışmada çok tartışılan Tanrı-insan kavramına karşılık gelir. Mynster'in dediği gibi, "Rasyonalizm aklın ve doğalcılık doğanın kendilerine yardım edebileceğini düşündüğünde, o zaman, doğaüstücülükte insanın başka, daha yüksek bir yardıma yöneldiği kabul edilir". Tanrı-insan pek çok anlama gelebilir: İnsanın ideal kendisi (Feuerbach), insanın tanrısallığı (belki Strauss) ya da Tanrı'nın insanlığı. İlk ikisi, Varlığın kavrayışımızın içinde bulunduğunu imler ama sonuncusu işi ciddiye alır; Varlık için kavrayabildiğimizden daha fazlası olduğunu söyler. Daha önce bu ide, yineleme kavramında örtüktü; aynı dönemde günlüğüne yazdığı bir notta Kierkegaard, "bilincin önkabul temeli ya da bir bakıma [müzikal] perde sürekli yükselir ama her perdede aynısı yinelenir" der. Buna bağlı olarak, akılsal ya da doğal her şey alçalır.[67] Yani, varsaydığımız

şeyin standardı bizim kavrayışımızdadır, onu daha önce yükseltmediysek, gerçekte ona sahip olmayız, edinmek için onu daha yüksek düzeyde yinelemeliyiz.

Felsefe Parçaları'nın bir düsturu vardır: "İyi bir idam, kötü bir evlilikten yeğdir." *On İkinci Gece*'de (1. perde, 5. sahne) soytarının "İyi idamların pek çoğu kötü bir evliliği önler" sözünün Almanca çevirisinin yorumudur bu. Kierkegaard, düşünce-deneyinin, belki de, kısa süre sonra Sistem'lerinde ona nerede yer vereceklerini bulan Hegelciler tarafından yanlış anlaşılmasından korkuyormuş gibidir. Ama Hegel'i göz önünde tuttuğunu güvenle söyleyebilsek de, o andaki hedefi bu değildi (aslında idama tercih ettiği evliliği düşünüyor olabilirdi). A görüşü ve dinsellik A denecek daha sonra gelişimi, zaten Hegelci –ya da en azından Hegel felsefesinin genel eğiliminde– bir ilerlemedir. Daha önce alıntı yapılan günlüğündeki bir notta Kierkegaard, "felsefeye Hegel'le birlikte giren lanetli asılsızlıktan" söz eder. Dürüstçe bakmayı hatırlamak için, yeniden antikçağdan başlamamız gerektiğini, antikçağ felsefesine göre, modern düşüncenin ancak bir çarpıtma olduğunu söyler gibidir. "Sonsuz kinayelerden ve ihanetlerden, Yunan felsefesinden şu ya da bu tek bir pasajın alınarak sergilenmesinden ve çarpıtılmasından" söz eder ve "Yunanlılar benim tesellim olarak kalacaklardır" der.

Aynı pasajda "De Omnibus"un "biraz spekülasyon geliştirme" girişiminde bulunmasına izin verir. *Kaygı*'nın ve *Felsefe Parçaları*'nın yılı olan 1844'te Aristoteles'i ilk kez okuduğunu, okuduğunda Adolf Trendelenburg'a ilgi duyduğunu da itiraf eder.[68] Not şöyle biter: "Tanıdığım en aklı başında felsefe filoloğu Trendelenburg'a övgüler olsun." Trendelenburg'un *Elementa logices* (1842; Mantığın İlkeleri), *Logische Untersuchungen* (1840; Mantık Araştırmaları) ve *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*'ini (1842; Aristoteles Mantığının İlkelerine Dair Açıklamalar) okuması, Not'ta (*Efterskrift*) tarihsel kostümden daha fazlasını sağlama olanağı veren kavramsal düzenekle donattı onu. Climacus'un dediği gibi, sonuçta bu, tek bir söz söyleyerek, "Hıristiyanlık" diyerek yapabileceği şeydi. Tarihsel kostümü belirtmesinin yanında Not (*Efterskrift*), *Felsefe Parçaları*'nın problemine "aynı yönde" olsa bile, "yeni bir yaklaşım" da sunuyordu.[69]

Kierkegaard'un başlangıçta yöneldiği gibi, bütün bunları kendi adıyla söyleyip söylemediğine ilişkin bir tahmin yürütmek ilginç olur. Onu

engelleyen neydi? "De Omnibus"taki ilk çabanın uzantısı sayılmak, felsefi spekülasyona girmek için yapıt çok mu "estetik"tir? *Felsefe Parçaları*, kuşkunun hakiki boyutlarını ortaya çıkarmak için tasarlanmış gerçek bir diyalektik yazı olduğu söylenebilecek şeyin yalnızca bir taklidi ve buna bağlı olarak, iman konusunda bulunulan aşırı talepler midir? Yoksa daha önceki spekülatif girişimin sonucu her halükârda doğru olmadığı ama ondan ne kadar uzakta olduğumuzun yalnızca bir değerlendirmesi olduğu için, neden, her halükârda spekülatif tutumun yersizliği miydi? Gerçek neden, *Felsefe Parçaları*'nın "De Omnibus"a ne kattığında yatabilir, ikisinin felsefede ya da anti-felsefede ortak yanlarının ne olduğunda değil. Doğru yeni bir "yol", yani iman gerektiriyorsa, o zaman, kendi halimize bırakılırız. Kuşkusuz yazar da içine kapanır, okurla paylaşacak, doğruya ilişkin hiçbir organı yoktur, çünkü imanı paylaşılan bir organ diye ele almak A görüşünün bir versiyonunu tersine çevirmektir. Başka bir düşünce daha vardır: Sonuca götüren düstur, B görüşünün gerçekten doğru olup olmadığı bambaşka bir meseledir, denir. *Felsefe Parçaları*'nda geçerlilik iddiasında bulunulmaz, bu durumda, akademik olsun olmasın tartışmaya katkısı yoktur; sonsuz bilincin olumsal bir tarihsel olgu üzerine inşa edileceği varsayılırsa, doğrunun ne olacağını söylemeyi hedefler yalnızca. Kierkegaard'un bunun doğru olduğuna inanıp inanmaması önemsiz olurdu. İnansa bile, bunu söylemeyi pek istemezdi. O kocaman itici uçurumdan geçerken, Lessing'in başaramadığını başardığını iddia etseydi, insanların ne diyeceğini düşünün. Ama uçurum ne kadar kocaman ve itici, kendisini karşı tarafta bulmasının maliyeti her ne olsa da, uçurumun orada bulunduğuna işaret etmenin zararı olmazdı. Birkaç yıl önce, 1839'da, Mynster'in Hıristiyanlığın doğaüstü olup olmadığı tartışmasına çözüm getirmek Hıristiyanlığı yalnızca eksiltir iddiasına yanıt olarak, Martensen'in, Hıristiyanlığın en önemli öğretisinin, Beden Alma'nın, tam anlamıyla "doğaüstünün doğal duruma gelmesi " olduğunu belirtmesiyle büsbütün bağlantısız olamaz bu.[70]



Liberal politikacı ve tarihçi Henrik Nikolai Clausen (1793-1877), C. A. Jensen'in yapıtı, 1836 (Kopenhag Kraliyet Kitaplığı)



Gazeteci ve politikacı Orla Lehmann (1810-1870), Elisabeth Jerichau Baumann'in yapıtı, 1848 (Frederiksborg Ulusal Tarih Müzesi)



Johann Ludvig Heiberg (1791-1860)
(Kopenhag Kraliyet Kitaplığı)



Johanne Luise Heiberg (Pätges)
(Kopenhag Kraliyet Kitaplığı)



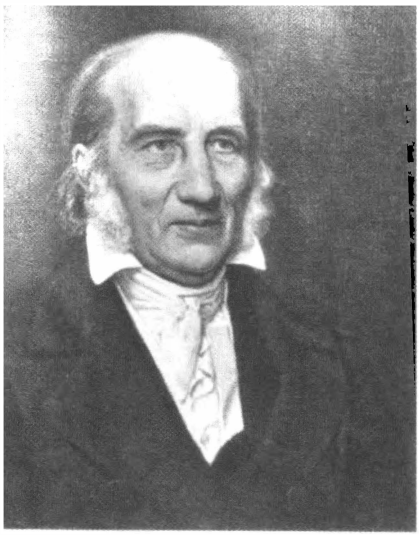
Kierkegaard'un babası Michael Pedersen Kierkegaard (1756-1838) (Kopenhag Bymuseum/Müzesi)



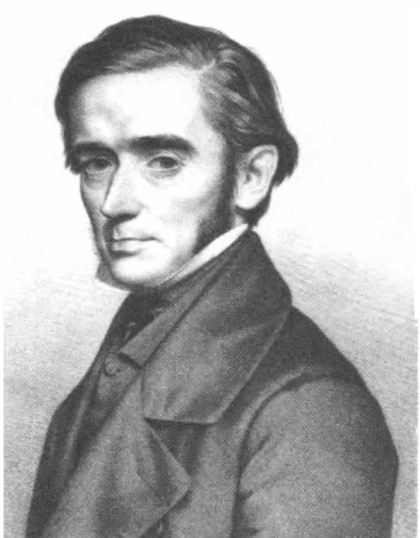
Annesi Ane Lund Sørensdatter Kierkegaard (1768-1834) (Frederiksborg Ulusal Tarih Müzesi)



1839'da Nytorv (Frederiksborg Ulusal Tarih Müzesi)



İlahiyatçı, tarihçi, şair ve eğitimci N. F. S. Grundtvig (1783-1872), P. C. Skovgaard'un yapıtı, 1847 (Frederiksborg Ulusal Tarih Müzesi)



Hans Lassen Martensen (1808-1884), J. V. Gertner'in yapıtı, 1854 (Frederiksborg Ulusal Tarih Müzesi)



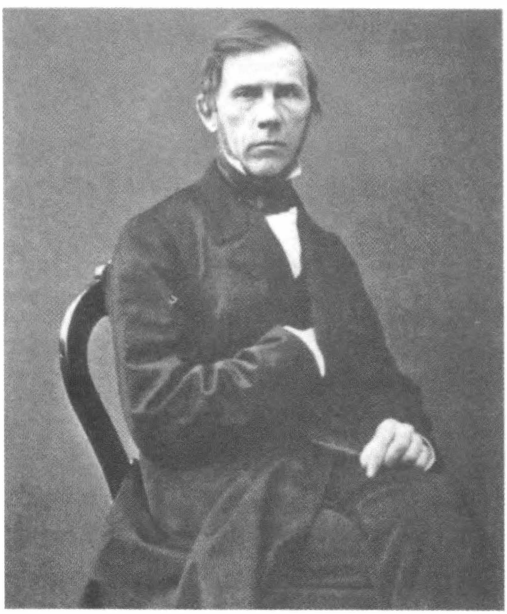
Kierkegaard'un öğretmeni ve akıl hocası Profesör Poul Martin Møller ölüm döşeğinde



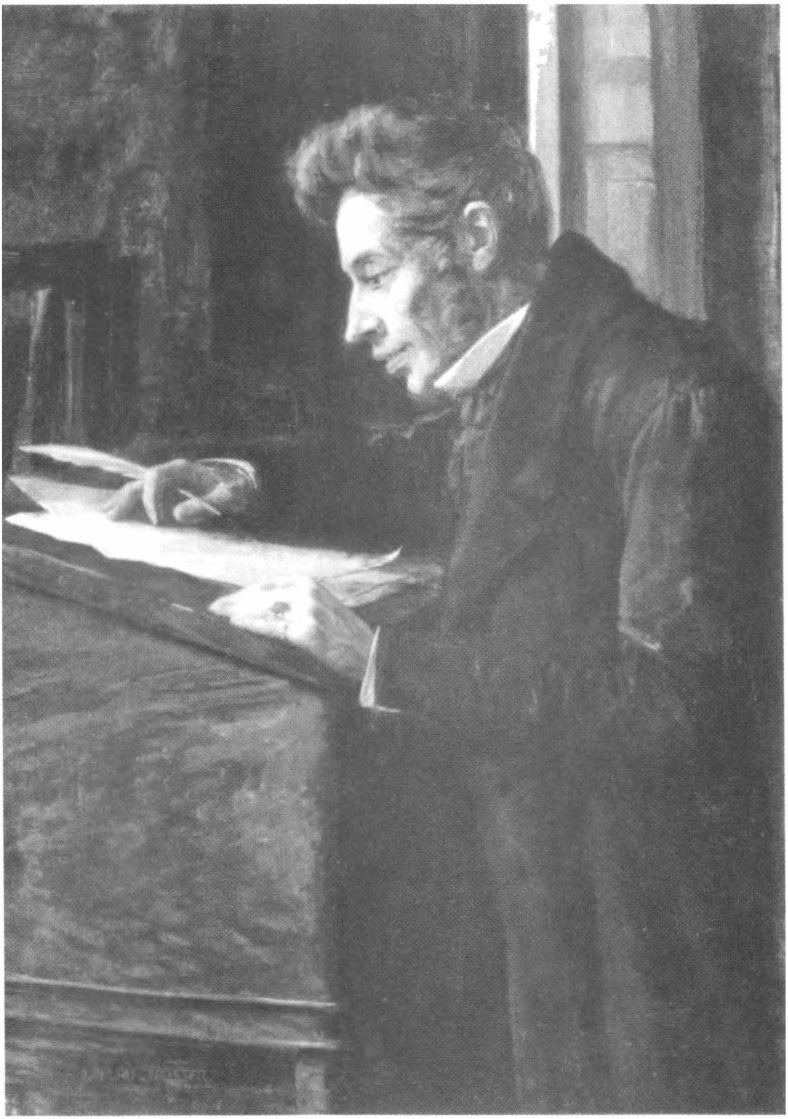
Kierkegaard'un arkadaşı ve öğretmeni Profesör F. C. Sibbern (Kopenhag Kraliyet Kitaplığı)



Kierkegaard'la nişanlandığı dönemde Regine Olsen, E. D. Baerentzen'in yaptığı yağlıboya portre (Kopenhag Bymuseum/ Müzesi)



Kierkegaard'un ömür boyu dostu Emil Boesen (1812-1881) (Kopenhag Kraliyet Kitaplığı)



Søren Kierkegaard (1813-1855), Luplau Janssen'ın yapıtı, 1902.
Kierkegaard'u aslında hiç görmeyen sanatçının akla yakın gelen benzetmesi
(Frederiksborg Ulusal Tarih Müzesi)



Danimarka Başpiskoposu Jacob P. Mynster (1775-1854), 1850'den bir fotoğraf (Kopenhag Kraliyet Kitaplığı)



Kierkegaard'un ağabeyi Peter Christian Kierkegaard (1805-1888) 1871'den bir resim (Kopenhag Kraliyet Kitaplığı)

10. Bölüm

Notabene'nin Meditasyonu

1844 Haziran'ında müstear adla yayımlanan üçüncü yapıt, *Forord* (Önsözler), sekiz önsözün yaklaşık altmış sayfalık bir derlemesiydi. Yapıtın kendisi önsözdü ve yazarı Nicolaus Notabene (Nicholas İyi Dikkat Et) idi. Aslında *Kaygı* için planlanan Yedinci Bölüm'ün (önsöz) dışında, diğerlerinin hiçbiri gerçek bir yayının önsözü olarak yazılmamıştı ama son bölüm başlı başına, önsözü bulunmayan bir yayın olarak planlanmış olabilirdi. Kierkegaard, bu bağımsız önsözler dizisiyle neyi başarmayı amaçlıyordu? Bu dizinin muhatapları kimlerdi? Daha iyi bir soru, bunlar kimi hedef alıyordu, sorusudur.

Kierkegaard, bunları tek bir kapağın altında toplamayı düşünmeden önce, malzemenin pek çoğu bir biçimde mevcuttu. Özgün yönelimler her neyse ve her ne kadar farklı olsa da, gözden geçirildiğinde metinlere, ortak ama asla doğrudan belirtilmeyen bir hedef bulundu: Heiberg. Söylenenlere göre, Heiberg'in 15 Aralık 1843'te çok süslü bir ciltle yayımladığı "yıllığı" *Urania*'nın 1844 basımı, Kierkegaard'u, mevcut malzemeyi bir ciltlik denemelerine almak için basıma hazırlamaya teşvik etti.[1] Noel'de ve yeni yıl döneminde geleneksel armağan alışverişi yayımcılar için en iyi satış dönemiydi. Doğal olarak, yazarlar yardım eli uzatmaya isteksiz değildiler. Kuşkusuz Kierkegaard, bu uygulamaya katılmaya tenezzül etmezdi ama bu konuda güçlü duygular taşıdığının hiçbir kanıtı yoktur. Eskiden böyleydi.

Heiberg'in, *Urania*'da yazdığı "Astronomi Yılı" adlı uzun makalede belirttiği kısa bir görüş Kierkegaard'u teşvik etti. Orada Heiberg, yakın zaman önce müstear adla yayımlanan Yineleme'nin (*Gjentagelsen*), doğadaki yinelemeyle toplumsal dünyadaki yineleme arasındaki ayrımı ayırt edemediğini laf arasında eleştiriyordu. Kierkegaard yanıt hazırladı ("Constantin Constantius'tan Dannebrug Şövalyesi Profesör Heiberg'e

Açık Mektup"), yayımlamadı. Heiberg'in, acısını hâlâ unutamadığı *Ya/Ya da* yorumlarına yaptığı gibi, Kierkegaard'un burada da başvurduğu üslup yayımlanabilir gibi değildi.[2] Belgelerinin arasında hiciv niteliğinde bir yazının notları vardı: "Nicolaus Notabene'nin Yeni Yıl Armağanı, Yetim Çocuklar Yararına Yayımlandı, Satın Alan Herkese – ve Yetim Çocuklara – İthaf Edildi". Tarihi 1844'tü ama *Urania* 19 Aralık'ta piyasaya çıktığı için, büyük olasılıkla yazılmasına1843 sonundan kısa süre önce başlanmıştı. Piyasanın canlanma dönemini bekleyerek, belki de harekete geçmesine katkısı olsun diye bu, Kierkegaard'un başka her şeyin üstesinden geldiği gibi "farkındalık çağının" da üstesinden gelmek için Heiberg'e karşı sinsice düşündüğü bir saldırıydı. Notların Hegel karşıtı yanları vardı. Örneğin, filozofların kitaplarında sonuca varmayacakları ama üzerinde "sonuç" yazan boş bir sayfa ekleyerek "sonuçlarını bilince çıkarma" gereksinmesini nasıl duyacakları. Notabene, yapıtta hâlâ bazı baskı hatalarının bulunabileceğinin kabulü alışkanlığını, felsefecilerin gözde açıklamasıyla kendini ifade etmek amacıyla kullanıyordu: "Ama bu meselenin inceleneceği yer burası değil."[3]

Ne var ki *Kaygı*'nın taslakları üzerinde çalışmanın baskısı altında, ilk projeden hiçbir şey ortaya çıkmamıştı. Aylar sonra, Nisan'da ya da Mayıs'ta Kierkegaard Önsözler (*Forord*) haline gelecek malzemeyi derleyip gözden geçirecekti. Eğer bu yeni yıl armağanıysa, Notabene'nin öngördüğü yeni yıl armağanından, birinci önsözü oluşturan, kısa ama yine de ağır bir hiciv havasında bir pasaj alıntıladı. Bu pasajda, özellikle yayımcıyla okur kamuoyu arasındaki "uygun evlilik" için hazırlanmış bir "yeni yıl armağanını" ortaya koyuyordu. Heiberg'in bir ifadesini her zaman kendine sermaye etmiş olan Kierkegaard'a göre bu, yayımcının çıkarının ve "zamanın taleplerinin" ortak ışığında düşünülmüştü.[4] Biraz daha uzun olan ikinci önsöz, yine Heiberg'i göz önüne alarak edebiyat eleştirmeninin alışılmış rolünü mizahi biçimde değerlendirir (düşünülebileceği gibi, "beğeninin hizmetindeki polis çavuşları değil, ["okur çetesiyle birlikte"] "ortak komplocular", "Ölçüsüz Toplumun değerli üyeleri")[5] ve eleştirmenin rolünün "hizmet eden bir ruh"[6] rolü olacağını ciddi biçimde önererek biter. Kierkegaard'un asla tamamlamadığı yorumlarda, aslında eleştirinin edimsel örneği ortaya koyulmak isteniyordu. Bu durumda, "yeni yıl armağanının" ikinci basımının önsözü kisvesindeki tek sayfa, Heiberg'in Şubat'ta kendi *Intelligensblade*'ında yayımladı-

ğı "*Urania*'nın Notu [*Eftertale*]" adlı yazının[7] gülünç bir taklididir ve Heiberg'in yaptığı gibi, iyi yönelimli okurlara, gelecek Aralık'ta "zevkten ve incelikten yoksun"[8] başka bir baskıyla kendilerini düş kırıklığına uğratmayacağına dair söz verir. Üç sayfalık dördüncü önsöz, birincisinin temasına geri döner, edebiyatın canlandığı sezonda alışıldığı gibi, karşılıklı armağan alışverişi yapılması görüşüyle alay eder. Yine kısa olan beşincisi, İçki İçmeyenler Derneği (*Total Afholdenheds-Selskabet*) genel kurulunu muhatap alarak yazılır. Yazarın ahlaki sorumluluğunun, "şarapla ilgili mesajı yaymayı" hatırlatma gereksinimi duyan dernek üyelerininkiyle aynı olduğu fikri öne sürülür. Yazarın tam da bunun için sokağa çıktığı düşüncesi, onu ("Bacchus'un mest ettiği şairden daha çok") kendinden geçirince önsöz ansızın biter.[9] Aynı biçimde kısa olan altıncı önsöz, özellikle "kültürlü insanlar" (*de Dannede*) için tasarlanmış eğitici bir yapıtın bulunmamasının edebiyatın eksikliği olduğu düşüncesini destekler görünüp ironik biçimde yerer. Yazar, "kesintisiz bir düşünce çizgisi, sistemli bir eğilim" gösteren yirmi dört vaaz derlemesine önsöz yazıyormuş gibi yazar. Başka bir deyişle, kültürlü insanların arayıp da dönemin en yaygın eğitici yapıtı olan Piskopos Mynster'in *Vaazlar*'ında (*Prædikener*) arayıp bulamadıklarını yazar.[10]

Bu son önsözün çıkış noktası, kuşkusuz, kilisenin aydınlar arasındaki son gelişmeleri çok az dikkate aldığından yakınan *Ya/Ya da* için isimsiz yayımlanan eleştiriydi. Eleştiride, o tarihe kadar kilisenin daha kültürlü insanları [*de mere Dannede*] kazanamadığı" ve çağdaş aydınların "modası geçmiş Hıristiyanlıktan ya da eski imandan artık doyum sağlamadıkları", bunların yalnızca bir "felsefe banyosunun" verebileceği "yeni ve taze bir biçimle" sunulmasını istedikleri söylenmişti.[11] Bunun, Mynster'in yeni yılın ilk günü yazdığı makalede tepki gösterdiği eleştiri olduğunu hatırlıyoruz. Kierkegaard, müstear adıyla yaptığı ironi kılıfı altında burada açıkça Mynster'in tarafını tutar. Önsözünü bunun oluşturduğu yirmi dört vaaz, çağın talep ettiği daha sistemli şeye uydurulur.

Yedinci önsöz, kuşkusuz *Kaygı*'dan artmıştı, çünkü yerel yazarlara göndermeler bu yapıt için yersiz kaçıyordu.[12] Yapıt, edebiyata belli bir konuda bir kitap daha katan ama onun reklamını, daha önceki katkıların toplamından daha önemli diyerek yapan yazarları eleştirir.[13] Kitaptan (*Kaygı*) anlaşıldığına göre, önsözün yazarı, bu konuda çok düşündüğünü, daha önce bu konuda yazılanlara yabancı olmadığını, ama "herke-

si" anlamaya çalışmak yerine, insanların "sığ ve aptalca bir amaç" diye bakabilecekleri şeyi, yani *kendini* anlamayı seçtiğini, bu görevde büyük olasılıkla çok daha yavaş yol alındığını söyler.[14] Daha önceki önsözlerde dolaylı belirtilen bir konuya odaklanır, yazmadan önce, yazmak üzere bulunduğu bir şeye okuru çekmeye çalışmaya hiç yönelmediğini söyler.[15]

Sekiz önsözün sonuncusu, en uzun ve en önemlisidir. Diğerlerinin tersine, bölümler (üç bölüm) halindedir ve bir düsturla donatılmıştır (Horatius'un *Satirae*'si [İÖ. 30-29; Yergiler], II. Kitap, 50.59): "Önceden gördüğüm şey, olacak ya da olmayacaktır; / çünkü kehanet lütfunu bana Apollon verdi." Bunlar, Yunan mitinde her ortamda bulunmuş olan ve öteki dünyada bile kehanet gücünü koruyan Thebaili kör bilici Tiresias'ın sözleridir. Önsözde, kuşkusuz Nicolaus Notabene'nin yeni bir felsefe yayınını baskıya hazırlayacağı belirtilir. Bunun izi, Kierkegaard'un önceki bölümde yorumlanan 1842-43 tarihli günlüklerindeki bir nota kadar sürülebilir. Kierkegaard, Descartes'ın, sisteminin büyük bölümünü ilk altı Meditasyonuna katmayı başarabildiğini belirtip, kendi "gelip geçici görüşlerini" kısa meditasyonlar biçiminde ortaya koymayı düşündüğünü yazar,[16] Latince yazacak kadar Descartes'a özenir. Bu planı ciddi biçimde düşünmüş gibidir; ilk iki meditasyonun (büyük olasılıkla 1844 başında yaptığı) bir planı vardır, her biri Latince başlıklarla üç bölüme ayrılır. Önsözün taslağının ilk sayfası, planlanan meditasyonun da ilk sayfasıdır, ilk konunun birinci bölümün başlığının (*Praemonenda* [ilk açıklamalar]) üzeri ilk gözden geçirmede çizilmiştir. Düstur, bu son "önsöz"de görevini yapması için yerinde bırakılmış olan ilkine aitmiş gibi de gelir.[17]

Kierkegaard'un kendi adı ("Mag. Kierkegaard") yapıt gözden geçirildiğinde de yerinde kalmıştır. Descartes'ın yasasına uygun olmasa ve *Magister*'in doğrudan kendi elinden çıkmasa da, sekizinci önsözün, bir noktada belki biraz da bir felsefe kitabı havasında düşünüldüğünü akla getirir. Ancak bu olasılık, şimdi bir dergi düşüncesi, ilk metafelsefe dergisi ya da ironi örtüsü altında ilk felsefe karşıtı felsefe dergisi halinde kurgulanmıştı. *Magister*, kendi adını sildi, yerine "N. N." (*Nescio nomen* – adını, yani böyle birini bilmiyorum) yazdı. Yörede yaşayan biri havasını daha çok vermek için, sonra bunun açılımı "Nicolaus Notabene" oldu. Planı yıkımına kadar sınadığında bile ona sıkıca bağlı kalan iyimser, hevesli bir felsefe dergisi editörüydü o.

Nicolaus Notabene felsefe dergisi çıkarmanın beraberinde getirdiği güçlüklerin içinde buluverir kendini. Bu derginin, Nicolaus gibi, konuyu anlamakta güçlük çekenler için tasarlanmış oldukça özel bir felsefe yayını olacağını hemen öğreniyoruz. Heiberg başından beri bilmeseydi, anıştırmalar Nicolaus'u Kierkegaard'un keşfettiği yolunda onu hemen uyarırdı. Yazar ilk yazısının kabul edilmesi düşüncesinin verdiği gençlik heyecanını hatırlıyordu –Kierkegaard'un, 1833'te Heiberg'in *Flyvepost*'unda duyduğu heyecan gibi. Ama Nicolaus'un belirttiği gibi Heiberg'in felsefe dergisi (*Perseus*) uzun ömürlü olmamıştı (aslında yalnızca iki sayı çıkmıştı). Öyleyse önemsiz ve ticaret konusunda saf bir kişi olan Nicolaus nasıl bir başarı umabilirdi? Gerçekten felsefeye ilgisi o tarihten beri giderek artıyordu ama o, Profesör Heiberg değildi, aslında "Prof. Heiberg olmamaktan bile daha kötü durumdaydı", yalnızca N. N.'ydi.[18]

Derginin çok önemli bir görevi olacaktı. Felsefe artık herkes için ulaşılabilir duruma gelmektedir, felsefeyle karşı karşıya gelenlerin sayısı katlanarak artarken onu anlamakta güçlük çekenlerin yardıma ihtiyacı vardır. Bu güçlükleri çözme perspektifiyle gündeme getirmek, tıpkı bu güçlükleri çekenlere yardım eden derginin bir felsefe dergisi olmasının kuşku götürmemesi gibi, kesinlikle felsefeden yana olmalıdır. Felsefenin ne olduğunu anlayıncaya kadar felsefenin her kuşkuyu fethettiğini söylemenin felsefecilere yararı yoktur –bu iddiayla kim ilgilenmez ki? Dahası, felsefeyi çağın talep ettiğini[19] ve artık ilahiyatçıların da felsefeci olmaları gerektiğini söylediği için yine Heiberg göz önünde tutulduğunda, yalnızca (Martensen gibi) seçkin ilahiyatçıların değil, Nicolaus Notabene gibi, çağın taleplerini karşılayabilme sınavını geçen herkesin felsefeyi kavrama olanağı olmalıdır. Artık bütün akademik disiplinlerde ("her ağızdan tek ses halinde çıkar gibi") yankılanan felsefenin aldığı evrensel alkışta, Nicolaus, hâlâ "kuşku tortusu" taşıyanlar adına konuşur.[20] Derginin değerli amacı bu kuşkuyu gidermektir. Descartes gibi, Nicolaus da ikna edilmek ister. Kendisi de, dergisi de hezimete uğramak suretiyle kazanmak ister, endişelerinin yatıştırılmasını bekler.[21]

İlk gençliğinden beri disiplin âşığı olan Nicolaus Notabene, kendi arzusu doğrultusunda esnetmeyecek kadar felsefeye saygı besler; daha doğrusu saygı ve sevgi dolu bakışına felsefenin bütün hakiki görkemiyle kendini açmasına hazırdır. Nicolaus Notabene'nin, dergisinden hem ticari (dışsal) hem de akademik (içsel) beklentileri vardır. Ticari

açıdan *Perseus*'un ve tipik olarak diğer felsefe editörlerinin yaptıkları gibi başkalarını bir şeye ikna etmek değil, kendisinin ikna edilmesini ister. Kendilerini editöre borçlu hissedecekleri bir şey sunduğu insanların, dergisine destek vermelerini dayatma iddiasında değildir. Bu durumda onlardan abone olmalarını isteyemez ama iyilikseverliklerine hitap etmelidir ve karşılığında sunabileceği tek şey ise faturadır. Dergiye verilen yazılara gelince, durum biraz paradoksaldır: Ya "herhangi bir felsefeye, özellikle herkesin anlamasını istediği felsefeye karşı tehlikeli bir argüman" olabilecek kadar önemli oranda yazı gelirse?[22] Bu yalnızca editörün kuşkularının ne kadar yaygın olduğunu gösterir. Öte yandan, hiç yazı alamamak, felsefeyi anlamasına yönelik içsel, akademik ilgisinin doyurulması olasılığının kesinliğe yaklaştığı anlamına gelir. Nicolaus bu konuda iyimser olduğu için, hiç abone yapmamak bir yana, hiç yazı alamayacağından da emindir.

Onun içsel ilgisi, kendisini "felsefe bilgesi" –yani felsefe eyleminin ne anlama geldiği, felsefenin amacının ne olduğu konusunda bilge– haline getirecek "iyi insanlara" sahip olmaktır. Bu iyi insanların neden özellikle ona ilgi göstereceklerine gelince, Notabene, sırf bu sorunun popülerliğini ve "herkesin" anlamasını "hedefleyen felsefe için iğrenç olması gerektiğini, bunun "önemsiz ayrımlar" yapmayan bir kategori olduğunu söyler.[24] Aslında Notabene ne kadar az önemli olursa, felsefenin onun kuşkularının üstesinden gelmeyi başarınca elde edeceği zafer o kadar büyük olacaktır. Kendisi yalnızca "susup dinlerse" sonunda anlamaya başlayacağını, "Hegel'i anlamak bütün bir ömre mal olurken", kısacık bir ömre karşılık sanatı çok uzun süren felsefede "çok derin fikir ayrılıklarının" bulunduğunu söyleyenlere, Hippokrates'in *vita brevis, ars longa* [ömür kısa, sanat uzun-r.][25] aforizmasını anıştırarak yanıt verir.[26] Hegel'e gelince, Danimarka'nın kendisini bu kadar içtenlikle dikkate alması Kierkegaard'u rahatlatır. Hegel'in her şeyi açıkladığı söyleniyordu, belki de bu kez biri, Hegel'in açıklamalarını Nicolaus'un anlayacağı biçimde açıklayacaktı. Bir felsefeci –yine Heiberg'e gönderme– Hegel'i aştığını bile iddia ettiği için, bu iyi olacaktı.[27] Ama belki bu, yalnızca üstlenilecek yükü katlar. Sonuçta okunan tezlerde düşünceler ve ifadeler o kadar Hegelcidir ki bunları güvenilir sekreterlerin yazdıkları düşünülebilir –burada Heiberg kadar Martensen'e de gönderme vardır[28]. Yazılanların "tıpatıp benzerliği"[29] Hegel'in kaleminden çıkanlardan ayırt

edilemese de, daha önceki her bir düşüncenin zirvesi sayılan şeye son bir paragraf ekleyen güvenilir bir sekreterimiz vardır yine de burada.

Ama Nicolaus sonra, Hegel'in açıklamalarının açıklanmasını kavramayacak kadar aptal mıyım diye sorar. Bu durumda "her şey kaybolup gitmeyecek mi?" Dergiye "son vermek gerekmeyecek mi"?[30] Nicolaus'un hemen projesinin savunmasına angaje ettiği Hegel'in ustalıklı ve şaka gibi diyalektiği, aptallık iddiasına açıkça ters düşer. Haklı olarak, Notabene'nin "Meditasyonu" denebilecek yazıdaki argümanın bir parçası olarak bakılabilir buna. Çünkü Notabene, felsefeyi anlamadaki yeteneksizliğinin nedenlerini öne sürerken, felsefenin evrensel bir disiplin olduğu iddiasıyla karşılaşır. Felsefe bilmenin ödülünü hasat edememesi, onu insani bir doyuma ulaşma olanağından yoksun bırakır, onu insanlıktan eler. Gelgelelim, argüman Kartezyen değil, Hegelcidir. Hegelcilerin Notabene'nin aptallığını anlamadaki yeteneksizlikleri onun Hegelciliği anlamadaki yeteneksizliğini yansıtmalıdır. İki taraf da daha büyük bir aptallığı paylaşmalı, her biri bir şeyi gözden kaçırdıklarını itiraf etmelidir. Felsefenin kendi ilkesine göre felsefeyi anlamanın sınırı felsefeyi sonlu duruma getirmek olduğu için, felsefe Nicolaus'un gerçek bir problemi ortaya koyduğunu kabul etmelidir; felsefe kendisini "ötekiyle" devamlılığında tanımlamalıdır. Bu durumda, felsefe beğensin beğenmesin, Nicolaus ötekilere dahildir. Ama nasıl dahildir? Felsefenin sınırlanması olarak. Felsefecinin ufacık bir parçası olarak. ("Zekânın ve ruhların işaretleri olarak") kültürlü insanların örgütleme eyleminde bulunduğu o "kaotik kitlenin" bir parçası olarak.[31] Ama felsefecinin ufacık bir parçası olarak, onların yaptıklarını kavramayacak kadar aptal olmak ne demektir? Bir parça olabilmesinin tek yolu, felsefeyi *yanlış* anlayan parça olması demek değil midir?

Bu durumda Nicolaus'un anlayışıyla ilgili aptallığı, felsefe açıklamasını anlayamamasının nedeni, her şeyden önce, felsefeyi anlamasını engelleyen aynı aptallık mı diye merak ettiğini varsayın. Belki bu, başlıca insani niteliklerden yoksun olması demekti. O halde, başkaları gibi kurtarılamaması demekti. Bu durumda, aslında kurtulacaksa felsefeyle kurtulmayacaktı, aslında biri felsefeyle kurtulacaksa bu tamamıyla rastlantı olacaktır. Ancak felsefenin yararları, rastlantı eseri, iyi donanımlı kişilere ayrıldığı için, kişiye aslında insan olma anlayışını yeniden gözden geçirme hakkı verilir. Öyle ki aslında insan olarak birini kurtarmak

için her ne gerekiyorsa, felsefeden daha yüce bir şey olsun bu. Ama o zaman felsefeye "mutlak" diye bakma eğilimi duyulmaz artık.[32]

Anlaşılan Nicolaus, felsefeye karşı bu argümanına karşın, projesini felsefe adına devam ettirir; "aklı biraz kıt biri" olarak, bu felsefe konusunda "öğreneceği çok şey" vardır. Örneğin, felsefenin ne olduğunu anlamayı kabul etmediğinde, "bağnaz bir inada" sığındığı kadar aptallıkla suçlanmadığını varsayın. Yine de, felsefeden, doğruyu elinde bulundurduğunu görerek, bu inadı yenmesini beklersiniz. Kuşkusuz, bu inatçı kişi –neredeyse demonik bir güçle"[33]– ta başından beri felsefeye ve doğruya karşı değilse. Nicolaus'un yönelimlerinin iyi olduğunu bilerek, onun durumunda bunu dikkate almayabiliriz ama çok farklı olmayan bir projeye hizmet eden Descartes'ın varsayılan kuşkusuna benzeyen bir şeyde Nicolaus, felsefenin yeteneğini, felsefenin doğruyu elinde bulundurduğu iddiasını inadın sınamasına direnecek duruma getirir.

Nicolaus'un kendi meditasyonundan çıkardığı olgu şudur: Felsefe herkes içindir dendiği gibi, bilgelik de herkes içinse Notabene bu iddianın canlı bir yalanlaması olduğunu iddia eder. Bu durumda, felsefenin kontrol ettiğini iddia ettiği doğru, ondan daha yüce bir gücün, "zorunlu olarak" bilgiden daha yüce, "arzunun inadına" karşı koyacak kadar yüce bir gücün elinde olmalıdır. İnat bilgeliğe boyun eğmelidir çünkü felsefenin bizatihi sunduğu budur. Bu durumda, inadın en azından bilgelikle beraber artmaması iyi olurdu –daha sonra yine müstear adla yazılan, umutsuzluk konulu yapıtta yeniden yüzeye çıkabilen bir düşünce, umutsuzluğun bir biçimine, kurtuluş umudunun kasten reddine edimsel "inat" der. Notabene, inadına karşın bilgeliğe hâlâ ulaşabilir mi, yoksa bilgeliğe karşın inatçılığına devam eder mi diye sorarak, bunlardan hangisinin doğru olduğunu görmeyecek kadar kalın kafalı olduğunu iddia eder. Ama projesinin yine de doğru olduğunu varsayarak kendisine silahlarına sarılma hakkı verildiğini düşünür.

Projesiyle doğrudan bağlantısı olması için, artık güvendiği bilgiden daha yüce güç, bir biçimde "bilgiyle [*Erkjendelsen*] ilgili" olmalıdır:

> [Bu durumda] [b]u gücün akademik tez konusu olup olmadığı; bu gücü ele alan disiplinin [*Videnskab*] adı; ikincisinin bilgi kuramıyla [*Erkjendelsens Videnskab*] ilişkisi sorulur; akademik disiplin [*Videnskab*] haline gelsin gelmesin, bilgi nesnesi olmaz bu; bu durumda bilgiden daha yüce olduğu ortaya çıkan bu güçle bilginin ilişkisinin

ne olduğu; gücün, bilginin bu gücü anlama yeteneğine yardım edip etmediği; bilgiye yalnızca bu durumda mı yardım gerektiği yoksa her zaman mı böyle olduğu; her şeye karşın bir istisna bulunup bulunmadığı; bulunuyorsa bunun ne olduğu; bunu bilmenin, başka bir şeyi bilmeye başlamadan önce önemli olup olmadığı; bunun nasıl bir istisna olduğu ve bu bilginin [*Erjenden*] doğası açısından, bu olgudan ne sonuç çıktığı; bu durumda, inadın direnemediği bu bilginin ne olduğu; her bilginin gerekli bilgi mi, yoksa her bilginin bir ölçüye kadar hem gereksiz hem de gerekli mi olduğu; eğer böyleyse, bu durumda, bu gücün beni bütün bilgiden mi dışlayabildiği, ama böyle değilse, beni yalnızca belli bir bilgiden mi dışlayabildiği sorulur; bu tür bilginin bu daha yüce nedenle mi, yoksa [ve de] tam tersi nedenle diğer bilgi tarzı daha yüce olduğu için mi beni dışlayabildiği; eğer ikincisiyse, bu durumda felsefe en yüce bilgi değil midir, aynı zamanda, en yüce bilgiyken, yani son tür bilgiyken bile en yüce olanın bilgisi midir [*Viden*] [diye sorulmalıdır].[34]

Bir Helfgott'un [Tanrı yardımcısı-r.] ağzından, pasajın son bölümü kulağa oldukça Hegelci gelir. Konu, kendi terimlerine çok yakın olan başka terimlerle ifade edilse de, çok açıktır. Bilgiden daha yüce bir güçten söz etmek, bilginin özerk olmadığı anlamına gelmelidir. Bu durumda şu soru gündeme gelir: acaba hangi bilginin özerk olmadığını söylemek doğrudur? Hepsinin mi, yoksa yalnızca bazısının mı? Güç bilgisi buna dahil midir? Güç, örneğin, onu aptal ya da inatçı haline getirerek belli bir bilgiden dışlayabiliyorsa, bu durumda, bu bilginin, bilgeliğin üstünde olmasındansa altında olması daha iyidir.

Bu akıl yürütmenin sonucuna göre, böyle bir güç bulunduğu varsayımına dayanarak, en iyi olasılıkla, felsefe adına şu sonuca varılabilir: Felsefe en yüce olan *hakkında* bilgi verir ama bu bilgi ne en yüce bilgidir ne de en yüce olanın kavranması için bir zorunluluktur. Gerçi yalnızca bu varsayıma dayanılırsa sonuç hiç de inandırıcı gelmez. Nicolaus'un bütün tartışmasının altını çizen diğer iki öncülünü göz önünde tutarsak aslında döngüseldir –birincisi, bunun yanlışlığını, yani felsefenin kendi ışıkları uyarınca herkes için anlaşılabilirliğini, ikincisi de, Nicolaus'un yeteneksizliğinin insani olmadığını göstermek için benimsenir. Felsefenin yalnızca bazı insanlar için olduğu, dolayısıyla bizatihi en yüce olmadığı (ilk öncülün uzantısı olan başka bir varsayıma dayanarak, en yücenin herkes için olmadığı) sonucuna varma olanağı var gibi görünür.

Felsefeyi anlamaktaki yeteneksizliğine artık teslim olan ama bilgiden daha yüce bir gücü kucaklayan Nicolaus, projesinin geçerliliğini sürdürmek için son bir girişimde bulunur. Felsefeyle iletişim kuramadığı için, bir tür vahiy olarak felsefe onunla iletişim kurmalıdır. Nicolaus felsefenin, bulutlardan ama sanki "kendi içinden" gelen bedensiz (ve cinsiyetsiz) bir ses olarak kendisiyle konuştuğunu düşler. Tanrısal ama yumuşak bir sestir bu, çünkü felsefe aslında dostluktan uzak değildir –"*böse* [Almanca – öfkeli ya da geçimsiz] olanlar yalnızca felsefecilerdir".[35] Felsefe yanlış anlamakta yalnız olmadığını söyler ona; "beni anlamanın bahşedilmediği" başkaları da vardır der. Aslında bu, "insanlığın çoğunluğu" için geçerlidir.

> Yalnızca seçilmişler, daha beşikteyken belirlenmişler içinim ben; bu insanların bana ait olmaları için zaman, gayret, fırsat, coşkulu aşk ve umutsuzca sevmeye cüret edebilmek için yüce gönüllülük, başkalarının güzel olduğunu düşündükleri ve güzel olan pek çok şeyden özveride bulunmak gerekir. Bunu bulduğum kişiyi ide öpücüğüyle de ödüllendiririm. O kişi için verimli olan anlayışı kucaklarım. Dünya gözüyle görmek istediğini, otların büyüdüğünü ona gösteririm. Bunu daha yüce bir dünyada ona gösteririm; orada, birbirlerinin düşüncelerinin giderek daha da mükemmelleştiğini anlayıp görmesini sağlarım; çok dillilikte çözülmeyen, her yerde en basit kişinin de en zeki kişinin de konuşmasında var olan burada birikir, sessizce büyüyüp gelişir. Kendimi sana gösteremem; sen beni sevemezsin; çok gururlu olduğum için böyle olduğunu düşünme. Hayır! Ama özüm bunu gerektirir. Elveda! İmkânsızı isteme; var olduğum için tanrıları öv; çünkü sen benim özümü kavramasan da, yine de kavrayacak olanlar var; mutlular mutlu oldukları için sevin; sevin, bundan pişman olmayacaksın.[36]

Şimdi bu düşsel yanıtında Nicolaus, anladığı her sözcüğün en azından kendince bir açıklaması bulunduğunu söyler. Felsefenin ya da felsefeyi neden anlayamadığının felsefi bir açıklaması değildir bu. Bilakis, felsefenin kendisinin felsefi olmayan bir açıklamasıdır; bu açıklamada felsefe kendisinden daha yüce olduğunu kabul ettiği güce dayanarak, neden ille de herkesin ya da her çağın felsefi açıklamalara sahip olmasına ya da bunları anlamasına gerek olmadığının farkındadır. Bu, yalnızca Nicolaus'un ve başkalarının neden dışlanması gerektiğini açıklamaz, kendilerine felsefe ödülü bahşedilenlerin de neden tamamıyla bu dünyadan ve çağın gerçekten bir parçası olmadıklarını gösterir. Dolayısıyla,

Nicolaus, felsefenin söylediklerini dinler. Tutkunlarını her zaman çağırdığı "o ıssız yerde" "dünyanın gürültüsü ve acısıyla" rahatsız edilmeden, "felsefenin huzur içinde yaşamasını korumaya" katkıda bulunacak sözlerin aklına soktuğu arzuya kapılır. Ama sonra Nicolaus, felsefenin anlaşılmasını "zorunlu duruma getirmek isteyerek, salt varlığını kirleten; güçsüz olanlarımızı korkutan" "[o] en ikiyüzlüce tapınanları yakıp kül etmek" için, "kafasındaki düşünceler" kadar "burun deliklerinden de öfke saçan" âşıklarından birini, felsefenin neden göndermediğini sorar. Felsefe ve felsefenin uygulayıcıları, çağın talepleri diye kendilerinin reklamını yaptıklarında, Nicolaus gibi insanların felsefeye itilmelerinin baskısında hissettikleri şaşkınlığı gidermek için, seçilmişler "diğerlerimizden" ayrılmalıdırlar. Ama bu ayrılma düşüncesi, Nicolaus'un felsefecilerden duymuş olabileceği bir düşünceyi bir kez daha kışkırtır: "Varoluşta farklılığın en derin temelinde, mutlakta birlik vardır." "Ben düşünüyorum, sen düşünmez misin?" diyerek felsefeden istediklerini belirtir:

> Bu birliği algılama olanağından kimse yoksun kalmasın, birliğin herkesin içine mükemmelce işlediği yerde, bu dünyadaki gibi farklılıkla koşullanmadan, bu varoluş tam da bu olanakla birlikte daha mükemmeline işaret etsin. ... Farkın nasıl varoluşun mükemmelliği haline gelebileceğini anlamıyorum. Mükemmel varoluşun herkesi her şey yapacağını ve hepsini açıkça bu duruma getireceğini düşünüyorum, sen düşünmez misin? Bunu yadsıyamazsın, tanrısal kökenine karşın, sen çok insanisin; insan olmak buna inanmaktan başka bir şey mi? İnsanları –âşıklarını, çünkü yalnızca onlar mutlu, bizler henüz senin âşığın olmadığımız için diğerleriyiz– mutsuz etmemek için, bunu yadsıyamazsın.[37]

Sekizinci önsözün sonucu ilginçtir. Projeden vazgeçilmesi gerektiğini düşünebilirsiniz. Felsefeci *olma* iddialarından çoktan vazgeçen Nicolaus, daha da ileri giderek, insanların çoğunun yanı sıra neden kendisinin de felsefeci *olmaması* gerektiğine ilişkin düşüncesini keşiflerinin bir sonucu gibi görür. Ama bunun, "onları ilgilendirebilecek, üzerinde düşünmeye değer pek çok şey" bulunmadığı anlamına gelmediğini söyler. Dergisine *Philosophical Meditations* (Felsefi Meditasyonlar) adı verilecekti ama "felsefeci olmadan da düşüncelere dalabilirdi" yine de, hatta bu meditasyonlara "felsefi" bile diyebilirdi, çünkü "felsefeyle biz diğerlerinin sığınmak istediğimiz [*søge Tilhold*] öğreti arasında her zaman

bir *confinium* [sınır-ç.] olmalıdır. Bu açıdan, felsefe, bizi bir kol boyu uzakta tutmaktan [*ved at Støde fra*] başka bir şey yapmasa da, bizim için gerçekten yararlı olabilir.[38] Nicolaus, giderek sönen felsefeci olma umutlarını ayakta tutabilecek konumun, kendisinin öne sürdüğü türde ya da daha iyi bir açıklama sunma yerine, felsefenin, "büyük basitliği içinde" şimdiki gibi, yani daha da anlaşılmaz ve gizemli olarak, herkes tarafından anlaşılmak için koyduğu güzel hedefin peşinde koşmaya devam ettiği yer olduğunu düşünür. Nicolaus Notabene, son iç çekişinde (Kierkegaard'un elinde ironik ama Notabene'nin iyi yönelimlerine çok uygun olarak), Sistem'in en azından bir bölümünden kurtulmak kesin olmasaydı ne korkunç bir çelişki olurdu der; kendisine gelince, Sisteme dahil olma tutkusu, ancak özgün bir Danimarka Sistemi, ithal edilmiş değil de "mükemmel bir yerli ürün" olsaydı doyum sağlardı, burada oynayabileceği rol bu Sistem'in özel ulağı rolü olsa bile. Veda isteği olarak, insanların ilgilendiği yetkililerden alıntı kullanmaya son vermelerini umar ve okurlarına bir zamanlar Aristoteles'te bulduğunu söylediği bir şeyi, çok anlaşılır gelen ama Aristoteles'in hiçbir yapıtında bulamadığına ilişkin bir açıklamayı hatırlatır. İster Aristoteles, isterse bir hizmetçi kız söylesin, açıklama bizatihi yeterlidir. Yayında, önsöze almayı amaca uygun gördüğü türde kişisel göndermelerde bulunmaya tövbe edeceğini söylediği bir bitirme notu vardır.

> Yukarıda, giriştiğim işi beğendirmeye elimden geldiğince en iyi şekilde gayret ettim. İşime dört elle sarıldım, onu *captatio benevolentiae*'den [hitabette, izleyiciyi bundan sonra geleceklere uygun bir biçimde kulak vermeye hazırlamak için tasarlanan ifadeler] yoksun bırakmadım. Her duyarlı kişiyi bana iyilikseverlik etmesi, abonem, öğretmenim, akıl hocam olması için gücüm dahilinde ne varsa yaptım. Zorunlu olanı yaptığımı umduğumdan başka ekleyecek bir şeyim yok. Yayında, gönlümce içimi dökmeye cüret edemedim; burada çarpık yürüyüşümle düşünce yolunda yavaş yavaş koşmaya devam ediyorum.[39]

Önceki bölümün başında belirttiğimiz gibi, Önsözler (*Forord*), alt başlığında "zaman ve fırsat elverdiğince yaşamın çeşitli durakları için hafif bir okuma" olarak tanımlanır. "Hafif bir okuma" olarak çevrilen Danca sözcük (*Morskabslœsning*), Kierkegaard'un elinde bulunan bir kitabın adında yer alır. Bu, 1828-30 yıllarında yeni basımı yayımlanan

üç ciltlik bir geleneksel öyküler derlemesidir.[40] "*Morskab*", dikkati dağıtma kadar eğlence anlamına da gelir. Kierkegaard, beş yıl önce günlüğüne yazdığı bir notta önsöz biçiminden hoşlandığını ifade etmişti. Burada "her nesnel düşünceden vazgeçebiliyor", bütün gücünü "arzular, umutlar ve okurun kulağına yönelik özel bir fısıltıya harcıyordu. Bu, Horatius'un akşam *sussuratio*'sudur [fısıltı-ç.], çünkü her zaman önsöz, akşam ışığında anlamlandırılır ki en güzelinin de bu olduğu yadsınamaz..."[41] Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden'de (*Af en endnu Levendes Papirer)* gördüğümüz gibi, Kierkegaard'un yapıtlarının önsözleri eğlenceli ve kendini değersiz gösteren bir havadaydı. Bu yapıtında, okurun gerek önsözü gerekse de kitabı okumasının zorunlu olmadığını yazıyor, ama en azından yazarın kitapta söylediklerinin o kadar da önemli olmadığını belirttiğini görmek için önsözü okumasını öneriyordu.

Oysa Heiberg, kitaplarının önemli olduğunu duyurmak için, önsözlerden yararlanıyordu. İnsanlara Hegel'i nasıl okuyacaklarını, hatta Hegel'i nasıl aşacaklarını söyleyebilen ve nesnel düşüncenin önemini bütün çağa açıklayabilen aynı Heiberg'di. Sekizinci önsözün önemli olduğuna inanmamak güçtür. Burada Kierkegaard, nesnel düşünceden vazgeçmek şöyle dursun, bu düşüncenin sınırlarını göstermek için, kuşkusuz bu tarza uygun olan *captatio benevolentiae*'nin yanı sıra, yazarını, nesnel düşünceyle, özellikle de bu düşünceye yöneltilen iddialarla, ayrıca da kendilerine özellikle Spekülatif İde konusunda kolaylık bahşedildiğine inananların hak iddialarıyla da fiili olarak uğraştırır. Tipik bir biçimde yazara ait olan eğlence bu önsözde bir polemik aracına dönüşür. Eğlence devam eder ama artık, önsözleri kendi reklamlarını yapmak için kullananların aleyhine. Bu derlemeyi bir araya getirirken Kierkegaard'un duyduğu apaçık belli olan neşeyle belli bir kötü yönelim birleşmiş olabilir. Daha önceki daha uzun iki önsözle neredeyse aynı uzunlukta olan bu önsözün konusu önsözlerdir. Bu edebi türün uygun bir örneği olarak, yayınla ilgili eğlendirici bir açıklama vardır. Notabene'nin evliliğini sıkıntıdan kurtarmak, hatta korumak için yazarın planladığı bir arabuluculuktu bu. Düşünme sanatında "şeytanla bile tartışabilecek" kadar (belki ağabeyine gönderme) usta olan Notabene evinde asla önsözün ötesine geçemiyordu. Çünkü ne zaman eşinin aynı görüşte olmadığı bir şey söylese, eşi sevgiyle ama kategorik olarak feryat ediyordu: "Bu, ince eleyip sık dokumaktır [*Drilleri* -ditme. Belki lif lif ayırmak gibi, özgün

anlamıyla 'ditmek'ten gelir, ama belki de sondaj gibi yalnızca boş bir çalışmadır]". Eşi, evli bir adamın yazarlığının "sadakatsizlik" olduğunu da söyler. Bu durumda mutlu bir evliliği olan Nicolaus yalnızca önsözlerini yayımlamaya karar verir.[42]

Başka bir anlamda, *onu* yeterince anlayabilecek okurlarıyla, iyi bir idama bile tercih edilecek kadar iyi bir evlilik yapıp yapmadığı da bir başka meseledir. Kierkegaard, günlüğüne yazdığı bir notta, Heiberg'e gereksiz itirazlarda (*gjøre Vrøvl*) bulunması için başka bir fırsat daha verecek olan Nicolaus Notabene'nin korkularını dile getirir.[43] Kierkegaard'un, o tarihte yazarlığı önemli ölçüde ilerleme kaydetmiştir; artık tutumundan endişe etmese de, kendisini başkalarının *nerede* gördüğü konusunda aşırı duyarlı olduğu bellidir. Heiberg'in övgüsünü artık istemese de, Heiberg gibi uzmanlık yetkisine sahip birinin söylediği rastgele sözler okurlarının tutumunu önemli ölçüde etkiliyordu. O övgü olmasa da sorun değildi, çünkü Kierkegaard kendi yazarlığına ne anlam vereceğini biliyordu. Yani yazarlığına anlam vermek için bir şey yapılacaksa bunun ne olduğuna karar verecek kişinin kendisi olması zorunluydu. Aslında, Heiberg'in övgüsünden korkmak bir yana, o çevreden gelecek alkışın daha da büyük bir tehlike yaratacağını hissetmiş olmalıydı.

Bunlarla birlikte bir de *Ya/Ya da*'ya verilen tepkiler meselesi vardı. Yapıtın geçmişte ve hâlâ da uyandırdığı türde ve ölçüde ilgi, yazarına, modaya uygun biçimde avangard imajı veriyordu. Buysa, dindar bir yazar olarak anlaşılmasını güçleştiriyordu. Müstear ad da pek işe yaramamıştı. Bundan böyle yazdıkları, ister aynı müstear adla ister başka bir adla yayımlanmış olsun, ona ünlü önceli Victor Eremita'nın kazandığı ünün etkisinde değerlendirilecekti. Bunun önüne geçilmeliydi.

11. Bölüm

Evreleri Tamamlama

Ya/Ya da piyasaya çıktığından beri Kierkegaard, bu yapıta bir tür ek yazmayı uzun uzadıya düşünmüştü. Arada geçen zamanda belirttiği anlayış ve görüşlerin ışığında, ilk yazarlık döneminde bıraktığı izlenimi gözden geçirme gereksinmesinin daha da acil olduğunu hissediyordu. *Ya/Ya da*'ya bir altbölüm –Birinci Bölüm'ü tamamlayan baştan çıkarıcının günlüğünü dengeleyen İkinci Bölüm'ü tamamlayacak, kendi sıkıntıları konusunda bir altbölüm– daha eklemeyi aklından geçirdi. Aklındaki fikir, Vilhelm'in çözümünün çok daha kolay görünmesini sağlamaktı. Ama o tarihte Kierkegaard *Ya/Ya da*'nın gün ışığına çıkaramadığı şeyin hakkını vermenin ayrı bir yayın gerektirdiğini anlamıştı.

Kierkegaard'un aklında yazarlığının nereye gittiği hâlâ belirsizse, bu belirsizliğin bir bölümünün nedeni onu yazmaya iten güdülerin karmaşıklığı olmalıydı. Uzun vadede yazılarının rolüne nasıl bakılacağına karar verecek kişinin sonunda kendisi olması onun için çok önemli olduğundan, *Ya/Ya da*'nın kabul edilmesinin boyutu ve doğasının onu aşırı temkinli duruma getirmesi tuhaf değildi. Özellikle "Günlük" nedeniyle, Victor Eremita'nın rastgele yaptığı derleme, etiğe ve dine oldukça tepeden bakan bir başarı elde etmişti. Aslında bu müstear ad edebiyat çevrelerinde bir duruş kazanmıştı. Bu duruşun Kierkegaard'un kendi adına yönelebildiği duruşu gölgede bırakma tehlikesi vardı. Müstear adları ve edebi tarzları hızla çoğalırken, Kierkegaard'un yazar olarak yönelimleri giderek anlaşılmaz duruma geliyordu.

Bu nedenle, Victor Eremita artık emekliye ayrılmalıydı. Kierkegaard, büyük olasılıkla mezun olma vaazını verdiği Şubat sonunda yazdığı, 1 Mart 1844 tarihli "Victor Eremita'nın *Ya/Ya da*'ya Yazdığı Not"ta Eremita'yı emekli etmenin çaresini buldu.

Bu, Önsözler'i (*Forord*) düzenleme ve yayımlama tasarısı aklında biçimlenmeden önce olduysa, bu yayını güdüleyen polemik gün gibi ortadaydı. Müstear ad, o adı taşıyanın ticari markasıymış yani yayınevinin adıymış gibi ya da ortada değeri yükselip düşebilen "Victor Eremita" adlı bir şirket varmış gibi yanıltıcı bir izlenim vermekten kaçınmalıydı. Yoksa o adı taşıyan kişi, gelecekteki yayınlarını bir "dostun" "duyurabileceği" ("Yeni yılda *Ya/Ya da*'nın editörü/yayıncısı V. E.'nin yeni bir yapıtını bekleyebiliriz") ya da insanların "Artık Victor Eremita'dan haber almanın zamanı gelmedi mi?"[1] diye sorabilecekleri bir yazar haline gelirdi. Kierkegaard, *Ya/Ya da*'yı özerk bırakıp ayrı tutmalıydı. Öyle ki yapıtı yeni bir ışıkta kucaklayabilen ekler, yazgılarını Kierkegaard'un kontrol edebildiği bağımsız perspektifler olarak ortaya çıkabilsin. Dolayısıyla, "şirketi tasfiye et" (*ophœve Firma*) müstear adını aldı. Eremita bize *Ya/Ya da*'nın bir yazarı bulunmadığını hatırlatır; kitabın adı kendi kendine (ad "kitabın üzerinde aranır, dışında değil") veya kendisi gibi ya/ya da duygusunu kazandırdığı okura verdiği addı –çünkü o zamanlar bütün bildiği, tek okurun kendisi olabileceğiydi. Yapıtın pekâlâ başka yollarla da okunabileceğini kabul eder, kendisi yapıtı değişik koşullarda değişik biçimlerle okuyabiliyordu: Bu durumda, kitapta Victor Eremita'nın kendisini gerektiren hiçbir şey yoktur. Söz konusu ada gelince, okuduğu şeye tepkisinin dürüstçe bir ifadesiydi bu ad yalnızca. Bir ya/ya da görecek kadar ilerleyen bir okurun "bir anda", "Eremita"nın uygun bir ad olduğunu hissedebileceği bir noktaya geleceğini, çünkü "çok daha ciddi bir biçimde derinlemesine düşünmenin insanı çok defa yalnızlaştırdığını" düşünüyordu. "Victor"a da uygun gelen başka bir anın peşinden gidilebilirdi –"bu zaferi her ne kadar kavrasa da".[2] Kendine Victor Eremita'dan "daha ileriye gidiyor" gibi görünme fırsatı vermek için, Victor Eremita'ya, biri bu ada "*Ya/Ya da*'nın doğal kayyum"undan başka bir kisvede rastlarsa, o zaman yazar Eremita değildir dedirtir.[3]

Aslında bu ad *Stadier paa Livets Vei*'nin (Yaşam Yolunun Evreleri) Birinci Bölümü'nde yeniden ortaya çıkar, gerçi katkıda bulunan yazar olarak değil. Başka bir kayyumun, William Afham'ın gözetimi altında bir karakterdir o. Bilinen pek çok başka figürle, Yineleme'den (*Gjentagelsen*) sorumlu Constantin Constantius müstear adının yanı sıra Baştan Çıkarıcı Johannes'le birlikte, Platon'un *Şölen*'inin (*Symposium*) versiyo-

nu "In Vino Veritas"a* katılır. Başlangıçta iki ayrı yayın olarak planlanan Evreler'de (*Stadier*) sonra, yerinde olarak "Hilarious Bogbinder" (Ciltçi Hilarius) adı verilen bir müstear adın daha da geniş kapsamlı kayyumluğunda bunlar gerektiği biçimde bir araya getirilir.

Ama bu fazlasıyla uzun yapıt yaklaşık bir yıl piyasaya çıkmayacaktı. Evreler'in (*Stadier*) Kierkegaard'a maliyeti fazla çaba ve umutsuzluk oldu. Aynı Ağustos'ta kendisine kısa bir "rapor" verdi:

> "In Vino Veritas"a devam edemiyorum. Bölümleri tekrar tekrar yazmaya devam ediyorum ama bana doyum vermiyor. Aslında bu konuyu çok düşündüğümü, bunun ruh durumumu kısırlaştırdığını hissediyorum. Burada, şehirde yazılamaz bu, bu nedenle yolculuğa çıkmalıyım. Öte yandan, aslında belki bitirilmeye de değmez. Gülüncün erotik olduğu fikri, *Kaygı Kavramı*'nda dolaylı yolla vurgulanıyor. Moda tasarımcısı çok iyi bir figür ama sorun, bununla daha önemli şeyleri savsaklayıp savsaklamadığım. Her neyse, acele yazılmalı. Bunu yapma fırsatı çıkmazsa yapmayacağım. Şimdilik, üretkenliğim düştü, bu durum beni her zaman istediğimden daha çok yazmaya zorluyor.[4]

Kierkegaard, o yıl geziye çıkmadı. Ama *Kaygı*, *Felsefe Parçaları* ve Önsözler (*Forord*) yayımlandıktan sonra Temmuz ve Ağustos'ta Kopenhag'ın kuzeyine, ormanlara, sevdiği hanlara, özellikle bütün gününü iyi beslenerek ve yöre insanlarıyla konuşarak geçirdiği Hørsholm'deki posta arabalarının uğradığı hana arabayla sık sık gitti. Bu gezintiler pek çok taslağın üzerinde hararetle çalıştığı zaman olan Ocak ayının sonunda başlamış ve yıl boyunca sürmüştü. Yazılarını kopya etme ve düzeltme işini verdiği filolog ve dilbilimci Israel Levin[5] ona eşlik ediyordu kimi zaman. "Rapor"dan tam dört gün sonra, söylevlerin başka bir dizisinin, o yıl üçüncüsünün yayımlandığı gün bir geziye daha çıktı. Bu düzenli geziler yazılarına bir tür nokta koymasını sağlıyor gibidir; Eylül ve Ekim'de ise "In Vino Veritas"la uğraşmaya ara verdiğinde bu geziler noktalardan ya da duraklama işaretlerinden çok virgüllerdir –hatta tire işaretleridir. 16 Ekim 1844'te Nytorv, No. 2'de bir yere, binanın arkasındaki birinci kattaki (bodrum katına değil) bir daireye taşındı yine. Kierkegaard'un bunu neden yaptığı belli değildir, çünkü

* In vino veritas: Şarapta doğru vardır; insanlar sarhoş olunca doğruları söyler anlamına gelen edebiyat ve edebiyat eleştirisi terimi-ç.n.

söylenenlere göre, Nørregade'deki dairesinin düzeninden çok mutluydu. 1842 Eylül'ünde Peter, Pedersborg'ta göreve başladığında, ailenin malvarlığını yönetme sorumluluğu Søren'e kalmıştı, bu doğrudur ama oraya taşınmasının nedeni bu değildi. Søren'in ağabeyinin hissesini satın aldığı Mayıs 1843'ten bu yana bir yıldan daha uzun zaman geçmişti.

Taşınmasının Kierkegaard'un yazı yazma güçlükleriyle bir ilgisi var mıydı? Eyleme geçip yeniden başlama girişimi miydi bu acaba? Bilmiyoruz ama "In Vino Veritas"ı yazmanın her halükârda bu kadar güç gelebilmesinin başka nedenleri vardır. Söylenebileceği gibi, bugüne kadar, çok eskiden beri yarı oluşmuş düşüncelerini anlaşılır duruma getirmek için yazmıştı. Bu, kendi kendini destekleyen olağanüstü yaratıcı bir deneyim olabilir. "In Vino Veritas"ın önsöz işlevi gören ilk sayfasında William Afham, insanın çocuk kaldığı sürece "bir saatliğine bile olsa ruhunu karanlıkta uç noktalarda" tutma fantezisi kurduğunu belirtir. İnsan yaşlandıkça fantezisi ters yönde işler ve "Noel ağacını görmese bile ondan bıkkınlık duyması olasıdır".[6] Kierkegaard, *Ya/Ya da*'nın yeni bir bakış açısıyla yeniden okunmasını sağlayacak bir ek yazmaktansa, müstear adla yazdığı daha önceki yapıtın en önemli kişilerini kapsayacak yepyeni bir versiyonunu yaratmaya çalışır artık. Bu, bir "yineleme" girişimiydi. Kierkegaard, düşüncelerinin, Berlin'e yaptığı daha önceki gezide ve sonrasında üzerine yağmur olup yağan o "sevgili mutlu çocukların" biriktiği depodan artık yararlanmadan, aynı figürleri –deyim yerindeyse, sonuçları anlatmasalar bile– daha önce kullandığını okura hatırlatma düşünceleri ışığında hazır figürleri yeniden giydirmeye çabalıyordu. Kierkegaard, artık geriye dönüp bakmalı ve sonuçlarla uğraşmalıydı. Açıkçası görev zahmetliydi. "In Vino Veritas"ta en çok hoşuna gidenin moda tasarımcısı olduğunu belirtmesinde şaşılacak bir yan yoktu. "İçki partisi"ne (*Gjæstebud* –sözcüğün tam anlamıyla, ziyafet, şölen) yani sözcüğün özgün anlamıyla "sempozyum"a (*symposia* sözcüğünden gelen *symposion*'a – tam anlamıyla, birlikte içki içmeye) katılan kişiler galerisine yeni gelen tek kişi oydu.

Özgün plan, "In Vino Veritas"ı, Evreler'in (*Stadier*) Birinci Bölüm'ündeki devamıyla birlikte "Yanlış ve Doğru" (*Vrangen og Retten* –süveterin iç, yani "doğru" yanını dışarı giymeniz gibi, Danca bir şeyin yanlış ya da doğru biçimde olduğu anlamını iletir) adı altında ayrı bir kitap halinde yayımlamaktı. Hem bu kitabın hem de son versiyonunun, "In Vino

Veritas"ı tanıtma işlevi gören "önhatırlamadan önce" (*Forerindring*) adlı önsözünde, basitçe hatırlamanın (*Hukommelse*) tersine, belleğin yaratıcı rolü ya da anma (*Erindring*) vurgulanır. Hatırladığınız şeyi unutmanın yolunu bulamazsınız, yani bunu yapmaya çalışırsanız, "Thor'un* çekici ya da "kaç kez satılırsa satılsın asla başka birinin olmayan güvercinin" yuvaya dönüş içgüdüsü gibi "özlemle" geri dönecektir. Hatırladığınız şey size "gereken" şeydir. Afham, "bu ideyi koparıp atarsanız" "gerektiği gibi" davranamayacağınızı ya da "gereken hiçbir şeyi üstlenemeyeceğinizi" söyleyerek bunu belirtir. Sıradan anlamıyla hatırlama unutmamayı başarmaktır. "Ziyafetler, doğum günü armağanları, aşk yeminleri ve masraflı anmalardaki" gibi, insanlar hatırlamakta "birbirlerine yardım etmek için bir araya gelebilirler". Bu *aides-mémoires* [hatırlamaya yardımcı olan şeyler-ç.] "insanın nerede kaldığını hatırlaması için sayfanın kenarını kıvırmasıyla" aynı kategoriye aittir. Gelgelelim, anmalar böyle değildir; burada yardımlaşma yoktur. Anmanın "ruh durumlarıyla, durumlarla, çevredeki fikir çatışmalarıyla" ilgisi vardır ve "anmanın üzüm cenderesi, herkesin kendisinin basması gereken bir cenderedir". Ancak "bunda lanet yoktur", çünkü "insan belleğiyle her zaman bir başına kaldığı sürece her bellek bir sırdır" zaten ve bellekteki aynı nesneyle birden çok kişi ilgilendiğinden, "herkese açıklamak" "düpedüz yanılsamadır".

Ama Afham'ın anlattığı şölende bir araya gelmenin, gerek katılanlar gerekse de Afham için hiç hatırlatıcı bir yanı yoktur. Afham için bu, belleğine yerleşen bir durum, bir ruh hali, bir anlamda bir fikir ayrılığıdır, gerçi Afham'ın partide hiç rolü yokmuş gibi görünmesi tuhaftır. O neredeyse başka bir Eremita olarak sergilediği şeyle ilişkilidir. Emrinde bulunan şeyin –salt anmanın– yazılı olmaktan çok bazı insanların söyledikleri şey olması bunun dışındadır. Hatırladıkları göz önünde tutulduğunda, artık okur için ruh durumunu, durumu, fikir ayrılıklarını yeniden yaratabilir. Karakterleri oluşturmada çok ciddi olmayan bir girişim vardır. Constantius törenlerin aklı başında ustasıdır, Eremita heyecanlı ve değişkendir, Johannes kendisinden bekleyeceğimiz gibidir, son moda giyimi ve en son saç modeliyle moda tasarımcısı her zaman kibardır ama yorumları ara sıra kin doludur, genç adam ise yirmi iki yaşında, yumuşak başlı ve biraz da çekingendir.

---

* Thor: Norveç mitolojisinde gök gürültüsü, şimşek, fırtına, meşe ağaçları, güç, yıkım, bereket, şifa tanrısı. Gök gürültüsünü simgeleyen çekici kullanırken betimlenir-ç.n.

Açıkçası bu, tam bir hatırlama değildir, bütün öykü kurgudur. Gerçekçi olmaya bile çalışmaz –ya da çalışır ama Kierkegaard'un yaratıcı pençesinin gevşediği yer burasıdır. "In Vino Veritas"ı okumak, farklı bakış açıları konusunda bir dizi konuşmacının yaptığı konuşmaların bant kayıtlarını dinlemeye benzer. Bu farklı bakış açılarından birinde, Kierkegaard hatırlamakta değilse de, fantezide tecrübelidir (Afham, hatırlamadan önce Önsöz'ünde bu ikisinin yakından bağlı olduğu noktayı dikkatle hazırlar). Kierkegaard, bir zamanlar Emil Boesen'e kendisinde büyük bir coşku uyandırdığını söylediği, Steffens'ın kitabının adını imleyerek, konuşmacıları modern anlamda abartılı çarpıtmanın kasten tek boyutluluktan daha az olduğu karikatürler halinde tanımlar.

> "In Vino Veritas"ta, hepsi *Caricaturen des Heiligsten*[7] olan beş konuşmacının amacı, kadınlara gerekli ama yanlış bir ışık tutmaktır. Genç Adam, kadınları yalnızca toplumsal cinsiyet bakış açısından anlar. Constantin Constantius psikolojik etkeni göz önünde tutar: Sadakatsizlik –yani hoppalık. Victor Eremita dişi cinsi psikolojik açıdan toplumsal bir cinsiyet yani kadınlık olarak anlar; erkek içinse hiçbir önemi yoktur kadınlığın. Moda tasarımcısı, esasında erotikliğin dışında kalan şehvani öğenin, kadınların kadınlarla ilişkisinde kendini belli eden dış görünüş takıntısıyla ilgili olduğunu düşünür, çünkü bir yazarın dediği gibi,[8] kadınlar erkekler için değil, birbirleri için süslenirler. Baştan Çıkarıcı Johannes, salt şehvani öğeyi erotiklikle ilgisi açısından göz önünde tutar.[9]

Kadına tutulan ışık farklı ama genelde yanlıştır. Uzun ve çok ayrıntılı konuşmalardan, aslında "doğru" yol olan "İtirazlar Karşısında Evli bir Erkeğin Yazdığı Evlilik Konusunda Pek Çok Şey" adlı İkinci Bölüm'ün tam tersine, "In Vino Veritas"ın "yanlış" yol olduğu ortaya çıkar. Yineleme'deki (*Gjentagelsen*) kinikliğiyle genç adamın sorununa naif bir yorum getirdiğini yakından görmesine yardım eden ve genç adam, sevgilisi konusunda normal ahlakın bir "istisnası" olduğu için, ironisiyle onu dinsel bir gerekçeye yöneltebilen Constantin Constantius'un şimdi önerileriyle imlediği şeye açıkça çok dar bir bakış açısı sergilediğini fark ediyoruz. Üstelik Constantius Yineleme'de (*Gjentagelsen*) genç adamı kendisinin uydurduğunu itiraf ederken, burada genç adamın varoluşu Constantius'tan bağımsızdır. En azından en son açıklamasında belirttiği gibi, *Ya/Ya da*'da işlevi, yapıtın (ilk ve büyük olasılıkla tek okuru ola-

rak) kendisinde uyandırdığı izlenimi kaydetmekten ibaret olan Eremita burada konuşturulur. Belirttiği tutum, heyecanla boyun eğme tutumudur: Kadının doğası göz önüne alındığında normal ahlak sınırları içinde çözüm umudu yoktur. Yine de Eremita, adının imleyebildiği üzere, "manastırı vaaz etmediğinde" ısrar eder. Bunun, "tinin salt dolaysız bir ifadesi" olduğunu görecek kadar içgörüsü vardır. "Tinin dolaysız ifadeye uygun olmadığını" anlar anlamaz, tehditler karşısında tinselliği koruma söz konusu olunca, Eremita'yı, "gece gündüz omnibüsle yolculuk etse bile" dışarıda bırakmanın "daha güvenli" olduğunu da anlarsınız.[10] Ama bu durumda, ister içeride ister dışarıda olsun, Eremita olmak yine de sorundan elini eteğini çekmektir.

Beş katılımcıdan birinci konuşmacıya, öncelleri *Ya/Ya da*'da ve Yineleme'de (*Gjentagelsen*) yer alan genç adama, Kierkegaard, daha da öne çıkacağına dair en iyi vaatte bulunur. Gelgelelim, burada tam da bu nedenle, öncüllerinden çok daha masum bir versiyonda ortaya çıkar (*Ya/Ya da*'da genç estetikçiyle Baştan Çıkarıcı Johannes'in aynı kişi olmalarından kuşkulanmamıza bile fırsat verilir). Âşık olmayı bırakın, şimdiye kadar bir kadına "bakmaya" bile kalkışmamıştır. Yine de, herkesin "sevmek ve sevilmek istediği"[11] düşüncesini komik bulacak kadar ironi yeteneği vardır (Kierkegaard, belirttiği bu konuya daha önce *Kaygı*'da değinmişti).

Son konuşmacı daha çok umutsuz bir vaka gibi gelirken, daha iyi konumlanmış olan katılımcının en az deneyimli gözükmesi dikkate değerdir. *Ya/Ya da* için de geçerlidir bu. "Günlük"ü Birinci Bölüm'de biten Johannes'in, İkinci Bölüm'de Vilhelm'in desteklediği etik yaşama varacağını kim akıl edebilirdi? Burada, Evreler'in (*Stadier*) iki bölümünün ilkinde Johannes yine son sözü söyler ve bunun hemen ardından gelenin, içki arkadaşlarını etkilemesi pek olanaklı değildir. Hegel'deki gibi, daha büyük deneyim ve ben bilinci sanki niteliksel değişimleri ve ilgili seçimleri giderek beklenmedik hale getirir.

İçki partisi öyküsünün devamı olan "İtirazlar Karşısında Evlilik Konusunda Pek Çok Şey"i "Evli Bir Erkek" yazar. Söz konusu erkeğin *Ya/Ya da*'daki Vilhelm gibi yargıç ya da kıdemsiz bir yüksek bürokrat olduğunu, William Afham'ın "ziyafeti" anlattığı son sayfalarda anlamamız sağlanır. Bunun gerçekten Vilhelm olup olmadığı bize bırakılır. Partiye katılanlar iyice sarhoş olunca, Constantin'in kendilerini eve götürecek

beş ayrı araba önerisini kabul edecek yerde, sabahın erken saatlerinde birlikte dolaşmaya karar vermişlerdir. Yürürlerken yakındaki bir bahçede bir kadının, eşine sabah çayını verdiği bir çardağın yanından geçerler. Hepsi çiftin bir süreden beri evli olduğunu bilseler de, kadın bunu, "yeni evli birinin çocuksu içtenliğiyle [*Inderlighed*]" yapar. Belki ziyafette konuşulanların etkisiyle Afham, kadının, evliliğin "şaka mı, ciddi mi", ev kadınlığının "ömür boyu sürecek bir iş mi, oyun mu yoksa hobi mi" olduğunu henüz bilemediği bir evrede olduğunu düşünür. Kısa bir konuşmada kulak misafiri oldukları gibi, erkeğin açısından, kendini adamışlığının altında pek de kibar olmayan bir ironi yatmaktadır. Adam önceki gün kesintiye uğrayan ve kadının, kocası evlenmeseydi dünyada çok daha başarılı olacağını belirttiği sohbeti hatırlayınca, ciddi bir ses tonuyla kadına, "çok çabuk unutmuş" göründüğü eski aptallıklarını bağışladığı yanıtını verir ve suçlarcasına ona, "Dünyada nasıl bir başarı kazanmam gerektiğini düşünüyorsun?" diye sorar. Önce apışıp kalan kadın hemen kendini toparlar, adam parmaklarıyla masada davul çalarak uzaklara bakarken adama "bir kadının etkili konuşma sanatını" sergileyen bir söylev verir. Kadın sözlerini bitirdiğinde adam Danimarka'da erkeğin eşini dövmesinin meşru olduğunu belirtir, kadın gülümseyerek şu yanıtı verir: "Şakacılığı ne zaman bir yana bırakacaksın?" Burada mutlu bir evliliği olan Nicolaus Notabene'nin yanında bulunduğumuzdan kolayca kuşkulanabiliriz.

Partiye giden diğerleri bu küçük evlilik tiyatrosuna tanıklık ederlerken, Victor Eremita bir bahane bulup eve gider, açık Fransız penceresinden içeri girer. Arkadaşları giderlerken, "Yargıç yazmış" dediği bir taslağı zaferle sallayarak dışarı atlar. Davranışının nedeninin, partide tükettiği aşırı alkol olduğu kuşkusuzdur ama birdenbire oracıkta biten Afham, Eremita taslağı el yordamıyla cebine koymaya çalışırken elinden alarak suça daha çok katılır. "İtirazlar Karşısında Evlilik Konusunda Pek Çok Şey" adıyla yayımladığı taslak işte budur.

Kendisinin hatırlaması, tanıklık etmesi şöyle dursun, hiçbir belirtisini bile göremediği olayları Afham'ın bu kadar çok hatırlamasını uzun zamandır merak eden okura, Afham, kendisinden önceki pek çok müstear ad gibi, kendisinin hiç kimse, bir hiç, aslında "salt varlık" olduğunun, dolayısıyla da, Hegelcilerin dedikleri gibi, salt varlık "sürekli geçersiz kılındığı" için, "pratikte hiç bile" olmadığının güvencesini verir. Bu du-

rumda, taslağı Eremita'nın elinden alıp, "kendi" düşüncesi olarak yayımlamasının hiçbir anlamı yoktur. Taslak "Yargıç'ındır" ve Victor'dan ödünç alındığı bahanesi altında yayımlanır. Victor ise taslağı yayımlama hakkını elde ettiğini düşünmüş olmalıdır ve Afham için "hiçliğinde" düpedüz bir nemesis'tir.[12]

Yüksek bürokratın davası *Ya/Ya da*'daki Vilhelm'in davasına biraz benzese de, özellikle başlangıçta duygu durumu çok daha hafiftir ve argüman başından sonuna kadar daha derli topludur. Giriş pasajı Notabene'nin, evliliğini korumak için kitap yerine önsözler yazdığını kabul ettiği Önsözler'inin (*Forord*)[13] önsözünün taslağından alınır. Burada yazar, yaşamlarını buluşlar ya da kozmolojik araştırmalar yaparak geçirmek istemeyenlere, evliliği, "bir insanın üstlenebileceği en önemli keşif yolculuğu" diye ısrarla önerip şaka ederek başlar.[14] Ancak, koca olarak hiçbir yeni keşifte bulunmamayı her evli erkeğin bildiğini iddia eder.[15] Aslında denemede Vilhelm'in *Ya/Ya da*'daki iki mektubundaki konulara dönülmektedir. Koca, aslında Kant ve Fichte'nin başlattığı tartışmanın devamı olarak, tipik Romantik itirazlara karşı "Evliliğin Estetik Geçerliliği"ni savunmaya başlar. Erotik aşkın ve "âşık" olmanın dolaysızlığı ya da doğallığı evliliğe başlama kararıyla karşılaştırılır. Çiftin, iyi gittiği sürece beraber yaşamaya karar verdikleri birliktelik, ne olursa olsun diye bir bağ kurma kararına dayalı birliktelikten farklıdır. Yalnızca bu da değil, birinci durumda, birliktelik her zaman, meydana gelmeyen bir şeye bağlı olduğu için, ancak o şey meydana gelmediği sürece mutlu olunabilir –çünkü o şeyin her zaman meydana gelebilmesi, "ben öldükten sonra" anlamına gelir. Kesin bir şekilde "evrensel" olan içinde yer verilen aşk, insanın sevincini şimdiki zamanda yaşaması kadar ileriye yönelik bir beklenti halinde yaşamasına da olanak verir.[16] Yazar, evlilik tanıtımının sonuca götüren yarısında, Vilhelm'in "Denge"de yaptığı gibi, benin seçimine odaklanmaz, bu boşluğu Vilhelm'in insanın evlenmesi gerektiği kuralının olası istisnaları konusundaki sorularıyla kapatır. Gelgelelim, yazar muaf tutulmak isteyenlere karşı da uyarır. Evliliğin "en yüce [*høiste*] yaşam" olmadığını kabul eder, çünkü daha yücesini bilir. Evlilik görevini es geçenlerin kanıtlarını incelemek için, bu "dar boğazda" duran birinin rolünü üstlenip, kişiyi tipik olarak muafiyet kazanmaktan yoksun bırakan durumları tanımlar. Tinsellik adına ya da tinsellik nedeniyle bile olsa kişinin, Tanrı gibi "salt tin" değil, insan

olduğunu unuttuğu bir tür "aldatmacaya" karşı çıkar.[17] Müstear adlı yazarın akıl hocasının doğrudan elinden çıktığı belli olan ve Heiberg'le Grundtvig'e yöneltilen yorumlarda, yaşamın salt fiziksel yanını kötüleyen, ortaçağ manastır yaşamının yeni versiyonu olan dindarlığın entelektüelleştirilmiş biçimlerine ve dine ilginin yeniden canlandırılmasına karşı uyarır. Hakiki dinsel muafiyet için –açıkçası "In Vino Veritas"taki konuşmacılardan hiçbirinin tanımlamadığı– "bir şey yapılmalıdır".[18] Bu şey gerçek aşk bağlamında olmalıdır, örneğin kurala uymama. Yazar, Kierkegaard'un kendi sorununu sergilemiyorsa, en azından o soruna örnek oluşturan türde bir duruma, eski alışkanlığına geri döner.

"Evlilik Konusunda Pek Çok Şey"de okura "Sevgili Okurum" diye seslenilir. Bu, Yineleme'nin (*Gjentagelsen*) son sayfalarında Constantius'un da kullandığı biçimdi ve açıkçası Regine'yi etkileme amacı taşıyordu. Dolayısıyla burada, Vilhelm'in estetikçiye yazdığı uzun "mektuplarına" başlarken kullandığı "Dostum"dan farklı olan bu biçimin seçilmesinin, bu tikel ya da belirgin "ya/ya da"ya yapılan özel bir göndermeye işaret etmesi beklenmedik bir şey değildir. Kierkegaard, okuru, kendince evliliği sahiden savunduğunu varsaymaya teşvik eder. Savunmanın aslında sahi olduğu anlamına gelmez bu. Kierkegaard yalnızca okurunun böyle anlamasını diler. Gelgelelim, Kierkegaard'un, ya/ya da şemsiyesi altında "Yanlış ve Doğru" halini alacak yapıtın yayımlanmasına son dakikada verdiği kararında mantık ararsak, adının dilbilgisel biçimine karşın yapıt kendi başına bir ya/ya da olma görünümü kazandığında, savunmayı salt geçici, yalnızca daha yüce bir şeye sıçramak için bir platform olsun diye kazanılması gereken bir konumun ifadesi saymak kadar sahi olarak da kabul etmek için iyi nedenler bulunduğunu görebiliriz. Birinci alternatifi benimseyip Evreler'in (*Stadier*) genel temasını özetleyebilir, artık bilinen tarzda, evliliğin standart ya da "yükümlülüğün yerine getirilmediği" bir konum olduğunu, bu açıdan herhangi bir istisnanın doyurucu biçimde açıklanması gerektiğini söyleyebiliriz.

Kierkegaard'un başından beri *Ya/Ya da*'ya eklemeyi düşündüğü, ilk başta ek olarak yazdığı Evreler'in (*Stadier*) daha sonraki bölümü, insanı kurallardan muaf tutabilen koşulları inceleme denemesidir. Adının başından beri "Suçlu mu?" – "Suçsuz mu?" olması, ya/ya da'nın başka bir biçimidir. Soru şudur: Yapıt, bir bütün halinde iki çift ya/ya da'nın açıklaması, ikinci "ya"nın birinci "ya da"yla doğrusal tarzda çelişmesi

olarak mı okunacaktır, yoksa bu iki ya/ya da daha kapsamlı ya/ya da seçeneklerini mi (seçimi anlama yollarını mı) oluşturmaktadır?

Kompozisyonun düzeni bir yazarın önceliklerine akla uygun bir biçimde işaret edebiliyorsa, Kierkegaard'un aklında müstesnalık sorunu en üst sırada gibidir. Her şeye karşın bu onun sorunuydu. Bunu müstear adlı yazarların sorunu olarak bile görme eğilimindeydi. Birkaç yıl sonra bu "tekil birey" "meselesinin" müstear adlı yapıtlarda ortaya çıkmasının –bu onların "her birinde" ortaya çıkar– "evrensel [*det Almene* – genel ya da genelleme] tekil birey [*den Enkelte*], müstesna birey [*den sœrlige Enkelte*], müstesna [*Undtagelsen*] değişimler" anlayışlarının sırasına bağlı olduğunu yazıyordu. Alıştırmanın amacı, "müstesna bireyi acılarında ve sıra dışılıklarında anlamaktır".[19] 1849'da, bu notu yazdığı zaman Kierkegaard için, tekil birey anlayışı, siyasal yönü dahil daha "genel" bir anlam kazanmıştı. Kierkegaard, "okuyan halk açısından, kitaplar gibi müstear adların da tekil birey anlayışını yürürlüğe koyduğunu" ekleyebiliyordu. Ama artık 1844'te, bu kadar müstear adın arasında Kierkegaard'un, evli bir önsöz esnafı olacağına kitaplar yazmakla uğraşan, hatta evliliği savunan kitaplar yazan bir bekâr olmasına iyi bir neden arayarak, yazarlığının gerekçesini hâlâ başkaları kadar kendine de açıklamaya çalışması çok muhtemeldir.

Bu ışıkta, Evreler'in (*Stadier*) İkinci Bölüm'ü "'Suçlu mu? – Suçsuz mu?' – Acı Çekmenin Öyküsü. Frater Taciturnus'un Yazdığı Psikolojik Bir Deneme", Birinci Bölüm'deki hem "ya"yı hem de "ya da"yı irdeler. Acı çekme, dinsel istisnaya fırsat verilmeden önce, "darboğaz"da "yaşanması" gereken durumdur. Öyleyse bir gösterge olarak, Evreler'de (*Stadier*) şayet varsa ya/ya da, bu "In Vino Veritas"ın geriye kalan kısımda bir alternatif olarak ortaya çıkan şeye karşı koymasıyla bağlantılıdır. İkinci Bölüm ise evli erkeğin durma noktasına geldiği yerden başlar. Bu bölüm Kierkegaard'un evliliği savunmasını destekler ama onun dinsel istisna olasılığı isteğini de kabul eder. Buradan hareketle, her olasılığı inceler. "In Vino Veritas"a gelince, katılımcılardan hiçbirinin, hatta genç adamın bile yeterli olmadığını fark ediyoruz çünkü bu versiyonda kendine, âşık olma, dolayısıyla istenen türde bir olaya gerçekleşme fırsatı vermemiştir –ama bunun ileriki yaşamında meydana gelmesini hiçbir şey önlemez. Diğerlerine gelince, tam da bu tutumları onları böyle bir olanaktan yoksun bırakır, kendini gerçekleştirmek için bir kadınla bu-

luşma umudundan vazgeçen Eremita'yı bile. Beşi de kaygının yol açtığı baş dönmesiyle, tinsel olanaklara coşkuyla meydan okumasalar da, şu ya da bu biçimde çaresizce sonlu olana tutunurlar.

Bu açıdan bakıldığında, "Suçlu mu? – Suçsuz mu?"nun umutla ama eleştirel bir havayla irdelediği şeylerin standardı yükseltilir. "In Vino Veritas"taki çeşitli figürler, "mazeretlerin" tinsel versiyonlarını denerler. Figürleri oluşturmanın Kierkegaard'a neden güç geldiğini açıklamaya yardım eder bu. Çok önceki düşünceleri şimdi kendini temize çıkarma üzerine yoğunlaşıyordu; bu düşüncelerin çoktandır gittikleri yön gerçekten de Kierkegaard'un ertelediği "daha önemli şeyler"le uğraşmasını gerektiriyordu. Anlatılanlara göre, o tarihte Kierkegaard kilise törenlerine (günah çıkarma, düğün ve defin törenlerine) uygun bir dizi söylev planlıyordu.[20] Kendi durumuna hüzünlü bakışına, içkili partinin anılarından daha yakın olan vesilelerdi bunlar. Ne var ki eski karakterleri, anlamasına yardım ettikleri şeyin ışığında yeniden biçimlendirip ortaya çıkarma gereksinimi duyması da anlaşılabilirdi. Platon'un *Symposium*'unun yeni bir versiyonunu yazmasının, Poul Møller'e bağlılığı kadar, gururuna hitap etmesi olasılığı da vardır.

Evliliğin yeni bir savunmasının ("doğru") evlilik hakkında artık giderek artan olumsuz görüş birliğine ("yanlış") eşlik ettiği de gayet açıktır. Kierkegaard'un "Evlilik Konusunda Pek Çok Şey"in başlangıcını oluşturmak için Notabene'nin yazdığı önsözün taslağından evliliği öven pasajı çıkarmasından, bunun zaten var olan bir savunmanın devamı olduğunu biliyoruz. Özel taleplerin art arda tekrarından sonra evlilik, kendi sunacağı yararlara ulaşmaya çalışır. Ama bunu, sorunun insanın kendi suçluluğu sorunu olarak benimsenmesi için, meşru müstesnalığı gayet kritik bir mesele haline getirecek kadar yüksek perdeden başlatır. Kierkegaard'un, pişmanlık ve suçluluğun her zaman nasıl hafifletilebildiği konusunu ele almak için gereksindiği platform artık vardır.

"Suçlu mu – Suçsuz mu?", *Ya/Ya da* gibi ama bu kez yazı da yazan müstear adlı editör/yayımcısının, yapıtın en önemli metnine, günlüğe nasıl rastladığına ilişkin açıklamasıyla başlar. Sandalın bir ucunda ödünç aldığı olta takımıyla şansını denerken, öte uçta doğa bilimci arkadaşı gölün ilginç florasını tarar. Frater Taciturnus'un oltasına, rastlantı eseri gül ağacından yapılmış bir kutu takılır. Kutuda günlüğün yanı sıra değerli şeylerin de bulunduğu ortaya çıkar. Frater Taciturnus, keşiflerinin rekla-

mını yaptığını, ilgilenen biri çıkarsa Reitzel'ın kitabevi aracılığıyla kendisiyle bağlantı kurmasını istediğini anlatır bize. *Ya/Ya da*'daki günlük gibi, ciltli bir kitap halindeki bu günlükte birinin kendi kendisiyle girdiği diyalogların kaydı vardır. Üzerlerine tarihleri atılmış olan notlar (Frater Taciturnus'un başvurduğu bir uzmana göre yıl 1751 olmalıdır), sabah ve gece yarısı notları şeklinde birbirini izleyen iki ana bölüme ayrılmıştır. Sabah yazılan notlar yazarın bir yıl önce nişanlanmasına ve nişanın bozulmasına dair anılarıdır. Gece yarısı notları, kaydedilen "gerçeklikle" yazarın "ideal dünyası"nı karşılaştırır.[21] Quidam'ın günlüğündeki son nottan ("bu olay üzerine") sonra[22], Frater Taciturnus, günlüğün okura "ulaşmasını" sağlar. Quidam'ın öyküsünü, kendi fikir çatışmasının gelişmesi biçiminde yeniden betimler. Taciturnus'un öyküsünün doğasında daha çok, müstear adlı yazarın tarih atmak için yarattığı söylev evreniyle Quidam'ın kendi betiminin birleştiği görüşü pek önemli değildir. Kierkegaard'un daha sonra anlatılacak kendi acı çekme öyküsünden bildiğimiz –ama o tarihte okurun bilmediği– "aldatma" gibi sözcükleri de içermesi, Taciturnus'un oltasına takılan kutunun öyküsüne daha fazla mizah katar yalnızca.

Frater Taciturnus'la (Sessiz Kardeş) Quidam'ın (söz konusu adam) arasındaki ilişki, Constantius Constantin'le mektuplaştığı genç arkadaşı arasındaki ilişkiye benzer; kâşifliği rastlantısal olmayan (deney amaçlarıyla) yaratıcı olan, yol gösteren bir tindir o –onsuz, "yol göstermenin" uygun bir anlayış olmayacağı başlangıçtaki ayrılığı pekiştiren bir buluş olarak, balığa çıkma öyküsünü açıklar bu (ve Victor Eremita olayında aynısına neden olanak tanınmadığını merak ettirir). Ancak burada yol gösterme farklıdır, çünkü öyküye yerleştirilen zaman farkı nedeniyle Frater Taciturnus yalnızca okura seslenebilir.

Constantius'un, ironici olmasına ve imgesel amacının ötesinde yatan bir dinsel muafiyet biçimi olasılığına karşın, daha ileriye gidemediği kavşakta, koruduğu kişiyi terk ettiği Yineleme'deki (*Gjentagelsen*) gibi, Taciturnus da, aracılığıyla *bizi* daha fazla aydınlatamadığı noktada Quidam'ı terk eder –ancak *onun* terk ettiği yerde, daha fazla "iletişim" her halükârda olanaksızdır. Yineleme'deki (*Gjentagelsen*) genç adam dinsel duyarlılıktan yoksun bir şairdir. Constantin'in, onun "çatışmasının" dinsel bir çözümü olabileceği önerisinde bulunmasını pratikte olanaklı duruma getirir bu. Kuşkusuz, ironici olarak Constantin'de de

dinsel duyarlılık yoktur. Ama "Suçlu mu? – Suçsuz mu?"da iki taraf da eş güdümlü bir biçimde farklıdır. Frater Taciturnus'a göre, günlükteki Quidam'ın, "başından beri dinsel doğrultusu demoniktir".[23] *Kaygı*'da gördüğümüz gibi, Kierkegaard'un sözcük dağarcığında "demonik", yine de iyi olduğu kabul edilenden duyulan korkuyu anlatır. Demonik davranış, az çok açıklanabilen davranıştır ve bilinçsiz olsa bile, yine de kontrolünü kaybedemeyen bir idealden kaçınmaktır. Dolayısıyla, demonik kişi, korkusunun kendisine yararı olmayan ama korkusuna –yani kötülükten ya da kötü olan şeyden korkmaya– karşı yeterli gücü de olmayan bir kimseden farklıdır. Frater Taciturnus'a göre, Quidam'ın dinsel doğrultuda demonik olması, Constantius'un genç adamının yoksun olduğu dinsel duyarlılığa sahip olması demektir; ama bu duyarlılıkta korku uyandıracak yeterinden fazla şey vardır, örneğin, pişmanlık duymak zorunda kalma beklentisi.[24] Frater Taciturnus'a gelince, "mizahçıdır" o. Başka şeylerin yanı sıra ama özellikle dinselliğin "bir görüngü olarak" "zihnini meşgul etmesi" demektir bu. Yalnızca o da değil, "zihnini en çok meşgul eden" görüngüdür ayrıca.[25] Taciturnus'un bize başından beri "düşünde yarattığı" bir figür olduğunu söylediği Quidam (Constantius'un ise okuruna, onun da düpedüz düşünde yarattığı biri olduğunu söylemeye devam ederken, ancak sonunda ebelik yaptığını itiraf ettiğini hatırlıyoruz) dinsel istisna olmanın ne anlama geldiği konusunu kavrayan biri olarak bize teslim edilir. Bu durumda, Frater Taciturnus'un mizahçı olduğunu söylemek, konuyu kavrasa bile, mizah yalnızca zihinsel bir meşguliyet olduğu için, yine de bu zihinsel meşguliyetle bağlantısını kopardığını söylemektir. Taciturnus, merakını aşırı çeken bir şeyle ilgilenir ve merakı gölde oltasına takılan kutu gibi ilginç olaylarla doyurulmalıdır. Ama acı çekme öyküsünün aslında Kierkegaard'un öyküsü olduğunu göz önünde tutarsak, balık tutma macerasında ilginç başka bir yön daha bulunduğunu görebiliriz. Üzüntüsünün öyküsü "mutlu bir rastlantı" sonucu Taciturnus'un eline geçtiğinde, içeriğindeki öğelerin, kişiye, insanın başından beri dinsel bir istisna olup olmadığını sordurduğu bir öykü halinde "sevgili okur"a sunulabilir artık.

Müstear adlara ilginç bir ışık tutar bu. Sanki müstear adların anlattığı bağlantısız davranışların, bu adların konu edebildiği benlikle de bağlantısı kopar; bunun yerine, tarihsel bir vakaya bağlanmaları gerekir. Sanki böyle bir tarihe sahip bir vakada herhangi bir anıştırmanın göz-

den kaçırılması, doğru bir "tinsel" tanı koyabilecek müstear ad sempati yüzünden bağlantıyı koparmasın diyedir. Bu bütün müstear adlar için geçerli değildir. Johannes Climacus, Hıristiyan olmanın ne anlama geldiği konusunda kendi anıştırmalarıyla bizzat ilgileniyormuş gibi numara yapsa da, mizah yapmayı her zaman sürdürür. Zihnini çok genel soruların meşgul ettiğini itiraf eder. Aslında bu sorular, "Suçlu muyuz?" gibi genel ve Quidam'ın sorduğu "Suçlu muyum?" gibi kişisel bir *soru sorma* arasındaki fark nedir gibi çok genel sorulardır.[26] Sezinleme veya düşünme, bu ikinci soruya ne cevap verebilir ne de bu sorudan kaçmamıza yardım eder –amaç da bunu göstermek olabilir. Müstear adın uzmanlığı, en fazla, ne zaman bu soruyu gerçekten sorduğunuzu anlamanıza yardım etmektir. Adeta soruyu size bildirir ama bunu yaparak, uzmanca bir yanıt bulunmadığını çok netleştirir.

Olay öyküsüyle müstear ad arasındaki ilişkinin karakteristiği olan zamanda ayrılık, olay öyküsünün gerçek değil, okura verilen bir örnek olduğunu akla getirir. Kierkegaard'un yönelimi, olayına yanıt isteyen kişiye tanınan yanıtlar vermesi olamaz. Bu ancak, Kierkegaard'un saldırdığı görüş olur. Müstear adlı yazarın olay öyküsü konusunda ne dediği, Yineleme'de (*Gjentagelsen*) mektup yazan gencin ya da "Suçlu mu? – Suçsuz mu?"da Quidam'ın müstesnalık ve müstesnalığın gerekçesi gibi bir konuda bize doğrudan bir şey söyleyip söylemediği net değildir bile. Bu yalnızca, olay öykülerinin ve bu öykülerin müstear adların ironik etkilerine açıkça maruz kalmalarının tanıtlar sunmasıdır. Dolaysızlığın kontrolü gevşeyebilir ve şiirsel olanaklar çok farklı bir şeye, yani dinsel çözüme doğru bir biçimde tutunma hazırlığına kapı açabilir. Ama bunun için zaten dinsel duyarlılığınız ve suç sorusunu gündeme getirecek olaylar "olmalıdır". Olay öyküsü bu koşullar altında dış yardım almaksızın uzun bir mesafe kat edebilir.

Frater Taciturnus "sessiz kardeş"tir ama mizahçıdır da. Sonunda "düşünde yarattığı" şeyin gitmesine izin vermesi gerektiği anlamına gelir bu. Constantius'un okurun huzurunda genç adamı doğurtmasına yardım eden ebeliğinin tersine, Taciturnus versiyonu, Quidam'ı kendisi doğurtarak, kendi genç adamını okurun huzurundan alıp götürebilir ancak. Frater Taciturnus, Quidam'ı okuruyla yaptığı "sohbetin" sonucunda yazar. Daha ileri gideceği doğruysa Quidam'ın kullanmayacağı bir dil kullanmalıdır ve bu dili kullandığını kabul eder. Frater Taciturnus, Quidam

imana ulaştığında, Tanrı'ya imanını sürdüren tutkulu kontrole kendisi gibi ve kendi kendini yok etmesine de "komik ve trajik olanın olumsuz birliği" diye bakmayacağını söyler. Frater Taciturnus, trajediyi, tinin çektiği ölümsüz acıda (zihninin her şeyden çok dinle meşgul olması nedeniyle edindiği bir anlayış), komediyi ise tinin, yalnızca iki kişiyi ilgilendiren varlığının bathos'unda [aşırı duyarlı pathos-ç.] görür.[27] Ama imanına sıkıca sarılan Quidam için ne trajedi ne de komedi vardır. Sonunda kendi kendini yok etse de sıkı durur. Bir Quidam'ın aksi takdirde kabul edemeyeceğini anladığı gerçeği kabul etmek için dinin önerdiği yolu kavrayan birine bile, hatta özellikle ona her ne kadar trajik, gülünç ya da anlaşılmaz gelse de dinsel ortamda önemli olan türde bir olgudur bu. Kierkegaard, çok önce, insan davranışlarını soyutlayarak açıklayan müstear adlardan insan davranışlarını ayırma düşüncesi aklına gelmeden önce, 1836'da, ironiyle mizahın "tekil bireyde pekâlâ bir araya gelebileceğini" yazıyordu. İman noktasına ulaşan Quidam gibi birinde neden ironiyle mizah bir araya gelmeyecekti? "Dünyanın kendisiyle alay ettiği anları hissetme"[28] noktasına asla gelmeyen mizahçı diye bir şey olmadığı anlaşılırsa, müstear adlara daha fazla ışık tutulabilir belki. Frater Taciturnus gerçek bir kişi olsaydı imanda Quidam'ın izinden gidebilirdi, Quidam'ın imanlı olsa bile kendisini her zaman mizahçı gözüyle görebileceği gibi.

Bu nedenle Quidam, Frater Taciturnus gibi mizahçı değildir, yani profesyonel değildir. Ama hâlâ sorun, Kierkegaard'un anladığı anlamda mizahın kendisinin ya da imanda ilerleyen birinin gerekli öğesi sayılıp sayılmadığıdır. Sayılmıyorsa ve Quidam'ın hiç mizah yapmadığı görülüyorsa, onunla Taciturnus arasındaki ilişkide sandığımızdan daha çok bütünleyici bir ortak hayat yaşadıkları sonucunu çıkarabiliriz. Ama bunun tek nedeni, Kierkegaard'un Taciturnus'u düşünde canlandırması gibi, Taciturnus'un da Quidam'ı soyut bir biçimde düşünde canlandırması olabilir.

Buraya kadar ne sonuç çıkarılırsa çıkarılsın, Quidam'la Taciturnus, *Ya/Ya da*'da estetik ve etik yaşam görüşlerinin betimlenmeleriyle başlayan güzergâhı kendi aralarında tamamlarlar. Aslında, Taciturnus'un yorumuyla birlikte Quidam'ın günlüğü, öykünün istediği bütün malzemeyi sağlar. Demonik pişmanlık korkusuna karşın Quidam, her zaman din yönüne eğilimlidir. Başından beri bu eğilimi göstermesi onun çekincesini açıklar. Bu olgu, aşka anında yanıt vermesini önler ama "daha yüce

yaşamın" da imidir.[29] Hatta Quidam meseleyi etik açıdan ele aldığında, daha önceki ilk yaşam görüşündeki gibi, "dinsel olanaklar ruhunun en derinlerinde yatar".[30] Frater Taciturnus, Quidam'ı bu kadar izledikten sonra, tarih atmak için "deneyinin" gelişimini özetler. Şöyle der: "Evreler böyle düzenlenir: Din olanağının doğmasıyla birlikte yanılgı içinde bir estetik-etik yaşam görüşü; onu mahkûm eden bir etik yaşam görüşü; yeniden kendi içine gömülür" ve Frater Taciturnus artık, "O, benim istediğim yerde elimin altında" der.[31]

Taciturnus, burasının, Quidam'ın ne tür bir soylu iş yapılacağı konusunda sürüp giden endişelerini mizahın sonunda yok edebildiği yer olduğunu ya da geçmişte hak edilmeyen hangi üzüntünün, evrenselin, yani "genelin" (*det Almene*) taleplerine uyamamasını mazur göstereceğini söylemek ister. Tarihsel başarıya hâlâ demir atmakla ve eğer bir şey başarılmaya gerçekten değerse kişinin kendisi olmak için bunu yapmaya çağrıldığını sanmak gülünçtür, düşüncesiyle birlikte, trajik kahramanlığın ötesinde, Quidam, iş dine gelince hiçbir mazeretin geçerli olmadığı olasılığıyla yüzleşmelidir. Uzun sözün kısası, olasılık beklentisine "demonikçe" karşı çıkmaya başlayan Quidam, sonuçta bir koşulu kabul etmeyi gerçekten çok ister. Bu koşul olmadan etik kurallardan muaf olmak için dinsel bir temel olanaksızdır. Yaptıklarının suçunu üstlenir, ya da belirtilebileceği üzere, artalandaki –toplumsal, çevresel ya da psikolojik– etkenleri belirterek açıklanabilecek ve mazur görülebilecek her ne varsa hesaba katmamak buna dahildir. Verdiği zararın açıklamalarını orada bulabilse de (Eyüp'ün bunu yapması gerekmiyordu, çünkü İbrahim gibi o da günahsızdı, gerçi İbrahim Tanrı için bunu yapmaya hazırdı), yaptığı her şeyin sorumluluğunu bizzat alır. Ancak ve ancak o zaman pişmanlık konusunda soru sorabilir.

Frater Taciturnus, şöyle diyerek özetler:

> Varoluşun üç alanı [*Existents-Sphœrer*] vardır: Estetik, etik, dinsel. Metafizik bir soyutlamadır ve hiçbir insan metafiziksel yaşamaz. Metafizik, ontoloji, vardır ama varoluşta değil [*det er ikke til*], çünkü varoluşta vücut bulduğunda estetikte, etikte ve dinde vücut bulur ve oradayken de estetik, etik ve dinden bir soyutlama ya da bunların bir önkabulüdür [*et Prius for*]. Etik geçiş alanıdır, dolayısıyla en yüce ifadesi olumsuz bir edim olan pişmanlıktır. Estetik alan dolaysızlık, etikse borç alanıdır (bu borç o kadar büyüktür ki bireyi her zaman iflas ettirir), din yerine getirme alanıdır ama

bastonun ya da çantanın altınla doldurulduğu biçimde olmadığına dikkat edilmelidir, çünkü pişmanlık kendine sonsuza kadar bir yer edinir, bu nedenle dinsel bir çelişki vardır: Yetmiş bin kulaca dayanmak, yine de sevinç duymak.[32]

Bu laflar, dönemin felsefe okurlarına *Görüngübilim*'deki Hegel'i hatırlatırdı. Hegel, "Bir dizi biçimleniminde yolculuk eden ruhun yolunu" yazar, "bu biçimlenimler, ruh Tin'in yaşamı için arınabilsin diye, ruhun doğasının belirlediği uğraklardır sanki".[33] Hegel için bu, "umutsuzluğun da yoludur". Çünkü "doğru bilgiye hızla ilerleyen" yolcu için her yeni istasyon, yıkımına sınandığında bir önceki istasyonun yol açtığı kuşkudan sonra yeniden inşa edilmelidir. Kierkegaard'un versiyonundaki fark, bu karşılaştırmayı ironi haline getirecek kadar radikaldir. Hegel nesnel bir (ben) bilgisinin peşine düşmekten söz ederken, Quidam'ın yolculuğu ancak kişisel bir günlükte anlatılabilir. Bu günlüğün getirdikleri, günlüğün nerede bitmesi gerektiğini anlamak için, "iletişimin" sınırlarını görecek kadar bilge bir kişi için vardır ancak. Bu yolculuğun istasyonları (Taciturnus'un yayınının alt başlığı) "Acı Çekmenin Öyküsü", özel bir dünyadadır. Adlarının anlamı ancak "okurla" kurulan ilişkide aktarılabilir.[34]

Hegel karşıtı taraf yerel tüketim içinse, Evreler'in (*Stadier*) asıl amacı neydi? Kierkegaard burada hâlâ kendi sorunları aracılığıyla mı çalışır yoksa Evreler (*Stadier*) daha geniş bağlamda bir rol mü oynar? Başından beri "kadın" konusunda sonuca varmaya odaklanıp, günlükteki notların birçoğu sözcüğü sözcüğüne Kierkegaard'un nişanı bozduğunda yazdığı notlardan[35] alınırken, Taciturnus'un "deneyimindeki *quœdem* [söz konusu hanım]" konusunda anlattıklarının Kierkegaard'un Regine'sine uyduğu göz önüne alındığında, Evreler (*Stadier*) müstear adla donatılmasına karşın (belki de bu nedenle) kuşkusuz çok kişisel bir yapıt olarak okunur. Hepsini, yani "In Vino Veritas" dışındaki bölümü yazmak çok güç oldu. Yapıtta Kierkegaard'un, Regine'yle paylaştığı güç durumun üstesinden gelmek için bir girişimde bulunduğunun kanıtı azdır. Quidam'ın, son gece yarısı notunda şöyle demesine bile fırsat verilir: "Ona sadık kalabilseydim kendimi daha çok gerçekleştirirdim, tinsel yaşamımı evliliğin gündelik işlerine bırakırdım ... öncelikler bunlar."[36] Kierkegaard'un evlilik idealini yerinde tutmayı neden istediği konusunda pek çok sebep düşünülebilir. Biri, kişiseldi. Regine'ye verdiği sözden

caymış, ona acı çektirmişti. İnsanın kendini gerçekleştirme koşulunun yerine getirilmesinin önceliğini iddia ederek, verdiği zararı pek tamir edemezdi. Bu önceliğe ulaşacak kadar şanslı olanlar için bu, sözünden dönmeyi aklar. Böyle yapmak hem zararı karşılama, hem de, aynı kapıya çıksa da, müstesnalığını aklama olanaklarından onu yoksun bırakırdı. Bir kuralın dışında kalacaksanız, dışında kalmak istediğiniz kural yerinde kalmalıdır. Ama Kierkegaard gerçekten de her halükârda kuralı onaylar gibidir. "Evlilik Konusunda Pek Çok Şey"in yazarı, evliliğin, bireyin yaşamının (*Tilvœrelsens* –genellikle "varoluş" diye çevrilen ama benzeri Almanca *Dasein* terimi gibi yaşamaya ya da özellikle insanın varoluşuna gönderme yapan bir sözcük) "en yüce ereği" olması kuşkusuz hiçbir şeyi kanıtlamaz der. Ama gördüğümüz gibi, Kierkegaard, *Ya/Ya da*'nın belgelerinde, "İkinci Bölüm evlilikle başlar, çünkü evlilik yaşamın vahyinin [*Livets Aabenbarelse*] en derin biçimidir"[37] der.

İki pasajda da Jupiter'le Juno'ya (yani Hera'ya) "tam" ve "mükemmel" anlamına gelen *teleios* ve *teleia*, yani Latince *adultus* ve *adulta* diye gönderme yapılması belki de tamamıyla rastlantı değildir. "Evlilik Konusunda Pek Çok Şey"de, paganlık dönemlerinde, yani Hıristiyanlıktan önce, evlilik değil yalnızca aşk tanrısı bulunsa bile –aşkın "daha yüce bir ifadesi" olan– evliliğin yine de koruyucularının bulunduğuna parmak basılır.[38] Ayrıca bir konu daha vardır. Hıristiyanlık öncesinde, korumanın dışarıdan geldiği düşünülürdü. Oysa yazar, tanrısal koruma altında bile olsa, Hıristiyanlıktan önceki dönemlerde de herkesin bildiği gibi, evliliğin şansa hiçbir borcu olmayan bir kararla ya da sonuçla kendisini içerden koruduğu öğüdünü özellikle verir.

Bu durumda "yaşam yolundaki evrelere", yani "varoluş alanlarına" ne anlam vereceğiz? Bu, Hegel'e alternatif bir insan gelişimi kuramı mı, yoksa evreler, tikel tek bir ruhun Tin'in yaşamı adına kendini aklamak için bağışlanma ve olanak arayışında umutsuzca dolaştığı yolda yer alan "istasyonlar" mı? Taciturnus'un son mektubu iki durumda da, yerel Hegelci ya da mahrem biçimde kişisel olanın da sağlayabildiğinden daha geniş ve daha ileriye bakan bir perspektif önerir. Evreler'in (*Stadier*), *Felsefe Parçaları* projesi daha bitmeden ve bölümler halindeyken yazıldığını hatırlayın. Hâlâ yapılacak daha önemli işler vardı. Taslak gelişirken bunların Kierkegaard'un aklını kurcalamadığını düşünmek mantıksızlık olurdu. Evreler'in (*Stadier*) Üçüncü Bölüm'ü, rahatça, *Fel-*

sefe Parçaları projesi çerçevesinde daha önce başlanan bir metin olarak okunabilir. Öyle ki burada, yapıtı tamamlayacak bir prelüd [giriş özelliği taşıyan bölüm-r.] vardır. Müstear adların olay öyküleriyle ilgisi, bir anlatım tarzı olarak bunların varoluşlarını yardımcı kişilere borçlu oldukları konusunda daha önce söylenenlerin hepsi, şiirin ya da kurgunun öyküyle ilişkisi bağlamında yeniden okunabilir. Olay öyküleri bizatihi şiirselsdir, ama bu öykülerin kendilerini okura apaçık olmaktan çok, apaçık olabilecek olanaklar olarak sunmasına fırsat veren budur. Diğer pek çok klasik ve edebi anıştırmayla birlikte, Taciturnus, mektubunda Aristoteles'le Lessing'e de gönderme yapar. Kierkegaard'da Lessing'in toplu yapıtları da vardı. Lessing'in *Hamburgische Dramaturgie*'sinde (1767-68; Hamburg Dramaturjisi) Aristoteles'in şiirle öykü ilişkisi tartışmasına sık göndermeler yaptığını Kierkegaard bilirdi.[39] Daha önce belirtilen, imanına sıkıca sarılan biri için ne trajedi ne de komedi olduğu konusu, Taciturnus'un doğrudan bu konuyla ilişkilendirdiği bir konudur. Şiir hâlâ dışsal bir birimle ölçülebilir, iman ise ölçülemez. *Felsefe Parçaları* projesinin tamamlanmasının, artık bu projeye dönüşü değil, Quidam örneğinden öğrenilen her şeyin ışığında, yepyeni bir bakışı izleyeceğinin ipucunu verir bu.

12. Bölüm

Sonuçlandırma Meselesi

Kierkegaard, *Stadier paa Livets Vei: Forskjellige Sammenbragte* (Yaşam Yolunun Evreleri: Çeşitli Toparlama Çalışmaları) için bütün çabasını ortaya koymasına karşın, yapıt (30 Nisan 1845'te) "Hilarius Bogbinder" tarafından basılıp yayımlandığında, örnek aldığı *Ya/Ya da* gibi başarıya ulaşamadı. Çok az fark edildi ve satışlar kötü gitti. Yeni yapıtın eskisinin yerini almasına fırsat verecek okuru kazanamaması karşısında, Kierkegaard'un, (ölümünden sonra yayınlanacağını bilerek ona göre tasarladığı) günlüklerinin mahremiyetinde verdiği resmi yanıt umut kırıklığından çok, acı bir memnuniyet oldu. "Bir şeyin hareketlendiğini düşündüğü yerde el altında olmak isteyen aptal bakışlı ayaktakımını terk etmem iyi" diye yazdı.

Böyle olacağını bildiğini de söyler. Hatta "'Suçlu mu?' – 'Suçsuz mu?'"nun sonsözünde bile neredeyse aynısını söylemişti. Belki Kierkegaard en kötüsünden korktuğu için, sonsözde gerçekten de alaycı bir savunma tutumunu benimser.[1] Bunun altında yatan hüsran ve gerçek düş kırıklığı, Kierkegaard'un bu en son müstear adlara ilgi çekmek için gösterdiği sonraki çabalarında ortaya çıkıyordu. Bu çabalar ve saptıkları dramatik yol gelecek bölümün konusudur.

Kierkegaard, biçime sadık kalarak, imzalı *Tre Taler ved tænkte Leiligheder*'ı (İmgelenen Fırsatlar için Üç Söylev) Evreler'le (*Stadier*) neredeyse eşzamanlı yayımlamayı başardı. Bunlar, Şubat ortasından 1845 Nisan'ının sonuna kadarki çok sayıda taslaktan ve plan değişikliğinden sonra tamamlandı.[2] Ama hâlâ tamamlanacak daha büyük bir iş, *Felsefe Parçaları* projesi vardı. Yapıtın "tarihsel kostümü" hâlâ yoktu. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*'na "Not"u ("Efterskrift") eklemeyi düşünmeye başladı. 1841'de Berlin'de başladığı görevi şimdi son haline getirirken görüyordu kendini. Zaman kısa olabilirdi. Kierkegaard ailesinin neme-

sisi onu çağırıyordu. Kierkegaard, 1846 Mayıs'ında otuz üç yaşına girecekti. Daha sonra Brøchner'e söylediği gibi, öleceğine inandığı yaştı bu. (Brøchner'in kanısına göre, bunun nedeni İsa'nın bu yaşta çarmıha gerilmesiydi ama Kierkegaard'un iki kız kardeşinin de bu yaşta öldüğünü hatırlıyoruz –gerçi Kierkegaard, onların ölümüyle İsa'nın çarmıha gerilmesini aklında bağdaştırmış olabilirdi.)[3] Evreler'in (*Stadier*) piyasaya çıkmasının üzerinden çok geçmeden, Peter ve ailesiyle Pedersborg'ta üç gün kalmasının hemen ardından, o Haziran'da günlüğüne, "özel bir gereksinme nedeniyle"[4] babasının mezarını ziyaret ettiğini yazar. Bu ziyaretin nedeni, Nytorv'a dönmesi olabilir. 1844'ün sonuyla 1846 ilkbaharı arasında bir tarihte Kierkegaard, o ilkbaharda aile mezarlığının tamir edilip, "*Søren Aabye*, 5 Mayıs 1813'te doğdu, ---- öldü" yazan bir taşa yer bırakılması" için talimatlar yazar.[5]

Bitmemiş *Felsefe Parçaları* projesi planının büyük bölümü ve malzemenin bazısı elinin altındaydı. Ama bu, Kierkegaard'un beklediğinden daha büyük bir iş olacaktı. Bilimsel Olmayan Notu Sonuçlandırma'nın (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*) metni, özellikle de sonuna doğru, kendisini ve düşüncelerini yayımlamaya girişmek için son şansını kullanan bir yazar izlenimi verir. Yapıtın karakteri giderek Kierkegaard'un şimdiye kadar edindiği bütün fikirlerle tıka basa dolu olması gereken bir sandığa benzemektedir. Ama Kierkegaard, biçime sadık kalıp, "Johannes Climacus'un yazdığı, editörlüğünü S. Kierkegaard'un yaptığı" Felsefe Parçaları'nın Bilimsel Olmayan Notu Sonuçlandırma: Mimik-Patetik-Diyalektik Derleme: Varoluşsal Bir Katkı'nın (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler* ...) dev gibi taslaklarını, Evreler'in (*Stadier*) yayımlanmasından tam sekiz ay sonra, 30 Aralık 1845'te matbaacıya teslim etmeyi başarır.

Felsefe Parçaları'nda ortaya atılan problem, insanların insan hakkındaki doğruyu anlama yeteneklerinin bulunmadığına dair düşünce-deneyinin artalanında çıkıyordu. Problem soru biçimini alıyordu: Tarihsel bir olayın üzerine sonsuz mutluluk nasıl inşa edilebilir? Bununla artalandaki hipotez arasında bağlantı kuran düşünce şuydu: İnsanın doğrusu açısından, uygun Sokratik soru verimize dayanarak doğruyu keşfetmek veya bir anlamda yeniden bulmak bizim gücümüz dahilindedir ya da bu, salt tarihselliğin dışında hiç bilinemeyen bir tarihsel ortamda bize açıklanacak ya da gösterilecektir. Doğruya ulaşmaktan "sonsuz bilince"

sahip olma açısından söz edilir. İki görüş arasındaki fark şudur: Sokratik görüş bizim zaten bir biçimde bu bilincin içinde yer aldığımızı ve böyle olduğumuzun farkına varacak duruma getirilebildiğimizi varsayar. Diğer görüş ise böyle bir bilinci ancak iman biçiminde edinebildiğimizi kabul eder. Bu, düşünülemeyenden yana isteyerek yapılan seçimdir, yani tarihsel bir şey hem sonsuz olabilir, hem de sonsuz bilinci edinmenin ne demek olduğunu gösterebilir. Söz verdiği gibi, Not (*Efterskrift*), problemi en azından ikinci alternatifin bakış açısıyla, tarihsel kostümüyle ortaya koyar. Bir anlamda bunu çok özlü bir biçimde, yalnızca "Hıristiyanlıktan" söz ederek yapabilir. Ama başka bir şeyi, Quidam'la Frater Taciturnus'tan öğrendiğimiz bir şeyi de içerir, yani bir gelişim süreci vardır ve bu süreç meydana gelir ya da bireyde, her bireyde bu süreç yaratılmalıdır. *Felsefe Parçaları* projesine kaldığı yerden başlayan Johannes Climacus'un eskiden sorduğu kişisel olmayan soruları artık kişisel olarak sormasına fırsat tanıyan budur: "Ben, Johannes Climacus, Hıristiyanlığın vaat ettiği mutluluğa nasıl katılabilirim?" Bu, "doğru sorulduğunda herkesi de aynı biçimde ilgilendirmesine" karşın "yalnızca beni ilgilendiren" bir sorudur der.[6]

Daha önce, *Felsefe Parçaları*'nın bizi düşünme konusunda farklı düşündürmeyi amaçladığını söyledik. Bu amaç, "Not"un (*Efterskrift*) da başlıca hedefi haline getirilir. "Not"un (*Efterskrift*) temel konusu, "öznel düşünce" denen şeydir. Bu düşüncenin, insan varlığının hakikati ile ilgili sorular ve yanıtlar için uygun olduğunu önerir.

Böyle olabilir ama Climacus'un öznel düşünce hakkında söyledikleri, Hıristiyanlığın sunusunu duyuran kişi için de, böyle bir şeyi sunmak için Hıristiyanlığın iddia ettiği görüşe kavuşulduğuna inanamayan kişi için de aynı ölçüde ve aynı tarzda geçerli midir? Gerçekte soru, öznel düşünce her nereye varırsa varsın, insanın her doğrusu için ya "nihilizm* ya da sonsuz bilinç yoktur ve doğanın ve tarihin sonlu olguları vardır" görüşü dahil, insan varlığının hakikatinin ne olabildiğine dair doğrular için de aynı biçimde geçerli midir sorusudur. Örneğin, nihilizm hakikat olsaydı öznel düşüncenin hiçbir yararının olmayacağı, öyle ki nesnel düşüncenin hakikate dair bütün sorular için uygun olacağı mı imlenir?

---

* Nihilizm: Var olan bütün varlıkları, değerleri ve gerçekleri yadsıyan, bunların gerçek bir temeli bulunmadığını öne süren aşırı bireyci görüş-r.n.

Climacus bu soruyla doğrudan ilgilenmediği için, nasıl yanıt vereceğini söylemek bizim için zordur. Gelgelelim, bir giriş havasında, sonsuz mutluluğa kavuşma "duygusunu kaybeden" biri için bunun olanaksız olduğunu söyler.[7] Bu duyguyu edinmek için öznel düşünce gerekseydi ve bu duygu kısmen, kişinin "küçük beni" üzerine (Climacus'un çok komik bir fikir olduğunu kabul ettiği gibi, dışarıdan) bindirilen "böyle bir ağırlık" düşüncesi olsaydı, belki o zaman, oraya bindirilen ağırlığın yokluğunun karşılığı olan (içeriden bakıldığında trajik olsa da, dışarıdan bakıldığında komik gelen) karşıt bir duygu vardır. Buna nihilizm duygusu denebilirse, o zaman, Climacus'un öznel düşünce dediği şeye uygun bir konu olduğu söylenebilir. Ancak böyle bir düşüncenin ışığında, bireyin Hıristiyanlığın verdiği vaadi kavrarken neyin söz konusu olduğunu değerlendirdiği en azından bellidir.

Bir soru daha vardır. Hıristiyanlığın vaadinin karşılığı ve öznel düşüncenin bireyi tuhaf bir biçimde duyarlı hale getirdiği gereksinimler acaba ideolojik midir? Yani yalnızca Hıristiyanlık, vaatlerinin yararı olmaksızın sonsuza kadar, hatta sonsuzlukta bile tam olamayacağımıza bizi çoktan inandırdığı için mi, bu gereksinimler hissedilir? Bu, Climacus'un doğrudan sorduğu bir soru değildir yine. Sorsaydı, Quidam'ın öyküsünün alışılmışın dışında, başka türlü bir olay öyküsü olup olmadığını sorardı. Bu durumda, suçu kabul etme gereği duymadığı, aslında kabul etmediği ve kendisinin pişmanlık duymak zorunda olduğunu düşünmesi gerekmediği için, örneğin yanlış bilincin etkisi altına girdiği koşullara işaret edilirdi. Ama bu, Not'un (*Efterskrift*) ortaya koyup uğraştığı problemlere çok farklı bir giriş noktasını benimsemek olurdu.

Bu sorular bir yana, kendisine Hıristiyanlığın dışında bir konum veren ama "sonu gelmeyen ilgiyle, problemle ve olasılıkla"[8] donatılan Climacus'un, bireyin Hıristiyanlıkla ilişkisinde neyin gerektiğini sormakla yetindiğine dikkat edebiliriz. Düşünsemeyi öznelden çok, gerektiği gibi nesnel hale getiren iki yolu ele alıp sonra vazgeçerek başlar. Hedefler tanıdıktır, Grundtvig'in tarihsel, Heiberg'in Hegelci anlatımlarıdır, yeni gözlemler de yoktur; aslında, *Felsefe Parçaları*'yla bağlantılı olarak daha önce belirtildiği gibi, Climacus'un Grundtvig'le ilgili yorumlarında çok eski günlüklerin malzemesinden yararlanılır. Belirtilen konu genel olarak, Hıristiyanlığı "oradaki" bir şey diye düşünmenin uygun olmadığıdır. Tam anlamıyla orada olan şeyin olgularıyla bağlantı kurulduğun-

da ilişki kurulan olguların netliğinden emin olunur. Climacus, böyle üç yaklaşımı gözden geçirir. Biri Kutsal Kitap'a, diğeri Kilise'ye, üçüncüsü ise "zamanın kanıtı" denen şeye odaklanır.

Argümanın öyle çok da net olmayan, ayrı aşamaları vardır. Hıristiyan öğretisine karar vermek için, Kutsal Söz'e başvurmaya karşı olan görüşe göre bu, tarihsel belirsizlik problemine ters düşer. Öyle ki tarihsel filoloji disiplini her ne kadar saygın olabilse de, kendi içinde mükemmel olan sonuçları, en iyi olasılıkla, yazılı doğruya yine de her zaman ancak yaklaşık olabilir ve bu durumda sonsuz mutluluğun temelini asla oluşturamaz. Buradaki problem inancın temeline inilememesi gibi gelir ama Climacus, Hıristiyanlığı "kendi dışındaki" bir şeyle bağdaştırma yolunun her halükârda yanlış olduğunu laf arasında söylemeye devam eder. Böyle bir yakınlaşma, nicelikle ilgili yeni kanıtların bir kenarda biriktirilmesi ve şüphe edilecek nedenlerin ortadan kaldırılmasına dair bir durumdur, sanki böyle yaparak gerçekler eninde sonunda birdenbire önümüzde bitecekmiş gibidir – en azından ideali budur. Bu durumda, insanın iman sahibi olma fırsatını elinden alan bu konularda başka birinin uzmanca yargısını beklemek de uygun değildir; olgular tabakta sunulsa bile sonsuz mutluluğun temeli olmaya yine de yetmez.[9] Açıkçası, Protestanlığın Katoliklikten karakteristik uzaklaşmasının tam tersi bir biçimde Grundtvig'in, Kutsal Kitap'ın yerine kiliseyi geçirme önerisi için de geçerliydi aynısı. Hatırladığımız gibi, Grundtvig'in "benzersiz keşfi" Clausen'de Protestanlığın yerini *yaşayan* sözün almasıydı. Bu, "yazılı sözü her şey" ve kiliseyi de "kitap kurtlarının" cemaati haline getiriyordu". Grundtvig'in ihtiyaç olduğunu ileri sürdüğü şey, "inanç açıklaması [bkz. Sözlükçe] olan bir imanlı toplumuydu".[10] Bu durumda İsa'nın sözleri Grundtvig'in "Kilisenin Görüşü" dediği şeyin temelini oluşturuyordu. Grundtvig'in gördüğü üzere, bu idenin avantajı geçmişe tekrar ulaşmanın bütün güçlüklerini ortadan kaldırmasıydı. Hıristiyanlığın doğrusu, yaşayan bir varlık haline getirilebilirdi. Climacus, övgü borçlu olunanlara, özellikle bu konuyu "uzman bir içtihatçı duyarlılığıyla"[11] geliştiren Yargıç Jacob Christian Lindberg'e övgüler olsun diyordu yine. Ama *Felsefe Parçaları*'yla bağlantılı olarak daha önce belirtildiği gibi, kilisenin var olduğunu iddia etmek başka, var olan kilisenin elçisel olduğunu iddia etmek çok başka şeydir. Son iddia, Kutsal Kitap'ın doğruluğu iddiası kadar tarihsel kesinliğe de dayanır. Üçüncü yaklaşım, yani

iddia edilen, "hipotez, zamanın sınavına ne kadar uzun süre direnirse o kadar güvenilirdir" ilkesi de aynıdır. Buna göre, "sonsuz mutluluk için belirleyici olacak sonsuz hakikat açısından, on sekiz yüzyılın tanıtlama gücü tek bir günden daha fazla değildir". Aslında yüzyıllar boyunca bu konuda söylenen her şey, düpedüz "insanın aklını başka bir şeye vermemesine" de yarar.[12]

Hıristiyanlıkla kurulan ilişki, ister Kutsal Metin ister dindarca ibadet biçiminde olsun, insanların bazı olgulara boyun eğip, dünyada keşfedilebilen bir dizi doğruya ayak uydurarak edindikleri bir ilişki değildir. "Yaşlı" Grundtvig'in yaptığı gibi, "gençlik" belirtisi diye överek buna inanmak, der Climacus,

> Sokrates'in hemen göze çarpmayan küçük sırrı konusunda hiçbir fikri olmamaktır: bu sır, bunun aslında öznel bir ilişki olduğudur. Hakikat tinse, bu, önermelerin toplamıyla dolaysız Geist'ın* dolaysız ve sade ilişkisi değil, bir içselleştirmedir. Üstüne üstlük bu ilişki adını öznelliğin en önemli ifadesinden alır, imandan.[13]

Bu sonuncu not, Kierkegaard'un, imana bakışlarını düşünseme-öncesi ve "dolaysız" diye eleştirdiği Hegelciler'e de laf ediyor gibiydi açıkçası. "Öz" ilişkinin özne tarafından *kurulmasıdır* demek, bizatihi iman düşünseme öncesi bir tutum değil, düşünsemeden sonra gelen tutumdur demektir. Bu, "kendiliğinden eyleme geçmeyi" gerektirir. Bu anlayışla bağlantılı olarak, *Felsefe Parçaları*'nın sonundaki özlü sözde ne dendiğine dikkat etmek ilginçtir, yani orada özetlenen B–görüşü Sokrates konusunda bir ilerleme olsa bile, özünde, Sokrates'in söylediğinin aynısını söyler. B–görüşüne gelirken, A–görüşünün başarıları geride bırakılmaz ve tam anlamıyla A–görüşünün, (kendini yok etme biçiminde paradoksal olsa da) kendiliğinden eyleme geçmenin dinsel bir tutum geliştirmede odak haline geldiği bir görüş olduğu ortaya çıkacaktır. Bu olmaksızın, B–görüşünün edinilmesi olanaksızdır. A–görüşü, bireyin, Hıristiyanlıkla doğru ilişki kurmak için *kendisini* dönüştürdüğü yoldur, B–görüşüdür.

"Spekülatif" yaklaşıma çabucak değinilir: "[Bu], Hıristiyanlığın tarihsel bir görüngü olmasını gerektirir; dolayısıyla, bunun doğruluğu

---

* Geist: Tin. Hegel bu terimi tin ya da zihin, bazen de ide (idea) olarak da kullanır. Varlığın diyalektik gelişim süreci Hegel'e göre, Geist'ın kendini belli bir amaç yönünde, bazı aşamalardan geçerek geliştirip özgürleşmesi sürecidir-r.n.

konusu, sonunda Hıristiyanlığın sonsuz düşünce olduğu düşüncesiyle yayılan bir mesele haline gelir."[14] "Ama düşünün" der Climacus", "ya Hıristiyanlık hiç böyle bir şey değilse?"[15] Böyle olsaydı, "verilirdi". Verilseydi, başka bir şeyden nasıl ayırt edilirdi? Bir zamanlar, der Climacus, insanın Hıristiyan olduğunu ilan etmesi tehlikeliydi; bugün Hıristiyan olduğunu yadsımak tehlikeli. Hıristiyanlar her yerdeler, aynı nedenle Hıristiyanlık da. O kadar nesnel olduk ki yalnızca devlet memurları değil, "eşleri bile" artık "bütünden, devletten, toplum fikrinden, coğrafya biliminden tekil bireye kadar her şeyi tartışıyorlar". Ama aşağıdaki nedenle Hıristiyanlığı düşünceyle yayma projesi ya olanaksız bir "düş" ise?

> [Hıristiyanlık] kesinlikle öznelliktir, içselleştirmedir ... ve ancak iki sınıf halk bu konuda bir şeyler bilebilir: İnandıkları Hıristiyanlıkla ilişkilerinde bunu sonsuz mutluluğa dayandırmaya bitimsiz tutkuyla ilgi duyanlar ve tersine bir tutkuyla (ama tutkuyla) buna karşı çıkanlar –mutlu ve mutsuz âşıklar. Ya nesnel aldırmazlık asla hiçbir şey öğrenemezse?[16]

Bu bizi, nihilizm konusunda daha önceki sorumuzun yanıtına götürür. Ama Climacus, nesnel bir tutum benimseyip, aynı zamanda inandıklarını iddia edenlerle daha çok ilgilidir. Spekülasyon yapan felsefecinin kuşkusuz inançlı olması gerekmez, spekülatif felsefenin doğasında da yanlış bir şey yoktur: "Zihni gerçekten bununla meşgul olana övgüler olsun." Climacus, bunun değerini yadsımanın, "kendini satmak" olduğunu söyler. "Yaşamının büyük bölümünü, ufak çapta hizmet etmeye adamış" biri için "özellikle aptalca"dır bu. Aslında, düşünmenin, "sonsuza kadar kalacak olan tanrıların mutlu eğlencesi" olduğunu dikkate alan, "en yüce mutluluğu düşüncenin verdiği sevinçle özdeşleştiren" Aristoteles'i tanıyan, Yunanlılara hayran olan onun gibi biri için daha büyük aptallıktır bu. Ayrıca Climacus, "akademisyenin kendini bu düşünceye sebatla adamasındaki cesur coşkusunu anlayıp saygı duyduğunu" söylemeliydi. Ama "spekülasyon yapan kişiye göre, ona sonsuz mutluluğuyla ilgili soru sorulamaz, bunun bire bir nedeni, görevinin kendinden uzaklaşmasını ve nesnel olmasını, bu durumda kendi görüş alanından çıkmasını ve spekülatif bakışın gücü haline gelmesini gerektirmesidir" der.[17]

Bu yorumlar özyaşamöyküsel gibi geliyor. Kierkegaard, –hevesli felsefe dergisi editörü Nicolaus Notabene'nin komik örneğinde bile görüldüğü gibi– felsefeye ve yaşamlarını bu düşünceye adayanlara saygı göstermekle kalmıyordu, kendi "küçük ölçeğinde" yaşamının büyük bölümünü de o ideye vermişti. "Küçük ölçeğin" Johannes Climacus'un yapıtlarıyla mı sınırlı kaldığı ya da başka bir şey dahil değilse, bunların bir biçimde buraya mı dahil edileceği ilginç bir sorudur. Not'un (*Efterskrift*) seyrini takip ederken beklemeyi sürdürüyoruz.

9. Bölüm'de, Kierkegaard'un *Felsefe Parçaları* için başlangıçta bir araya getirdiği işlenmemiş malzemenin arasında ünlü tiyatrocu, eleştirmen ve Alman Aydınlanması'nın önemli bir figürü olan Gotthold Ephraim Lessing'le (1729-1781) ilgili bazı yorumlar bulunduğunu belirttik. Bunlar, "Hıristiyan Dogmatikleri İçin Savunma Önkabulleri ya da İman Kestirimleri, Bölüm 1: Lessing'e Şükran İfadesi" adıyla çıkmıştı.[18] Bunun konusu tam olarak neydi ve Kierkegaard, Climacus'a Not'un (*Efterskrift*) tam iki bölümünü uzun zaman önce ölen bir edebiyata şimdi neden ayırttırır?

Modası geçmiş fikirler için saygın bir destek aramak için değildir, ama Not'ta (*Efterskrift*) genel bir sav varsa, o da iman konularında otoriteye yer olmadığıdır. Aslında, Lessing'le ilgili bu bölümlerin ikincisinin daha ilk cümlesinde Climacus, "başvuracak" biri olsun diye Lessing'i hatırlatmadığının güvencesini verir bize.[19] Kaynaklara paye verme meselesi de değildir bu; şükran ifade etmek için iki bölüm çok gösterişli olurdu. Kierkegaard'un, Lessing'in "sıçrama" anlayışını kullandığına rastladığını daha önce görmüştük. Az önce ele alındığını gördüğümüz konuyla bağlantılıydı bu: Tarihsel veriler olumsalından sonsuza kadar sürecek doğrular çıkarmanın olanaksızlığıyla. Lessing hakkındaki bölümlerde, sıçramaya yaptığı gönderme, paradigmatik öznel bir düşünür olarak Lessing betiminin içine oturtulur. Lessing hakkındaki ikinci bölümün sonunda, "öznelleşmenin" ne anlama geldiğine devam etmeden hemen önce, Climacus'un bir mantık sisteminin olanaklı olduğu ama varoluşsal olmadığına dair ünlü ikili savı bize açıklanır. Her şeyden önce Lessing, salt düşünce gücü olmak için kendisini kaybetmeyen bir düşünür olmakla ama sıçrama anlayışının, Kierkegaard'un döneminde yeni felsefe öğrencilerinin bildikleri diğer versiyonlarla karşılaştırılmaya uygunluğuyla da övünür. Lessing, apaçık nesnel terimlerle, Climacus'un öznel düşüncenin doğasını tartışmaya devam etmek için gereksinme duyduğu temeli sağlar.

Kierkegaard/Climacus, Lessing'in ironik üslubunun yetenekli bir çırağı olarak, bu uygun karşılaştırmanın, bu büyük adamın edebi saygınlığının kendi çabalarını yansıtmasına fırsat vereceğini de umabilirdi. Görünüşte Climacus, bağımsız bir düşünürün dış yardım çağrısı olarak Lessing'e saygı gösterir. Zavallı bir kiracı olan Climacus, yüksek çatı katından merakla aşağıya bakar ve binayı genişletip cepheyi ıslah etmek için yapılan her şeyi görür ama temelleri merak etmekten kendini alamaz. Yorumcular genelde binayı Hegel'in sistemiyle özdeşleştirirler ama bunun girişimciler olması daha akla yakındır. Heiberg, yalnızca inançlı bir Hegelci değildir, ama aslında şair, tiyatrocu ve eleştirmen olarak eklektik ününün ışığında, yörede Lessing'in konumunu almaya en nitelikli adaydır. Gerçek Lessing, kuşkusuz Hegelci değildi. Spinozacı olduğu itirafı ünlü olsa da, aslında Lessing açıkça tutarlı ya da sistemli bir felsefe görüşü belirtmemişti de. Aslında gerçek Lessing'in on sekizinci yüzyıl sonu Alman kültürüne katkısı o kadar eklektik, felsefe konularında belirttiği görüşleri o kadar sistemsizdi ki onu felsefe manzarasına yerleştirmek için gösterilen bütün bu çabalar boşunaydı. Üslubuyla, yerel Lessing olduğu iddialarını destekleyen bir yorumunda Climacus şöyle der:

> Lessing, kuşkusuz, uzun zaman önce geride kaldı, dünya tarihinin sistemli demiryolunda gözden kaybolan küçük bir ara istasyondu. Ona güvenmek, kendini mahkûm etmeye göğüs germektir; zamana ayak uyduramayan nesnel yargıda her çağdaşı onaylamanızdır –ve bütün sanat, ilk gelen en iyi arabaya atlayarak bunu dünya tarihine bırakmaktır.[20]

Lessing'in üstünlüğü, Martensen'le Heiberg'in genişletmeye çok düşkün oldukları Hegelci yapının üstesinden gelemeyen ya da gelmeye uygun olmayan yapıtın yazarı olmasıdır. *Felsefe Parçaları*'ndaki "İyi bir idam, kötü bir evlilikten iyidir" düsturuna duyduğu saygı her zaman Kierkegaard'un, yapıtının Sistem tarafından yorumlanıp yargılanmasını engellemesine neden oldu. Ama Sistem'e karşı polemiğinde, Sistem'in özümseyemediği bir müttefik bulabilseydi amacına yararı olurdu. Nesnel bir düşünür için kötü bir evlilik yapmaktansa asılmak daha iyidir, ama öznel bir düşünür için iyi bir evlilik daha iyidir. Ama bu bağlantı nasıl aktarılır?

Evet, Lessing gibi modası çoktan geçmiş biri için evliliğin hiçbir zararı olmazdı. Gelgelelim, böyle göze çarpan evliliklerin, yalnızca Sistem'in pençelerinden kurtulabilme yeteneğinden çok, daha sağlam bir bağa gereksinimi vardır. Bu bağ ne olabilir? Climacus'un Lessing'i betimlemeye ne kadar dikkatli hazırlandığını belirtelim. Önce, Lessing'in ününün dayandığı her şey birer birer soyulur; akademisyeni, efsane kütüphaneciyi, şairi, üslupçuyu, estetikçiyi, bilgeyi ve diğerlerini dikkate almamamız söylenir.[21] Bunlar, on sekizinci yüzyıl Alman kültür haritasında yerleri yeterince belirlenmiş dışsallardır, ama neyse ki Sistem'e uygun tek bir başlık altında toplanamayacak kadar dağınıktırlar. Soru şudur: Bunları bir kenara bıraktığımızda, öznel bir düşünürün inandırıcı betimlemesini nasıl yapabiliriz?

Climacus iki bölümün daha uzun olan ikincisine, Lessing'e iki sav atfederek başlar. Bunlar, metin açısından tarihsel Lessing'e atfedilemez, Climacus'un savlarıdır. Biri, öznel ve nesnel düşünce arasındaki farkı açıklar, öznel düşünürün karakteristiği olarak, "çifte düşünseme" anlayışını ortaya atar. Öznel düşünür bir şeye duyduğu kişisel ilgiyi, geleneksel klişelere başvurmadan ifade etmenin doğru yolunu bulmalıdır. Diğer sav komediyle pathos'u bir ve aynı öznel düşünceye bağlar, öyle ki şaka gibi gelen bir şey yine de derin bir ciddilik barındırır, böyle kavranır. Açıkçası plan, Lessing'i, ünlü ironik görüşleri, öznel düşünceyle düşünlenen ifadeler olarak yorumlanabilen biri gibi tanıtmaktır. Lessing'le Sokrates, evliliği daha kabul edilebilir duruma getiren bir ittifak haline getirilir. Kierkegaard, Climacus'un açıklaması için önemli olan bu savları bu biçimde Lessing'in adına bağlayarak, gerçekten Lessing'e atfedilebilen diğer savların yorumlanacağı yorumbilimin [bkz. Sözlükçe] ufkunu belirleyecek birer işaret kalemi olarak kullanır.

Bu savların belli başlısı, daha önce belirtilen, Lessing'in aklın sonsuza kadar sürecek doğrularına tarihin rastgele doğrularından ulaşılamadığını belirtmek için Leibniz'in olumsal doğrularıyla aklın doğruları arasındaki ayrımından yararlanmasıdır. *Felsefe Parçaları*'ndaki problemin artalanındaki sav haline getirilir bu: Sonsuz mutluluk tarihsel bir şeyin temeline nasıl oturtulacaktır? Artık Not'ta (*Efterskrift*), Leibniz'in bu ayrımı, Climacus'un Lessing'in izinden giderek sıçrama dediği, kendi iman anlayışı için önemli olan şeyi tanımlamak için kullanılır. İman, Not'un (*Efterskrift*) başlıca konusu olduğu için, Climacus'un sağgörülü

yönlendirmesiyle nasıl Lessing'in dünya tarihinin karanlığından çıkarılıp polemik yoluyla ön plana yerleştirildiğini görebiliyoruz.

Bu iki bölümde canlandırılan Lessing, tarihsel Lessing değildir. Ama öznel düşünmenin doğası ya da düşünürün öznel olduğunu söylemenin ne anlama geldiği göz önünde tutulursa, neden onun gerçek Lessing'le aynı olmasını önleyecekti bu? Tarih bunu yanlış anlayabilir. Kuşkusuz, aynı biçimde, gerçek Lessing'e hiç yakın bir yer de olmayabilir –bilemiyoruz. Ama özetlenen görüş bunu beklemenize neden olur. Betimleme doğru ya da yanlış olsun, bir anlamda, öznel bir düşünür betimlemesinin kurgulamadan başka çaresinin bulunmaması dikkate değerdir. Eldeki tüm verilere göre, Climacus'un yaptığı betimin, özellikle, Lessing'in bulandan çok arayan biri olduğunu itiraf ettiği dördüncü savın ışığında, güvenilirlikten uzak olduğunu tahmin edebilirsiniz. Tanrı'nın seçim sunduğu Lessing, yaşam boyu hakikatin peşine düşmeyi hakikatin kendisine tercih edeceğini söyler.[22] Bu, Climacus'un, Lessing'in "sonuç"a varmamasını takdirle karşıladığı yorumunu destekler. Lessing'in gerçek görüşlerinin tümü Kierkegaard'a çekici gelmiyordu kuşkusuz[23], ama Lessing'in Hıristiyanlığa karşı tutumunda onu çeken bir şey elbette vardı: Bir yorumcunun hoş bir biçimde ifade ettiği gibi: "Lessing ömrünü Hıristiyanlığın hakikat olmasını umarak ve olmadığını tartışarak geçirdi."[24]

Bu durumda Climacus'un Lessing'de, Lessing'in ironik ruhunda aradığı yakınlık, öznel düşünce düzeyindedir. Başka şeylerin dışında bu, birinin sürekli geliştiğini ve varılan "sonuç"a asla güvenemediğini düşünmektir. Neredeyse Climacus, Lessing'in öznel düşünce anlayışının, Not'u (*Efterskrift*) yazabilecek kadar iyi olduğunu söylermiş gibidir, gerçi kuşkusuz tarihsel açıdan yazmış olması mümkün olmasa da. Climacus'un söyleyebildiği gibi, dünya tarihi hâlâ Hegel'in dönüşünü bekliyordu; burada belirttiği görüş, Lessing'in aracılık ilkesiyle asla yetinmediğiydi.[25] Ama hâlâ daha fazlası gerekiyordu. Kierkegaard'un Lessing'le ittifak kurması için yeterli dayanağı, öznel düşünce düzeyinde yakınlık sağlamaya yeterliyse, Sokrates'i doğrudan kabul etmiş olabilirdi. Gereken ekstra, Lessing'in iman sıçraması* anlayışını çağdaşlarından daha iyi kavradığı

* İman sıçraması: Anlaşılamayan ya da kanıtlanamayan bir şeye hiçbir ampirik kanıt bulunmaksızın inanma edimi. Kierkegaard, Hıristiyanlığa inanmak için, bu dinde var olan paradokslar nedeniyle iman sıçramasının gerektiğini düşünür. *Felsefe Parçaları*'nda Hıristiyanlığın paradokslarını derinlemesine ele alır. Aslında kullandığı terim, "imana sıçramak"tır-ç.n.

ve bununla bağlantılı olarak, Kierkegaard'un günlüğündeki 1848 tarihli notta dediği gibi, Lessing'in Hıristiyanlıkla felsefe arasındaki ilişkideki asıl problem anlayışının "alışılmış modern filozoflar sürüsünden" epeyce net olduğuna dair dağınık yorumlarında ortaya çıkan ipuçlarında görülür. Kuşkusuz problem, *Felsefe Parçaları*'nda üç bölümden oluşan soru problemidir: Sonsuz bilinç için tarihsel hareket noktasına nasıl ulaşılacağı, böyle bir hareket noktasının tarihsel ilgiden nasıl daha fazla olabildiği ve kişisel mutluluğun bir tarihsel bilgi parçası üzerine nasıl inşa edileceği. Kierkegaard şunu ekler: "Lessing, önemsiz bir ifade ya da düşünceymiş gibi, *atlama* [sıçrama] sözcüğünü kullanır. ..."[26]

Kierkegaard'un aklındaki ayrım tam anlamıyla belli değildir, özellikle de Climacus daha sonra sıçramanın düşünce değil, karar olduğunu söylediği için. Ama Climacus, sıçramadan söz ettiğinde Lessing'in sözcüklerle ve kavramlardan çok imgelerle oynadığını düşünme eğilimindedir. Lessing'in alışılmış felsefeciler sürüsünden daha iyi anladığı şeyin ne olduğunu, Climacus'un, Lessing hakkındaki bölümlerde sözünü ettiği birbirine zıt iki düşünüre, Johann Georg Hamann'la Friedrich Heinrich Jacobi'ye (1743-1819) bakmak istediği karşılaştırma yöntemiyle kavramaya çalışalım. İkisinin de, Aydınlanma [bkz. Sözlükçe] karşıtı denen ruha katkıda bulunduğu bilinir. Bu durumda yönelmemiz gereken soru, irrasyonel olduğu iddia edilen Kierkegaard'un yazgısını, bu potansiyel varoluşçu iki dönekten çok, neden büyük Aydınlanmacı Lessing'le paylaşması gerektiğidir.

Bu soruyu yanıtlamak dönemin anatomisini biraz ortaya çıkarmayı gerektirir. Şimdilerde biraz üstünkörü bir biçimde Aydınlanma adı verilen proje bu dönemde itici gücünü büyük ölçüde kaybetmişti. Projenin beklenen siyasal amaçlarına ulaşması için gereken özgürce sorgulama ve eleştiri programının apaçık başarısızlığı projeyi baltalıyordu. Kültürün bölündüğü, tarafların oluştuğu, düşünürlerin şu ya da bu tarafta daha iyi bir yere gelmeye çalıştıklarında her zaman olduğu gibi, içinde bulunulan zaman, inanç açıklamalarında bulunma zamanıydı da.[27] Aydınlanma'nın resmi inanç açıklaması akıldı ama Aydınlanma karşıtlığını oluşturan hareketlerde, aklın kendi başına açtığı şeffaflık derdi, her şeyden çok da Kant'ın eleştirel felsefesi sayesinde paramparça olmaya başlayan akla iman etmekti. Kant rasyonalistliğini sürdürdü ama bazı çevrelerde akla iman etmek –yeri geldiğinde açıklanacağı

gibi– yerini imana iman etmeye bıraktı. Diğer çevrelerdeki doğal bilimsel akıl yürütmenin belirgin başarısı, özgün Aydınlanma hedeflerinin dayandığı hümanist varsayımları yıktığı izlenimini uyandırırken, imana iman etmenin temellerinin de paramparça olduğu izlenimi uyanıyordu. Kierkegaard'un modern Faust düşüncesinin buna dayandığını görmüştük.

Göz önüne aldığımız iki düşünür bu büyük krizden etkilenmedi. Bu, Aydınlanma'dan kopmalarının buna bağlı olarak muğlak bir konu olması demekti. Geriye dönüp bakıldığında, genellikle, Aydınlanma'dan, dar bir insani rasyonellik kavramına, "yetersiz" anlamıyla akla dayanıyormuş gibi söz edilir. Bu, düpedüz daha doğru olmakla kalmaz, aynı zamanda Aydınlanma'nın, insan yaşamının geleneksel dayanaklarını (ahlak, din ve devlet) güven altına alan insan kapasitesine duyulan temel güvene dayalı bir hareket olarak görüldüğünü de daha iyi açıklar; Aydınlanma, değişken geleneğin ve vahye, Kutsal Metinlerin otoritesine ve benzerlerine desteksiz başvurunun yerini almalıydı. Ama bu görevi yerine getirmesi için, insanın sistemli akıl yürütme gücünün yapabilecekleri konusunda doğan kuşkunun, öncelikle, Aydınlanma'nın yüce amaçlarının terk edilmesine yol açmaması gerekiyordu. Aydınlanma'nın ufkunda doğan ilk doğal tepkinin, bundan ziyade insanın başka bir kapasitesine başvurmak ya da belki, insan kapasitesinin ne anlama geldiği konusunda o günlerde yapılan açıklamayı eleştirmek olacağı akla gelebilir. Böyle bir eleştiri, hem Kant'ta hem de Hegel'deki gibi, böyle bir kilit anlayışın, akıl anlayışının bile sonunda gözden geçirilmesine yol açabilir. Yani o günlerde salt insan aklının bu iş için yetersiz kaldığına inanıldığı için, insani değerlerin ve insanı temel alan uygulamaların yeniden oluşturulması projesinin terk edilmesi gerekmez.

Bunun bir örneği, on sekizinci yüzyılın sonunda Schiller, Humboldt, Forster gibi figürlerle ortaya çıkan ama Lessing'le Jacobi'nin de katıldığı yeni liberalizmdi. Burada kendi refahı, dini ve ahlakını gözetecek doğal bir beceriye sahip bireylere atıfta bulunularak, aklın öneminin azaltılmasının dengelendiğini görüyoruz. Yeni liberalizm karakteristik olarak, devletlerin insan haklarını koruması ama istikrar ve refahın artırılmasına etkin müdahalede bulunmaması gerektiğini öne sürüyordu. Bu, insanın bunları artıracak içsel kapasitesini dizginlemek, dolayısıyla, sonunda yok etmek olurdu. Bu ışıkta bakıldığında, liberalizmin uç biçi-

mi –anarşizm– bile düpedüz Aydınlanma düşüncesinin yansımasıdır. Birey düzeyinde, alttan örgütlenen bir insani yeteneği varsayar. Kuşkusuz romantik bir düş ama yine de projenin koşulları içinde bir düş.

Gelgelelim, Romantizm'le *Sturm und Drang* konusunda da aynısı söylenebilir. Hamann gibi, Romantizm'in tipik yorumu bunu Aydınlanma'ya karşı bir polemik gibi görse de, burada da Aydınlanma imanının uzantısı vardır. Kierkegaard'un ilk kahramanı olduğunu gördüğümüz Hamann, insanlığın gereksindiği ve aklın uygun bir biçimde uygulanmadığı hakikatlerin doğru kaynağı olarak, sanatsal duygu ve ifade yaşamını, yani aslında genel olarak edinilmiş deneyim yaşamını öneriyordu. Kuşkusuz, Hamann'ın edinilen deneyimden, Aydınlanma'yı insanileştirme projesinin radikal bir biçimde gözden geçirilmesine neden olacak doğruların çıkış yerini, yani kaynağını anladığı da söylenebilir. Öyle ki bu proje, Hamann sayesinde eskiden sahip olmadığı bir karakter ve boyut kazanır. Dolayısıyla, aslında bu Aydınlanma karşıtı bir polemiktir. Ama Aydınlanma'ya, seçtiği yöntemden çok hedefleri açısından bakarak, hem liberal hem de Romantik gelişmeleri projeyi koruma girişimleri olarak görebiliriz. İki gelişme de, gereksizce görmezlikten gelinip bastırılan değerlendirme ve kavrayışın gücüne yer açmak için, aklı bir kenara iten, tipik "içkin" bakış açılarını içerir. En hafif biçimiyle, Hamann gibi eleştirmeye başlayanlar için, Aydınlanma projesine bakışın normal yolunun bu olmamasının başlıca nedeni, bu eleştirilere karşın bu kapasiteyi göz önüne alırlarken insanlığın önemli doğrularının yalnızca akılla saptanabileceğine inanmaya devam eden filozoflarla projenin özdeşleştirilmesidir.

Hamann, bu yeni yaşam anlayışına ve sanatsal duyguya "iman" adını verir. Ama burada aklın ötesine bakma ya da sıçrama çağrısı yoktur. Bunun yerine Hamann, deneyimin ötesine sıçramayı değil, deneyime *geri* dönmeyi önerir. Hamann'a göre, rasyonel ufuk yalnızca sığ, güçten düşmüş entelektüelliğin sınırlarını belirler. Genelde belirtildiği gibi, Hamann'da, Kierkegaard'un ilk dönemlerde karşılık verdiği güçlü bir "varoluşçu" yapı vardır.[28] Edinilen deneyime, yalnızca insana ilişkin önemli soruların irdeleneceği yer değil, bu soruların sorulacağı yer olarak da başvurmanın Climacus'un yazılarında net bir benzeri vardır ama Hamann'ın kendi edindiği deneyime dayanarak yazdığı şey, Kierkegaard'un kendi "deneysel" yazılarında kullandığı

psikolojik kavramlar için önemli bir kaynak oluşturur –örneğin kaygı kavramı; daha önce gördüğümüz gibi Hamann'da "*Angst*" (Kaygı) "kutsal hipokondri"dir. Kierkegaard, Hamann'ın Sokrates'in bilgisizliğine odaklanarak, durumu Aydınlanma'nın aleyhine çevirmek için, Aydınlanma'nın kahramanı Sokrates'i tekrar sahiplenme tarzının da açıkça etkisindedir: "En büyük mizahçı (Hamann), en büyük ironici (Sokrates) hakkında, Sokrates'i büyük yapan şeyin bildikleriyle bilmedikleri arasında ayrım yapmak olduğunu söylüyordu."[29]

Ama Hamann'ın düşüncesinde diyalektik yoktu. Hamann'a göre, "iman aklın işi değildir, bu nedenle aklın saldırılarına direnemez". Bu görüşte olmasına karşın o, imanı hiç de aklın karşıtı olarak düşünmüyordu. Hatta iman "tatma ve dokunmanın oluştuğu kadar az nedenlerle oluşsa da"[30], yine de tatma ve dokunmayla aynı biçimde oluşur. Hamann'a göre iman, kişinin duyularına dolaysız güvenidir; aslında Hume'u imana iman etme yönteminin öncüsü olarak görür. Kierkegaard, Hamann'a, genel din anlayışının yanlış olduğu konusunda katılsa da, Hamann'ın, Climacus'un Not'ta (*Efterskrift*) geliştirdiği dine bakış açısına da yakın olduğunu görmez. Neden ister perspektifinin yetersizliği, ister perspektife hakkını verememesi olsun, Hamann'ın eleştirisi, onu Kierkegaard'un müttefiki haline getirecek kadar uzun ömürlü olmamıştı aslında.

Ya Jacobi? Jacobi, Aydınlanma düşüncesinin güncel savunucularını şiddetle eleştirse de, Aydınlanma'nın "insani" hedeflerinden vazgeçmemeye çalışıyordu. Aklın sınırlarını belirlemekten memnun olduğu için, yapacağı seçim belliydi. Moses Mendelssohn (1729-1786) gibi bir felsefecinin yapılabileceğini düşündüğü bir biçimde[31], Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlayamıyorsanız, bu çok önemli doğruları imana dayanarak kabul etmelisiniz. Jacobi'ye göre, aklın sınırlarının farkında olması *rasyonalist*i ateizme götürür ama Jacobi de bu sonuca göz yummayı eleştirmeden reddederken Aydınlanma'nın iyi bir mirasçısıdır; onun imanı, dereyi geçerken atları değiştirmekten öte değildir: akla iman etmeyi imana iman etmekle değiştirir. Kısa süre önce Popper'la karşıtları arasında yaşanan ve rasyonalizmin temel bir seçimin sonucu olduğu, dolayısıyla bizatihi rasyonel olamayacağı için doğası gereği irrasyonel olup olmadığının ileri sürüldüğü tartışmada taraflardan birinin söylediklerini o zamandan dile getiren Jacobi imanı, rasyonalistin bile aklı seçmek için başvurması gereken temel insan tutumu olarak görür.[32]

Bu ve devam eden vahiy inancı, ayrıca "iman sıçraması [*salto mortalis*]" Jacobi'ye Aydınlanma karşıtı ve irrasyonalist yaftasını kazandırdı. Ama tam da Hamann'ın irrasyonalizm dediği şey gibi, Jacobi'nin ilgisi de yalnızca aklı kendi sınırları (insan anlayışının sınırlarını geniş anlamda belirlemeyen ama belirlendiğinde insan anlayışının başka bir biçimine de içinde yer açan sınırlar) içinde tutmaktı.

Climacus, daha sonra Not'ta, (*Efterskrift*) öznel hakikat konusundaki bölümün sonunda, Hamann'ın da Jacobi'nin de katkılarını kabul eder. Ama ikisi de onun projesine uygun değildir. Lessing konusundaki iki bölümün başından sonuna kadar koruduğu yüksek ironinin tipik tonuyla Climacus'un bu iki düşünürle de ittifak yapmaması için açıkladığı neden, Hegelci bölünmeye direnmek için, yapıtlarının doğasında var olan ya da düpedüz *de facto* yetersizliktir.

> ... Hamann'ın düşünce esnekliğinin orantıdan ve olağanüstü enerjisinin tutarlılıkla çalışması için gereken özdenetimden yoksunluğuna karşın, ona hayran olduğumu gizlemeyeceğim. Ama aforizmalarında bir dâhinin özgünlüğü var ve biçimin etkileyiciliği bir düşüncenin rastgele ortaya atılmasına tamamıyla uygun. Kanının son damlasına kadar yaşamı ve ruhuyla tek bir ifadeye esir oluyor: Oldukça yetenekli dâhinin varoluş sistemine tutkuyla karşı çıkması. Ama Sistem konukseverdir, zavallı Hamann! Michelet[33] seni § işaretine indirgemiş. Mezarının bir taşla belirtilip belirtilmediğini bilmiyorum, ayak altında çiğnenip çiğnenmediğini bilmiyorum; ama şunu biliyorum, şeytanın var gücüyle, § işareti üniformasının içine tıkıldın ve alt rütbelilerin arasına itildin.[34]

Bir sisteme kaydedilmeye şiddetle karşı çıkan biri için bu değerlendirme, sistemle kötü bir evlilik yapmaktan daha iyi değildir. Aslında daha da kötüdür, çünkü metaforun imlediği gibi bu, hep aynı ama yanlış tarafta savaşmaya devam etmek zorunda kalmak demektir. Ama Kierkegaard'un Hamann'a yönelttiği gerçek eleştiri, edinilen deneyime başvurmanın yine de bir estetik bakış açısını ifade etmesidir. Hamann'da akılla imanın birbiriyle çelişmediğine, ancak farklı rol oynadıklarına, edinilen deneyimin Aydınlanma'nın "yetersiz" aklının insafsızca yoksun bıraktığıyla açıklandığına dikkat edilince her şey daha çok netleşir. Bu açıdan, Hamann'ın imanın ve aklın rolleri anlayışı genellikle Wittgenstein'a atfedilen dil oyunu görüşünden farklı değildir. Bu görüş-

te, aklın ve imanın dile dayalı uygulamalarımızın karmaşık yapısında bağımsız bir rolü vardır, öyle ki bir dil oyununun standartlarını başka bir dilin uygulamalarına tatbik etmek yanlıştır. Ama akıl imanla çelişmiyorsa, bu durumda, iman ne aklın ötesinde bir sıçramadır ne de bu sıçramayı gerektirir; oyunların kendine özgü standartlarını birbirine karıştırmamaya dikkat ederek bir oyundan diğerine geçilir.

Jacobi de Sistem'in ansiklopedisinde bir madde olarak kaldığı için bir kenara bırakılır.

> Zavallı Jacobi! Mezarını ziyaret eden var mı, bilmiyorum ama Sistem'de senin ne olduğuna dair yetersiz birkaç sözcük kayda geçilirse de, § -sabanının, senin bütün etkili konuşma yeteneğini, bütün iç dünyanı alaşağı ettiğini biliyorum. Orada Jacobi'nin coşkuyla hissetmeyi temsil ettiği söyleniyor. ...

Climacus'un dediği gibi, "böyle bir göndermede hem hissetmeyle hem de coşkuyla dalga geçilir, tam olarak bunun sırrı, bunların ikinci elden belirtilememesidir ..."[35]

Ama (Climacus'tan alıntı yaparsak) "şimdi sıra Lessing'indir"[36], Jacobi'nin güçsüzlüğünden bu kadar çok söz edilirse, Lessing'in değeri hakkında açıkça çok az şey söylenmelidir ve söyledikleri açısından değeri "bir bilmece olarak kalmalıdır". Climacus'un dediği gibi, onun gücü şudur: "Lessing'i öldürtmek ve dünya tarihi açısından § işaretiyle birleştirip salamurasını yapmak olanaksızdı."[37] Bunun ironik bir açıklama olduğu, bunu yalnızca ikinci el açıklamaları kavrayabilenlerin baştan savma bir mizah diye okuyacakları söylenebilir. Öznel düşünürlerin ilk elden öğrenecekleri ciddi konunun sıçramayla ve imanlı olmanın ne anlama geldiğiyle ilgisi olmalıdır, önemli olan budur. Climacus'un Lessing "bilmece"sini kendine mal ettiği yer burasıdır ve Lessing'in avantajını kendi üstlenecektir.

Lessing'in gerçek savı diye bildiğimiz üçüncü sava göre, "tarihin rastlantısal doğruları aklın sonsuza kadar sürecek doğrularının kanıtı işlevini kesinlikle göremez ve sonsuza kadar sürecek olan doğruyu tarihsel tanıklığın üzerinde temellendirmeye geçiş sıçramadır".[38] Climacus'a göre, Lessing, "tarihsel açıdan güvenilir olandan sonsuza kadar sürecek olan karara doğrudan geçişe" ya da "niteliksel bir kararda kendi niceliğini belirleme" girişimine "sürekli" karşı çıkar.[39] Hıristiyanlığın dayan-

dığı salt tarihsel olguları, Hıristiyan imanını oluşturan sonsuza kadar sürecek olan olgulara dönüştürme çabasının meşruluğunu belirtmek için Lessing, tarihsel olumsallıkla aklın gerekli doğruları arasındaki ayrımı kullanır. Tarihsel olumsallıklar, Hıristiyan inancında vücut bulan sonsuza kadar sürecek doğrular anlamına gelmez. Lessing'in dediği gibi, "Yazılı yasa tin ve Kutsal Kitap din değildir, öyle ki yazılı yasaya ya da Kutsal Kitap'a itirazlar dine *ipso facto* [sırf bunun için-r.] yapılmış itirazlar değildir."[40] Climacus, Lessing'in yazılı yasayla tin arasındaki aşılmaz uçurumu hem "iğrenç" hem de "geniş" bir "hendek" olarak tanımladığını[41] ve Lessing'in "sık ve içtenlikle" sıçramayı denediğini ama başaramadığını söylediğini de hatırlatır.

Lessing'in açıklamasında göze çarpan iki hata bulunduğunu düşünür. Birincisi, "sıçramak" bir karardır ("karar kategorisi"). Bu da bunu ya yaparsınız ya da yapmazsınız demektir. Denemeyi ya da başarısız olmayı gerektiren hiçbir şey olamaz. "Bir şeyi yapmaya çok yaklaşma" fikri komiktir ama "sıçramaya çok yaklaşmak ne olursa olsun bir hiçtir". İkincisi, sıçrama denenemiyorsa, bu durumda, bunu yapmanın "ciddiliği" de olamaz. Climacus'un daha sonraki yorumuna göre, deneme ve ciddilik anlayışları burada ancak "hendeği genişletmek için son derece ciddilikle" yapılan girişim için geçerlidir. Aslında bu genişlik, "Lady Macbeth'in, okyanusun yıkayamayacağı kadar çok büyüttüğü kan lekesi" kadar bitimsizdir, "bitimsiz genişliktedir" (Kierkegaard, Macbeth'in "Neptün'ün büyük okyanusu elimdeki bu kan lekesini temizleyecek mi?" [II. 3] ile Lady Macbeth'in "Arabistan'ın bütün parfümleri bu küçük eli çekici yapamayacaktır" [V. 1] sözlerini birleştirir).[42]

Bir mesafenin üzerinden sıçramak derken, genel anlamıyla ne kastettiğimizi düşünün. Genellikle sıçramak, aşılamayacak kadar geniş bir mesafeyi en aza indirme girişimidir. Uçuruma olabildiğince bir hiçmiş gibi davranmaktır. Sıçramak, bu mesafeyi atlayarak geçme çabasıdır –uzman atlayıcının söyleyebileceği gibi, onu hiç haline getirmektir. Ama Climacus, mesafeyi, göz ardı etmeye çalışmadan ama "bitimsiz" genişlik haline getirip, ondan her şeyi üretmemizi önerir. İletmek istediği, ayak basılan bir yerden diğerine zıplamak değildir; sıçrayan kişi görünüşte sıçramaya devam eder; değişen yer değil, sıçrayan kişidir ve uzama ya da boşluğa benzeyen bir şey varsa, kişi düşüncesinde bunu kendi normali diye kabul eder, kolayca atlayarak geçmek aslında çok zordur.

Çünkü her normal atlayıcı üzerinde yürüdüğü zeminin kendisinin ya da Tanrı'nın olanaklarının uzamı değil, Kant'ın bir keresinde "karanlık bir uçurum"a benzettiği Sağlayış'tan yoksun bir dünya olduğunu bilir.[43] İman sıçrayışını gerçekleştiren kişinin, (gerçi bu ifade Kierkegaard'un yazılarında bu biçimde hiç geçmez) belli bir temele dayanmaksızın, aklıyla kavradığı boşluğun böylesi bir uçurum olmadığını varsaymaya cüret eden biri söylenebilir. Johannes *de silentio*'nun *Korku ve Titreme*'de dediği gibi, sıçrayan kişinin hilesi, "yaşamdaki sıçrayışı yürüyüş biçimine dönüştürmek, yüce olanı sıradan bir hale getirmektir".[44]

Climacus, Lessing'in sıçramayla ilgili sözlerinin temelde mizahi olduğunu belirtir. Bu sözlerin doğasının komikliği, var olan düşünürü karakterize eden komediyle pathos'un Sokratik bileşiminin görülen yanı olarak açıklanır. Lessing'in bütün açıklamasını, bir "şaka"nın (*Skjelm*)[45] açıklaması gibi görerek, aslında Lessing'in ciddiliği öznel bir düşünürün ciddiliği olsaydı böyle olurdu diye tanımlar. Sonuçta Climacus, sıçramaya "daha popüler" bir biçimde alay katarak, Lessing'in mizahını Hegel'e dayandırır: "Gözlerini kapıyorsun, ensenden kendi kendini Münchhausen* gibi yakalıyorsun, sonra –sonra, Sistem'in vaat ettiği toprakta, öte yanda, sağlıklı sağduyunun yanında duruyorsun."[46] Ama açıklama ironiyle polemik stratejisinin zekice bir karışımıysa, altında yatan argüman hiç de az zekice değildir. Climacus, Lessing'in sıçrama konusunda "söyleyecek çok az söz"ü bulunduğunu, dolayısıyla, "Lessing'in sıçramayla ilişkisi" konusunda az şey söyleneceğini itiraf eder. "Lessing'in buna ne anlam vermek istediği de diyalektik açıdan hiç net" değildir.[47] Yine de yol alırken, bu özellikleri Lessing'e atfetmeye dikkat etmiştir. Bunlar gerçekten de Lessing'den çok az söz söylemesinin beklenmesine yol açar. Sözleri Sokratik bir "görünüş" edinmiştir[48] ve daha önce bize "şiirsel imge"nin yanı sıra onda "din kategorisini fark etmek için gereken kuşkucu ataraksiya [tinsel dinginlik, sarsılmazlık-r.] ve dinsel duyarlılık" bulunduğu söylenmiştir.[49] Kısacası, Lessing'in yorumlarının kısalığının, "her zaman, diyalektik içgörüsünden ve öznelliğinin içinde, destekleyen kişiye acele posta hizmetinden kendisini zekice muaf tutma"[50] yeteneğini gösterdiğinin kabul edilmesi gibi, baştan savma alaycılığı da Sokratik

* Münchhausen (1720-1797): Başından geçtiğini iddia ettiği akıl almaz askerlik ve avcılık maceraları anlatan Alman öykücü. Adı, abartarak öykü anlatanlara verilen bir sıfat haline gelmiştir-ç.n.

bir espri olarak okunabilir –yine bunların hepsi, Lessing'in öznel bir düşünür olduğu savına uygundur. Climacus'un argümanı kısaca şudur: Lessing sıçrama konusunda az söz söyler ama söylediği az söz aslında sıçrama anlayışına uygundur. Onun neden bu kadar az söz söylediğini açıklar bu.

Bize çizilen en net resme göre, Lessing, Climacus'un bir bölümünü yorumladığı, kendisiyle Jacobi arasındaki ünlü görüşmede sorulan soruyu kavrayışını ortaya koyacak şekilde yanıtlamaktan kaçınan biridir. Jacobi'ye göre bu görüşme, Lessing'in ölümünden birkaç ay önce, 1780 Temmuz'unda Wolfenbüttel'de yapıldı ve Jacobi bu görüşmenin anlatımını Lessing'in ölümünden sonra yayımladı.[51] Jacobi, Lessing'in Leibniz metafiziğini geride bırakıp bütün determinizmiyle birlikte artık Spinoza'nın panteizmini* benimsediğini, irade özgürlüğünü tanımamakta hiç güçlük çekmediğini söylediğini iddia etti. Jacobi'nin sarsıcı açıklaması *Pantheismusstreit*'i (Panteizm Tartışması) teşvik etti. Climacus, bu görüşmenin sonunda Lessing'in sıçrama konusunda "son söz"ü söylediğini belirtir. Diyaloğun ardından Lessing'in ünlü itirafı ve Jacobi'nin *salto mortale* [ölümcül sıçrama-r.] seni aklın ulaşamadığı yere götürür önerisi gelir. Jacobi araştırmacının görevini, "varoluşu ortaya dökmek" (*Dasein zu enthüllen*) ve "birinci hedef"i "açıklama", sonuncusunu ise "açıklanamayanlar: çözümsüz, dolaysız ve basit olanlar" diye özetledikten sonra Lessing şunları belirtir: "Senin *salto mortale*'n genel olarak hoşuma gitmedi değil; bu kafada birinin bir yere varmak için bunda direteceğini anlayabiliyorum. İşe yarıyorsa beni de yanına al." O zaman Jacobi, Lessing'i davet eder: "Sen yalnızca beni dışarı fırlatan elastik noktaya bas, o kendiliğinden hareket eder." Lessing buna şu yanıtı verir: "Bu durum, daha şimdiden, yaşlı bacaklarımdan ve ağır gelen başımdan isteyemeyeceğim bir sıçramayı gerektiriyor."[52]

Lessing, kuşkusuz, ısrarcı Jacobi'nin daha fazla üstelemesini önlemek için yaşlı bacaklarıyla sıvışıp gitmiş olabilirdi. Ama Jacobi'nin, Lessing'in son sözünü kendi amacı doğrultusunda kullanması gibi, Climacus da, Jacobi'ye göre iman insana verilen anlayış armağanından ucuza vazgeçmektir diyerek kendi amacı doğrultusunda aynısını yapar. Lessing, "sıçramanın, yani dönüm noktasının niteliksel biçimde diyalektik olduğunu

* Panteizm: Evrenin bütününü tanrı olarak kabul eden felsefi görüş-r.n.

ve ortalama bir geçişe fırsat vermediğini anlayıp" Jacobi'nin huyuna gider yalnızca. Climacus'un diliyle, Jacobi, "bitimsiz genişlikteki" hendeği "iğrençleştiren" "sıçrama için tutkulu diyalektik nefretten [*Avsky*]" dikkat çekici ölçüde yoksundur.[53]

Lessing bu ifadeyle ne kastederse etsin, akla bağlılığın ve Spinozacı sonuçların –Jacobi için bunlar iğrençti– onu, kendisiyle ilgili iki bölümde açıklanan varoluşsal diyalektiğe yaklaştırdığı yadsınamaz. Ahlak tam olarak böyle görünür, çünkü Climacus'un anladığı anlamda iman, Aydınlanma'dan net bir kopuş gerektirir. Ahlakı kavramak için Aydınlanma, sözde Aydınlanma karşıtlığında onu korumak için yapılan çeşitli hareketlerden daha iyi bir artalandır.

Climacus karşı olgusal akıl yürütmeyi zekice çarpıtarak iman konularında Lessing'in desteğini (Jacobi'nin izniyle) almanın bir yolunu bulur –iman tam da böyle desteksiz işlemesi gereken bir şey olsa da. Kendisine başvurulabilseydi, desteğini gerektiren projenin doğru bir proje olmayacağını kabul edecek biri olan Lessing'e başvurur. Doğrudan bir onay olamaz ama olursa, o zaman, en azından bunun yanlış anlaşıldığını kesinlikle bilirsiniz. Bu noktada bağlılık kusursuz olmalıdır.

> Dinsel konularda Lessing'e yaklaşmanın ne kadar güç olduğunu görüyorsunuz. Bireysel düşüncelerimi papağan gibi doğrudan ona atfederek sunsaydım, hayranlıkla benimsediğim Lessing'i her şeyi borçlu olduğum biri diye kibarca, nazikçe bağrıma bassaydım, o zaman beni sallantıda bırakır, beni bir alay nesnesi haline getirip benle bağlantısını gülümseyerek keserdi. Adını gizleseydim, benden önce kimsenin yapmadığı bu eşsiz keşfimi, bu *polymetis Odysseus*'u [kurnaz Odysseus] neşeyle haykırarak ortaya çıksaydım, kuşkusuz yüzünde görülen çelişkili hayranlıkla onun orada olduğunu düşleseydim omzuma vurup bana şöyle derdi: "Darin haben Sie Recht, wenn ich das gewusst hätte [Tam oradasın, keşke bilseydim]. O zaman, beni yendiğini benden başka kimse anlamasa da ben anlardım.[54]

Lessing konulu bu bölümlerin sonucunun dinsel söylevi (dolayısıyla deneyimle ilgilisini) anlayan biri için olduğunu düşünün şimdi. Şayet başka bir yazar onu meslektaşı olarak kucaklasaydı, yapılacak doğru iş insanın saatine bakıp başka bir randevusu bulunduğunu bahane etmesi olurdu. O zaman, biz okurların Not'un (*Efterskrift*) geride (İkinci Bölüm) hâlâ dört yüz on üç sayfasının bulunmasına ne anlam vermemiz gerekirdi?

Bir zamanlar öznel düşüncenin iletişim kurmaya yaramadığını onaylayan Climacus'un uzun süredir ya da bir biçimde okuruyla görünürdeki iletişimini neden sürdürdüğüne dair ileri sürülen pek çok neden vardır. Bazıları, yapıtta sık sık yüzeye çıkan mizahı göstererek, Not'u (*Efterskrift*), kurnazca bir açıklamadan öte gitmeyen spekülatif bir edebi türden ibaret kabul etmişlerdir; (Hegelci değilsek) taşıdığı ironik mizahın tadına varırken, kavramamız istenen tek şey karikatürdür. Mizahı Hegelci üslupta basit bir parodiye değil, Hegelcilerle böyle daha zekice bir yolla alay etmek için tasarlanmış bir argümanın kasti mantıkdışılığına oturtan diğerleri, Not'u (*Efterskrift*) baştan çıkarıcı bulurlar ama ancak profesyonellerin algılayacakları bir biçimde. Diğer uçta mizaha az önem verenler ya da hiç vermeyenler vardır, belki bunun nedeni mizahı görememeleridir (belli bazı standart çevirilerden kaynaklanıyorsa bağışlanabilir bu). Pek çok kişinin gözünde Not (*Efterskrift*), kötü bir felsefe yazısı, felsefenin standart görevini yerine getirmek için –Hegel'in *Geist*'ının taşıdığı ağır yükü "tekil bireye" devreden anti-idealist ve alternatif bir tinbiliminden tutun da, gelecekte ortaya çıkacak radikal ilahiyata giriş, ya da daha dar anlamda Hıristiyanlığın varoluşsal anlamda doğru dayanaklarını ortaya seren bir çaba olarak görülen– kusurlu bir girişimdir. Not'u (*Efterskrift*) Fichte'nin öznellik kuramının ıslahı, hatta bunun ilahiyata uyarlanması girişimi olarak okuyanlar bile vardır. Diğerleri ise onda, Kant-Fichte'nin ben bilinci geleneğini Husserl, Heidegger ve Sartre'da sona erecek yöne çevirme girişimi olarak, geleceği sezen bir bilgelik bulurlar.

Bunların tümü, yapıtın yönelimlerinin netliği konusunda değilse de, en azından metnin zenginliği konusunda söylenir. Ama 1845 yılının ikinci yarısında, ancak iki milyon Avrupalının konuştuğu dilde ve ancak bunlardan bir avuç kişinin takdir etmesinin beklendiği terminoloji ve üsluptaki devasa projesini bitirmekle mücadele ederken Kierkegaard'un ne düşündüğünün, muhtemelen daha az göz alıcı ve daha sistemli bir açıklaması var mıdır acaba? Not'un (*Efterskrift*) ve ondaki mizahın o dönemde bile bu küçük grupta yol açtığı anlayış kargaşasını aydınlığa kavuşturma girişimini birkaç yıl sonra Kierkegaard şöyle yazıyordu:

> Notu Sonuçlandırma'yı (*Afsluttende ... Efterskrift*) komik göstermemin nedeni, yapıtın ciddi olmasıdır –insanlar ayrı savları alıp dogmanın parçaları olarak tercüme ettiklerinde davayı daha iyi duruma getireceklerini düşünüyorlar, oysa kuşkusuz her

şey benim bir dava olarak ele alındığım, her şeyin nesnelliğe tercüme edildiği yeni bir şaşkınlıkla sonlanıyor, öyle ki yenilik burada yeni bir kişiliğimizin [*Personlighed*] değil, öğretinin bulunmasıdır.[55]

Bu pasaj, bugün bize Kierkegaard'un ne "demek istediği"ni söyleyen, adları ve yerleri ancak çok yakın zamanda keşfedilenleri onun savunması ve karşı çıkması için nedenler bulan o yorumcular lehine alıntılanabilir. Örneğin, Kierkegaard'un Not'un (*Efterskrift*) bu bölümünde iletmek istediğinin öznel düşünür olmaya karşıt bir davayı yansıttığı ortaya çıkarsa, Kierkegaard'un metinlerinde neyi savunduğunu ve hangi kültürel davaları ve eğilimleri yansıttığını belirlemek insanı çok yanlış yola sevk eder.

Diğer uç nokta, bütünüyle dar bir görüş çıkarmaktır. Kierkegaard'un aklında ön sırada gelen versiyon şöyle bir şey olabilir: "Sorølulara karşı Mynster'le, Mynster'e karşı onlarla ya da Grundtvig'e karşı iki tarafla da ittifak yapmaktan her ne pahasına olursa olsun kaçınmalıyım; aslında hepsiyle farklı görüşler besleme eğiliminde olsam da, hiçbiriyle aynı görüşte olmadığım için değil, hiçbiriyle görüş ayrılığı yaşamak istemediğim için; adını siz söyleyin, buna karşıyım –ne yazık ki Poul Møller haklıydı, ben yaradılışım gereği enikonu polemikçiyim."

Bu, bütünüyle düş ürünü değildir; en azından Kierkegaard'un yapıtının psikolojik dinamiklerinin derinine iner. Geniş ölçekli açıklamaların yapamadığını yapar. Kierkegaard'un, birinin ne zaman kendisiyle aynı görüşte olduğuna inansa, o pozisyonda tek başına kalabilmek için konumunu gözden geçirip geçirmediğine bakılarak bu görüş sınanabilir bile. Yalnız kurt rolüne onu neyin çektiğini, sevdiği konu hakkında günlüğüne yazdığı o en eski notlardan zaten biliyoruz: Usta hırsız. Kierkegaard'un kalemine yol gösteren karmaşık güdülerin güçlü zorlaması için, "kararlılıkla tek başına" yersiz kaçan bir düstur olmayabilir. Kierkegaard'un, ne yerel olarak yansıtılan "davalar"la ne de daha önce yazdıklarıyla, ne de kimi zaman o sırada fiilen yazdığı şeyle bile kendini bir tutup konumunu sistemli koruyan bir yazar olması, Not'un (*Efterskrift*) ciddiliği konusunda az önce alıntılanan yazıyı destekleyen bir görüş olarak okunabilir.

Öte yandan, Kierkegaard'un hem alıntıda, hem de Not'ta (*Efterskrift*) Lessing'i coşkuyla öznel bir düşünür –söylenebileceği gibi, Kierkegaard'un karşı çıktığı dar kültürel ve siyasi anlamda kesinlikle bir dava *gütmeyen* bir düşünür– olarak yansıttıktan sonra ne dediğine

anlam veren daha yapıcı alternatifler vardır. Buradaki ipucu alıntıdaki "kişilik" sözcüğüdür. Bugün bizim için kişilik konusu felsefe gündeminin üst sırasında değildir. Ama daha önce 6. Bölüm'de, Kierkegaard döneminin felsefesinin önsel-tarihinde kişilik kavramının önemli bir yeri olduğunu belirtmiştik. Kierkegaard'a, ilgi alanına en iyi uyan felsefi alanı Hegel'in felsefesi sağlıyordu. Zamanın "ideal dünya" ve "gerçeklik" terimlerinin sonsuza kadar ayrı kalacak gibi göründüğü yerde, birlik ve ayırma konusunu acil bakış açısıyla formüle etmesini sağlıyordu. Daha önce belirttiğimiz gibi, Not'a (*Efterskrift*) başlamadan kısa süre önce Kierkegaard şunları yazmıştı: "Bir yerde Hegel, salt düşüncenin eksikliğini, felsefenin her şeye karşın insan yaşamının yetersiz bir ifadesi olduğunu ya da buna göre, kişiselliğin bizatihi düşünerek kendini gerçekleştirmediğini ama varoluş kiplerinin [*Arter*] ve ifade yollarının bütünlüğünde gerçekleştirdiğini anıştırır gibidir."[56] Heiberg'in etkileyici ama daha yüzeysel tahminine karşı çıktığı kadar, artık özgün Hegelci estetiğe yakınlaşırken, Kierkegaard, Hegel'in, Shakespeare trajedisinde tasvir edilen "sağlam ve tutarlı karakterler"e değer verdiğini belirtirdi.[57] 1. Bölüm'den hatırladığımız gibi, bu karakterler bütün yükümlülükleriyle, Kierkegaard'un ilk öğrencilik günlerinde tüm kişiliğin hatta tüm gazetelerin yükümlülüğü olarak değer biçtiği etkin yaşama tipine örnek oluştururlar. Hegel gibi, Kierkegaard da, bu figürlerin "kendilerine ve hedeflerine kararlı bağlılıkları nedeniyle mahvolduklarını" belirtirdi. Bu, Kierkegaard'un da Hegel'e borçlu olduğu, antikçağın trajik kahramanlığını var eden bir bağlıktı. Çünkü Yunanlılar için de, Hegel için de, Frater Taciturnus'un hakaret dolu sözlerindeki gibi şimdi de, "devlet memurlarının eşleri bile", "argüman"ın "bütünden, devletten, toplum düşüncesinden" tek bir bireye kadar gittiğini, Yunanlılar yüzünden, bireyle yönetici arasındaki "tek yanlı pathos"un "çatışma"sında "paramparça olan"ın Antigone olduğunu söylemeye alışmışlardı.[58] Trajik kahramanların davasında "suçlu mu, suçsuz mu?" sorusuna, "suçlu oldukları kadar suçsuzdurlar"[59] yanıtı verilmelidir. Kişinin kendi "dava"sına kararlı, tek yanlı, pathos'un güdülediği bağlılığının sonucu, kaçınılmaz olarak trajedidir. Bunu önlemek için kişi, kişisel ve entelektüel maliyeti ne olursa olsun, bütün suçunu kabul edip Tanrı'ya teslim olmalıdır. Kierkegaard, bir yıl sonra imzalı bir yapıtında, yalnızca sonsuz olanın bütünleşmiş yani kişisel olanla özdeşleşmiş bir biçimde istenebileceğini söyler.[60]

Kierkegaard'un kendi göstergesinin ardından gidersek, bu durumda Not (*Efterskrift*), felsefi olmayan bütünleşmiş ve "somut" bir kişilik anlayışı önerisi olarak okunabilir. Bu konuyu daha önce *Kaygı Kavramı*'nda, iyinin (demonik olanın) karşısında kaygı konulu altbölümde Rosenkranz'la ilgili yorumda ortaya atıyordu. Haufniensis burada ciddilikten, yaradılışın kazanılmış "özgünlüğü" diye söz ediyor ve Constantius'un yinelemeyle ilgili olarak ortaya attığı iddialara gönderme yapıyordu.[61] Kişilik çok havada kalan bir kavramdı. Kierkegaard'un katkısı, tartışmalı iman anlayışını birleştirici bir etken haline getirerek kişiliğe yeni bir değişim getirmek oldu. Not (*Efterskrift*), "kişilik"e giden yolda bir rehberdir.

Yorumlardan biri budur. Diğerinde yapıt, umutsuzluk kapsamının giderek genişlediğini gösterdiğinden olumsuz olarak okunur. Aslında yapıt muğlaklığı, diğer konuda, yani öznel düşünme meselesinde metnin ne dediğini kavrayabilen okurlarda asıl temanın muğlaklık olabileceği izlenimi bırakacak bir belirsizliği bünyesinde barındırır. Not'un (*Efterskrift*) geriye kalanının ne içerdiğini anlar anlamaz, bu okumaların hangisinin akla yatkın olduğu yargısına varabiliriz.

İkinci Bölüm, "öznel olma görevi"nin nesnel bir problemin bir bölümü olmadığını vurgulayarak başlar. Aslında bu, öznel *olmaktır* ve uzun, geniş kapsamlı, çok da argüman verilmeden girilen bir tartışma sırasında Climacus, "bireysellikler"in ender bulunduğuna işaret eder. Bunlar, çok "kendini koruyan" insanlar değildirler, ama "etik açıdan bakıldığında ... ancak sevimli bir espri olan çocukluğun saflığıyla karşılaştırıldığında, etik tutkunun bakir saflığını ... kazanırlar".[62] Öznel olma görevinin "insana önerilen en yüce görev" olduğu bir aksiyom olarak belirtilmez, olumlu bir biçimde de savunulmaz. Bu gerçekten doğruysa, her şeyin ne kadar "güzel yerli yerine oturduğu"na işaret edilir yalnızca. Perspektifinden görevin bile görünmediği dünya tarihi "saray şairine"[63] bırakılabilir. İnatla ardına düşülürse, ömür boyu sürecek bir görev isteyen birine değersiz ve kolay seçenekler gibi gelen "astronomi, veterinerlik bilimleri ve benzeri"[64] seçimler yapmanın gayet güçleştiği "basit" öznel soruların bir listesiyle tartışma sona erer. Verilen örnekler şöyledir: Ölmenin, ölümsüz olmanın, Tanrı'ya şükretmenin, evlenmenin ne anlama geldiği. Sonra, son bir ayrıntı olarak, bir Pazar günü öğleden sonra Frederiksberg Bahçesi'ndeki kahve dışında oturup sigarasını içerken, öğrenciliğindeki

on yıllık "muhteşem durgunluktan" sonra insanlığa nasıl bir katkıda bulunabileceğini merak edip, "sınırlı yetenekleriyle" olayları zaten olduğundan daha çok basitleştiremeyeceği için, "başkalarıyla aynı insani coşkuyu duyarak", "bir şeyi daha çok güçleştirmeyi" üstelenebileceğinin ansızın aklına geldiğini söyler. "İnsanlığa sevgisi nedeniyle" görevinin "her yerde güçlük çıkarmak" olduğuna hemen orada karar verir.[65]

Bundan sonrasını nasıl okuyacağımızı, bu bize söyleyebilir. Bunun hemen ardından, hakikat konusunun daha dikkatli tartışıldığı bölüm gelir. Burada Climacus, "öznel düşünseme" açısından, hakikat bir uyarlama meselesidir, bir şeye *ne şekilde* inanıldığı meselesidir, birinin bağlı olduğu önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı meselesi değildir der. Daha önce belirtildiği gibi, öznelliğin göreviyle birlikte yok olduğu nesnel düşünsemenin tersine, öznel düşünsemede geriye kalan öznelliktir ve nesnellik "yok eden etken"dir. Bu durumda, "hangi" inancın "orada hazır bulunan" olgulara karşılık gelip gelmemesi önemli değildir. Aslında Climacus'un eklediği meşhur nottaki gibi, "[bu] ilişkinin sadece nasılı hakikat kapsamındaysa, birey, hakikat dışında kalanla ilişki kurmuş olsa bile, hakikat kapsamında olurdu".[66] Var olan bir bireyin elde edebileceği yüce hakikat, "en tutkulu içsel sahiplenmede sıkıca tutulan nesnel belirsizlik"tir.[67] Bu ifade, şevkle edinilen bir bakış açısının açık çekle meşrulaştırılması olarak okunmuştur. Ama Not'un (*Efterskrift*), *Felsefe Parçaları*'nın notu olduğunu unutmamalıyız. Bunu hedefleyen düşünseme biçimi ne olursa olsun, hakikat her zaman şaşırtabilir ve nadiren istediğimiz şeydir. Daha önemlisi, *hakikati* isteme özel tür bir istemedir; sahip olmayı tercih bile *etmeyeceğinizin* ortaya çıkacağı bir şeyi istemektir. Doğruluğunuzun –bu anlayış doğrultusunda davranış tutarlığınızın doğruluğunun– sınanması, kişiselliğiniz için açıkça hakikat olan tümüyle iğrenç bile olsa inancınızı sürdürüp sürdürmemenizdir. Sokratik bilgisizlik bize bunun bir örneğini verir. İnsanın doğasını ve kendini anlamayı bilme arayışında bilgisizliği itiraf edilir ama aynı zamanda hakikatin iğrenç olabilmesini biraz hafifletirmiş gibi, deyim yerindeyse, hakikat –aslında bilgisizliğin yadsınması– gösteri yapar yapmaz, yine de hakikati kabul etme yeteneği bulunduğu varsayılır. B-görüşü başka bir şey verir. Hakikatin anlaşılabilirliği varsayımı –en azından onaylanabilir bir biçimde– bırakılır, çünkü burada paradoksal olan bizzat doğrudur. Özellikle Hıristiyanlıkla ilgili görüşte sonsuz ve zamansız olan, tarihsel

olmalıdır. Burada hakikat iğrençse, hakikat olduğunu gördüğümüz için, yine de ona katlanmak zorunda bile değiliz, çünkü onun hakikat olduğunu itiraf etmek tamamıyla bize bağlıdır.

Paradoksu mevcut öznenin paradoksal olmayan hakikatle ilişkisine oturtan A-görüşünün karşısında, hakikatin paradoksal doğası Not'ta (*Efterskrift*) ancak küçük bir rol oynar. Uyumsuzluk, hakikatin tanımına, imanı oluşturan içedönüklüğün büyük olasılıkla en büyük içsel gerginliğini göstermek için, son anda öznellik olarak girer. İkinci Bölüm'ün büyük kesimi, sonlu öznel düşünürün, tarihsel bir olayda uyumsuzca ortaya çıkan bu hakikatten bağımsız olan sonsuz hakikatle ilişkisiyle ilgilenir.

Öznellik olarak hakikat konusundaki bölümün ekinde Climacus, Not'un (*Efterskrift*), müstear adla daha önce yazılmış yapıtları hem önceden kabul ettiğini hem de gölgede bıraktığını göstermek için eğlenceli bir yöntemle devam eder. "Danimarka Edebiyatında Çağdaş Çabaya Bir Göz Atma" adlı ekte Climacus, kendi yapıtları olan *Felsefe Parçaları* ve Not'u (*Efterskrift*) yazmanın üstesinden gelmeden önce ve insanlara yardım etmek için, şeyleri daha güçleştireceği zekice planını uygulama girişiminde, yazar olarak birbirini izleyen yönelimlerinin her birini, başka birinin yaptığı yayının sistemli bir biçimde tahmin ettiğini kapsamlı olarak anlatır. Yöntemin yine de ciddi bir amacı varmış gibidir. *Felsefe Parçaları*'yla Not'un (*Efterskrift*) diğer yapıtlarla ilişkisini konumlandırır. Tam sonunda Kierkegaard'un, notun "sonucu", son sözü, anlaşıldığı üzere sözünü geri alma, okurlara veda olarak planladığı şeyi hazırlar.

Bunu, *Felsefe Parçaları*'ndaki "Ara"yla aynı amaca hizmet eden bir bölüm izler. Not'un (*Efterskrift*) sonuna doğru ortaya çıkan kapsamlı dipnotların dışında, aralara mizahi benzetmeler ve kendisiyle konuşmaları serpiştirilmiş olsa da, metnin en alışılmış biçimdeki felsefi bölümünü oluşturur. Aslında felsefe, "Ara" gibi, felsefi açıdan yıkıcıdır; felsefenin manzarasını gözden geçirmek için standart felsefe terminolojisi kullanılır ve en yakında olduğu için hedefte Hegelciliğin bulunduğu gün gibi ortada olsa da, gözden geçirilenler, özellikle Hegel'i eleştirmenin çok ötesine gider. Öznel düşünürün düşüncesini bağlaması gereken gerçeklikten soyutlanan soyut düşüncenin dili konusunda başlangıçtaki birkaç yorumdan sonra, bölüm ("Gerçek ya da Etik Öznellik: Öznel Düşünür) daha önceki konuyu tekrarlayarak devam eder. Soyut düşüncenin, soru sor-

mayı düpedüz beceremeyerek, bütün "varoluşsal soruların" (*Existents-Spørgsmaal*) güçlüğünü ortadan kaldırdığını söyler.[68] Varoluş gerçeklik ya da eylemsellik (*Virkelighеden*) neyse odur; seçimlerin yapıldığı ve yapılması gereken, seçimlerin sürekli yenilendiği, tutkunun ait olduğu yerdir; orada var olan bizim için tek bir gerçeklik, kendi etik gerçekliğimiz vardır –başka kişilerin bakış açısından bizimkiler dahil, başka kişilerinki eylemsel değildir, ancak olanaklıdır, yani edindiğimiz ama bizim gerçekliğimiz olmayan düşünce, seçimlerin yapıldığı ve yenilendiği bu devinimi sürdüren anlık itkiyi ayakta tutan süreklilik sonsuz bir etkendir (gerçi bir dipnotta, "idealleştirilen" tutkuya karşıt olarak, dünyeviliğin, varoluşu "zihne" dönüştürdüğünü söyler).[69] Düşünceden varoluş (*Tilvœr*) sonucunu çıkaramazsınız, çünkü düşünce tam ters yöne, gerçek olanın uzağına gider ve onu geçersiz kılar.[70] Ama bir şeyle ilişkili bir koşul da düşünülemez, yine de onu yaşamınızla ilişkilendirip, paradoksal bir biçimde ve içedönüklüğün tutkusuyla kavrayabilirsiniz.[71]

Bundan sonraki altbölümde ikinci konunun, hiçbir gerçekliğin –Climacus'un olanak dediği– düşünceye dönmezse kavranmadığı "estetik ilkeyle entelektüel ilke" arasındaki farkın, öte yandan da, yaşamınızda gerçekleştirdiğinizde şimdi ya da eskiden olanaklı olduğunu ilk kavradığınız "etik ilkenin" üzerinde durulur.[72] Şöyle bir şey anlatır bu: Yaşamınız önceden oluşmuş bir düşünceye asla uymayacaktır, çünkü yaşamda ileri doğru itki, düşüncenizi, düşüncenin olanaksız olduğu bir gerçekliğe dönüştürür. Ama düşünce olarak yine de oluşturulamayan bir şey harekete geçirdiğinde ileri doğru devinimin özel bir tutku kazandığını da unutmamalıyız. Hegel'in Kant eleştirisi yorumunda Climacus, Hegel'in "Yöntem"inin irdelenebilirliğinin, onun düşünceyi kullanmasında zaten ortaya çıktığını söyler. Düşüncemizin inşa ettiği bakışımızdan bağımsız olarak, nelerin kendileri olabildiği konusunda Kant'ın felsefesinin bizi yalnız bıraktığı kuşkuculuktan* bizi kurtarmak için Hegel düşünceyi kullanır. "Salt düşüncenin hayali gölge oyunu", düşünce konusundaki kuşkuculuğu nasıl durdurabilir? Ama Climacus, Kant'a da saldırır. Eleştirel felsefe (yanlış yolu gösteren bir pusula gibi) "saptığı", bu nedenle aslında düşünceyle ilişkiye geçirdiği için eleştirilir. *An-sich*'e gelince, düşünülemeyen tek kendinde şey "var olmak"tır (*at existere*).[73]

* Kuşkuculuk: Kuşkuyu ilke yapan, her değerden, inançtan, öğretiden kuşku duyan, gerçekliğin özünü bilmenin olanaksız olduğunu öne süren öğreti, septisizm-r.n.

Bölümün üçüncü altbölümünde bilimin, insanın en yüce ve türüne özgü özelliği olarak düşünceyle özdeşleştirilmesinin, bilimin, "yaşamın ilkel izlenimlerinden" giderek ayrıldığı bir "karışıklık" olduğu, düşsel ve duygusal yanlara baskın çıktığı biçiminde ele alındığı söylenir. Sevgi, iman ve edim yapılan ya da uygulanan değil, bilinen şeylerdir.[74] Varoluşta bedensel, psikolojik ve tinsel "evreler" hemen hepimizin karşısına çıkar. Son altbölümde öznel düşünürün görevi, "varoluşta kendini anlamak" olarak tanımlanır ve bunun bilim değil, sanat olduğu söylenir.[75] "Öznel düşünürün biçimi, iletişim biçimi, onun üslubudur" ve bu üslup, "öznel düşünürün bir arada tutması gereken karşıtlıklar kadar çeşitlilik taşır".[76] Birkaç sayfa sonra görevin, kişinin kendini "varoluşta aslında insani olanı açıkça ve kesin bir biçimde ifade eden bir araca" "dönüşmek" olduğu söylendiğinde,[77] (Danca metinde çok belli olduğu gibi) aracın, vasıta ya da aygıt değil, müzik aracı olduğunu anlıyoruz. Her birimiz bu araç olabiliriz, çünkü (Notabene'nin kullandığı bir ilkeyi hatırlayarak) "herkesin aslında insan olmanın gerektirdiği şeye sahip olduğu varsayılmalıdır".[78] Hıristiyanlığın karşısında bu biraz Sokratik görünür ama Climacus, Hıristiyanlığın doğrusuna "bitimsiz ilgi"sinden bize söz etmiştir ve B-görüşüne yükselmek için hâlâ çalıştığından, gönderme A ve B görüşlerinde neyin ortak olduğuna yapılmalıdır, dolayısıyla, Hıristiyanlığın doğrusunu anlama koşulunu kabul etmesine özgü olana değil.

Bunun ardından, A ve B görüşlerinin artık net bir biçimde dindarlık biçimleri olarak tanımlanmasıyla, *Felsefe Parçaları* düşüncesinin projesini gözden geçirmek gelir –sonsuz mutluluk tarih bilgisinin üzerine nasıl inşa edilir?

Bu özette kuşkusuz öne sürüldüğü gibi, doğal sorular şunlardır: Climacus bize öznel düşünce felsefesi mi sunmaktadır? Eğer böyleyse bu ölümcül değil midir? Çünkü bu durumda ansiklopedi yazarının, Michelet'nin Hamann'a ve Jacobi'ye yaptığını kendisine ve Lessing'e de yapmasını ne engellerdi? Lessing, Climacus'un omzuna vurup, "Darin haben Sie Recht, wenn ich das gewusst hätte" [Tam oradasın, keşke bilseydim] derken yüzün okunan hayranlığın ironisi aslında her şeyi söylemektedir.

Ama bu felsefeyse, Kierkegaard disiplinle birlikte anılan ağır ciddiliğin bütün izlerini silmek için kuşkusuz elinden gelenin en iyisini yapmıştır. Burada anlatılan tezlerin basit envanterinin hafif havası hiçbir belirti

ortaya koymaz, yine de terminolojinin ait olduğu türe hiç uygun düşmeyen bir edebi ve retorik duygu verir bölüme. Bu felsefeyse, bir biçimde kılık değiştirmiş bir felsefedir.

Bu, ona yanlış taraftan bakmak olabilir. Ya hafif hava, mizah ciddiyse ve felsefe kılık değiştirdiyse? Kierkegaard'un "Notu Sonuçlandırma'yı komik göstermemin nedeni, yapıtın ciddi olmasıdır" yorumunu hatırlayın. Sokrates de yaptığı ironi konusunda ciddiydi.

Not'un (*Efterskrift*) mizah konusunda yorumları Climacus *Felsefe Parçaları*'ndaki soruları yeniden ele aldığı sırada ortaya çıkar. Öznel düşünürün sözcüklerle değil, üslubuyla iletişim kurduğunun söylenmesine karşın, bir Hıristiyan üslubu olacaksa, üslubun "varoluşsal pathos'u" ifade etmesi gerektiğini dolu dolu sözlerle anlatmaya devam eder orada Climacus. Kişi, temelde pathos'u kendi üslubuyla bile iletmekten çok, hissettiği için bu, Climacus'un bu konuda bir şey bildiğini imler. Yine de Not'un (*Efterskrift*) öznel düşünme konusunda bir yazı ya da sonuç olamadığı kesindir. Bu kadar çok sözcüğün, idenin, argümanın ve akademik dipnotun bir araya gelmesi entelektüel sorgulamada nasıl bir rol oynar ve zekice ironik gözlemleriyle eğlendirme rolü öznel bir düşünsemeyi, bu düşünsemenin "doğruluğu" bir yana, nasıl ifade eder?

Ama ya mizah öznel düşünürün üslubuna *aitse*, üslubunun gereken bir bölümüyse ve Not'taki (*Efterskrift*) mizah öznel düşünce alanında bir kaynağı ortaya koymanın yoluysa? Kuşkusuz Climacus, ironi dememize itiraz ettiği gibi, mizah dememize de itiraz eder, yalnızca "üslup" (*Tale-Form*) derdi.[79] Yine de dikkati, şuna ya da buna, örneğin, söylenende ciddilik kastedilmediğine çekmek için, Not'a (*Efterskrift*) mizah *eklendiği* öne sürülmez. Bir bütün olarak metnin kaynağının, Climacus'un aynı pasajda yaşam kalitesi (*Existents-Bestemmelse*) dediği şeyde bulunması budur.

"Mizah" denmeyi hak eden böyle bir nitelik var mıdır? Birkaç sayfa önce Climacus, Frater Taciturnus'un Evreler'deki (*Stadier*) üç varoluş alanındaki alanlar arasına iki sınır çizgisi (*Confinier*) eklemiştir: "İroni estetikle etik olanın, mizah ise etik ve dinsel olanın arasındaki sınırdır."[80]

İki sınır da, önce öznel düşünseme izlenimi uyandıran, sonra da öznel düşüncede giderek "güçleşen" yaşamdaki gerilimlerle birbirine bağlıdır. Hevesli estetikçi, der Climacus, bunun ruhunun en derinlerinde var olmasıyla dışarıya ifade edememesi arasındaki "çelişkiyi" kavrar. Sonluyu

ve "dünyanın bütün göreliliklerini" ironi haline getirerek, isterleri edimsel karşıladığı konusunda komik bir biçimde yanlış anlaşılmayı önler –ironi onun "bilinmezliği" olur. Ta içindeki yaşamını beslediği salt ideallerini korumak için, dünyanın göreliliklerini aşağılar.[81] Bu durumda, ironici için ironi bir kılıf, tam anlamıyla dolaysız coşkularıyla kimseyi asla yanıltamayacağını garantileyen bir üstünlük maskesidir. Gelgelelim, ironiciler arasında ironi, korunan içedönüklüğün göstergesidir.

Mizah için de aynıdır: Dindar kişi yetersiz bir dindar olduğu ölçüde, dışarıya davranışının yetersizlikten kaynaklanabildiği kargaşası karşısında dindarlığını korur (ya da kendi içinde amaç edinir). Bu durumda, yetersiz olan şey yalnızca estetik ya da dolaysız değil, etik açıdan da güdülenen, yani önemli olanın *kendisi* ya da dünyanın karşısında *bir* beni, toplumun güdülediği beni ortaya koymak olduğu düşüncesinin esinlediği bir şey olacaktır. Dindar insanın kuşkusuz etik insan kadar dünyayla *ilgisi* vardır ama önce mutlak ya da sonsuz göreliliklerin *dışında* kalan bir odağın ışığında. Etiğin, görelilikleri kişinin benini toplumsal açıdan ifade etmesiyle oluşan "sürekliliklerin" altında toplayıp değiştirerek göreliliklere verdiği değer, dindar kişinin Tanrı'yla ilişkisine verilen değer olur artık. *Korku ve Titreme*'de, dindarlığı "varoluş ortamında" sürekli çaba diye göstermek yerine "başarı" diye gösteren trajik kahramanlık betimine, "gözü kara bir tahmin", bir "yanılsama" olarak saldıran bir dipnotta Climacus, dindar kişinin *her zaman* bilinmezliğin mizahını benimseyeceğini söylediği izlenimini bile bırakır. Bunun nedeni, salt dindar bir kimsenin bulunmaması olabilir. Dindar kişinin gerçek bilinmezliğinin, "gizli içedönüklüğü" hiç açıklamayan bir şey olduğu iddiasına yanıt olarak, "içedönüklükte mücadele devam ettiği sürece, [dindar kişi] içedönüklüğünü tam olarak gizleyemeyecektir" der. "Açıkça ifade etmek" istemeyecek, "mizahın yardımıyla" gizli tutacaktır.[82]

Görelilikler dünyasında içedönüklüğün doğru ifade edilmesine hem ironi hem de mizah ket vurur böylece. Bunlar hemen, içedönüklüğün tam anlamıyla gelişmesini ve içedönüklüğü koruma yollarını engeller. İşin içyüzünü bilenler için bunlar içedönüklük belirtisidir de. Ne var ki Climacus, dindar birini arıyorsanız, o zaman, mizah konusunda tetikte olmasınız, diye vurgular. Ama kişi rastlantı eseri dindarsa söz konusu *kişinin* mizah yaptığını öne sürmeniz çok yanıltıcı olur: "Aslını söylemek gerekirse, dindar kişi mizahçıdan kesinlikle daha üstündür" ve dindar

kişi, aslında ciddidir. Mizahın bilinmezliğinin nedeni budur. Yalnızca bir üslup değilse, yine de bir dış görünüştür. Aslında mizah yapan, yani her yönüyle mizahçı olan biri için, mizah dış görünüşten ibaret değildir, evreler hiyerarşisinde bir yeri, en azından sınırda bir konumu işgal etmenin belirtisidir. Mizahçı etik olanla dinsel olan arasında yer alır.

Ama böyle bir kişi bulunabilir mi? Ya da soru bir ölçüde aynı olsa da, sınır, alan olabilir mi? Belki mizahçı iki tarafta da bulunur, bir ayağıyla bir tarafa, diğer ayağıyla öbür tarafa basar. Ama Climacus, "salt ve düpedüz bir mizahçı" olduğunu iddia eder. İçerimler net değildir ve meselede yorum vardır. Climacus bir yerde, "var olan" mizahçının "dindar kişiye en yakın bir benzerlik sergilediğini" söyler.[83] Yakınlık, "yolda ama henüz varmamış" demekse, bu durumda Climacus, (varlık olarak Kierkegaard tarafından temsil edilen) var olan mizahçı pekâlâ olabilir. Ama hangi mizahçı "sadece ve sadece" var olurdu? Climacus, bir özelliğin kişileştirilmesinden ibarettir diye mi anlamalıyız bunu? Hiç dindar olmayan, sadece ve sadece mizahçı olan "biri", mizahçının dışıyla tezat oluşturan varoluşun içsel biçiminden yoksundur. Kısacası, mizahçının salt ve düpedüz duruşunda mizahçının güleceği hiçbir şey yoktur. Bu sonucun uyumsuzluğu başka bir yorumu akla getirir.

Genellikle Kierkegaard, mizahçıdan, yaşamdan soyutlanmış bir *Existents-Bestemmelse*'nin salt kişileştirilmesi olarak söz etmez. Tam tersine, sistemleştirilen felsefeciyle karşılaştırıldığında, tipik olarak mizahçıdan yaşamanın ne demek olduğunun farkında biri olarak söz eder. Daha önce şöyle yazmıştı:

> Mizahçı, hiçbir zaman gerçek bir sistemleştirici olamaz, çünkü her sisteme, dünyayı tek bir tasımla patlatıp açmaya yönelik ... yenilenmiş bir girişim olarak bakar ... oysa [mizahçı] felsefecinin asla açıklayamayacağı [*beregne*], dolayısıyla küçümsemesi gereken kıyaslanamazlıkta vücut bulmuştur. Olayların doluluğunda [*i Fylden*] yaşar, dolayısıyla, her zaman geride kalanların farkındadır, kendini bütün etkileyiciliğiyle ifade etse de ...

Bundan sonra laf arasında şöyle der: "Dolayısıyla bu, yazma isteksizliğidir." Aşağı yukarı altı yüz sayfalık bir kitap olan Not'la (*Efterskrift*) karşı karşıya olduğumuz için bu yorum bizatihi komiktir. En azından bir mizahçının bu isteksizliğin üstesinden gelebildiği kesindir.

Gelebilmiş midir? Başka bir okuma daha vardır. Not'ta (*Efterskrift*), sistemleştiren kişiye, açıklayabildiği her şeyi açıklayabildiği için dikkati çekecek kadar özenir, hatta ona öykünür (bu sözcük yapıtın alt başlığındaki yüklemlerden biridir) ama dışarıda bırakılana çok büyük saygıyı duyarak tamamıyla ters düşer. Günlüğündeki bu eski not şöyle biter: "Sistemleştiren kişi her şeyi söyleyebildiğine, söylenemeyenlerin ise yanlış ve ikincil olduğuna inanır."[84] Mizahçıya göre ise tam tersine, söylenemeyen hakikat ve birincildir.

Climacus, mizahı "yaşamın her evresinde var olan" komediyi bulup ortaya çıkarma kapasitesi olarak tanımlar.[85] İroni de, mizah da her şeyi "eş düzeye getirir". Ama ironi "soyut olanda insanlığın temeline dayanarak" bunu yaparken, mizahçı "soyut Tanrı ilişkisi temeline dayanarak" bunu yapar. Mizahçı, Tanrı ilişkisinin anlam ifade ettiği noktaya ulaşır ama son anda yürüyüp giderek dışarıda kalır. "Espri yaparak geçiştirir."[86] Ama mizahın ona gereksinim duyduğunu bildiği şeye girmekten koruyan bir bilinmezlik olmasının nedeni budur. Bu noktada mizahçı komik olduğunu artık anlar. Kuşkusuz, Climacus mizahçı duruşunun basit bir örneğiyse ve acı çekme anlayışı (müstear adın kurgusu dahil edilmeden) kendine ait değilse, o zaman o bizzat var olan bir mizahçı *değildir* ya da daha çok, *var olan* bir mizahçı değildir. Aslında o ve varoluşsal açıdan, uzuvları kendisinin önünde kesilmiş tanı uzmanları Constantius ve Taciturnus gibileri, başkalarının *kendi* acılarını anlamalarına yardım eden "birileri"dir. Var olan meydan okumaların farkında olan salt ve düpedüz mizahçı bunları, hekimlerin sağlık meselelerini ele aldıkları gibi, kendi meselelerinden endişe etmeden ele alır. Climacus'un dediği gibi, Taciturnus'un Quidam'a ilgi göstermesi konusuna geri dönerek, mizahçı "hepimizin suçlu olduğunu" kavrayabilir, bu cümleyi anlayabilir ama aynı zamanda içerimi görmezden gelebilir, aslında kendisinin suçlu olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini anlamaz.[87] Ama bu ikinci olguyu, bunun ne anlama geldiğini anlamayacak durumda olduğunu kavrayarak kendi sınırlarını fark eder.

Climacus, kendi durumunun komikliğini ortaya koyarak, bu durumun epistemolojik sınırlarına geldiğini görür –bunlar gerçekten epistemolojinin sınırlarıdır, en azından *Felsefe Parçaları*'nın ve Not'un (*Efterskrift*) ilgilendiği hakikat bakımından. Bu sınıra gelinir, çünkü insan kendi içine dönüp dünyadan uzaklaştığında, "dünya yüzünden ölmek"

olan A-dindarlığındaki gibi, komik tezatlar sunmaz. Gizli içedönük dindarlık dünyevi amaçları dikkate almaz, dolayısıyla, mizahın yakalayacağı bir şey bırakmaz. Bu ayrıcalıklı erişimin sonunda Climacus, hem mizahi tarafsızlığında hem de bu tarafsızlığı nedeniyle –tarafsızlığıyla (şayet varsa) gizlediği ciddiyet arasındaki– "en son" çelişkiyi açıkladığını görünce, yaşamın komedisine gelmelidir.

Ama Not'un (*Efterskrift*) ciddi amacını hâlâ açıklamadık. Bunun yalnızca, eylem gerektiğinde insanın kuramsallaştırmaması gerektiğine işaret ettiğini söyleyebilir miyiz? Bize kalan, bütün bu kuramsallaştırmanın amacını merak etmek olur. Not (*Efterskrift*) yalnızca kuramsallaştırır gibi mi görünür? Altında kendi argümanı yer almayan bir parodi midir? İman açısından, Hegelcilerle diğerlerine büyük bir düşünce komedisinin temsilcileri olarak güleceğimiz mi sanılıyor? Ama elbette o zaman, normalde her uygulama kuramsallaştırmadan yararlanabildiği için, neden iman konusunda da bu doğru olmasın?

Climacus'un, Hegel'i, Kantçı kuşkuculuk dediği şeye saldırırken Kant'ın kuşkuyla yaklaştığı yöntemin ta kendisini kullandığı için kınadığını hatırlayın. Kuşkusuz Kant düşünmeye tam olarak kuşkucu yaklaşmıyordu ama daha sonra Hegelcilerin bu düşünce adına ortaya attıkları türde iddialara kuşkucu yaklaşıyordu yalnızca. Ama bazıları Not'un (*Efterskrift*) da aynı hatayı ama bu kez kasıtlı ve zekice bir şaka olarak yaptığını öne sürmüşlerdir: Paradoks düşkünlüğüyle Kierkegaard, aklın aklı yok etmek için kullanılabileceği düşüncesiyle alay eder. Climacus'un, imanlı olacaksanız aklı çarmıha germe gereğine yaptığı göndermeye dikkat edip, Climacus gibi, aklı çarmıha germek için aklı nasıl kullanabileceğinizi sorarlar.

Aklın uygunsuz bir biçimde kullanıldığında gereğine yakışır bir biçimde çarmıha gerilmesini sağlayacak kadar aklımızı kullanmalıyız. Bunda hiçbir paradoks yoktur. Kierkegaard, Climacus adına konuya açıklık getirir.

> Tanrı için her şeyin olanaklılığına dayanarak şuna ya da buna inandığımda, uyumsuz olan nedir? Uyumsuz olan, hâlâ insanın eriminde bulunan olanağı göz ardı etmediğimin bana garantisini veren olumsuz özelliktir. Uyumsuz olan, umutsuzluk ifadesidir: İnsan için olanaksızdır –ama umutsuzluk [ancak] imanın olumsuz işaretidir.[88]

Bu yorumlar, Hıristiyan öğretisinin uyumsuzluğunu onaylamanın iman sahibi olmanın özü olarak sunulduğu diğerleriyle birlikte bir kenara bırakılabilir:

> Dolayısıyla, iman konusunda kutsal olmayan bir karmaşa. İnanan kişi, "tekil birey" gibi diyalektikle pekiştirilemez [*dialektisk consolideret*] ve bu çifte vizyona –diğer taraftan bakıldığında imanın içeriğinin olumsuz ve absürt olduğu vizyonuna– katlanamaz. İman yaşamında bu, insanın kendini dizginlemesi gereken bir gerilimdir. Ama her yerde eğilim, imanı açık sözlü bir tavırla açıklamaktır. Böyle bir girişim, imanı anlamak isteyen bilimdir.[89]

Diyalektik açıdan pekiştirme, aklın katkıda bulunacağı gayet iyi bir amaç gibi gelir ve odaklanılmış bir eylem gereksinmesini vurgulayan bir yazardan da beklenen budur. Not'ta (*Efterskrift*) çok defa parodi olarak alınan ayrıntılı diyalektik, Not'un (*Efterskrift*) seslendiği kişilere, yani imanın anlaşılabilir olduğuna inanma eğilimi gösterenlere özellikle uygun gelir.

Bu durumda bizi şöyle uyaranlara ne demeliyiz? "Johannes'in muhteşem yazıları, diğer müstear adların yapıtlarından daha fazla Kierkegaard'a ait olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır. Okur, özenle yapılan şakaya o kadar katılır ki bütün yapıtlara her yönüyle "ciddi"ymiş gibi bakar ve onlardan böyle bir bakışla söz eder."[90]

Yapıtın her yönüyle ciddi olmadığını kabul ediyoruz. Ama söyleyecek bir sözü olacak kadar da ciddidir. Aynı yazarın diğer pek çok kişiyle görüş birliğine varıp, yapıtta söylediklerini söyler söylemez geri almak için söylenmiş de değildir bu: Not (*Efterskrift*), "bir problemi, modern dünyada nasıl var olunacağını açıklar ve Hıristiyan olmanın bunu yanıtladığını iddia eder; sonra buna erişilmeyeceğini tanıtlayarak yanıtı geçersiz kılar".[91] Ama Not (*Efterskrift*), yanıtı Hıristiyan olmak olan bir problemi hiçbir yerde ortaya atmaz; Hıristiyanlığın hangi gerekliliklerı yerine getirmesi gerektiğini değil, Hıristiyan olmanın gerekliliklerinin ne olduğunu sorar. Bu soruyu, Hıristiyanlığa henüz odaklanmamış başka bir bakış açısıyla da sormaz, sonra bu doğrunun "saçmalığın en itici biçimi" olarak yerini belirlemek için, eşsiz ama gizemli, hatta "akıldan nefret eder gibi görünen" tuhaf, öznel bir yöntemle devam eder.[92] Not (*Efterskrift*), odağı apaçık varsayar (acaba bu da zekice bir şaka

mıdır?), sonra bunu gerçekten sahiplenmek için ne yapmak gerektiğini sorar. Bunu yapmanın bir anlamda, Hegel'in umutsuzluk yolunda geriye gitmeyi gerektirmesi aslında ironik bir yaklaşım ekler ama gerektiği için, bu bir ikramiyedir. Climacus'un bu gereği açıklamak için başvurduğu çareler göz önüne alınınca, bunun bizzat bir ikramiye yöntemi olduğunu görmek uyumsuz olur.

Not'ta (*Efterskrift*) "imanı" tanımlamak için kullanılan "absürtlükle" komedinin imlenmediğini fark etmek önemlidir. Burada absürtlük bir mantık anlayışıdır. Not'ta (*Efterskrift*) B-dindarlığına nispeten kısa bir yer ayrılması A'daki dinsel içedönüklüğün başarısını son kez çarpıtmaktır. B-dindarlığının, A-dindarlığının içedönüklüğünü koruduğu söylenir (B, A'yı "önvarsayar" –tıpkı A'nın mizahi önvarsayması gibi).[93] "Düşünülemez olan" düşünceyle yüzleşen sonsuz, bu sayede içedönüklüğün sınıra kadar götürüldüğü tarihin bir parçası olabilir. Burada komedi varsa, imanının koşullarını olumsuz tanımlamakta inat eden inanan kişide değil, inatçılığıyla nesnel anlatımına devam ederek daha "absürt" hale gelen Climacus'ta vardır.

Özenle yapılan bir şaka mı bu? Pek değil. Kierkegaard, neden yaşamının son yılı olabileceğinden korktuğu yılın tam sekiz ayını hiçbir zaman hoşlanamayacağı eğlendirici bir el çabukluğuna ve Hegel'in pabucu gitgide dama atılmaya başlandığı için gündemde de olmayan bir şakayla geçirsin? Kuşkusuz Johannes'in muhteşem yazıları, sürdürdüğü tema diğer büyük yazarların temalarıyla karşılaştırılmaya değen bir yazarlığın zirvesiydi. Akla *Faust* geliyor. Not (*Efterskrift*), yorumcuların Kierkegaard'un başladığını ama sonra bıraktığını iddia ettikleri Faust projesinin devamı olarak bile görülebilirdi. Bunu düşünün bir. Lessing, Faust'un bilgi arayışını yücelten ve Tanrı'yla barışmasına fırsat veren bir oyunu bitirmeden bırakır (öznel düşünüre bakın);[94] Goethe'nin şiirinin/oyununun İkinci Bölüm'ünde Faust'u aklayıp kurtarması Kierkegaard'a göre gülünç bir mittir. Kierkegaard, modern Faust, bilginin artık bir yöntem olamadığını anlayan bir Faust düşüncesiyle oynamıştı. Kierkegaard, arkasında diğer bütün düşüncelerin kaybolup gideceği kadar büyük bir ide adına, Hıristiyanlığın, "eş düzeye getirerek" Faust'a güvence verip veremeyeceğini bile merak etmişti. Kierkegaard'un burada Hıristiyanlığın Romantik ve mizahi yanını gördüğünü hatırlıyoruz –ne bildiğiniz ya da ne yapabildiğiniz artık önemli değildir.[95] Kierkegaard, mutlak bilgi

arayışının tehlikelerine odaklanma konusunda Lenau'yla aynı görüşteydi ama destanın kendi yazdığı versiyonunda sonun doyurucu olmadığını düşünüyordu. Faust, yaşamını kendi güçsüzlüğü anlamında ele alarak, ide değil, kişi haline gelir; mit, Faust'un kendini daha önceki versiyonların hepsinden üstün gösterip yeni bir ide olarak mükemmelleştirmesiyle korunmalıydı.

Yineleme'nin (*Gjentagelsen*) mektup yazan genci aracılığıyla *Ya/Ya da*'nın "Ya"sından "In Vino Veritas"ın daha denenmemiş olan versiyonuna ve en sonunda, "Suçlu mu? – Suçsuz mu?"nun sonunda ifade edilebilirlik bölgesinde gözden kaybolan Quidam'a kadar uzanan yolculuk belki, bilgi karşılığında ruhunu satmak yerine, bilgiden vazgeçerek ruhunu alan birine, Faust Karşıtı'na dönen bir Faust figürünün yolculuğu olarak görülmelidir. Faroe Adalı* yazar William Heinesen'in harika bir tanımı vardır.

> Kierkegaard, geniş anlamda tinsel bir tip olarak Mephistopheles kategorisine girer. Goethe'deki şeytanın işgüderi gibi, aynı esnek yetenek ve yorulmak bilmezlikle uygulamaya koyduğu üstün bir anlağa sahiptir. İkisi de, hazırcevaplıkları, cüretleri ve baş döndüren yöntemleriyle karşı koyulmazdır. Aslında Kierkegaard şeytanı bile geride bırakır; akla kendi silahlarıyla saldırma sanatında rakipsizdir. Yalnızca Mephistopheles değildir, aynı zamanda Mephistopheles'in kurbanı, insan, Faust'tur da. Silahlarını başkalarına çevirmekle kalmaz, acımasızca kendine de çevirir.[96]

Kierkegaard'un Faust Karşıtı, yalnızca bir fikir değil, insandır da. Eğer öyleyse, o zaman, sonunda ne düşüncelerin ne de nedenlerin kuşatabileceği bir mahremiyete ve içedönüklüğe yükselen Quidam'ın örnek oluşturduğu, bütüncül bağlamsallık göz önüne alındığında tekil birey idesidir, çok özel bir "idedir". Tanrı'yla ilişkide tek başına kalarak –"parodi"yi okumanın inanılmaz olmayan ıslahı olarak en azından kalabilmek– tekil birey olmak ya da tekil birey haline gelmek, aklanmanın ve kurtuluşun olası tek yoluna hazırlanmak. Daha sonra geriye dönüp baktığında Kierkegaard müstear adlı yapıtı için şunu yazıyordu:

---

* Faroe Adaları: Norveç Denizi'yle Kuzey Atlantik Okyanusu arasında, Danimarka Krallığı sınırları içinde bulunan ve esas olarak balıkçılıkla geçinen özerk adalar. 1814'e kadar Norveç'e, o tarihten özerkliğini kazandığı 1948'e kadar Danimarka'ya aitti-ç.n.

> Yazar olarak, bütün etkinliğim ve varoluşum bir soruşturma gibi: Bu tekil bireyin çıkıp geleceğini ya da gelmeyeceğini görmek için heyecan ve merakla [*œggende*] gözetleyerek çok yol katettim –bu durumda kendimi hemen ona sunmaya adayacak, müstear adların her zaman yaptıkları gibi biçimlenime işaret edecektim: Yaşlı, mayötik [bkz. Sözlükçe] olsa da, en yüceyi işaret eden gencin hizmetindedir.

Kierkegaard, gerçek yaşamda Quidam'ını hiç bulamadığı için, "davası" metinde kalmak zorundaydı. Bir aday bulduğunu ummuştu. Ama

> [b]u gerçekleşmedi. [Profesör] R[asmus] Nielsen, benden hiç kişisel yardım almadan, neye aday olduğunu [*tage en Position*] açıkça söyleyebilseydi, ne ölçüde tekil birey olabileceği kuşku götürse bile en azından ona çok dikkat ederdim. Ama artık benim şahsi yardımımı isteyerek konumunu kararlaştırdı. İde yönünden artık, kabul edersiniz ki o bir mürit.[97]

Nielsen, bazı gazete makalelerinde Kierkegaard'un yazılarını beğendiğini belirtmişti. Ama Nielsen'den her zaman küçümseyerek söz eden[98] Kierkegaard, Lessing'in kendisinden sıkıldığını imgelediği gibi, onun dikkatini çekmekten sıkıldığını hissediyordu. Ancak aslında tekil birey özlemiyle, kendisi öldükten sonra Nielsen'in edebiyat konusundaki vasiyetini yerine getiren kişi olarak kendisini yanlış anlamakta ısrar edenlere aktarabileceği fikrini çekici buluyordu. Ama Kierkegaard, "vadesinin sonunu" aşınca, bu daha sonraki bir tarihte olacaktı.

Öne sürüldüğü gibi, Kierkegaard'un, her şeye karşın artık iyi bir amaca hizmet eden "melankolisini atlatmak" için "büyük çaba" göstermeden, Not'u (*Efterskrift*) zamanında bitirme gayretiyle, daha önce belirtildiği gibi, entelektüel mülkünü düzene koymak için elinden geleni yaptığı elbette daha olası bir varsayımdır. Yapıt geniş kapsamlılığı kadar (öznel düşünceyle bağlantılı olarak) bilim ve ("dünyadan uzaklaşmanın" çok soyut bir yolu olarak) Ortaçağ manastır yaşamı gibi başka pek çok değişik konudaki yorumlarıyla da çok şey anlatır. Başka işaretler de vardır: Lessing konulu İkinci Bölüm'e mantık sisteminin olanaklılığı ve varoluş sisteminin olanaksızlığı konulu ikiz savın dahil edilmesi, 1838'de Heiberg'in "Mantık Sistemi"nin yayımlanmasının ardından çıkan tartışmada Heiberg ve yorumcularıyla Kierkegaard'un uzun süredir ertelediği uzlaşmadır.[99] Not'un (*Efterskrift*) sonuna doğru, uzun

ve çok defa yoğun yazılmış altbölümler, açık sözlü düzyazıda, felsefe konusunda hemen ardından gelen çağdaşlarına söylemesi gereken her şeyi –tartışmalarına katılsaydı ne diyeceğini– söylemeye başlamak için çok çabalayan bir yazar izlenimi verir.

Yine de Climacus bütün kitapta yazdıklarını geri alır. Aslında Not'un (*Efterskrift*) notunda (*Tillœg*) ("okurla anlaşmak için") yapıtı "geri çekmekle" kalmaz, yapıtın "yüzeyselliği"ni de ilan eder.[100] Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden'in (*Af en endnu Levendes Papirer*) Giriş'indeki notu hatırlatıp ama tuhaf bir biçimde çarpıtarak, "hiçbir tarzda ya da yöntemle *gerçek* tek bir kişiyi okur olmaya zorlamak"[101] istemediğini söyler. Bu yorumun ardında ne vardır? Taslağı hazırlarken karalanmış bir notun fazla yardımı olmaz. Daha çok, her şeyi geri çektiği için eleştirilecekse ve aynı biçimde "sansürcünün aklına en küçük bir şeyi silmek gelecekse", "yalnızca eğlenmek için yaptığı bir şey adına zahmete sokulmak" istemezken, okurlar onu alkışlamak zahmetine girerlerse "yanlış anlamış" olurlar.[102] Metinde düpedüz, Climacus'un kitabı halka "zorla kabul ettirmek" istemediği ama yalnızca yapıta sempatiyle bakacak birine seslendiği söylenir. Yanlış anlaşılmak değil, anlaşılmak isteyerek, hem kitabı okuyan, hem de tahmin edebileceğimiz gibi, bir zamanlar mizahi retoriğin aksine, gerçek komediden haberdar edildiği için, kitabı bir yana koymayı bilen "tahayyül edilmiş okura" hitap eder. Bu ideal okur kitabı "tane tane" okuyacak, "yazar kadar sebat edecek" ve "anlamanın vazgeçmek olduğunu anlayacaktır" –ama bir kitaptan vazgeçmenin "onu yazmamakla aynı şey olmadığını" da takdir edecektir. Yazara inanan ve asla direnmeyen böyle bir okura gereken saygı "kocaman bir konferans salonundaki gürültülü çelişkilere"[103] gösterilmesi gereken saygıdan çok daha fazladır. Kitap yüzeyseldir, çünkü kitabın kendisini nereye götürdüğünü anlayan okurun yörüngesinin ötesinde bir yaşamı yoktur ve çünkü ancak okur doğru ilgi gösterirse yaşamı başlar.

Kierkegaard, Climacus'u ideal okuruyla bir biçimde anlaştırdıktan sonra, kısa ve (geçişi belginleştirmek için) sayfa numarası verilmeyen "İlk ve Son Açıklama"yı (*Forklaring*) kendi adıyla ekler. Danca sözcük "yeminli ifade", bağlayıcı tanıklık, kendinden başlayarak "anlatma" anlamına da gelebilir. Burada Kierkegaard, müstear adlı bütün yapıtlarını ve de aynı müstear adlarla yazılmış gazete makalelerinin sorumluluğunu alır. "Müstear adla ve aynı şeyi birden çok adla yazmanın"

kişinin doğası temelinde "rastgele" değil, "yapıtta ... gerekli olan" şey nedeniyle olduğunu söyler. Her sözcüğü kendi yazsa da, tek bir sözcük bile onun değildir, kendisi yalnızca bir "suflör"dür. Bu durumda, "üçüncü kişi olmanın dışında bunlar hakkında hiçbir görüşü, okur olmanın dışında anlamları konusunda hiçbir bilgisi, bunlarla en küçük özel bir ilişkisi yoktur, çünkü çift-düşünümsel iletişimde bu olanaksızdır."[104]

Bu durumda, Johannes'in yazıları da müstear adlı öbür yazarların yapıtları gibi Kierkegaard'un değil midir? Kierkegaard açıklamasında yadsınamaz bir biçimde kendi sözcükleriyle bunu söyler. Ama bu, metinlerin, "yazarlığın" yazarının projesinden ya da hedefinden tümüyle bağımsız okunacağı anlamına mı gelir? Kimsenin metinlerle yetinmesine izin vermeyen müstear adlar için "gerekli" bir neden bulamaz mıyız? Çift-düşünümsel iletişimde bir alternatif bulunabilir. Çift-düşünseme, Lessing ve öznel düşünmeyle bağlantılı olarak ortaya atılan temaydı. Öznelliğe "kayıtsız kalan"[105] dolaysız iletişimi, bu iletişimi açıklamaya çalışan ya da gördüğümüz gibi, onu bir dış görünüşün, ironik ya da mizahi bir bilinmezliğin arkasına gizleme girişimini alarma geçmiş kişilere açıklayan iletişimden ayıran budur. Kierkegaard'un açıklamasının, insanı, yazarlığın tümüyle yalnızca bir dış görünüş olduğunu ya da tek sözcüğünün bile kendisinin olmadığını öne sürerken, söylenenlere kişisel olarak katılmayı kabul etmediğini, her zaman ve her koşulda yapıtın tümüyle "ilgilenen birine" anlamına gelebilecek bir biçimde dünyaya salıverildiğini düşünmesine yol açabildiğini anlamak çok kolaydır. Ama ya onların ilgilendikleri onun ilgilendiği şey değilse? Kierkegaard'un sözcüklerin kendisinin olduğunu yadsımasını, metinleri kökenlerinden koparma arzusundan çok, kendi katılımının giriftliğini fark etmesi daha iyi açıklamaz mı?

Kierkegaard öznel bir düşünürse, o zaman, ironi ve mizah onun üzerine geçirdiği farklı kılıklardır sadece. Bu kılık değiştirmeler, müstear adlarda "kişiler" ya da en azından figürler haline gelir: Constantius, Taciturnus ve Climacus. Bu müstear adlar, Kierkegaard'un kendi sözleri *olamayan* ne yazabilirler ki... Bu müstear adların her birini kartondan kesip çıkarılma bir resim olarak düşündüğümüzde, bu resmin, kendi ağzından çıkacak sözler üzerinde iki kat fazla kafa yoran bir iç varlığı olmazdı; olsaydı bile, bu sözler Kierkegaard'un o derin iç varlığını iki kat yansıtan sözler olamazdı. Ama estetik ve etik yaşam görüşlerini temsil

eden karakterler kadrosunun kurgusu apaçık olsa da, Kierkegaard'un en derinlerdeki yaşamıyla yakından ilişkili oldukları çok bellidir. Kierkegaard, yazdığının "kendini anlamaya" katkı olarak görülmesini, gelecekte de böyle bir kültür mirasında yer almasını istediyse, o zaman, "İlk ve Son Açıklama"da yazdığı gibi yazı yazmak onun için doğal ve politik bir tavır olurdu. Aynı nedenle, Climacus'un, okuruyla anlaşma girişimini, gerçek yazarın "en derinlerdeki varoluşunu" dolaylı iletişim sanatlarının ve stratejilerinin bu edebi uzantısında oyuna sokmayı reddetmesi değil, okurla bir işbirliği kurma isteği olarak okuyabiliriz.

Ama o zaman da daha önce de değindiğimiz düşünce var: Kierkegaard'un kıskançça kendine sakladığı, kendi "yazarlığının" nasıl anlaşılması gerektiğine kendisinin karar vermesi özgürlüğü. Umutsuzluktan ya da umutsuzluğunu beraberinde getirebilen yazgı anlayışından olsun, belki de bunun bir anlama geleceğini umuyordu ve bunun ne olduğuna başkalarının karar vermesine izin verirse kahrolurdu. Paradoksal bir biçimde, sözcüklerin özgürce uçuşmasına izin vermek onları doyurucu, tekillik ve öznel düşünce adına kendi yönelimleri doğrultusunda doyurucu bir ışıkta yeniden toparlamaya izin vermenin de yolu olabilirdi –kısa süre sonra ölecek olsa bile daha sonraki kuşaklar bunu yapabilirdi.

Ama on yıl daha yaşadı. Bu geniş ve karmaşık ama iyi düzenlenmiş yapıtı yazma deneyimi, daha yapacağı çok şey bulunduğunu düşünmeyi bile esinlemiş olabilirdi. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smule* (bu Danca adı "Felsefe Parçaları için Akademik Olmayan Eki Sonuçlandırma" olarak çevirmek daha doğru olabilir), daha 1841'de Boesen'e Berlin'den yazdığı "gizli yazının" gerçekleştirilmesiydi yine de. Kierkegaard, "taslağın tamamının hiç eksiksiz yayıncıya teslim edilmesinden" beş hafta sonra, 7 Şubat 1846'da, şöyle yazıyordu:

> Şimdiki düşüncem din adamlığının gereklerini karşılamak. Tanrı'ya bana daha çok yardım etsin diye aylardır dua ediyorum, çünkü ya hep ya hiç olmak istediğim yazarlığa devam etmemem gerektiğini uzun zaman önce anladım. Düzeltmeleri okurken, yine bitmek üzere olan *To Tidsaldre* (İki Çağ) için küçük bir değerlendirme yazısı dışında, yeni bir şeye başlamamamın nedeni de bu.[106]

Not (*Efterskrift*) dizgicideyken Kierkegaard'un uğraştığı pek de "küçük" olmayan değerlendirme yazısı, imzalı bir yapıttı. Henüz Yaşa-

yan Birinin Belgelerinden'in (*Af en endnu Levendes Papirer*) ardından Kierkegaard'a, kendi "acı çekme öyküsüne" sürekli gönderme yapmaksızın, yaşamından ve zamanından ilk kez doğrudan söz etme fırsatı veriyordu. Gelgelelim eser, başlamak üzere olan yeni bir acı çekme bölümünün de habercisiydi.

13. Bölüm

Çağı Değerlendirme

Josiah Thompson'un yazdığı yaşamöyküsüne göre, Not'un (*Efterskrift*) taslaklarını elinden çıkaran ve ara vermeden çalıştığı dört yılı geride bırakan Kierkegaard şimdi boşluktaydı. Regine'den ayrılmasının verdiği ivmeyi devam ettirecek hiçbir şey yoktu. Masasından baktı, gözü daha geçenlerde yayımlanan ince bir edebiyat eleştirisi kitabına takıldı. "[A]varelik küçük çocuklar ve yazarlar için tehlikelidir" sözünü doğrularcasına bu avare bakış dillere düşen *Corsaren* [korsan-ç.] olayına götürdü. "Yirmi yıl önce okulun oyun sahasında büyük çocukları taciz ettiği gibi", bu ıslah olmaz polemikçi ve müzmin tacizci şimdi de bu haftalık hiciv gazetesinin canını sıkmaya başlıyordu.[1]

Polemik içgüdüsü Kierkegaard'u terk etmemişti kuşkusuz, ama bu kez okuduğu şeye tepkisi yalnızca sorun çıkarma arzusundan ibaret değildi. Daha doğrusu, sorun çıkarma arzusu taciz etme takıntısından ibaret değildi. Artık Regine geri planda kalmış olduğu için bunun sonucu, zihnini ve kalemini meşgul etmek üzere özel olarak tasarlanmış gibi görünen ve kendi kendine tetiklenen yeni bir eziyet sürecine –ama bundan böyle büyük kesimi günlüklerinin mahremiyetinde– başlamasıydı. Atışma kısa olsa da etkisi uzun sürdü. Kierkegaard, *Corsaren*'in kendini herkese rezil etmesine neden olarak toplumdan dışlanmasına yol açmasını pek beklemiyordu. Gelecek kuşakların zihinlerine onun bir imajını yerleştirmek demek olan bu durum, Kierkegaard açısından, bir kendini sorgulama ve başkalarında her zaman küçümsediği kararsızlık döneminin başlangıcı oldu.

Bunu gereksiz bir tahrik durumuna getiren neydi? Kierkegaard, ilk kez altı yıl önce 1840 Ekim'inde çıkan *Corsaren*'e saldırmak için daha Aralık ayında silahlanmıştı. *Corsaren* çıktığından beri editörü, kuruldu-

ğu tarihte ancak yirmi yaşında olan ve Kierkegaard'dan istediği desteği gören Meïr Aron Goldschmidt'ti. Siyasal görüşlerine Kierkegaard'un karşı çıktığı resmi liberal muhalefetin solundaydı. Ama yerel ünlülerle sürekli alay ettiği için, siyasal muhalefetin resmi organı konumunu kazanamayacak kadar kötü nam salmıştı. Kierkegaard'un bazı açılardan Goldschmidt'in yeteneklerine saygı duymasına ve karşılığında da Goldschmidt'in Kierkegaard'un kararlı bir hayranı olmasına karşın, Kierkegaard'un gördüğü biçimiyle, kurulu düzeni bir kez daha hicvetme zahmetine giren liberal yönelimli bir gazeteye kendi müstear adlarını övdürmek, yazarlığının hedeflerinin yanlış anlaşılması olurdu. Goldschmidt, daha önce, 1843'te *Corsaren*'in sayfalarında *Ya/Ya da*'yı övmüştü. Şimdi, 1845'te, diğer bütün Danimarkalı yazarlar unutulduktan sonra bile kitabın editörü/yazarı Victor Eremita'nın adının yaşayacağını ilan ediyordu.

Kierkegaard, aynı adı kullanarak asla yayımlanmayan bir yanıt, "*Corsaren*'e Yakarı"yı yazdı. Şöyle diyordu:

> *Sing sang resches Tubalkain* –yorumlandığında şu anlama geliyor: Acımasız ve kana susamış korsan, yüce ve kudretli sultan, insanların yaşamlarını aptal bir cihaz ve öfkeyle burnundan solumana yol açan rahatsız edici bir şey gibi güçlü ellerinde tutan sen, yine de merhamete gel, bu acıları kısa kes, beni öldür ama beni ölümsüz yapma! Yüceler yücesi ve kudretli Sultan, öldürdüklerinin en değersizinin yakında ne görebileceğini ömürsüz bilgeliğinle bir düşün, ölümsüz olmanın, özellikle de *Corsaren* tarafından ölümsüzlüğünün onaylanmasının ne anlama geldiğini düşün! Ah, *Corsaren* birini insanlık dışı bir biçimde esirgediği için, onun sonsuza kadar insanlık dışı bir canavar yaftasını taşıması ne kadar acımasız bir merhamet ve hoşgörü! Ama her şeyden önce, asla ölmeyeceğimi söyleme. Nasıl bir ide bu! Böyle ömür boyu mahkûmiyet duyulmamıştır. [Sayfanın kenarında: Öldürdüğün diğerleriyle birlikte yaşayayım diye öldür beni ama beni ölümsüzleştirerek öldürme.] Bunu okumak bile beni yaşamdan fazlasıyla bezdirdi. Bunun benim ölümüm olacağını söylemek kadar –ama herkes gülüp "o ölemez" der– böyle efemine biçimde [metin okunmuyor] ifade edildiğinde, benim yakınmamdan kimsenin etkilenmemesi ne acımasız bir ayrım. Ah! Merhamet seni etkilesin, yüce, zalimce lütfunu göster, diğerleri gibi beni de öldür.
>
> Victor Eremita[2]

Kierkegaard parantez içinde şunları ekler: "*Ya/Ya da*'nın, pencereye en yakın dar dolabın çekmecesinde bulunan dipnotunun sonundaki sözler belki buraya eklenir." Kierkegaard'un, *Ya/Ya da*'nın yayımlanmayan dipnotunun sonuna dahil ettiği bu Almanca sözcüklerde Eremita'nın "şirketini" "tasfiye ettiğini" hatırlıyoruz. "Yakarı"ya eklediği Danca yeni versiyon şöyle devam eder:

> Korkma –neden beni esirgeyeceksin? Kocasını öldürdüğün için [metin okunmuyor] sana ya da kederine ah edecek bir eşim, balta darbesinin korkunçluğunu daha çok hissedecek bir sevgilim, darbeyi babalarından daha şiddetli hissedecek duyarlılıkta çocuklarım yok –zaman içinde ceza olarak kaybettiğimi görmenin daha acı gelebileceği, sivil toplumumuzda farkımı gösteren hiçbir resmi damgam yok, ünlü bir adım yok ki bütün aile tek bir üyesine saldırıldığı için acı çeksin– daha çok, zarar gören kişi saldırıyı hor gördüğünde bile, kendini suçlu hissetmekten alıkoyamayan üçüncü kişisi bulunan birini esirge sen. ..."[3]

Görünen o ki daha Not'u (*Efterskrift*) bitirmeden önce Kierkegaard, kendini ve yapıtını uygunsuz ilişkilerden kurtarmak gibi nispeten önemsiz ve ikinci derecede bir dava uğruna şehit olma düşüncesiyle oynuyordu.

Ama Not'un (*Efterskrift*) taslaklarını 30 Aralık'ta dizgiciye teslim etmeden önce, 20 Aralık'tan bir süre sonra gözüne takılan yalnızca *Corsaren* değildi. Notebene'nin hakaretler yağdırdığı yeni yılın başka bir yayını olan *Gœa, Aesthetic Yearbook* (Gœa, Estetik Yıllığı) idi. Editörü, akademik hırsları olan yazar, şair, edebiyat eleştirmeni Peder Ludvig Møller (1814-1865) idi. İçindeki on dokuz yazıya Møller'in "Sorø'yu Ziyaret" adlı kendi yazısı dahildi. Bu, yılın edebiyatının Sorø'da yaşayan çok sayıda yazarla yapılan görüşmelere dayanan değerlendirmesiydi ve üç kişinin, yılın edebiyatını tartıştığı bir akşam eğlencesi, minyatür bir "In Vino Veritas" öyküsü buna dahildi. Hilarius Bogbinder'in yapıtının gündeme gelmesi anormal değildir. Konuşulanlardan biri, Evreler'i (*Stadier*) okumanın, sıra dayağı yemeye benzediğini ama yol üzerinde bulunan çok canlı ve Latince okulundaki anılar gibi zindelik verici vahaların, okurun bu işkenceden sağlam çıkmasına yardım ettiğini acıklı bir biçimde söyler. Başka biri, müstear adı tam da beğenmeye başladığınızda yazarın etik ve dinsel gelişim hakkındaki istenmeyen sorularıyla

araya girmek zorunda kaldığını söyler. Üçüncüsü, yazarın, bir yanda soyut estetik ("yalnızca süslenmiş Epikurosçuluktan* ibaret"), öte yanda bütün şiirselliğe ters düşen, evlilikte mutluluğun filistenliğe varan etiği gibi uç notlarda tanıtladığı benzersiz diyalektiği karşılaştırır. Evreler'in (*Stadier*) yazarı yaşlı ve bezgin ya da hayli zeki ama imgelemi hastalıklı biri olmalıdır. İyi bir yazar ama kinik, ironinin ironisini yapan biridir ve göründüğü kadarıyla fiziksel bir güdüyle ya da tersine, terapi olarak çok yazar.[4]

Bu sert ve içe işleyen yorumların yazarı Møller, söylediklerine göre, "In Vino Veritas"ta da konuşanlardan biri, "Günlük"teki baştan çıkarıcı modeliydi. Evreler'le (*Stadier*) bağlantı kurması gayet doğal görünür. Møller, kitabının yayımlandığı gün, "Victor Eremita"ya hitaben, Kierkegaard'a yanıtını beklediği bir davetiye gönderdi. Kierkegaard şu yanıtı verdi:

> Saygıdeğer Beyefendi,
>
> Bugün Bay Giødwad'in eliyle çok saygıdeğer özel mesajınızı aldım. Size yanıtım, böyle bir şeyi öneren ya da önermiş bulunan başka herhangi birine yanıtımla aynıdır: Size verebileceğim hazır bir şey yok ve söz vererek de kendimi hiçbir zaman bağlamamışımdır.
>
> Saygılarımla,
>
> Victor Eremita.[5]

Møller'in, *Corsaren*'le bir bağlantısı vardı ve üniversitede estetik profesörü olma beklentileri suya düşer korkusuyla bunu gizli tutmak istiyordu. Møller'in, Goldschmidt'in sağ kolu olmasından kuşkulanan Kierkegaard bunu biliyordu. 27 Aralık'ta bir gazetede Frater Taciturnus müstear adıyla yayımlanan, Møller'e saldırdığı makalesinde ("Gezgin Bir Estetikçinin Etkinliği ve Yemek Parasını Hâlâ Nasıl Ödediği") bu bağlantıyı açıkladı. *Corsaren*'in tacizinden esirgenmenin kuşku götürür ayrıcalığına ("biz müstear adların tek [yazar] olduğunu varsayarak") neden seçildiğini retorik olarak merak edip şunları yazıyordu:

---

* Epikurosçuluk: Eski Yunanlı filozof Epikuros'un (İÖ. 341-370) etik temelli felsefesini savunan. Epikuros haz ve yarar ilkesine ve arzuların sınırlandırılmasına dayalı, tinsel dinginliği (ataraksiya) amaçlayan etik kuramıyla tanınır. Geniş anlamıyla Epikurosçuluk, Epikuros felsefesinin ilkelerine dayandırılabilen her türlü yaşam anlayışını ve biçimini kapsayan etik sistemdir-r.n.

> Keşke yakında *Corsaren*'e girebilsem ... doğru hatırlıyorsam, üstüm Hilarius Bogbinder'e *Corsaren*'de övgüler düzülmüştür; Victor Eremita bile –*Corsaren*'de– ölümsüzleştirilme aşağılamasına uğramıştır. Yine de ben, zaten oradayım, çünkü *Ubi spiritus, ibi ecclesia: Ubi P. L. Møller, ibi Corsaren.*[6]

Not'un (*Efterskrift*) taslağı teslim edilmeden bir gün önce Møller aynı gazetede "Yaşam Yolunun Evreleri'nin (*Stadier paa Livets Vei*) Üçüncü Bölüm'ünün Şefi Bay Frater Taciturnus'a" yanıt verdi.[7] Yorumlarında özel bir burukluk yoktu ve 2 Ocak'ta *Corsaren*, "Gezgin Felsefeci *Corsaren*'in Gerçek Gezgin Editörünü Nasıl Buldu" adlı bir makale yayımladığında buradaki ton da, gerçekten gerçek editöre Kierkegaard'un duyduğu saygıya uygun bir biçimde, kötü yönelimliden çok şakacıydı. Ama Not (*Efterskrift*) artık bittiği için, Kierkegaard *Corsaren*'in bu yanıtını, yayını doğrudan iğnelemek için kullandı. Yine Frater Taciturnus kisvesiyle "Edebiyat Polisi İşlevinin Diyalektik Sonucu" adıyla 10 Ocak'ta çıkan makalede şunları yazıyordu:

> Müzik yapmak için laternacı tutulabildiği gibi, insanlara suç atmak için de *Corsaren* tutulabilir ... *Corsaren*'in, gizli yardımcılarıyla, sıradan yaşamdaki fahişeler gibi, profesyonel adi espri tacirleriyle birlikte sönen parıltısı edebi bakış açısından görmezlikten gelinmelidir. Olur da bu gazetede övülerek aşağılandığını fark eden biri ... şu karşılığı verebilir: "Lütfen bana suç at, çünkü *Corsaren* tarafından ölümsüzleştirilmek gerçekten çok fazla".

Sonra Kierkegaard, Climacus'un itiraf ettiği, insanlara daha çok güçlük çıkararak yardım etme arzusuna dikkat edip, "Başkaları adına, bana bu suçun atılmasını istemekten daha fazlasını yapamam"[8] der.

Corsaren bunu alabildiğine yapıyordu. 2 Ocak tarihli sayıda, yengeç gibi yürüyüşü, öne eğik omuzları, ince bacakları ve göze düzgün gelmeyen pantolon paçaları, her zaman elinde taşıdığı bastonu ya da şemsiyesiyle Kierkegaard'un karikatürlerini yayımladı. *Corsaren*, yazarın gerçek kimliği bilinse bile müstear adın korunacağına dair yazılı olmayan yasayı çiğnemekle kalmadı. Daha sonraki aylardaki içeriğiyle Kierkegaard'u herkesçe bilinen biri ve bir "kasap çırağının" alay edebileceği kolay bir hedef haline getirdi. Kierkegaard, bu dönemi daha geniş bir perspektife oturtma çabasıyla, 9 Mart 1846 tarihli uzun bir "Rapor"da özetler.

Notu Sonuçlandırma (*Afsluttende ... Efterskrift*) çıktı; müstear adın sorumluluğu üstlenildi; bugünlerde *En literair Anmeldelse*'nin (Bir Edebi Değerlendirme) basımı başlayacak. Her şey düzenli; şimdi yapacağım tek şey, *Corsaren*'in, bütün girişimi tam da istediğim gibi, olumsuz yönde destekleyeceğine güvenerek, sakin kalmak ve hiçbir şey söylememek. Şu anda, ide açısından bakıldığında, edebiyatta olabildiğince doğru bir yerdeyim ve bu, yazar olmayı görev haline getiriyor. Tam da yazarlıktan elimi eteğimi çekerken ve müstear adların sorumluluğunu üstlenerek kendimi otorite olma tehlikesine atarken, doğrudan bir yaklaşımı önlemek için *Corsaren*'le ilişkimi koparmak en hayırlı ideydi. ... Ayrıca polemikle çağa karşı çıktığımı açıkladığımda, bunu, *Corsaren*'in adi dans salonlarında servis edilen ironik kalitesiz içkisinin yol açacağı kargaşayı önleyecek ideye ve ironiye borçluyum. Bunun yanı sıra, sık yaşadığım gibi, her düşünüp taşındığımda, benim değil, Yol Gösterenin sayesinde kazanımım artıyor. İdealin ne anlama geldiğini de, yapmam gerekenin bu olduğunu da ne zaman çok düşünsem, daha iyi anladığım her zaman daha sonra ortaya çıkıyor.

Ama bu yorucu bir varoluş. İnanıyorum ki tek bir kişi bile beni anlamıyor. Çoğunlukla herkes, hatta bir hayranım bile bütün bu saçmalığa belli bir soğukkanlılıkla katlandığımı varsayabilir; ama bunu istemeliyim aslında –çok doğal olarak kimse bunu aklına bile getirmek istemez. Ama yine, çifte düşünsemenin her şeye karşın bunu bana bu kadar istettiğini kabul etmek, sonra da, "öyleyse o hiç acı çekmez, bu kabalığın ve arsızca yalanların bütün bu tezahürleri onu etkilemez" sonucunu çıkarmak basit bir insan düşüncesizliği olur. İnsan bütün bu sıkıntıları üstlenmeye özgürce karar veremezmiş gibi, ide bunu talep ediyor. P. L. Møller'in aleyhine makale çok korkarak ve titreyerek yazıldı, bunu dinsel tören günlerinde yazdım ama düzenlemenin getirdiği kısıtlamalar uğruna ne kiliseye gitmeyi ne de vaazımı okumayı ihmal ettim. Aynısı *Corsaren* aleyhine olan yazı için de geçerli. Yine de bütün görgü kurallarına uygun bir biçimde yazıldı bunlar, çünkü duygularımı ifade etseydim, bu benimle doğrudan ilişkiye geçme fırsatı olarak kullanılırdı. P. L. Møller'in *Corsaren*'den ayrılma anıştırmasını çok çabuk anladığını görmek eğlenceli ve psikolojik açıdan harika. Geldi, kibarca eğildi ve ait olduğu yere gitti.

Gelgelelim, beni en çok üzen ayaktakımının kabalığı değil, daha iyi insanların bu kabalığa gizlice ortak olması. Tekil kişiye, okuruma kendimi anlatabilmeyi ben de isterim. Ama cesaret edemem, çünkü o zaman bu düşünceye ihanet ederim. Zafer kazandığımda, kabalık en utanmaz duruma geldiğinde, bunu söylemeye cüret edemem. Kısacası, –ben, tutarlılıkla boyun eğip bu kadar çok kişinin tamamıyla yanlış yönlendirilmesine katkıda bulunmadıkça– bu benim sorumluluğum. Elimde değil. Ses çıkarmamalıyım.

Son iki ay gözlemler açısından çok zengindi. İroninin görüngüleri açığa çıkardığı konusunda tezimde söylediklerim doğru. *Corsaren*'e ironik sıçramam, öncelikle bu gazetenin hiçbir fikri olmadığının mükemmelce anlaşılmasına yardım ediyor. İdeal koşullarda, birkaç bin abonesi bulunsa da, o öldü. İronik olmak istiyor ve ironiyi anlamıyor bile. Varlığımın üzerinde, "Burada onunla çağdaş, onu öven, baştan savma, ironik bir gazete vardı; hayır, bekleyin –o suçlandı ve bunu kendi istedi" yazan bir hiciv olmalıydı. İkincisi, *Corsaren*'e ironik sıçramam, bizi çevreleyen dünyayı kendi içindeki bütün çelişkileriyle birlikte açığa çıkarıyor. Herkes, "Önemli değil, *Corsaren*'e kim aldırır ki?" diyordu. Ne oluyor? Biri aldırdığında sorumsuzlukla suçlanıyor; elinden geleni ardına koymadığı için, bunu bütünüyle (artık "bunu bütünüyle") hak ettiğini söylüyorlar; sokakta benimle birlikte yürümeye pek ender cesaret ediyorlar –kendilerinin de *Corsaren*'de çıkacakları korkusuyla. Üstelik kendi içindeki çelişkinin daha derin bir temeli var; her biri kendisine saldırmayacağı umuduyla, Hıristiyanca hasetleri içinde gazetenin devam etmesini yarım ağızla istiyor. Şimdi gazetenin bayağı ve bir hiç olduğunu söylüyorlar; sinirlenme ya da aksini kanıtlama riskine girmemek için, saldıranları şiddetle eleştiriyorlar, böylece gazete ilerliyor. Önce halkta haset, sonra kurbanların tepki göstermediğini görmenin utanmaz zevki uyandırılıyor. ... Danimarka gibi küçük bir ülkede bu görüngü –son zamanlarda konu edilen ve bir hiç sayılan bu görüngü! Onursuzlukla, takımda korkaklık ve bayağılık birbirine ne kadar uygun! Bir gün her şey patladığında, acı çekecek kişi Goldschmidt'le birlikte aynı halk olacak kesinlikle –o zaman dünya ne kadar hoş bir yer olacak!

Dahası, biri bir ideyi tutarlılıkla ifade ettiğinde ona her karşı çıkışın [sayfanın kenarında: Dolayısıyla kendisinden söz etmeyen değil, söz eden] konuşanla ilgili bir şeyi açığa vurduğunu gözlemlerim bol bol onaylıyor. *Corsaren*'le ilgilenenin ben olduğumu söylüyorlar. Ne olur ki? P. L. Møller'in aleyhinde yazmadan önce, Notu Sonuçlandırma, Luno'ya hiç eksiksiz teslim edildi. Açıkçası, özellikle (rastlantı eseri 1845 Mayıs'ında yazılan) girişte, P. L. Møller'i işaret eder gibi görünebilen bir şey vardı (diğerlerinin yanı sıra bu da bunu ne kadar erken fark ettiğimi gösteriyor). *Corsaren*'den endişe duysaydım, yalnızca görünüşü kurtarmak için orada bazı değişiklikler yapardım. Yine de bunu yapmak için kendimle ne kadar mücadele ettiğimi biliyorum, çünkü örneğin, Piskopos Mynster'in, "Kierkegaard bir kitapta bile buna benzer bir şeyle sinir bozmalı" sözünü düşünmek beni üzüyordu. Ama *Corsaren*'le başım belaya girmesin diye kendime dürüstlük ettim –ne oldu? Evet, tam da beklediğiniz gibi– yazdığım her şeyde biri *Corsaren*'e anıştırma görüyor. İşte, kendimi açıkça ortaya koyuyorum, bu olaydan önce de yazdığım her şeyde bunu gördüğü için, *Corsaren*'i aklından çıkarmayan "biri" kendisi olmalı.

Özellikle dikkatimi iki şeye veriyorum: (1) Yunanlıların anlayışı doğrultusunda varoluş düşünceme neye mal olursa olsun sadık kalmak; (2) dinsel anlayış doğrultusunda bunun, benim için olabildiğince yüceltici olması. İkincisi için Tanrı'ya dua ediyorum. Her zaman yalnızdım; şimdi yine yalnız kalmak için gerçek bir şansım var. Dikkat edin, yalnızlığımın sırrı üzüntüm değil, tamamıyla, düşmanca bir şeyi ideme hizmet edecek bir şeye dönüştürecek, böyle yaptığım kuşkusunu hiç duyurtmayacak üstünlüğümün olması. Evet, bu yaşam kesinlikle doyurucu ama korkunç yorucu da. İnsanları tanımayı öğrenmek ne kadar üzücü ve uzaktan çok güzel görünenin o sırada her zaman yanlış anlaşılması nasıl da üzücü! Ama yine dindarlık kurtarıyor; dindarlıkta her şeyle sempati kurmak var. Bu, meslektaşlar grubuyla ve takipçilerle çene çalındığında duyulan sempati değil, herkese –sessizlikte– duyulan sempati.

Ama benim gibi birinin, Kopenhag gibi küçük bir şehirde oturması kesinlikle eğitici. İnsanın, yoğun bir zihinsel can çekişme ve büyük bir içsel acıyla umutsuzluk noktasına, yeteneklerinin sınırlarına gelinceye kadar çalışması; parasını kitaplar yayımlamaya yatırması –sonra, öğrenciler ve başka yazarlar, kocaman bir kitap yazmakla alay etmeyi kendilerince neredeyse doğru bulurlarken, sözcüğün tam anlamıyla, bunları doğru düzgün okuyacak on kişi bile bulunmaması. Sonra, bayağılığın hiçbir şey söylememeye cesaret etme ayrıcalığına da sahip, büyük yalanlarla çarpıtan, herkesin okuduğu bir gazetenin bulunması –bir "hiç" ama herkes onu okuyor; sonra onu böyle küçümsemek için tam tersini söyleyerek yardım eden bütün bu hasetçiler sürüsü. Günden güne herkesin sürekli sohbet ve dikkat nesnesi haline geliyor. Sonra sonuç, daha kötü bir saldırının başlaması için, –şayet saldırırlarsa– kendimi saldırıya karşı korumak. Her kalitesiz kasap, *Corsaren*'in emirleriyle bana hakaret edebileceğini düşünüyor; genç öğrenciler aptalca sırıtıp kıkırdıyorlar, seçkin birine saygısızlık edilmesinden mutlular; profesörler kıskanç, saldırılarla gizlice empati kurup kuşkusuz ayıp olduğuna hükmederek bunları yayıyorlar. Yaptığım en küçük şey, hatta birini görmeye gitmem yalanlarla çarpıtılıyor, her yerde anlatılıyor. *Corsaren* bulup ortaya çıkarırsa basıyor ve bütün halk okuyor. Görmeye gittiğim kişinin canı sıkılıyor, neredeyse bana kızıyor, bunun için kimse onu suçlayamaz. Sonunda uzak duracağım ve ancak katlanamayacağım insanlarla arkadaşlık edeceğim; her şeye karşın bu, başkalarının yanlış yaptıkları anlamına geliyor neredeyse. Böyle devam edip gidiyor ve insanların gözleri öldüğümde açılacak; yapmak istediklerimi takdir edecekler ve aynı zamanda büyük olasılıkla beni anlayan tek kişi olan bir çağdaşıma da aynı biçimde davranacaklar. Göklerdeki Tanrı'm! Seninle paydaş olan insanın içinde bütün bunları unutabildiği bir yer olmasa kim dayanabilir ki?

Ama Tanrı'ya övgüler olsun, yazarlık etkinliğim artık bitti. Bunu sonlandırmam, nerede duracağımı anlamak bana nasip edildi –*Ya/Ya da*'yı yayımladıktan sonra bunu

nasip ettiği için Tanrı'ya şükrediyorum. İnsanların bunu yine böyle görmeyeceklerini çok iyi biliyorum ve iki sözcükle kanıtlayabilirim; bunu çok iyi biliyorum ve çok sıralı buluyorum. Beni üzüyor. Tanınmayı hâlâ isteyebildiğimi düşünüyorum. Öyle olsun.

Keşke pastör olmayı başarabilsem. Şimdiki yaşamım beni ne kadar mutlu etse de, orada çok faal olup, boş zamanlarımda kendime biraz yazma fırsatı tanıyarak, her şeye karşın daha rahat nefes alacağım.[9]

Bu rapor, anlatılan olaylar hakkında Kierkegaard'un kendi yorumunu yansıtmasının dışında, başka bir açıdan da önemlidir. Hepsi 9 Mart 1846 – 13 Aralık 1854 arasına tarihlenen otuz altı günlükten oluşan dizinin ilk günlüğündeki ilk iki notu içerir. Bu notlar, temaya odaklanmadığı, düşüncelerden oluşan bir çalışmaya hasredilmediği ya da başka yazarların verdiği izlenimlerin kaydı olmadığı için, daha önceki notlardan farklıdır. Bunlar, daha kişisel düşüncelerin havuzudur; olguları birbirine bağlama, kendi yaşamını ve çalışmasını perspektife oturtma çabalarıdır. Kierkegaard'un kendisiyle çağdaşları arasındaki "çatışma" dediği olayları göz önüne seren kayıtlardır da. Otuz altı günlüğün hepsine, metinsel bütünlüğü güven altına alırcasına ve kuşkusuz ölümünden sonra yayımlanmalarının da yazarlığına daha fazla, imzalı bir katkı oluşturacağının da pekâlâ düşünülmüş olabileceği gibi, "NB" etiketi yapıştırılmış ve özenle sayfa numaraları verilmiştir. Günlükteki notlar, Kierkegaard'un yaşadığı dönemde böyle bir yapıtın yayımlanamayacağı kadar çok "içselliği" göz önüne serer. Aslında, daha sonraki bu günlüklerine yazdığı notlarda tipik olduğu üzere, yoğun bir biçimde kendisiyle meşgul olması, Kierkegaard'un, yaşamının ve çalışmasının ne anlama geldiğine dair yarattığı imgede bu notların önemli bir rol oynadığının tahmin edilmesine neden olur.

Raporun tarihi 9 Mart, üstte yer alır, Kierkegaard'un ne zaman başladığını gösterir. Bu, Not'un (*Efterskrift*) 27 Şubat'ta piyasaya çıkmasından on gün sonradır. Değerlendirme yazısı artık bitmişti. Kierkegaard artık yayının Mart'ın sonundan iki gün önce piyasaya çıkmasını bekliyordu. Değerlendirme yazısı yazılan yapıtın ilk piyasaya çıkışından kısa süre sonra taslaklar zaten yazılmıştı. İki Çağ (*To Tidsaldre*), 1845 Ekim'inde yayımlandı ama değerlendirme yazısının daha sonraki altbölümleri, Møller'in Evreler (*Stadier*) konusundaki tartışmasının yol açtığı yanıltmadan sonra yazılmış olabilir. Gelgelelim, değerlendirme yazmak

Kierkegaard'un yazmayı bırakma kararına ters düşmüyordu. Daha çok, kendine verdiği sözü yerine getirmeye benziyordu. Bu, "Gündelik Yaşamın Öyküsü'nün (*En Hverdagshistorie*) yazarı"na, ilk yayınında yapıtını övdüğü yazara geri dönme sözüydü. Kuşkusuz, "Rapor"un müjdelediği NB günlüklerinin başında yeni bir etkinliğin patladığı görülebilir ama NB günlüklerinin ilkinde bu belirtilmemiş olabilir ve rapor "Keşke pastör olmayı başarabilsem" diyerek biter. Çok inandırıcı değildir bu ama "küçük değerlendirme yazısında", ondan önceki Not'ta (*Efterskrift*) ve önceki bölümün sonunda alıntılanan notta belirtildiği gibi, raporda kesinlikle "sonuca varmak" gerekiyormuş gibi gelir.

Artık tahmin edebildiğimiz gibi, İki Çağ (*To Tidsaldre*), Kierkegaard'un yayınlarına başladığında Blicher'in şiiriyle uygun bir karşılaştırma yapmak için seçtiği isimsiz yazar Thomasine Gyllembourg'un elinden çıkan son romandır. Bu yazar salt ruh durumları yerine gündelik yaşamı, inişleri ve çıkışlarıyla ve yaşama karşı olumlu tutumları tanıtlayarak betimliyordu. Bildiğimiz gibi, Heiberg'in annesi olan Gyllembourg'un, Kierkegaard'un o dönemde tartıştığı yapıtı Gündelik Yaşamın Öyküsü (*En Hverdagshistorie*), oğlunun edebiyat gazetesi *Kjøbenhavns flyvende Post*'ta art arda yayımlanan, Balzac tarzında bir dizi yazıydı. Enerjik ve yetenekli Bayan Gyllembourg yazarlığa elli üç yaşındayken, Heiberg, *Flyvende Post*'ta boş kalan yerin doldurulmasına çok gereksinme duyup annesinden yardım isteyince, bir yıl önce başladı. Editöre kurmaca bir mektup biçiminde sağladığı bu yardım, özellikle yazarın kim olduğunu öğrenmek isteyen meraklılar arasında dikkate değer bir karmaşaya yol açtı. Gyllembourg daha çok yazdı, mektuplar gelişen bir öykünün bölümleri biçimini aldı. Daha sonra, 1837'de bunlar derlenerek *Familien Polonius* (Polonius Ailesi) adıyla yayımlandı. Bayan Gyllembourg'un yapıtları "Gündelik Yaşamın Öyküsü'nün (*En Hverdagshistorie*) Yazarı" adıyla çıktı (neredeyse tam yaşıtı olan Walter Scott'un Waverley Öyküleri adı verilen yapıtlarını "Waverley'nin Yazarı" diye imzalaması gibi).

Kopenhaglı bir burjuva ailesinin kızı olan Thomasine Gyllembourg yüzyılın başında, kendisinden yirmi yaş büyük radikal şair P. A. Heiberg'le evlenmişti. Şair, siyasal etkinlikleri nedeniyle 1799'da sürgüne gönderildi. Thomasine, o da sürgünde bulunan ikinci kocası zengin İsveçli Carl Frederick Ehrensvärd Gyllembourg'u sevince Heiberg'den boşandı. Heiberg kırgınlıkla, o tarihte dokuz yaşında bulunan oğlunu

sarayın vesayetine verdi, sonra merhamete geldi. Thomasine, ikinci kocasının 1815'te ölümünden sonra yazar olarak belli bir ün kazanmış olan oğlunun evine taşındı. Daha sonra, Heiberg'in kırkına yaklaşırken 1831'de evlendiği Danimarka tiyatrosunun önde gelen sevilen oyuncularından yarı Alman Johanne Louise Pätges'in de katıldığı bu ikili, genç Søren'in büyük bir istekle beklendiği, çok aranan toplantılarıyla Danimarka'nın kültür yaşamını zenginleştirdi. Bayan Gyllembourg, çok geç başlamasına karşın, kendi yeteneğiyle ve sanat yeteneğine sahip girişimci oğlunun yardımıyla, önemli bir yazar ve Danimarka öykücülüğünün öncüsü olarak ün kazandı.

Gyllembourg'un özel yeteneği, aile yaşamı bağlarını, dönemin yaşamının daha yaygın eğilimlerinin yansıdığı ortam olarak betimleyebilmesiydi. Bayan Gyllembourg'un son yapıtı İki Çağ (*To Tidsaldre*), yazgısı, devrimin hemen ardından gelen çağa, şeref, bağlılık, tutku çağına, modernliğin gelişine, sağduyulu seçimlerin, hesapların ve düşünsemelerin çağına bağlı olan bir ailenin öyküsünü anlatır. Yazarın kendi bağlantılarıyla ve Napoléon'un siyasetinde Danimarka'nın yeriyle her iki çağa da aşinalığı, bunları Kopenhag'ın yerel ortamında betimleyebilmesini sağlıyordu. Claudine'in gençliğinde ve Kopenhag'a yeni gelen Fransız elçiliği üyesi Fransız Charles Lusard'la aşk öyküsünde devrim çağı yansıtılır. Devrim fikri çeşitli bağlantıları çağrıştırır ve Claudine'in orduya katılan Lusard'ın anısına bağlılığı, çeşitli güçlüklerden sonra, Claudine, artık Jutland'de kendisine miras kalan mülkünde yaşayan Lusard'ın sevdiği kızın evlenip Almanya'da yaşadığına kesinlikle inandığını keşfettikten sonra yeniden bir araya gelmeleriyle ödüllendirilir. Öykünün daha sonraki çağı yansıtan merkezi "Şimdiki Çağ", uzun süre yurtdışında, hem Avrupa'da hem de Amerika'da yaşadıktan sonra, o sıralar elli yaşında olan, onun da adı Charles olan oğullarının 1844'te Kopenhag'a dönüşüdür. Kierkegaard'un özetinde yazdığı gibi, oğulları, elçiliklerin ya da yakında meydana gelecek "dünya tarihindeki felaketlerin" başka imlerinin bulunmadığı bir Kopenhag bulur, ama burada yaşam

> biçimini, kendi enerjisinden –evet, hatta kendi şiddetinden– alan enerjik tutkuyla bozulmamış ve gizli, yasak bir tutkunun gücünü saklamıyor. Tam tersine, her şey apaçık sıradan, dolayısıyla sıradan, biçimsiz, kurnaz, oynak, açıkça böyle. Burada büyük bir vahiy ya da derin bir sır yok, tersine suyu çıkmış yüzeysellik var.[10]

Kişisel bağlılıklarının ve yeniden kavuşmanın anılarıyla yalnız yaşayan bu Lusard, değecek bir mirasçı, kendisini mutlu edebilecek bir yakın arar ve öykü, birçok değişikliğin ardından başka bir sadık kadının sevgilisine yeniden kavuştuğu bir "yineleme" biçiminde biter.

Giriş bölümünde görüldüğü gibi, Kierkegaard'un yapıta ilgi duymasının nedeni ana temasının yineleme olmasıdır. Önsözde, tipik bir biçimde, değerlendirme yazısını yalnızca küçük bir kitabı okuyacak zamanı ve sabrı bulunanlar için yazdığını, gerçi –"estetik ve eleştiri eğitimi gazete okumaktan gelenlerin" dışında kalanların– aslında bunu yapmaları bile gerekmediğini söyleyerek devam eder. Giriş bölümü Kierkegaard'un (Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden'de) daha önce yazdığı "kendi" yapıtının değerlendirme yazısının "bilinmeyen" yazarını hatırlatır. Uzun bir değerlendirmenin sonunda "Gündelik Yaşamın Öyküsü'nün (*En Hverdagshistorie*) yazarının" kendisini,

> değişmemiş ya da olasılıkla yinelemesi değişmiş: Sunumu biraz daha anlaşılır, üslubu biraz daha hafif ve daha akıcı, görevin güçlüğünü kabul ederken biraz daha az aceleci, sağgörüsünde biraz daha içedönük: Başka bir deyişle, yinelemesi değişmiş[11]

bulacağını umar.

Tanınmamış yazarın oğlunun, annesinin yapıtını daha önce ele alan taslağı üslup açısından yetersiz bularak gazetesinde yer veremediğini hatırlıyoruz. Ayrıca yine hatırladığımız gibi, Heiberg Yineleme'yi (*Gjentagelsen*) anlamadan yorumlar yapmış, yinelemenin, insanın aynı yaşam durumlarına yaklaşma güdüsünün bir tür iç revizyonu anlamına geldiğini kavramamıştı. Bayan Gyllembourg'u, iki çağı ele alma biçiminde tarafsızlığıyla övüp, özetini, insanın ilerlemesinde iman bildirisi olarak Lusard'ın "Amin"iyle bitirirken, Kierkegaard, şimdiki çağın çok daha kötümser bir anlatımına zemin hazırlar. Kuşkusuz bu anlatım, Bayan Gyllembourg'un kitabı piyasaya çıktığında, kendisinin henüz yazmakta olduğu yapıtta, yani Not'ta (*Efterskrift*) anlaşılacaktır. Aslında Lusard'ın "Amin" dediği bildiri pragmatik bir biçimde Heibergcidir:

> Yetersizliklerine karşın, pek çok yönde bu kadar çok ilerleme kaydedilen bir çağda yaşamaktan mutluyum. İnsan ırkının, kuşkusuz birçok bocalamadan sonra, yine de dünyasal bir varoluş için imgelenebilecek bu mükemmellik amacına sağlam adımlarla yaklaşacağı inancına katılıyorum.[12]

İki bölümdeki (iki çağda) yeniden kavuşmaların ikisi de tam anlamıyla birer yineleme değildir. Bu kavuşmaların nedeni, rastlantısal bir yazgıyla bir tür tutarlılığı olan ama etik olmayan uyumluluktur. İkinci bölümün sonundaki yeniden kavuşma birinci bölümün sonundakinin bire bir yinelemesi değildir. Devrim çağında tipik olduğu gibi, her şeyi tehlikeye atacak kararlı bir iradenin sonucu değildir, hatırlamanın ışığında, nostaljik bir yeniden kavuşmadır. Uzun yolculuklardan sonra artık genç olmayan genç Lusard, "aşk zamanının yanından geçip gitmesine izin verip, insanın geleceğinin gerçekten başladığı yerde zamanı durdurarak, güzelce anılarına gömülür ve ailesinin bir bireyini mutlu ederken kendi adına yalnızca bir anıyı sağlama almak isteyerek geçmişi seçer".[13]

Bir Edebi Değerlendirme'nin (*En literair Anmeldelse*) açıkça bir değerlendirme yazısı olan son bölümü "Öykünün ve Ayrıntılarının Estetik Okunması" adı bir altbölümdür. Burada Kierkegaard, yazarın daha önceki bu tutkulu çağın büyüklüğü anlayışına karşın, oradaki karakterlerin İkinci Bölüm'dekilerden daha sığ olduklarını belirtir. Karakterler, ister olaylara doğrudan kapılsınlar, ister bu olaylardan daha çevresel etkilensinler, kişiler olarak "ruh durumlarındaki tutku ... daha az belirgin bir biçimde ortaya çıkar".[14] Bu durumda, düşünümsel çağın insanları yerel olaylarla daha doğrudan ilişkilidir, hatta "en önemsiz küçük bir karakter ... okurun önünde canlanmaya başlar".[15] Kierkegaard'un yazarda özellikle hayran kaldığı ve öykünün bir çağın karakterini (Hegelcilerin dedikleri gibi) özel alanda yansıtmasını olanaklı kılan, kişiselliğin güdülediği eylemlerle çağın yol gösteren tinini aydınlatıcı bir etkileşim içinde sergilemektir. Çağın karakteri insanların yerel ve kişisel çatışmalarını anlayıp karşılık verme biçimlerinde yansıtılır. Birinci Bölüm'de elçilikle birlikte gelen Fransız Lusard, ancak kısa süre birlikte olsalar ve evli olmasalar da Claudine'e, "minik eşim" diyebilir. Devrim çağının romantikliğinde evliliğin "doğal yanı" "etik bağlayıcılıktan" "kurtarılır". Kendi adına Claudine, "modern düşüncelerin etkisinden çok, aşkıyla" baştan çıkmış, yörede yaşayan bir kızdır. İlişkiyi, romantizmin daha önceki biçiminin, "pastoral-idilik" olanın eski haline dönmesinin ışığında anlar.[16] Bunların ikisi de, bu çağda, düşünümsel çağda davranış biçimlerinden farklıdır. Burada Mariane'ın sevgilisi, mali güçlük beklentisinin nişanı bozmak için gayet iyi bir neden olduğunu düşünür (İkinci Bölüm'de, mutlu edecek birini aradığı bilinen zengin Lusard'ın

ona evlenme teklif edeceğini umar). Genelde, kapsamlı vizyonların yokluğunda, İkinci Bölüm'de durumun odağı, yazara, bir dramatik anlatım geliştirmesi için daha çok serbestlik verir. Kierkegaard (yazarın kimliğini bilmezlikten gelme formalitesini koruyarak) şöyle yazar: "Yazarın büyük olasılıkla devrim çağının daha hareketli yaşamını seçmesi, betimlemesindeki büyük sanatçılıkla aslında şimdiki çağı seçtiğini göstermesiyle dengelenir."[17]

Ama İkinci Bölüm'deki Lusard, yolculuklarından sonra Kopenhag'a döndüğünde ne buldu? Artık sahip olmadığı şeyle simgelenen, biçimini [görünür bir biçimde] kendi enerjisinden ... kendi şiddetinden alan enerjik tutkuyla bozulmamış", açıkça "ne olduğu belirsiz, dolayısıyla sıradan, biçimsiz" bir şehir. Yazara, karakterlerini oluşturma yeteneğini kullanma fırsatı veren karaktersiz toplumda söz konusu olan nedir? Kuşkusuz böyle bir toplumda insanlar, belirli durumlarda karakterlerinin ortaya çıkma ya da biçimlenme şansı olsun diye, daha çok kendi eğilimlerine bırakılır. Ya da en azından bu, öykü yazılmaya değen karakterler, karakterde *eksik kalan* zamanları bulan karakterler için geçerlidir. Karaktersiz bir toplumun, biçimsizliğine ve heterojenliğine karşın, toplumun biçimden gerçekten yoksun olduğuna ayna tutan Charles Dickens'in karakterleri gibi, "karakter" fazlalığının kusulması da olabilir bu. Bu benzetme göz önüne alındığında, Bayan Gyllembourg'un, karakterlerini oluşturmaya ilgisinin dışında, şimdiki çağ için "gerçekte" seçiminin ne olduğu merak edilir. Kierkegaard'un belirttiği gibi, şans eseri yeniden kavuşmaya, bu kavuşmada birleşen dramatik karmaşalar karşısında yazgının önceden belirlediği mutlu sona dayanarak, insanın ilerlemesindeki iman ikrarına ve dünya üzerinde mükemmel duruma gelmesi beklentisine Lusard'ın "Amin" dediğini de fark ederiz.

Biçim, biçimsizlik ve biçimcilik –Kierkegaard'un kendi toplumu için başından beri kullandığını hatırladığımız anlayışlar bunlar. Halka yaptığı ilk ve tek konuşmasında "biçimsel çabaya" gönderme vardı. Bu, içerik pahasına biçime önem veren genel eğilime dikkati çekiyordu. Ama biçimin önemini yadsımaktansa böylesine bir bağlılık çağın "hatası" olsa da, o tarihte Kierkegaard aslında, yaşamın biçimi var ettiği, biçimin yaşamı var etmediğine dair Hegelci görüşü öne sürüyordu. O tarihte Kierkegaard'un, şairin dolaysız bakış açısından, idenin "dünyada var olmasından" söz etmesinde Heibergci estetik vardı. "İdenin" mükem-

mel duruma gelmiş varlık ideali, dünyada insanlığın birlikte, temel ve aslında birincil bir rol oynadığı bir varoluş biçimi anlamına geldiğini hatırlıyoruz. Bunun Hegelci versiyonu "Spekülatif İde" olarak biliniyordu. Kierkegaard, Bir Edebi Değerlendirme'nin (*En literair Anmeldelse*) uzun Üçüncü Bölüm'ünde ("İki Çağı Gözlemlemenin Sonuçları") Heiberg'in annesinin kaybolup giden devrimci coşku çağını beğenmesine bir ölçüde saygı duyup, önce daha etkin bir bağlamda, "bireyi harekete geçiren" "içsel itki" biçiminde ortaya çıkan bir ide edinir. "Şimdiki çağ" konulu uzun ve çok tartışılan altbölümün sonuna doğru yorumda bulunur ve aslında ilkeli davranış anlamına gelen şeyle bağlantılı bir yorum yapar. Olağan anlamıyla ilkeli davranmak, kişinin miras aldığı, içselleştirdiği ya da sorgulamadan kabul ettiği bir kuralı uygulaması demektir. Ancak "ilke" tam anlamıyla önce gelir ve Kierkegaard'a göre, "duygunun ve coşkunun açığa vurulmamış biçiminde tözdür, idedir"[18] (Hegel'in felsefesinin, söylendiğine göre en radikal eleştirilerinden birinin hâlâ son rötuşlarını yapan yazarın hem Hegelci fikirleri hem de terminolojiyi, karşı çıkmadan kullandığını belirtelim).

İkinci Lusard'ın yolculuklarından döndüğünde bulduğu gibi biçimsiz bir toplum, biçimle içerik arasındaki "tutkulu" ayrımda "yok olan" (yine başka bir Hegelci terim) toplumdur. Bu ne demektir? "Çılgınlık ve aptallıktaki gibi", orada yok olduğu, artık hiçbir içeriği ya da anlamı olmadığı demek değildir. Yine de anlamı, içeriği, hatta doğruluğu olabilir ama öyleyse "her şeyin dahil olduğu" ve "her şeyi kapsayan" bir biçimde "geniş ölçüde" yayıldığı doğrudur, ama bu asla "özünde doğru" olamaz. Başlangıçta "sınırı" nasıl görünürse görünsün özündeki anlamda "kendini derinleştirmenin" "yoğunluğu" vardır.[19]

Kierkegaard'un Bayan Gyllembourg'un devrimci çağı beğenmesine sadece bir ölçüde saygı duymasının nedeni, bütün bu coşkunun henüz açığa vurulmamış tözel bir biçim olduğu düşüncesidir. Lusard'ın hâlâ hatırlayabildiği çağ, kendi enerjisinde biçimlenen "enerjik tutkuda", "evet, şiddetinde bile", idenin coşkusunu yüzünde taşıyan çağdı. Kierkegaard, daha yakın zamandaki, 1830'dan sonraki siyasal hareketlerin tersine, yaşama biçimler dayatılmaya çalışılmasını daha önce eleştirmişti. En azından ide, devrim çağını tutkuyla ele geçirmişti, öyle ki bu çağın "esinlenenlere" esin verdiği yine de "doğruydu". O zamanlar içedönüklükten vazgeçilmiyordu. Şimdiyle karşılaştırıldığında, devrim çağı

bir *tür* açılış, söylenebileceği gibi, bir vahiydi ama henüz yolun yarısındaydı,[20] insanın olgun olmamasının ifadesiydi. İde gerçekten göz önüne serilmişti ama tam olarak ortaya çıkmamıştı. Kierkegaard, İki Çağ'ın (*To Tidsaldre*) Birinci Bölüm'ünde betimlenen ev yaşamında yansıtılan "tepkisel dolaysızlığa" göndermede bulunur. Kişinin, kendi kararlarını kendi vereceği yerde söz konusu edimlerin olaylara tepki olduğunu, dolayısıyla istikrar bulunmadığını söylemek ister.[21] Kierkegaard sevdiği astrofizik benzetmesine yine başvurup, "alanlarının uyumunun" her gezegenin kendisiyle ve bütünle ilişkisinin birliği olduğunu söyler. Bu ilişkilerden birini yok edin, kaos oluşturursunuz. Ama insanın durumunda hesaba katılacak başka bir etken daha vardır, yani şu düşünce: "Kütlenin kendisiyle ilişkisini ortadan kaldırdığımızda, ideyle çalkantılı ilişkisini elde ederiz; ama bunu da ortadan kaldırırsak hamlık elde ederiz."[22] Uyumlu bir edim tipolojisinin kabataslak bir açıklaması vardır. Skalanın altında ayaktakımının ham ve biçimlenmemiş davranışı yer alır. Burada kalabalığın, üyelerinin bireysel esinlenmesi şöyle dursun, kitlesel bir biçimde bile ideden haberi yoktur. Ayaktakımı ağırlık merkezinden ya da aslında içsel bir yapıdan yoksun olduğu için, önerilerin merhametine kalmıştır ve ilkel bütüncül psikolojik tepkilerle yönetilir. Ama grup ya da kalabalık devrimci idealden esinlenirse bir yapı edinir. Gelgelelim, üyelerin idealle ilişkisi *kitleseldir* ve devrimi esinleyen ideallere bireysel coşku duyacak bir biçimde henüz ayrışmış değildir. Soğuk biçimciliğin tersine, tutku gerçekten vardır ama bunun nedeni kalabalığın birbirini teşvik etmesidir ve sonuç terörün egemenliğinin şiddeti olabilir. Gereksinilen, bireyin ideyle kendi ilişkisidir.

Değerlendirme'nin (*En literair Anmeldelse*) geri kalanı, Lusard'ın "Amin"iyle kapsamlı bir biçimde çelişen bir çağı kötümserce anlatmak için bu ilişkiye odaklanır. Döndüğünde karşısına çıkan, ne olduğu belirsiz sıradan dünya, insanın mükemmelliğinin başladığı bir nokta olması şöyle dursun, tutkulu olmaktan çok düşünümseldir, olgun olmayan ve dolaysız biçim bir yana, idenin gözler önüne serilmesi için hiçbir açıklık sunmaz. Burada ne ideye ne de ona giden yola yer vardır. "İde geçidine barikat kurulmuştur", bireyler kendilerinin ve birbirlerinin tekerleklerine ancak "çomak sokarlar". "Bencil ve öteki görüşe ortak olan muhalefet" ise "sonra içinde oturulacak" bir "bataklığı" oluşturur. Bireylerin "bir düşünce konusunda görüş birliğine vararak, birbirlerine içsel ya da

[birbirlerine doğru] dışsal olarak dönemedikleri" yerde "... dedikodu, söylenti, sahte önem ve kayıtsız haset hem birincinin, hem de ikincinin yerine geçer". Böyle bir çağın özelliği "felce uğratan, cesareti kırılmış, patavatsız, eşitleyen* karşılıklılıktır".[23] Kierkegaard "eşitleme"ye, çağının nemesisi, idenin tamamıyla ortaya çıkması için bir felaket, insanın tamamlanmasına giden tek uygun yolun kapatılması diye bakar. Uç noktalara götürülürse bu, bireyleri olanakları konusunda yeniden uyandıran bir krize de yol açabilir.

Eşitleme metaforunun birçok uygulaması vardır. En tarihsel örnekleri, tam bire bir anlamıyla, gerçekçidir. İrlanda tarihinde, eşitleyiciler, ortak alanı çevreleyen çitleri yıkan toprak reformu yanlısı kışkırtıcılardı. İngiliz tarihinde, bu kez kraliyet arazisindeki çitler kadar parklardaki parmaklıkları da yıktıkları için bu adın verildiği grup onlardan önce ortaya çıkar.** Ama iki grubun da altta yatan bir siyasal dürtüsü vardı, daha soyut bir anlamda, onlara bu adı gerçekten bu siyasal dürtü veriyordu. I. Charles ve Commonwealth (İngiliz Uluslar Topluluğu) döneminde bazı radikaller bu anlamı çok açık duruma getirdiler; onlar, "eşitleyiciler"di, çünkü seçilme ve devlet dairesinde çalışma hakkının herkes için eşit olmasında ısrar ediyorlardı. Kierkegaard, Değerlendirme'de (*En literair Anmeldelse*) eşitlemeye yaptığı ilk göndermede bu sözcükten daha da soyut bir anlamda söz ediyor gibidir. Bunu "gereksiz telaşı [*Ophœvelse*] önleyen" "sakin, matematiksel, soyut bir mesele" olarak anlatır.[24] Bu, en azından onun, özgür birlik ve fırsatlar uğruna, gerekirse zor kullanarak fiziksel ve diğer engelleri kaldırarak, mücadele edilip biçimlendirilen eşitlik idealleriyle genellikle birleştirilmeyen siyasal bir mesele olamayacağı anlamına gelir.

"Eşitlemek" (*at nivellere*) yüklemi, Kierkegaard'un yayımlanan yapıtlarında, ilk kez tezinde geçer. Burada, ironiyle de bağlantı kurularak, soyut olarak tanımlanır: "İroninin belirgin özelliği, her şeyi eşitleyen soyut ölçü olmasıdır."[25] Ama sonra "tam da bu, Sokrates'in ne kadar büyük bir estetikçi olduğunun büyük bir kanıtıyken", Sokrates'i bireylere "yalnızca

---

Yazar burada "levelling" kelimesini seçmiş. Fiil olarak düzleştirerek eşit düzeye getirmek, düzlemek, aynı kademeye getirmek, girinti ve çıkıntıları yok etmek, yassıltmak; isim olarak kademe, düzey, seviye, mertebe anlamına gelir-e.n.

** İngiltere tarihinde "Levellers" olarak anılan grup, 1640-1660 İngiliz devrimi ve içsavaş sırasında kiliseyle devletin ayrılması, hükümetin seçimle işbaşına gelmesi, kadınlara oy hakkı verilmesi, zenginliğin paylaşılması gibi radikal bir program izlemiştir-e.n.

sayısal" bakıp "bütünü görememekle" eleştirmiş, "Hegelci budala" olmuştu.[26] Kierkegaard'un İki Çağ'a (*To Tidsaldre*) getirdiği eleştiri, *onun* "bütünlüğüdür". Temel karakterlerin yanıtlarının çerçevesini belirleyen yaşam görüşü etik değil, estetiktir. Kierkegaard, karakterlerin, özellikle de kadınların bakış açılarının estetik sınırlarını belirtir. Öyküsü Birinci Bölüm'ün asıl bağlantısını oluşturan Claudine, sevdiği kişinin savaşlara gidip ortadan kaybolmasıyla yüz yüze gelse de, kendine ve çocuğuna bakarak, durumunu açıkça romantik bir ışıkta görür, sevgisinde vefalıdır ama kendisiyle Lusard'ın resminden de gözünü ayırmaz. Ama İkinci Bölüm'de ona benzeyen figür, Mariane, hiç yanılmaması, hizmetçi olarak çalışması, maruz kaldığı aşağılamalar karşısında gelişmesiyle, Hegelci efendi-köle ilişkisinde kölenin geniş açıdan bakmasının Kierkegaardcu versiyonunu oluşturur: "Sessiz içedönüklük."[27] Ama etik dünyada kendine yer bulacaksa, idenin doğru bir biçimde gözler önüne serilmesinin gerektirdiği "seçip ayırmanın" bu belli belirsiz tutunma noktası (*Udsondrig* ya da *den individuelle inadvendte Udsondring*, ama kimi zaman yalnızca *indre Sondring*) genellikle çağın teşvikini gereksinir.[28] Bu eşitlemenin önlediği şey tam anlamıyla budur. Tezde ironinin eşitlemesi tinsel yükselişe hazırlıktır ve bunun engellenebileceğini öne süren hiçbir şey söylenmez. Her şeyden önce "kontrol altındadır". Burada, Değerlendirme'de (*En literair Anmeldelse*), eşitleme, tinselliği yavaş yavaş yok etmenin durdurulamayan sürecidir. Kierkegaard'a göre, hiçbir şeyin durduramadığı noktaya geldiğinde, "seçip ayırmanın" geliştirilmesi gerektiği düşüncesinden kasten kaçınma girişimine bile benzeyebilirdi bu. Ancak eşitleme bire bir anlamıyla kasıtlı değildir, çünkü hiç kimse gerçekten böyle yavaş yavaş yok olma yolunu seçmez. Her halükârda merdiven gibi, herkes bir ölçüde onun üzerindedir: Kierkegaard'un dediği gibi, bu "gereksiz telaşı önleyen" "sakin, matematiksel, soyut bir meseledir".

Varlık ve Zaman'ı (2011; *Sein und Zeit*, 1927) ve yapıttan önceki dersleri okuyanlar burada Heidegger'in *Einebnung* [düzleme, düzeltme, eşitleme-ç.] adını verdiği modeli bileceklerdir. Heidegger, insanların özümsedikleri ve seçim gerektirmeyen, *Dasein*'ın (şimdi ve burada var olan insanlar-ç.] bu seçiminden, yargılarının oluşumundan ve değer tahmininden ... türediği" ve "... kendi yolunca kendi olma görevinden kurtulduğu"[29] kültürü konu edinir. Ama Kierkegaard'un, Değerlendirme'nin (*En literair Anmeldelse*), elde bulunan Almanca

çevirisinin sayfaları çevrilerek yıpranmış nüshasındaki yorumlarına çok yakın olduğunu gördüğümüz Heidegger'in yorumları, Kierkegaard'unkilerle dikkatle karşılaştırmaya davet eden bir eşitleme paradigması sağlasa da, anlatılanların odaklarının çok farklı olduğu bellidir. Heidegger'in *Einebnung*'u, *Dasein*'ın, kendi *das Man** kipinin egemen olabildiği yolu anlatan bir öğedir. Heidegger, *Abständigkeit* (*Dasein*'ın toplumsal kuralların sapmasından endişelenme ve rahatsızlık duyma eğilimi) olarak nitelenen bir "görüngüye" dikkatini yöneltir. Bu, farktan duyulan derin, yerleşik endişedir. O kadar derine yerleşmiştir ki farktan kurtulma endişesi bile bunun kanıtıdır: "Bu endişe, *bu farkı eşitlemek için bile duyulsa*, onlardan farklı olma kaygısında [*Sorge*] sürekli yaşar."[30] Ama Heidegeer'in, *Dasein*'ın toplumsal kuralların sapmasından endişelenme ve rahatsızlık duyma eğilimi anlayışında hiçbir biçimde kişinin gerçek beninin uzağında yaratılan bir mesafe –geniş kapsamlılıkta kişiye ait olanı geniş kapsamlılıkta kaybetme– yoktur. Kierkegaard, "*Abständigkeit*" sözcüğünü kullanmak ya da Danca ona uygun bir sözcük bulmak isteseydi, farklılık endişesinin eşitlenen bireylerle tekillikleri içindeki bireyler arasında yarattığı mesafeyi tam tamına belirlerdi. O zaman *Dasein*'ın toplumsal kuralların sapmasından endişelenme ve rahatsızlık duyma eğiliminin anlamı, Heideggerci terimlerle, başkalarıyla birlikte olup dünyayı paylaşmanın ne olduğuna dair doğruyu açıklamak için *Dasein*'ın bir yer, bir mevki, bir konum olmasını önlerdi. Buradaki düşünce, başkalarına başkaları *olarak* yaklaşmak için, kişinin, gözler önüne serilmiş, seçip ayrılmış benlerin düzeyinde onlarla ilişki kurması gerektiğidir; oysa *das Man*'daki özümseme, belli bir bakış açısından, bir araya gelmenin ya da birlikte davranmanın, eşgüdümlü çalışmanın, bencil olmamanın mükemmel bir yolu gibi görünse de, aslında bizi birbirimizden uzaklaştırır, çünkü bizi bizden uzaklaştırır.[31]

Kısacası Kierkegaard Değerlendirme'de (*En literair Anmeldelse*), eşitlemek suretiyle, insanın kendini gerçekleştirdiği biricik yerden soyutlanarak ideal olarak bu yeri yok etmesini tamamıyla olumsuz bulur. Burası, ideal olanın gerektirdiği gibi, bireyin sürüp giden endişesi biçiminde

---

* *Das Man*: Biri, öteki, beriki, başkası, kimi, hepsi gibi anlamlara gelen belirsiz zamir. Heidegger, kişinin kendine özgü olmayan varoluş kiplerinden söz ederken bu sözcüğü kullanır. Örneğin, kişi bir davranışta bulunmayı kendisi seçmez, başkaları böyle davranıyor diye seçer ve sonuçta o kişi, biricik özelliklerini ve sahici varoluşunu kaybeden bir varlık haline gelir-ç.n.

ortaya çıkabildiği tek yerdir. Düşünümsel bir çağda coşku ötekileştirilir ve kendini kısa patlamalarla gösterir.[32] Bu patlamaların doğasının, "kişiliğin" yavaş yavaş ortadan kalkmasına son anda tutarsızca karşı çıkışları, doğal dolaysızlığa dönüştürmek için boşuna çabalardır ancak. Kişisel devamlılıkta kavrama yoksunluğu nedeniyle, bunları tipik bir biçimde bıkkınlık ve tembellik izler. Hegelci düşüncenin ışığında hiç de yersiz kaçmadan, yönetilenlere "indirgenme"nin ve salt soyut bireysellikten kurtulmanın tinsel *yükselişin* yolları olduğu düşünülebilir. Değerlendirme (*En literair Anmeldelse*), bu Hegelci siyaset kuramının eleştirisidir.[33] Ama artık Hegelci öfke dinmişti. Eğer Kierkegaard Değerlendirme'de (*En literair Anmeldelse*) siyaseti irdeliyorsa, salt dışsal –çitler ve hendekler gibi simgesel dışsalları değil, içedönüklüğe ait olanı dışsallaştıran kurumsal koşullar– diye düşündüğü şeye liberal siyasetçilerin duyduğu abartılı endişeye değinmektedir. Bireyde bu idenin doğru gelişimi, hedeflerinin dışlaştırılmasıyla durdurulmuştu. Siyasetçilerin eşitliği uygulamaya koymalarının hedefi, Kierkegaard'un Değerlendirme'nin (*En literair Anmeldelse*) son taslağından sildiği pasajda söylediği gibi, "Diyalektik, içedönüklükten yüz çevirir ve eşitliği olumsuzlukta sağlamak ister; öyle ki özünde birey olmayanlar dışsal birlikte eşitlik oluştururlar." Eşitlemek, diye ekler Kierkegaard, "düzmece bir sonsuza kadar yaşama beklentisidir, insanlar 'öbür dünyadan' kurtulmuşlardır, şimdi bunu *in abstracto* [soyut olarak-ç.] burada gerçekleştirmek istemekteler."[34]

Ama açıkça görünen o ki eleştiri bundan daha kapsamlıdır, aslında bütün kültür, insanların her düzeyde birbirleriyle ilişkilerini kapsar. Kierkegaard'un belgelerindeki hedefi, haset, "kendini kanıtlayan haset" anlayışını özlü bir biçimde açıklamaktır: "İyi olan yıkılmak isteniyor."[35] Bu durumda bu, kolektif bilince ya da şimdiye kadar artalana o kadar yerleşmiştir ki ne adına olduğunu kimse görmez. Başkalarının üstünlüğü kendini beğenmişlik sayılır ama düşündüğümüzde gizli güdüyü bulabiliriz, zira birisine haset etmeniz için önce onun üstünlüğünü kabul etmelisiniz.[36] Gelgelelim, yıkmak isteyen *biri* varsa, diğer kişinin üstünlüğünü kabullenmez. Bu *Biri* kimdir? Heidegger onun, *das Man* kipindeki *Dasein* olduğunu söyler. *Dasein* haset eden bireyler, en azından seçilip ayrılmış bireyler değildir. Aslında, eşitlemekten sorumlu birini ararsanız, kapıyı çaldığınızda evde birinin bulunmamasından çok, çalacak kapının olmaması daha kötüdür. Böyle bir durumda eşitlemenin yaptığı iş "kamusal"dır.[37]

Kamu, der Kierkegaard, eşitlemenin "tin"i, "canavarca bir soyutlama, her şeyi kapsayan hiçbir şey olmayan bir şey, bir serap, bir hayalettir". Daha tikel olarak bu, basının meydana getirdiği bir hayalettir. "İyi olanı yıkmak" isteyen "biri" konusundaki yorumlar "*Corsaren*'in Bakış Açısı" başlığını taşısa da, soyutlamayla ilgili sözlerin muhatabı *Corsaren* değildir. Bu sözlerin Kopenhag'daki gazetecilik kurumunu pek olmasa bile, genel olarak gazeteciliği, özellikle liberal basını resmettiği öne sürülebilir. Yine de, Kierkegaard'un gözünde bu dergi kuşkusuz, Değerlendirme'de (*En literair Anmeldelse*) yazdığı eşitlemenin bir aracıydı ve tini kamuydu. Dahası Kierkegaard'un, eşitlemenin kötü yanının sıradan halkta yer edinmesiyle birlikte anlatmak için yararlandığı alegori, *Corsaren*'in elindeki kendi yazgısının tahminiyle yakından ilişkilidir; öylesine yakından ilişkilidir ki bu olayların göz önüne serilmeye başladığı son anda, yazgısı sayfaların arasına eklenmiş olabilir. Kierkegaard'un buna yazgı olarak değil, tersine kendisi tarafından özellikle tasarlanmış bir şey olarak baktığını göreceğiz. Kierkegaard'un *Corsaren*'in dikkatini çekmekle uğraştığı sıradaki yayımlanmamış duayı hatırlıyoruz.

Alegoride, halk, bir köpeği olan (köpek "edebi yergiyle" özdeşleştirilir), canı sıkılan, sırf eğlenmek için köpeğini birine saldırtan Roma imparatoru imgesinde kişileştirilir. İmparator, verilen zarardan ötürü köpeği suçlayabileceğini bilir (herkesin kabul ettiği gibi adi bir köpeğin saldırısının sorumluluğunu kimsenin üstlenmesi gerekmez).[38] Bu durumda, Kierkegaard'un meslektaşları, hepsinin, okuyacak kadar alçalmadıkları numarası yapabildikleri bir gazetede Kierkegaard aşağılık saldırılara maruz kaldığında onu savunmaktan çekindiklerinde, deyim yerindeyse, tam da bu olumsuz anlamda halka gitmeliydiler. Heidegger'in güzelce söylediği gibi, "Halk her şeye karışır ama bunu öyle bir yolla yapar ki neredeyse her zaman kendini temize çıkarır."[39]

"İki Çağı Gözlemlemenin Sonuçları" adlı altbölüm, başka bir anlamda, Lusard'ın dönüşünde belirttiği, 1844 yılında Kopenhag'daki yaşamın özelliklerine geri döner: sıradanlık, biçimsizlik, "çokbilmişlik" tutumu, flörtçülük ve yüzeysellik. Kierkegaard başka maddeler ekleyip ya da daha önce saydıklarının bazısını sıralayarak şunu sorar: Sohbet etmek nedir? Biçimsizlik nedir? Yüzeysellik nedir? Flörtçülük nedir? Akıl yürütmek nedir? Her birinin yanıtı, içselle dışsal, kaplamsalla [*extensive*] içlemsel [*intensive*] arasındaki "tutkulu" ayrımın ortadan kal-

dırıldığı konusunda bir varyasyondur. Dolayısıyla, sohbet etmek, sessiz kalmakla konuşmak arasındaki ayrımı artık görememek olurken savlamak da soyut düşünmek gibi "tam bir bireyselliğin" gerektirdiği "diyalektik derinlikten" yoksun kalır. Bunların hepsi, "çelişki ilkesinin askıya alındığını" gösterir. Bunun sonucu, var olan bireyin "kendisiyle çelişkiye" girmesidir. Daha önce belirtildiği gibi, biçimsizlik, biçimin bireysel esinden doğmasına olanak tanıyamamaktır. Sonuçta biçimsizlik, biçimle ilgisi olan her şeyi dışarıda, adaba uygun davranma erdemini bile askıya alan formalitelerde bırakır. Adaba uygun davranışın, olduğu gibi olmak için, önceden kabul ettiği dolaysızlığı, yani bunun üstesinden gelme yeteneğini ortadan kaldırır. Flörtçülük sevgiyi uçarılıktan ayıramazken, yüzeysellik gizlemeyle açıklama arasındaki ayrımı görememektir.[40]

Bu ayrımlar kalktığında bireyin kendisiyle çelişkiye düştüğünün söylenebilmesinin bir nedeni, bireyselliğin gelişmesi için tutunacak bir nokta olarak bu ayrımların gerektiğidir. İçedönüklüğün gelişeceği hiçbir yer bulunmadığında *bireyin* varoluşu bir idenin çekiciliğiyle asla biçimlenmeyecektir. Coşkuların, üzerine kişiliğin bina edildiği istikrara asla sahip olmadığı yerde, bireysel varlıklar gerçekten olamaz; devrim çağını ateşleyen eşitlik ve özgürlük idealleri, göz önüne sereceği, şok etkisi yaratacağı ve her şeyi yakıp yok eden haset biçimini alacağı içsel boyuttan yoksun kalır. Başka bir nedense, insanlar, bu yeni "biçimiyle" eşitlik idealinin peşinde koşarken gözleri birbirlerinden nasıl farklılaştıkları dışında bir şey görmediğinde, başkası değil kendileri olmaktan onları alıkoyan tek duyudan kendilerini yoksun bırakmaktadırlar. Kierkegaard, dolayısıyla, ortaya çıkan sonucun birey için felaket olacağı yolunda uyarsa da, tek gereksinilenin bu sonuç olabileceğini de söyler.

Daha önce Kierkegaard'un düşüncesinde ironinin oynadığı rolle burada bir paralellik vardır. İroninin, "sonsuz" benin kavrayabildiği uzamı zorlayarak, bütün sonlu ilgileri eşitlemesi gibi, şimdi de haset, benliğin ancak "içe doğru" gelişme olasılığının bulunduğu uzamı zorlayarak, bütün "dışsal" ayrımları eşitlemenin yolunu arar. Birinin değerini hiçbir dışsalı hesaba katmayarak ölçtüğünüzde, geriye hiçbir ayırt edici özellik kalmaz. Kierkegaard'un açıkladığı gibi, eşitlemenin acımasız mantığı "kuşak kategorisinin bireysellik kategorisinden üstün olduğunu"[41] gösterir. Sınıra kadar gitmek salt soyutlamaya götürür, çünkü ayrımın bütün dışsal ölçüleri elenir elenmez, size kalan tek şey, benliği ve beni ta-

nımlamanın bütünüyle boş olmasıdır. Dolayısıyla, eşitlemek, en uç noktasında, size net bir seçim bırakır: Ya dünyasal terimlerle gerçekten bir hiçsiniz ve –Tanrı'nın size verdiği ben yerine– kendi beninizi seçmek size kalmıştır ya da bu terimlerde siz busunuz, sonlu olarak verilen bensiniz ama bu terimler Tanrı'nın size verdiği gibi kavranmalıdır.

Tanrı'nın işini yapmanız için size sağlanan "donanımı" elinizden gelenin en iyisine eklemek baştan çıkarıcı gelebilir. Ama Kierkegaard'un meslek yaşamı boyunca sürdürdüğü söylevlerin okurları bu pragmatik metaforun yerindeliğinden kuşkulanacaklardır. Bazılarına, Kierkegaard yararsız bir tanrısal "amaç" kavramında ısrar ediyor gibi gelebilir. Örneğin, Beden Alma'ya "suçun ve günahın toplamı" yorumunu getirmeyi kastetmiyoruz.[42] Tanrısal amacı yerine getirmek, Göğü ve Yeri meydana getirmek bir yana, örneğin, ödül peşinde koşarak ya da cezadan kaçınarak bazı şeyleri yapmaya ya da başarmaya çalışmak değil, belli bir yolda *olmaktır*. 1846'da yazdığı ve ertesi yıl imzalı söylevlerinin bir kitabı olan *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*'da (Farklı Tinde Eğitici Söylevler) yayımlanan "Yüreğin Saltlığı Tek Bir Şey İstemektir"in teması buydu.

Kierkegaard, yaşadığı dönemde "tanrılaştırılan" "toplumsallık ilkesine" "moral bozucu" diye bakar. Düşünsemenin "köle"si olarak, erdemleri paganların "göze çarpan kötülükler"i haline getiren budur. Beraberlikte huzur aramak, seçilip dışlanmak ya da ayrı tutulmak tehlikesinden kaçmanın basit bir yoludur.[43] Düşünsemeye köle olmakla Kierkegaard, beraberliğin kavram ve genellemelerin üzerine bina edilmek suretiyle tikelin gözden kaçırıldığını kastetsin ya da etmesin, kendi Hegel eleştirisini devam ettirmekte ve kolektifleşmelerin ya da gruplaşmaların ve bunların oluşturduğu kültün kaçınılmazı savuşturma girişimi olduğunu imlemektedir. Ancak eşitleme günün düzeni haline geldiğinde kaçış yoktur. Ne bireysel ne de tüzel bir otorite onun ilerlemesini durdurabilir:

> Tek bir kişi –üstünlük ve yazgının diyalektiği bakımından seçkin kişi– eşitlemenin soyutlamasını durduramayacaktır, çünkü tek kişininki olumsuz bir çalımdır ve kahramanlar çağı bitmiştir. Hiçbir topluluk eşitlemenin soyutlamasını durduracak konumda olmayacaktır, çünkü düşünseme bağlamında topluluk bizatihi eşitlemenin hizmetindedir. Ulusların bireysellikleri bile bunu durduramayacaktır, çünkü eşitlemenin soyutlaması daha büyük bir olumsuzluğa, yani salt insanlığın olumsuzluğuna yansır.[44]

Bu durumda, ironinin, tine yer açıp tine hizmet ederek, eşitleyen potansiyel eğiticiliğine dair daha önceki düşüncenin uzantısı olarak, düşünseme kültünden kaynaklanan ve artık kendi hızında giden bu eşitlemeden beklenen tek bir yarar vardır. Başlangıçta bireysellik korkusu güdülese de, insanların düşünsemeye eğilimli oldukları bu süreç (onları, bütün grupların grubunun üyeleri olarak kimlik edinmeye zorlayarak) sınırına dayandırılırsa, grup üyeleri aracılığıyla kimlik arayışının, bireyselliklerini ortadan kaldırması onları kaçtıkları şeyle yüz yüze gelmeye zorlayacaktır. Ya "soyut sonsuzluğun baş döndürücülüğünde" kaybolmaları ya da "dindarlığın zorunluluklarında" "sonsuza kadar kurtulmaları" gerektiğini göreceklerdir.[45]

Ama eşitlemenin hızı durdurulamazsa hevesli kültür eleştirmenine, eğitimciye ya da bilgilendiriciye ne kalır? Kierkegaard, "sonuç" altbölümünün sonuna doğru, "tanınamayanlara" (*de Ukjendelige*) bir rol verir.[46] Bunlar, eşitlemenin "anlamını" kavramış kişilerdir. Bu nedir? Kısalığıyla kehanete benzeyen, kapsamlılığıyla Hegelci olan yanıt, Kierkegaard'un "koro"yu ortaya attığı yerde, dört yıl sonra yinelediği günlükteki bir notunda daha anlaşılır duruma geldiği gibi, gerçeklikte, Kierkegaard'un trajik tiyatro konusunda düşüncelerini yeniden uygulamaya koymaktır. Antikçağın yol gösterici düşüncesi, değersiz kalabalıklara karşı mükemmellik, itibar ve imtiyazdı. İtibarlı kişiler ("her şeyin izin verilebilir olduğunu düşünmeye cüret edenler"), daha sonraki notta "haset eden" olarak tanımlanan yazgıya (daha sonraki bir notta "doğa ilkesi" de denmiştir) maruzdular. Hıristiyanlık çağında yazgının yerini anlaşılmaz ama iyiliksever sağlayış [bkz. Sözlükçe] alır ve yol gösterici düşünce, bir hükümdarın bile, hatta belki de dönemin tipik siyasal sistemi olan Zümrelerin bile bir tür temsiliyle kilisedeki "temsil"dir. Bireyler temsil edilirler ama yine de esasında birey olarak değil; kitlesel değersizlikten kurtuldukları "ben bilinci" biçimindedir bu yalnızca. Bu çağda yol gösteren düşünce eşitliktir ya da daha doğrusu, aynı ya da eş düşüncede olmaktır (*Ligelighed*) ve Kierkegaard, bunun en tutarlı ama verimsiz "uygulama"sının eşitlemek olduğunu söyler ("bireylerin olumsuz iki yanlı karşılıklılığının olumsuz birliği"). Burada kişiyi sürekli destekleyen bilinmeyen güç yazgı ya da sağlayış [bkz. Sözlükçe] değil, kendisini eşitleme edimidir: Eşitleyiciyi beraberinde taşıyan "soyut gücün elindeki düşünseme oyunu".

> Kuvvet paralelkenarının köşegenlerinin hesaplanabilmesi gibi, eşitleme yasası da hesaplanabilir. Çünkü kendini birkaç kişiyle eşitleyen birey, onların desteğini alır ve bu böyle devam eder.[47]

Antikçağda, yazgı kahramanı ezerken koro, "yazgının yumruğuna ilgisizdir". Bu "olumsuz ilkenin" modern analojisi "evrensellik kavramıdır, bir soyutlamadır, halk ve benzeridir." Koronun tüzel kişiliği bitmiştir ama anonim ardılı acı çeken kahramana karşı onun kayıtsızlığını miras almıştır. "Bu soyutlama saygın bireyi düzleştirip eşite indirgerken, önemsiz birey halkın içinde mutlu mutlu yaşar."[48]

Eşitlemenin anlamını kavramak, onun kaçınılmazlığını görmek ve gönüllü olarak ona razı olmaktır. Böyle yapmak onun dersini "fazlasıyla" öğrenmiş olmaktır. Mükemmelliğin, kahramanlığın, saygınlığın yararı yoktur. "Sonuna kadar istikrarlı olan eşitleme bunu önler." Onun iyi öğrencisi, bunu önleyemeyeceğini anlayan kişidir. Kahraman değildir, olabileceği tek (ve pek de önemsiz olmayan) şey, "eşitliğin tam anlamıyla, esas insan" olmaktır. Kendisini eşitleyecek ve olumlu olan şeyi, yani her bireyde bulunan ahlaki ve toplumsal sorumluluğun ağırlığı duygusunu, örnekleme yöntemiyle ya da başka dolaylı etki biçimleriyle başkalarında uyandırmanın yollarını arayacaktır. Etkiyi böyle gizli bir yolla kullanmak özveri ve acı ister. Kierkegaard, daha sonra, hem *Corsaren* meselesinde, hem de bu mesele sonrasında edindiği deneyimi ama genelde Kopenhag'daki durumunu da özetleyerek şöyle der:

> Bütün kuşağın anladığı problemi ... ortaya attım: İnsanla insan arasındaki eşitlik. Bunu Kopenhag'da sergileyerek ortaya koydum. Bu konuda birkaç sözcük yazmaktan ibaret değildi bu; yaklaşık olarak yaşamımda ifade ettim. İktidara ve bütün gücümle desteklediğim değere karşı başkaldırma anlamında değil, Hıristiyanlık anlamında eşitlemekteyim.[49]

Bu henüz olmamıştı. Burada Kierkegaard yalnızca bir zamanlar ironinin, şimdi de düşünseme ve anlayış çağının işi olan eşitlemenin, hiçbir dışsal ayrımın gerçek değerinizi biçmediği, doğru düzgün bir Hıristiyan dünyasına nasıl aktarılabileceği konusundaki görüşünü açıklıyordu. Bu doğruymuş gibi yaşamak, pratikte insanla insan arasındaki eşitlik problemini ortaya atmak kadar yanıt vermek anlamına da gelir-

di. Kierkegaard'un yaşamında "yaklaşık olarak" ifade ettiğini söylediği problem buydu. Bu ide bundan sonraki başyapıtının teması olacaktı ve kendisinin bu ideale ne kadar yaklaştığı sorusu gelecek birkaç yılda başına dert olacaktı.

Kierkegaard, her zamanki gibi bir sorumluluk reddiyesi imzalar. Betimlenen çağların iyi yanlarını yargılamaya ya da karşılaştırmaya İki Çağ'ın yazarından daha fazla girişmemiştir. Yaptığı tek şey onları betimlemekti. Bu biraz ikiyüzlülüktü, çünkü kitapta betimlenen olaylara başka bir bakış açısından yaklaşmıştır. Kitap hakkında bir tür yargı olmasının dışında bu, Bayan Gyllembourg'un iki çağın iyi yanlarıyla ilgili "tarafsızlığı"nda görülen iyimserliği köklü bir biçimde düzeltmeyi imler. Ama Kierkegaard geçmişe fazlasıyla yeniden gidip, bir Hegelciye hiç de Hegelci gelmeyecek Hegelci bir kıvırtmayla bile olsa, kendisi tarafsızlaşarak bitirir. Okurdan (Bayan Gyllembourg'dan mı yoksa Heiberg'den mi, artık her kimdense), giderek kaybolan "yoğunluğa" karşı bu çağın "kaplamsallığının" yararlarını dengelemesini ister ve Sokrates adına Hegelci bir *tertium* [üç basamak-ç.] sunar. Bu *tertium*'un birincisi, dolaysız esinin kendiliğindenliğidir; ikincisi, sağduyunun hizmetinde anlayışın ve hünerin gelişmesidir; üçüncüsü ise yapılması gereken basiretli hareketin ne olduğunu çok iyi bilen ve tersini yapan bir Sokrates'in verdiği en yüce ve en yoğun esindir.[50]

Kuşkusuz bu öneri, yaşamın sürdürülmesi kuralı olarak açıkça aşırıdır. Ancak yararcı düşünceler dışında bir bakış açısından görülürse, yaşamın sürdürülmesinde yaşamın karakterinin nasıl kavranacağı konusunda bir öneri olarak belki pek de aşırı değildir. Kierkegaard, kendini böyle bir önerinin "nedeninde" yazdığı gibi mi yoksa yalnızca böyle bir perspektifin bakış açısından mı görüyordu? Böyle bir önerinin, örneğin, siyaset ortamı aracılığıyla yaşamı sürdürme tutumunu, toplumsal-siyasal yapıyı etkileyeceğini, onun yerine, özünde var olan yararcılığı koyacağını gerçekten düşünüyor muydu? Ya da Sokrates imgesi, yazılarının biraz etkileyeceğini umduğu çevreler karşısında kendisinin "dışlanmış" konumunun yalnızca düşsel bir yansıması mıydı? Bu, belirsizliğini sürdürür. Tamamıyla eşitlenmiş bir dünyanın apokaliptik vizyonunun bu kadar uzak olmasının onu gerçekten korkutması için de aynısı geçerlidir. Eğer böyleyse, "Sonuçlar"daki yorumlarına kehanet olarak mı bakıyordu? Bugün yaşasaydı, tanısının *bizim* şimdiki çağımızda gerçekleştiğini

görür müydü? Ona gerçek bir kâhin olarak mı bakmalıyız? Gerçek olsun olmasın bu korkuları ne doğrulardı? Marksizm, modern nihilizm, uyuşturucu bağımlılığı, internet mi?[51] Tek bir şey berraktır; Kierkegaard'un yazarlık rolünü nasıl yorumlayacağı sorusuyla artık takıntılı bir biçimde ilgilendiği. Sayfalarda ortaya çıkan bu içgörüler ne durumdaydı? Koşulları, yetenekleri ve özellikle de yaşadığı toplumun tuhaf bir biçimde dışında, ama yine de merkezindeki konumu bu sayfaları ondan alıyor muydu yoksa ona veriyor muydu? Acaba bu da bir yetenek miydi?

14. Bölüm

Dış Görünüşü Değiştirme

Değerlendirme (*En literair Anmeldelse*) çıktıktan dört hafta sonra Kierkegaard, Berlin'e kısa bir yolculuk yaptı. O tarihte Brøchner oradaydı, ilk kez gitmişti. Kierkegaard'un ilk gidişinde bulduğu, Danimarkalıların buluşma yeri olan bir restoranda ansızın karşılaştılar. Ertesi gün Kierkegaard'un kaldığı otelde akşam yemeğine davet edilen Brøchner, Kierkegaard'un, çalışmak için odalarını, "ruh durumunu destekleyecek" bir biçimde "ustaca" düzenlediğine dikkat etti. Neyin üzerinde çalıştığını söyleyemiyoruz ama Adler olabilirdi –ama bu konuyu sonra yeniden ele alacağız.[1] Kierkegaard'un günlüğüne yazdığı 1846 tarihli pek çok not vardır. Bunların kaynağı da bu yolculuk olabilir; bazı notların konusu evdeki durumuydu ama birçoğunun konusu Not'ta (*Efterskrift*) yazdıklarıyla ilgili daha geniş temalardı. Birinin konusu bilimin yeriydi: "Hepsinin iyisi, bilimsel araştırma (özellikle de doğa bilimleri) adı altında geliştirilenlerin birçoğu bilim değil, merak."[2] Berlin'de yaşamı kolaylaştıran şeylerden memnun görünür, hayvanat bahçesinde "çevresinde çiçek tarhları bulunan", Kopenhag'daki Frederiksberg Bahçeleri'nin yerini tutan bir parka gider sık sık. Brøchner'e göre, Kierkegaard *Liebfraumilch*'i yeğliyordu, çünkü adı "ılımlı ve hafif" bir şeyi akla getiriyordu. En azından Brøchner'in düşündüğüne göre, "bunun sert bir Ren yöresi şarabı olduğunu" aslında ne anlıyor, ne de açıkça fark ediyordu.[3] Yolculuk kısa sürdü ve Kierkegaard, yola çıktıktan tam iki hafta sonra, 16 Mayıs'ta Kopenhag'a döndü.

"İlk ve Son Açıklama"nın metni, "bir kâğıt parçasının üzerine çalakalem yazılmıştı". Kierkegaard, bunu Not'un (*Efterskrift*) geri kalan taslaklarına ekleyeceği yerde, "üzerinde çalışmaya devam etmek için" bir kenara ayırmıştı. Metni teslim etmeyi, "matbaacılarda yatmasın diye olabildiğince geç bir zamana" ertelemek de istiyordu. Birinin bilgi

sızdırmasından mı korkuyordu? Müstear adı açısından bu hassas bir dönemdi ama *Corsaren*'in, kötüleyen, resimli yanıtı taslağın teslim edilmesinden ancak üç gün sonra çıkmıştı. Oysa müstear adının sorumluluğunu resmen kabul etmesinin tarihi 7 Şubat'tı, Not'un (*Efterskrift*) yayımlanmasından tam üç hafta önceydi. Bu kâğıt parçasını neden beş hafta saklamıştı?

Kierkegaard, doğal olarak, nihai yöntemden kaygılanırken –sorumsuz derginin görgü kurallarını çiğnemesinin dışında– bir yandan da artık resmen herkesin bildiği sır haline gelmiş olan sırrı açıkça kabul etmekten de endişe duyuyordu. Aklında başka şeyler de vardı. Şubat'ın yedisi o dönemde son rötuşlarının yapılması gereken Değerlendirme'nin (*En literair Anmeldelse*) Önsözü'nün de tarihiydi; bundan yalnızca yedi hafta sonra piyasaya çıktı. Kierkegaard, başka şeylerin yanı sıra, imparatorla saldırgan köpek hakkındaki o bölümleri ekliyordu büyük olasılıkla.

Kierkegaard şunları da ekledi: "Kişinin etrafını saran yalanlar, dedikodu ve konumunu zaman zaman güçleştiren bayağılık, son kerteye kadar benden yana olan hakikat için haddinden fazla endişelenmeme yol açıyor belki –ne yararı var ki?" Bu, farklı bir endişe ama tam olarak nedir? Sayfanın kenarındaki bir not bunun ne olduğunu anlatıyor. Doğrunun Kierkegaard'a ya da başka birine bağlı olmadığını, Tanrı'nın elinde olduğunu kabul etmek, sindirilmesi güç bir doğrudur. "Koşullar göz önüne alındığında (*Corsaren* saçmalığı ve şehir dedikodusu), yazarlığımı kabul etmeyi bırakıp, yalnızca, bütün meselenin bu boş laflardan daha eski olduğunu basılı malzemede tarihler vererek belirtip belirtmemeyi bir an düşünüyorum. Ama hayır! Sonucu Tanrı'nın iradesine bırakıp her şeyi iyi ve mükemmel bir armağan olarak kabul ederek, sağgörüyle davranmayı küçümseyip, Tanrı'nın bana sağlam ve bilge bir ruh vermesine umutlarımı bağlayarak, böyle şeyleri göz ardı etmek, her şeyi karar verildiği gibi yapmak için doğruyu buna borçluyum."[4]

Kierkegaard, kendisinin gerçekten hiç de Hegelci olmayan bu Sokratik *tertium* olup olmadığı konusunda kaçamak yanıtlar veriyordu: Yapılacak en sağduyulu şeyin ne olduğunu gören ama tersini yapan bir Sokrates. Bu beş hafta boyunca kendine iki düzeyde soru sormuş olabilir: Sağduyunun ne olduğunu ve bunu bulduktan sonra sağduyulu olmayan şeyi yapmaya cesaret edip edemeyeceğini. Neden? Sokrates gibi, okurlarının, kendisinin savunduğuna inanmalarına yol açan şey doğrultusunda

tutarlı eylemde bulunmak için. Ama gerçekten bunu savunuyor muydu? Savunuyorsa, bu, kişisel eyleme tercüme edilirdi. Belki bundan böyle müstear adlarla yazarın resmen bir kişide birleştiğini söylemek daha az kolaydı. Kuşkusuz, Sokrates olmak için, yapılacak sağduyulu şeyin ne olduğunu bulmak, sonra da basit bir kuralmış gibi, tam tersini yapmak yeterli değildir. Sağduyulu olmayan alternatif seçilmez, çünkü yapılacak sağduyulu şey bu değildir –bu, insanın, (kendi adına) yapacağı sağduyulu olan ya da olmayan şeyin ne olduğuna dair düşüncelere, ama bu kez olumsuz yönde bağlı kaldığı bir tür başkaldırı ve kötü davranış olurdu. Doğruyu endişeyle yakalayan pençe yine de gevşemezdi. Bu düşünceler tamamıyla aşılmalı ya da kişisel seçimlerin doğrunun manzarasındaki bütün izlerini silme anlamında, aşağıya doğru "eşitlenmelidir".

Sağduyululuğa gelince, Kierkegaard, müstear yazarlığının artık iyi olduğunu ve kendisini gerçekten desteklediğini insanlara gösterebilirse, Kopenhag'da yaşamanın kendisi için daha kolay olacağını imler. Bunun özel nedenleri de olabilir. İtki ortadan kalktığı için, her halükârda en iyisi düpedüz kenara çekilmek olabilirdi. Bunu hâlâ yapabilirdi. Yine de yazma isteği duyarsa bu, kısa süre önce yazdığı gibi, değerlendirme biçiminde olabilirdi.

> Şimdiye kadar müstear adların yazar olmalarına yardım ederek hizmet ettim. Bundan sonra şu ya da bu kitaptan edindiğim düşünceleri geliştiren değerlendirmelerde söylemem gerekeni söyleyerek, zevk aldığım eleştiri biçiminde birkaç yazı yazmaya karar verirsem ne olur? Bunlar bir kitapta da bulunabilir. O zaman, en azından yazar olmaktan kaçınabilirim.[5]

Kendi düşüncelerine başka bir yazarın yapıtında gün ışığına çıkıyormuş gibi bakmak, bunlara müstear adlar uydurma sıkıntısından onu kurtaracaktı. Daha başta gördüğümüz gibi, bu Kierkegaard'un, aklına gelen fikirleri kendi düşünceleri gibi düşünmekte güçlük çektiği izlenimi bırakır yine. Bu düşünceler, gökten gelen mutlu çocuklardı, hatta belki tanrısal esindiler –ne sorumluluk! Bu durumda, insanın "sorumlu" olarak, bunlara adını iliştirmemesi çok önemliydi.

Günlüğündeki notun tarihi 9 Şubat. Kierkegaard'un artık "Yunanlıların anladıkları biçimde [kendisinin] varoluş fikrine sadık kalacağına" ve böylece kendisi için idenin "dinsel anlamda olabildiğince yücel-

tileceğine" kesin karar verdiğini belirten ilk NB günlüğünün başındaki "Rapor"dan tam bir ay önce.[6] Bu karar yine babasının düşüncesiyle pekiştiriliyordu: "Bu adamın, Jutland fundalığında koyun güden küçük bir çocukken büyük üzüntü, açlık ve tükenmişlik içinde bir zamanlar tepeye çıkıp Tanrı'ya küfrettiğini –ve seksen iki yaşına geldiğinde bunu unutamadığını– düşünmek ne kadar korkunç."[7]

Kierkegaard Mayıs'ta otuz üç yaşına basacaktı. Dört yıl süren bir çileye göğüs germişti. Kierkegaard'un müstear adlı yazıları, eksik olmayan enerjileri, mizahları, özgünlükleri ve (kimi zaman çok hızlı ve yanlış yararlanılan) bilgi dolu olmalarıyla birleşerek okuru etkilemiş olmalıdır. Bu çetin sınav fiziksel ve bir anlamda zihinseldi ama tinsel değildi; Kierkegaard sorun yaratmıyor, sorunları çözüyordu. Yazılarını "vadesine" karşı da yazmıştı, yani Heideggerci terimlerle, yazar –fazla kalmayan zamanını– "ölüme karşı" yaşamıştı. Ama artık itki kalmadığına ve ölmediğine göre, bunları ve özellikle yapacağı "bir sonraki" şey kalıcı olacaksa, bu bir sonraki şeyi yapmaya ne anlam verecekti? Her şey bittiğinde, "Bakın, ben bunu yaptım!" değil, "Ben ne yaptım?" düşüncesinin onu fazlasıyla etkilemiş olması ihtimal dışı değildir. Ağırlık merkezlerine, güçlerin uyumuna ve ayrıntıları anlamanın kilit noktalarına yönelik takıntısı göz önüne alındığında, çok uzun zaman önce başlamadıysa bile şimdiye kadarki eylemlerinin altında yatan anlamı artık merak etmeye başlamış olmalıdır. Alacağı yanıt, gelecekte ne yapacağını belirleyecekti. Bu sırada Kierkegaard, kenara çekilmek ya da yaşayıp yine bol bol ama artık büyük bölümünü günlüklere ayırarak yazmaya devam etmek için hiçbir adım atmadı.

Kierkegaard'un aslında Not'la (*Efterskrift*) yazarlığına son vermeye yönelmesinin nedenleri, kendi seçimiydi; gerçi bu nedenlerin Tanrı'nın düşüncesi olduğunu da düşünmüş olabilirdi. Ama 1846 ilkbaharında ve yazında *Corsaren* olayı gelişirken, sorunlar daha karmaşık bir hal aldı. Başlangıçta bunun yalnızca kendisini çekilmeye –iyi çalışmaya daha geleneksel bir biçimde devam etmeye– daha etkin bir biçimde ittiğini düşünmüş olabilirdi. Ama sonra, şimdi nokta koymanın, tamamlanmış bir projeyi kendisinin ya da Tanrı'nın idesiyle mantıklı bir biçimde bitirdiği değil, *Corsaren*'in nokta koydurduğu izlenimini bırakacağı aklına geldi. Kuşkusuz gurur öğesi de vardı. Köyde bir papaz evine çekilmek, güvenli bir yere kaçmak gibi gelecekti.

Ama ya Tanrı'nın planını yanlış okuduysa? Bu, mantıklı bir bitirme değildi belki. Her şeyden önce hakikat davasında *Corsaren*'in aklına onu "eşitlemeyi" sokan Tanrı değil miydi? Bunu yapan Tanrı'ysa, şimdi devinim halindeki olaylar silsilesini durdurmaya çalışmak, Tanrı'nın kendisi için yaptığı planı bozmak olurdu. Kierkegaard, "edebi itibarsızlaştırma"nın ellerinde, halkın eşitlemesini kabul ederek, belki de Değerlendirme'nin (*En literair Anmeldelse*) son sayfalarında tanımladığı o eğitici rolü oynuyordu. Hakikatten yana olmak adına elinden geleni, bu koşullarda yapılabilecek tek şeyi az çok tanınmadan yapıyordu.

Bazıları *Corsaren*'le dalaşmasının Kierkegaard'un yaşamında iddia ettiği etkiyi yapıp yapmadığını merak ederler. Sokakta çocukların kendisiyle alay ettiklerinden yakınması, çağdaş bir düşünceye göre, "oldukça küçük bir şehitlik tacıydı".[8] Thompson'ın yatkın olduğu gibi paranoyadan kuşkulanıyorsak, abartı beklemeliyiz. Thompson, "[Kierkegaard'un] gördüğünü iddia ettiği bakışların ve aşağılamaların gerçek" olup olmadığını merak eder. Birçok kişi gibi, biz de Kierkegaard'un akli dengesinden artık kuşkulanmaya başlamalı mıyız? Eğer böyleyse, kendini kandırmasının ve apaçık sabuklamasının tehlikelerine yenik düşmeksizin çalışmasının önemini saptama yeteneğinden de kuşku duymalıyız.

Thompson kuşkusunu, Kierkegaard'un, *Corsaren* meselesinin sonucunda maruz kaldığı davranışın "tek ama tipik bir örneği" olarak anlattığı bir olaya dayandırır.[9] Kierkegaard, Hafif Süvari Alayı İkinci Komutanı Yüzbaşı S. C. Barth ve küçük oğluyla sokakta karşılaşmasını yazar.

> Küçük oğluyla bana yaklaştı. Baba, alışılmış, neredeyse abartılı kibarlığıyla bana selam verdi; kaldırımı bana bırakmak için kenara çekildi –çocuk benim kim olduğumu bilmeseydi özel biri olduğumdan kuşkulanabilirdi– ama beni tanıdığı gün gibi ortadaydı, *Corsaren* okuruydu. Nasıl bir durum ama! Basında, her öğrenciyi sokaklarda ona ıslık çalmaya davet etmekten başka bir anlama gelmeyen bir biçimde davranılan birini –hemen ardından da babasının ona böyle davrandığını– görmenin ya da okuldaki Danca okuma kitaplarında onun yazılarından alıntılar okumanın çocuğa ciddi bir zarar vermesi gerekmez mi?[10]

O tarihte okullardaki okuma kitaplarında Kierkegaard'un yapıtlarından alıntılar yapıldığı çok doğruydu. Ama bu durumda abartılı kibarlık kuşkusuz yerindeydi. Babanın, oğlunun edebiyattaki örneklerinden

birine saygısının göstergesiydi. Ayrıca Kierkegaard, Yüzbaşı Barth'ın yaklaşımının "her zamanki hali" olduğunu söylemiyor mu? Açıkçası, Kierkegaard'un, dünyasını yıkan "ayaktakımına" mensup olmasından kuşkulandığı oğuldur. Başka bir "Rapor"un bir bölümü olan söz konusu notta Kierkegaard şunları yazar: "Aylaklığımda içimde düşünceler ve ideler çalışırken, bütün sorumsuz ve 'ciddilikten uzak' gençlerin kesinlikle en çalışkanıyken, başkalarının ciddiliği benim derin ilgimin dışında bir espri olabilirken, sokaklarda aylak aylak dolaşmak ve bir hiç olmak, ruhumu ve ironik gözlem gücümü nasıl da olağanüstü doyuruyor." Ama artık "her şey mahvolmuştu". Ayaktakımı, "çıraklar, kasap yardımcıları, öğrenciler ve böylelerinin hepsi" uyanmıştı. Onun atmosferini zehirleyenler, koşup onun bacaklarına bakan küçük çocuklar, ya da kilisede "yüzsüzlük edip" yanına "oturan, birinin pantolonuna sürekli bakarak söylediklerinin duyulabileceği kadar yüksek sesle alay edip birbirleriyle işaretleşen bir çift hödük"[11] –Kierkegaard'dan yirmi yaş küçük olan– o çocukla aynı kuşaktandı. Gelgelelim, Thompson'ın belirttiği gibi, Kierkegaard, o çocuk hakkında yanılmış gibidir. Thompson şunu ekler: "Birkaç yıl sonra Georg Brandes, Barth'ın oğluna karşılaşmayı sordu. Çocuk hatırlayamadı ama Brandes'e, kendisinin de babasının da Kierkegaard'un hayranları olduklarını ve ikisinin de *Corsaren*'i görmediğini söyledi."[12]

Ne var ki Kierkegaard'un, kendisine eziyet edildiği duygusunun nedensiz olmadığı, Brandes'in "Kierkegaard'la ilgili ilk anısından anlaşılmaktadır.

> Çocukken, pantolonumu ve o günlerde uzun süre dayanan botlarımı özenle çıkaramayınca, dadı "Søren Kierkegaard!" diyerek beni azarlardı. O dönemlerde yetişkinlerin kulaklarında da bu kadar güçlü yankılanan addan söz edildiğini ilk kez böyle duydum. *Corsaren*'deki karikatürler, Kierkegaard'un dehasını anlamayan çevrelere onun bacaklarını tanıtmıştı. Pantolonu, on yıl önce Fransa'da Théophile Gautier'nin kırmızı yeleğinin kazandığına benzeyen bir ün kazanmıştı.[13]

Corsaren olayının etkisi açıkça uzun zaman sürmüştü. Hatta Kierkegaard'a göre, ömrü boyunca –kilisede kıs kıs gülen gençler olayı, ilk konuşmadan tam bir yıl sonraydı. Ama Kierkegaard'un daha sonra gösterdiği tepki açısından daha uzun sürdü. Kierkegaard'un bazı betim-

lemelerinin tipik dışlayıcı tonunda bunun etkilerinin izini bugün bile sürebiliriz. Thompson, Stephan Crites'ın anlattıklarından alıntı yapar: "Acayiplikleri, dinlemekten bıktığımız aşk macerası, sınırsız melankolisiyle bu hastalık hastası genç, yaşlı doğmuştu." Crites'ın anlatımı, silinemeyen tipik "şemsiyeli, ince uzun figür" imajıyla başlar. Bu, diğerleri için durumu zekice ortaya koyuyordu. Kierkegaard'un yapıtları hakkında, sözü dolandırmadan "imanında ... doğruyu bilmeme arzusu önemli bir öğe olan ... biçimsiz bir adamın umutsuz çabaları"[14] açıklamasını yapan Walter Kaufmann'dan da daha zekice...

Crites, ince uzun figürü "her sayfada" gördüğümüzü söyleyerek, Kierkegaard'un, "İlk ve Son Açıklama"daki müstear adların tek bir kelimesinin kendisine ait olmadığı iddiasından kuşku duyabileceğimizi öne sürer. Ama bundan kuşku duyarsak, bunun nedeni de, *Corsaren*'deki karikatürlerin elimizdeki tek tam boy portreler olması olamaz mı? Aslında Kierkegaard'un hemen her yazısında açıkça var olduğu doğrudur. Hatta bir habere göre, polis olmak isteyen güvenilir bir uşağı için yazdığı tavsiye mektubu da bu yazıların arasındadır.[15] Ama bozulmamış okur, bu yazılarda renklilik ve acılık "görür", eziyet edilen adamın bacaklarını değil. Kısacası, *Corsaren*'in etkili olduğundan ve etkisinin Kierkegaard'un ününe zarar vermeye devam ettiğinden pek kuşku yoktur. Thompson kitabında, görünüşte gereksiz benzetme yaparak, Kierkegaard'un düzgün durmayan pantolon paçalarıyla "çarpık yaşamı" arasında yakınlık kurup göndermede bulunarak buna tanıklık eder.[16]

Genç Barth daha sonraki yıllarda Kierkegaard'a gerçekten saygı duyduğunu şaşırtıcı bir biçimde doğruladı. O dönemdeki pek çok genç gibi, Barth da *Ya/Ya da*'yı heyecanla okumuş, dolayısıyla, "idolünü" görüp onunla konuşma fırsatı çıktığında, kitabı, "mümkün olan en büyük kısmetin" başına konması olarak kabul etmişti.

> Zili çaldığımda dizlerim titriyordu. Küçük adam önümde durunca bayılma noktasına gelmiştim. Ziyaretimin amacını kekeleyerek, güçlükle açıkladım. Doğal olarak K. durumu hemen anladı. Ama bir şeyde yanıldı, benim [üniversitede] "öğrenci" olduğumu sandı. Aslında "politeknisyenim" [Politeknik Akademisi mezunuyum]. Dolayısıyla, onun karşısında gerçekten "tapınağın kapısındaki dilenciyim". Yanında on beş dakika kalmama karşın, ona bakmaktan başka bir şey yapmadım. Kişiliği hakkında tek hatırlayabildiğim, insanın ruhunu okuyor gibi gelen cin gibi bakışı. Çok rahatsızlık

veren odalardan geçip bir odaya geldik. Odada çekmeceli bir çalışma masasının bulunduğu çok doğru! Sanıyorum bu masayı rehinciden almış: Ah, *Ya/Ya da*'nın bulunduğu bölümü görebilir miyim, diye sormaya cesaret edebilseydim keşke. Oturmamı söyledi, kendisi de oturdu. Gerçek öyküm şimdi başlıyor. "Saksonya hükümetinin, babanızı saygın eylemleri nedeniyle Albrecht Nişanı vererek ödüllendirdiğini görmek beni mutlu etti; ama söyleyin, parası olmasını tercih etmez miydi?" Bu sorunun biraz da ağzımı aramak için tasarlanmış son derece hassas bir soru olduğunu kabul etmelisiniz. Ama masum birinin zarar görmeden yılanların arasında nasıl yürüyebildiğini de duymalısınız. "Bilmiyorum, ama bana öyle geliyor ki hükümet böyle bir durumda subayına para teklif edemez" yanıtını verdim. "Hayır, tabii ki teklif edemez" yanıtını verdi K., oldukça aptal bir soru sorduğunu söylercesine. Başka şeylerden, Platon'dan, Bayan Gyllembourg'dan vb. söz etmeye başladı. Orada oturup sinirden (onu anlayamadığım için değil) "so dumm / als ging mir ein Mühlrad im Kopf herum [kafamın içinde değirmen çarkı dönüyormuş kadar aptallaşmıştım]."[17]

Kierkegaard açısından, sataşarak tahrik etmek, dostluğu belirtir; şayet en ufak bir korumacılık belirtisi bile gösteriyorsa dostluğu azdır. Ama genç Barth artık yirmili yaşlara gelmişti ve bu, Kierkegaard'un, esas güdülerinin merak olduğundan kuşkulandığı ziyaretçileri kabul etmeme kalıbını uzun zamandır edindiği 1850'li yılların başındaydı. Norveçli yazar ve kadın hakları savunucusu Camilla Collett, dizleri titreyerek değil, naif bir heyecanla zili çaldığında, Kierkegaard'un evde olmadığı söylendi ona. Gelgelelim, Camilla Collett yeniden sokağa çıktığında yukarı bakınca Kierkegaard'un pencerede durduğunu gördü. Göz göze geldiler ve "farkında olmadan şaşkınlıkla birbirlerine baş salladılar". Öyküyü anlatan kişinin güzelce belirttiği gibi, "Hanımların ziyaretine alışık olmayan Kierkegaard, yine de bu ısrarcı kişiye bakmak istedi".[18] Brøchner, Kierkegaard'un anlattığı bir Alman akademisyenle ilgili eğlenceli başka bir serüveni hatırlar. Kierkegaard, birisi akademisyene bölgedeki meraka dair bir tüyo verdiği için, onun kendini görmeye gelmiş olması gerektiğini düşünmüştü. Kierkegaard, ziyaretçisini kibarca kabul etti ama bir yanlışlık olması gerektiğini söyledi: "Doktor kardeşim son derece bilgili biridir. Eminim, onunla tanışmak ilginizi çeker ama ben bira satıcısıyım."[19]

Bu, 1852-53 ilkbaharı ya da yazıydı. O tarihte Kierkegaard'un, Barth ve oğluyla karşılaşmasını hatırlamasının ve günlüğündeki uzun notta

belirttiği gibi, "[kendi] dış görünüşünü değiştirmesinin" üzerinden uzun zaman geçmişti. Yerleşik gezgin figürü geçmişte kalmıştı. Kierkegaard artık genelde insanlardan uzak duruyordu. Halkta bıraktığı imajın bilincindeydi. Aynı notta yazdığı gibi, artık "daha ağır bir görünüş" takınmalıydı. Not, etkileyici bir biçimde biter: "Bazı çevrelerde insanlar benim değişip iyiye doğru gittiğimi söyleyecekler. Yazık! Çünkü düşüncelerime yine o zamanki gibi bire bir hizmet edemiyorlar."

Kierkegaard, eski halkının, halk haline dönüşerek kendisinin onlara biçtiği role artık katkıda bulunamadığını söyler: Kendisini, kendi düşüncesinin ifadesi olarak görebilmek. Bu, Tin'in esinleme ve duygudan doğup geliştiği, yürekten ya da daha çok bireylerin tutkulu iradesinden çıkıp gözler önüne serildiği Hegel karşıtı idedir. Bu durumda bu bireyler, birbirlerini gölgede bırakarak hatta kendi aralarında dayanışma göstererek değil, kişinin tinselliğinin bilinmezliği benimsemesinin ne işe yaradığını anlayacak konumda bulunanlar dışındakilerin hemen farkına varamayacakları biçimde, içlerindeki bireysellik düşüncesini besleyerek kendilerini ötekilerden ayırırlar. Artık meslektaşları onu görmezlikten geldikleri ve ona ilgi gösteren ayaktakımı da onun performansını değerlendirecek ya da olumlu tepki gösterecek artalandan yoksun olduğu için, Kierkegaard'un oyunu, izleyeni bulunmayan bir oyundu.

Corsaren, birinci ve ikinci el okurlarına ters düşerek Kierkegaard'u kurban etmekten vazgeçtiğinde, Kierkegaard 7 Eylül 1846 tarihli notunda, "müstear adlar yazarken sokaklarda ya da sokak aralarında yaşamak" "ironik açıdan" yapılacak "doğru" bir işti, diye yazıyordu. Bu ironi, "burada, bu ülkede şimdi ya da eskiden sahip" olunan "entelektüel açıdan etkili Hegelci güçlere" yönelikti ve Kierkegaard'un yazdıklarına ters düşen sorumsuz bir görünüş sürdürmesine bağlı olarak değişim gösteriyordu. Ama buna, "Kierkegaard'un gerçekten ait olduğu yer sokaklarmış gibi" bir görüntü kazandırmakla, Sol'un "edebiyat holiganları" böyle bir ironik gerilimin dayandığı zemini yok etmişlerdi. "İroni çok haklı olarak gözden kaybolduğu için, ben izne çıkıyorum."[20] "Yazdığım günler de artık bitti" diyordu.[21]

Ama bitmedi. Ertesi yılın, 1847'nin Ocak ayında Kierkegaard, depresyonu yüzünden çekilme planı yaptığını söyleyebiliyordu.

> Tanrı'ya övgüler olsun ki ayaktakımı bütün barbarca saldırılarıyla bana çamur atıyor. Köyde bir papaz evinde yaşayıp inzivada tövbe ederek unutulmayı istemenin her şeyden önce melankolik bir ide olduğunu gerçekten içsel olarak öğrenecek ve kendimi buna ikna edecek zamanı buldum. Şimdi sözümü sürdürmeye hazırım ve hiç olmadığım kadar kararlıyım. Bu küçümseme ve alay dayağını yemeseydim, sonsuza kadar bu melankolik düşüncenin ardından giderdim, çünkü olayların iyiye gitmesinin, melankolik düşünceleri kesinlikle besleyen belli bir yanı var; örneğin özel araçlarım olmasaydı, melankoliye bu kadar yatkınlığımla kimi zaman ulaştığım aşamaya asla gelemezdim.[22]

Başka bir soru daha var. Kierkegaard, yapmak üzere olduğu çalışmada, rolüne uydurmak için oyunu gözden geçirip değiştirmediğini anlatarak yalnızca başkalarının kuşkusunu değil, kendisininkini de nasıl önler? Önce, artık idrak ettiği gibi planına edebiyat çevrelerini çekmek ister ama bu işe yaramadığında, bunun nedenini, planına kendi toplumunun daha da çok katılımının göstergesi olarak görür; mesleği açısından yaşamını belirleyen bütün bu proje, bir barikattan diğerine umutsuzca geri çekilme gibi görünmeye başlar. Kendisinin başrolde oynadığı gösterinin sürmesi için özel, çılgınca bir çabaya tanıklık etmiyor muyuz gerçekten?

Kierkegaard'un yaşamındaki bu dönemin en az büyüleyici olmayan bölümü, insanın yaşamını yazdıklarından ayırmasının güçlüğüdür. Yazılar, kendi imajının doğrulamaları olmaya başlar, dolayısıyla bu imaja katkıda bulunur. Kierkegaard bunu ve geriye kalan yaşamının ve çalışmasının bu suçlamalardan kaçma çabası olduğunu kendisi de görmüştür. Aklından geçeni görecek ilk kişinin kendisi olacağı özel bir savunmayla değil, dürüstlüğün ve berrak fikirli olmanın isterlerinin durmadan sorduğu geriye yönelik soruların yaşayıp ölen yanıtı olarak. Kierkegaard, "doğru" yolda olduğu düşüncesinde umutsuzca ısrar ediyordu. Paranoyaya ya da deliliğe gelince, diğerleri kadar pek çok çağdaşının da bu kanıda olmasına karşın öykü, göz önüne serildiğinde çok daha ince farkların bulunduğu bir resim sergiler.

Ayaktakımı sokakları dostça olmayan bir yer haline getirdiğinde, Kierkegaard'un meslektaşları ona bir sığınak sağlamak için hiçbir girişimde bulunmadılar. Nedenini tahmin edebiliyordu. Göz ardı etmek için kendilerince mükemmel nedenleri varken, neden kendilerinden daha

ünlü aşağılık bir dergiyi dikkate alacaklardı? Ayrıca (hâlâ) genç olan Kierkegaard'un kendini savunabildiğini bazıları daha da iyi olmak üzere hepsi bilmiyor muydu? Seçkinler, okumak şöyle dursun, *ciddi* bir edebiyatçının *Corsaren*'den söz etmeye bile tenezzül etmesini sorgularken aralarındaki en filistenler "Biraz eğlenmenin ne zararı var?" derlerdi. Kierkegaard *Değerlendirme*'nin (*En literair Anmeldelse*) bir sayfasında bunu zaten kelimelere dökmüştü. İtibarsızlaştırıcı edebiyat denen başıboş köpeğin düzeyini yükselten imparator-halk, kurbana sempatisini zekice, daha az zahmetli bir şeye yönlendirir: İtibarsızlaştırmanın ilgisizlikle itibarsızlaştırılmasına. Ama Kierkegaard, sempati göstermenin bile, itibarsızlaştırmayı pekiştirmenin başka bir yolu olabileceğini eklemişti. Bu bir tür kendini önemseme sayılır. "Daha güçlü" olanın her zaman kurban olduğu bilinmelidir.[23]

İdenin, hatta ortada ide bile yokken çok geleneksel türden fikirlerin güçlerinin tam olarak sınanma koşulları çerçevesinde değerlendirileceği gibi, Kierkegaard bu yarışmayı kazanmış görünüyordu. Eski münazaradan sonra yıldızı çok dramatik bir biçimde sönen liberal politikacı ve gazeteci Lehmann'i yendiğini bir zamanlar herkesin düşündüğü gibi. 9 Mart 1846 tarihli raporda zaten, "P. L. Møller'in anıştırmayı anlayıp *Corsaren*'den istifa ettikten sonra ... ait olduğu yere [gittiğini]" görüyoruz. Profesyonellik şansı mahvolmuştu, neticede yurtdışında yoksulluk ve bilinmezlik içinde öldü.[24] Goldschmidt sonbaharda *Corsaren*'in editörlüğünden istifa etti. Yalnızca beş gün sonra Almanya ve İtalya'ya gitmek üzere yola çıktı; gerçi dönmek koşuluyla. Kierkegaard, belki sempati göstermesinden çok göstermemesinde daha çok ortaya çıkan kendi önemini tehlikeye atma eğilimiyle şunları yazıyordu:

> Küçük Goldschmidt'e bakın; biz zavallı garibanların başına bela olmak için, Tanrı tarafından çağrıldığına pervasızca inanarak kendine karşı ikiyüzlüyü oynuyor –sonra da ölümsüzleştirdiğini taciz etme şansını elde ediyor! Üstüne atlıyor. Dolayısıyla, onda doğruluk yoktu; tanrısal gazabı ikiyüzlülüktü, yoksa doğruya sadık kalır, yalnızca hayran olduğu şeye değil –bu şey ona hayran olmadığı için– kötüye eziyet ederdi.[25]

Goldschmidt, daha sonra "zafer kazanan"ın *Corsaren* olduğunu iddia etti. Dergiyi bırakmasının kesin nedeni, zaferin ağzında bıraktığı

kötü tattı. Kuşkusuz savunmasına çok iyi hazırlanan Kierkegaard için bu açıklama, yalnızca kendi zaferi ama daha üst düzeyde bir zafer anlamına geliyordu. Goldschmidt, söylediğine göre, "tepeden bakılan" biri olmak istemediği için istifa ettiğini itiraf ediyor, hatta övünüyordu. Aslında Goldschmidt, anonim eşitleme gücünün bir aracı, sıradan halk "adına" büyük olanı parçalamak için salınan sahipsiz bir köpek haline geldiğini kabul etmiş oluyordu.

Kierkegaard'la Goldschmidt arasındaki ilişkide verimli bir ironi vardır. İkisi ilk kez 1837'de Rørdam'da karşılaşmışlardı. Goldschmidt'ten yedi yaş büyük olan ve onun yeteneğini anlayan Kierkegaard, o tarihten sonra, genci iyi niyetli, hatta sadık Heibergci bir inançla komik kompozisyonlar yazmaya, bunu yaparsa doğruya yaklaşacağına ikna etmeye çalışmıştı. Bu, *Corsaren*'de başladığı yıkıcı, vizyonsuz yolun yapıcı bir alternatifi olacaktı. Goldschmidt'e göre ise editör olarak özel yaşamların sırlarını açıklayan isimsiz haberler aldığını ve böyle malzemelerin hiç kullanılmadığı, yayımladığı her şeyin yalnızca gazetelerde okuduklarına dayandığı güvencesini verdikten sonra da Kierkegaard çok kızmıştı. Ne var ki ikisi de ilişkilerinden zevk alıyordu. Hatta Kierkegaard, kısa süre önce yayımlanan *Gœa* konusunu açtığında sokakta kol kola yürüyorlardı. Gelgelelim, daha sonra Goldschmidt son karşılaşmalarını şöyle yazıyordu: Kierkegaard, "selam vermek ya da almak istemeden, son derece gücenmiş görünerek yanımda yürüdü". En azından Goldschmidt'e göre bu ironikti, Kierkegaard'a sataşmasında, sonunda Kierkegaard'un her zaman ondan yapmasını istediğini başardığına, gerçekten komik bir yazı yazdığına inanıyordu. Goldschmidt'e göre Kierkegaard'un abartılı tepkisi –*Corsaren*'in yol açtığı büyük sıkıntıya dayanması ve daha başından beri buna yönelmesi– akıl almazdı. Myntergade'de son karşılaşmalarına gelince:

> Kierkegaard'un kişi olarak varlığındaki kadar bakışındaki acılıkta da, mizaha değen bir şey vardı. Ama bu, kenara çekilip kişiliğini de içeren yüceltilmiş ve ideal bir şeye yol verdi. Bu etkileyici vahşi bakışta, yüksek mahkemesinin perdesini yana çeken, o zamana kadar Kierkegaard'un övündüğü ve varlığını kesinlikle hissetmeme karşın, istemeden de olsa görebildiğim bir şey vardı.[26]

1846 Kasım'ının başından önce Kierkegaard, Piskopos Mynster'e köyde yaşamaya başlamaktan söz etmişti. Kierkegaard'a göre, Danimarka

edebiyat dünyasının iki kutbunu temsil etmelerine karşın Goldschmidt'le Mynster'in arasındaki başlıca fark Goldschmidt'in hiçbir şeyi temsil etmemesiydi. *Corsaren* "liberal olsa da, kamçısını VIII. Christian'e, hükümete seçilenlere vb. indirse de", editörünün "uzak görüşlülükten yoksun" olduğunu, etkinliğinin "muhalefetin yan kuruluşu"[27] olmaktan öteye gitmediğini daha önce duymuştuk. Kierkegaard'un, Heiberg'in ve diğerlerinin muhafazakârlığına karşı çıkan genç yazarlarla ortak hiçbir yanının bulunmaması değildi bu. Tam tersine. Öte yandan Kierkegaard, estetik ve dinsel "benler"i arasında kesin bir biçimde ikiye ayrılmış gibidir. Kendisiyle sonu gelmeyen kavgasının nedeni buydu, özellikle de içtenliği ve kuşkusuz yazar olarak asıl yaşam nedeni ya da aslında artık aynı şey olan yaşamı konusunda. Müstear adlı yapıtlarındaki Faust karşıtı yolculuğunun kanıtladığı gibi, yaşam görüşü arayışının kaçınılmaz bir biçimde "dindarlıkla" sonuçlanması her zaman bir ya/ya da meselesiydi.

Mynster muhafazakâr *ve* uzak görüşlüydü. Dine karşı tutumu Kierkegaard'unkinden çok uzak değildi. Kierkegaard'un öğrencilik yıllarında ve sonrasında etkileri çok geniş ölçüde hissedilen birçok Hegelci düşünürün tersine, Mynster, dinle imanın tutarlı bir mantıksal sistemle birleştirilemeyen doğal dürtüler olduğuna inanıyordu. Mynster'in, daha önce söz edilen gençlik günlerindeki bir dönüşüm anında doğan dinle ilişkisi, "sessiz saatler" ve insanların "dünyanın gürültüsünden ve bütün dünyevi işlerden"[28] uzaklaşıp bir araya gelmeleri gereksiniminden odaklanıyordu. Kierkegaard'un gözünde bu onu, popülist Grundtvig'in dışadönük cemaatçiliğinden olumlu yönde ayırıyordu. Mynster'in 1839'da yazdığı "Rasyonellik ve Doğaüstücülük" adlı bir makaleyi hatırlıyoruz. Bu makale Kierkegaard'a *Ya/Ya da*'nın motifini vermiş, hatta Sokratik ve Sokratikten de öte, Climacus müstear adı için çok önemli olan A ve B görüşlerinin kaynağını oluşturmuş olabilirdi. Kierkegaard, Mynster'i babasıyla çok özleştirdiği için de, bu kamu baskısı sırasında destek bulmak için ona başvurması doğal geliyordu.

Ama "onu ayaktakımının önüne attığında" Mynster'in, bunun eninde sonunda başına geleceğini düşünenlerden biri olduğunu da anlatır. Hatta Mynster bunun "ona yararının olabileceğini" söylüyordu.[29] 1846 Kasım'ında Kierkegaard, hâlâ köy pastörü (etrafındaki "küçük çevrenin ayrılmaz bir parçası") olmayı düşünerek onu görmeye gittiğinde,

Mynster gerçekten bunu yapmasını salık verdi. Ama Kierkegaard buna ilişkin nedenlerin yanlış olduğunu düşünüverdi: "Piskopos Mynster beni anlamıyor açıkçası". İkisinin "öncülleri tamamıyla farklıydı".

> Şu ya da bu biçimde [ağabeyi Peter gibi] kariyer yapmak istediğimi, her şeyden önce biri *olmak* için can attığımı sanıyor ama bir pürüz var: Olabildiğince önemsiz olmaya can atıyorum ben; bu düşünce, tamamıyla melankolikliğimden geliyor. Bu nedenle yarı deli diye bakılmaktan memnunum, gerçi bu, sıradanlığın dışında olumsuz bir varoluş biçimi düpedüz. Bunun, yaşamımın temel biçimi olarak kalabilmesi çok olası, öyle ki güzel, sessiz, sakin çok önemsiz bir varlık olmaya asla ulaşamayacağım.

Son çaresi olan piskoposla konuşunca Kierkegaard, burada gerçek bir iletişim sorunu kadar genel bir sorun bulunduğunu da anladı. "Her zaman mahrem olarak bildiğim ve beni gerçekten endişelendirdiğini kimseye hiç söylemediğim şey ... bir sonuca varmıyor, çünkü özünde içsel olarak bütünüyle benim varoluşumu neyin biçimlendirdiğini konuşamadıkça ve konuşmaya cesaret edemedikçe, konuşma benim açımdan neredeyse aldatma haline geliyor. Mynster gibi birinin karşısında bunun üzüntüsünü duydum, çünkü ona çok saygım var."[30]

Benzerini "şimdiye kadar hiç görmediği" bir biçimde "salt insanı büyük bir ustalıkla açıklayan"[31] birine bu saygı, hatta "sevgi" her ne kadar gerçek olsa da, yine de kuşkuyla karışıktı. Kierkegaard bu kuşkunun karşılıklı olduğunu düşünüyordu: "Mynster bana karşı bazı iyi duygular beslese de, sessiz anlarında, belli ki bana, belki itiraf ettiğinden daha çok kuşkulu, hatta tehlikeli bir kişi diye bakıyor." Mynster'in kendisine köyde yaşamaya başlamasını salık vermesinin gerçek nedeninin, –kuşkusuz Kierkegaard'u değil, kendisini– zarardan uzak tutmak olduğunu düşünüyordu.[32] Arkasından, bir sonraki Kasım'da ve daha sonra 1849 Haziran'ında yaptığı ziyaretler daha soğuk geçti. Aslında, bu ziyaretlerin ilkinde Mynster meşgul olduğunu söyledi ve Kierkegaard, çok kısa bir görüşmeden sonra gitti, ikincisindeyse piskopos onunla görüşmeyi düpedüz kabul etmedi. Başına büyük bir sıkıntı mı olmuştu? Mynster, babasının arkadaşı ve Søren'in kiliseye kabul törenini yöneten din adamı olmasına karşın, Kierkegaard, *Corsaren*'in özel "eşitleme" yönteminde dergiyle aynı hatayı yaptığı için, ona yardım etmeyi onur kırıcı mı buluyordu?[33]

Haklı olduğu ortaya çıktığı üzere, Mynster'de başlayan, Kierkegaard'un yazılarının artık kendisini ya da daha çok kiliseyi hedef aldığı hissi, haklı gibi görünüyordu. Mynster'in büyük yeteneği ve karizması düşünülürse Kierkegaard'un gözünde aslında Mynster'le kilise aynı şeydi. Burada bir çatışmanın kaçınılmazlığı bellidir, çünkü artık Değerlendirme'nin (*En literair Anmeldelse*) "sonucunun" kendisine kesin biçimde açtığı yolu izlediğini anlar. Yepyeni bir yol değildi bu ya da Kierkegaard böyle düşünüyordu. Başından beri bu yolu izlediğini görmeye başladı. Yön tabelasında "Tekil Birey" yazıyordu. Bu, daha sonra edineceği "tarihsel önemle" "kayıtsız şartsız bağlantılı" olacağına inandığı bir anlayış, daha da ötesinde bir "kategori"ydi. Kierkegaard, yazarlığına tarih atmayı gözden geçirmeye başladığında, bu kategorinin başından beri iş başında olduğunu gördü: "Özel bireyi acılarında ve sıra dışılıklarında ortaya koymak için evrenle, tekil bireyle, özel bireyle, istisnayla ilgili olarak müstear adların hesapları buna bağlıdır." Dolayısıyla Yargıç Vilhelm'in evlilikten muaf olma hakkındaki soruları tekil birey hakkındadır. *Korku ve Titreme*'yle Yineleme (*Gjentagelsen*), ikisi de bu konudaki "yorumlardır". Başlayan ve Söylevler'le (*Taler*) devam eden tek bireyin kaynağı olan "okurum" hitabı, tartışma götürmez bir biçimde Regine'ye göndermeydi. *Ya/Ya da*'da Kierkegaard'un kendi durumu olan kuraldışı olma konusu dikkati çekerken yön tersine döner. Daha sonra, söylevler, mantıkçıların diyebilecekleri gibi, kolektif olmaktan çok, her biri "tekil birey olarak" "üleştirilerek" seçilen genelleştirilmiş okurlara adanır. Kierkegaard, geriye dönüp bakınca, artık bütün yapıta bu bireyi hedef almasının tarihini atacağını anlar. "Yazarın anlattığı bütün devinim halk*tan* tekil birey*e* doğrudur." Şimdiki çağı doğru da okuyabilen anlayışla okurun anlayacağı devinim budur. Kierkegaard, şunu yazar: "Estetikçi bir yazar olarak ortaya çıktım, adeta halkı yakaladım –caddelerde ve sokaklarda yaşayarak, kişisel yaşam biçimime de [*Existeren*] ifadesini aynı şey verdi– bu devinim böyle anlatılır: Halktan tekil bireye." Mynster'a yaptığı daha önceki dostça ziyaretin üzerinden üç yıl geçmişti. Tekil birey temasını ele aldığı ya da çevresinde dolaştığı üç büyük taslağı tamamlamış, bunlardan biri yayımlanmıştı. Kierkegaard yine köyde inzivaya çekilmeyi düşünüyordu. Her şey şöyle sonuçlanacaktı onun deyişiyle: "Köyde bir papaz evinde tek başına yaşayan tekil bireyin, benim ... içimde, tutarlı bir biçimde."[34]

Görünen o ki Mynster'in bir türlü kabullenemediği de bu tekil birey kategorisiydi. Takvacılığa* eğilimli bir Lutherci için bu, en azından başlangıçta hiç de güç olmamalıydı. Mynster'in bireye ilgisi öncelikle kilisenin verdiği örselenmemiş bağlılığı korumak olsa da, tekil birey anlayışında pek de kışkırtıcı bir yan göremiyordu. Ama Kierkegaard'un anlayışının içerimleri ne kadar çok göz önüne serilirse –şimdi "dinsel bakımdan bu çağ, tarih, insan ırkı geçip gitmelidir" dediği kategori– Mynster ya da bir din adamı, oraya o kadar az ait olduğunu görecekti. "'Tekil bireyin' tek başına, bütün dünyada tek başına, Tanrı'yla tek başına yüz yüze" olması, mesleği başkalarının ruhlarıyla ilgilenmek olanların kolayca içinde sindirebileceği bir nitelendirme değildir. Tam tersine, Kierkegaard'un gözündeyse Mynster, bu davranışıyla, kendi görüşüyle "Hıristiyanlık davasının ayakta kaldığı ya da yıkıldığı" bu kategori arasındaki uyumsuzluğu giderek daha çok kanıtlıyordu. Bu kategoriyi uygulamaya koymanın "her zaman tehlikeli olduğunu ve zaman zaman uygulamaya koyan kişinin canını alabileceğini ya göremiyor ya da görmüyordu. Ama bu durumda, bunun doğruluğunu başka hiç kimse, Danimarka Kilisesi'nin başı bile tanıtlayamıyorsa, belki Kierkegaard bunu yapardı. Gerekirse ölümüne kadar bu tehlikeli sanatla uğraşmak, bunun tamamıyla kibir, müsamaha ya da mazeret olmadığına, yalnızca başkalarını değil, kendisini de ikna etmesi için aradığı kanıt olabilir miydi aynı zamanda?[35]

* Takvacılık (Pietizm): Alman Lutherci kilisede Philipp Jakob Spener'in (1635-1705) öncülüğünde kurulan, kişisel imanı vurgulayan öğreti. Hızla yayılarak toplumsal ve eğitimsel konuları da kapsadı - ç.n.

15. Bölüm

Sevginin İşleri

Kierkegaard'un tekil birey kategorisinin iki rolü vardı. Biri, barış zamanları ("hiçbir şeyi dıştan değiştirmeden, içselliği yerleşik düzende daha yüce bir yaşama uyandırmak"), diğeri başkaldırma zamanları ("dikkati dışsal olandan uzaklaştırmak, bireyi dışsal değişikliğe kayıtsız kalmaya yönlendirip içselliğini güçlendirmek") içindi.[1] 1848 sonunda biten üç önemli taslağın ortak konusu, dışsallığa kayıtsızlık meselesidir. Birincisi, *Kjerlighedens Gjerninger*'di (Sevginin İşleri). Mynster'le Kasım'da yaptığı görüşmeyi bu kadar kısa ve soğuk duruma getiren, 1847 Eylül'ünün sonunda yayımlanan bu yapıttı.[2]

Kierkegaard, başkalarında eksikliğini her zaman eleştirdiği ve uzun zamandır kendinde de eksik olduğu endişesine kapıldığı birliği yazar olarak tanıtlaması gerektiği düşüncesine saplanmış, eski günlüklerinden bazısını gözden geçirmeye başlamıştı. "Gerçekten mutlu ya da tamamlanmış" hiçbir şey içermeyen 1839 tarihli günlüğünde, evliliğin gerçek sevgi olmadığına dair kısa bir not vardı. O dönemdeki günlüğüne yazdığı 2 Ağustos 1847 tarihli notta bittiğini duyurduğu yapıtı Sevginin İşleri'nde (*Kjerlighedens Gjerninger*)[3] bunu pekâlâ kullanabileceğini belirtti. Daha önceki notun tarihi, büyük acı çektiği, dinsel güdüsünü yitirdiği, "kalbinin hükümran melikesi"[4] imgesinin geleceğini karmakarışık duruma getirdiğinden kuşkulandığı tarihti. Evliliğin, "tinde ve hakikatte birlik" değil, "duyularla algılanan" bir birlik –dolayısıyla, Yaratılış'taki "tek beden olmanın" ifadesi– olduğunu söylemişti. Şimdi Kierkegaard'un asıl ilgi alanı, günlüğündeki bu notta odaklanmadığı, tek *tin* olmanın olanaksızlığıdır. Bu doğrunun, yani Hıristiyan sevgisinin "tekil bireyler" arasındaki sevgi ilişkisi biçimini aldığı görüldüğünde, bu olanaksızlığın Sevginin İşleri'yle (*Kjerlighedens Gjerninger*) ilişkisi yeterince bellidir. Her zamanki gibi, "çağın eğilimi" açıklamasına yat-

kınlığıyla, Kierkegaard, o dönemde günlüğüne yazdığı bir notta, "tikel kategorisinin mutlak anlamı yönüne" eğilim duyan "bütün dünyanın evriminin ... tam anlamıyla Hıristiyanlığın ilkesi" olduğunu anlıyordu. Şimdiye kadar bu ancak, "*in abstracto* [kuramsal olarak]" anlaşılmıştı. "Mutlak insanlığın herkesin tam anlamıyla tekil birey olduğunu anlamak yerine, haddini bilmezce ve kendinden aşırı emin bir gururla tekil bireyden söz etmenin insanları hâlâ neden etkilediğini bu açıklar." Kişi olmak "etik [ve] dinsel cesaret ister".[5]

Bunun beraberindeki bir nota göre, Sevginin İşleri (*Kjerlighedens Gjerninger*), "yatıştırıp rahatlatmak" için değil, "harekete geçirmek ve şaşırtmak" için yazıldı. Alt başlığı "Söylevler Biçiminde Bazı Hıristiyan Mütalaalar"dır. "Eğitici söylevle mütalaa* arasındaki fark" konulu aynı nottan anlaşıldığı gibi, "mütalaa" (*Overveielse*) sözcüğünü, yapıtın kışkırtıcılığını vurgulamak için açıkça seçer.

> Mütalaa zamanı edimden öncedir. Dolayısıyla, bütün etkenleri düzgün bir biçimde harekete geçirme sorunudur bu. Mütalaa, "atsineği" olmalıdır. Dolayısıyla içeriği, eğitici söylevinkinden çok farklıdır. Eğitici söylev, kipe dayanır. Oysa mütalaanın kipi, iyi anlamda sabırsız ve heyecanlıdır. Burada ironi ve büyük ölçüde mizah gerekir. Eğer gülme, düşüncenin daha net ve daha etkili duruma gelmesine yardım ederse, bazen biraz gülünebilir, Sevgi konusunda eğitici bir söylev, insanların sevginin ne olduğunu gerçekten bildiklerini varsayar ve harekete geçmeleri için onlara sevgi kazandırmanın yollarını arar. Ama aslında durum böyle değildir. Dolayısıyla "mütalaa" onları önce kilerin dar merdivenlerine getirip konuşturmalı ve onların pratik düşünce biçimlerini doğrunun diyalektiğiyle altüst etmelidir.[6]

Söylevler iki dizi oluşturur. Her birinin kendi Önsöz'ü vardır. Birincisinde, yapıtın konusunun sevgi değil, sevginin *işleri* olduğu vurgulanır. Kitap, pratikte sevginin ne anlama geldiğine dair düşüncelerimizin tekil birey kategorisi anlayışını kavrar kavramaz ne kadar altüst olduğunu gören okuru "şaşırtmaya" çalışır. Benzer biçimde, aslında özellikle de Hıristiyan sevgisi için geçerlidir bu. Kierkegaard, on yıl önce, küçük burjuva anne babaların inandıkları "komşunu sev" emrinin, çocuklarını

---

* Yazarın burada seçtiği sözcük, "deliberation"dır. Etraflıca düşünme, bir konuyu iyice ölçüp biçme, etüt etme ve bu süreç sonunda oluşan yorum ve değerlendirme anlamına geliyor-e.n.

yetiştirme açısından ne anlama geldiğini yorumlamıştı ("iyi yetiştirilmiş, şimdi devletin yararlı mensupları olan bu çocuklar ... kısa süren her duygu gribinden kolay etkilenirler" ama "lütfedin" ve "büyük zevkle" gibi şeyler söylemek için eğitilirler").[7] Sevginin İşleri'ndeki (*Kjerlighedens Gjerninger*) iki dizilik söylevin, başlı başına yüz elli sayfalık bir yapıt olduğu ve bazılarına göre, Kierkegaard'un yazdıklarının önemli bir parçası olan ikincisinde, Hıristiyan idealine göre üstlenilen sevginin işlerinin yalnızca burjuva duyarlılığını zedelemediği, sıradan dünyasal standartlarla Hıristiyanı aptal gibi gösterdiği de netlik kazanır. Hıristiyan, başkasının yüreğinde sevgi olanağı bulunduğunu varsaymalıdır, çünkü sevginin işi, başkasının sevgisinin üzerine bina edilir[8] ama bu iş, seven kişilerde sevginin hiçbir izinin görülmemesi de dahil, ancak *başka* birinin sevgisinin üzerine bina edilmek üzere hazırlanmışsa *sevginin* işidir. Yalnızca kötü işleriyle tanınmış insanlar "komşunuz" olmazlar. Kant'ın, Hıristiyanlığın "insanın, komşusunu kendisi gibi sevmesi" emrinin bire bir yorumunun uygulanmasına getirdiği karşı savda söylediği gibi, "doğal ve yenilmez bir tiksintiyle itici gelenler" de komşunuz olabilirler.[9] Hakiki Hıristiyanlar, Dostoyevski'nin Prens Mişkin'i gibi, kötülüğü görmemeleri ve sorumsuz iyimserlikleri yüzünden budala damgası yiyeceklerdir. İlk dizinin son söylevinden anlaşıldığı gibi, Hıristiyan eziyet edilmeyi ve aşağılanmayı bile beklemelidir, çünkü sıradan, "salt insanca" standartlar, kendini yadsıma edimine "saygı ve onur" ödüllerini verdiği, insanın "doğru ve bilge diye sevilmesini sağladığı" bir yerde "Hıristiyanlığın kendini yadsıma düşüncesi şudur: Kendini beğenmiş arzu ve tutkularınızdan, menfaatçi tasarı ve emellerinizden vazgeçin ki bencillik etmeden, gerçekten iyi işler yapmak için çalışabilesiniz; sonra da sırf bu nedenle neredeyse suçlu gibi aşağılanmaya ve alay edilmeye katlanın".[10]

İncillerdeki Hıristiyan sevgisi, bir görev olarak ortaya koyulduğu, dolayısıyla emir altında olduğu için "apaçık bir çelişkiyle" karşı karşıyayız. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*'in (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*) Önsöz'ünde, "[s]evgi irade ya da istek değil, duygu meselesidir, sevmek *istediğim* ya da sevmek zorunda olduğum için sevemem"[11] yazan Kant'ın belirttiklerinden biri buydu. Kant, en azından Kutsal Metin'in lafzını biraz korumayı düşünüyordu. İnsanın Tanrı'yı bütün yüreğiyle, bütün canıyla ve bütün aklıyla sevmesini

söyleyen birinci emirle, "komşunu da kendin gibi seveceksin"[12] diyen emrin, "[Tanrı'nın] uygulamaktan hoşlanacağımız emirleri" bir görev olduğunu kabul ediyordu.[13] Duyu nesnesi olmayan Tanrı, Kant'ın ifadesini kullanırsak, "patolojik biçimde" sevilemez. Bu durumda, emirdeki patolojik unsur, bir kimsenin Tanrı'ya karşı görevlerini yerine getireceği zihinsel çerçevede yeniden belirlenmelidir (neyse ki Kant'a göre, dilsel imgelemin genişletilmesiyle yeniden belirlenebilir).

Sevginin İşleri (*Kjerlighedens Gjerninger*), bundan ibaret olmasa da, Kant'ın, sevgi duygulara ait olduğu için iradenin kullanılamadığı ya da alternatif olarak, sevginin bir duygu biçimi olması gerektiği varsayımlarının çürütülmesi gibi görülebilir. Bu ikisinden hangisinin "argümanı" en iyi biçimde yakaladığını söylemek güçtür ama Kierkegaard'un Hıristiyan sevgisi konusundaki iki söylevi, konuya olağanüstü zenginlikte bir dizi farklılık ve içgörü getirmekte, böylece konuyu Kant'ın bakışına oranla çok daha ilginç ve karmaşık bir duruma getirmektedir. Birinci ve başlıca fark, "kendini yadsımanın getirdiği sevgi" yani Hıristiyan sevgisiyle "tercih ve tercih tutkusu" olan "sevgi [*Elskov*] ve dostluk" arasındadır.[14] Kendini yadsıma benliğimizin dönüşümü anlamına geldiği için, kendini yadsıyan sevginin "emredilebileceğini" söylemek akla uygundur, sonsuzluğu umursamamaya gayret etmeliyiz. İkinci söylevin bir kimsenin komşusunu kendisi gibi sevmesi emrine ayrılan ilk altbölümünün adında, "Seve'cek'sin" der.[15] Bu sevginin gerçekleştirilmesi için gereken çaba, hem sevginin ayrıcalık gözetmeyen karakteriyle, hem de sevginizi komşunuza tam olarak yönlendirmenizin gerçekte içerdiği anlamla iletilir. Örneğin, sevdiğiniz kimse bir dönüşüm, belki biçimsel bir bozukluk acısı çekiyorsa ve bir de Alzheimer hastalığındaki gibi önemli bir kişilik değişimi yaşıyorsa, belki de size artık çekici gelmeyen ama Kant'ın sözleriyle "doğal ve baş edilemez bir tiksintiyle itici gelen" özellikler edinirse ne olur? Kant'a göre bu, bir çekim meselesi olan sevginin söz konusu olmadığı anlamına gelir.[16] Ama Hıristiyan sevgisi, bunların hiçbirinin herhangi bir farka yol açmamasını ister; çünkü yol açtığında, sevginizin koşullu olduğu ortaya çıkar. Ayrıca tercihe de bağlı olur, çünkü aynı duyarlılıklar göz önüne alındığında, tercih edilen özelliklere sahip başka birini, bir zamanlar sahip olduğu bu özellikleri artık yitirerek size çekici gelebilme yeteneğini de yitiren kimseye tercih edersiniz.[17] Böylesi tüm sevgiler aslında kendini sevmenin bir biçimidir; Hıristiyan

sevgisinin olması gerektiği gibi, sizin çıkarlarınızdan ve tercihlerinizden tamamıyla bağımsız olan başka birinin çıkarlarına koşulsuz bağlılık değildir. Bir kimsenin sevgisinin, başkasına tam olarak yönelmesi için, bunlar aracılığıyla ve bunların ötesinde kendine bir yol bulması gerekir.

Sevgi bu yolu bulur bulmaz, yolculuğa katlanıp bu adrese ulaşan şeye hâlâ sevgi demek isteyip istemeyeceğimiz başka meseledir. Öte yandansa, tekil bireyin alanına girer girmez kavramlarımızın altüst olacağı konusunda uyarılmış durumdayız. Öyleyse, emredilen sevginin açıkça imlediği mücadele anlayışına daha yakından bakalım.

Bu mücadele Kant'ın ahlakında, eğilimle görev arasında imlenen türle karşılaştırılmaya değer bir mücadele olsa da (ve Kierkegaard'un Hıristiyanlığın eşitleme düşüncesine dayanarak, bütün insan birliklerinin birliğine üye olma düşüncesinin, dürtüyü garanti aklına almak için, kategorik emri tasarladığını söyleyebiliriz) Nietzsche'deki benzeri olan *agon* [(Yun.) Savaş, çatışma, mücadele-ç.] anlayışında daha aydınlatıcı bir karşılaştırma vardır. En azından iyimser bir okuma olan oradaki mücadele, Dionysosçu kaosun* yaratıcı bir düzen kanalına yönlendirildiği, çelişen ve birbirini yok eden güçlerin yapıcı bir edime dönüştürüldüğü, aksi takdirde gücünün sonuna kadar bölünmeye neden olacak bir biçimde çalışan enerjilerin toplumsal yaratıcılık amaçlarıyla dizginlendiği bir mücadeledir.[18] Kierkegaard'da bu motif, etik failin birey oluşunda ortaya çıkar. Önce *Ya /Ya da*'da, ötekini gerçeklikdışı "şiirleştiren" yıkıcı estetik güçler benliğin tutarlı etkisi altında[19], daha sonra da, beni parçalara ayıran güdüler sonsuzluğun birleştiren ideali altında toplanır. Nietzsche'deki gibi, siyasette rol oynayan güç onaylanır, çünkü merhametin toplumsal siyaseti, tek başına kalmak için, salt güç ve onur eksikliğini gizlemeye yarar. Bu durumda, Kierkegaard'un bireyinin ortaya çıktığı mücadelede, gördüğümüz gibi, insan acı çeken birine hissetme eğilimi duyduğu merhamet karşısında katılaşır ve acının kaçınılamayan bir mücadele kabul edildiği etik ortaya çıkar. Bu durumda, üzüntü ve acı, yalnızca hakiki bireysellikle etik mükemmelliğin sürdürülebildiği mücadelenin bir parçası olur. Nietzsche gibi Kierkegaard da sağgörülülüğe, tahmin edebileceğimiz gibi, korkuyu, güvensizliği ve

* Dionysosçu kaos: Nietzsche'nin *Die Geburt der Tragödie* [1872; *Tragedyanın Doğuşu*, 2012] adlı yapıtında ortaya attığı, rasyonel eleştirel güç karşısında yaratıcı, sezgisel gücün sergilenmesi durumu-ç.n.

bireysel çıkarı kendi yararları doğrultusunda kullanmayı öngören bütün toplumsal programlara karşıdır.[20] Kierkegaard'un başka bir yerde komünizme (Marksizm öncesi biçimiyle; Marx'la Engels'in *Manifesto*'yu* yayımlamalarına daha bir yıl vardı) saldırı olduğunu söylediği bu tutum Sevginin İşleri'nin (*Kjerlighedens Gjerninger*) bir altbölümünde gün gibi ortadadır. Söz konusu altbölüm, insanın bütün acılarının çaresi merhametsizce bulunsaydı, merhamet yokluğunda bu, "tüm dünyevi ihtiyaçlardan daha büyük bir sefalet olurdu" görüşünü içerir.[21]

Ancak Kierkegaard'un *agon*'u, Nietzsche'ninki gibi değil, Kant'ınki gibi, kesinlikle ahlaksaldır. *Telos*'u [(Yun.) erek-ç.], "mükemmelliği" ya da "yasayı yerine getirmesi" "sevgi" denen asıl toplumsal yönelimin oluşumudur.[22] Diğerlerine, özerk sevgi üreteçleri diye bakılmalıdır ve bu, sözde ahlak failinin ötekiyle bağlantısızlıkları kadar bağlantılarından da kurtulup mücadele etmesini gerektirir, çünkü metafizik açıdan bunlar, ötekinin tartışma götürmez ötekiliğini sözde ahlak failinin kendi dünyasının bir özelliğine indirger. Benzer biçimde, ahlak, bireyselliği ortak projelere gömmek değil, bireysel ve özerk etik düşünme yeteneğine sahip insan olmaya ya da bir varlık haline gelmeye kendini adamaktır. Bu kendini adama *in situ* [ait olunan yerde, doğal durumda-ç.], arkadaşlarla, komşuyla ya da yakındaki biriyle günlük ilişkilerde ortaya konur. "Komşu", bir kimsenin sorumluluk ilişkilerini yerine getirdiği biri demektir. Bugünlerde "yakındaki biri", bahçe çitinin öbür tarafında görülen kişiden, balistik füzenin ucundaki görülmeyen kişiye kadar geniş bir anlama gelebilir kuşkusuz.

Sevgi olarak bilinen bir şeyi ya da belki her şeyi gözden kaçırıyor muyuz? Sevgi denen şeyin yasayı yerine getirmek için mücadele etmek değil, edimsel olarak yerine getirmek olduğunu belirtiyoruz. Gelgelelim, Kant'ın yanı sıra, yasayı yerine getirmek için iradenin güdülediği bir edimin, her ne kadar başka düşünceler karışmış olsa da, belki bir dereceye kadar bir sevgi edimi, sevginin işi olduğu söylenebilir. Böyle denmesinin uygunluğuna gelince, bir sevgi biçimini, bireyselliğe ve sonunda Tanrı'nın yarattığı dünyaya saygının güdülediği amaç olarak betimleyen metinde çok sayıda dayanak ortaya çıkar. Hıristiyan sevgisi, bir açık-

* *Manifesto*: Komünizm konusunda yazılmış ilk bildirge. İlk kez 21 Şubat 1848'de Londra'da, *Das Manifest der Kommunistischen Partei* (*Komünist Parti Manifestosu*) adıyla Almanca olarak yayımlandı-r.n.

lık biçimini imler. Komşuyu sevmek, herkesi kendi özelliğine göre (yani özelliğine karşın ya da özelliğine bakmaksızın değil) sevmektir. Dışsallığı böyle umursamamak, görmezlikten gelmek demek *değildir*. Hıristiyan sevgisi yaşayan kişilere yönelir, gözden uzak oldukları düşünülürse ölümsüz ruhlarına değil. "Kişi" olmanın iki özelliği (*Eiendommelighed*) ya da yolu birbirinden farklıdır. Biri değerli, öteki değersizdir. Değersiz olan, (ilk bakışta tam tersi gibi görünen güç açlığıyla birlikte) "küçüklük" (*Smaalighed*) başlığı altında toplanabilir. Küçük olan sevilmeye değmez, çünkü kişinin kendi edindiği bir özelliktir; "yaratılmış varlığın, kendi yoksullaştırdığı keşfidir".

> Küçük düşünen kişi, kendisinin dediği çok belli bir görünüş ve biçime sıkıca tutunmuştur. Yalnızca bunu arar, yalnızca bunu sevebilir. Rastlarsa bunu sever. Böylece küçük küçüğe bağlanır [ve] bu küçük dayanışma o zaman sevginin en yüce biçimi, hakiki dostluk, bir olmanın [*Samdrœgtighed*] sahiden sadık, dürüst biçimi olarak ödüllendirilir ... [Bu] her iki yönde de aynı ölçüde küçüktür; başka her şeyi bastırmak kadar ... insanın "kendi" küçüklüğünü ... idolleştirmesindeki küçüklük gibi. Çünkü tam anlamıyla küçüklük edinilmiş bir doğadır, dolayısıyla sahtedir [ve] tam da bu nedenle, içinin ta derinlerinde asla açık yürekli davranmadığı için, Tanrı'yla hiçbir ilişkisi bulunmadığı ama kendini kötürüm edip Tanrı gerçeğini çarpıttığı için, tam da bu nedenle vicdanı kötüdür. [Kendi] tuhaf olan biri için bir yabancının tuhaflığı yanlışlığın kanıtlanmasıdır; daha çok bu, doğrulama ya da daha başka bir kanıttır; herkesin kendi tuhaflığı olduğuna inanması durumu kanıtladığı için, bu onu rahatsız etmez. Ama küçüklük için her tuhaflık yanlışlığın kanıtlanmasıdır; dolayısıyla, küçüklük bir yabancının tuhaflığını gördüğünde, rahatsız eden yapışkan bir kaygı duyar ve hiçbir şey ondan kurtulmaktan daha önemli değildir.[23]

Küçüklüğün gerçek karşıtı büyük düşünmek değil, tuhaflığa açık olmaktır. Tuhaflık kendi kendinize vermeye çalıştığınız bir şey değil, Tanrı vergisi olduğu sürece bu, farklılığını insanın özünde bulunan bir iyilik olarak kabul etmeye yönelik iyimser bir iyi niyettir. Bu açık görüşlülük başlangıçtaki tiksintileri yenmenin de bir yolu olsaydı, başından beri burada sevgi anlayışının tutunduğu bir nokta olurdu. Bu, Tanrı vergisi tuhaflığını ötekine göstermeyi sağlardı. Ötekinin yasayı yerine getirme olanakları kabul edildiğinde, bir kimse, kendisinin de yasayı yerine getirme yolunda gittiğini söyleyebilir. Emre uygundur bu. Bu, mücadeleye

devam etme emridir ama aynı zamanda "sev" emrine itaat etmenin de yoludur.

Komşu sevgisinin karşıtı, belirli bir kişiyi değil, insanlığı sevmek olurdu. Kierkegaard'a göre insanlığı sevebilmenin tek yolu, her bireyin birini sevmesidir. Bunu yapmak için birey tercih ağını bırakıp, "tekil" birey olmalıdır. *Bu* "ben"i edininceye kadar "biz"i edinemeyiz, çünkü "biz" insanlığa içkin bir özelliği değil, bireylerin birbirlerine karşı benimsedikleri etkin sevgi tutumunu ifade eder. Bu durumda, Hegel'in tersine, "biz"e eklenen etik anlamın nedeni, toplumsal biçimlerimizin ve kurumlarımızın bir özelliği değil, bu biçimlerde ifade edilebilen ya da edilemeyen bireyin iradesidir. "Biz"in başlangıçtaki anlamı, toplumla değil, bireyler arasındaki mübadelede ya da etkileşimde örtük olan toplumu istemekle dışa vurulur ve işlenerek geliştirilmeli sonra da sürdürülmelidir. Dolayısıyla tercihler ağının, bireyin özellikle ilintisini kesmesi gereken cepheleri arasında yağcılık ve hilekârlık gibi birliği koruma yöntemleri vardır. Bir kimse, "edimselleşebilen" benleri de ayrı bireyler olan ve toplumu isteyebilmek için bu benleri gerçekleştirme göreviyle yüz yüze gelen öteki bireylerle ilişki kurmadan önce, öteki bireylerden *ayrı* bir birey olmalıdır. Sevginin İşleri'nin (*Kjerlighedens Gjerninger*) "biz" cephesini vurgulamak gerekir. Farklı Tinde Eğitici Söylevler'in (*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*) en son eleştirmenleri, söylevlerde toplumun pek az anlaşıldığından şikâyet edince Kierkegaard, eleştirmenlerin "budala" olduklarını söyleyerek yanıt verdi ama daha sonra bir budalayı kolayca budalalaştırabilecek bir şey bulunduğunu kabul etti. Çünkü bir şeyin bir yanının "göze çarpacak bir biçimde açıkça ortaya çıkarılması" "öbür yanla bağlantısının eşgüdümlü olarak gündeme gelmesinden" öncedir. Kierkegaard, "bundan sonraki kitabı" Sevginin İşleri'nin (*Kjerlighedens Gjerninger*) temasının bu öbür yan olacağını söylüyordu: "Toplumsallık."[24]

Sevginin İşleri'ni (*Kjerlighedens Gjerninger*) oluşturan iki dizi söylev, kabaca, biri Hıristiyan sevgisinin önemli özelliklerini ortaya çıkaran, diğeri ise sıradan seküler standartların ışığında sevginin işlerinin paradoksal olduğunu sergileyen iki diziye ayrılır. Birinci dizi, söylenenden sonuç çıkarmak için, hangi içerimlerin kastedilmediğini vurgulamayı da konu edinir. Örneğin, etik perspektiften Hıristiyan sevgisinden, paradigma olması gereken öteki sevgi biçimlerinden çok *kendisi* olması istendiğinde,

Hıristiyan sevgisi öteki sevgi biçimlerinin yerini alır. Öte yandan, ikinci dizi, aslında kastedilen içerimleri hiç durmadan öne sürer. Böylece, daha önce her bir kişinin tuhaflığıyla ilgili daha önce alıntı yapılan türde, ahlak açısından önemli pek çok gözlem yapar. Kötüyü anlama girişiminin her zaman kötüyü kabullenme girişimi olması gibi, sevginin "çeşitli günahları" gizleyebildiğine dair bir söylev de yoldaydı.[25] Merhametsizlik konusundaki altbölümden daha önce söz etmiştik. Kierkegaard, sondan bir önceki söylevde sevginin işleri arasına ölenlerin sevgisini katıyor, son söylevde fazladan, "yücelten sevgiyi" de ekliyordu.

Kierkegaard, kitabın yazarı olarak kendisini hangi yazgının beklediğini düşünürse düşünsün, bütün Söylevler (*Taler*) gibi imzalı bir yapıt olan Sevginin İşleri (*Kjerlighedens Gjerninger*), yalnızca edebiyat ve entelektüel güçlerinin değil, psikolojik içgörü ahlakının gücü denebilecek şeyin de zirvesinde bir yazarın yapıtı (belki sevgi yapıtı) olarak etkili bir biçimde kendisini ortaya koyar. Kitabın, içerdiği zengin metafor eğiliminin dışında, kuşkucu okuru bile tutsak edebilecek gücü ve enerjisi vardır. İyi seçilmiş benzetmelerinden bazısı, dışsal olanlardan farklı olma takıntımızın, Heidegger'in *Abständigkeit* dediği (Kierkegaard'un "küçüklük" dediği şeyin yaygın bir örneği) toplumsal mesafelerden duyulan endişenin bulandırdığı göze görünmeyen ortak yanlarımızı görmemizi nasıl engellediğini aktarmak için tasarlanır. Farklılıklar, içindeki benzerliği seçemeyeceğimiz kadar çok sıkı sarıldığımız giysimizdir. Farkımızı, bir hana geldiğimizde gevşetebildiğimiz veya çözebildiğimiz bir yolculuk pelerini ya da sevilen tiyatro sahnesi imgesinde, perde kapandığında çıkardığımız kıyafet olarak görmeye çalışmalıyız. Bu durumda, öldüğümüzde kim olduğumuzun hesaba katılacağı çeşitli uğraklarımızın olması gibi, dilenci de kral da oyuncudur, eşit insanlardır... Aynı biçimde, bugün tek başına Tanrı'yla karşı karşıya gelindiğinde de Hıristiyanlığın olaylara bakışına göre, karşısında hepimizin eşit olduğu "içsel yüceliğe" bir an bakışımıza izin verecek şekilde, "benzemezlik, gevşekçe sarkmaktadır".[26] Hıristiyan sevgisinde Tanrı da bir öğedir. "Dünyasal bilgeliğin anladığı sevgi" yani, Tanrı'nın pelerin düzeyinde bir "aracı" olmadığı bir sevgidir bu.[27] Dost düşman herkesin yaşamının, öbüründe sevgi bina etme olanağına bağlı olan bu içsel yüceliğe her bağlamda "çok yaklaştığını" (sözcüğün bire bir çevirisi "komşu"dur [*Nœste*]) gören ve Hıristiyanca seven kişinin odağı Tanrı'dır.

Sevginin İşleri'nin (*Kjerlighedens Gjerninger*) Kierkegaard'un komşularıyla ve komşuluktan ne anladığıyla bağlantısı vardır. Kitaptaki Hıristiyan etiği versiyonu, Değerlendirme'nin (*En literair Anmeldelse*) sonunda kendisi gibi insanlara verdiği polemiksel "bilinemezlik" rolüne çok iyi uyar. Açıkçası, Mynster'e çok daha az uyar. Sevginin işi apaçık değildir, dünyasal bilgeliğin beklediği gibi karşılık da istemez. Polemik ve uyanış bağlamına aittir. Kant'ın amaçlar krallığındaki gibi, tekil bireyselliğin krallığında da yapılacak "doğru" sevgi işi artık yoktur. Ama bu eleştirilmelidir, çünkü uyanışa gereksinme duyulan koşullar kalıcı olabilir. Hıristiyan eşitliği anlayışında, seven kişinin işinin, farklılıklarla değil, dikkate almayarak yani farklılıkları ne görerek ne de yaratarak sağlanan bir eşitlik duygusuyla güdülendiğine dair başlangıçtaki isterde bir karşılıklılık vardır.[28]

Bu durumda, Sevginin İşleri (*Kjerlighedens Gjerninger*), yüzeyde Mynster'le kilisesine hitap etse de –Kierkegaard'un Hıristiyan sevgisi konusunda söylediklerine kusur bulmaları güç olurdu– yine de Mynster, yapıtın baştan çıkarıcı yanını görmekte gecikmedi. Bütün "öğretmenler"in en tanınanı olan kendisinin öğretim ortamı olan gözle görülür kilisenin, türedi bir yazar, toplumsal sorumluluklara omuz vermemeyi seçen, yalnızca sorun yaratmaya yönelmiş gibi görünen –dahası kiliseyi eleştirmeyi kendine görev edinen, hatta kendini kilisenin yerine koyulması gereken bir model olarak ortaya atmaya cesaret eden bir yazar– bir rantiye tarafından görevlendirildiğini kuvvetle hissediyordu. Kendi sorumluluğunun hiçbir ağır yükünü taşımayan bir amatör, açıkçası hem başpiskoposu hem de aynı biçimde kilisesini hiçe saymaya çalışarak, sözcüğün tam anlamıyla neredeyse Mynster'i galebe çalıyordu. Not'un (*Efterskrift*) son sayfalarında Johannes Climacus'un, "varoluşun ve var olmanın muğlak sanatını düşünen" o öğretmeni saygısızca ve boş yere aramış olduğunu, bütün şiirsel ve dilsel becerileri arasında "Doğru Muhterem Peder"i bulamadığını Mynster unutamazdı.[29] Bu durumda, Kierkegaard, o ikinci Kasım'da Mynster'i görmeye gittiğinde ve bu sırada Heiberg gibi başpiskoposa da kendisi için farklılığının en büyük aleni işareti olan bir nişan verildiğinde, Mynster'in Kierkegaard'u paket edip göndermesinin nedeni belki de yalnızca çok meşgul olması değildi. Kierkegaard, bu olay konusunda kendi kendine, Mynster'in desteğini aslında hiç istemese de, "benimle aynı düşünceyi paylaşması beni inanılmaz derecede sevindirirdi" dedi.[30]

Kierkegaard, Mynster'in gerçekten aynı fikri paylaşabileceğine dair bu umudun naifliğini, hem ne öğrettiği hem de nasıl öğrettiği konusunda gerçekten sendeleyen Danimarka Kilisesi'nin başpiskoposundan daha iyi biliyordu –yani konuya Kierkegaard'un ortodoks olmayan bakış açısından bakılmazsa. Kierkegaard, yaşayan hakikatin öğretmenlerinin, öğretmen olarak bilinmemeleri gerektiğini söylerken buna içtenlikle inandığı kabul edilirse, yazdığı görüşleri otorite kabul etmeye gelince, aşılması güç bir sorunla karşılaşıyordu. Sözlerinin edinebildiği tek otorite büyük olasılıkla daha çok sayıda okur tarafından kabul edilmesiydi ama bu biçimde kabul görmek aslında çok yavaş bir süreçti ve gereken farkı hiç yaratmayabilirdi. Aslında o dönemde ülkede iman ve din konularında en büyük otorite, gerçek bir otorite ve Kierkegaard'un, görüşlerinin gerçekte kendi görüşlerinden çok uzak olmadığını her zaman hissettiği bir kişi olan Mynster'in böyle bir okur olması ne kadar uygun olurdu. Kierkegaard'un babasının, Danimarka devletinin din adamları arasında pek sevdiği, üstelik aile dostu da olan Mynster, konumu ve kişiliği gereğince, insan vücudundaki bir otorite olarak, görüş akıntısını Kierkegaard'un yararına döndürecek bir kilit noktası olabilirdi. Öyle ki insanlar, Mynster'in yaptığı gibi sıkıntı ya da rahatsızlık duyacakları, alay edecekleri ya da kayıtsız kalacakları yerde, onun sıkıntı ve rahatsızlık duyduğu konuyu anlayabilirlerdi.

Mynster'in desteği olmayınca, Kierkegaard'un sorununun gerçek doğası bütün şiddetiyle ortaya çıktı. Yapıtları hangi ağırlığı taşıyabilirdi? Her şeye karşın bir yazardı o yalnızca. Kuşkusuz hiçbir sıradan yazarın Nicolaus Notabene gibi düşünmediğini çok sık belirtiyordu. Öte yandan, yazar *olduğu* olgusundan kaçmak yoktu yine. Doğrudan dinin hizmetinde kullandığında, yeteneğini de tanıtlayan çok iyi bir yazardı. Ama o pürüz ya da pek çok pürüzden biri vardı. Bir yazar hangi hakla kilisenin otoritesine saldırabilirdi ki? "Otorite olmadan" söylenmiştir diyerek saldırı sona erdirildiğinde, söylenen her şeyin tekil bir bireyin bakış açısı olduğu belirtilmeyecek miydi? Bu durumda neden konu burada kapanmıyor ve başkalarının bakış açılarına bırakılıyordu? Bütün tekil birey kategorisi bu anlama geliyorsa, kabul...

Ama açıkçası, bundan ibaret değildir. Tekil birey kategorisi hem etik, hem de dinseldir. Dahası Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık, onunla birlikte kalır ya da çöker. Hatta insan ırkı adına bile bunun yararından söz

etmiştir.[31] Kierkegaard, "Bu yalnızca benim bakış açım" ya da "Benim gibi birinin başka nasıl düşünmesini bekliyorsunuz?" diye düşünmediğini de yazar. Kierkegaard aslında kendini, "Elimi değilse de yaşamımı, Tanrı yani Yol Gösteren yönlendiriyor" derken bulur. Ama burada üçüncü ve bütün pürüzlerin en büyüğü vardır. Bir kimse Tanrı adına konuştuğunu hangi hakla iddia edebilir?

Otorite sorunu, yalnızca Kierkegaard açıkça kilisenin alanına izinsiz giren bir isyancı kisvesinde ortaya çıkmaya başladığı için çıkmadı. Kierkegaard'a göre, her zamanki gibi kendisinin ve işinin yanlış değerlendirilmesi tehlikesi fazlasıyla baskı yapıyordu. Bunun nedeni, talihsiz Adolph Peter Adler'in öyküsündedir. Yedi yıldan uzun zaman önce, o yaz Jutland gezisine çıkmadan, Kierkegaard'un daha sonra yapacağı Hegelcilik eleştirisinin ilk net açıklamalarını, Hegel konulu tezinden öğrenen aynı Adler'in öyküsünde... O tarihte Bornholm adasında pastör olan ve Mynster'in takdir ettiği Adler, 1843'te tartışmaya yol açan, doğrudan İsa'dan tanrısal vahiy aldığını iddia ettiği çok sayıda broşür yayımlamaya başladı. *Nogle Prædikener*'in (Bazı Vaazlar) önsözünde Hegel konusunda bir kitabını bitirirken, parıldayan bir ışığın içindeymiş gibi, "her şeyin düşünceye değil, tine bağlı olduğunu ve kötü bir tin bulunduğunu" nasıl anladığını anlatıyordu. Aynı gece "odadayken yukarıdan gelen korkunç bir ses duyduk" ve "Kurtarıcı, kalkıp içeri gitmemi, bu sözleri yazmamı söyledi". Bunun ardından, "insanın düşüncesinin kendi içinde özümlenmesiyle" kötünün nasıl ortaya çıktığını anlattığı birkaç satır gelir. Bunu izleyen vaazların arasında, "İsa'nın lütfedip katılmasıyla yazıldığı ve benim yalnızca bir ses [*Organ*] olduğum" dediği çok sayıda vaaz vardı.[32]

Otoriteler bunu okuyunca açılan soruşturma sürerken Adler 1844 Ocak'ında açığa alındı. Duruşmadan sonra, ertesi yıl inançlara aykırı düşündüğü ve akıl hastası olduğu gerekçesiyle (aylık bağlanarak) zorla emekli edildi.[33] Daha 1843'te Adler, vizyonunu yaymak için Kopenhag'a gittiğinde, Kierkegaard'u da görmeye gitmişti. Kierkegaard, 29 Haziran tarihli mektubunda ağabeyine laf arasında bunu anlattı. Adler'in zekâsını övmekteydi ama o anda onun "biraz esrik [*exalteret*]" olduğunu düşünmüştü.[34] Adler, Kierkegaard'a, "doğrudan vahiy aldığı için esas İsa olan kendisiyle ilişkisinde onu bir tür Vaftizci Yahya" olarak düşündüğünü daha sonraki ziyaretinde söylemiş olmalıydı. Bu kez haber

Brøchner'den gelir. Brøchner, Adler'in yeni yayımladığı bir kitabını kendisine getirip birazını yüksek sesle, geri kalanını fısıltıyla okuduğunu ekler. Kierkegaard bu yapıtta hiçbir yeni vahiy göremediğini belirttiğinde, Adler o akşam daha sonra yeniden gelip hepsini fısıltıyla okuyacağını söylemişti. Bunu yapıp yapmadığını bilmiyoruz. Kierkegaard görünüşte eğleniyordu. Brøchner'e, İsa olmak için hiç tutku duymadığını, Vaftizci Yahya rolünü gayet saygın bulduğunu söylüyordu.[35]

Henüz kilisede göreve atanmayan Kierkegaard, laikleştirilemez, yani pastörlükten atılamaz, hatta emekli aylığı verilerek işten çıkarılamazdı. Güçlük, *Corsaren*'in uzun gölgesinin altında halkın, herkesin dengesiz olduğuna inandığı Adler'le Kierkegaard'u aynı gemiye bindirebilmesiydi. Daha kötüsü, insanlar Adler'in sıkıntı ve rahatsızlık duymasının, Kierkegaard'un iddia ettiği vahiy niteliğindeki kendi deneyimine dayandığını düşünmeye başlayabilirlerdi. Belki kişisel endişesi bunlardan daha da derindi: Bunun böyle olmadığına *kendini* nasıl inandıracaktı, tanrısal yol göstericiliğin yönetimindeki yapıtının vahiy değil, iman meselesi olduğuna dair yeni kanısından nasıl emin olacaktı. Aslında, Adler'in kafası karışık olsa da, Kierkegaard bu talihsiz adama sempati duyuyordu ve kendi Hegel karşıtlığını, Adler'in vizyonlarında İsa'nın reddetmesini emrettiğini öne sürdüğü Hegelciliğinden ayırmak için bir kez daha büyük çaba harcıyordu.[36]

16. Bölüm

İşi Tanımlama

Kierkegaard, Adler'in yapıtlarını yayımlandıktan hemen sonra, 1846 yazında almıştı.[1] Kitapçının beyanı, Berlin'e yaptığı o kısa yolculuktan döndükten yaklaşık bir ay sonrasını, 12 Haziran'ı göstermektedir. Adler, açıklayıcı bir Önsöz'le birlikte Vaazlar'ının (*Sermons*) ithaf yazdığı bir nüshasını önceden, 1843'te Kierkegaard'a vermeseydi, Brøchner, Kierkegaard'u görmeye Berlin'e gittiğinde, bunu Adler'in yazdığı zayıf bir tahmin olarak kalacaktı. Her halükârda Kierkegaard, Sevginin İşleri'ni (*Kjerlighedens Gjerninger*) geride bıraktıktan sonra şimdi, Adler hakkında geniş kapsamlı bir taslak yazmaya başlamıştı. Pek çok taslaktan ve bölüm bölüm serimlerden sonra 1 Aralık 1847'de iki yüz sayfa yazıp bunları "yeniden düzenlemişti". Ama sonra, bu "önemsiz" konuda kendisiyle savunmasız Adler arasında bir "horoz dövüşü" çıkmasını önleme bahanesiyle, "meraklı halka" eğlence olsun diye[2] Adler'e bütün göndermelerle birlikte yalnızca bir özet yayımlamayı –1849'a kadar yayımlamıştır– seçti. "*Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*"i (Bir Dâhiyle Bir Elçi Arasındaki Farka Dair) ise bu özetten çıkardı. Burada elçilerin doğmadıklarını ama Tanrı'nın onları "öğretiyi duyurmak ve otoritelerini kullanmak" için çağırdığını söyler.[3] Kierkegaard, onun "Aman Tanrı'm, Hıristiyanlığın onurlandırılmasına yardım edeceğime, onu mahvediyordum" diyen biri olmadığından emindi. Gelgelelim, bunu örneklendirmeye çalışmış bir dâhi olabilirdi. Ama sonra yine, "[y]azar olarak ben, oldukça tuhaf bir dâhiyim –öyle ya da böyle hiç otoritesi olmayan, dolayısıyla hiç kimse için otorite olmasın diye sürekli kendini yok etme talimatı alan".[4] "Ben, hakikat uğruna şehit olabilecek bir dâhi" olsam da der, Hıristiyanlık uğruna şehit olamam, çünkü kendime o derecede Hıristiyan diyemiyorum".[5] Daha sonraki bir dönemde "*Har et Menneske Lov til at lade sig ihjelslaae for Sandhe-*

den?" (İnsanın Hakikat Adına Kendini Öldürtme Hakkı Var mıdır?) adlı yazıyla birlikte bu denemeyi yayımladığında, Kierkegaard kavga için silahlanıyordu.

Dâhiler hâlâ yaşayabilirler, hatta elçilerin öğrettikleri uğruna ölebilirler ama elçiye şehit olma olanağını veren otorite değildir. Ama ister dâhilik karşılığında sunu, doğruluk uğruna şehitlik olsun, ister Yol Gösterenin araç olarak seçtiği birinin bilinmeyen ölümü olsun, bir kişinin yaşamının, her halükârda onu almaya yetecek kadar önemli sayılacağı konusunda doğru bir hüküm nasıl verilebilir? Şehit olmak işe yarayacaksa, bu hareketin değerini bilecek bir destek grubu ister. Ama ya destek grubu yoksa ya da değer bilenlerin nedenleri yanlışsa? Ölümünün hakikatin isteri olduğu, Yol Gösterenin olaylar dizisini oluştururken Kierkegaard'un kaleminin yol açtığı "çatışmalar"ın hem hakikati hem de şehitliğin koşullarını yaratmasını sağladığını ama kendisinin şehitliğin isteri olan otoriteden yoksun olduğu düşüncesi Kierkegaard'u sonuna kadar rahatsız edecekti. Yol gösterilme duygusu her şeye karşın onun otorite sahibi olduğu ve hakikat uğruna ölebileceği anlamına mı geliyordu? Öte yandan bir dâhiyse, o zaman da bu olgunun kendi yolunda, şehitliğe kadar değil de, belki ölüme kadar gitmesine izin verirdi.

Başlangıçta kişisel olan ve Adler olayının yol açtığı bu düşünceler, zaman geçtikçe, toplumsal bir çerçeveye oturtulabilecek bir konuyu tanımlamaya başladı. Dâhinin, istisnai kişinin yazgısı kadar hakikat uğruna şehit olma iması da, o günkü Danimarka Kilisesi'nin yaşamındaki çeşitli kademelerin yaklaşımlarındaki duyarlılığı, büyük ölçüde "artırırdı". Hıristiyanlığın şehitlikle bağlantısının böyle can sıkıcı bir biçimde hatırlatılması, burjuvalar ya da popülist takvacılarla (Mynster ve Grundtvig) seçkin entelektüellerin hepsini (en çok da Martensen) kışkırtırdı. Bu denemelerin 1849'da müstear adla yayımlanmasının gerisindeki güdünün, Kierkegaard'un Hıristiyan geçmişinden edindiği rolle birlikte bunların hepsini küçümseme stratejisinin bir parçası olduğunu görmek kolaydır. Sorun, onun bu rolü oynayıp oynamadığıdır.[6]

Sevginin İşleri (*Kjerlighedens Gjerninger*) bitmeye yüz tutunca, hissettiği feci yorgunluk nedeniyle Kierkegaard, yolculuğa çıkmayı giderek daha çok düşünür oldu. Berlin'den de, Stettin'den de, hatta yurtdışında daha uzun süre kalma olanağından da söz edilmektedir. Ancak Adler'e takıntısının yanı sıra yapılacak birkaç iş onu eve bağlamıştı.

Satılmayıp elde kalan kitapları konusunda yayıncısıyla görüşmeler yaptı. Nytorv'daki aile evi de en sonunda satılacaktı. *Ya/Ya da*'nın yeni basımı için başarısızlıkla sonuçlanan görüşmeler yaptı (yayıncı Kierkegaard'un verdiği fiyatı kabul etmedi). Bütün bunlar 1847 sonbaharında yolculuğa çıkmak için başka planlar yapmasına son verdirdi. Kierkegaard, buna müteşekkir olduğunu söyler, çünkü ruh durumu bozulabilir, Sevginin İşleri (*Kjerlighedens Gjerninger*) bitmeyebilirdi.[7] Gelgelelim, bu süre içinde, Temmuz'da ve Ekim'de Kierkegaard, hasta Kral VIII. Christian'ı iki kez ziyaret etti. Sohbetlerini günlüklerine yazdı, Kierkegaard'un yazmanı Levin bunları küçümseyerek yorumladı.[8] (Kral, ertesi yıl 20 Ocak'ta öldü.) Daha sonraki aylarda Kierkegaard, çok sayıda yeni yayın planladı. *Indøvelse i Christendom*'un (Hıristiyanlıkta Pratik) parçalarını oluşturacak bölümleri yazdı. Sonunda üç yıl sonra piyasaya çıktığında, Kierkegaard'un önemli yapıtlarından sonuncusu oldu. Regine'yle Fritz Schlegel, Kierkegaard'un 1847 Kasım'ında Mynster'e boş yere yaptığı ziyaretten bir gün önce evlendiler. Kierkegaard, Aralık'ta aile evini sattı ama anlaşmanın bir maddesi 1848 Paskalya'sına kadar evin bir bölümünde oturmasına fırsat veriyordu. O yıl günlüğü, *Ölümcül Hastalık*'ın (*Sygdommen til Døden*) temasını oluşturacak bir ideye gönderme yaparak biter.[9]

1848 Ocak ayı, daha sonra Kierkegaard'un kendisi için önemli olduğunu belirttiği yılın başlangıcı oldu. Ertesi yıl şöyle diyebiliyordu: "Tanrı'ya şükürler olsun, artık kendimi anladım; geçen ilkbaharda yolculuğa çıkmamam iyi olmuş ..." ve "geçen yıl çektiğim acının, ne kadar korkunç olursa olsun, bana anlatılmaz yararı oldu". Yıllarca sonra şunları hatırlıyordu: "Yaşamımda edindirildiğim perspektif beni neredeyse boğuyordu. Bakış tarzımda, bana gerçekten olağanüstülük vererek Yol Gösterenin beni yönettiğini hissediyordum."[10] Ama aynı düşünce o zaman "bir karakteri oynamak" istemesi gerektiğini aklına getirdi. Bu, "yoksulluk içinde yaşamayı, şöyle ya da böyle imgelediğinden daha çok acı çekmeyi istemek" demekti. "Asla gerçekten dirençli" olmadığını ve 1848'de, "birkaç kez ölümün yakınlığının onu kendisine getirdiğini" ekledi. Ölüm düşüncesini yakınlaştıran Avrupa'daki olaylar değildi. Schleswig-Holstein'daki Danimarka-Prusya savaşının yanında, Fransa'daki Şubat Devrimi bütün Avrupa'ya yansıyordu. Evinin çok yakınındaki çatışmanın Kierkegaard'a doğrudan etkisinin, askere

alınan uşağı Anders'in hizmetinden yoksun kalması olduğu geleneksel bir yorumdur. Kierkegaard'a göre bu, projesinin yazgısından derin endişe duyma zamanıydı. Hatta ölürse, davasını savunacak birini aramayı bile düşündü. Daha büyük çatışmaya gelince, Kierkegaard'un o yıl günlüklerinde tekil birey konusunda öğütlediklerini, yani başkaldırı döneminde "bireye dışsal değişikliğe kayıtsız kalmanın yolunu göstermek ve içselliğini güçlendirmek" için yararlanılacak kategoriyi yaşama geçirdiği söylenebilir.

Kierkegaard, 1848'deki siyasal olaylara duyarsız değildi. Ama ona göre olaylar, eylemi ve inisiyatifi bireylerden çok gruplara yüklemek gibi tehlikeli bir eğilim gösteriyorlardı yalnızca.[11] Kierkegaard bu olayların, çağın bireyselleştirme eğiliminden boş yere kaçmanın bir parçası haline geldiklerini görüyordu; halbuki ona göre "tekil birey" kategorisi eğiliminden daha uygun yararlanılabilir ve daha uygun bir doyum sağlanabilirdi. Gelgelelim, ortaya çıkacağı gibi Kierkegaard'un, dinin hakiki rolünü yıkıcılıkla ele geçiren belli bir vadeye sahip kurumlar olarak baktığı, 1848 Devrimi'nden sonra kurulan anayasal monarşi ve halk kilisesi, Berlin'e ilk gidişinde durumunun ahlaksal boyutlarıyla yüzleşmek zorunda kaldığı 1841'den beri daha da netleşen düşünceleri doğrultusunda siyasal bir hedef durumuna geliyordu.

1848 yılı dışsal açıdan, başta mali açıdan olmak üzere kişisel bir sınav oldu. Savaş için salınan gelir vergisi meselesi vardı. Nisan'da, Rosenborggade'de uzun zamandır gözünün üzerinde olduğu yeni yapılmış bir daireye taşındı. Geçim masraflarını dengelemek için pansiyoner aldı. Yaz gelince, daireyi kiraladığı yakındaki dericiden gelen kötü kokulardan rahatsız oldu. Sonunda dairenin hiç uygun olmadığını gördü.[12] Onu uğraştıran ahlaksal kararlara çok sayıda başka pratik sorun da eklendi. Bir kaygı durumuna itildi ve yapabildiği hangi işi yapma biçiminin engellere yol açtığına dair net vizyonlar halinde, iyimserlikle depresyon arasında gidip gelen ruhsal durumlara girdi. O Nisan'da varlığının tamamıyla değiştiğini, "konuşmaya" artık kesin karar verdiğini (kendine) söyler (acaba yazma yerine konuşmaya mı karar verir? Yoksa özellikle kendi adıyla kendi düşüncesini yazmaya mı?)[13]; ancak beş gün sonra henüz çok erken olduğunu söyler.[14] Bu dönemde günlüğüne yazdığı notlar genelde, birbiri ardına gergin kararsızlıklarla ve kendine yönelik kuşkularla doludur. Nevroz ve kendine acıma arayanlar burada

incelenecek pek çok şey bulurlar. Ama içgözlemini sürekli daha serinkanlı, kendini eleştiren bir geniş açıdan yapar. Günlüğüne yazdığı notların pek çoğunda, pratik ve ahlaki güçlüklerinden oluşan bir artalanda gelecekteki planları için mücadele etmek amacıyla bu ruh durumlarını ele aldığı açıkça bellidir.

Yine de, siyasal olaylar Kierkegaard'a daha genel ve daha dolaysız bir amaç doğrultusunda yeni bir anlayış sağladı. Danimarka'daki kargaşa ve değişiklikler, bu anlayışın kültür ve siyaset yaşamıyla ya da "tekil birey" kategorisiyle doğrudan bağlantılı olduğu düşüncesini doğrulamasına yardım etti. Daha çok yazabilirdi ve 1848'de daha çok yazdı. Bunların arasında iki yıldan önce piyasaya çıkmayacak olan *Indøvelse i Christendom*'ında yazdıkları da vardı. Ama üzerinde çalıştığı başlıca yapıt, "yıl ortasında" bazısını da Schleswig-Holstein bunalımından önce yazdığı *Ölümcül Hastalık*'tı.[15] Yapıt 1849 yazında yayımlanacaktı. Ölümünden sonra yayımlanan *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*'in (Yazar Olarak Çalışmama Bakış Açısı) taslağı da vardı. 1848'de tek edimsel yayını Nisan'daki *Christelige Taler* (Hıristiyan Söylevleri) idi. Ama daha çok yapıt üretmek için çok gerekli olan sermayeyi sağlamak amacıyla Kierkegaard, *Ya/Ya da*'nın ikinci basımını yapmakla da uğraşıyordu. Bakış Açısı'nın (*Synspunktet* ...) taslağı bu bağlamda görülmelidir.

Ya/Ya da'nın yeniden basımını haklı göstermek için, yazar olarak yönelimlerinin başından beri dinsel olduğunu belirtmeye karar verdi artık. *Ya/Ya da*'nın ikinci (ve gözden geçirilmiş) basımı, doğru yazarın dinsel inançlarını belirtecek, müstear adın kullanılmadığı dinsel bir yapıtla birlikte yayımlanacaktı. Bu ve daha sonraki dönemde günlüğüne yazdığı notlarda belirttiği gibi, bu idenin stratejik ve başka güçlükleri vardı. Bu nedenle Kierkegaard'un aklına parlak bir fikir geldi. Bu bağlamda bir açıklamayla (Bakış Açısı) birlikte ikinci basımı ve daha sonra müstear adla yazdığı Hıristiyanlık temalı yapıtlarını artık müstear ad kullanmadan yayımlayacaktı. Taslak, Kasım'da "hemen hemen bitti". O tarihte "çok tükenmiş" olsa da, "amacına ulaştığını" hissetti, yani "varoluşsal olarak üretkenliğimi doğruladım" dedi. O tarihte "yalnızca yazar" olduğunu söyler ama çabası durumunu kötüleştirir: "Tinim gayet güçlü ama ne yazık ki bedenim için fazla güçlü. Sağlık durumumun bu kadar kötü olmasına dayanmama bir açıdan tinim yardım ediyor. Başka bir açıdan ise tinim bedenimi boğuyor."[16]

Açıklamada eskiden müstear adla yazdığı yapıtlarını "kandırmacalar" olarak betimler, çünkü bunlar tasarlandığı gibi, okurun "geriye" dönmesine rehberlik edecek konumun daha altındaydı. Ama daha sonra Kierkegaard kitapta, "kandırmacanın" çok sert bir sözcük olduğunu, yapıtların istenerek böyle planlandığı izlenimi bıraktığını kabul eder. Önsöz'de belirttiğimiz gibi, üretkenliğin onun "eğitimi" olduğunu ve üretkenliğinin bu eğitimi "yansıttığını" söylemek daha doğru olurdu. Not (*Efterskrift*), Hıristiyanlığın ne olduğu problemini ortaya koyarak bir "dönüm noktasını" temsil etmişti. Kierkegaard'un şimdiki etkinliğini kandırmaksızın doğrudan ele alan bir problemdi bu. Burada onun yazma "zorlantısından", Tanrı vergisi yeteneğinden, çalışmasına başından beri bir elçi ya da vahyedilen hakikati yazacak bir aktarıcı değil, daha çok, Hıristiyan olarak yetiştirilmenin ne olduğunun canlı örneğini oluşturma özelliğini veren Yol Gösterenden söz edilir.[17] Bu genel açıklama gizlendi, ölümünden sonra (1859'da) ağabeyi tarafından yayımlandı. *Ya/Ya da*'nın ikinci basımı (şimdi tek kitap halinde) Mayıs'ta çıktığında, baştan planlandığı gibi, imzalı bir dinsel yapıtla (*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* [1849; Yabani Zambaklar ve Cennet Kuşları]) birlikteydi ama kendi adıyla yayımlamayı düşündüğü öbürleri yoktu. Bunun yerine, onlara yeni bir müstear ad buldu: Anti-Climacus.

Hem açıklamayı gizlediğini hem de bu evrede yeni bir müstear ada başvurduğunu günlüklerinde ayrıntılarıyla açıklar. Kierkegaard, müstear adla yazmasının ardındaki yönelimin başından beri dinsel olduğunu belirtmek istese de, dinsel imanın ve dinsel kuralları gözetmenin gerektirdiği yüksek tinsel standartları insanlara artık anlatmaya karar verse de, kişi olarak kendisini bu standartlara örnek oluşturacak ve başkalarını yargılayacak biri olarak ortaya koyamayacağını hissediyordu. Şimdi anlattığı türde bir Hıristiyan olduğunu kabul edercesine ortaya çıkmamalıydı. Başka bir deyişle, yazılarında bu tekil birey kategorisinden çıkardığı içerimlerin gerektirdiği ölçüde bir "karakteri oynadığını" kişisel olarak iddia edemezdi. Çok farklı bir kandırma –olduğundan daha yüksek, eski müstear adlarındakinden daha aşağı görünme– riskini önlemenin yolu çağdaşlarıyla konuşmak olamazdı. O tarihte günlüğüne yazdığı notlar, Anti-Climacus müstear adına yol açan içsel çatışmasının çarpıcı tanığıdır.[18]

Bakış Açısı'nı (*Synspunktet* ...) yayımlayacağı yerde, Hıristiyan olarak sıra dışı bir konum iddia etmediği olgusunun ya da izleniminin de

altını bir ölçüde çizerek, Kierkegaard, Mynster ve kültür bakanı aracılığıyla kilisede, başlangıçta Pastörlük Okulu'nda görev almaya çalıştığını gösteren adımlar attı. Bu kandırmaca olsun olmasın, çabasında gönülsüzdü, hiçbir sonuca ulaşmadı. Haziran sonunda *Ölümcül Hastalık*'ın taslağını teslim etti ve Kierkegaard'un yazdıklarının en iyisi olduğunu düşündüğü bu yapıt ("bana ummaya cesaret ettiğimden daha büyük ölçüde Hıristiyanlığı aydınlatmayı bahşetti; önemli kategoriler burada açıkça gün ışığına çıktı")[19] 30 Temmuz'da piyasaya çıktı. Yazarın, okurda "öğretici olmayacak kadar çok soğuk" izlenimi bırakabileceğini, öte yandan içeriğinin "akademiklik soğukluktan uzak ve öğretici" olduğunu kabul ettiği tez biçimini, geniş spektrumlu düşüncelerini oldukça dar bir alanda toplamasına olanak veren felsefe kategorilerini uygulayarak kolaylaştırıyordu. Terminolojiyi, Berlin'deyken –"Kantçı olduğunu duyduğu için– "rahatsız etmediğine" şimdi pişmanlık duyduğunu söylediği felsefeci Adolf Trendelenburg'un yeni yapıtını heyecanla okumasına borçluydu.[20]

Ölümcül Hastalık'ı esinleyen düşüncesi, ilk kez günlüğüne yazdığı Aralık 1847 tarihli notta ortaya çıkar. Kitap biri güçsüzlük, öbürü başkaldırı olarak iki umutsuzluk biçimini saptar. Kitabın adında umutsuzluk bir hastalıktır ve iki bölümlük kitabın ikinci bölümünde umutsuzluğun günah olduğu belirtilir. Avantajı göz önüne alan birçok yorumcu, birinci bölümün genelde umutsuzluğun ilahiyat öncesi açıklaması olarak okunabildiği sonucunu çıkarmak için, günahın ancak ikinci bölümde umutsuzluğun bir özelliği olarak ortaya konulduğunu kabul eder. Kierkegaard'un bir zamanlar bu yapıtı, "Hıristiyan Âlemine Hıristiyanlığı Öğretme Girişimi" gibi tartışmasız sıkıcı karakterde denemelerini de içeren bir kitabın birinci bölümü olarak yayımlamayı planladığını belirtmek ilginçtir. Günlüğünde bunu aktardığı notta böyle bir kitaba bir kez daha yazarlık işinin sonu diye bakması da ilginçtir: "Yazarlığımı bu bitirecek."[21]

Umutsuzluk, *Ya/Ya da* kadar eski bir tarihte rol oynar ama daha sonra, Johannes Climacus'un, "umutsuzluk umutsuzluktur, çünkü çıkış yolunu bilmez" dediği[22] Not'taki (*Efterskrift*) gibi ancak ara sıra yüzeye çıkar. Ama bu etkileyici bir alıntıdır, umutsuzluğu (sözcüğün kökenbilimsel açıklamasının akla getirdiği gibi) olanaksızlığı ortaya çıkan bir görev karşısında duyulan çaresizlikmiş gibi gösterir –umutsuzluk ve çaresizlik. Bu normal bir anlayış diye düşünülür ama daha çok Hegel'in ya da en azından Hegel'in anlayışının birinci bölümü anlamın-

da. *Ölümcül Hastalık*'taki anlamıyla umutsuzluk kavramı, kesinlikle Hegel'in kavramı değildir.

Hegel'in düşüncesi kabataslak şöyledir: Bilinç, kendi hakkında hakikati bilmenin doğru yoludur, hakikat bizatihi bilgidir. Gelgelelim, menzile giden yolda (karakteristik Hegelci konuşma biçimi benimsenirse) bilinç, gerçek bilginin, dolayısıyla ilk baştaki varsayımla kendisinin ne olduğu bilgisini gitgide daha iyi kavramaya başlar. Örneğin, bilinç kendisini "görüngüsel bilgiyle", görünen dünya bilgisiyle özdeşleştirir. Ama bu özdeşleştirme yetersiz kalır ve bu yetersizlik "kendi benliğini yitirmeyle" aynı şey olarak deneyimlenir. Edimsel olarak Hegel, yola, kuşkunun (*Zweifel*) yolu ya da daha kesin olarak umutsuzluğun (*Verzweiflung*) yolu diye bakar. "Görüngüsel bilginin hakikatdışılığına yönelik bilinçli içgörü" olan umutsuzluk, kuşkudan ayırt edilir –varsayılan şu ya da bu hakikat konusunda kararsızlık, kuşku uygun bir biçimde giderildikten sonra bu hakikate yeniden dönüş". Ama sonra Hegel'de umutsuzluk sağlıklı bir kuşkuculuğa döner. Söz konusu durumda, şimdiye kadar ilerlemeyi "engelleyen" "bütün sözde doğal fikirler, düşünceler ve görüşlere" kuşkuyla bakılır; "hakikatin ne olduğunu" daha çok irdelemenin yolu açılır.[23]

Bu düşünceyi Kierkegaard'a transfer etmek güç değildir, çünkü özellikle, evreler hem Hegel'in bilinci yolculuğa çıkardığı "yol"la hem de, "eğitimini ... Bilim'in bakış açısına kadar irdelettiği bir dizi biçimlenimle" akla yakın bir benzerlik ortaya koyar.[24] *Ya/Ya da*'da Yargıç Vilhelm genç estetikçi arkadaşını estetik yaşam görüşünün "umutsuz" olduğuna inandırmaya çalışır. Vilhelm, arkadaşının olgun estetik yaşam görüşünü belirtir: "Böyle bir yaşam görüşü hiçliğinin bilincini bir dereceye kadar kendine itiraf etmektedir." Bir hale gelmenin ya da olmanın yolu olarak başladığı şeyde kişi başarısızlığa uğrar. Vilhelm'in arkadaşına oldukça gizemli bir biçimde kendini seçmenin yolu olarak "umutsuzluğu" *seçmeyi* öğütlemesi, yaşam yolunun kuşkuculuğunu görmesini, dolayısıyla, kendisini ortaya koyabileceği yeni "yola" hazırlanmasını söylemeye benzer. Umutsuzluğu seçmek, "kendi benini" seçmektir, çünkü seçimin, kişinin sonlu varlığını kapsamasıyla ve bu nedenle, dışarıdan ya da yukarıdan "mutlak" bir bakış açısından anlaşılmasıyla yeni yol açılır.[25] Böylece umutsuzluk, yolculuğun sürmesi için gereken bir tür çözücü ve itici güçtür.[26]

Umutsuzluğun çözücü olduğu anlayışı Kierkegaard'un müstear adla yazdığı eski yapıtlarında da kuşkusuz vardır. Ama *Ölümcül Hastalık*'ta umutsuzluk, daha çok geciktiriciye yakın bir şey olarak ortaya konur. Bu, *Ya/Ya da*'yla *Ölümcül Hastalık*, yani Kierkegaard'un müstear adla yazdığı ilk ve (*Indøvelse i Christendom* dışında) son yapıtları karşılaştırıldığında ortaya çıkar. Bu yapıtlarda "ben", hemen hemen aynı terimlerle tanımlanır ama son yapıtında, ilkinde bulunmayan önemli bir ayrım söz konusudur. *Ya/Ya da*'da bize söylenen şudur: benlik "farklı biçimlerde belirlenen bir somutlaştırmadır" ve kendini "somut bir biçimde" seçmek, "bu yetenekleri, bu eğilimleri, bu içgüdüleri, bu tutkuları bulunan, bu belirli çevrelerden etkilenen bu belirli birey, belirli dış dünyanın bu belirli ürünü olan bu benin farkında olmaktır".[27] Sanki neredeyse, kişi benini seçmelidir, mutlak geniş açıdan, kişi zaten bu ortamdadır. *Ölümcül Hastalık*'ta da, benin, "bu yetenekleri, öneğilimleri vb." ya da "yetenekleri ve becerileriyle bu çok belirli şey [*dette ganske Bestemte*]" olduğu söylenir.[28] Ama bu tanımın yapıldığı pasajda, bir kimsenin salt "dışsal yönde" "edindiği" benle ("kendi beni dediği şeyle") ancak "içsel yönde" giderek sahip olabildiği "daha derin anlamdaki" beni açıkça ayırt edilir. Burada tekil birey kategorisinin etkisini görüyoruz. Kuşkusuz bu, *Ölümcül Hastalık*'ta sözü edilen benliğin içsel yönü aranırken, Yargıç Vilhelm'in idealinin karşılığı olan benin ancak medeni vb. durumla tanımlandığı anlamına gelmez. Her şeyden önce Vilhelm, bir kimsenin kendisini seçmesiyle başlayan bir içsel geçmişten söz eder. Bu sırada Quidam'ın imanın mahremiyetinde gözden kaybolmasına yol açan ilerlemede grafik haline getirilen bu fazladan ve bir ölçüde gözden geçirilip düzeltilen karakteristikleri edinen "içsellik" anlayışı doğrudur daha çok. Kierkegaard, içsellikle dışsallık arasında yaptığı bu yeni ayrıma dayanarak, bireylerin yalın ve çıplak tekillikleri beklentisinden ya da vizyonundan kaçmayı benimsedikleri sayısız dış görünüşleri derleyip aralarında ayrım yaparak bir tipoloji çıkarabilir artık. Kierkegaard'un "umutsuzluk yolu", Anti-Climacus'un ellerinde, insanların çevrelerini sıkıca saran dışsal kimlik pelerinine önce bilinçsizce, sonra isteyerek, sonunda da başkaldırarak sarılma eğilimlerinin giderek farkına vardıkları bir umutsuzluk yolu haline gelir. Vilhelm'in önerilerinin buna uyup uymadığı, uyuyorsa nerede uyduğu ilginç bir konudur.

Kitap iki bölümdür ve birinci bölümde, umutsuzluk bilincinin gelişmesinin öyküsünün başında Anti-Climacus, gelişmenin sonunu sınır-

layıcı bir durumla sabitleştirir. Bu, "hafifletici bir mazeret işlevi gören bilinmezliğin" bulunmadığı şeytan ya da "saf" bir ruhtur. Şeytanın başkaldırısı "mutlaktır"; Tanrı'nın huzuruna çıkar ve ne yaptığını sağınlıkla bilerek Tanrı'ya arkasını döner. Ama insanlar salt tin değildir, kendileri hakkında bildikleri kesinlikle salt değildir. Umutsuzluğun, ne yapılması gerektiği ve ne "yapıldığı" "anlayışı" arasındaki ölümcül uçurumdan yararlanan bu çokanlamlılığa ve özel yalvarmaya her zaman maruz kalır insanlar. Bu durumda, kendi olma görevinin, "Tanrı'nın huzurunda tin olarak kendilerinin bilincine varmaları" gerektirdiğini ve ancak benlik böyle kavrandığında kendilerini umutsuzluktan kurtarabileceklerini anladıklarında, kendini kandırmaya yatkın olduklarını öğrenmenin öncelikli "görev"iyle yüz yüze gelirler yine de.[29]

Çok genel olarak, Kierkegaard'da umutsuzluğun benlik beklentisine karşılık vermeyi istememek olduğu söylenebilir. İlk ve son müstear adlar arasındaki fark standart düzeydedir. *Ölümcül Hastalık*'ın İkinci Bölüm'ünün başında şunları okuyoruz: "Bir şeyin niteliği onun neyle ölçüldüğüne bağlıdır" ve bene uygulandığında, bunun "standardı ... her zaman ben olan şeyin tam karşısındadır". Önce anne babasının standartlarını edinen çocuk, "yetişkinliğinde Devleti standart kabul ederek ben olur, ama sonra "Tanrı'yı standart kabul edince benliğe sınırsız vurgu dayatılır". Ben anlayışı, amaç yani *telos* anlayışıyla bağlantılıdır. Bu anlayış, ben haline gelmek demek olan "ölçü"dür. Olanak gerçekleşseydi, hangi standardın uygulandığına göre, potansiyel olarak "doğru" olan ve olacak olan bendir bu. İşte bu anlamda benliğe yansıtma denebilir: "Ben, sonsuzla sonlunun bilinçli sentezidir. Kendisiyle ilişkilidir. Görevi, kendi olmaktır. Bu da ancak Tanrı'ya bağlı kalarak yapılabilir."[30]

Kendini kandırmada özyaşamöyküsüne açık bir gönderme vardır. Kierkegaard'un kişisel ikilemini odağa getirirken, bu odağı bir artalanda görmeye çalışmak *Ölümcül Hastalık*'ın dikkati çeken özelliğidir. Yapıt, Kierkegaard'un problemiyle onun Danimarka toplumunun (ve belirgin bir biçimde ona benzeyen bir toplumun) rahatsızlığı diye gördüğü şeyi bu artalanda kavramsal olarak devam ettirir. Kierkegaard'un karşılaştığı problem, "ölçü" Tanrı olduğunda bile, bir kimsenin umutsuz olup olmadığını hâlâ *bilmemesidir*. Bu bilgi her zaman kuşkuludur. Bir kimsenin "sıra dışı" (Adler gibi yalnızca tuhaf değil) olmasını gerektiren "çağrı", bu yüceltilmiş standardın perspektifinden, daha kolay bir çıkış yolu, ta-

nıklık etmektense doğruyu önlemenin bir yolu olabilir. Bir kimse, tanrısal bir amaçla donatılmak için, sanki sonsuzluğun özellikle aşıladığı "bedendeki dikenden"* söz eder. Ama Tanrı standartsa bedendeki diken belki insanın kendisi olan "belirli şey"in bir parçası olarak kabul edilmelidir. Eğer böyleyse, her şeyin kendisi için mümkün olduğu Tanrı'nın önünde insan, "bu güçsüzlüğüyle alçalmalıdır". Belki bir kimsenin bunu yaptığının ve hâlâ umutsuzluk içinde olmadığının tek ikna edici kanıtı şehitlik olurdu, çünkü her şeyini hatta canını bile kaybetmek, dünyaya, bu sözde çağrının kolay bir çıkış yolu, dolayısıyla umutsuzluk olmadığını *gösterirdi*. Belki ilahiyatsal benin bakış açısından, evrensel olanın davasında bir kimsenin canını kaybetmesi bunu anlamanın bir yolu olabilirdi ("insan"ın standardına göre, hiç anlaşılmayan bir şey). Ama büyük olasılıkla, bu düşünce bile umut kırıcı, yine "kendisi olmak istemeden umutsuzluk içinde Tanrı'nın huzurunda" olmanın bir örneği olabilir.[31]

Ölümcül Hastalık'ın Birinci Bölüm'ünde, görünüşte, bu kişisel ikilemler dışında, insanların "tin olduklarının" hâlâ bilincine varamamalarının "dünyada" umutsuzluğun en yaygın biçimleri olduğu iddiasıyla karşılaşıyoruz. "Sonsuz beninin bilincine" varamayan bir kimse benliğin görevinin ne olduğunu anlayamaz. Kierkegaard kendi toplumunun bu durumda ve umutsuzluk biçiminin bu toplumda çok yaygın olduğunu düşünür. Konu, bu kaçışın ve yükümlülükten kurtulmanın pek çok biçime girmesidir. Toplum, Tanrı ölçü alındığındaki benlerinden çok kendi benleri olmaya eğilim gösteren güçlülere fırsatlar yarattığı kadar, tin olamayacak kadar güçsüz olanlara da bol bol hazır kimlik sağlar.[32]

Bu durumda, *Ölümcül Hastalık*'taki analizin düğüm noktası, dünyaya bağımlılık olarak tanımlanabilecek güçsüzlük düşüncesidir. Analiz, umutsuzluğun bu güçsüzlük bilincini ele alma stratejilerini ve dünyaya bağımlılığın aslında güçsüzlük olduğunu göz önüne serer. Kısaca özetlendiğinde şöyledir: "Güçsüzlük" olarak umutsuzluk, bir kimsenin tekillik konumunu benimseyememesi sayılır. Bu olabilir, çünkü bir kimsenin tekil olduğu henüz aklının ucundan bile geçmemiştir, ama analiz, insan davranışının çoğunun bu konumdan kaçmaya ya da iddia edilen bu düşünceyi karartmaya çalıştığı düşüncesine odaklanır. Deneyim dü-

* Elçi Pavlus'un 2Ko. 12:7'de, aldığı vahiylerle gururlanmadığını belirtirken yaptığı benzetme. "Aldığım vahiylerin üstünlüğüyle gururlanmayayım diye bana bedende bir diken, beni yumruklamak için Şeytan'ın bir meleği verildi, gururlanmayayım diye"-ç.n.

zeyinde, bu umutsuzluk dünyasal şeylerin ya da bu durumda dünyasallığın kaybedilmesi olarak deneyimlenir. Gelgelelim, Anti-Climacus'un gerekçesine verilen bu yanıtın altını çizen tam tersidir: "Her umutsuzluğun formülü" olan kendinden kurtulmak isteme gerekçesinin bedeli, "sonsuzu" "kaybetme" çabasıdır. Ama geçici durumda birey, dünyasal olana (sonlu kayıplara duyarlılığına) ilgisini güçsüzlük olarak kabul eder. Ancak ilk örnekte, uygun olanı istememe anlayışını bastırarak, güçsüzlüğün bu hoş karşılanmayan kabulünü geçersiz kılma girişimi vardır. Her şeye karşın, bir kimsenin beklentiyle yüzleşemeyecek kadar güçsüz olduğu ne kadar az dikkati çekerse, yüzleşemeyecek kadar güçsüz olduğu ide o kadar az konu edilir. "Çekince" (*Indesluttethed*)[33] adıyla bilinen umutsuzluğun bu biçimi hâlâ tekilliği benimsemeye gösterilen direnci ifade ettiği için, yine de "güçsüzlük" sayılır. Bu sıralamada etkin ve edilgen olarak iki biçimde ortaya çıkan, başkaldıran umutsuzluk, bir kimsenin tekil olduğu düşüncesi artık uzak tutulamadığında baş gösterir. Etkin umutsuzluk tekilleşme bilincinden –Anti-Climacus, doğrudan Hegel'in *Estetik*'inden (*Ästhetik*)[34] çıkararak, benin soyut ve olumsuz biçimi der buna– "deneysel olarak" yararlanır. Burada umutsuzluk, bir kimsenin dünyada adından söz ettirmesi biçimini alır, kendi yeteneklerinden kendi yararlanır, dünyaya bağlılığının güçsüzlük olduğu düşüncesine tamamıyla arkasını döner. Bu bir anlamda doğrudur, aslında dünya kişiliğin ait olduğu yerdir ama "kendisini pekiştiren güce geçici olarak dayanan" benin dünyaya bağlılığı böyle değildir. İkincisi ise Anti-Climacus'a göre, umutsuzluğun kök salma formülüdür. Burada bu güçle ilişki bir yana bırakılır ve sonsuz benin olumsuz biçimi, benlerin sürekli olarak *de novo* [yeniden-ç.] oluşabildiği mutlak başlangıçmış gibi ele alınır.[35]

Burada Kierkegaard'u anlamak önemlidir. Benin olumsuz biçiminden böyle yararlanmak, (örneğin Nietzscheci) güçten çok güçsüzlük biçimidir. Gerçekte hedeflediğimizin dünyada yerine gelemeyeceğini bildiğimizde, bir kimsenin kendisini dünyanın çekiminden kurtaramaması, rahatlıkla kabul edilen güçsüzlüktür. Umutsuzluğun artık bizatihi güçsüzlük olmadığını, güçsüzlüğü görmemeye çalıştığını, çünkü böyle görülmesi gerektiğini anladığımızda, analizin ince farkı ortaya çıkar. Umutsuz kişi, bunu saf dışı bırakıp, sürekli gelişme ve kendini kabul etme ya da isteme anlamına gelen imana ya da umuda ("güçsüzlüğüyle

Tanrı'nın huzurunda alçalma") yönelmek yerine, benzeyeceği sonsuza kadar sürecek olan bir şeyin var olduğu anlayışından vazgeçen biridir. Edilgen bir biçimde başkaldıran umutsuz, güçsüzlüğünü aklından çıkaracağı yerde, güçsüzlüğüne parmak basar. Benliği yansıtmanın içkin olmayan bir anlamda, en azından kendisi için sıkıntıya girmeye değmeyeceğini ve uç bir örnekte, kanıt olarak, böyle bir yansıtmanın bulunmadığını iddia ederek, kesin bir neden olarak güçsüzlük gösterisi yapar.

Ölümcül Hastalık, Kierkegaard'un toplumuna genel bir gönderme yapmanın dışında, daha özgül muhatapların bazısını perdeler. Birincisi, Grundtvigçiler metinde dolaylı olarak görülebilir. "Tanrı'yla ilişkide" başarıya ulaşma görevinin "kendi olma" görevi olduğunu belirtmiştik. Beni tanımlamak için kullanılan ifadede "sentez"in yer aldığı bir görev vardır. Ben, "sonsuz ve sonlunun bilinçli sentezi"dir, "kendisiyle ilgili" bilinçli bir sentezdir bu.[36] Kierkegaard sentez anlayışını derinlemesine açıklamasa da, Kierkegaard'un "sentez" sözcüğüyle, en azından Hegelci bir şeyi, tezle antitezi ya da burada sonsuzla sonlu arasında başarılı bir "aracılığı" kastetmediği bellidir. Böyle olsaydı, kendi olmak bir kimsenin başarıyla Tanrı'ya dayanması olurdu ve bir kimse kendisine ayrılan yer ve zamanda bunu yapma mücadelesine girmeden başarısını tekrarlardı. Sentezin, görevin verildiği, tamamlanmadığı konum olduğu aynı biçimde bellidir. Özel doğalarının bilincine ya da bilinçlerinin özel doğasına vardıklarında insanlar zaten bu sentezdirler ve problem ya da problemi oluşturan budur. Dolayısıyla, olumsuz yönden sentez, düpedüz karşıtların yan yana getirilmesi, karşıtları karşıtlar *olarak* bir araya getirme görevi biçiminde anlaşılabilir. Görevin ancak Tanrı'nın yardımıyla başarıyla yürütülebileceği okura açıkça söylenir. Kierkegaard'un Anti-Climacus'a izini sürdürdüğü ben bilincinin gelişmesi karşıtlığın daha da netleştiği bir gelişmedir. Ahlak düzleminde ve pratik düzlemde bu, Hegel'in anlayışın "ya/ya da"sı dediği şeye benzeyen bir konumu üstlenir. Karşıtlık metafizik ikicilik, zihin-beden ikiciliği ya da benzeri değildir. Bu olumsuz anlamıyla sentez düşüncesi, Kierkegaard'un günlüklerinde insanın "ikili doğası" dediği şeyle ilişkilidir ve etik bağlamda anlaşılmalıdır. Kierkegaard burada, özellikle Grundtvigcilerin de aralarında bulunduğu, bu ikili doğayı kabul etmeyenleri eleştirir. Onlar, insan ediminin doğal gelişimin meyvesi olduğuna inanırlar. Anti-Climacus'un "ilahiyat kavramı olarak beni",[37] (birden çok anlama gelen) bu popü-

ler kavramı doğrudan kanıtlarla çürütür. Kierkegaard Tanrı'yla ilişkiyi, kişinin kendi içindeki sonsuzluk anlamını ve akla hayale sığmayan Tanrı-insanı izlenecek örnek haline getirip, edimi, doğal yeteneğimizin erişemeyeceği bir yere iter. Bazıları bunu kabul eder ama bunun ölçü olabileceğini yadsır; gereklilik yapabilirliği imler ve Tanrı için her şey olanaklıdır demek düpedüz aldatmadır. Gelgelelim, gerçek bir Hıristiyan olan Anti-Climacus'a göre, bu yadsıma en büyük günahtır. Umutsuzluk, bu iyiliği ummaktan vazgeçmektir. Ama o zaman bu koşullarda Kierkegaard'un ağabeyinin de aralarında bulunduğu Grundtvigciler günahkâr durumuna düşerler.

"*Ölümcül Hastalık*"ta, kitabın adında başka bir muhatap da bulunabilir. Heiberg'in 1840'ta yayımladığı *Nye Digte*'den (Yeni Şiirler) birinin adı "En Sjæl efter Døden" ("Ölümden Sonra Ruh") idi. Şiir biçiminde yazılan bu komedinin başkarakteri Ruh, küçük burjuva halkı kişileştirir. Şiirde, onun, büyük olasılıkla terk ettiği yer olan Cehennem'de Mephistopheles'le sohbeti kayda geçirilir. Gerçi türüne sadık kalarak, bu adın ayrıcalığını edinir.[38] Heiberg'in toplumunu betimlemesi Kierkegaard'unkiyle çok iyi örtüşür ama anıştırmanın konusu gözden kaçırılmamalıdır: Heiberg'in olayında hastalığa ölüm sonrası tanısı koyulur, çünkü Heiberg yaşamın gidişindeki başarısızlık nedeniyle bunun filistenlikten doğduğunu görür; Kierkegaard'a göre ise hastalık (sürekli) kendi kendine meydana geldiğinden, çaresini göz önüne alarak, ölüm öncesi tanısı konulabilir. Heiberg'in komedisi kültürlü seçkinleri dinlemeyi geri çeviren bir çağın iğneleyici bir yorumuyken, Kierkegaard'un "tezi" (gerçi kendisi bunun gerçek bir tez olmadığını söyler) herkese açık olan kurtuluşa çağrıdır. Gerçi iyi uyum sağlamış seçkine, kabul etmenin özellikle güç geldiği bir çağrıdır (Climacus'un anlığın günahı dediği şey, kültür adamının ağırlıklı olarak entelektüel ve nesnel yönelimindeki isteksizlik [*Halvhed*] yüzünden).[39]

"Heiberg" başka bir bağlantıda da Kierkegaard'un muhatabı olmuştu. Kierkegaard *Ölümcül Hastalık* piyasaya çıkmadan neredeyse tam bir yıl önce, bu yapıtın ve arkasından gelen *Indøvelse i Christendom* üzerinde çalışırken, 1849 Temmuz'unda bir gazetenin ekinde, "Bir Oyuncunun Yaşamında Bunalımlar (ve bir Bunalım)" adlı bir *yazı dizisi* yayımlamıştı.[40] Bayan Heiberg, yani Johanne Luise Heiberg, Juliet rolündeki büyük başarısından on dokuz yıl sonra oynadığı aynı rolle yine büyük

alkış almıştı. Kierkegaard, günlüğüne yazdığı notta, Bayan Heiberg'e borcu olarak gördüğü şeyi ödemesini ve kendisinden yazmasını isteyen editör Giødwad'in gönlünü yapmasını, özellikle de Heiberg'e "başka bir taş atmamasını", halktaki imgesini düzeltme fırsatı olarak gördüğünü açıklar. Yazıları kararlılıkla dinsel bir yöne döndüğünden beri, halkın eleştirinin baskısıyla kendisinin "azizleştiğini" düşünmesinden endişe ediyordu; ama özellikle, dindarlığının, "yaşlanılınca başvurulan türde bir şey olduğu" yolundaki "sapkınlığa" karşı çıkmasının "yaşamsal önem" taşıdığını görüyordu. Her zaman dindar olmuştu. "Yazar olarak her etkinliğimde gösterdiğim çaba gerçekten görülebilir. *Ya/Ya da*'yı yazdığımda da esasen dindardım" der. Bu iddia ölümünden sonra yayımlanan Bakış Açısı'nda (*Synspunktet* ...) da tekrar edilir: Evlilik düşüncesinden vazgeçtikten sonra, *Ya /Ya da*'yı yazarken, müstear adı Eremita'nın [keşiş-r.] ilettiği (Kierkegaard "gizlediği" der) gibi "zaten manastırdaydı". Bu, "abeslikle dünyasallığın", "insanların, küçümsenen konular olarak her zaman kendine görev edindiği dindarlığı hor görüp tepeden baktıkları bakış açısının" etkisini anlamaktı.[41]

Kierkegaard'un, dine dikkat etmeyen bir dünyanın, dini duyuran bir kişide "estetik yeteneğin" bulunmaması gerektiğine inanabildiğini eklemesi ilginçtir. Bu, eski müstear adların "kandırmasının" estetikçi kılığına giren dindar bir kişinin kandırması olmadığı anlamına gelir; estetikçiliği sahiydi; bu yazıyı yazıp, ayrıca *Ya /Ya da*'nın ikinci basımını hazırlayarak, okurlarına bunun hâlâ sahi olduğunu gösteriyordu. Konu, adına layık dindarlığın, estetiğin tavanı altında kalma eğilimine direnirken, estetikle sürekli iletişim kurarak kendini sürdürmesidir. Climacus, öznel düşünürün, "yaşamında estetik bir bağlam bulunması için yeterince estetik, bunu yoluna koymak için yeterince etik, düşüncede bunun üstesinden gelmek için yeterince diyalektik" olması gerektiğini ve "şiir, etik, diyalektik kategorilerinin ve dinin emrine amade olduğu" bu biçimin *somut bir biçimde* diyalektik olduğunu söylüyordu.[42]

Gelgelelim, başarılı *Ya/Ya da*'yı yeniden yayımlamasının ana nedeni şimdi yazmakta olduğu her şeyi yayımlamak için para sağlamaktı. Yine de bunu uygun bir yapıtla birlikte yayımlamak, öznel düşünürün bütün repertuarının hâlâ emrinde olduğunu vurgulamasına fırsat verdi, gerçi kendisi de aralarında olmak üzere, herkesin durumun çok başından beri böyle olduğuna artık inanmasını istiyordu.

Bayan Heiberg'e ilişkin yazısından bir yıl sonra piyasaya çıkan *Ölümcül Hastalık*'la ilgili önemli bir olgu, daha önce çok sık olduğu gibi, taslağı tam zamanında teslim ettiğinde, Kierkegaard'un müstear adla yayımlayıp yayımlamamakta ikirciklenişidir. Bu kez adı, Climacus müstear adı gibi, sorumlu editör olarak çıkar. "Son Açıklama"nın, müstear adların gerisinde hiçbir rastlantısal koşulun bulunmadığı güvencesini yutmanın ne kadar güç olduğunu bu bir kez daha gösterir. Anti-Climacus'un, Climacus sonrası olduğu kabul edilse bile, ki bu onu bu iddiadan muaf tutabilirdi, ama Kierkegaard'un "Açıklama"dan önce bile bu konularda sürekli kararsızlığının, müstear ad kullanmanın derin bir stratejinin uygulanması, tutarlı bir dolaylı iletişim kuramına başvurulması ya da yeni bir felsefe literatürü biçiminin ortaya atılması olduğuna dair yaygın görüşe ters düşer. Anti-Climacus ve *Ölümcül Hastalık*'ta, kararının nedeni, aslında, çektiği acıya dayanarak, Hıristiyanlık adına böyle yüksek düzeyde konuşmaya kendini yeterli saymasındaki küstahlıktan ve düpedüz gerçekdışılıktan son anda çekinmesi gibi gelir. Kierkegaard, günlüklerinin gelecekteki okurlarından, "daha önce bu günlüğe yazdıkları"nın "büyük bölümünde kendi"ni yüceltme girişimleri için özür diler, "Tanrı, bunun için beni bağışlasın" der. Hatalı bir kandırma olurdu bu: "İdeal dünyaya dair iddiaları en üst düzeye çıktığında, insan her şeyden önce, kendisi idealmiş ... gibi insanı bunlarla karıştırmamaya dikkat etmelidir ... uyanış en son şeydir, ama bu kişi olarak beni aşıyor –ben daha çok, yazarım." Kendisinin dinsel yönelimlerine dair iddiaların bulunduğu Bakış Açısı'nı (*Synspunktet* ...) yayımlamamaya karar verdiğinde de hemen hemen aynısını söylemişti (kuşkusuz müstear ad vermenin olanaksız olduğu bir yapıttı). "Yayımlayamam," dedi, "beni çok aşıyor".[43]

Ölümcül Hastalık'ın yayımlanmasını şöyle değerlendirir: "Kendime söz verdiğim çok büyük bir görevin o bütün korkunç eziyetine son verdi." Yazdığı her şeyi bir seferde yayımladı; "oturmuş haliyle Hıristiyanlığın fitilini ateşlemek" "umutsuzca atılmış bir adım" olurdu ve "şimdilik tek bir darbenin gücü söz konusu değildi".[44] Bunu beklemek gerekecekti.

Yine de bu sağgörü müydü? İnsanların, yaşlandıkça dindarlaştığını düşünmeleri endişesinin dışında, Dr. Ecstaticus olarak, Adler gibilerle birlikte bir kenara atılmak da gerçek bir tehlikeydi. Ekim'de Roskilde Konvansiyonu'nda doğaçlama konuşan Peter Kierkegaard, Martensen'in yapıtını denge örneği olarak övmüş, evet, "vecd [*ecstacy*]"i temsil eden

Søren'inkiyle karşılaştırmış ve karşılaştırma Søren aleyhine olmuştu. Konuşma yayımlandı. Søren içerledi, kalbi kırıldı. Peter, Martensen'in açıklamasını onunkiyle karşılaştırırken referans noktası olarak Aziz Pavlus'u almıştı. Søren, günlüğüne yazdığı notta acı acı, Martensen'le Aziz Pavlus'u, hatta onun ölçülülüğünü karşılaştırmanın bizzat vecit hali demek olduğunu belirtip, "Martensen-Peter ölçülülüğünden", "bir dereceye kadar dinsizlik, filistenlik ve kendini beğenmişlik" olarak söz eder.[45] Bunun acısını hiç unutmadı. Beş yıl sonra "vecit" yaftası konusunda düşüncelerini belirtti. "Birçok kişi için bu sözcük deliyle aynı anlama gelir ve tıp kitaplarında bir tür cinnet olarak sınıflandırılır."[46] O tarihte şunu yazmıştı:

> Sevgili Peter,
>
> *Kirketidende*'deki yazını şimdi okudum. Dürüst olmam gerekirse, beni çok üzdü. Ama burada konunun dışına çıkmak çok ileri gitmek olur. Öte yandan, söylemek istediklerini çok iyi ifade ettiğin yazı için sana teşekkür ederim.
>
> Aklıma gelmişken, düşünüyorum da, yazar olarak Martensen'le karşılaştırılacaksam, yalnızca tek bir yanımın göz önüne alındığını söylemek adil olurdu. Her şeyden önce ben, Martensen'den farklı yönelimde, farklı ölçekte bir yazarım. Gelgelelim, bu çok önemli değil. Ama yazar olarak Martensen'le karşılaştırılacaksam, bana öyle geliyor ki esas farka işaret etmeliydin. O, olağanüstü kazanç sağlarken ben olağanüstü özverilerde bulundum. Belki Martensen'in kendisinin esaslı bir üretimde bulunmadığı ve bütün Alman akademisyenlerinin yaptıklarını sessiz sedasız kendine mal ettiği de hatırlanmalıdır.
>
> Son olarak, senin ve benim hatıramız adına, benimle ilgili sözlerini değiştirmen gerektiğini düşünüyorum. Söylediklerin yerindeyse, müstear adlarımdan bir ikisi için geçerli olabilir. Eğitici Söylevler'in (çoktan cilt cilt kitaplar haline gelen, imzalı özgün yazılarım) yazarı olarak, gerçekte bana hiç uymuyor. Bu ayrımın gözetilmesini yazılı olarak rica ediyorum. Benim için önemli bu. Bitirirken, yeterince sık maruz kaldığım umursamazlığa hiçbir biçimde katkıda bulunmamanı, herkesin içinde bir tek senden beklerdim.[47]

Çok dikkat ettiği "İlk ve Son Açıklama"nın boşunalığı uzun zaman önce ortaya çıkmıştı. Artık ünlü olan yazarla görüşmek isteyen insanlar, mektuplarında hâlâ ona Victor Eremita diye hitap ediyorlardı.[48] Şimdi ağabeyi durumu daha da kötüleştiriyordu yalnızca. Aralık 1849 tarihli mektubun, Peter'ın 29 Ağustos'ta Danimarka Parlamentosu'nda senato

üyesi seçilmesinden önce mi sonra mı yazıldığı belli değildir. İki durumda da bu olgu Kierkegaard'un durumunu düzeltmesine yardım edemezdi. Martensen'in kısa süre önce yükselmesi Peter'ın karşılaştırmaktan duyduğu üzüntüye katkıda bulunmuş olabilirdi. Martensen artık ilahiyat profesörüydü. Temmuz'da *Den christelige Dogmatik*'i (Hıristiyan Dogmatiği) yayımlamıştı. Kierkegaard, Ağustos'ta notlar alarak okumaya başladı. Her zaman başka yorumlara da yer bıraktığı sayfanın geniş marjlarına şöyle yazdı:

> Bütün varoluş parçalanırken, gözü olan herkesin milyonlarca Hıristiyan hakkındaki bütün bu ıvır zıvırın saçmalık olduğunu görmesi gerekirken, Hıristiyanlığın dünya yüzünden silinmek üzere olması önemini korurken, Martensen oturmuş bir dogmatik sistem oluşturuyor. Şimdi böyle bir şeyi üstlenmesi ne demek? İman söz konusu olduğunda, bu ülkede her şey olması gerektiği gibi, hepimiz Hıristiyanız, ortada dönüp duran hiçbir tehlike yok, güven içinde akademisyenliğin keyfine bakabiliriz, demek. Başka her şey düzen içinde olduğu için, şimdi en önemli şey, sistemde meleklerin nereye oturtulacağına vb. karar vermek.

Akademisyenliğe gelince:

> Gerçekten gülünç! İnsanlar artık sistemden, akademisyenlikten, akademik özelliklerden vb. söz ediyorlar –sonunda sistem geliyor. İsa'nın merhametli Babası! En popüler yapıtımda kavramların tanımları çok daha kesin, müstear adım Joh. Climacus ise yedi kat daha kesin. Aslında Martensen'in *Dogmatik*'i büyük bir imgelemden ya da böylesi değer verilebilecek benzeri şeylerden yoksun, popüler bir iş; rastladığım tek akademik özelliği, bölümlere ayrılması. Martensen'in Mynster'den daha fazla kategorisi yok. Tuhaf olan şu ki –öğretiyi öne süren kişi [*Dogmatiker*] olarak– Mynster, en çok alıntı yapılan kaynak. Bir zamanlar "bu Sistem" Mynster için, alaşağı etme anlamına geliyordu.[49]

Bir örüntü ortaya çıkmıştı. Bir zamanlar Kierkegaard'un sistem karşıtı ilahiyatın kaynağı olan ve Martensen'e şiddetle karşı çıkan Mynster, şimdi Martensen'in sistematiğinin saygı nesnesiydi. Martensen kadar Mynster için de aynısı söylenebilirdi ama Martensen'in, başpiskopos olarak Mynster'in konumuna yükselmesi, bu kez kiliseyle de çok daha geniş kapsamlı kavgalara yol açacaktı. O zaman da her şey tek bir darbenin gücüne bakacaktı.

17. Bölüm

Afacan Şehit

Yaşamın anlamını, "çatışma" dramatik kategorisinde kavramak Kierkegaard'un hoşuna gidiyordu. "Erotik" çatışmasını ona Regine armağan etmişti. *Corsaren* "kalabalık"la çatışmasını tetiklemişti. Şimdi rotasını Mynster'e ayarlamıştı. Her çatışma bir amaca hizmet ediyordu ya da Kierkegaard artık buna inanıyordu. Kendi amacına değil, çünkü Yol Gösterenin (*Styrelsen*) yönetimi altında bir araya getirilip tedbirin ve tedbirsizliğin ötesinde bir uzamda kendi olanaklarını tüketmelerine fırsat verilseydi, bu çarpışmalar Tanrı'ya hizmet ederlerdi. Bu durumda, "Tanrı'nın amacı" demez miydik?

Tabii ki demezdik. Buradaki ideye göre Tanrı amaçtan, dolayısıyla tedbir ve tedbirsizlikten aşkındır. Kendimizi Yol Gösterenin yönetimine bırakarak, zaten öncesiz ve sonrasız adaletin ışığında eylemde bulunuruz, bu doğrultuda Tanrı'nın yerine çalışmayız. Kierkegaard'un Söylevler'inin (*Taler*) en azından büyük bölümünün özü budur. Gelgelelim, Kierkegaard geriye dönüp yaşamına bakınca bu çatışmalardan hoşlanırken, yaşamının amacı olduğunu görmezlikten gelemez; belki Yol Gösterenin yönetimi altında yaşandığı hakikatini anlayıp tanıklık etmenin amacı, insanın kendini gerçekleştirme biçimidir. Başka bir amaca hizmet etmez.

"Yol Gösteren, her insanın çatışmasının yetenekleriyle bağdaştığını iyi bilir". Kierkegaard'a "olağandışı yetenekler verildiği için", "potansiyel büyümeleriyle" birlikte çatışmaları da özellikle verimlidir. Ayrılan kendisi değil de Regine olsaydı ya da dışarıdan gelen bir şey, örneğin ölüm, ayrılığı bozsaydı, o zaman, "sahici bir sevgiyi yıkmak zorunda kalan" kendisi olamazdı. Ama Kierkegaard'a baskı yapan ne bu zorunluluk ne de dışarıdan gelen bir şeydi. "Melankolikti" ve "daha önceki yaşamından pişmandı". Evlenmelerinin önündeki engel kendisiydi, onu bağışlatacak dışsal bir etken değildi. Ama çatışmalar daha da önce başlamıştı. Pantolon meselesi. Şimdi bile insanlar pantolon gerçekten kısa

mı diye bakmaktadır; o zaman onun öğrenci arkadaşları pantolonlarına gülmüşlerdi. Çok yerinde olarak Kierkegaard, yaşlıların (otuz yedi yaşına gelmişti), modaya uyan gençlerin sevdiklerinden daha kısa paçalı pantolonları yeğlemelerinin çok normal olduğuna işaret eder. Öğrenci arkadaşlarının okulda gülmelerinin nedeni buydu; insanın "yaşlıdan" başka nasıl görüneceğini "asla bilmeyen" babası onu giydiriyordu. Artık yaşlanmış olan Søren, kalabalıkla ilk kez sekiz yaşında karşılaşmıştı. İkinci karşılaşması konusunda, aslında, insanların ölmüş babasına saldırdıklarını söyler. Şimdi, yolun sonuna doğru, bu son çatışma, "özü gereği Hıristiyanca" olan çatışma çıkmak üzereydi. Bu, kendi çatışması olsa da, babası burada bile işe karıştırılıyordu.[1]

Regine'den ayrılması artık onarmak istediği bir ayrılıktı. Tam olarak da "istemiyordu" bunu, çünkü en azından nedenlerin dinsel olduğunu düşünüyordu; sağgörüsü "yap*ma*" diyordu. Regine'nin, "gerçeği anlarsa aklını kaçıracağını" düşünüyordu. Regine, onu alçak ya da aşırı hırslı diye bırakabilirse, Schlegel'le evliliğinin yürüyeceğine inanıyordu. Fritz'le Regine'nin nişanlıyken bile, kendisinin yapıtlarını birbirlerine yüksek sesle okuduklarını bir bilseydi. Evlendiklerinde de okumaya devam ettiler (Kierkegaard ona bütün dinsel söylevlerini gönderiyordu) ve Schlegel, ilk *Nachlass* [geriye kalan her türlü yazı, not vb. derlemesi; külliyat-ç.] yayımlanır yayımlanmaz bir nüsha aldı.[2] Kierkegaard, şiddetli kararsızlık çektiği ("Hıristiyanlığa" saldırıyı yayımlamak, pastörlüğün "uzak olanağına" son verirdi) ve sağlığının kötüleştiği (görevini bitirdiğinde ölebilirdi)[3] önceki yılın Ağustos'unda, Olsen ailesinin yazlık konutunun bulunduğu Fredensburg'a gitmişti. Burada aileyle karşılaşacağı umudu içine doğmuştu. Beklediği gibi, Danışman Olsen'le sokakta karşılaştı. Ancak Regine'nin babası, "gözlerindeki yaşlara" ve sesinde "bastırdığı tutkuya" karşın, onunla konuşmak istemediğini söyledi. Kierkegaard, ısrar edince yaşlı adam öylesine çabuk arkasını dönüp kaçtı ki, "istesem de yakalamam olanaksızdı" diyen Kierkegaard, arkasından seslendi, kendisini dinlememesinin onun ayıbı olduğunu söyledi.[4]

Ama sonra, ertesi yaz, Kierkegaard, bassın diye matbaacıya *Ölümcül Hastalık*'ı vermeden tam iki gün önce, Danışman'ın görünüşteki formunun iyiliği yalancı çıktı ve Regine'nin babası öldü. Kierkegaard, basımı ertelemesi için bunun başka bir mazeret olabileceği düşüncesini hemen bir yana bıraktı. Kendi adı kadar matbaacının da adına leke süren bir

yalan olurdu bu.[5] Gelgelelim, bu olay Regine'yle bir kez daha uzlaşma girişiminde bulunması için bir fırsattı. Asıl engelin Regine'nin babası olduğu düşüncesinde haklı olduğunu umarak (pek çok taslaktan sonra) ona mektup yazdı. Mektubun tarihi 19 Kasım 1849'du. Bir açıklama notuyla mektubu Schlegel'e gönderdi. Regine'ye yaklaşma nedeninin dinsel yükümlülük olduğunu söyledi.[6] Schlegel, mektubu açmadan Regine'ye verdi. Kierkegaard şöyle yazar: "Artık mesele sonuca bağlandı. Bir şey kesin –Schlegel'in rızası olmaksızın tek bir sözcük yok." Olabildiğince kesin açıkladı. "Artık iş Schlegel'e kalıyor." Regine'nin, daha sonra verdiği bir mülakatta "çok kibar ama kesin bir ret" yanıtı yazan Schlegel'in inisiyatifi ele almasının nedeninin, biraz da o tarihte kocanın "hâlâ eşinin patronu" gibi görülmesi olduğunu söylediği kaydedilir. Gerçek güdü görgü ya da gelenek meselesinden ziyade "bu entelektüel belayı evinde ağırlamaktan kaçınma" arzusuydu.[7]

O tarihte bu tek çatışma en azından Kierkegaard'un gözünde çözüme ulaşmadan kaldı. Ama onu yazar yapan bu çatışmaydı ve aynı çatışma kalabalıkla başka bir çatışmaya daha yol açtı. Yazarı yine mahremiyete itti ve onu bir anlamda yazının, kuşkusuz kendi yazısının, ama giderek su yüzüne çıkmadığını iddia ettiği tekil birey kategorisinin damgasını taşıyan yazının ürününe indirgedi. Üçüncü çatışma Kierkegaard'un bu kategori için esas olduğunu anladığı vazgeçmenin üstün geleceği bir güç denemesi olacaktı. Bu çatışma daha yeni başlamıştı.

Gerçi bir bakıma başlamamıştı, en azından görünür olarak. İnsanlar çoğu zaman hâlâ Kierkegaard'la Mynster'in Sistem'e karşı müttefik olduklarını düşünüyorlardı, en azından durum hâlâ böyleyken. Şimdi ise geçmişte kalan bir durumdu bu, onların avangard estetikçiliğe karşı müttefik olduklarını düşünüyorlardı. Oysa Mynster Hıristiyanlığı temsil ederken Kierkegaard ise günlüklerinde, *Ölümcül Hastalık*'a, "Hıristiyanlığa saldırı" diye göndermede bulunuyordu. Hatta yapıta, "bütünüyle Hıristiyanlık dışı bir kavram" diyordu.[8] Kierkegaard, metni matbaaya göndermeden kısa süre önce Mynster'i yine görmeye gitmişti ama Mynster yine zamanı olmadığını öne sürmüştü. Gerçi bu kez çok açık sözlü konuşmuş, dostluk gösterisinde bulunmuş, tekrar tekrar, "sevgili dostum", hatta "başka zaman gel" demişti Mynster. Kierkegaard'un günlüğünde bu olayı yazdığı iki not vardır. Biri, Mynster'e konuşamayacak kadar sinirli görünmüş olabileceğini anlattığı zamandan kalan

gerilimli bir nottur. Öyle ki Mynster gerçekten de onun daha sonra gelmesini arzu etmiş olabilirdi. Öbür not üç yıl sonrasındandır. Mynster'in ne kadar "hoşgörüsüz" davrandığını ve "dostça davranmakla birlikte aslında" Kierkegaard'un aleyhine "çalıştığını" hissettiğini, öyle ki eserin metnini matbaaya göndermesinin hemen ardından kendi kendine, "Dünyanın kaç bucak olduğunu görsün" dediğini hatırlar.[9]

Dolayısıyla, *Ölümcül Hastalık*'ın yine bir muhatabı daha vardır ve aslında büyük olasılıkla asıl muhatap odur. Yapıt Danimarka başpiskoposunun kapısına çivilenmese de Hıristiyanlık konusunda onu suçlayan bir saldırıdır. Ama Kierkegaard'un Mynster'e kini daha geriye, babasının ölümüne kadar gidebilir. Kierkegaard kendi ölümünden kısa süre önce günlüğündeki son notlardan birinde şöyle yazar: "Sonra babam öldü. Mynster'e haber veren bendim. O zaman söyledikleri, daha sonra [bu sözü sonradan altı yıl sonra diye değiştirmiştir] beni memnun etmek için babamı çok iyi hatırlayabildiğine dair yazılmış ve hatta basılmış yazısıyla tuhaf bir çelişki içindedir." Görünen o ki baba Michael Pedersen Kierkegaard, en azından Søren'in zamanında her zaman aile pastörü diye bakılan Mynster nezdinde, oğlunun öldüğünü bildirmek için gittiği an itibariyle net bir izlenim bırakmamıştı.[10] Ama altı yıl sonra 1845'te, *Felsefe Parçaları*'nı tetikleyen yeni yılın ilk günündeki yazıda Mynster, Michael Pedersen Kierkegaard'dan yalın imanlı biri diye bahsetmişti. Önceki olayda Mynster'in dikkati dağılmış olabilirdi ama daha sonra, pek de unutulmaz olmayan yaşlı Kierkegaard'u hatırlayacaktı. Ama açıkçası oğlu böyle düşünmüyordu. Mynster'in, yalın imanlı adam fikrini, Söylevler'indeki ithaflardan kendi amaçları doğrultusunda edindiğini varsayıyordu. 1855 itibariyle her şey on bir yıl önce olmuş, ayrıca babasının ölümünden bu yana on yedi yıl geçmişti. Bu süre, kin beslemek için uzun bir zamandı.[11] Ya da günlüğündeki "Piskopos Mynster'le İlişkime Dair Birkaç Tarihsel Veri" başlıklı notun yararı, gelecekteki bir sırdaşa yardımı olsun diye, bu ilişkide göze çarpan olayları hatırlatmaktan mı ibaretti? Kendi ifadesinden de anlaşılabileceği gibi, Kierkegaard, insanlarda artık Yunan korosu gibi davranma niteliği bulunmadığından*, gelecek kuşakları kendi sırdaşı yapacağını söylemişti (düşüncelerini günlüklerine yazması için iyi bir neden).[12] Daha önce yazdığı notun ışığın-

* Antik Yunan tradgedyalarındaki koro. Sahnedeki dramatik gelişmelere bireyler olarak değil de homojen ve ortak bir ses olarak tepki verip yorum getirdi-e.n.

da, belirgin bir kişisel keskinlik bulunduğunu gözden kaçırmak güçtür ve dikkatli okur, Kierkegaard'un Mynster'e karşı öfkesini maskeleyen ifadeleri, birden çok nedeni bulunabilecek bir gücenmişliği, daha sonraki bu metinlerde ancak az çok saptayabilir.[13] Ama yazı düpedüz şöyle biter: "Onun [Mynster'in] ölümünü nasıl duyuverdim?"

Ne korkunç bir simetri? Mynster'e, "hazırda duran" ve daha sonra kesinlikle korkunç bir intikam alındığı izlenimini veren apaçık saldırılar. Ama bu durumda, hepsini, babası, Regine ve Goldschmidt gibi Mynster'i de bu yola iten Yol Gösteren değil miydi? Göçüp giden bütün o sevilenlerin ölümlerinden niçin hiç söz edilmez?

Hıristiyanlıkta Pratik (*Indøvelse i Christendom*) 27 Eylül 1850'de piyasaya çıktıktan bir ay sonra Kierkegaard, Mynster'le tekrar konuştu. Kierkegaard'un daha önce kendisine bir nüshasını bizzat verdiği kitabı okumuştu Mynster. Kitabın hiçbir yerinde kendisinden söz edilmese de, Mynster, açıkça kendisinin hedef alındığını söyledi Kierkegaard'a. Kullandığı ifade (*at vilde ham tillivs*), konuşma dilinde "zarar vermek" ya da "alt etmek" anlamına gelen ama ölümüne mücadeleyi de imleyen bir sözcüktü. Kierkegaard'a göre, Mynster'e bir nüsha verirken, aslında birinden biri öldükten *sonra* kitabın yayımlanmasını istediğine dair gönderme yapmıştı açıkça. Bu durumda Mynster ölseydi, ölmesi *kitapta* pek istenmeyebilirdi. Ölümünden sonra ölmenin ya da öldürmenin mesleki risk kadar yazarın ayrıcalığı olduğunu da gereğince eklemedi Kierkegaard ki bunu pekâlâ yapabilirdi. Gerçi böyle bir ölümden sonra dirilmek, görülmedik şey değildi. Kierkegaard, Mynster'e, kanıtta değiştirmek istediği şeyler bulunduğunu da açıklamıştı. Aslında *Indøvelse i Christendom* iki yıl önce yazılmış ve uzun süre beklemiş olsa da bu, onun yeni baştan yazılması demekti. Bu ikincisi, Climacus imzalı kitapların kesinlikle sonuncusu olacaktı. Pastörlük değilse de, Pastörlük Okulu'nda bir konum yararlı bir çözüm olurdu. Kierkegaard önceki yılın Mart'ında Mynster'le görüşmesinde bunu da önermişti.[14] Bu düşünce ve Mynster'i ziyaret birbiriyle bağlantısız değildi. Kierkegaard'un ifade ettiği gibi, yoğun ve karşılığında artık gücünün yetmeyeceği bir biçimde değil, geçinmek için "kapsamlı" çalışmak, yazsın ya da yazmasın, ona başka bir etkinlik fırsatı da sağlardı. Mynster'in ona yardım etmemesi, Kierkegaard'a bu olayın gerçekten karşılıklı olduğunu düşündürdü: Mynster ona takmıştı.[15]

Indøvelse i Christendom 1848'de yazıldı. Mynster'in, kitabın üçte birinde Martensen'e de saldırıldığı iddiası doğru olsun olmasın, ertesi yılın sonlarında piyasaya çıkan *Den christelige Dogmatik*'i (Hıristiyan Dogmatiği) yazan Martensen olması olası değildi. Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom*'ını bitirdiğinde, yapıtın kendisi için "önemli olduğunu" ve belki gereksinim duyan "birkaç kişiden biri" olarak kendisi için de "etkili bir çare" olduğunu söylemişti. Böyle olsaydı, bu çareden kendi yarar görmeye çalışmadan önce yayımlamış olsaydı, kitap çok yanlış bir izlenim uyandırırdı! Kierkegaard önce gerçekten Hıristiyan olmalıydı. Bu açıdan, kitabı yayımlamasının "acelesi yoktu". Ama ya gerçekten Hıristiyan olmadan ölürse? Bu düşüncenin yerini daha önce sözünü ettiğimiz çok daha alçakgönüllü bir düşünce almış gibidir; sınırlarını –aynı tarihte yazılan *Ölümcül Hastalık*'taki gibi–, kendi "güçsüzlüğünü" gördü. Yapıtın metnindeki gibi, Kierkegaard'un "koşulsuz yardım alarak aşağılanmayı", "Tanrı'nın önünde güçsüzlüğünü görüp kendini aşağılamayı" kabul ettiğini imgelemek aslında oldukça güçtür. İki biçimde de bu çok yönlü polemikçi metnin tek bir muhatabı vardır: Kierkegaard'un kendisi. Anti-Climacus müstear adını bulduğunda çözüme ulaştı. Ama *Indøvelse i Christendom* neden daha fazla geciksindi?[16] *Tek* neden, kitabın yayımlanmasının Kierkegaard'un iş bulma şansını heba etmesi miydi?

"Günah" *Ölümcül Hastalık*'ın İkinci Bölümü'nde ortaya çıkar. Bu bölümde, Birinci Bölüm'de tanımlandığı biçimiyle benliğin görevinin, "insan"ı ölçü alan insani bakış açısından tek görev olduğu söylenir. İkinci Bölüm'de başka bir ölçü verilir: Tanrı. *Ölümcül Hastalık*'ın sonuna doğru bu ölçü giderek somutlaşır, Tanrı'nın, kendisi aracılığıyla "ben'in ne kadar harika bir hakikati bulunduğunu" açıkladığı İsa olur.[17] *Indøvelse i Christendom*'da verilen etkili reçete, İsa'ya öykünmenin pratikte neyi imgelediğinin sofu bir yorumudur. "Pratik" (*Indøvelse*) olarak çevrilen sözcük*, sanatçıların, müzisyenlerin ya da oyuncuların rollerini ya da performanslarını geliştirmek için uyguladıkları yöntemlerin karşılığı olarak kullanılır. Burada salt prova yapmaktan, role "bürünme"

* Yazar burada "practice" terimini kullanıyor. Nitekim Kierkegaard'un bu kitabının İngilizce çevirisi, *Practice in Christianty* başlığıyla çıkmış. "Practice" kelimesinin anlam zenginliği, idman, antreman, alıştırma yapmak; bunları yaparak tecrübe kazanmak ve kendini geliştirmekten uygulamaya kadar uzanıyor. "Pratik" kelimesiyle karşılamayı tercih ettik-e.n.

sürecinden ya da müzisyenin mükemmel duruma gelmek için (gam ya da her neyse) alıştırma yapmasından ibaret değildir. Sözcükteki *Ind* ("içinde") eki vurgulanır. Özgün olanın yerine geçip ya da özgün olanın içsel biçimini benimseyerek özgün olanın yaptığının aynısını yapmaya olabildiğince yaklaşan bu "Yöntem" ediminin istediği bir tür içselleştirmeyi düşünebiliriz daha çok: "İsa'nın yeryüzündeki yaşamı paradigmadır; ben ve her Hıristiyan, yaşamımızı bu paradigmaya benzeyerek biçimlendirmeye çalışmalıyız", "öykünmeci olmak, elinizden gelebildiği kadar çok yaşamınızı İsa'nın yaşamına benzetmeniz demektir".[18] Bu son cümle önemlidir. Her ne kadar başarılı olursanız olun, yine de tanrısal değil, insansınız. Öykünmenin mantığı her zaman, hem öykünen hem de öykünülen olunmayacağına dayanır. Sonlu ve sonsuzun "sentezi" olan insan, bu demektir. Bu iki kategorinin karışabildiğine inanan Grundtvigcilerle diğer "mükemmelleştirilebilirciler"e [*perfectibilists*] hitap eden bu anlayış,[19] insanın hiçbir pratiğinin mükemmelleşmediği, doğal dinin uzantısıyla kurtuluşa, hatta hiçbir "kapsamlı" yola kavuşulamadığı anlamına gelir. Daha önce *Kaygı*'da söylendiği gibi, pratikte hakikatin ifade ettiği anlam, yinelemeye ve aşkınlığa yer veren, dolayısıyla, günah gerçeğinin anlatılmasında Aristoteles'in doğalcılığını aşan "ikinci" etiğin konusu olmalıdır.[20]

Ölümcül Hastalık'ın *Kaygı*'nın temalarına geri dönmesi gibi, *Indøvelse i Christendom* da, *Kaygı*'ya eşlik eden *Felsefe Parçaları* yazısının temalarına, çağdaşlığa ve suça geri döner. Ama *Ölümcül Hastalık*'taki gibi, istenen çarenin etkisi artık önemli ölçüde artar. Kierkegaard'un "editör" imzalı kısa Önsöz'ünde dediği gibi, "Müstear adlı yazar, Hıristiyan olmanın isterini en yüksek idealliğe kadar zorlar".[21] Birinciyi ele alın. Özünde Hıristiyanlığın ne olduğuna gelince, bizim zamanımızla İsa'nın arasındaki tarihin hiç önemi yoktur. Ama bu tanıtımda önemli rol oynar, çünkü bu olmasaydı, Hıristiyanın kurtuluşu vaadini hiç anlamazdık; İsa'nın elçileri, kilise ve Hıristiyanlığın yükselişi olmasaydı, Tanrı-adamın yaşamının alçakgönüllülüğü ve aşağılanması gözden kaçar, bunun bir amacı da olmazdı. Kuşkusuz, İsa yüceliği içinde görünüp tanıtımı gözetseydi, O'na öykünmeye çalışmayı asla düşünmez, yalnızca O'nu takdir ederdik. Anti-Climacus böyle yazmaz ama kapsamında kilisenin de bulunduğu tarih, Hegel'in felsefesindeki din gibi daha çok figüratif anlatım işlevi görür –aslında

bunlar aynı şeydir. Belli bir yere kadar Hegel yine doğru anlamıştır. Hegel'deki gibi bu unutulmalıdır. Ama Hegelci-Heibergci biçimde, yani anlatımı üstün entelektüel içgörüye tercüme ederek değil. Adler'e kendi vizyonunun kötülüğün kaynağını anlatması, insan düşüncesinin çok fazla kendisiyle meşgul olmasıdır. Bunun yerine, alçakgönüllülük ve aşağılanmayla, başlangıca dönmeliyiz. Bu bizi, bir kimsenin imanı seçebilmesinden önce karşılaşması gereken olanağa, yani "suç olanağı"na götürür. Kopenhaglı iyi vatandaşlara ve Kopenhag'daki kültürlü seçkinlere bu koşul doyurucu gelir mi? Varsayın ki İsa'nın zamanına geri götürüldüler. Tedbirli ve akıllı kimseler, kendisini bu kadar sıra dışı hale getiren birinin, "merhametini bize adeta dayatan" birinin, nasıl "bu kadar akılsız, bu kadar iradesiz, insan doğasından habersiz, iyi niyetli bir kendini beğenmiş ya da ne demek isterseniz öyle biri olduğunu" sorarlardı. Ruhban sınıfı, hiçbir gerçek Mesih devrimci olmaz diyerek "düzenbaz ve sorun yaratan biri" olarak O'nu reddederlerdi; O ise evrimden söz eder, yerleşik düzene başvurur ve kuşkusuz "bütün din adamlarını bir konvansiyona çağırırdı". Felsefeci, İsa'nın bir sistemi olmamasından ve ancak "tekrar tekrar söylediği ya da gözden geçirip değiştirerek kitlelerin gözünü kamaştırdığı birkaç özlü sözü, birkaç kuralı ve bir iki benzetmesi" bulunduğundan yakınırdı. Bunlar ve bunların yanı sıra akıllı devlet adamı, güvenilir vatandaş, halkın putkırıcısı, herkes, imanla suç arasında seçim yapmasının gerektiği "yol ayrımında" (*Skillevejen*) kendi yolunca kendini İsa'yla karşı karşıya bulurdu.[22] Peki ya bugün, tarihin aynasında ve ürettiği Hıristiyanlık imgelerinde, bunlara herhangi bir suçlama var mı?

İmanı seçersek, o zaman İsa'nın dünyadaki fiziksel ve geçici yokluğuna mı odaklanmalıyız? Tanrı-adamın düşüncesi bu olamaz çünkü doğru anlaşıldığında bu, "mutlak paradokstur"[23], düşüncenin suçlanmasıdır. Ama yanlış anlaşıldığında bu suçlama başarılamaz. Anti-Climacus'a göre iman nesnesi, Tanrı-adamın kendisidir, "çünkü tam da Tanrı-adam, o suçlamanın olanağıdır".[24] Tanrı-adam paradoks olarak dikkatimizi çekebilmelidir çünkü imanın anlamı, düşüncedeki paradoksu hatta düşünceyi *yenebilmek* değildir; o zaman bu, iman olmazdı. Çelişki karşınıza geçip yüzünüze bakmalı, siz de kabul etmelisiniz. O zaman simgeciliğe ya da imge örgüsüne odaklanmalıyız. Çarmıh kadar çarmıha gerilmiş İsa imgesi de örnektir.[25] Resimler hatta resimlerin resimleri vardır,

çünkü üzerinde İsa'yla gerçek çarmıhı görmek bile size ancak hakikatin bir imgesini ya da simgesini verirdi; ama iyi bir ruh haliyle yaklaşıldığında böyle odaklar size Tanrı-adamının ve imanlıların mümkün olan en iyisine öykünme inancı olan içsel biçiminin doğasını verir. Uygun imge örgüsünün cüppelerin ve kilise törenlerinin ve teatralliklerin imge örgüsü olmadığı kesindir. Bunlar, tarih boyunca insanların suçu ve iman yeteneğini gözden kaçırmalarına yol açar.

Kısacası *Indøvelse i Christendom*, Lessing'in, *Felsefe Parçaları*'nın oluşumuna zemin hazırlayan şu sorusuna yanıt verir: Sonsuza kadar sürecek mutluluk nasıl salt tarihsel bir şeyin temeli üzerine kurulur? Düşünce-deneyiminin başlangıcındaki hakikat nereye kadar öğrenilebilir sorusuna daha yerinde bir yanıt verir. B-görüşü yanıtını verir ama yanıt artık hipotetik biçimde değildir. Bu bakış açısı Sokrates'ten çok ileridir ve yanıt Lutherci ilahiyatta geçerli olan[26] ama kökeni Thomas à Kempis'in* (1380-1471) (güvenilmeden bağdaştırılsa da) etkileyici *De imitatione Christi*'sinde (İsa'ya Öykünmeye Dair) bulunan öykünme anlayışının gerilim yaratan bir versiyonudur. Bu kitabın bir nüshası bir süredir Kierkegaard'da vardı ve tamamının Danca çevirisi, *Indøvelse i Christendom*'ın yazıldığı yıl çıktı. Thomas à Kempis'in *De imitatione Christi et contemptu mundi omniumque eius vanitatum*'u, (İsa'ya Öykünme ve Bütün Dünyasal Değersizlikleri Küçümsemeye Dair) tam adının belirttiği gibi, manastır yaşamının müritlerine yönelik bir rehber olarak tasarlandı ama İsa figürüne odaklanması dinsel ve doğal uygulayıcılar arasında ayrım yapılacak iki genel içgörü sağladı. Özellikle Thomas'ın ilahiyatının hafifliği Kierkegaard'a çekici gelmiş olmalıdır çünkü Kierkegaard gibi o da dönemin akademik ilahiyata tepki gösteriyor gibidir. Geçen yıl yazılan Sevginin İşleri'yle (*Kjerlighedens Gjerninger*) birlikte *Indøvelse i Christendom* Vigilius Haufniensis'in *Kaygı*'da gönderme yaptığı bu ikinci etiği, öykünme mantığını koruyan günahla birlikte etiği ortaya koyar: Öykünme ne kadar başarılı olursa olsun, asla aslı "kadar iyi" değildir.

---

* Thomas à Kempis: Asıl adı Thomas Hemerken olan Felemenkli ilahiyatçı. Ona ait olduğu kabul edilen ve maddeci yaşama karşı tinsel yaşamı savunan *De imitatione Christi* adlı yapıtı, Kutsal Kitap'tan sonraki en etkili Hıristiyanlık yapıtlarından sayılır. Kempis'in yapıtları, Hıristiyanlığı 14. yüzyılın sonunda Felemenk'te gelişen modern anlayışa uyarlayan *devotio moderna* akımının en iyi örnekleri olarak gösterilir-r.n.

Kierkegaard'un kiliseye "zarar verdiği" çok bellidir ama ya Mynster'e verdiği zarar? Evet, kilise Mynster'di ve Kierkegaard'un *Indøvelse i Christendom*'ın bir nüshasını ona bizzat vermesi, belirtildiği gibi, en hafif deyimiyle Mynster'i fazlasıyla etkilemiş olmalıdır. Kierkegaard, en azından çarpışmanın yolda olduğunu düşünüyordu. Kahramanlardan başka hiç kimse anlaşmazlıktan kuşku duymuyordu ve Mynster'e ziyaretler seyrekleşse de kesilmedi. Kierkegaard görünürdeki ittifaklarında neden ısrar ediyordu? Yalnızca görünüşü kurtarmak için mi? 2 Mayıs 1851'de, sohbet konularından biri, Mynster'in yakın zamanda Kierkegaard'la Goldschmidt'e huyu suyu aynı ya da daha çok, aynı türde "yetenekler" göndermesi yapmasıydı. Kierkegaard, Mynster'in savunma yönteminin yetersiz olduğunu düşünüyordu. Mynster, Goldschmidt'in "yetenekli" ama Kierkegaard'un "becerikli" olduğunu söyledi.[27] Görüşmeden sonra günlüğüne yazdığı notlardan, Kierkegaard'un bu karşılaştırmayı Goldschmidt'in adını temize çıkarma değil, kendi adını bozma girişimi olarak görüp öfkelendiği bellidir. Yoksa sohbet uzundu ve Mynster dostça davrandı ("Sevgili dostum" diyor, kızının yakındaki evliliğinden vb. söz ediyordu). Kierkegaard'a gelince, sohbetin kaydında yazdığı gibi, yine de karşılık verdiği dostluğu, babasından Mynster'in her zaman gördüğü saygı esinliyordu.[28]

Daha önce belirttiğimiz gibi bu, Kierkegaard'un daha çoğunu kendisine sakladığı dönemdi. 1849 Mayıs'ında yine Jens Giødwad'in arabuluculuğuyla matbaaya iki deneme göndermişti. Biri, Adler hakkında yayımlanmamış kitaptan bir damıtımdı. Ayın beşiydi, doğum günüydü ve o gün günlüğüne yazdığı not şöyle biter: "Olaylar karanlık görünüyor ama yine de sakinim. Bence, doğum günüm unutulmaz olacak!"[29] Görünen o ki Kierkegaard olayların önemli ölçüde beklenmedik yönde geliştiğini düşünüyordu. *Ya/Ya da*'nın ikinci basımı tam bir hafta sonra gerçekleşti. Beş gün sonra onu, "İki Küçük Etik-Dinsel Deneme" adı verilen yapıt izledi. Mynster'e ve kültür bakanına da sonuçsuz ziyaretler yapmıştı. Danışman Olsen ölmüştü. *Ölümcül Hastalık*'ın Temmuz'da yayımlanmasından sonra *Indøvelse i Christendom* 1850 Ağustos'unda çıkıncaya kadar bir yıl geçti. Mynster yapıtı okuduktan sonra Ekim'de görüştüler. Bu, daha bir süre konu edilecekti. 1850 Ocak'ından 1852 Mayıs'ına kadar kimi zaman "sessizlik yılları" göndermesi yapılan dönem başladı. Ama bunlar boş geçen yıllar değildi, Kierkegaard yoğun biçimde günlükleriyle meşguldü.

1850 Nisan'ında Rosenborggade'deki evinden taşındı. Evin elverişsizliğine karşın burada dikkati çeken bazı yazılar yazabilmişti. Nørregade 43 (şimdi 35) numaraya taşındı. Babasının ölümünden sonraki ama başka bir numarada yaşadığı sokaktı bu. Bazı yazışmaların ve sokakta karşılaşmaların dışında, kişisel ilişkilerinin birçoğunu sürdürmemiş gibidir. Emil Boesen'le ilişkisi bile düzensizdi, kuşkusuz bunun nedeni biraz da, artık papaz olan Boesen'in nişanlanmış da olmasıydı. 12 Nisan 1852 tarihli mektubunda Kierkegaard başka bir neden öne sürer: Boesen'in yuva kuramaması, en azından Boesen için ilişkilerini pek doyurucu olmayan bir duruma getirmişti. Ama mektubun hafif tonu aralarının hâlâ iyi olduğunu gösterir:

> Sevgili dostum,
>
> Önce bir hatırlatma: Bana yazmak istiyorsan lütfen okunur şekilde yaz. Bu yazı değil, anormal incelikte bir kâğıdın üzerinde küçük noktalardı. Okumak için mikroskop kullanabilirdim.
>
> *Iam ad alia.*[30] Demek ki sonunda senden mektup aldım. Ne okudum? "Beni görmeye geldiğinde genellikle en çok benim konuştuğumu, bu nedenle yazının çoğunu da benim yazmam gerektiğini" okudum. Harika! Sana şükran borçluyum! Ama bu kadar yeter.
>
> Üç isteğin var. İlk ikisi babanla ve nişanlınla ilgili, ikisini de görmeye gideceğimi sanıyorsun. Yanıt: Olamaz. Bu kadar kısa sürede beni böyle tamamıyla unutamazsın! Sokakta nişanlınla karşılaştım. Benden onu görmeye gitmemi istediğini söyledim. Bu fırsattan yararlanıp bu konuda sana yanıt vermeye, sonra bunu ona söylemeye karar verdim. Babana gelince, onu ne kadar sevdiğimi bilirsin, onu gördüğümde ne kadar değerli anıların aklıma geldiğinden söz etmiyorum, ama bundan o kadar uzun süre uzak kaldım ki yeniden başlamam bir rastlantıya bakar.
>
> Son olarak, *themata*[31] yorumlama sanatını öğrenmek istiyorsun. Görüyorsun, bana bir vaaz verdin bile. Ayrıca benim görüşüme göre, oturup bir tema düşünmekten daha aptalca bir şey yoktur. Bunun için, yaşamını akıllıca düzenlemelisin. Her gün en az yarım saat Yeni Antlaşma'yı ya da bir ibadet kitabını parça parça okumaya dikkat et. Dolaşmaya çıktığında düşüncelerin rastgele kanat çırpmasına, orada burada havayı koklamasına izin vermelisin. Bırak, oraya buraya gitsin düşüncelerin. Hazırlık böyle yapılır. *Themata* haftanın sana bol bol getireceği rastlantılardır. Ama sen yararların güvenilmezliğine ne kadar dikkat edersen o kadar özgür, o kadar iyi, o kadar zengin, o kadar etkileyici, o kadar şaşırtıcı, o kadar içe işleyici olur.

Ayrıca yeni konumundan memnun olduğunu belirtmen beni mutlu etti. Bir anlamda, sana gelen ama senin de yakaladığın pek çok şey var, çünkü her zaman dediğim gibi, talimat almadan önce çok uzun zaman geçirdin. Ama kuşkusuz kısa sürede bu geçecek. Benimle ilişkin eninde sonunda kesildi, gerçekten senin yararına oldu, çünkü tam anlamıyla sen ne istediğinden hiç emin değildin. Din adamı, keza evli bir adam olarak kendini toparlar toparlamaz bana yeni bir ılımlılıkla bakacaksın, sonuçta daha çok kıvanç ve hoşnutluk duyacaksın.

Bana gelince, her şey her zamanki gibi. Bildiğin gibi, mektupta buna daha çok değinmek istemiyorum.

İyi yaşa, dinç, sağlıklı, mutlu ol, kendine güven! Umarım, önünde dört gözle beklediğin, hem cesaret verecek hem de gülümsetecek, gülümseyen bir yaz var. Mutlu ol, mutlu biriyle mutlu olmaktan mutluluk duyayım, bu mutlu biri sen ol.

Senin S. K.[32]

Kierkegaard, Boesen için dilediğini, gerçekçi olmasa da, kuşkusuz kendisi için de dilemiş olabilirdi. Bu süre içinde, 1853'te günlüğüne yazdığı "görevi" ve 1853'teki bir başka notunda "yaşamının etkinliği" göndermesini yaptığı şeylerle gittikçe daha çok meşgul oldu:[33] Tekil bireye dair genel bir etik kategorisi altında kendi yaşamının kipini "heterojenlik" olarak görüyordu, bu heterojenlik, her şeye rağmen onu Boesen'in anlamasından memnuniyet duyduğu "evresenseli" anlamaktan alıkoyan bir ayrıksılıktı ki bunun kökenlerini çocukluğunda buluyordu şimdi. Heterojenliğinin tarihsel anlamı, "Hıristiyanlıkla", tarihin Hıristiyanlığı yerelleştirmesiyle ve dolayısıyla, savunmayı artık kendi görevi olarak gördüğü gerçek Hıristiyanlığın mesajını apaçık çarpıtmasıyla mücadele etmekle bağlantılıdır. Öğretmenler ya da yazarlar istediğinde değil, tanıklar istediğinde Hıristiyanlığın nasıl savunulacağı sorunu vardır. Ama yaşamının etkinliğine bir hamle olarak kendi ölümü düşüncesi giderek zorlayıcı duruma gelir ve *Corsaren* olayı sırasında "ayaktakımı"nın ona davranışından kaynaklanan şehitlik konusu sürekli depreşir. Şimdiye kadar yaratıcı çalışmasını yapmıştı. Yaratmak ve yararlanmak için tasarladığı anlaşmazlığı zorlamaktan başka ne yapabilirdi?

Hâlâ yayın yapıyordu. Kralın emrinin görevlilere ve uyruklara iletileceği yerde, yönetici sınıfın bütün üyelerinin katkılarının bitip tükenmeyen bir yorum konusu haline geldiği bir toplumun portresini çizdiği *Til Selvprøvelse, Samtiden Anbefalt* (Kendini İrdelemek İçin, Şimdiki Çağa

Önerilir) adlı yapıtı 1851 Eylül'ünde çıktı. Kierkegaard, görevlilerine ve uyruklarına bağlı bir dünyasal kralın, daha zeki yorumcularını daha yüksek göreve getirerek ödüllendireceğini söyler. Ama o zaman da,

> [b]u kralın gücünün her şeye yettiğini ve bütün görevlileri ve uyrukları onu kandırsalar bile kendisini hiç dara düşmüş hissetmediğini düşünelim. Her şeye gücü yeten bu kralın bu konuda ne düşüneceğini sanıyorsunuz? Kuşkusuz şöyle derdi: Fermanıma boyun eğmemelerini yine de bağışlarım; dahası bir araya gelip kendilerine karşı sabırlı olmam ya da belki kendilerini hep birlikte bu fermanın dışında tutmam için dilekçe verirlerse ... bağışlayabilirim. Affedemeyeceğim şey, halkın ciddilik sayılan şey konusundaki bakış açısını azıcık bile olsa yerinden oynatmaması.[34]

Ciddilik, herkes doğru yorumda görüş birliğine varıncaya kadar ertelemekten ziyade, hemen işe koyulmak için bir görevin verilmesini, doğrudan tanrısal emir gibi kavrayabildiğiniz her şeyi kapsar. Kierkegaard bu kısa yapıtının başında, resmi kilise karşıtlığını Mynster ve Grundtvig'le bağlantılı olarak tanımlar. Bir yanda, Kierkegaard'un, vaazlarına hâlâ devamlı gittiği "Kıdemli Adil Din Adamı" vardı. Gerçi onların söylediklerini kabul etse de, din adamının sebatla inandığı şeyden doğan "ağır aksanının" kişisel "farklılığı" olduğunu eklerdi. Öte yanda, edimsel açıdan "kurallara en bağlı" Hıristiyan olduklarını iddia eden Grundtvigciler vardı. Mynster'in hedefi çok alçakgönüllüceydi. Grundtvigcilerin ise kendileri için iddia ettikleri yüksek düzeye hiç ulaşamadıkları çok belliydi. Kierkegaard'a gelince, onlara katılmamasının en önemli nedeni, kendisini bu kadar tutkulu bir şeyin parçası "olmayacak kadar az Hıristiyan" hissetmesiydi.[35] İroni, sahte alçakgönüllülük ya da özel dürüstlük mü? Kısa süre sonra yazdığı ama yayımlamadığı başka bir yapıtında, *Dømmer selv*!'de (Kendin İçin Yargıla) daha sonra kiliseye saldırdığında ortaya çıkacak temaların birçoğu ilk kez ortaya çıkar. Bunların arasında doğruya gerçekten tanıklık etmenin ne olduğu ve Hıristiyanlığın geçim sağlanacak değil, duyurulacak bir şey olduğu düşüncesi de vardı. Kierkegaard, Mynster'in canını çok sıksa da, daha önce, *Indøvelse i Christendom*'da "Hıristiyan âleminin Hıristiyanlığın takdim edilmesine" gereksindiği düşüncesini takdim etmişti.

Daha sonra Kierkegaard yine, bu kez eski şehir surlarının dışına, Willemoesgade'nin Østerbrogade'yle kesiştiği yerdeki Østerbro 108A'ya

taşındı. Sonradan yıkılan bu bina Sortedamssøen'in (Sortedam Gölü) kıyısına inşa edilmiş bir villaydı. Belki Kierkegaard ziyaretçilerinin kendisine daha az ulaşabilmesini sağlıyordu ama şehirde düzenli sabah yürüyüşlerine çıkıyordu yine de. Birkaç ziyaretçisinden biri olan Emil Boesen, eşine, Kierkegaard'un iyi yaşadığını anlatıyordu[36]; üç yıl önce, bir "karakter oynamış olsaydı", kendisinden isteneceğinden söz ettiği yoksulluğun ve hayal bile edilemeyen acının dışsal belirtileri azalmış gibidir. Yine de tuhaf bir olay, iç gerilimi imler. Østerbro'ya taşındıktan sonra, Kierkegaard'la aşağı yukarı yaşıt olan pastör, gazeteci ve yazar A. F. Schiødte şunları yazar:

> [Kierkegaard], çocukluğundan beri tanıdığı, büyük olasılıkla ailesinin ona ve uşağı adına evin idaresini üstlendiği bir marangozla arkadaş oldu. K. ailenin kızını destekledi ve ona güzel bir giysi, şal, başka aksesuarlar, büyük olasılıkla birkaç altın takı da verdi. Öğleden sonra kızı, süslü giysisiyle hava atıp, gözle görülür bir keyifle kendini göstererek bahçede dolaşırken gördü. Kierkegaard dehşete kapıldı. Belki insanların bir şey demelerinden korktu. Anında marangozun ailesinin oradan taşınıp onun hesabına başka bir yerde oda kiralamasına karar verdi. Bu kararını hemen uygulamaya koydu ama bu K.'yı ailenin –özellikle de doğal olarak bunu anlayamayan az çok çılgın marangozun– öfke nesnesi haline getirdi.[37]

Süslü giysinin Kierkegaard'a takıntı derecesinde itici gelmesi beklenmedik bir şeydi, çünkü armağanı kendi seçmişti. Büyük olasılıkla, bunu onaylayarak göz yumuyor göründüğünde kilisenin kendisini eleştirip başını ağrıtmasından korktu. Bu, onun yine de doğru yolda olduğunu gösterirdi. 1852'de günlüğüne yazdığı "Mynster'le Olası Çatışma" başlıklı notunda, Kierkegaard, "Mynster'inkinden daha sahici bir Hıristiyanlık anlayışı" sergiler. Gelgelelim, bu çatışmayı hâlâ olası hale getirmek için, "yine de daha yüce bir Hıristiyanlık bakışı edinmeliyim" der.[38] Victor Eremita zamanından beri bu bakışın ne kadar yüce bir duruma geldiği konusunda, aşağıda kendi ya/ya da'sını değerlendirmesine bakılarak bir yargıya varılabilir:

> Benim ya da'mın ne anlama geldiğini belirlemek için nasıl da bir dizi yoldan geçtim! Evliliğin sınırlarını Ya da olarak çizdim ama evlilik benim yaşamımın Ya da'sı değildi; ben Ya'dan hâlâ uzaktayım.

> Çünkü bu Ya, en ahlaksız anlamda doyum demek. Sonra ikisinin arasındaki her görüş var: Doyum, ama etiğin elinin değmesinin eklendiği. Ama benim Ya da'm orada değil. Sonra etik-dinselliğin elinin değmesinin eklendiği doyum geliyor; ama bu benim Ya da'm değil hâlâ.
>
> Bu durumda tek bir Ya da kalıyor: Acı çekme, vazgeçme, dinsellik, bu dünyada hiçin de altında olma.
>
> Başlangıçtan, yani doğuştan diyalektikçiysem, o zaman aradaki Ya da'ya değil, yalnızca son Ya da'da rahat ederdim; çünkü ancak son Ya da'da rahat edildiğinde Ya/Ya da tüketilir.[39]

Sanki acı çekmenin ve vazgeçmenin Ya da'sı saygın başpiskoposu çoktan yeterince kötü koşullara düşmemişçesine, Kierkegaard daha çok insani kusurlar bulabiliyordu. Mynster'in onu açıkça eleştirememesinin karakter zayıflığı olduğunu hissediyordu. Kierkegaard, Mynster'de kusur bulmaya kararlı görünüyordu. Günlüğüne yazdığı birçok not, bu dikkate değer kişiliğin aslında kusuru bulunduğuna kendini inandırmaya çok çalıştığı izlenimi verir. Resmi hedef Mynster'in kilisesi olsa da, Kierkegaard'un düşüncesinde kiliseyle insan özdeş olacak kadar ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olduğu için, dış görünüşe göre kiliseye saldırsa bile, günlüklerinde gizlice Mynster'i giderek yüz kızartıcı bir karakter olarak tasvir ediyordu. Günlükler, yine de herkese açık edilmesinin uygun olmadığını hissettiği görüşlerinin havuzu haline de geliyordu. Son çatışmanın zamanı yaklaştığında, Danimarka'da bir kimsenin kendisine Hıristiyan demesi dünyada ilerlemesinin o kadar ayrılmaz bir parçası olmuştu ki kimlik belgeniz olmadan büyük olasılıkla genelev çalıştırma ruhsatı alamazsınız ama o zaman da yine tek gereksinmeniz Hıristiyan olduğunuzu kanıtlamaktır diyerek, görüşünü belirtiyordu.[40] Bu ruh durumunda günlükler, gelecek çatışma için kullanacağı kılıçların bileyтaşı olmuştu artık. Schopenhauer'ın *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (2009; *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1818), *Über den Willen in der Natur* (1836; Doğadaki İsteme Dair), *Über die Grundlage der Moral* (1841; Ahlakın Temeline Dair) adlı kitaplarıyla geç karşılaşması Kierkegaard için bir teşvikti: "Hiç aynı görüşte olmasalar da" bu Alman felsefecide yalnızca "çekici" ve "kötüye kullanımı iyi hedef alma konusunda muhteşem bir eşsizlik" değil, yaşamın sefilliğine sempatik içgörülerle de dolu, kendisine benzeyen bir tin buldu. Schopenhauer'la

görüş ayrılığının konusu, inzivaya çekilme önerisiydi. "Bulunduğu yerin dışında kalan insanlara yardım etmek" için dünyaya geri dönmek aynı derecede sempatikti ve daha az seçkinciydi. Ama Schopenhauer sonuçta, "kendi felsefesini yaşayan bir Yunan felsefeci değildir", yalnızca etiği bir "deha" meselesi haline getiren "etik olana etik olmayan bir bakışı" bulunan, "tanımanın üzerine eğilen bir Alman düşünürüydü". Öte yandan, Schopenhauer'ın "öğretme kisvesi altında felsefeden geçim sağlayan" profesörler konusunda görüşlerinin "karşılaştırma kabul etmez kabalığını" Kierkegaard beğenebiliyordu. "Dinin papazlarına" karşı yürüttüğü kampanyasında gereksindiği sövgü tam da buydu. "Hıristiyanlık her yerde o kadar kötüye giden ve moral bozan bir durumda ki karşılaştırıldığında, paganizm tanrısal yücelikte."[41] Bu görüş 1854 tarihli günlüğünde geçer.

O tarihte Kierkegaard yine taşınmıştı. Şimdi tam şehrin merkezinde, Vor Frue Kilisesi'ne bakan Klæderboderne 5-6 numarada (şimdi Skindergade 38 ve Dyrkøb 5) oturuyordu. Bu onun son evi olacaktı.

Kierkegaard'un günlüğüne, birçoğu daha önce alıntı yapılan, kendisiyle, "görev"i ve projesiyle, geçmişiyle ve Regine'yle ilgili düşüncelerini yazdığı dönem, fırtınadan önceki "sessizlik yılları"ydı. Fırtına çıktığında, çatışma zemininin hazırlanmasına dış etkenler de yardım etti. 1854 yazının sonunda Kopenhag'da kolera salgını çıktı. Salgın, şehirlilerin sağlığının korunmasında ve şehrin refah donanımındaki utanılacak yetersizlikleri ortaya koydu. Alt tabakadan binlerce kişi öldü. Yaz, hali vakti daha iyi durumda olanların tatillerini şehrin dışında geçirdikleri zamandı. Refahlarından endişe edenler kadar yoksul insanlarda da büyük öfkeye ve küçümsemeye yol açan bir zamanda birkaç kişi dışında ruhban sınıfı tatile çıkmayı uygun bulmuştu. Kierkegaard'un kiliseye saldırısı başladığında, birçok çevrenin ruh durumu buna açıktı.

Mynster 30 Ocak 1854'te öldü. Kraliyet Kilisesi'nde anma töreni yapıldı. Artık sarayın din işleri görevlisi olan Martensen, neredeyse hemen yayımlanan bir konuşma yaptı. Martensen konuşmasında ölen piskopostan "hakikatin tanığı" diye söz etti. Son çatışmanın olumlu sonuç verme zamanı gelmişti. Tek gereken, bu ortamda, böyle bir olayda Martensen'in ağzından çıkan ve dini, her zamankinden çok daha açık biçimde tiyatroya benzeten bu cümlecikti. İki şey söylenebilirdi: Ya Kierkegaard için bu çok fazlaydı ya da beklediği kararlı eylem anı tam

da buydu. Kierkegaard hemen bir yazı yazdı: "Piskopos Mynster 'Hakikatin Tanığı mıydı?', 'Hakikatin Doğru Bir Tanığı mıydı? – *Hakikat Bu mudur?*" Bu yazısında, Mynster'in hiç böylesi bir tanık olmadığını söyledi. Mynster Hıristiyanlığın her zaman acı çekmeyi içerdiği olgusunu bastırmakla kalmamış, yaşamında da hiçbir biçimde Hıristiyanlığın hakiki çağrısını temsil etmemişti.

Yine de Kierkegaard, yaşamında daha önce de sıkça görüldüğü gibi, bunu da erteledi. Yazının bütün yönelimleri ve amaçları Şubat sonunda yayımlanmaya hazır olsa da, Kierkegaard yıl sonuna kadar yayımlamadı.[42] Ne var ki bunun nedeni, kararsızlık değil, siyasal duruma ve artık kesinlikle kendi davası diye baktığı şeyin isterlerine büyük duyarlılıktı. Martensen uzun zamandan beri kendini Mynster'in ardılı görmekteydi. Adaylığını, o tarihte hükümeti kontrol eden muhafazakâr çevreler destekledi. Ama pek çok cepheden karşı da çıkıldı. Kierkegaard, Martensen'in başpiskopos olmasını engellemek istemiş olsaydı, karşı çıkanların ağırlığını kendi ağırlığına ya da kendi ağırlığını onlarınkine katarak bu karşı çıkıştan kolayca yararlanabilirdi. Ama kendi bakış açısının koşullarına özenli bağlılığı, yalnızca bunu yapmaktan değil, görüşüne göre salt siyasal karakterdeki bazı değişiklikleri desteklediği biçiminde yorumlanabilecek bir eylemde bulunmaktan da onu alıkoydu. Kierkegaard, kendisinin Martensen'e karşı çıkma nedenlerini başka herkesin nedenlerinden ayrı tutmak da istiyordu. Başkalarının karşı çıkmalarının kaynağı, özellikle Grundtvigcilerin çoktandır kilisenin içinde yaptıkları eleştiriydi.[43] Kendi yaptığı kilise eleştirisinde hem Mynster'e hem de Martensen'e yönelik kişisel bir öğe bulunsa da Kierkegaard, Mynster'e saygısını asla bütünüyle kaybetmedi. Saldırısını Mynster'in ölümüne kadar ertelemesi, ölen başpiskopos için yapılacak anıta gelir sağlama kampanyasını engelleyebilecek bir polemiğe girmeye vicdanının elvermediğini gösteriyordu. Kierkegaard'un kendisini ilgilendirdiğini açıkça düşündüğü konuları devam ettirmeye vicdanının elvermediği, babasının yazdığı kitabı Kierkegaard'a gönderen Mynster'in oğluna yazdığı 1854 tarihli mektuptan bellidir:

> Sevgili Pastör Mynster! Beni bu kadar sevgiyle hatırladığınız için teşekkürler. Bütün içtenliğimle, çok duygulandım ve bana gönderdiğiniz kitabın yanındaki kısa notu da bu nedenle saklayacağım.

Ama kitabı kabul edemem. Kaybettiğiniz babanızla ilişkim çok özeldi. Onunla ilk konuşmamda, kendisiyle ne kadar farklı görüşte olduğumu olabildiğince ciddi sözcüklerle özel olarak söyledim. Ölen babamın anısıyla çok ilgilendiğimi özel olarak defalarca söyledim –beni sempatiyle dinleyecek kadar iyi niyetli olduğunu unutmayacağım.

Artık öldüğüne göre son vermeliyim. İsteyeyim ya da istemeyeyim, böyle şeyleri göz önüne almadan, artık yüksek sesle konuşabilme özgürlüğüm olmalı ve bu özgürlüğü amaçlıyorum. Nedenine gelince, örneğin, şimdi bu kitabı kabul etmek gibi, beni bağlayıcı, herhangi bir yanlış anlaşılmaya yol açabilecek her şeyden kaçınmalıyım. Çünkü kitabı bana göndermeniz (bu sizin kibarlığınız!) her şeyin eskisi gibi olacağını söylüyor –evet, ama böyle değil.

Sevgili Pastör M., bu, bana olan sevginizi sürdürebileceğinizi düşünmeyeceğiniz kadar hoşa gitmeyen, rahatsız eden bir etki yaptıysa, lütfen tek bir şeyden emin olun: Size sevgim daima sürecek.

S. K.[44]

Bu mektubun tarihi kaydedilmiyor ama Mynster'in ölümünden iki ay sonra, Kierkegaard'un, hâlâ zaman kazanmaya çalışırken günlüğüne yazdığı, (varsa) okuyan birinin büyük bir naiflikten, samimiyetsizlikten ya da megalomani başlangıcından kuşkulanmasına yol açan uzun notuna attığı 1 Mart 1854 tarihinden daha sonraki bir tarih olabilir. "Piskopos Mynster" başlığını taşıyan ve birbirine ters düşen tutumların iç içe geçmesindeki karmaşayı bir metnin ifade edebileceği kadar eden notta şunlar okunur:

Artık öldü.

Bir çağ boyunca sürdürdüğü için, temsil ettiğinin gerçek Hıristiyanlık değil, hoşgörü olduğu günahını Hıristiyanlığa itiraf ederek yaşamının sonuna gelebilmesi çok daha arzu edilirdi.

Günahların itiraf edilmesinin böyle sonuna kadar, evet, ölüm döşeğinde günahını itiraf etmek ister diye, sonuna kadar açık tutulma olanağının nedeni buydu. Ona saldırma olanağı bulunmamasının nedeni buydu; Goldschmidt konusundaki gibi, aşırı boyutlara gittiğinde bile [Mynster'in Goldschmidt'le Kierkegaard'u aynı zamanda övdüğünü hatırlıyoruz], beni her şeye dayanmak zorunda bırakan buydu, çünkü hiç kimse bunun, bu günah itirafını sözlere dökecek kadar onu etkileyip etkilemediğini söyleyemezdi.

Günahını itiraf etmeden öldüğüne göre, her şey değişti; geride bıraktığı tek şey Hıristiyanlığı yanılsama içinde duraklama noktasına gelmiş bir biçimde vaaz etmesidir.

Ölmüş babamın pastörüne melankolik bağlılık durumum da değişti. Eski bağlılığım ve estetik hayranlığımdan her zaman kuşkulanacağımı çok iyi bilsem de, ölümünden sonra bile ondan daha az çekinceyle söz edememem çok fazla olurdu.

Başlangıçta bütün olayı Mynster için zafere dönüştürmek istedim. Daha sonra olayları daha net gördükçe bu benim arzum olarak kaldı ama bu küçük günah itirafını istemek zorundaydım. Benim adıma bir arzu olarak değil, piskopos M.'nin zaferi haline gelecek bir biçimde yapılabileceğini düşündüm.

Aramızda gizli bir yanlış anlama baş gösterdiğinden beri en azından, sağken ona saldırmayı engellemeyi başarmayı arzu ettim; benim ölebilmemin çok olanaklı olduğunu düşündüm.

Yine de ona saldırabileceğim düşüncesi aklıma yatıyordu. Tek bir vaazını, sonuncusunu kaçırdım; beni alıkoyan, hastalık değildi; Kolthoff'un vaazını dinlemeye gitmiştim.[45] Bunu şu anlamda aldım: Artık zamanı geldi. Babanın geleneğini bırakmalısın. Bu, M.'nin son vaazıydı. Tanrı'ya övgüler olsun, yol göstermeye benzemiyor mu bu?

Piskopos M. boyun eğebilseydi (ki her şeye karşın herkesten gizlenebilir, onun zaferi olurdu bu), görünürdeki koşullarım da daha fazla endişe yaratmayabilirdi: Çünkü tin açısından bana kendi özelinde yeterince ödün verdiğinden emin olduğum Piskopos M. dünyasal bilgeliğinde sonunda kendisine şu ya bu yolla teslim olacağımı sanıyordu, çünkü parasal açıdan ona karşı direnemeyecektim.

Bence, sohbetlerimizde sık söylediği bir söz, bana yönelik olmasa da, çok yerindeydi: Bu, en güçlü olana değil, en uzun süre dayanabilene bağlıdır.[46]

Mynster'in ölümü, Kierkegaard'un Danimarka başpiskoposunu, gerçekdışılığı kaybedilmiş şanslar diyarına dönen dine döndürme şeklindeki düşsel amacının algılanmadan kalabilmesi demekti. Bu konu bir zamanlar yalnızca Kierkegaard'un aklında "olabilirdi" şeklinde biçimlenen bir şey olduğu için, bunu sınamak olanaksız duruma gelmişti. Sağlığında Mynster'e yaptığı bütün bu sonuçsuz ziyaretler, Mynster'in, Kierkegaard'un ne söylediğini anlayan "ideal okur" olacağı umuduyla bağlantılıydı.

Mynster'in ölümünden sonraki dönemin politikası Kierkegaard'un keskin gözlerinde açıklığa kavuşurken, o en azından herkesin içinde kartlarını kendine sakladı. Özel hayatındaysa Mynster'in kayınbiraderi Ferdinand Lund'u gizlice ziyaret ederek Mynster hakkındaki duygularını açığa vurma olanağından yararlandı. Yeniden evlenen Lund'un (daha önce Petrea'le evliydi), en küçük oğlu Troels Frederik Troels-Lund'un

bu öğle yemeği ziyaretlerine ilişkin kaydında, Mynster'e değer veren Lund'un eşi Anna Cathrine'nin Kierkegaard'a sinirlendiği yazılıdır. Kierkegaard, hâlâ girebildiği bu özel ortamlardan birinde yalnızca içini döküp rahatlıyor muydu yoksa her zaman özel bağlantısının bulunduğu bu aile bireylerini gerçekten inandırmaya mı çalışıyordu? Troels-Lund her şeyin prova olduğunu, Kierkegaard'un bu lafları herkesin içinde ettiğinde ne olabileceğini denediğini düşünüyordu. Ailenin aşırı can sıkıcı bulduğu ve Søren Amca'nın başka şeylerden konuşmasını sağlayarak kaçınmak için elinden geleni yaptığı bu ısrarcı karşı karşıya gelişler, Anna Cathrine'nin sonunda ayağa kalkıp şunları söylediği gün doruğa ulaştı: "Bu kadar kötü söz ettiğiniz insanın bizim burada büyük saygı ve derin minnet beslediğimiz biri olduğunu biliyorsunuz. Burada oturup onun sürekli kötülenmesini dinleyemem. *Siz* son vermezseniz bunu engellememin tek yolu odayı terk etmem." Sonra odayı terk etti Anna Cathrine.[47]

Bu, 1854 Paskalya'sından kısa süre önceydi. Ama Kierkegaard, özenle elde ettiği davranış özgürlüğünden yararlanabileceğini yıl sonuna kadar anlamadı. Başlıca engeller o tarihte ortadan kalkmıştı. Martensen'in halef olmasını engelleme çabaları başarısız olmuştu. Ruhban sınıfının çoğunluğu ve (bilim adamının* kardeşi) radikal muhafazakâr başbakan A. S. Ørsted'in desteklediği Martensen, (kralın da desteklediği) Ulusal-Liberal H. N. Clausen'i zar zor yenerek göreve gelmişti. 15 Nisan 1854'te Martensen piskoposluğa aday gösterilir gösterilmez halefliğin salt siyasal bir mesele haline getirilmesine karar verildiği için, Kierkegaard Martensen'e ve kiliseye karşıtlığına devam edebilirdi. Kierkegaard'un saldırılarının hâlâ devam etmesinin nedeni, belki de güçlü siyasal görüşlerin gelişmesi ve bu evrede Ørsted'i başbakanlıktan uzaklaştırma çabalarında olanların elini güçlendirecek olanaklardan yararlanılmasıydı. Aralık'ta bu çabalar başarılı olmuştu. Hükümet değişti, Ulusal-Liberal muhalefet iktidara geldi. Kierkegaard, yazısını ayın on sekizinde *Fædrelandet*'de yayımladı.

Anında tepki uyandıracağı yerde, şaşkın bir anlayışsızlıkla karşılandı. Yazıyı ertelediği için bir ölçüde suçlanabilirdi ama asıl mesele, Kierkegaard'la Mynster arasında görüş ayrılığından kuşkulanılmamış olunmasıydı. Martensen'e saldırı, evet; bu çok daha uygundu ama de-

* Söz konusu bilim adamı, adı 1932'de manyetik alan şiddeti birimi olarak kabul edilen, Danimarkalı fizikçi ve kimyacı Hans Christian Ørsted'dir (1777-1851)-r.n.

fin törenindeki anma konuşması, bunun için pek uygun bir fırsat değildi. Kierkegaard'un ortaya çıkıp, bu Hegel karşıtı saygın bireyselci aile dostunun anısına saygısızlık etmesi sarsıcıydı. Birçok kişiyi utandırdı. Eski öğretmenlerinin kullandıkları sözcüklerin arasında, "hastalıklı", "aklı başında değil", "sekter" ve "adaletsiz" sözcükleri vardı. Yalnızca, daha önce Kierkegaard'un, desteğini az çok geri çevirdiği Rasmus Nielsen onu savundu. Kierkegaard'u, "bizden yana" olarak görmeye eşinden daha çok eğilim duyan, eski hayranı Bayan Heiberg ona, "vefasız canavar" dedi.[48]

Kuşkusuz, yalnızca Kierkegaard'un yapıtlarını okuyup anlayanlar ya da günlüklerinin sırrını paylaşanlar çatışmanın nedenlerini anlayabilir, hatta belki de Kierkegaard'un Martensen'e verdiği karşılıkta mantıksal bir kaçınılmazlık bile bulabilirlerdi. Ama o tarihte böyle okurların sayısı azdı ve günlükler hâlâ mahremdi, gerçi bunlarda okurları daha da utandıracak çok şey vardı. Günlüğündeki son notlarda, Kierkegaard'un kilisede gördüğü ve yankısını başpiskoposta bulduğunu düşündüğü hastalıktan bütün toplumun sanki kalbura döndüğünü düşündüğü izlenimi vermektedir. Bir zamanlar muhafazakâr olan Kierkegaard, toplumun gerçek Mesih'in yüzüne tükürüp öteki Mesih'i kollarını açarak kabul edip antlaşmaya davet etmesi gibi, artık kendisini "evrimciden" çok devrimci sözcüklerle ifade ediyordu. Tinsel kategoride yaşayamayan bu büyük çoğunluk için, toplumsal kurumlar, hatta evlilik bile birer sığınak olarak salt *insani* etiğin yolundan gitmeliydi.

Ama sonuçlara büyük bir hızla atlarken temkinli olmak gerektiğini biliyoruz. Çağdaşları o tarihte okuyamazken, biz, Kierkegaard'un sözlerinde aşırıya kaçtığını ve bunu ıslah edici bir tinle ortaya koyarak akladığını okuyabiliyoruz. "Islah edici" terimi Kierkegaard'a aittir ve daha 1849'da ortaya çıkar. Kurulu düzenle, onu ileriye götürmek için gerekli olan arasındaki diyalektik ilişkiyi ifade eder. Dolayısıyla ıslah edici, tek başına değil, düzeltilmesi gerekenin açısından anlaşılmalıdır.[49] Örneğin, edimsel evliliğin "kutsal yaldızının altında", Victor Eremita'nın resmettiği idealin tersine, Kierkegaard, salt "dünyasallık ve korkaklık" görüyordu.[50] Günlüğündeki bu notun da tarihi 1849'dur. Kierkegaard adına, toplumun, *Korku ve Titreme*'de açıklanan iki iman deviniminin ilkini, yani dünyasallığı bırakıp geri çekilmeyi bile başaramadığı söylenebilir. 1850 tarihli, "Dünyanın Dönüm Noktası" başlıklı başka bir notta Kierkegaard, "dolaysızlığın zamanı geçti" demiştir. Dünyanın do-

laysızlığı aştığı anlamında değil, daha çok, artık geriye dönülmeyeceği ve "herkesin kendi efendisi olmayı, yol gösterenlerin ve önderlerin aracılığı olmaksızın kendine yol göstermeyi canla başla öğrenmesi gerektiği" anlamında. Quidam'ın Evreler'deki (*Stadier*) psikolojik deneyiminde "meselenin komik olduğunu ama başka bir şeyin gücüne dayanarak trajik bir biçimde buna dört elle sarıldığını"[51] görmesi gibi, toplumsal yaşamın da böyle olduğunu görür. Bildiğimiz gibi, toplumsal yaşam, bir sonraki adımı atma korkusunun ve bireyleri tinsel yaşama girmelerinden başlayarak koruyan biçimlere umutsuzca dört elle sarılmanın manifestosudur. Bir ıslah edici gereklidir. Gelgelelim, ıslah edici ister istemez tek yanlıdır ama Kierkegaard'un belirttiği gibi, tek söyleyebildiğinizin, yeniden "öbür yanı eklemek" olması çok kolay geldiğinden, ama o zaman da ıslah edicinin "ıslah edici olmaktan çıktığından" ve bir kez daha kurum haline gelmenizden şikâyet edenler için.[52]

Bu içsel bilginin yararı olmasa bile, liberal çevrelerde bazı özel destek grupları vardı.[53] Daha sonra bu gelişip genelleşecekti. Ancak şimdi halkın tepkisi azdı. Martensen, yazı çıktıktan on gün sonra bir yanıt yayımladı ve Kierkegaard hemen başka bir yaylım ateşine başladı. Martensen buna hiç yanıt vermedi. Aslında daha fazla katılmadı. Ruhban sınıfından birkaç kişi Kierkegaard'a karşılık vererek, alışılmış bir gelenek halini alacak olaya katıldı ve Kierkegaard'un, Mynster'in hakikatin tanığı olmadığı yargısına yol açan standardın tuhaf bir biçimde abartılı olmasını protesto etiler. Ancak ruhban sınıfı genellikle olayı oluruna bıraktı. Kierkegaard önce, *Ya/Ya da*'yla *Korku ve Titreme*'yi eleştiren Alborglu bir vaizin art niyetli birkaç yorumuna yanıt verdi yalnızca. Mynster, genellikle onunla o zamana dek pek ilgilenmeyen insanlardan saygı görmeye başlayınca, Kierkegaard aptal gibi görünmenin eşiğine geliyordu –Martensen, Mynster'in halefi olmaması için yapılan onca manevraya karşın özel tasarlanmış bir tutumla tuzu kuru biçimde otururken Kierkegaard daha da aptal görünüyordu.

Kierkegaard'un düş kırıklığı günlüklerinden bellidir. Martensen'in sessizliği "layık olmadığı bir konuma gelmekten duyduğu korkuydu". "Kurum nasıl da dibine kadar sefilliğe, filistenliğe, bayağılığa ve yalana gömülmüştü."[54] Kierkegaard'un, *Indøvelse i Christendom*'da zirveye ulaşan yorumunu yaparken ve kiliseye saldırısını gerçekleştirirken ne düşündüğünü güzelce özetlediği o tarihte günlüğüne yazdığı not, bize

yeterince net bir resim verir. Yıl sonundan önce "Öykünme" başlığı altında şunları yazar:

> İsa dünyaya ilk örnek olarak gelir ve sürekli ısrar eder: Beni örnek alın.
>
> Halk kısa süre içinde ilişkiyi tam tersine döndürdü, ilk örneğe *tapınmayı* tercih etti. Sonuçta, Protestanlıkta ilk örneğe özenmek istemek sanı haline geldi –tek kurtarıcı ilk örnektir.
>
> Elçi, İsa'ya öykünerek ısrar eder: Beni örnek alın.
>
> Kısa süre içinde elçi tam ters yöne döndürüldü, halk elçiye taptı.
>
> Bu kaygan bir yamaçtı.
>
> Yeni ölen Piskopos Mynster aramızda yaşadı –başka bir bağlamda olağanüstü yetenekli biri olsa da, Hıristiyanlık açısından suçluluğu apaçıktır ve aramızda, Mynster'in özenilecek kadar yüce olduğunu düşünen, dolayısıyla ona tapmaktan mutluluk duyan çok kişi bulunduğuna eminim.
>
> Tanrı'nın istediği tek tapınmanın öykünme olduğu tanrısal düzen başka, insanın ilk örneklere tapmak istemesi başkadır.[55]

Sonunda gazetelerde tartışma başladı. Rasmus Nielsen, Kierkegaard'un yaptığı "iyi iş"i savundu. Hiç tepki almayınca başka bir yazısında Martensen'i Kierkegaard'a yanıt vermeye davet etti. Yine yanıt yoktu. Kierkegaard, 29 Ocak'ta başka bir yazısını, "Piskopos Martensen'le İlgili Sorun"u yayımladı. Hiç yararı olmadı. Şubat geçti, Mart neredeyse bitmek üzereyken, yirmisinde başka bir yazı daha yayımladı. Bu kısa yazıda Kierkegaard, Mynster, Yeni Antlaşma Hıristiyanlığını değil, "yanılsamanın pek çok yoluyla hafifletilmiş, lekelenmiş, örtülü dindarlığı" açıkladığını kabul etseydi, şikâyet etmek için hiçbir neden bulunmayacağını öne sürüyordu. Regine, valiliği devralacak eşi Schlegel'le birlikte Batı Hint Adaları'na gitmek üzere yola çıkmadan iki gün önce bir yolunu bulup sokakta Kierkegaard'la karşılaşmıştı. "Yanımdan geçerken alçak sesle ona 'Tanrı seni kutsasın – Umarım, senin için her şey iyi olur!' dedim. Şaşırmış gibiydi. Ayrıldığımızdan beri ilk ve yeryüzünde son kez bana selam verdi!"[56] Kierkegaard, bu dostça davranışı ilk çatışmasının artık çözümlendiğinin belirtisi olarak alsın ya da almasın ve gereksindiği dürtü bu olsun ya da olmasın, 21, 22, sonra da 26, 28, 30 ve 31 Mart'ta bir dizi yazıya başladı. Sonuncusu, "Ne İstiyorum?" başlığını taşıyordu. Yanıtı "dürüsttü"; belirtildiği gibi, ılımlı Hıristiyanlığa karşı katı Hıristiyanlığın sözcülüğünü ya da temsilciliğini

yapmıyordu. "Milyonlarca kişinin kendisine Hıristiyan dediği dünyada bir kişinin, kendime Hıristiyan demeye cesaret edemiyorum" dediğini ve bunu Tanrı'nın onayladığını bildiğini söylemek istiyordu yalnızca.[57]

Atışmaya bu noktada Grundtvig katıldı. Paskalya'dan önceki Pazar günü, yalnızca "küfredene" gönderme yaparak, vaazı Kierkegaard'a yöneltti. Kierkegaard, yanıt vermeyi yakında baş gösterecek olan olaya sakladı. Çünkü birkaç yazıdan ve kendisini yalnızca kendisiyle değil, Tanrı ile de çelişmekle suçlayan bir din adamına yanıt verdikten sonra Kierkegaard yaylım ateşini, *Øieblikket*'le (1855; An) başlattı.

Kierkegaard bu yayında Devlet Kilisesi'ni ya da daha belirgin biçimde 1849'da kurulan Halk Kilisesi'ni, *Corsaren* okurlarının beğenecekleri sözcüklerle rezil etti. İlk sayı, Platon'un, yönetenler yönetmeyi hiç arzu etmeyen insanlar oluncaya kadar değerli hiçbir şey yapılamayacağı fikrini okurlarına hatırlatarak başlar. İlk sayıdaki yazılardan birinin başlığında "Devlet'in, Hıristiyan Devlet'in! Hıristiyanlığı olanaksız duruma getirmek için elinden geleni yapması savunulabilir mi?" yazar. Başka bir kısa yazı, dinsel yaşamın bütününde son derece acıklı bir şey bulunduğunu anlasalar da, alışılmış olanı çok çekici buldukları için, bu düşünceye karşı koyanlardan söz eder. Onlar, doktorun kusturucu ilaç almalarını önerdiği, ağızlarında kötü bir tat bulunan dilleri paslı ve titreyen insanlara benzetilir. Kierkegaard onlara, "Kusturucu alıp bu keyifsiz durumdan kurtulun" der. İkinci sayıda, "Hepimiz Hıristiyanız" başlıklı kısa yazı, bir kimsenin, Hıristiyanlığın yalan olduğunu düşündüğü için, Hıristiyan olmadığını hararetle ilan etmeye çalışmasının güç olacağını söyler. Devlet derdi ki, "Ne saçma! bir kimsenin Hıristiyan olmadığını ilan etmesine izin verirsek, sonuçta, herkes aynısını yapar; hayır, hayır buna en baştan karşı koyalım ve ilkelerimize sık sıkı sarılalım", "düzenli istatistiklerimiz var, her zaman hepimizin Hıristiyan olması koşuluyla, her şey yerli yerinde, her şey doğrudur *–ergo* [öyleyse-r.] o da Hıristiyandır: Düpedüz farklı olmayı istemek demek olan böyle bir kendini beğenmişliğe boyun eğilmemelidir; o Hıristiyandır ve Hıristiyan kalacaktır". Daha çok özdeyiş niteliği taşıyan yazılar derlemesinin arasında "Kısa ve Tam Yerinde" başlığı altında şunları okuyoruz: "İsa'nın, zengin gence, 'Varını yoğunu satıp yoksullara ver' demesiyle papazın, 'Varını yoğunu satıp bana ver' demesi aynı öğreti mi?" "Tiyatro-Kilise" başlıklı başka bir yazıda şunları söyler:

Özü gereği tiyatroyla Kilise arasındaki fark, tiyatronun tiyatro olduğunu dürüstçe, açıkça kabul etmesidir; öte yandan Kilise, kendini her yönüyle sahtekârca gizleyen tiyatrodur ... Örnek: Tiyatronun dışarıdaki duyuru panosunda hemen şu belirtilir: Para iade edilmez. Kilise, bu görkemli kutsallık, kapısına bunu açıkça asmanın ya da pazar günü vaizleri listesinin altına yazmanın çirkinliğinden ve rezilliğinden irkilir. Ama Kilise, paranızı geri almayacağınız konusunda belki tiyatrodan bile daha çok ısrar etmekten irkilmez ... Kilise, yanında tiyatro olduğu için ne kadar şanslıdır, çünkü tiyatro hakikatin gerçek tanığıdır, hinoğlu hindir. Kilisenin gizli kapaklı söylediği sırrı, açıkça söyleyerek ortaya döker.

Bundan sonraki yedinci sayıda "Önce Tanrı'nın Krallığı" başlıklı "bir tür kısa öykü" şöyle başlar:

İlahiyat mezunu Ludvig Piety* –arayış içinde. "İlahiyat" mezununun arayış içinde olduğunu duymak, ne aradığını kavramak için kıvrak bir imgelem gerektirmez. Aranması gereken *önce* Tanrı'nın krallığıdır.

Hayır, bu değil aradığı. Aradığı, pastör gibi yaşayan bir kral. Kısaca taslağını çizeceğim gibi, ilahiyat mezunu bu kadar ileriye gitmeden *önce* pek çok şey oldu.

Önce ilkokula gitti, sonra burayla ilişiği kesildi. Ardından, *önce* iki sınava girdi ve dört yıl okuduktan sonra, *önce* diplomasını aldı.

Artık ilahiyat mezunu. *Önce* bütün bunları geri bıraktıktan sonra, şimdi en azından Hıristiyanlık için bir şey yapmaya başlayacağı düşünülebilir. Neden olmasın ki? Hayır, *önce* yarım yıl İlahiyat Fakültesi'ne gitmeli, bu bittikten sonra, *önce* geride kalması gereken ilk sekiz yıl boyunca arayış söz konusu değil.

Daha öykünün başındayız: Sekiz yıl geçer, ilahiyat mezunu arayış içindedir.

Şimdiye kadar koşulsuz olanla ilişki kurduğunun söylenemeyeceği yaşamında ansızın böyle bir ilişki kurar. Her şeyi koşulsuzca arar, damgalı kâğıtları birbiri ardına doldurur, Hirodes'ten Pilatus'a koşar, hem bakanlığa hem de odacılığa talip olur. Kısacası, tamamıyla koşulsuz hizmet eder. Evet, iki yıldır görmediği bir tanıdığı, Münchhausen'in tazısının, bütün o koşuşturmaca içinde porsuğa döndüğünü şaşkınlıkla gördüğünü ve onun başına gelenlerin aynısının [Ludvig'in de] başına geldiğini söyler...

---

* Piety: Takva, sofuluk, imanda aşırılık. Kierkegaard burada sözcük oyunu yapıyor. Dancadaki "pietet" ve Latincedeki "pietäs" sözcükleri de "aşırı dindar" anlamına gelir-ç.n.

Son sayıda yayımlanacak son yazının adı "Papaz, Hıristiyanlığın Hakikatini Kanıtlamakla Kalmaz, Aynı Zamanda Tersini de Kanıtlar"dı.

> Vahyedilmiş hakikatle tek bir ilişki kurulabilir: İnanç.
>
> Bir kimse inancının tek bir yolla kanıtlanabileceğine inanır, uğruna acı çekerek ve bir kimsenin ne kadar inandığı, ancak inancı uğruna acı çekmeyi ne kadar istediğiyle kanıtlanır ...
>
> Şimdi tam tersine, papaz, Hıristiyanlık uğruna her şeyini verenler, canlarını ve kanlarını tehlikeye atanlar aracılığıyla, Hıristiyanlığın hakikatini gelir kaynağına dönüştürmek ister adeta (ama her şeyden önce bu gelir kaynağına sahip olmak, inancın kanıtı demek olan acının ve fedakârlığın tam tersidir).
>
> Kanıt ve karşı kanıt bir arada! Papazlar, insanların uğruna her şeyi tehlikeye attıkları Hıristiyanlığın doğruluğunun kanıtının tersini kanıtlar ya da kuşkulu hale getirirler. Kanıtları ortaya koyarken, tam tersini yaparlar ...[58]

Yayımlanmadan kalan bazı yazılarda şunu okuyoruz: "Her yerdeki resmi Hıristiyanlığa bir ölüm cezası daha; bu çok büyük düş, Hıristiyan dünyası, Hıristiyan devletler, krallıklar, ülkeler; sıradanlıklarıyla birbirlerini karşılıklı kabul eden ama öte yandan da hepsi inançlı milyonlarca Hıristiyanla bu övünç; bütün bunlar, İsa'nın sözlerine göre imanı olanaksız duruma getiren bir temele dayanıyor."[59]

Klasik hiciv edebiyatı olan *Øieblikket* öfkeye yol açtı. Sonunda Kierkegaard, 1835'te başladığındaki gibi, yine gazeteci olarak kendini eylem alanında buldu. Kendisini tanıyanlara, yükünü iyi taşıyormuş gibi geliyordu. İnsan, bundan onun keyif almasından kuşkulanıyor. O tarihte Brøchner sokakta Kierkegaard'a rastlayıp, birlikte Klædeboderne'deki yeni evine doğru yürüdüklerinde, "yalnızca alışılmış ölçülülüğünü ve neşesini değil, mizah gücünü de" korumayı nasıl başardığına şaşırdı.[60] Ama bu, onların son görüşmeleri olacaktı. Kierkegaard, *Øieblikket*'in onuncu sayısı matbaaya gitmeden önce hastalandı. Günlüğüne yazdığı son notun tarihi 25 Eylül 1855'tir. Aynı gün dokuzuncu sayı çıktı. Bir hafta sonra, 2 Ekim'de Kierkegaard sokakta bayıldı. Arabayla önce eve, sonra kendi isteği üzerine Frederik Hastanesi'ne götürüldü. Hastanede sağlığı sürekli kötüye gitti. Altı hafta sonra, 11 Kasım'da öldü.

O zamana ait karakteristik üç kayıt vardır. Biri, Kierkegaard'un bayıldığını duyunca, babasıyla birlikte hastaneye koşan yeğeni Henriette

Lund'un[61] anlattıklarıdır. Birinden, hastaneye getirildiğinde Kierkegaard'un –Tasso'nun sözlerini hatırlatarak– buraya ölmeye geldiğini söylediğini duyduğunu anlatır. Ancak Kierkegaard'a baktığında, yüzünün "acı ve üzüntüyle karışık mutlu bir zafer duygusuyla" ışıdığını gördü. "Ruh'un, dünyasal kını böyle yarıp dirilişin şafağında bedeninin görünümü değişmiş gibi bir parıltı yaydığını" hiç görmemişti. Ama daha sonra görmeye gittiğinde "hastalık ağrısı daha ilerlemişti".[62] Henriette Lund, bu öyküyü anlattığı *Erindringer fra hjemmet*'i (Evden Anılar) ilk kez 1880'de yayımlasa da, dayısının, daha sonraları hâlâ yaygın olan resmine alternatif bir resim düşünerek yazdı. William Afham'ın verdiği "anılar" adının doğruluğundan kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur.

Hastane kaydında Kierkegaard'un bedeninin zayıf düşüşü ayrıntılı olarak anlatılır. Kayıt, hastanın sıradan çocuk hastalıkları geçirdiği ama uzun süreden beri kabızlık çekmesinin dışında, genelde sağlığının iyi olduğu belirtilerek başlar. Hasta, şimdiki hastalığı konusunda belirli bir neden belirtemiyordu. Yine de,

> hastalığını, çelimsiz fiziğini çok zorladığına inandığı yorucu entelektüel çalışmasıyla birlikte, yazın soğuk maden suyu içmesiyle, karanlık bir evde oturmasıyla ilişkilendirir. Hastalığının ölümcül olduğunu düşünür. Bütün entelektüel gücünü çözümüne adadığı, tek başına çalıştığı, yalnızca ona yöneldiğine inandığı davası uğruna ölmesi gerekir; çok çelimsiz bir fizik ve içe işleyen bir düşünce. Yaşamaya devam ederse, dinsel savaşına da devam etmelidir; ölürse, yürüttüğü dinsel savaş güçsüzleşecektir ama o tam tersine ölümüyle savaşın güçlenip zafer kazanacağına inanır.[63]

Hasta, iki hafta önce Giødwad'deki bir partide öne eğilirken kanepeden nasıl kayıp düştüğünü de anlatıyordu. Bu olayı, taslakları matbaacılara götürmek ve *Ölümcül Hastalık*'ın düzeltmelerine yardım etmek dahil evin günlük işlerinin pek çoğunda Kierkegaard'a yardım eden Israel Levin yazar.[64]

> Kanepede oturuyordu, çok neşeliydi, eğlenceliydi, hoştu, sonra kanepeden yere kaydı; kalkmasına yardım ettik ama "yoo-o, sa- sa-bah hiz-hiz-metçi sü-sü-pürünceye kadar bırakın" diye kekeliyordu. Kısa süre sonra bayıldı.[65]

Ertesi gün giyinmek üzereyken aynı şey oldu, ama başı dönmedi, kramp girmedi ya da bilinç kaybı olmadı, "kendini yalnızca çok yorgun hissetti". Sokakta düşüp bayılıncaya kadar sürdü bu. Hastaneye gittiğinde Kierkegaard giderek ayaklarının üzerinde duramamaya, kalkamamaya ya da otururken iki yanına dönememeye başladı. Yatarken bacaklarını da kaldıramıyordu. Balgam tükürüyor, uyumakta ve idrara çıkmakta güçlük çekiyordu. İdrara çıkma konusunda Kierkegaard, saygısızca olsun ya da olmasın, başkalarının yanında idrar yapmaktan hoşlanmadığını belirtiyor ve bu kusurunun kendisini kesinlikle etkileyebildiğini, tuhaf biri olmasına yol açtığını söylüyordu. 6 Ekim'de dinsel nedenlerle günde yarım şişe bira içme huyundan vazgeçmek istedi. Sol kalçası ağrıyordu. Sol bacağını sağ bacağının üzerine atarak yatıyor, kalçasını ve dizini eğiyordu. Bacaklarına elektrik tedavisi denediler ama önemli bir sonuç alınmadı. Bacaklarını hareket ettirememesine kabızlık da eklendi ve 4 Kasım'da yatakta yatma sonucu oluşan yaraları durumunu ağırlaştırdı. Ayın dokuzunda durumu gözle görülür bir biçimde kötüleşti. Artık yarı koma halinde yatıyor, hiçbir şey söylemiyor, yemek yemiyordu. Nabzı, "zayıf ve düzensizdi", 130'a çıkıyordu. Ayın onunda yarı koma hali devam etti, "hızlı" nefes alıyordu. Ayın on birinde durumu aynıydı, "güçlükle, kısa kısa" nefes alıyordu. Saat 21:00'de öldü. Kırk iki yaşındaydı. Kesin olmayan tanı "felç-(tüberkül?)" idi, olasılıkla omurilik veremiydi. Otopsi yapılmadı.

Kierkegaard'un son hastalığında iki yeğeni yanındaydı, o dönemde hastanede stajyer doktor olarak çalışıyorlardı.[66] Biri, Kierkegaard'la yakın müttefik olduğunu düşünüyordu. Ailenin pek çok üyesi onu görmeye geldi. Ağabeyi de denedi ama geri çevrildi. Aslında, onunla konuşmasına izin verilen tek kilise üyesi ömür boyu dostu olan Emil Boesen'di. Son hastalığında, Boesen neredeyse her gün onu görmeye geldi ve konuşmalarını yazdı.

Olasılıkla ilk iki ziyareti özetleyen yazıda[67], Kierkegaard, Boesen'in sohbete girmek için sorduğu, "Nasıl gidiyor?" sorusuna şöyle yanıt verir:

> Kötü; ölüyorum, ölüm çabuk ve kolayca gelsin, benim için dua et. Moralim bozuk ... Aziz Pavlus gibi benim de bedenimde diken var; bu nedenle sıradan ilişkilere giremedim ve görevimin sıra dışı olduğu sonucuna vardım. O zaman görevimi elimden gelen en iyi biçimde yapmaya çalıştım. Beni kullanabilecekken başından atan Yol Gösterenin elinde oyuncaktım. Sonra yıllar geçti, sonra gürültü patırtı! Yol Gösteren

elini uzatıp beni Nuh'un gemisinin güvertesine aldı; sıra dışı görevlinin yaşamı ve yazgısı her zaman böyledir. Regine'yle ters giden de bu; değişebileceğini düşünüyordum ama değişemedi, bu durumda ilişkiyi bitirdim. Ne kadar tuhaf, eşi vali oldu[68], bu hoşuma gitmedi ... sessizce bitseydi daha iyi olurdu. Doğru, onun Schlegel'i vardı, ilk anlaştığı oydu, sonra ben ortaya çıkıp düzeni bozdum. Ben onu çok üzdüm ...

Boesen, Kierkegaard'un Regine'den büyük sevgi ve üzüntüyle söz ettiğini söyler. "Regine'nin mürebbiye olmasından korkuyordum, olmadı ama şimdi Batı Hint Adaları'nda!" Kierkegaard, öfke ve üzüntü duyup duymadığı sorusuna şöyle yanıt verdi:

Hayır, ama büyük ölçüde sıkıntı, endişe ve kırgınlık duyuyorum. Örneğin, ağabeyim Peter'a kırgınım; Roskilde'deki konuşmasından sonra evime son gelişinde onu kabul etmedim. Ağabeyim olduğu için üstün olduğunu düşünüyor. Oysa o daha bu yola yeni girdiğinde ben dönüyordum ... Ağabeyime karşı bir yazı yazdım, çok iğneleyici, evdeki çalışma masamda.

O zaman Boesen, belgeleri konusunda karar verip vermediğini sordu. "Hayır" diye yanıtladı Kierkegaard, "olduğu gibi kalsınlar". Ama,

bu her ne olursa olsun Tanrı'nın takdirine bağlı. Bir de para yönünden çöktüm, artık hiçbir şeyim yok, param yalnızca gömülmeme yeter. Yirmi binin üzerinde, az bir parayla başladım ve bunun ancak on ilâ yirmi yıl gidebildiğini gördüm. Şimdi on yedinci yıl, büyük şey. Tayin başvurusunda bulunabilir ve eski bir mezun olarak bir görev elde edebilirdim ama bunu kabul edemedim (bedenimde diken vardı), dolayısıyla mesele karara bağlandı. Bunu çok çabuk anladım. Önemli olan, Tanrı'ya olabildiğince yakın olmak. Başkalarına gereksinme duyan insanlar var, çok sayıda, hep çoğunluğun saçmalıkları. Sonra yalnızca birine gereksinme duyan biri var. Herkese gereksinme duyanların arasında en yüksek yeri alıyor. En çoğuna gereksinme duyan en altta yer alıyor. Bunu söylemek için yalnızca bir tek kişi gerekiyor.

Boesen'e göre, Kierkegaard, bedenindeki dikenden söz etmek istiyor gibidir. Şöyle der:

Doktorlar hastalığımı anlamıyor. Hastalığım zihinsel, halbuki onlar sıradan hekim tavrıyla fiziksel olarak ele almak istiyorlar. –Bu kötü; kısa sürede bitsin diye, benim için dua et.

Gece hemşiresi Bayan Ilia Fibiger,[69] ona çiçek göndermiş, Kierkegaard çiçekleri camlı dolaba koymuştu; onlara bakıyor ama su vermiyordu. "Açmak, mis gibi kokmak ve ölmek çiçeklerin yazgısıdır." Yaşayacağına iman edebilseydi, yaşardı; evine gidebilirdi. Bir bardak suyu olsaydı, botlarını giyebilseydi, hastanede kalmaz, oradan yine çıkabilirdi. Sıra dışı yaşayan birinin genelin kategorisinde ölmesi iyiydi yine de.

18 Ekim Perşembe günü Boesen, Kierkegaard'un çok güçsüz olduğunu, başının göğsüne düştüğünü, ellerinin titrediğini yazar. Uyukluyor ama kendi öksürüğüyle uyanıyordu. Özellikle yemeklerden sonra uyuklamayı sürdürüyordu.

> Artık yemeğimi yedim ... her şey seni ağırlamak için hazırlanıyor, kollarımı açarak seni ağırlıyorum.

Boesen, düşüncelerini toparlaması mümkün mü yoksa düşünceleri karmakarışık mı diye ona sorduğunda Kierkegaard, çoğu zaman düşüncelerini kontrol ettiği, geceleri kimi zaman düşüncelerinin oldukça karmakarışık olduğu yanıtını verdi. Esenlik içinde Tanrı'ya dua edebiliyor muydu? "Evet, edebiliyorum!" Söylemek istediği bir şey var mıydı?

> Hayır; evet, herkese selam, onların hepsini çok seviyorum. Onlara yaşamımın harika olduğunu, başkalarının bilip kavrayamayacağı kadar acı olduğunu söyle. Her şey gurur ve kibirden ibaret gibi gelir insana, ama öyle değilmiş. Ben başkalarından daha iyi değilim. Bunu söyledim ben, asla başka bir şey söylemedim. Bedenimde diken vardı. Bu nedenle evlenmedim, resmi bir görev alamadım. Her şeyden önce ilahiyat mezunuyum, kamusal bir unvanım ve özel desteğim vardı; ne istediysem alabilirdim oysa bunu yapmamakla istisna biri haline geldim. Günümü çalışıp heyecan duyarak geçirdim. Akşamları yol üstünden çekilip bir kenara koyuldum –istisnalığım buydu.

Boesen, esenlik içinde dua edebiliyor mu diye sorduğunda, Kierkegaard şu yanıtı verdi: "Evet, edebiliyorum; önce günahlarım bağışlansın, her şey unutulsun diye dua ediyorum; sonra ölüm anında umutsuzluktan kurtulmak için dua ediyorum. Ölümün Tanrı'yı hoşnut etmesi gerektiği sözü sıkça aklıma geliyor; olmasını çok istediğim şey için, ölümün geldiğini biraz olsun önceden bileyim diye dua ediyorum."

O perşembe günü hava güzeldi. Boesen "Oturup böyle konuştuğunda kalkıp benimle birlikte gidecek kadar sağlıklı görünüyorsun" deyince, Kierkegaard şöyle yanıtladı:

> Evet, yalnız tek bir sorun var, yürüyemiyorum. Ama bu durumda beni başka bir taşıma yolu var: Beni kaldırabilirler. İçimde, kanatlarımın çıkıp melek olacağım duygusu vardı. Bu da olacak. Ata biner gibi bulutun üzerine oturup şarkı söyleyeceğim. Haleluya, Haleluya, Haleluya!* Her aptalın böyle söyleyebileceğini biliyorum; her şey nasıl söylendiğine bağlı.

Bütün bunların nedeni, inanması ve İsa aracılığıyla Tanrı'nın merhametine sığınması mıydı? "Evet, kuşkusuz, başka ne olabilir ki?" Sözlerinden herhangi bir şeyi değiştirmek ister miydi? Ne de olsa kendini gerçekdışı ve katı sözcüklerle ifade etmişti. "Böyle olması gerekli, yoksa yararı olmaz. Önce uyanıştan, sonra yatıştırmadan söz etmenin ne yararı var? Neden bununla canımı sıkıyorsun?"

Kierkegaard, vaktiyle kulübüne dahil olduğu ve müstear adının korunmasına aracılık ederek kendisine çok yardımı dokunan Jens Giødwad'i bile kabul etmeyecekti. "Giødwad" diyordu,

> bana kişisel iyilikler yaptı ama herkesin önünde beni yadsıdı. Bunu kaldıramam. Mynster'in ne kadar zehirli bir bitki olduğu konusunda hiç mi hiç, bir fikriniz yok; ahlaksızlığını bu kadar yayması canavarca. O, büyük bir heykeldi, onu yıkmak için büyük güç gerekiyordu ve yıkansa bir bedel ödemeliydi. Yaban domuzunu avladıklarında avcıların özel seçilmiş bir av köpeği vardır, avcılar ne olacağını çok iyi bilirler: Yaban domuzu yere yıkılır ama av köpeği bedel öder. Mutlu öleceğim, önüme konan görevi çözdüğümden eminim. İnsanlar, hâlâ yaşayan birinin söylediğinden çok, ölen birinin söylemek zorunda olduğu şeyi dinlerler genellikle.

Boesen, Kierkegaard'un bir süre daha yaşamasını tercih ettiğini söyledi; işine çok bağlıydı, çok başarılıydı; söyleyeceği bir şeyler kalmış olmalıydı.

> Evet, ama o zaman da ölmezdim. Huzur bulmak içinse bütün *Øieblikket*'leri ve diğerlerini unutmam gerekirdi; donanımım, önemli ve yeterince güç bir görevim oldu-

* Haleluya: Türkçedeki mutluluk ya da başarı sonucunda söylenen "Tanrı'ya şükürler olsun" deyişine benzer şekilde, İbranicede "Rabbi övün" anlamına gelir-ç.n.

ğunu hissetmem gerekirdi. Olaylara Hıristiyanlığın tam özünden baktığımı unutma; her şey ertelendi, ertelendi –Beni tanıdığın için iniş çıkışlar yaşamış olmalısın.

"Evet" dedi Boesen, "ama bundan başkalarına hiç söz etmedim. Bunu öğrenip tartıştıkları yerde, insanlara saygı gösterildi". O zaman Kierkegaard, "Öyle miydi? –Geldiğin için çok mutluyum, teşekkürler, teşekkürler!" dedi.

Kierkegaard 19 Ekim Cuma akşamı birkaç saat uyumuştu, şimdi tamamıyla uyanıktı. Ağabeyi hastaneye gelmiş ama içeri girmesine izin verilmemişti. Peter, Kierkegaard'un durumunun kötüleştiğini duyunca, orta Zealand'in batısından biraz daha uzakta bulunan Pedersborg-by-Sorø'daki papaz evinden gelmişti. Kierkegaard'a göre, aralarındaki mesele tartışarak değil, eyleme geçerek durdurulabilirdi.[70] Kierkegaard'sa durdurup eyleme geçmişti. Boesen, Kierkegaard'a son ayinleri alıp almayacağını sordu. "Evet" dedi Kierkegaard, "aslında bir pastörden değil, ruhban sınıfından olmayan birinden". Bunu ayarlamak güç olacaktı. "O zaman ayini almadan ölürüm." "Bu doğru olmaz!" dedi Boesen.

Meselenin tartışılacak yanı yok. Kararımı verdim, seçimimi yaptım. Papazlar kraliyet görevlileridir. Kraliyet görevlilerinin Hıristiyanlıkla ilgileri yoktur.

Boesen, bunun doğru olmadığını söyledi.

Aslında; görüyorsun, egemen olan Tanrı'dır ama her şeyi çok uygun bir biçimde ayarlamak isteyen bu insanlar var, demek ki hepsi Hıristiyanlığa hizmet ediyor. Ülkede hiç kimse ayin olmadan ölmesin diye binlerce pastör var; bu durumda egemen olan onlar ve Tanrı'nın egemenliğinin her yerinde böyle; ama o her şeye boyun eğmeli.

Bu cesur savunmadan sonra Kierkegaard bayıldı. Boesen, Kierkegaard'un son ayinleri acaba meslekten olmayan birinin elinden alma arzusu yerine getirilir mi diye, sonuçlardan endişelenerek gitti. Bu, çok önemli simgesel bir eylemdi ve kolayca kötüye kullanılabilirdi. İyi Hıristiyan olmak için pastör olmamanız gerektiği fikri ya rağbet görürse?

Boesen ertesi gün ziyarete geldiğinde Kierkegaard başını dik tutamıyordu, Boesen'den desteklemesini istedi. Boesen, ertesi gün onu görmeye geleceğini söyleyince Kierkegaard, birbirlerine bugün veda etmelerinin

daha iyi olacağını söyledi ve Boesen'den kendisini tanıdığı için yaşamak zorunda kaldığı sorunlar için kendisini bağışlamasını istedi. Daha sonraki günler tepkisi azdı. 25 Ekim'de Boesen, Kierkegaard'un, ağabeyini görmek istememesinin skandala yol açıp açmadığı sorusuna, Kierkegaard'u insanların gerçekten kendisi için endişe ettiklerine ve kurulan kiliseyi tamamıyla reddetmesine katılmayanların kendi görüşlerine sahip olma haklarını bulunduğuna ikna ederek yanıt verdi; her halükârda bu yolla da kurtuluşa kavuşma olanağı yok muydu? Kierkegaard, onların iyi niyetlerini "Çekil önümden, Şeytan!" alıntısıyla* reddediyordu. Önceki yıl günlüğüne yazdığı bir nottaki sözlerin tamamı, durumun tam olarak ne olduğunu gösterir: "Hıristiyanlığın düzeyi o kadar yücedir ki en iyi niyetli insanların bile ... Şeytan'dan geldikleri yalnızca bir yanlış anlama, asılsız bir görüş değildir." Aslında Hıristiyanlık, "Şeytan icadıdır".[71] Şimdi ölüm döşeğinde yatan Kierkegaard, bu konuyu konuşmayı kaldıramayacağını söylüyordu. Bu çok zordu. Boesen yanında Pastörlük Konvansiyonu başkanının bir vaazını getirmişti. Tam bir destek sayılmasa da dostça bir jestti. Kierkegaard, Boesen'den vaazı geri göndermesini istedi. Boesen, okumasının amaçlanmadığını söyledi. Kierkegaard, bu adamın, Fenger'in herkesin içinde kendisinin aleyhine konuştuğu yanıtını verdi. Öyleyse bunu özel olarak kendisine göndermesinin anlamı neydi? Boesen, evine dönerken Peter'ı gördüğünü de söyledi. Kierkegaard, Peter'ı görmeyi reddetmesinin skandala yol açacağını beklediğini söyledi. Boesen ise, böyle düşünmediğini söyledi. Aslında onu çok büyük bir sempatiyle anıyorlardı. Herkesin içinde söyledikleriyse bir özsavunmaydı. Kierkegaard, bu sohbet tonunu çok yorucu bulunca Boesen de ona eski dairesindeki yatak odasının havasının kötü olup olmadığını sordu. "Evet" dedi Kierkegaard; bu düşünce, canını sıktı. Öyleyse neden taşınmamıştı ki?

> Büyük yük altındaydım. *Øieblikket*'in çıkarılacak birkaç sayısı vardı hâlâ ve bu amaçla kullanılacak birkaç yüz rigsdaler kalmıştı. Ya oluruna bırakıp enerjimi koruyacaktım ya da devam edip güçten düşecektim. Haklı olarak ikincisini seçtim, tükendim.

Boesen ona, çıkarmak istediğin bütün sayıları çıkardın mı diye sordu. Çıkarmıştı. Boesen buna "Yaşamında çok iş başarman ne kadar dikkate

---

* Matta 16:23; Markos 8:33'ten alıntı-ç.n.

değer" yanıtını verdi. "Evet" dedi Kierkegaard, "işte bu nedenle çok mutluyum ve çok üzgünüm, çünkü mutluluğumu kimseyle paylaşamıyorum".

Boesen, 26 Ekim'de Kierkegaard'u yine ziyaret etti ama önemli bir şey tartışmadılar. Benzer biçimde, 27 Ekim'de de. O gün Cumartesi'ydi, sokak her zamankinden daha kalabalıktı.

> Evet, bir zamanlar bu bana kendimi iyi hissettirirdi.

Boesen, Kierkegaard'a kendisini (Jutland'in doğusunda, Aarhus'un güneyindeki Horsens'da) hiç görmeye gelmediği için sitem etti.

> Hayır, buna nasıl zaman bulabilirdim!

Boesen, arkadaşını son gördüğünde, Kierkegaard, güçlükle konuşabiliyordu. Boesen, şehirden ayrılmak zorundaydı, kısa süre sonra Kierkegaard öldü.

***

Daha önce, 1846'da, otuz üçüncü doğum günü yaklaşırken Kierkegaard'un o ilkbaharda Assistens Mezarlığı'ndaki aile mezarlığını onarmak için ayrıntılı taleplerde bulunduğunu biliyoruz:[72]

> Dikine küçük destek (babasının ilk eşiyle ilgili metinle birlikte) kaldırılacak. Arkadaki çit kapatılacak.
>
> Çit güzelce onarılacak.
>
> Çitin tam içinde, o küçük sütunun durduğu yere mermer haçlı oyma bir mezar taşı konulacak. Mezar taşının yüzünde, eskiden bu küçük sütunun üzerinde bulunan sözcükler yer alacak.
>
> Kuşkusuz babamın yazdığı, diğerleriyle birlikte babamın ve annemin adlarının bulunduğu o taş levha mezar taşına dayanacak.
>
> Buna benzeyen başka bir taş levha yaptırılacak ve üzerine, mezarı örten büyük yassı taşın üzerindeki yazılar (daha çok yer kalsın diye daha küçük harflerle) yazılıp, büyük taş denilen taş tamamıyla kaldırılacak. Bu taş levha da mezar taşına dayanacak.
>
> Defin yapılan bütün parsel düzlenecek ve dört köşede görülen çok küçük çıplak toprak parçaları dışındaki yerlere, hoş bodur çim tohumları ekilecek. Bu köşelerden

her birine küçük Türk gülü fidanı dikilecek, onlara bu adın verildiğini sanıyorum, çok minik, koyu kırmızı güller.

Taş levhanın üzerinde (üzerine, büyük yassı taşın üzerindekilerin, yani ölen kız kardeşimle erkek kardeşimin adlarının[73] yazılacağı) benim adımın da yazılacağı yeterli yer olacak:

Søren Aabye, doğ. 5 Mayıs 1813, ölm. ----)

Bir de, küçük harflerle yazılabilecek şu kısa şiire yeterince yer kalacak:

Birazdan
Kazanmış olacağım;
Bir çırpıda bitmiş olacak
Bütün kavga
O zaman dinlenebilirim
Gül çardağı altında
Ve durmadan, hiç durmadan
Konuşurum İsa'mla.[74]

Ağabeyi, Kierkegaard'un çalışma masasında kilitlenmiş ve mühürlenmiş, ölümünden sonra açılacağı belirtilen bir vasiyetname buldu. İlgili yazışmayla birlikte 1849'da yazıldığı sanılmaktadır.

Sevgili ağabey,

Kuşkusuz vasiyetim, eski nişanlım Bayan Regine Schlegel'in geride bırakabildiğim az da olsa ne varsa hepsini koşulsuzca miras almasıdır. Kendisi için kabul etmezse, bizzat yerine getirmeye razı olması koşuluyla yoksullara dağıtması ona önerilecektir.

Benim için bu nişanın eskiden de, şimdi de evlilik kadar bağlayıcı olduğunu, dolayısıyla onunla evlenmişim gibi mal varlığımın onun olduğunu açıklamak istiyorum.

Kardeşin,
S. Kierkegaard[75]

Regine, mirası geri çevirdi. Yalnızca birkaç kişisel eşyasıyla birlikte mektuplarının geri verilmesini istedi. Gelgelelim, 1896'da Regine'yle yapılan bir söyleşide, Regine'nin adına Schlegel'in, karmaşa çıkmasını önlemek için, mirası geri çevirdiği belirtilir. Herhangi bir nakit para içermese de miras, geniş bir kitap koleksiyonuyla kuşkusuz yazarın telif haklarını da içeriyordu.[76]

18. Bölüm

"Zavallı Kierkegaard"?

Önemli kişilerin yaşamöykülerinin, *yaşam*larıyla birlikte bitmemesinin tek nedeni, ürettikleri ve yaşamaya devam eden yapıtları değildir. Sanatçıların, özellikle de büyük sanatçıların yapıtları, yazarlarının yaşamlarını gölgede bırakabilecek derecede kendi yaşamlarını sürdürebilir, hatta yazarların yaşamöykülerini iyice gölgede bırakabilir. Yaşamöykülerinin, öznelerinin ölümleriyle bitmemesinin nedeni, yaşamdan sonrasının yaşamı bizatihi daha iyi öğretebilmesidir daha ziyade. Bu açıdan, ölümün aydınlatmadığı bir yaşam kaydedilmeye pek değmez. Örneğin, geride kalan çağdaşların ölüme gösterdiği tepkilerin biçimleri, özellikle yaşamın anlamına dair ipuçlarına ışık tutar. Yaşamının sahip olmasını istediği anlamı vermeye ölümünün yardımı olabileceğini düşünen biri için bu özellikle böyledir.

Hans Christian Andersen, 24 Kasım tarihli mektubunda, Kierkegaard'un gömüldüğü gün yaşanan olayları kısaca şöyle özetliyordu.

> Søren Kierkegaard, ilgililerin çok az şey yaptıkları Meryem Ana Kilisesi'ndeki törenin ardından pazar günü gömülmüş. Kilisede sıralar tıkış tıkış, geçitler alışılmışın dışında kalabalıkmış. Kırmızı ve mavi şapkalı hanımlar gelip gidiyorlarmış; ağızlık takılmış köpekler de. Mezarlıkta bir skandal yaşanmış: *Orada* bütün tören bittiğinde (yani Tryde tabutun üzerine toprak attığında) ölenin kız kardeşinin oğlu bir adım öne çıkıp, onun bu biçimde gömülmesini kınamış. Søren Kierkegaard'un toplumumuzu terk etmiş olduğunu, dolayısıyla, onun kendi geleneklerimize göre gömülmemesi gerektiğini açıklamış –az çok Kierkegaard'un kendi görüşüydü bu. Ben orada değildim ama hoş kaçmadığı söylendi. Gazeteler bu konuda az şey söylüyor. Geçen Perşembe günü *Fædrelandet*'de yeğeni aklına sonradan gelen düşüncelerle birlikte o günkü konuşmasını yayımladı. Bence, olay bütünüyle Søren K.'nın çarpıtılmış bir resmi: Bunu anlamıyorum![1]

Mezarlıkta konuşup durumu protesto eden kişi, hastanede Kierkegaard'a bakan yeğeni Henrik Lund'du. "Tatsız sahneyi" yıllarca aklından çıkaramayan bir görgü tanığı şöyle diyordu: "Elinde bir Yeni Antlaşma bulunan, gözle görülür bir biçimde çökmüş genç hekim, 'pastörlerin Hıristiyanlık oyuncağıyla' bütün dostluğunu kesen birini görkemle gömen [Başdiyakon Eegrt Christopher] Tryde'yle P. Kierkegaard'un temsil ettikleri ruhban sınıfıyla alay etti." Bu, *Øieblikket*'te Hıristiyanlıktan düş diye söz edilmesine gönderme olabilir.[2] Henrik, "yazıları ve yazılarında açıkladığı görüş ve düşünceleriyle ayakta kalan, yıkılan" dayısına kan bağının yanı sıra yıllardır dostluk bağıyla da bağlı olduğunu söyledi. Bu olayda bunlardan tek söz bile edilmemesinden şikâyet etti. Andersen'in anlatımında imlediği gibi, Henrik, "daha önceki sözünden hiç dönmeden" toplumu "bu kadar kararlılıkla terk eden" birine, başka hiçbir dindar toplumun, "ölümünden sonra kendi üyesi olarak" bakmadığına işaret etmek için, bu tipik sert pasajı *Øieblikket*'te "hepimizin Hıristiyanlığı" konulu yazıdan aldı. *Øieblikket*'teki yorumların da harekete geçirmesiyle, belki de düşüncesizce, kilisenin yalnızca para ve aile şerefi uğruna töreni üstlendiğini de öne sürdü (dayısı Peter'a attığı bir taştı bu). Lund, "Konuştum ve tinimi özgürleştirdim"[3] diyerek sözlerini bitiriyordu.

Doğal olarak, Martensen katılmadı. Ancak o günle ilgili bir yazı yazdı. Törenin aile şerefini korumak için yapıldığı görüşünü hiç kabul etmiyordu: "Ailenin onu bir pazar günü, ulusun en önemli Kilisesi'nin iki dinsel töreni arasında gömdürmesi gibi bir *densizliği* düşlemek bile güç." Bunu yasayla durdurmanın yolu yoktu ama önlemek için "uygun davranışa" açıkça saygı duymak yeterli olmalıydı. Gelgelelim bu, "Tryde'de, kendisinden istendiğinde her zaman yaptığı gibi, burada da yoktu". "Kalabalık bir yaslı alayının" tabutun arkasından "(bütün görkemiyle, ne ironi!)" gittiğini ama bu alayı çoğunlukla gençlerle "tanınmayan kişiler kitlesinin" oluşturduğunu, –"R. Nielsen ve [bir zamanlar Kierkegaard'un sınavlara çalıştığı kısa süre içinde, Brøchner'in yaşça büyük akrabasından kendisine özel öğretmenlik yapmasını isteyen genç] Akademisyen Stilling sayılmak istenmezse"– aralarında mevki sahibi tek bir kimsenin bulunmadığını da duymuştu. "Mezarlıkta büyük bir skandal yaşandığı" kulağına gitmişti, "Lund adlı bir öğrenci *Øieblikket*'i

ve Yeni Antlaşma'yı alıp, S. Kd.'yi 'para için' gömen kilisenin aleyhine, doğruya tanıklık etmeye gelmiş". Bu öykülerin hemen gazeteleri dolduracağını öngörüyordu. "Resmi kanallardan" yapılan doğrulama henüz yeni başpiskoposa ulaşmamıştı ama bu, "ciddi önlemler" gerektiğini anladığı "büyük bir suçtu".[4]

Martensen, "Kierkegaard'un ağabeyinin kilisede (pastör değil, ağabey olarak) konuştuğundan da söz eder. O tarihte Martensen, "Peter'ın neyi nasıl söylediğini" hiç bilmese de, kilisenin "ağzına kadar dolu" olduğunu hatırlayan bir ilahiyat öğrencisinin kaydettiğine göre, Peter Kierkegaard o günkü konuşmasında,

> ailenin durumunu, bir zamanlar Jutland fundalıklarında koyun çobanlığı yapan babalarının, çocuklarını ne kadar gönülden sevdiğini, ikisinden başka herkesin bu yaşamdan yavaş yavaş ayrıldığını, şimdi kardeşinin de kendisini terk ettiğini ve yalnız başına kaldığını açıkladı. Sonra Søren'in etkinliklerini tartışmak için ne zamanın, ne de yerin uygun olduğunu söyledi; Søren'in söylediklerinin çoğunu ne kabul edecek cesaretimiz vardı ne de kabul edebilirdik, ama onun hakiki yönelimi Kilise'nin kapısında toplanan bütün enkazı temizlemekti; [Søren] ne kadar ileri gittiğinin, aslında çok ileri gittiğinin farkına varmamıştı. [Peter] ölen kardeşinin adına bu büyük kalabalığa teşekkür edemiyordu, çünkü yalnızlık her zaman kardeşini çekmişti ve çevresini kalabalığın sarması ilkelerine ve görüşlerine tersti. Kalabalığa kendi adına ya da aile adına da teşekkür edemiyordu, çünkü kendisinin daha derinine inmek istemediği çeşitli güdüler kalabalığın aklını çelmişti. Søren'in çabaları ve başarıları yanlış anlaşılmasın ama bunlardaki doğruluk ortaya çıksın, İsa'ya hizmetinde olumlu bir etki yapsın diye ettiği coşkulu duayla sözlerini bitirdi.[5]

Peter anma konuşmasının notlarını daha sonra kaybetti ama yirmi altı yıl sonra bunu yeniden kurgulaması istendiğinde deneyince, bir "itirafı" da içerdiğini hatırladı. Çok pişmanlık duymakla kalmamış,

> gerçekten utanç ve vicdan azabı da duymuştu, çünkü ölenin vizyonunun, savaşın şiddetiyle bir ölçüde kararıp emek ve acıdan saptığını, Norveç destanındaki Ølver gibi, yumruklarının vahşi ve körcesine inmesine yol açtığını son yıllarda hiçbirimiz anlamadık; Ølver'in arkadaşlarının davrandıkları gibi davranmalı, güvenle bakıp sevgiyle hafifçe sarılarak onu uzun ve sakin bir biçimde dinlenmeye ikna etmeli ya da zorlamalıydık...[6]

Peter'ın, Snorri Sturluson'un Norveç kralları öyküsündeki bu analojiyi seçişinin içerimine Kirmmse iyi dikkat eder. Søren'in yaşamının son yılında delirdiği anlamına gelir bu (destanda ise Ølver sarhoş olmuştur). Ølver'in tam adı (Olvir Miklimunnr) "çok konuşan" demektir. O yıl daha önce, Temmuz'da *Øieblikket*'in dizi halindeki sayılarının yarısı bitmek üzereyken Peter beş yıl önceki performansını tekrar etmişti. Søren'i yine açıktan açığa eleştirmiş, müstear adla yazdığı yapıtlar gibi, imzalı yapıtlarının da başka bir bakış açısını açıkladığını öne sürmüştü.[7] Kierkegaard'un, Boesen'le son konuşmasında, ağabeyinin, evine ve daha sonra da hastaneye gelmesini istememesinin nedeni olarak gönderme yaptığı buydu. Peter, yaptığı konuşmasına Søren'in tepkilerini duymuş (bazısı, günlüklerde kayıtlıdır)[8] –kuşkusuz onu uzaklara gidip dinlenmeye ikna etmeye çalışmak istemese de– ve uzlaşma isteğiyle şehre gelmişti.

Peter'ın anıları, bir ağabeyin, kardeşini aklını kaybetmiş biri olarak hatırladığı için dokunaklı değildir. Kardeşine yaptığı şeyin anısının Peter'ın kendi aklını kaybetmesine yol açması da belirgin bir olasılıktır. Bunu bu konuda duyduğu vicdan azabına ne kadar borçlu olduğunu ya da bunun daha derin, daha kalıcı bir suçluluk duygusunun mu belirtisi olduğunu söylemek güçtür. Doğrusu, "mahzun Danimarkalı" lakabını kardeşinden daha çok hak eden Peter, çocukluğundan beri kendinden kuşku duymaya eğilimliydi. Bütün sorumluluğu insanın benliğine yüklemek için takma adın kisvelerinden endişe duyan Søren, çektiği üzüntüden babasını sorumlu tutmaya günlüğünde bu kadar yer ayırırken, Peter'ın salt bunu yapma düşüncesinin bile kendini suçlu hissetmesini pekiştirmesi bir paradokstur. Bir zamanlar Nytorv'da yaşayan bu Çehovvari üçlüden sağ kalan tek kişi olarak yaşadığı uzun yıllar boyunca, ölen kardeşinin, ikisini kendi bastırdığı kitaplarının yeni basımlarının satışlarından kendisine miras kalan telif hakkı ödemeleri durmadan birikirken, anlaşılan, Peter'da kardeşinin canını aldığı yolunda kahredici bir kanı giderek artıyordu. Parayı hayır işlerine bağışlıyordu. Hatta hâlâ az miktarda borçlu bulunulan kişilerin çoktandır unuttukları önemsiz borçları bile ödemeye başladı. En sonunda piskoposluğu aslında eskiden hak ettiyse bile, artık hak etmediğine karar verdi. 1875'te istifa etti ve dört yıl sonra kraliyet madalyalarını geri verdi. 1883 Şubat'ında Peter,

Tereke Mahkemesi'ne* mektup yazdı. Açılan mektup daha sonra aileye geri verildi ama şimdi kayıptır. Peter'ın yazdığına göre, 1. Yuhanna 3:15 ayetiyle başladı Peter'ın sıkıntıları: "Kardeşinden nefret eden katildir. Hiçbir katilin sonsuz yaşama sahip olmadığını bilirsiniz." Bir dönem parlamento üyesi, bakan ve sonunda da Aalborg piskoposu olan Peter Christian Kierkegaard 1884'te yasal olarak işlerinin sorumluluğunu üstlenme hakkından vazgeçti. Devletin bakımı altında yaşadı. Seksen iki yaşındayken, 24 Şubat 1888'de, Kirmmse'nin, yaşamöyküsünde alıntı yaptığı gibi, "akıl hastalığının karanlığında"[9] öldü.

O tarihte, Piskopos Mynster öleli yirmi sekiz yıl olmuştu. Bu süre içinde yıldızı düşmediyse de sönmüştü. Bu olgu, Kierkegaard'un bu çekişmeyi kazandığının söylenip söylenemeyeceği sorusunu gündeme getirir. Mynster tamamıyla unutulmasa da, anlaşılan, ona hâlâ saygı duyanların, artık onun adını savunma durumunda kaldıkları bellidir. 1884'te piskoposun derli toplu bir savunması çıktı. Savunmasının adının *Har S. Kierkegaard fremstillet de christelige Idealer – er dette Sandhed?* ("S. Kierkegaard, Hıristiyan İdeallerini Temsil Etti mi? – Bu Doğru mu?") olması, Kierkegaard'un dillere düşen yazısını hatırlatıyordu. Çok kısa süre önce ölen yazarı, Mynster'in oğullarından biriydi ama Kierkegaard'un o kitabı geri verirken mektup yazdığı pastör değildi. Yazar ve editör C. L. N. Mynster'di. Yargıç H. V. Paulli'nin oğlu ve C. L. N. Mynster'in yeğeni olan, ikinci evliliğini Piskopos Mynster'in büyük kızı Marie Elisabeth Mynster'le yapan Jakob Paulli bu taslağı yayımlanmamış yazıların arasında bulmuştu. *Kortfattet dansk Litteraturhistorie*'nin (Kısa Danimarka Edebiyatı Tarihi) kısa süre önce basılması, Marie Elisabeth Mynster'in yazar-editör kardeşi için bir teşvik olmuş, 1881 yazında taslağı yazmaya başlamış ama sonra başka bir yapıtın baskısıyla bir kenara bırakmak zorunda kalmıştı.

Bu kısa broşür o tarihte Kierkegaard'un kabul görmesi için önemli bir belgedir. Sonra en azından günlüklerden bir seçki vardı. Bunları, Kierkegaard'un evindeki dosyalarda, defterlerde ve dikkatle işaretlenip tarih atılmış yığın yığın günlüklerde, yayımlanmamış kocaman bir malzeme derlemesinin içinde keşfeden Henrik Lund katalog haline getirmişti önce. Lund'un babası bunları, 1859'da Bakış Açısı'nı (*Synspunktet*

* Tereke Mahkemesi: Bir kişinin ölümünden sonra onun veraset ve intikal meselelerinin çözüldüğü mahkeme-r.n.

...), 1876'da Kendin İçin Yargıla!'yı (*Dømmer selv!*) yayımlayan Peter Kierkegaard'a gönderdi. Malzemenin geri kalanını Barfod adında bir editöre teslim etti. 1869-1877 yılları arasında Barfod, günlüklerden ve yazılardan üç cilt çıkardı. Aralarında Mynster'le ilgili yorumlar da vardı. Bu sayfalarda başpiskoposun giderek kötülendiğinin ortaya çıkması, oğlu için açıkça bir teşvik oldu. Yazdığı broşürle Piskopos Mynster'i savundu, Kierkegaard'un hangi düşüncesi doğruysa, onun kaynağının Mynster olduğunu öne sürdü. Bunu yaparken, Kierkegaard'un artık genellikle kabul gören dehasını onaylıyordu kuşkusuz ama yarattığı başpiskopos imgesini düzelteceğini de umuyordu. Kısa Danimarka Edebiyatı Tarihi'nin (*Kortfattet dansk Litteraturhistorie*) yazarı Sigurd Müller, kilise karşısında açıkça Kierkegaard'un tarafını tutan, gelecek vaat eden yazarlar kuşağının üyesiydi. Mynster'in oğlunun alıntı yaptığı bir ifade, bu kültür oyununun durumu konusunda bize gayet açık bir ipucu verir. Alıntıda "dönemin en büyük iki dinsel hareketine", Grundtvigcilerle Kierkegaardculara gönderme yapılır. Sonuç itibariyle Kierkegaardcular Danimarka Kilisesi'nde hiçbir kalıcı iz bırakmamışlardı ama görüşleri iki dünya savaşı arasında yerel Barthçılık [bkz. Sözlükçe] biçiminde yeniden önemsenecekti. Öte yandan, Hıristiyanlık, popülizm ve ulusal idealizmin karışımı olan Grundtvigcilik, daha çarpıcı değilse de, en azından daha çekiciydi ve bugün hem Danimarka'da hem de Norveç'te yalnızca kilisede değil, pek çok yan kurumun yanı sıra eğitim kurumunda da İncil eğitimi konusunda güçlü bir iz bıraktı.

Broşürde açıklanan muhafazakâr bakış açısının hiç destekçisi yok muydu? Yoksa yalnızca bu geçmişten gelen bir çağrı, oğulun babasının anısını kurtarma girişimi miydi? Daha sonra, 1900 civarından başlayarak Danimarka'da aslında, Mynster'le Martensen'e tinsel babalar olarak bakan, ılımlı bir üst kilise [bkz. Sözlükçe] akımı vardı. Ne var ki o tarihteki bölünme ilahiyatla ilgili olmaktan çok kültüreldi. Bu konuya biraz aşağıda döneceğiz. Bu koşullarda oğul Mynster'in nereye bağlı olduğunu görmek gayet kolaydır. Broşürün son cümlesinde, bu duruma uygun olarak ders kitabı yazan bu gençlerin, Kierkegaard'un yaşam dolu olduğuna ama gençliği yozlaştırdığına inanmalarını hak ettiği onaylanır. Mynster, "[H]er şeyden önce, S. Kierkegaard hakkındaki yargı ve onun yaşıtı öğretmenler hakkında yargısı gençlerin önüne bu konuda son bir sözün getirileceği kadar net değildir"[10] sonucuna varır.

Bu belge, Kierkegaard'un Mynster hakkındaki yargısına dair muhafazakâr bir tahmin olarak değerlidir. Günlükler sayesinde de, genç radikallerin kendilerini geçmişten ne kadar uzak tutmak istediklerini belirlemekte rol oynamıştı artık bu yargı. Kierkegaard'un vizyonunun, Tanrı'nın yarattıklarında sevinç duygusuna yer vermediğine ve sözünü ettiği hayır işlerinin gerek kendi sözlerinden gerekse de işlerinden belli olmadığına işaret ederek, Kierkegaard'un Hıristiyanlığın doğruluğu konusundaki kavrayışını sorgular. Günlükler, "ruhun meyvesinin" göstergelerini, yani "sevgi, sevinç, esenlik, sabır, iyilik ve yumuşak huyluluğu"* ortaya koymaz. Bazı pasajlarda Tanrı'yla tinsel ilişki görülebilir ama hiçbirinde Kierkegaard'un ahbaplarıyla tinsel ilişkisi görülmez. Günlüklerin, Kierkegaard'un hakiki Hıristiyan olduğunu iddia etmediğini netleştirdiğini kabul eden yazar, Hıristiyanlığın taleplerini keskinleştiren bir yazarın, en azından kurallara bağlı olduğunun belirtilerini göstermesi gerektiğini söyler; aksi halde yazdığı düpedüz bir oyundur. Mynster'in oğlunun, Kierkegaard'a ölümünden sonra verdiği düzgün karşılıkta, Piskopos Mynster'in, Kierkegaard'un "kutsal olanla dalga geçtiği" ve kâğıt üzerinde her ne kadar etkileyici olsa da, olanaksız ama arzu da edilmeyen bir şeyi yaşama geçirmeyi hedeflediği yorumundan alıntı yapar. *Ya/Ya da*'daki Yargıç, koşulların yaşamda değil, "kâğıt üzerinde" gayet kolay olduğunu söyler. Mynster'in oğlu, Kierkegaard'u yine kendine karşı kullanır. Kierkegaard'u, bir zamanlar Hıristiyanlara zulmedilen çağda geçerli olan durumların on dokuzuncu yüzyılda da hâlâ geçerli olduğu yanılsamasının sıkıntısını çeken Don Kişot olarak tanımlar. Baba piskopos Mynster, Kierkegaard'un, Hıristiyanlığın doğruluğuna tanıklığın bir parçası olarak vurguladığı sıkıntıya yeterinden fazla dikkat etmişti. Kierkegaard, baba Mynster'e kişi olarak da haksızlık etmişti. Meşgul başpiskoposa günün her saati uğradığı için, her zaman huzuruna alınmaması şaşırtıcı değildi. Aslında piskopos çok kez Kierkegaard'u ağırlamış, ona büyük saygı göstermişti. Mynster'in, Kierkegaard'un ilk yapıtını beğenip "Kierkegaard'un neyin peşinde koştuğunu" anladığını görmek için tek gereken, *Korku ve Titreme* konusunda yayımladığı yorumlarını okumaktır. Mynster'in Kierkegaard'la Goldschmidt'i bir solukta övmesine gelince, bunun dayanağı *Corsaren* değil, daha son-

* Yeni Antlaşma'da yazar olarak Aziz Pavlus'un adını taşıyan metinlerden Galatyalılara Mektup'ta yer alan 5: 22-23 numaralı sözlere gönderme-ç.n.

ra *Nord og Syd*'le (Kuzey ve Güney) "Bir Yahudi" adlı öyküyü yazan Goldschmidt'ti. Aslında Mynster, Kierkegaard'un *Corsaren*'de "şehit düştüğü"nü hiç anlamamıştı. Kierkegaard'a gelince, hem Sibbern hem de Martensen onun "hastalıklı" olduğu ve hastalıklı durumunun yıllar içinde kötüleştiği sonucuna varmışlardı. "Yüce" sözcüğü broşürde de geçer ama Mynster'in oğlu, her genç ilahiyatçının "bir Kierkegaardcu dönem yaşamasının" o kadar da kötü olmadığını kabul eder.[11] Belki de bunun nedeni, salt Kierkegaard'un, Danimarka'da edebiyat yapıtları arasında yeni kazandığı yere saygı göstermesi değildir.

Bu yorum, Martensen'in 1849'da yazdığı *Den christelige Dogmatik*'inin (Hıristiyan Dogmatiği) eki, *Den christelige Ethik*'inde (Hıristiyan Etiği) bulunan benzer duyguları hatırlatır.[12] Kitabı çok ünlenen ve Edinburgh'ta iki bölüm halinde İngilizce basılan (1878 ve 1881) Martensen, Kierkegaard'un yapıtlarını, özellikle *Ölümcül Hastalık*'ı yakından incelediğini, hatta "Kutsal Ruh'a Karşı İşlenen Günah" başlıklı altbölümde bu yapıtlardan yararlandığını göstermek için, ayrıntılı bir açıklama yapar. Ama "Sosyalizm ve Bireysellik" konulu bölümde Martensen, Kierkegaard'u mazbut ve dar bir kategoriye sokar; Kierkegaard bireycidir. Martensen, Kierkegaard'u böyle sınıflandırarak, Climacus'un, paragrafı bağlamından koparıp didik didik edenlerin Lessing'e yapamadıklarını iddia ettiği şeyi Kierkegaard'a yapar gibidir: Onu öldürtür ve "dünya tarihi açısından, bir paragrafta parçalara ayırıp tuzlayarak saklatır". Martensen daha da ileri gider. Kierkegaard'un felsefesi esasında bireyci değildir ya da bireyci olsa bile Kierkegaard dünya tarihi koşullarında önemli biri değildir. Kierkegaard'dan önce, Alexandre Vinet*, çalışmasında bireyciliğin kuramsal (sistemli) açıklamasını yapmış ve onu gerekçelendirmişti. Martensen, Alexandre Vinet'yi insanlık sevgisi adına açıkça överek yine de kurama suç bulur. Kuram, "insan doğasındaki sempatik öğeyi baskılar" ve "her bireyin mükemmelleşmek için hastalıklı bir organizma gibi çaba göstermesine yol açar". Bireyselliğin kusuru, "evrensel insan sevgisi, ulusa, anavatana, kiliseye, insanlığa yönelik sevgi ve bu sevginin ideal hedefi, her şeyden çok da ortaya çıkan ve

* Alexandre-Rodolphe Vinet (1797-1847): Fransız asıllı İsviçreli ilahiyatçı, ahlakçı ve edebiyat eleştirmeni. 1819'da papazlığa atanan Vinet, yapıtlarında ibadet özgürlüğünü ve kiliseyle devletin birbirinden ayrılmasını savundu. Vinet'ye göre, insanın gerçek ahlak kılavuzu dinsel dogmalar değil, kendi vicdanıydı-r.n.

tarih boyunca mükemmelleşecek olan Tanrı'nın krallığına kendini adamak değil", yalnızca "bireysel insan sevgisi, bireylere yönelik sevgi tek edimsel varoluşlar olduğu için bunları istemektir". Martensen'in, işkencecisinin insanlığı konusunda gürültülü bir biçimde sessiz ve övgüsünde kinayeli yargısına göre, "S. Kierkegaard'un Bireyselliğe desteği" "Danimarka edebiyatının kayda değer bir bölümünü oluşturur", Kierkegaard, bu desteği "büyük bir yetenek ve güçlü bir tek yanlılıkla" verir.[13]

Johannes Climacus'un, konuksever Sistem'in özgün düşünürleri alıştırdığı rahatlıktan ne kadar yakındığını hatırlıyoruz. Zavallı Hamann, zavallı Jakobi! Burada "zavallı Kierkegaard" demeye yatkın değil miyiz?

Kierkegaard'la temelde görüş birliği içinde olduklarını öne sürenlerin çoğu, Peter Christian'in ailesinin onurunu savunmaya çalışırken yaptığı gibi, aşırılık tehlikesi karşısında patronluk taslayarak kendilerini savunurlar. Kierkegaard'un "katı" düşüncelerini, onun dengesizliğine verirler. Dolayısıyla, Martensen de, "coşku" ve "sarhoşluktan" söz eder.[14] Kierkegaard'un saralı olduğu söylentileri doğru olabilir de, olmayabilir de. Diğerleri gibi Sibbern de bu söylentilere, Kierkegaard'un öne sürülen "aşırı heyecanının" olası nedenleri diye bakıyordu.[15] Aralarındaki Georg Brandes'in ilk sırada yer aldığı diğerleri ise, cinselliğin yüceltildiğini öne sürüyorlardı. Ama Kierkegaard'un düşüncesini kabul etmek için, yapıtlarını seçici ve kötü okumak, belki bundan daha kötü bir yazgıdır.[16] Siyasetle ilgilenen eleştirmenler ve edebiyat kuramcıları işe karışır karışmaz yüzeysel okuma ve el koyma örüntüsü norm haline gelecekti. Dadısının, pantolon paçalarını botlarının üzerine düzgün indirmeye dikkat etmesini söylediği Brandes, Danimarka'nın kültürel tecridine karşı açtığı kurumsallaşma karşıtı kampanyasına Kierkegaard'u karıştıracaktı.[17] Proje, Kierkegaard'un desteklemek için bir nedeninin bulunabileceği bir proje olsa da, Brandes'in koşullarında bunu destekleyip desteklemeyeceğini söylemek güçtür. O tarihte inananlar, romantikler ile Brandes'e ve onun tarafını tutan özgür düşünceli kültürel ve siyasal liberal solculara karşı çıkan siyasal muhafazakârlar arasında Kierkegaard'un kolayca bir yere oturtulamadığı bir bölünme vardı. Yine de Kierkegaard'un "davasına" sarılıp mesajı yayan Brandes'ti. Danimarka'da muhafazakârlar onu "ateist Yahudi" diye aşağıladılar, kurumsallığa karşıt etkinlikleri nedeniyle profesörlüğü engellendi, Berlin'e taşındı. Burada Nietzsche'den etkilendi. Alman felsefecinin akıl

sağlığı bozulduğunda, tam da Kierkegaard'un çalışmasına ilgi duymasını sağlamak üzereydi.

Gelgelelim, Kierkegaard Almanya'da başka okurlar bulacaktı. Aslında bir süreden beri zaten bir okuru vardı. 1840'ların sonunda Norveç kıyısında küçük bir kasabada henüz eczacı çırağıyken *Ya/Ya da*'nın bir nüshasını alan ve o tarihten beri Kierkegaard'un başlıca düşüncelerini özümsemeye başlayan, yolculukları kendisini Münih'e ve Dresden'e götüren gezgin bir İskandinavyalı: Henrik Ibsen (1828-1906), 1864-1892 yılları arasında yaptığı yolculuklarda Kierkegaard'un yapıtlarını yanına almış, onun başlıca düşüncelerini aklında tutmuş olsun ya da olmasın, çok uzaklarda, Roma'da yazdığı çok sayıda yapıtının arasında Kierkegaard'un sembolizmiyle aşırı dolu şiirsel bir oyunun, *Brand*'ın bulunduğunu düşünmek kayda değerdir.

Danimarka'da muhafazakârlarla liberallerin arasındaki keskin bölünme, bazı şaşırtıcı sonuçlar doğursa da, Kierkegaard'un Avrupa'da ve dünyanın genelinde kabul görmesinin yolunu çizen yararlı bir çerçeve oluşturdu. Oldukça şaşırtıcı sonuçlardan biri, paylaştığı dar görüşlülük dışında hayli ileri giden çok farklı görüşleri de ortak olan komünizm ve nasyonal sosyalizmle birlikte muhafazakâr tarafta sayılmayı tam anlamıyla hak etmesiydi. İki taraf da karşılıklı farklarını vurgulayarak, bu bölünmeye hoşgörüyle bakıyorlardı. György Lukács'la Emanuel Hirsch bu konuya örnektir. Kierkegaard'dan yaptığı çevirilerle Almanya'da ilgi uyandırıp araştırma yapılmasına yol açan Hirsch, hem okumalarında hem çevirilerinde nasyonal sosyalist hareketin olumlu baktığı varoluş ilahiyatı lehine bir görüş oluşturdu. 20. yüzyılın önde gelen Marksist entelektüellerinden Macar yazar Lukács (1885-1971) ise daha sonra Kierkegaard'un Hegel eleştirisinin "kendi kendini çürüten öznelliğini" eleştirse de, gençliğinde Kierkegaard'u idolleştirmişti. Heidelberg'de (Kierkegaard'unki gibi) süresi uzayan öğrencilik günlerinin entelektüel çevrelerinde Kierkegaard'un yapıtlarıyla karşılaştığında, Lukács, geç bir tarihte komünizm gibi radikal bir hareketi seçmesini Kierkegaardcu bir sıçrama olarak bile gördü.

Lukács'ın durumu, Kierkegaard'la Sartre'ın ve Merleau-Ponty'nin varoluşçuluğu arasındaki ilişki konusunda oluşturduğu içgörü açısından özellikle ilginçtir.[18] II. Dünya Savaşı'ndan sonra *Existenzphilosophie*'yle [varoluş felsefesi-ç.] karşılaştığında Lukács, "fetiş haline getirilmiş içe-

dönüklüğün değişmez karnavalı" diyerek hakaretler yağdırdı. "Burjuva entelektüellerini büyülediğini, yanlış yola yönlendirdiğini" söyledi.[19] Edmund Husserl (1859-1938) ve Martin Heidegger (1889-1976) kadar Kierkegaard'u da hem ahlaksal hem de tarihsel açıdan sorumlu tutuyordu. Kierkegaard'u da, Nietzsche'yi de "antidemokratik" olarak tanımlıyor, "aklın yok olmasından" onları sorumlu tutuyordu.

Gelgelelim, Lukács'ın öğrencisi Lucien Goldmann, *Existenzphilosophie*'nin hakiki babasının Lukács olduğunu düşünüyordu. Lukács'ın ilk kitabı *A lélek és a formák*'ta (1910; Ruh ve Biçimler), Kierkegaard'u eleştirse de, kuşkusuz değerini bilen, "Yaşamda Biçimin Tökezlemesi"[20] adlı bir yazı vardır ve Lukács'ın daha önceki yapıtlarının pek çoğu I. Dünya Savaşı öncesi Avrupa'nın toplumsal sorunlarına Kierkegaard'un temalarını uygulama girişimiymiş gibi okunur. Arada geçen yıllarda düşünceyi ya da yüreği neyin bu kadar değiştirdiğini kendimize sorduğumuzda, daha sonraki eleştirinin ne kadar ılımlı olduğuna dikkat edilmeye değer. Lukács'a göre, varoluşçu filozoflar "burjuvanın çöküşünün giderek savunucuları haline gelirlerken", "kurtulmaya" çalıştıkları o "iyi iman" ve "tutarlılık" Kierkegaard'da (ve Schopenhauer'da da) yine de biraz vardı.[21] Lukács, daha sonra belki bu eski yazarlarda, çöküşle suçlanmaktan kaçabilmelerine olanak veren bir kahraman örneği gördü. Suçlamayı artık yapıtlarına yöneltti. Hatta Kierkegaard'un yazılarında, Lukács'ın gözünde bile bu yazıları bu suçlamalardan kesinlikle koruyan bir şey mi vardı?

Lukács o ilk denemesinde, Kierkegaard'u, yaşamını şiir haline getirmekle suçlar. Her şey bu hem vazgeçme hem de aldatma eylemiyle, "jestle" başladı. Kierkegaard, Regine'den ayrılıp kinik ahlaksız rolünü benimsedi. Regine'ye olan sevgisiyle, kendi yaşamının bütün izlerini onun aklından silmeye çalıştı. Kierkegaard açısından, ortak geçmişlerinin kalıntılarıyla geleceğini engellememek için Regine'yi özgür bırakma girişimi olarak, Lukács daha baştan bunun yararsızlığına işaret eder. Ama Lukács, Kierkegaard'un gerçekte, şairin var olması için sıradan yaşamı kurban ettiğini söyler. Kierkegaard'un dindarlığının, idealleştirilen sevginin aşkın odağına duyduğu şiirsel gereksinmeden doğduğunu öne sürer. Bu, sıradan insan ilişkilerinin iniş çıkışlarının ve bayağılığının dışında, edimsel sevgi nesnesinin artık bu sevginin yolunu engellemediği, kurgusal bir ilişkidir.[22] Sıradan ve gündelik olan, yaratıcılık için kurban

edilir ama arınmış ve "gerçekdışı" bir biçimde korunan sevgiyle. Dolayısıyla, Kierkegaard'un yapıtlarındaki dindarlık, kendisinin açıkladığı gibi, bir kimsenin daha yüce bir varlık uğruna sevgisinden vazgeçmesinin ilk gereksinme olduğu gerçeğine *dönmek* için bir "ikinci devinim" değildir: Vazgeçmenin isteridir: Sevgiyi gerçekdışı bir biçimde korumak için, sevgiyi koruyacak aşkın bir Tanrı olmalıdır. Regine'den, gündelik, "kimi zaman sen haklısın, kimi zaman ben haklıyım" dünyasının "üzerindeki" ve "ötesindeki" sevginin aşkın Tanrı'sına, kendilerine karşı çıkanları her zaman hatalı bulan tecrit edilmiş insanların Tanrı'sına giden çizgi doğrudan izlenebilir.

Lukács'ın gördüğü gibi, Kierkegaard inatçı bir sonsuzluğu, kendisi için önemli ama yaşamın gücünü aşan seçimlerden oluşan bir kalıba dökmeye zorluyordu. Bu doğruysa, Kierkegaard'un başından beri vaaz ettiğini gördüğümüz görüşü, yani bu biçimin yaşama dayatılmaması ama deneyim aracılığıyla yaşamda ortaya çıkarken tutulmaya çalışılması gerektiği görüşünü kendi yaşamında uygulayamadığını akla getirir. Lukács burada haklı olabilir. Kierkegaard'un bu konudaki muhafazakârlığını toplu (biçimlenmiş) eylem isteğiyle uzlaştırmanın güçlüğünü belirtmiştik. Lukács'a göre, Kierkegaard, doğası gereği muğlak olan gerçekliğin netleştiği iddia edilen anlarda, nesnel zamanı bol olanaklarıyla birlikte cesurca donduruyordu. Lukács, daha sonra *Roman Kuramı*'nda (1985; *A regény elmélete*, 1916; *Die Theorie des Romans*, 1920), dünyanın gözle görülür birlikler sunmadığı yerde, romancının özneyi ve dünyayı kucaklayan biçimler icat ettiğini söyleyecekti[23]. Ama romancının bu tutkusunun yararı yoksa bir kimsenin kendi yaşamını roman haline getirme tutkusu ne kadar yararlıdır! Kierkegaard'un "kahramanlığı", der Lukács, "yaşamdan biçimler yaratmak" istemesi, "yaşamının her anını büyük jeste dönüşecek bir biçimde" yaşamasıdır.[24] "Dürüsttü", "bir kavşak görüyor ve seçtiği yolun sonuna kadar gidiyordu". Ama Kierkegaard'un "trajedi"si, "yaşanamayacak olan"ı yaşamak istemesiydi, çünkü yaşam bütünüyle şairin hammaddesi olsa da, "gerçekliğin sıvılaşan kütlesi"ne sınır ve anlam getirmeye çalışarak, bu gerçekten düpedüz hınç alır. Şairin yaptığı seçim asla saltığın seçimi değildir, seçim şairi asla mutlak, asla "kendinde şey ve kendi için şey" haline getirmez.[25] Kısacası (Kierkegaard'un da ilke olarak kabul edebileceği gibi), böyle bir şair asla dibe inmez. Bu durumda genç Lukács'a göre, Kierkegaard'un

büyüklüğünün nedeni, yaşamın zorunluluğuna karşı kampanyasını dışarıdan bakıldığında başarıyla yürütmesini sağlayan yetenekleri ve özel durumudur. Ama gerçekte bütün bu aldatıcı avantajların tek yaptığı, "her türlü zafer ve başarı görüntüsü" verip, Lukács'ın deyişiyle, "Rusya'daki Napoléon gibi", onu "her şeyi tüketip yok eden ıssızlığın" "giderek daha da derinliklerine" çekmekti.[26]

Lukács, tarihsel insanlaşma süreciyle yapıcı bir işbirliğine girdiği inancıyla, sözcüğün tam da bire bir anlamıyla Rusya'ya, çok daha tüketici bir çöl olan gerçek Rusya'ya çekilecekti daha sonra. Bu durumda, Kierkegaard'un öncülleri konusunda bir karşı suçlamanın getirilip getirilmediğini insan merak ediyor. Kierkegaard'un asla uğraşmadığı bir biçimde yaşamında siyasetle uğraşmasına karşın, Lukács'ın da ender olarak dibe indiği söylenebilir mi? *Ruh ve Biçimler*, adının da belirttiği gibi, insanın öznelliğinin, biçimlere damgasını tam oluşmamış bir çeşitlilikte* vurduğuna, bunun Kant'ın içinde çalıştığı sınırlı "transandantal" bağlamda değil, Hegel sonrası (ama yeni Kantçı da olan) daha geniş bağlamda, antropolojiden kültüre ve sanata kadar her şeyi kapsayan tarihsel bilinç biçimleri bağlamında gerçekleştiğine dair yeni Kantçı anlayıştan etkilenmişti. Orta bölümde Lukács, Kierkegaard'un yaşamının resmini oluştururken ısrarla başvurduğu kavramı, yani trajediyi göz önünde tutar. Bilinçliliğin alabildiği bütün biçimlerin arasında trajedi geleneksel epistemolojik anlamda bir şey gibi ayrıcalıklıdır. Gerçekliğin "ölümle –"her zaman içkin bir gerçeklik" olan "kendi içindeki sınırla"– en dolu dolu ve en açık seçik karşılaştığı yer, ruhun ben bilincine sahip biçimidir; bu, aynı zamanda Heidegger'ın düşüncesinde "ölüme yönelik oluş" anlayışı olarak biçimlenen düşünceydi.

Romantik ironi, sonluluğun tam olarak kabulünü çeşitli yöntemlerle yorumlayıp karşılık verebilme yolunu gösterir. Kierkegaard'un yöntemi, bunun bütüncül bir tecrit olarak ortaya çıktığı bilinçlilik biçimini tanımlamaktır. Burada ben, bir sınır olarak sonluluk bilinci, bu sınırı aşan olanakların önünde kendisini dengeli olarak yorumlar. Heidegger'in yöntemi benin böyle olanakları bulunmadığında ve süregiden sonlu pro-

* Çeşitlilik: Kaynak metindeki "manifold" karşılığı kullanılmıştır. Çok sayıda değişik öğelerden ya da bileşenlerden oluşan bir bütün anlamı taşıyan, Almanca karşılığı "mannigfaltigkeit" olan bu sözcük, Kantçı epistemolojide, duyumsal deneyimin bileşenleri ya da deneyimin değişik öğelerinin akla sunulmuş bütünü anlamına gelir-r.n.

jelerin insanlığın çevresini sardığında ısrar etmektir. Lukács, üçüncü bir karşılığı belirtir: Trajedinin yenmesi. Goldmann'ın izinden giderek, buna, Lukács'ın çığır açan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin (2006; *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923) ana fikri olarak bakmak gelenekseldir.[27] Ama öyleyse bu, özel bir yenme biçimidir. Burada trajik bilinç, önce trajedinin çözümünün ortaya çıktığı, sonra da, Kierkegaard'daki gibi, kucak açılacak ya da geri çevrilecek ayrıcalıklı bir konum değildir. Tam tersine, esasında trajediyi yenmek, bilincin trajik biçiminin ne temel ne de ayrıcalıklı olduğunu keşfetmek demektir. Aslına bakılırsa, Lukács daha sonra önceki sonluluk duygusu anlayışını gözden geçirdi, birey bilincinin kaygısı anlayışının imlediği gerçekliğe ulaşmayı artık çok "sığ" diye geri çevirerek, gerçekliğe ayrıcalıklı ulaşabilmek olarak değiştirdi. *Tarih ve Sınıf Bilinci*, proletaryanın ortak, kolektif perspektifini benimsemek için epistemolojik tabanı genişletir. Dolayısıyla, Lukács'ın olgunluk dönemi görüşüne göre, gerçeklikle sahici bir ilişki kurmak için bireyin ruhunun trajik içgörüsü değil, var olan toplumlarda bulunabilecek olan edimsel ilişkisizliklere –geçici, olumsal trajediler denebilir– yönelik içgörü gerekir. Dolayısıyla, Lukács kaygının ve umutsuzluğun insanın durumu konusunda temel bir perspektif oluşturduğunu kabul etmez. Bunlara kaçınılabilen ve kaçınılması gereken psikopatolojik yan yollar olarak bakar.

Lukács'ın düşüncesinde, Kierkegaard'da da bulunabilen net ve kabul edilen Hegelci bir öğe vardır. Bir Hegelci, bilincin bu biçimine düpedüz kesin gözüyle bakan trajik bilince çözüm getirilmesini, tamamıyla "diyalektik dışı" bulur. Sanki trajedi duygusu, sonsuza kadar geçerli bilişsel bir gözetleme noktası olarak düşünülebilirdi. Sonunda insanlık bu noktaya ulaşıp gördüğünü kabul etmesi gerekir. Önerilen bir çözüme aşılmaz bir tinsel olgu, insanın kendini gerçekleştirmesinin koşullarını belirleyen olgu olarak bakılmalıdır. Hegelcilere, "çöküş" çığlıkları attıran tam da böyle bir varsayımdır.

Wolf Lepenies, bu bakış açısını güzelce açıklar: "[B]urjuva melankolisinde ayrıntılı düşünsemenin öğesi rasyonel düşünce görüngüsü değildi; daha çok bu, gücünden yoksun kalan öznelliğin kendine dönüşünü ve eylem kısıtlandığında kendini onaylamanın bir yolunu bulma çabasını anlatır."[28] Çöküşün geleneksel eleştirisi budur: Öznel sorunlara öznel çözümler arayan ve sorunun baş gösterdiği durumu bu yolla meşrulaştırmaya çalışan felsefe. Hegelciye göre, çözüm sorunu yansıttığı için,

hakiki bir kaçış sağlamaz. Çözümün gerekli ön koşulu olarak sorunun yeniden yorumlanması, gerçekte, melankolinin narsistik yansımasından ibarettir. Bir Hegelcinin Kierkegaard'u da bu ışıkta okuyabildiğini görmek güç değildir, çünkü Kierkegaard'un iman kavramına, umutsuzluğu *de facto* kabul etme, umutsuzluğu yenmektense meşrulaştırma girişimi tanısı koyulabildiğini bir kez daha görüyoruz. Hegelcilere özgü bir stilde umutsuzluğu yenmek için, umutsuzluğun doğduğu bilincin "sınırlı" biçimlerinin yeri belirlenip tanımlanmalıdır. Öznellik ve öznelliğin doğum sancıları burjuvalık ve uzun vadede insan durumunun aşılmaz olumsallıkları olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, avarelik ve can sıkıntısı –romanla birlikte– kapitalist toplumun belli bir evresinde ortaya çıkar. Ama bu toplumun imajı çerçevesinde bu olumsuz özellikler olumlu yorumlanır. Bunların baş gösterdiği öznellik sahicilik, şehitlik, hakikat uğruna acı çekme, günah, kişisel kurtuluş ya da artık metafizik bir konum edinen apaçık çöküş aracı olarak, meşruluğunu güvence altına alır. Ama der gerekçe, pozitif felsefecilerin bunun üzerine inşa ettikleri çeşni her ne olursa olsun, buradaki çözümler, sorunlardan daha az çökmüş değildir.

Kierkegaardcu öznelliğinin bu şekilde asla diyalektik dışı olmadığı netleştirilmelidir. Birbirini izleyen "alanlar", kendilerinden öncekilerin tanımladığı soruların çözümlerini oluşturmaz. Örneğin, dinsel evrelerin getirdiği "çözüm", melankoli ve umutsuzluk tanılarını dinsel terimlerle, dolayısıyla, çok farklı türde ve tanımda sorunlar olarak koyar. Bu durumda, sahiciliğin *ersatz* [yapay, taklit, öykünmeci-r.] kahramanlığıyla, yani Lukács'ın yirminci yüzyıl varoluşçuluğunda bulduğu türde "pozitif" çöküşle Kierkegaard'un, ancak tutarlılık ve iyi niyetle yapılan görevlere uygun bireysel isteklerde İyinin gerçekleşebildiği anlayışı arasında büyük bir bölünme vardır. Kierkegaard'un anlayışı, Lukács'ın, trajik bilinç için birey ötesi çözümü seçtiğinde benimsediği kadar yeni ve radikal, *yepyeni* bir bilinç biçimi demektir. Adorno ve Marcuse gibi diğer sol görüşlü düşünürlerin Kierkegaard'u sahiden eğiten bir düşünür olarak ciddiye almalarını sağlayan bu sahiden devrimci özelliktir. Marcuse, Kierkegaard'un varoluşçuluğunun "derinlere kök salmış bir toplumsal kuramın pek çok özelliğini bünyesinde topladığını" kabul eder.[29] Ayrıca II. Dünya Savaşı sonrasının varoluşçuluğunda bu devrimci özellik yoktu. Dinsel bakış açısı ve bu bakış açısının kahramanca verdiği, Tanrı'yla bölüşme ilişkisinde bireysel bilinçle toplumsallaşan bir dünya

sözü olmadan, geriye yalnızca "sahicilik" ya da Lukács'ın "burjuvanın çöküşü" dediği, kendi içinde bir sonuç olarak öznellik kültü kalır.

Daha sonra bir biçimde, Lukács varoluşçular konusunda haklı bile olsa, ortak düşmanlarına, burjuvaziye karşı "gerçeklik" yorumunu sorgulama biçiminde de Kierkegaard'a düşündüğünden daha yakındır. Lukács da Kierkegaard da, İyi olduğunu varsaydıkları şey uğruna şehit olurlar. Kültürel eleştiri terimleri bile birbirine benzer. Kierkegaard'un umutsuzluk dediğine Lukács'ın irrasyonel demesi dışında, Lukács'ın edebiyatın çöküşü konusunda söylediklerinin çoğu, Anti-Climacus'un umutsuzluk tipolojisinin terimleriyle açıklanır. Ama Lukács'ın irrasyonel dediği şey, *kendisinin* yüzleşmek gerektiğine inandığı bir biçimde, insanlaşmış bir dünyanın olanaklarıyla yüzleşememek olduğu için, gerçek görüş ayrılığının konusu yöntem ve insanlaşmanın içeriğidir. Lukács'ın, fetiş haline *getirilmemiş* bir öznellik olanağını sistemli bir biçimde göz ardı etmesi, onu çok kesin olarak Kierkegaard'dan ayırır. O, Marksist biçime ve Hegel baş aşağı edildiğinde ortaya çıkan şeye bağlı kalıp, öznelliğin bütün doğum sancılarına verilecek yanıtın, özel bir insan durumu, trajediyle umutsuzluğun artık baş göstermediği bir durumu oluşturacak bir biçimde kontrol edilerek başka yöne çevrilecek birey ötesi güçler diyarının terimleriyle ayrım gözetmeden verilebildiğini varsayıyordu. Yapıtlarını, tarihsel sürecin alması gereken yolun içgörü kaynakları olarak yorumladığı büyük yazarların –Dante, Shakespeare, Balzac, Mann, Tolstoy– "öznelliklerinin" bekçiliğini kendine görev edinen Lukács, bir gün halkın malı olacak mirası koruyarak, komünizmi hümanizm karşıtı imajından koruduğunu düşünüyordu. Soylu ve hümanist bir hedef: Lukács'ın kahramanlığı buysa *onun* dürüstlüğü, edebiyatın, irrasyonel ruhun insanlığı kendi konusu olarak ifade etme çabası olduğu ve edebiyatın insanlık konusunda kurgusal ve çökmüş değil, "gerçek" olmak için tarihi yakalaması gerektiği inancına kanıtlanmış bağlılığında yatabilir. Bu yöntemle, Lukács'ın da seçtiği yolun sonuna kadar gittiği söylenebilir.

Lukács'a göre, trajediyi yenmek öznelliğin estetiğini yenmek anlamında kulağa Kierkegaardcu gelse de, sonsuzluğun rolü anlayışları çok farklıydı. Lukács'a göre, sonsuzun benin bir özelliği haline getirilmesi beni gerçekliğin *dışına* çıkarıp devinimsiz bırakmaktır. Sonsuzluğu zamana taşırsanız, sonsuzluk sizi tarihe değil, durma noktasına getirir.

Gelgelelim, Kierkegaard'a göre, Hegelcilerin "kötü" sonsuzluk dedikleri buydu. Ancak estetik, devamlılığı *reddeden* ve yaşamda bir biçim almak istemeyen –ama zaten oluşmakta olan bir biçime bunun dayatılmadığını unutmamalıyız– bir kült haline geldiğinde, devinimsizlik ve verimsizlik, can sıkıntısı ve usanç, yönetimi ele alır. Lukács'a göre, Kierkegaard'un bir kimsenin benindeki "sonsuz" idesi, gerçekliğe karşı çıkarak tarihin önünde kendine bir yol çizmesi düşüncesine benzer. İmzalı Bir Edebi Değerlendirme'nin (*En literair Anmeldelse*) yanı sıra, *Ya /Ya da*'dan *Ölümcül Hastalık*'a kadar müstear adla yazdığı yapıtlardan anladığımız şey, insanın değerinin (ve başka bir değerin) başlangıçta kendini ortaya koymasına fırsat veren bir içsel zaman boyutunu ya da sürekliliği kesinlikle sağlayarak, etik görevlerin içinden çıkmaya sürekli hazır olma düşüncesi ya da idealidir. Biçim yaşamda *tökezlemez*, değerli yaşamayı olanaklı duruma getirir.

Lukács hümanizm için yaşamak istiyordu ama burjuva giysilerinin kendisine iyi gelmediğini görünce, kararlılıkla gardırobuna gitti, bir komiser üniforması kaptı. Militan rolünü, "biz"i ve "tarihsel sürecin diyalektiği"nin[30] yönetmenliğini seçerek, kendi içindeki tarihi benimsedi. İnsanın sömürülmesinin trajedisini kuşkusuz Kierkegaard'dan daha iyi gördü. Katkısı, insanlaştıran içgörüleri bu trajedinin geçerli Marksist yorumuyla ilişkilendirmek oldu. Ama bu, özünde entelektüel bir katkı olarak kaldı. Kierkegaard'un terimleriyle bu, katkının estetik bir katkı olduğu anlamına da gelirdi. Lukács, devrimci yaşamının çoğunu edebiyat dünyasında sürdürmeyi başardı. İnsanlığın insanlaşma içgörüsünün burada yattığına inanıyordu. Gerçekte, bekçiliği kendisine görev edinerek Avrupa'nın mirasını rehin alıyordu. Böyle bir yaşam, şiirsel öznelliğin yaşamına iki kat daha candan bir şekilde katılıyordu ve Kierkegaard görseydi buna Lukács'ın kendi yaşamını şiir haline getirmesi diyebilirdi. Lukács'a özgü trajedinin, evrensel "biz" mitini anlayamayıp *bu mitin* insanı insanlıktan çıkaran gücünü keşfedememek olduğunu da eklerdi.

Ancak Kierkegaard'un Lukács ve Adorno gibi sol görüşlü düşünürlerle çok ortak yanı vardır. Bunların arasında, "estetiğin" yalnızca verimsizlik ve çöküş odağı değil, büyüme noktası olduğu düşüncesi de bulunur. Başka bir ortak motif *Bildung*'dur. Sanat karakter örnekleri sağlar ya da daha çok, örnek sanat bunu yapar. Başka birçok açıdan beğenilen Hans Christian Andersen'den Lukács'ın ne anlayacağını bilmek ilginç olurdu.

Lukács, Thomas Mann'ın çalışmasının *Bildung* yanını çok beğeniyordu. Aslında, yirminci yüzyılın başında Kierkegaard'un edebiyat motiflerine etkisinin, Lukács'ın beğendiği şeyi bire bir yansıttığını söylemek anlamlıdır. İlk çıraklık döneminin ben bilincine sahip duyarlılığını ve kendini sorgulamayı Romantiklerden miras alan Lukács, Kierkegaard'un dinsel vurgularından uzak durarak yalnızca karakteri inşa eden yanını değil, Dostoyevski ve Kafka'da ifade edilen içsel deneyimin duygusal yoğunluğunu ve dramatik "çarpışmalarını" da beğenmişti. Lukács, Kafka'nın yapıtlarının "sanatın çaresizliğini, insanın tamamıyla, kavranılamayan ve anlaşılmayan terörün merhametine kaldığı kanısına dayanan kaygı vizyonunun korkunçluğunu simgelediğini" yazıyor ve Kafka, "yabancı bir gerçekliği görür görmez Platoncu temel bir dehşeti ifade eder" diyordu.[31] Ibsen'e bakışına gelince, Kierkegaard gibi zengin birinin oğlu olan Lukács'a, babası, 1902'de liseyi üstünlük derecesiyle bitirmesinin ödülü olarak, Norveçli hasta tiyatrocuyu görmeye Christiana'ya gitmesi için bilet verdi. Bu büyük adam, özel öğretmeniyle gelen on yedi yaşındaki gençte silinmez bir izlenim bıraktı.[32] Lukács daha sonra Ibsen hakkında çığır açan bir deneme yazdı, hatta Almancadan kendisinin Macarcaya çevirdiği *Vildanden*'i (Yaban Ördeği) Budapeşte'de sahneye koydu. Heidelberg'den ayrıldığında beraberinde götürdüğü Kierkegaard coşkusunu, düzenli olarak görüşmeye devam ettiği ve 1918'de insanı halk komiserine dönüştüren inanç sıçraması hakkında bilgi verdiği (aralarında Bartok'un da bulunduğu) bir grup entelektüel soylu sınıf mensubu arkadaşına da verdi.[33]

Edebiyat ve kültür tarihi konularında bağlılık iddialarını ya da reddiyelerini kabul ederken dikkatli olunmalıdır. Lukács olayı, bağlılık ilk ağızdan bile olsa bunun doğruluğunu gösterir. Benzerliğin ve farkın nerede bulunduğunu görmek için düşünenlerin düşüncesine dikkatle bakılır. Kültürel gelişmenin önemli bir özelliği, buna ister büyüme ister çökme densin, başkasını yeniden etkileyen yazar üzerindeki etkide geçiciliğin hiçbir garantisinin bulunmamasıdır. Edebiyat konusunda Hamann'ın Kierkegaard'un akıl hocalarından biri olması gibi, Kierkegaard da başka bir kuşağın, aslında pek çok kuşağın akıl hocasıydı. Zincirin bütünü kadar tek bir halkada da etki ilişkisinden kuşkulanılabilir. Örneğin Kierkegaard'da, Hamann'da olanların ne kadarını görüyoruz? Büyük olasılıkla, yüzeysel değerlendirmelerde öne sürülenden

çok azını. Kierkegaard'un izinden gittiği söylenenler, hatta bunu yaptıklarını bizzat söyleyenler için de aynısını söyleyebiliriz. Kierkegaard'un Schopenhauer'a (1788-1860) verdiği karşılık kanıt olarak alındığında, Nietzsche'den (1844-1900) ya da Dostoyevski'den (1821-1881) ne kadar hoşlandığı konusunda spekülasyon yapmak ilginçtir. Yirminci yüzyılın başında Kierkegaard'la bu iki ad arasında yakın ilişki kuruluyordu. Nasyonal sosyalist Hirsch'in ilgisini, iyi karşılanan bir ağırlıkla dengeleyen İsviçreli Protestan ilahiyatçı Karl Barth'ın (1886-1968) olağanüstü etkisini de unutmamalıyız. Doğal ilahiyat ve yaratılanlarla Tanrı arasında benzerlik bulunduğu inancında bu bilimin imlediği temeli kabul etmeyen Barth, bir zamanlar, bir sistemi olsaydı, bu sistemin Kierkegaard'un zamanla sonsuzluk arasındaki sonsuz nitel ayrımla sınırlı olacağını söylüyordu.

Edebiyat ve kültür tarihçilerinde sanatçıları ve yazarları gruplara ayırma eğilimi vardır. Onlarla bağdaştırılan her şey, herkesin aklındaki belli şeylerdir. Kierkegaardvari pek çok özelliği bulunan Arthur Schnitzler (1862-1931) gibi bir oyun yazarı ve romancının edimsel olarak Kierkegaard'u okuyup okumadığı, okusa bile iyi okuyup okumadığı, büyük ölçüde akademik bir konudur. Özgün bir yazarın düşüncelerinin birçoğu rağbet görür ve rağbet gören düşünceler tutulur. İspanyol varoluş felsefecisi Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936) ilk yıllarında (*Yaşamın Trajik Duygusu*'nda [1984; *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 1913] tanıklık ettiği gibi) Kierkegaard'u okumamış olsa bile, Kierkegaardvari olduğu fark edilen şeyler yaratır mıydı?[34] Kierkegaard konusunda uzun zamandır özenli bir akademisyenlik geleneği bulunan Japonya'yı, Kierkegaard'un nispeten erken bir dönemde etkilemesi gibi, her olaya verilecek yanıtlar değişebilir. Joyce'tan Updike'a, Beauvoir'dan ve Sartre'dan Derrida'ya ve başkalarına kadar Kierkegaard'u açıkça okuyan pek çok yazar arasında, etki derecesinin dışında, simetri sorunu da gündeme gelir: Hepsinin Kierkegaard'la ilgilenmekle kalmayıp, ondan etkilendiği de doğruysa, *onların* yazılarında Kierkegaard ne kadar vardır? "Varoluşçulara" gelince, Sartre gibi bazıları Kierkegaard'dan etkilendiklerini yadsımışlardır. Varoluşçu olduğunu yadsıyan Heidegger ise ancak tutumlu bir minnettarlık belirtmiştir. Yine de, Lukács'ın eleştirel değerlendirmesindeki gibi, onların durumlarında da bu iddialara ve yargılara katılmama eğilimi duyuluyor daha çok, çünkü eleştirilerinin ve

reddiyelerinin nedenlerinin üzerine inşa edildiği artalan, Kierkegaard'la çok ortaktı açıkçası.

Brandes'i destekleyen liberallerle gerçekçilerin soyundan gelenlerin Kierkegaard'u kapsamlı değerlendirmelerine gelince, çok tedbirli olmalıyız. Burada büyük bir muğlaklık vardır. Bir yandan, simetri her zamankinden daha az belirgin olabilir; bu yazarlarla okurların tanıdıkları Kierkegaard, okuduklarında kendilerini buldukları biridir. Öte yandan, müstear adla yazarak dolaylı iletişim kuran Kierkegaard'un, okurundan tam da bunu istediğini öne sürebilirler. Öyle ki burada en fazla simetriyi elde ederiz ve bunun yerine, kendilerinin sahici Kierkegaardcular olduklarını iddia edebilirler.

Elinizdeki gibi bir kitap, öznesinin yazılarının devam eden etkisine dikkat edebilir ancak. Yaşamöyküsünü yazılmaya değer kılan da budur. Yapıtların yaşamını doğru düzgün anlatmak şöyle dursun, yargılayamaz bile. Yapıtların, artık Wittgenstein'ın koruması altında dil felsefesine bile yayılan, devam eden etkilerinin simetriyle geçiciliği birleştirip birleştirmediği ve ne kadar birleştirdiği çok tartışılan ve kuşkusuz sonu gelmeyen bir araştırma konusudur. Kierkegaard'un yazılarının neden bu kadar farklı değerlendirildiğine (ya da bazı çevrelerde kötülendiğine) gelince, buna anlaşılır, tek bir yanıt vermek olanaklı görünmüyor.

Yabancılaştırma etkisiyle birlikte ironi, ipuçlarından biri olabilir. Ama ironik duruş çok sayıda yoruma açıktır ve birçok yolla karşılık verilebilir: Estetik, etik, dinsel. Ansiklopedi'yi (*Encyklopädie*) yazan Hegel'in önemli bir eleştirisi olan, şimdiye kadar tercih edildiği gibi Kierkegaard'un tarihsel rolüne yoğunlaşmaktansa, bu duruştan bakmak kadar bu duruşa bakmak da, onun düşüncesinin özünü daha çok açıklayan bir odak oluşturabilir. Hegel'in ironiden iyi bir şey ("adalet, ahlak ve doğru") ortaya çıkamaz yolundaki eleştirel iddiasına Kierkegaard'un karşı çıkması daha çok bizim yararımıza olabilir.[35] Böyle bir odak en azından, Kierkegaard'dan geniş bir yelpazede yararlanılmasını daha anlamlı duruma getirir ve insanların, onun yazılarını, dinin yeniden canlandırılması ve postmodernizm beklentileri olarak neden apaçık çok farklı gördüklerini açıklayabilir.

Kierkegaard'u, yaşamıyla bağlantılı olarak okuduğumuzda, düşüncesine genişlik ve derinlik verdiği anlaşılan şey ne kadar az açıklanıyorsa özdeşleştirildiği davalar da o kadar çoktur. Altında dahil edildiği adlar

ve başlıklar çok kez kültür alanının geniş açılı bir görüşüne –koordinatlarını bağlamından koparıp didik didik eden yeni bir kuşağın keşfettiği haritaların üzerindeki yerlere, hatta bütün kıtalara– aittir. Bu haritaların ve haritalardaki yerlerin var olması, yapıtların devam eden yaşamına tanıklık etmenin dışında, yine de bu devamlılığa, dolayısıyla, elinizdeki gibi bir çalışmaya okurun ilgi duymasına da kendince katkıda bulunur. Hiçbir yaşamöyküsü kusursuz değildir ve her yaşamöyküsü kaçınılmaz olarak kurgusaldır ama yazarın yaşamını ayrıntılarıyla düşünen okur, insanların yazılar konusunda öne sürdüklerini yargılamak için daha iyi bir yerde bulunduğunu düşünür. Kierkegaard'un yazılarında, Fichte, Hegel ve Schelling'in belirttiği "eleştirel aklın" savunma sistemlerini sonunda yıkan "radikal takvacı vizyonun şaşırtıcı bir biçimde yeniden onaylandığını" görenleri daha iyi nasıl yargılayacağımızı biliriz.[36] "Radikal seçim anlayışıyla ilgili parlak keşfini" nasıl düşüneceğimizi, şimdi tipik bir biçimde görüş ayrılığına yol açan "ahlak söylevi"[37] kipini Kierkegaard'un tek başına ortaya attığı ya da tezindeki yöneliminin "Sokrates'in diyalektik imgelemin temeline eşsiz kişisel katkısıyla, Batı düşüncesinde ironinin kaynağını sergilemek, hem Romantik ironinin hem de Hegel'in bunu kabul etmemesinin gizli kaynağını göz önüne sermek olduğu" iddialarından ne anlayacağımızı daha iyi bilebiliriz.[38]

Bunlar ve özetlenen diğer özellikler, yoğun ve algısal olsa da, bizi Kierkegaard'u dirseğinin dibinden çok uzak bir yerde okumaya davet eder. Dirseğinin dibine yaklaşıp hem yönlendirdiği sayfa hem de sayfanın üzerindeki şey ne kadar gözümüze çarparsa, kimi zaman, kendi ülkesinde kendini dayatan sürgünden etkilenen dünya kültürünün cin gibi güdümleyicisini yansıtan resme inanmak o kadar az kolaydır. Yaşamöyküsünün bir yararı, yazarın düşüncesinin istenmeyen sonuçlarını, yazısını güdüleyenlerden ayırmayı kolaylaştırması, sonunda, Kierkegaard'un, adıyla ilişkilendirilen pek çok eğilimin içinde kendisini nerede rahat hissettiği konusunda bilgi sahibi olarak yargıda bulunmayı sağlamasıdır.

Eski bir yazara saygı kalkanı altında, yazarın öngörüsünü, altını çizerek belirtmek ya da başka bir stile bürünmüşse, yalnızca *bizim* değer verdiğimiz şeyin ne kadarının onun yapıtlarında bulunduğunu göstermek için –kinayeli bir iltifat olabilse bile– "eskimiş" ve yerel öğelerin üzerinde kalem oynatmak çekici gelir. Ama yazarın kasıtlı olarak bu

biçimde uyarlanması –izin almaksızın önceden el koyma biçimi– uyumsuz sonuçlara yol açabilir. Yazar, bir eve buyur edilecekse, başka bir eve de buyur edilmesini sağlayan alışkanlıklarından sıyrılmalıdır –bu süreç, sponsorluk iddiası kadar çok sayıda hareket için yinelenir. Sonunda, herkesin el üstünde tuttuğu marka, onlar için artık yerel bir heterojen örneklemeden başka bir şey olmayabilir.

Ama bazıları, dil ve şimdiki zamanın perspektifi dışında, geçmişi başka nasıl ele alabiliriz diye sorarlar. İyi bir soru. Başka türlü yapamayız, yanıtı verilebilir buna. Ama elbette deneyebiliriz, elbette denemeliyiz. Şimdiki zamanın, geçmişi, geçmişin kendisini kavradığından daha iyi kavramasını sağlayan bir gözetleme noktasına kavuştuğu inancı, her şeye karşın olağanüstü hoşgörülüdür –kuşkusuz, Hegelcidir de. Ama kültür tarihçileri bir yanda tarih öte yanda miras arasında ayrım yaparlar. Mirasımız, şimdiki zamanla süreklilik gösterdiği görülen geçmiştir, kendimizi rahat hissettiğimiz geçmiştir, çünkü bu adı alan geçmişin büyük bölümü hâlâ çevremizde, hatta içimizdedir; mirasımızı ortaya koyarken geçmişin gerçekte ne olduğuyla çok yakından ilgilenmemiz gerekmez. Gelgelelim, tarihçiler bununla ilgilenirler; onlara göre, tarih, hakikat arayışıdır. Bağlı kalarak geçmişi sahiplenmenin bu arayışı engellediği düşünülmelidir.[39] Her ne kadar kabataslak ve kusurlu olsa da yaşamöyküsü için de böyledir. Miras görüş açısını benimseyerek, yazarın bize söylemek istediğinin, yazılarının bize söylemek istediğinden hiç de daha fazlası olmadığını ve bunun, şimdi geçmiş bulunan şimdiki zaman için geçerli olduğunu kuşkusuz söyleyebilirsiniz. Yorumbilimcinin, metnin *Wirkungsgeschichte* (geçerli tarih) olduğu anlayışında kabul edildiği gibi, yapıtların da kendi tarihleri vardır. Metnin geçerli tarihinin öyküsü, *yazıların yaşamöyküleri* olabilir ve Kierkegaard'un yazılarında bu büyüleyici bir araştırma haline gelebilir. Biz, yazarın yaşamıyla ilgilendik ama –yazarın yaşamı, yazarın şimdiki zamanı bağlamında– metinlerle de ilgilendik. Tarihle böyle ilgilenmenin açıklanabilen bir amacı vardır. İskandinavyalı bir kültür tarihçisi 1920'lerde şunları yazıyordu:

> Ibsen'in *Brand*'ının arkasında on dokuzuncu yüzyılın en kudretli felsefe figürlerinden biri vardır –bütün zamanların en büyük ahlak anarşistlerinden biri olan Søren Kierkegaard. Alman Romantik görüşünün saf ürünüdür o. Dolayısıyla, aklı başında bir

bağnaz olduğu kadar da safkan Romantik, ruhun korkusuz deneycisi, her tür psikolojik olanağın ve durumun tadını çıkaran, neredeyse Bergson'un* bazı düşüncelerini akla getirecek kadar yaşamın sınırsız akışına hazır biridir. Paradoks yoluyla bir irade ediminde bulunarak saltığa ulaşmak için, Romantiklerin bireysellik anlayışıyla radikal, kişisel içedönüklüğü birleştirmeye çalıştı. Klasik takvacılığa özünde Platon'un Eros anlayışıyla karşı çıktığında, Kierkegaard'da tamamıyla hastalıklı ve devrimci bir yapı halinde gelişen Romantik takvacılığa geldik. ...[40]

Bunlar gibi bilgili açıklamalar geçmişe ışık tutar gibi gelir ama tutar mı? Kierkegaard, Romantiklerden uzak durmak için çok uğraşmadı mı? Ya da yazar, Kierkegaard'un, özünde gerçekten Romantik olduğunu akla getirecek kadar çok fazla karşı çıktığı sonucuna mı varıyordu? Bu, tarihten daha ileriye gitmek olurdu. Tarih bize, Kierkegaard'un Romantiklerle çok ilgilense bile, Romantikliğin, kendisinin "birey kategorisine" ayak basacak yer vermemesini ölümcül bir kusur olarak gördüğünü anlatır.

Bu durumda yazar, kendisinin şimdiki zamanını yazıyordu. Onun kendinden öncekilere kendi zamanındaki kültürel çatışmaların ışığında bakması çok doğaldır. Ancak bunlar, kendinden öncekilerin yazdıkları zamandan önemli ölçüde farklı olabilir. Bunların ne kadar farklı olduğuna kültür tarihçileri karar verecekler ya da sürekli tartışacaklardır. Bu kitabın görevi, konusunu tarihsel açıdan ele almaktı. Başka şeylerin yanı sıra bu, şimdiki zamanla arada ciddi kopukluklar olabileceğini kabul etmek demektir. Henüz duyulmamış sesler, hatta duyamadığımız şeyler bile olabilir –Kierkegaard'un açıklamakta yavaş davranmadığı nedenlerle. Yazar olarak "heterojenliğini" korumak istediğinden söz ediyor, öncelikle yaşıtlarıyla ilişkisini düşünüyordu. Bizi de aynı isteğin kapsamına almayı kesinlikle isterdi. Korumak istediği bu farkı onlardan daha iyi bildiğimizi iddia edebilir miyiz? Ne için uğraştığı konusunda gerçekten bir fikrimiz var mı? Mezardan ince, biraz da kulak tırmalayıcı bir ses mırıldanır:

---

* Henri Bergson (1859-1941): 1927 Nobel Edebiyat Ödülü'nü almış olan, durağan değerleri yadsıyarak, devinim, değişme ve evrim gibi değerleri benimseyen ve daha sonra süreç felsefesi adını alan kuramı ilk kez geliştiren Fransız filozof. En ünlü yapıtı *Yaratıcı Tekamül*'ü (1947, 1986; *L'Évolution créatrice*, 1907), filozofun düşüncesi üzerinde biyolojinin ne ölçüde etkin olduğunu gösterdiği gibi, kendisinin bir süreç felsefecisi olduğunu da kanıtlar-r.n.

Kuşaklar boyu mezarcı olanların bir bütün olarak gömdükleri ben, zavallı Kierkegaard, burada yatıyorum ama yapıtlarıma gelince –özür dilerim, *yapıtım* demek istemiştim, Lessing'e yapamadıkları gibi tek bir § işaretinde değil, görünüşte çevreye saçılmış sayısız §§ işaretinde dünya tarihi açısından parçalara ayrılıp köküne kibrit suyu ekildi.

Bunun için sadece kendisini suçlayabilir ve yapıtlarının tek bir yapıt oluşturup oluşturmadığı, eğer böyleyse bunun ne olduğu sorusu hâlâ geçerlidir. Ama umarım, olası başka çabaların yanında, hayatının ve yapıtlarının *disjecta membra*'sını [etrafa saçılmış parçalar-ç.] düzenleyip derlemeye çalışan bu girişimi, kendisini yazmaya itenin ne olduğu konusundaki belli bir düşüncenin ışığında değerlendirir ve beğenirdi.

Sözlükçe

Aydınlanma: 17. ve 18. yüzyıllarda Tanrı, akıl, doğa ve insan kavramlarının yeni bir senteze ulaşmasıyla ortaya çıkan ve Avrupa'da sanat, felsefe ve siyaset alanlarında devrimci gelişmelere yol açan düşünce akımı. Kökenleri, eski Yunanlı düşünürlerin doğanın belli bir düzeni olduğunu kavrayarak bu düzenin temelinde akla dayalı bir ilke aradıkları döneme kadar uzanan bu düşüncenin temelini, aklı işler kılma ve yüceltme oluşturur. Aydınlanma düşünürleri, evrenin akıl aracılığıyla kavranabileceğini, bu yolla insanoğlunun bilgiye, özgürlüğe ve mutluluğa kavuşabileceğini savunmuşlardır.

Barthçılık: İsviçreli Reform ilahiyatçısı Karl Barth'ın (1886-1968), büyük bölümünü *Kirchliche Dogmatik* (1932-1968; Kilise Dogmatiği) adlı, on dört bölümden oluşan dört ciltlik yapıtında açıkladığı vahiy, Tanrı, yaratılış, kefaret yani Tanrı'yla barışma konusundaki görüşleri. Barth tanrısal doğrunun paradoksal yapısını vurguladığı için, ilahiyatına önceleri "diyalektik ilahiyat" adı verildi. Barth'ın kendisi kabul etmese de, bazı eleştirmenler ona, "yeni geleneksel dindarlığın babası" adını verdiler. Barth, özellikle Fransız ilahiyatçı Jean Calvin'in (1509 –1564) seçilme öğretisini yorumlayarak Tanrı'nın egemenliğini vurgular.

Çağrı/Çağrılmak: Tanrı, herkesi belli amaçlarla yaratmış, bu amaçlarının yerine gelmesi için herkese çeşitli yetenekler vermiştir. Kişi bu yeteneklerini mesleğinde, aile yaşamında, kilisede, toplum yaşamında vb. kullanabilir. Burada Kierkegaard, Tanrı'nın kendisini Hıristiyanlığı savunmak için yarattığını, dolayısıyla, bu savunmayı yapabilmesi için kendisine uygun yetenekler verdiğini söylüyor.

Elçiler: İsa'nın seçtiği ve İncil'i vaaz etmekle görevlendirdiği on iki havarisi (öğrencisi): Balıkçı Petrus'la (Simun/Kefas) kardeşi balıkçı Andreas, balıkçı (Büyük) Yakup'la kardeşi balıkçı Yuhanna, Filipus, Natanel, Bartalmay, (Kuşkucu) Tomas, vergi memuru Matta, (Küçük) Yakup'la kardeşi Yahuda (Taday), (Yurtsever) Simun, (30 gümüş dinar karşılığında İsa'ya ihanet ederek onu ele veren) Yahuda İskariot. On İkiler adı da verilen bu elçilere İsa'nın ölümünden sonra Pavlus da katılmıştır.

Elçisel Kilise: Temeli, öğretisi ve yönetim düzeni İsa'nın elçilerine dayanan kilise. Roma, İskenderiye, Antakya ve Yeruşalim kiliselerine bu ad verilirdi.

Eski Antlaşma: Kutsal Kitap'ın birinci bölümünü oluşturan otuz dokuz kitap. Bu kitaplar Tora (şeriat, yasa ya da tevrat), Nebi'im (peygamberler/tarih kitapları), Ketubim (bilgelik ve şiirsel yazılar) olarak üç başlık altında toplanır. İÖ 15 - İÖ 4. yüzyıllar arasında, İbranice yazılmıştır, Aramice yazılmış birkaç bölüm de vardır.

İnanç Açıklaması: Dinsel topluluğun (cemaatin) paylaştığı çekirdek iman ilkelerinin maddeler halinde belirlenen özeti. Cemaat, kilise tarihi içinde çeşitli kurullarca belirlenmiş inanç açık-

lamalarından birini (Elçiler, Athanasius, İznik, Augsburg, 39 Madde, Dorth, Westminister vb.) benimser ve bu inanç açıklaması doğrutusunda Tanrı'ya tapınır. Her mezhebin inanç açıklaması az çok farklıdır.

Kefaretle / Fidyeyle Kurtuluş: İsa, Tanrı'nın günahkârlara duyduğu gazabı yatıştırıp insanları günahlarından, cehennemden ve şeytandan kurtarmak için çarmıhta bedenini ve kanını fidye olarak vermiş, yani Tanrı'nın insanlarla barışmasına kefaret etmiştir.

Kurtuluş: Âdem'le Havva kendi güçlerine, bilgilerine ve bilgeliklerine güvenip Tanrı'ya itaatsizlik ederek ilk günahı işlediler. Diğer bütün günahların kaynağı bu ilk günahtır. Bu günah nedeniyle, herkes dünyaya günahkâr gelir ve cehenneme gitmeyi hak eder. Herkes günahkâr olduğu için yaptığı her işe günah sinmiştir. Bu nedenle hiç kimse iyi işler yaparak cehenneme gitmekten kurtulamaz. Kurtuluş, yalnızca iman aracılığıyla Tanrı'dan alınan bir armağandır. İsa'ya iman edenlerin cehennemden kurtulacaklarına ve öldüklerinde Tanrı'nın huzuruna çıkacaklarına, İsa'nın ikinci gelişine kadar burada dirilmeyi bekleyeceklerine inanılır.

Mayötik: Yunanca "doğurtma, ebelik etme" anlamına gelen *maieutike*'den türetilen bu kelimeyle Sokrates'in ironiden yararlandığı diyalog yöntemi kastedilmektedir. Sokrates'in temel yöntemi, konuştuğu kişilerin çeşitli konulardaki belirginleşmiş ya da kalıplaşmış görüşlerini çürüterek onları bu konular üzerine yeniden düşünmeye yöneltmekti. Başka kişilerle söyleşilerinde Sokrates, onların ulaştığı sonuçların kendilerine ait olduğunu, kendisininse yalnızca "ebelik" yaparak onlara "doğruyu doğurttuğu"nu söylerdi.

Mezmur: Tevrat'ın Zebur adıyla da bilinen Mezmurlar kitabında yer alan, ilahi söylemek ve dua etmek amacıyla yazılmış şiir. Kitapta, uzun bir zaman diliminde farklı yazarlarca kaleme alınmış 150 şiir vardır.

Musa'nın Yasası / Yasa / Yazılı Yasa: Eski Antlaşma'nın Tevrat Bölümü'nde Mısır'dan Çıkış Kitabı'nın 20:1-17. ve Yasanın Tekrarı Kitabı'nın 5: 6-21. ayetlerinde, Tanrı'nın Sina Dağı'nda Musa'ya verdiği belirtilen, iki taş levhaya yazılmış on emirden oluşan yasa, yani şeriat.

Natanel: Yeni Antlaşma'da İsa'nın öğrencisi olarak adı geçen Celileli (Yuhanna 1:45-51; 21:1). Kimi zaman Bartalmay da denir (Matta: 10: 2-4). 4. yüzyılın ünlü, Sezariye Başpiskoposu Eusebios'un *Ekklesiastike historia*'sına (Kilise Tarihi) göre, İsa göğe alındıktan sonra Natanel, Hıristiyanlığı yaymak için Hindistan'a gitmiştir. Başka bir anlatıma göre de, Ermenistan'a gitmiş, orada şehit edilmiştir.

Pastör: Cemaatin manevi gelişiminden sorumlu din adamı, papaz. Bu unvan, Kutsal Kitap'ın Yeremya 17:16, İbraniler 13:20, Yaratılış 49:24 ayetleri doğrultusunda verilmiştir. Sözcük anlamı "çoban" demektir.

Rabbin Sofrası: İncillerde (Matta 26, Markos 14, Luka 22 ve 1. Korintliler 11. bölümler) İsa'nın son akşam yemeğinde öğrencileriyle paylaştığı ekmeğin, "feda edilen bedeni", şarabın "dökülen kanı" olduğunu söylemesi üzerine tesis edilen şükran ayini. Bu sofrada ekmek İsa'nın bedenini, şarap ise kanını simgeler.

Sağlayış: Tanrı insanlara her şeyi zaten baştan sağlamıştır. En son insanı yaratmasının nedeni sağlayıştır. Her şeyi insan için yaratmış, onun emrine vermiştir ve vermeyi sürdürmektedir. Her

şeyi yaratan Tanrı, yarattığı her şeyin var olmasını devam ettirir, her şeyi tümüyle kontrol eder, doğal olaylar kadar bütün yaratılanlar ve eylemleri de bu kontrole dahildir. Bu mutlak kontrol, Tanrı'nın kararlaştırdığı planın yerine gelmesi içindir ve bütün bunların sonunda, Tanrı'nın yüceliği ortaya çıkar.

Sakrament: Yunanca "gizem" ya da "sır". Vaftiz ve Rabbin Sofrası olmak üzere iki sakrament vardır. Martin Luther'in açıklamasına göre, sakrament kutsal bir eylemdir ve Tanrı, sakramentte, Mesih'in kanıyla kazandığı günahların bağışlanması lütfunu vaat eder ve onaylar.

Üst Kilise: Kökeni Anglikan Kilisesi'nden gelen üst kilise ve alt kilise terimleri aslında Kierkegaard'un mensup olduğu Luthercilikte yoktur. Lutherci üst kilise, 20. yüzyılda Avrupa'da başlar. Roma Katolik ve Anglikan kiliseleri gibi, piskoposların otoritesini, sakrament, ritüel ve törenlerin önemini ve öğretileri vurgulayan bir harekettir.

Yeni Antlaşma: İncil adıyla da bilinen Yeni Antlaşma İS 1. yüzyılın başında yazılmaya başlandı ve aynı yüzyılın sonunda tamamlandı. Yirmi yedi kitaptan oluşur (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleri; Hıristiyanlığın ilk gelişimini anlatan Elçilerin İşleri; Pavlus, Yakup, Petrus, Yuhanna ve Yahuda'nın mektupları; vahiy kitabı).

Yorumbilim: Kutsal Kitap'ı yorumlarken ve açıklarken başvurulacak belli yöntemleri ve ölçütleri oluşturan ilahiyat dalı. Yorumbilim bu yöntemlere düzen getirir, bunları değerlendirir ve karşılaştırır. Kutsal Kitap'taki bir olayı ya da bir ayeti yorumlayıp açıklarken hangi yöntemlerin uygun olduğuna karar vermek için belli ölçütler oluşturur.

Notlar

GİRİŞ
(Sayfa VII-XV)

1. IV A 85 (bkz. günlüklere göndermeler).

1. BÖLÜM SOKAKLARDAN ENTELEKTÜEL TOPLANTILARA: İLK KAN
(Sayfa 1-31)

1 Bkz. George Pattison, "*Poor Paris!": Kierkegaard's Critique of the Spectacular City* (Kierkegaard Studies: Monograph Series 2, ed. Niels Jørgen Cappelørn ve Christian Tolstrup), Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1999, s. 144.

2 Bkz. Bruce H. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington ve Indianapolis: Indianapolis University Press, 1990, s. 12.

3 Dünyanın Avustralya'dan sonra ikinci büyük adası olan Grönland da ekonomik getirisi daha az olmakla birlikte, Danimarka'nın sömürgesiydi. 1813 tarihli Kiel Antlaşması'nın koşullarına göre, 1814'te (Napoléon'a yardım etmelerinin ödülü olarak) İsveç'i bırakıncaya kadar Norveç de dört yıl boyunca Danimarka'nın eyaleti olmuştu. Doğum yeri Norveç olan "Danimarkalı" (örneğin on sekizinci yüzyılda yaşayan şair, oyun yazarı, filozof Ludvig Holberg) ünlülerin sayısı az değildir. Ama (şu andaki Oslo Üniversitesi'nin o zamanki adıyla Kristiania'da [sonraki adıyla Christiania] kurulduğu) 1811'e kadar eyaletin yöneticileri Kopenhag'da eğitim gördükleri için bu çevrelerde Danimarkalı ve Norveçli ayrımı her zaman belirgin değildi ve konuştukları dile Dan-Norveç dili deniyordu.

4 Bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 81-4.

5 Bkz. Paul Johnson, *The Birth of the Modern: World Society 1815-1830*, New York: HarperCollins, 1991.

6 Tarihsel arka planın açıklaması için bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 12 vdd.

7 Bkz. Kirmmse'nin olağanüstü araştırması, a.g.e., Böl. 4, özellikle s. 47-50.

8 *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, derleyen, editörlüğünü yapan ve notlarla açıklayan: Bruce H. Kirmmse, çeviren: Bruce H. Kirmmse ve Virginia R. Laursen, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996, s. 63. Benim çevirilerim kimi zaman farklıdır ve *Søren Kierkegaard truffet. Et Liv set af hans Samtidige*, derleyen, editörlüğünü yapan ve notlarla açıklayan: Bruce H. Kirmmse, Kopenhag: C. A. Rietzels Forlag, 1996 (s. 98-9) özgün sayfalara yapılan göndermeler parantez içinde verilmektedir.

9 Kirmmse, *Encounters*, s. 64 (99).

10 A.g.e., s. 22 (43). Mektupta Ostermann'in konuşma koşullarıyla ilgili açıklaması vardır.
11 A. g. e., s. 63 (99).
12 A.g.e., s. 21 (42).
13 22 Ocak 1836'da burada yayımlandı; a.g.e., s. 20 (42).
14 *Søren Kierkegaards Papirer* (*Papirer*), ed.: P. A. Heiberg ve V. Kuhr; Niels Thulstrup'un hazırladığı genişletilmiş ikinci baskı, Kopenhag: Gyldendal, 1968, I A 75, 1 Ağustos 1835 tarihli (ayrıca Søren Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, Harmondsworth Penguin, 1996, s. 36).
15 Kirmmse, *Encounters,* s. 22 (42).
16 A.g.e., s. 20 (42).
17 *Papirer*, 1 B 2, s. 157. Konuşma, s. 157-78'de yeniden basılmıştır.
18 Matta 13:31; Markos 4:30; Luka 13:18.
19 *Papirer*, 1 B 2, s. 158-9.
20 A.g.e., s. 159.
21 A.g.e., s. 160.
22 A.g.e, s. 160-1.
23 A.g.e., s. 161.
24 A.g.e., bkz. *Papirer*, 1 A 12, 17 Eylül 1834 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 12).
25 *Papirer*, 1 B 2, s. 162.
26 A.g.e., s. 163-4.
27 Bkz. Teddy Petersen, *Kierkegaards polemiske debut. Artikler 1834-36 i historisk sammenheng*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1977, s. 55, 103 ve 161. S. 8. Çeviriler benimdir.
28 *Papirer*, 1 B 2, s. 173.
29 A.g.e.
30 A.g.e., s. 172-3.
31 *Papirer*, 1 A 75, s. 56, 1 Ağustos 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 35).
32 *Papirer*, 1 B 2, s. 174.
33 A.g.e., s. 174-5.
34 A.g.e., s. 172.
35 Yararlı göndermeler için bkz. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. Heiberg, Fransız bestecisi Daniel Auber'in üç perdelik Nişanlı *(La fiancée)* operasına Scribe'ın librettosunu çevirmişti. Auber (1782-1871) hareketli ve etkileyici müzik yazıyordu. Schlegel'e yaptığım göndermeleri borçlu olduğum George Pattison, Schlegel'in çağın büyük olaylarını Fransız Devrimi, Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si (Bilim Öğretisi) ve Goethe'nin *Wilhelm Meister*'ı olarak yorumladığı alıntısını yapar.
36 Kierkegaard'un öğretmenlerinden biri olan Frederik Christian Sibbern, *Theory of Thought or Logic* (genişletilmiş üçüncü basım, Kopenhag, 1866, s. 279-80) adlı ders kitabında, neyse ki, öğrencisinin hiç benimsemediği bir üslupta, bilim (ya da bilgi) "ide"sini İngilizceye çevrilmesi neredeyse olanaksız olan, Almanlara özgü tipik bir yorumla tanımlar. Bire bir çevirisi kabaca şöyle olabilir: "Örneğin, özellikle icra etme İdesi ya da imgesi birinin gözünün önünde bekleyip durduğu ölçüde, her şeyi kapsayan, ilk harekete geçiren, kendini inşa etmenin özünü belirleyen, sürekli eğiten, bilme yetilerinin bütünlüğünü tazeleyip yenileyen."
37 *Papirer*, 1 B 2, s. 172.
38 A.g.e.
39 Bkz. George Pattison, "Art in an Age of Reflection", Alastair Hannay ve Gordon D. Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 1997, s. 80-1.
40 J. L. Heiberg, *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid, J. L. Heibergs prosaiske Skrifter*'de, Kopenhag: C. A. Reitzel Forlag, 1861, s. 385.

41 A.g.e., s. 384-5.
42 A.g.e.., s. 391-2.
43 Karş. J. L. Heiberg, "The speculative idea in its immediate expression is the beautiful or the aestethic idea" ("Indledning til Philosophien i Alimendelighed og Logik i Saerdeleshed" [Kraliyet Askeri Akademisi Koleji'nde Verilen Felsefenin Felsefesi ya da Spekülatif Mantık Dersleri Rehberi], 1831-32, J. L. *Heibergs Samlede Skrifter. Prosaiske Skrifter*, I. C. Kopenhag: C. A. Reitzel, 1861, s. 369). Bu cilt Kierkegaard öldüğünde kitaplığının müzayedesinde satılan yapıtların arasında yer almamaktaydı ama onun bu kitabı gözden geçirmediği düşünülemez. Kierkegaard ilk öğrencilik günlerinde Heiberg'in herhangi bir Alman yazarından daha üstün bir estetikçi olduğuna inanıyordu.
44 *Papirer*, 1 B 2, s. 172.
45 A.g.e., s. 177-8.
46 Bkz. Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, s. 59.
47 Orla Lehmann, "Trykkfrihedssagen V", *Kjøbenhavnsposten*, 12 Şubat 1836, yeniden basımı: Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, s. 62.
48 Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, s. 64-5. Diyaloğun özeti aynı kaynaktan yapılmaktadır, bkz. s. 60-102.
49 A.g.e., s. 105-8.
50 Bkz. Goethe, *Faust*, vv. 2322 vdd.
51 Kierkegaard o döneme ait yazılarına daha sonra eklediği bir notta bunu tekrar anlatmaktadır. Bkz. *Papirer*, 1 B 7.
52 1837'de otuz yedi yaşında olan Hage kendini öldürmeye kalkıştı. Kısa süre önce hükümet, birtakım liberal makale yayımladığı için onu ömür boyu sansüre mahkûm etmişti. Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 275. Hage'nin makalesinden alıntılar Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, s. 73-8'den yapılmıştır.
53 Kierkegaard'un iki bölümlük makalesinden alıntılar Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, s. 78-88'den yapılmıştır.
54 O'Connell (1775-1847) dönemin iyi tanınan İrlandalı lideri. İngiliz siyasetinde dirayetli hareket ederek milliyetçi dava için çok şey yapmıştır.
55 Lehmann'in makalesinden alıntılar Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, s. 88-93'ten yapılmıştır.
56 Kierkegaard'un makalesinden alıntılar Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, s. 94-102'den yapılmıştır.
57 Skolastik Buridan, aç bir eşeğin, her bakımdan aynı olan iki kuru ot yığınının tam arasında bırakılırsa açlıktan öleceğini, çünkü birine değil, öbürünü gitmek için hiçbir dürtüsünün olmayacağını söylüyordu.
58 *Papirer*, 1 B 6.
59 Bkz. Petersen, *Kierkegaards polemiske debut*, s. 149.
60 Kirmmse, *Encounters*, s. 22-3 (43). Mektubun tarihi 23 Şubat 1836'dır.

2. BÖLÜM SØREN'İN SORUNU (Sayfa 33-63)

1 Bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 23-5.
2 Bkz. Flemming Christian Nielsen, *Ind i verdens vrimmel: Søren Kierkegaards ukendte bror* (Dünyanın Gürültüsünün İçine: Søren Kierkegaard'un Tanınmayan Kardeşi), Kopenhag: Holkenfeldt, 1998. Nielsen, Henrik Stargerup'un deneme derlemesinden alıntı yapmaktadır, *Tag din Seng og gå* (Şilteni Topla ve Git), Kopenhag: Gyldendal, 1986.

3 Bkz. Carl Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, Kopenhag: G. E. C. Gads Forlag, 1936, s. 48 vdd'da anlatılanlar.
4 *Papirer*, 1 A 331, 1836'dan.
5 *Papirer*, 1 A 68, 29 Temmuz 1835 tarihli (*Papers and Journals: A Selection*, s. 26).
6 Michael Pedersen Kierkegaard'un Kraliyet Kitaplığı'ndaki belgelerinden. Bkz. Thompson, *Kierkegaard*, s. 24.
7 Bkz. *Papirer*, IV B 1 (*Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est*), s. 106-7. Şato, Frederiksberg şatosuydu: Bkz. Josiah Thompson'ın biyografisi, *Kierkegaard*, New York: Knopf, 1973, s. 30-1 ve 245.
8 *Papirer*, XI[1] A, 299, s. 240.
9 Moravya Kilisesi on beşinci yüzyılda Husçuluk hareketiyle başladı (adını, sapkın diye eziyet edilip yakılan Jakob Hutter'den alan, Moravya'yla da bağlantısı olan, eziyetlerden kaçmak için sığınma isteğiyle Moravya'ya giden Hutterci tarikatla karıştırılmasın). Herrnhutçuluk kiliseyle şehir yaşamını birleştiren bir teokrasi kavramını temel alan dünya çapında bir hareket oldu. Moravya topluluklarına geleceğe yönelik örnekler diye bakıldı.
10 Danimarka'da Herrnhutçuluğun öyküsü için bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 31-5.
11 J. P. Mynster, *Meddelelser am mit Levnet* (Yaşamım Hakkında Mesajlar), 2. baskı, Kopenhag: Gyldendal, 1884, s. 24. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 102'den alıntı. Mynster hakkında genel bilgi için bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, 10. Bölüm.
12 Bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 34-5.
13 Bkz. Frederik Hammerich, Ett Levnetsløb (Bir Yaşam), Kopenhag: Forlagsbureauet i Kjøbenhaven, 1882, s. 59. Thompson, *Kierkegaard*, s. 43'ten alıntı.
14 *Papirer*, IX, A 411. (*Papers and Journals: A Selection*, s. 322).
15 Bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 236.
16 N. F. S. Grundtvig, *Værker i Udwalg*, C. II, ed. Georg Christenses ve Hal Koch, Kopenhag, Gyldendal, 1940, s. 326. Bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 212.
17 *Verdens kronike* (Kronolojik Dünya Tarihi), 1812.
18 Bkz. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 42 ve Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 218.
19 *Papirer*, 1 A 72, 1 Haziran 1835 tarihli (*Papers and Journals: A Selection*, s. 29)
20 *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, c. I-II, ed., Niels Thulstrup, Kopenhag: Munksgaard, 1933 (İngilizceye çeviren: H. Rosenmeier, *S. Kierkegaard: Letters and Documents*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978, sayfaya yapılan göndermeler parantez içinde) I, s. 4 (5) (bkz. *Papers and Journals: A Selection*, s. 4).
21 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 8 ve 9 (23-6).
22 A.g.e., s. 4-5, 7, 8, 10, 11 (20, 22, 24, 26-8).
23 *Papirer*, IV B 1, s. 108-9. Bkz. Josiah Thompson, *Kierkegaard*, s. 31; burada hasmın, ağabeyinin, babasıyla tanıştırmak için eve getirdiği üniversiteden bir arkadaşı olduğu anlaşılmaktadır.
24 Bu yorumu günlüğüyle daha sonra Kierkegaard'u güç duruma düşürmüş olan Meïr Aron Goldschmidt yapmaktadır. Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 84 (125).
25 Bkz. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 25.
26 *Papirer*, 1 A 72, 1 Haziran 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 31).
27 *Breve og Aktstykker*, I, s. 4 (4) (bkz. *Papers and Journals: A Selection*, s. 4).
28 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 10 ve 12 (26 ve 27).
29 *Breve og Aktstykker*, I, s. 7-8 (9).
30 A.g.e., s. 7 (8-9).

31 Bu ayrıntıları Jon Stewart'a borçluyum.

32 Mantık ve felsefe dersleri *Menneskets aandelige natur og væsen*'da (İnsanın Ruhsal Doğası ve Varlığı) yayımlandı, 2 cilt, 1819-28. 1885'te *Læren om de menneskelige følelser og lidenskaber* (İnsani Heyecanlar ve Arzular Kuramı) adıyla yeniden yayımlandı.

33 Kirmmse, *Encounters*, s. 19 (40).

34 Bkz. *En dansk students eventyr*'nün daha sonraki baskısına A. N. B. Fica'nın yazdığı Giriş, Kopenhag: Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag, 1934, s. 27-8.

35 Poul M. Møller, *Efterladte Skrifter*, 3 cilt, Kopenhag: Bianco Lunds Bogtrykkeri, 1842, C. 2, s. 273-527.

36 *Søren Kierkegaard: Samlede Vœrker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg ve H. O. Lange (1901-6); gözden geçirilmiş baskısı 1920-36, 1962'de yeniden gözden geçirilerek üçüncü baskı diye gönderme yapıldı (SV³), c. 9, s. 33-4 (*Concluding Unscientific Postscript*, çev. David F. Swenson ve Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1941, s. 34 dn.), karş. 153; ayrıca *Kierkegaard's Writings* [KW], çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992, c. XII: 1, s. 34, karş. 172), Møller'in 1837'de yayımlanan ölümsüzlük konulu tartışmasıyla bağlantılı olarak ("Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed" [İnsanın Ölümsüzlüğüne Dair Kanıtların Olasılığı Üzerine Düşünceler], *Maanedsskrift for Litteratur*, S. 17, Kopenhag 1837, s. 1-72 ve 422-53). Bkz. P. M. Møller, *Efterladte Skrifter*, a.g.e., c. 2, s. 158-72.

37 Lund iki koldan Kierkegaard'un akrabasıydı, hem Nicolene hem de Petrea onun erkek kardeşleriyle evliydiler. Weltzer'e göre, Søren'in Wilhelm Lund'a duyduğu yakınlığın nedeni aslında onun yurtdışında olması değil, Lund'un uzlaştırıcı Tanrı inancıydı [Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 21).

38 Bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 49, 50 vdd.

39 Kirmmse, *Encounter*, s. 196 (273).

40 Bkz. Carl Jørgensen, *Søren Kierkegaard. En Biografi*, Kopenhag: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1964, c. 1, s. 36.

41 Bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 169.

42 "Christian Lund'un ofisteki elemanlarından biri Søren'i almaya gönderildi (30 Temmuz), ancak Søren ertesi sabaha kadar dönemedi" (P. C. Kierkegaard, *Dagbogen*, s. 58).

43 Kirmmse, *Encounter*, s. 228 (314).

44 A.g.e., s. 196 (273).

45 A.g.e., s. 216 (295). Sibbern, Kierkegaard'un "aslında yaradılışının çok polemikçi, muhalefet etmeye eğilimli" olduğunu ("Han var i Grunden en meger polemisk Natur, tilbøjeling til Opposition") ama gazetelerin kışkırtmalarından bu kadar nefret eden birinin "sonunda tamamıyla kışkırtıcı gazeteci haline gelmesine" şaşırdığını söyledi. Bu daha sonraki bir polemiğe göndermedir.

46 Møller'in yorumundan, günlüğündeki notlarında söz eder (örn.: *Papirer*, A 275 ve 276 [*Papers and Journals: A Selection*, s. 593]).

47 Bkz. Kirmmse, Encounters, s. 205 (283). Bu sözü Martensen'in bir arkadaşına söylediği yorumu getirilmektedir.

48 *Papirer*, V A 3, 1844'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 179). "Başka birçok kötü kâğıt paranın tedavüle çıkarıldığı yanlış bir bütçe yılında doğdum, yaşamım bunlardan biriyle karşılaştırıldığında çok iyi gibi geliyor. Bende bir muhteşemlik var ama piyasanın kötü durumu nedeniyle fazla para etmiyorum. Kimi zaman böyle bir kâğıt para, ailenin şanssızlığı haline gelir." 1807'de İngilizler bombardıman ettikten sonra Kopenhag'ı yeniden inşa etme maliyetini ve Napoléon Savaşları'ndan sonra ortaya çıkan diğer ihtiyaçları karşılamak için hükümetin çıkardığı karşılıksız nakit paraya gönderme yapıyor. Bkz. bu kitabın 1. Bölüm'ü.

49 *Papirer*, I C 20 ve 23, 1834'ten.

50 Katılanlar belirtilip katılmayanlar açıklanarak, Kierkegaard'un ailesinin Rabbin Sofrası [bkz. Sözlükçe] ayininde bulunduğuna dair kayıt Niels Jørgen Cappelørn'ün sayesindedir. Bkz. Bruce H. Kirmmse, "'Out With It!': The Modern Breakthrough, Kierkegaard and Denmark", Hannay ve Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, s. 37-8.
51 Bkz. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 15.
52 Günlüklere dahil edilen bu mektubun, Kierkegaard'un hem o zaman hem de daha sonra zihnini meşgul eden Faustvari konuları yazmayı aklına koymuş olduğu edebiyat projesinin bir bölümü olduğu (Emanuel Hirsch, *Kierkegaard Studien*, c. I-II, Gütersloh, 1933, II, s. 490-2'de) öne sürülmektedir. Ama bu, gerçek mektubun ayrıntılı bir şekli de olabilirdi. En azından Kierkegaard haftalarca sonra Lund'dan bir mektup almıştı (bkz. *Papirer*, I A 187); büyük olasılıkla bu bir yanıttı ama saklanmamıştı. O tarihte ilahiyata genellikle ilgi duymadığını göstersin göstermesin, *Papirer*'de (I C 19), 1834-5 tarihli, dipnotları olmayan, "H. N. Clausen's 'Dogmatic Lectures'" şeklinde bir başlık vardır. Bununla birlikte Kierkegaard'un, Schleiermacher'dan çevirdiği *Christian Faith*'e eklenmiş yorumlar da vardır; bkz. ikinci basım (1830), s. 3-70. Bunlar derslerden kaynaklanabilir ama aynı biçimde Martensen'den aldığı özel ders oturumlarının sonucu da olabilir.
53 Bkz. *Papirer*, I A 11, 12, 13, 15, 16, 18, 21 ve 22. (*Papers and Journals: A Selection*, s. 11-14).
54 *Breve og Aktstykker*, s. 17 (47-8) 4 numaralı mektup.
55 *Papirer*, I A 75, 1 Ağustos 1835 tarihli (*Papers and Journals: A Selection*, s. 32).
56 *Papirer*, I A 75, 1 Ağustos 1835 tarihli (*Papers and Journals: A Selection*, s. 33).
57 *Papirer*, I A 72, 1 Haziran 1835 tarihli (*Papers and Journals: A Selection*, s. 29).
58 *Papirer*, V B 47:13.
59 *Papirer*, I A 96, 1835'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 43).
60 *Papirer*, I C 61; karş. 46-53, 62-5.
61 *Papirer*, V A 108, 1844'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 183).
62 P. C. Kierkegaard, *Dagbogen*, s. 65; karş. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 87.
63 Thompson, *Kierkegaard*, s. 44.

3. BÖLÜM FAUSTÇU EVRE (Sayfa 65-97)

1 *Papirer*, I A 114, Ocak 1836 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 48).
2 *Papirer*, I A 13, 29 Ocak 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 12).
3 Kirmmse, *Encounters*, s. 207-8 (285-6).
4 *Papirer*, I A 12, 17 Eylül 1834 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 12).
5 *Papirer*, I A 51, 16 Mart 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 17).
6 Kirmmse, *Encounters*, s. 3 (19).
7 Bkz. Kirmmse, "'Out with it!': The Modern Breakthrough, Kierkegaard and Denmark", Hannay ve Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, s. 24 ve 30 vd.
8 *Papirer*, XI² A 439, 1855'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 647). George Pattison'ın bana belirttiğine göre, suçun oluşması düşüncesinin, Calderon de la Barca'nın o dönemde Kopenhag'da bilinen *Life Is a Dream* adlı yapıtına bir kinaye olabilme olasılığı günlükteki bu notun burada ele alınan koşullarla pek ilgisi olmadığını akla getirmektedir.
9 *Papirer*, II A 605, 1837'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 108).
10 *Papirer*, II A 491, 1839'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 014).
11 Poul M. Møller, *Efterladte Skrifter*, Kopenhag: Bianco Lunos Trykkeri, 1843, c. 3, s. 329. Ahasuerus, Møller'in çok sayıda *Strøtanker*'inin (Özlü Sözler) öznesidir; bkz. Børge Madsen seçkisi, Poul Martin Møller, *Strøtanker*, Kopenhag: Steen Hasselbachs Forlag, 1962, s. 55-7.

12 *Papirer*, I C 64, 1835'ten; Kierkegaard'un kaynağı için bkz. 1 C 62.
13 *Papirer*, I C 58, Aralık 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 47).
14 *Papirer*, I A 150.
15 *Papirer*, I A 181, 1836'dan.
16 Holberg'in aynı adlı oyunundan bir karakter.
17 *Papirer*, I A 333, 1836-37'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 69-71).
18 *Papirer*, I A 91 ve 89, sırasıyla 11 ve 9 Ekim 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 39).
19 *Papirer*, I A 94, 17 Ekim 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 40-1).
20 *Papirer*, I C 73, Mart 1836 ve I A 153, Nisan 1836 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 50).
21 *Papirer*, I A 162 (*Papers and Journals: A Seleciton*, s. 51).
22 *Papirer*, I A 154, Nisan 1836 (*Papers and Journals: A Seleciton*, s. 50).
23 *Papirer*, I A 164, Nisan 1836 (*Papers and Journals: A Seleciton*, s. 51).
24 *Papirer*, I A 161, 1836'dan (*Papers and Journals: A Seleciton*, s. 50).
25 *Papirer*, I A 166, Nisan 1836 (*Papers and Journals: A Seleciton*, s. 51).
26 *Papirer*, II A 520. 28 Temmuz 1839.
27 Papirer, VII[1] A 221.
28 *Papirer*, IV A 65.
29 *Papirer*, I A 331-2.
30 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 218 (297). Møller'in bu yorumundan *Papirer*, XI[1] A 275 ve 276'da söz edilmektedir. Bkz. bu kitapta böl. 2, dn. 45.
31 Bkz. Petersen, *Kierkegaard polemiske debut*, s. 125 (burada bu pasaj söz konusu makaleye dahil edilmiştir), 146-7.
32 Kirmmse, *Encounters*, s. 226 (311-12).
33 A.g.e., s. 216 (295).
34 A.g.e., s. 65 (102). Daha sonraki bir döneme ait olan bu anıyı anlatan Meïr Aron Goldschmidt, *The Corsair*'in eski editörüydü. Goldschmidt'in eski öğretmeni ve Kierkegaard'un arkadaşı olan Peter Rørdam'ın annesinin evinde, 1837 yılının yazında ilk kez karşılaşma fırsatı buldular. Kierkegaard, Regine Olsen'le de aynı yaz aynı yerde ilk kez karşılaştı. Bkz. böl. 4.
35 Kirmmse, *Encounters*, s. 229, 230, 249 (316, 343).
36 A.g.e., s. 84 (125).
37 *Papirer*, I A 225, 19 Ağustos 1936 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 53-4).
38 *Papirer*, I A 242, 14 Eylül 1836.
39 *Papirer*, I A 174, 13 Haziran 1836.
40 *Papirer*, I A 177 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 52).
41 P. M. Møller, *Statistisk Skildring af Lægsgaarden i Ølseby-Magle* (başlığın ekinde kitabı genç bir coğrafyacının yazdığı belirtilmiştir), Kopenhag ve Kristiania: Gyldendalske Boghandel/ Nordisk Forlag, 1919.
42 *Papirer*, II A 75, 1837'den.
43 *Papirer*, II A 102, 6 Temmuz 1837. Biraz da ilginç bir biçimde bunlara, "bu *non fluens* (akıcı olmayan) basurdur -daha yüksek yaşamın *molimina*'sıdır [boşaltımı sağlayan süzüntüler]" diye ekler.
44 *Papirer*, I A 207, 19 Temmuz 1836 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 52); I A 256, Ağustos 1836 ve I A 265, 27 Ekim 1836.
45 *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*, ed.: J. Nadler, Viyana: Herder, 1949-57, C. II, s. 40-1. Bkz. Frederick C. Beiser'in *The Faith of Reason* s. 16-29'da Hamann hakkında anlattıkları.
46 *Papirer*, XI[1] A 299 ve IX A 411 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 342).
47 Poul Martin Møller, "Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed" (İnsanın Ahlaksızlığının Kanıtlarının Olasılığına Dair Düşünceler), *Maanedsskrift for Litteratur*, S. 17, Kopenhag 1837, s. 1-72, 422-53).

48 *Papirer*, I A 273 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 56). Bkz. bu kitapta s. 57.
49 *Papirer*, I A 305 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 59).
50 *Papirer*, I A 285, 20 Kasım 1836 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 57).
51 Papirer, I A 304 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 59).
52 *Papirer*, II A 37 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 81-2); karş. *Papirer*, I A, 238.
53 *Papirer*, I A 239, 13 Eylül 1836 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 54-5)
54 Papirer, I A 328, 1836-37'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 66-9).
55 J. L. Heiberg, "Inlednings- Foredrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den longelige militaire Høiskole" [Kraliyet Askeri Koleji'nde Kasım 1834'te Başlayan Mantık Dersine Giriş Konuşması], ilk kez Kopenhag'da J. H. Schubothe Kitabevi'nde basıldı (yeniden basımı, Heiberg, *Prosaiske Skrifter (J. L. Heiberg samlede Skrifter*], c. I-II, Kopenhag: C. A. Reitzel, 1861-62, I, s. 461-516).
56 Bkz. Martensen, *Maanedsskrift for Litteratur*, no. 16, 1836, s. 515 vdd. ("İnsanın tasavvur edemediği sonsuz düşüncenin peşine düşmektense [Hegel] insanın kendisine söyleyemediği sonsuz sözün peşine düşseydi, Hıristiyanlıktaki *logos*'a varırdı, yalnızca varoluşun Kavramını ve nedenini bulmak yerine sözü ve vahyi bulurdu." [s. 527], Sibbern, *Maanedsskrift for Litteratur*, no. 19, 1838, s. 283 vdd, 424 vdd, 546 vdd; S. 20, s. 20 vdd, 103 vdd, 193 vdd, 293 vdd, 405 vdd.
57 Kirmmse, *Encounter*, s. 217 (295-6); karş. Kierkegaard'un "Gerçekte [*i Virkeligheden*] felsefenin yaşamla ilgisi nedir?" sorusunu sorduğu s. 215 (294). Kierkegaard'unkilere çok benzeyen milliyetçilik karşıtı görüşleri ve siyasal tutumuyla Norveçli şair-filozof Johan Sebastian Cammermeyer Welhaven (1807-1873) 1840'ta Kristiania'da felsefe okutmanı, daha sonra profesör oldu. Welhaven bir derste, Hegelci için felsefe yapmanın "yardımcı fiillerle oynamak" olduğunu söyledi. Kierkegaard bu ifadeyi beğenmiş olmalıydı. Welhaven'in Kopenhag'a geldiğinin bilindiği 1848'de Danimarka'yla Almanya arasında düşmanlıklar ortaya çıktığında Sibbern'le konuşmuş olabilirdi. "Varoluşsal olarak" ifadesini Welhaven'in icat edip etmediği belli değildir. Bkz. Arne Løchen, *J. S. Welhaven: Liv og skrifter*, Kristiania: H. Aschehoug (W. Nygaard), 1900, s. 521. O dönemde Norveçlilerin mektupları Danimarkalı yazarları çok etkiliyordu. Annesi Heiberg'in babasının yeğeni olan Welhaven, Hegel'le alay etmesine rağmen, Kierkegaard gibi o da Heiberg'in estetiğini coşkuyla savunuyordu (bkz. Løchen, *J. S. Welhaven*, s. 124). Din açısından, oldukça geleneksel bir Schleiermachercı olarak kaldı. Bkz. Løchen, *J. S. Welhaven*, s. 506, 508.
58 *Papirer*, III C 31, 6 Aralık 1841.
59 Kirmmse, *Encounters*, s. 251 (345).
60 *Papirer*, X^2 A 155, 1849'dan. (*Papers and Journals: A Selection*, s. 439). Bkz. *Papirer*, II C 11-36 (1837-40'tan) ve *Papirer*, XIII C 26, 27 (1838-39'dan, ders notları).
61 Kirmmse, *Encounters*, s. 198-9 (275).
62 A.g.e., s. 196-7 (274).
63 A.g.e., s. 199 (275).
64 *Papirer*, II A 108. Çok sayıdaki başka notlarından birinde, Jean Paul'ün "belli bir düşünceler külliyatının birlikte bir renk cümbüşü oluşturup bulanıklaştırmasının" (*Papirer*, II A 118, s. 70, 13 Temmuz 1837 [*Papers and Journals: A Seleciton*, s. 87]), kendisini düşüncelerini yazmaktan alıkoyduğunu söyler. Jean Paul'ün şair, edebiyat kuramcısı ve estetikçi olarak Danimarka'da dikkati çeken bir etkisi vardı (*Vorschule der Ästhetik*, C. 1-3, 2. basım, Stutgart/Tübingen 1813). Bkz. SKS, K1, s. 84.
65 *Papirer*, II A 52.
66 *Papirer*, I C 126, 27 Ocak 1837.
67 Bkz. *The Sickness unto Death*, Harmondsworth: Penguin Books, 1989, s. 85.
68 Babası Argos Kralı Akrisios, dedesini öldürecek bir oğul doğuracağı kehanetini boşa çıkarmak için, tipik, boşuna bir çabayla onu pirinçten bir kuleye kapamıştı.

69 *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS), ed., Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon ve Finn Hauberg Mortensen, Kopenhag: Søren Kierkegaard Forskningscenter/Gads Forlag, 1997-, C. 2 (SKS 2), s. 216 (*Either/Or*, Harmondsworth: Penguin, 1992, s. 214). Parçada Hegel'in *Phenomenology of Spirit*'teki "mutsuz bilinç" anlayışı ima edilir ama kendi-merkezcilik açısından dile getirilen pek çok ideal vardır. Karş. örn., Johann Gottfried Herder (1744-1803): "Topun kendi içinde bir ağırlık merkezi olduğu gibi, her ulusun da *kendi içinde* bir mutluluk *merkezi* vardır. (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774, Frankfurt am Main, 1967, s. 44 vdd.) Kierkegaard henüz 1835'te *Papirer*'de Herder'den kısaca söz eder (I C 55), ayrıca bkz. I A 121, Şubat 1836'dan.

70 Bkz. dn. 54.

71 Bkz. dn. 55.

72 Martensen'in Latince tezi 1841'de Dancaya, 1844'te Almancaya çevrildi. "The Autonomy of Human Self-Consciousness" adı altında buna bir çeviriler derlemesi dahil edildi, *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, yazarlar: Curtis L. Thompson ve David J. Kangas (American Academy of Religion: Texts and Translations Series): Atlanta: Scholar Press, 1997.

73 Martensen, "The Autonomy of Human Self-Consciousness".

74 "Review of *Perseus, Journal for den speculative Idee, nr. I, Juni 1837*", *Maanedsskrift for Litteratur*, no. 19 ve 20; bkz. dn. 55.

4. BÖLÜM YABAN KAZLARI UÇUYOR (Sayfa 99-112)

1 *Papirer*, II A 597 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 108).

2 *Papirer*, II A 29 ve 30 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 80-1).

3 *Papirer*, II A 50; II A 56 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 83).

4 "Betragtninger over Ideen af Faust, med hensyn paa Lenaus Faust" (Lenau'nun Faust'una Göndermeyle Birlikte Faust İdesi Üzerine Düşünceler), *Perseus*, no. 1 (Haziran 1837), s. 91 vdd.

5 Weltzer, *Peter og* Søren Kierkegaard, s. 99. Yorumun kaynağı, Peter Kierkegaard'un Frederik Pedersen'e yazdığı 13-15 Ocak 1877 tarihli mektuptur; bkz. Thompson, Kierkegaard, s. 87.

6 Bkz. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 107. Maria annesine yazdığı mektubu şöyle bitiriyor: "İyi kalpli yaşlı Kierkegaard da dostça selamlar gönderiyor, bu kış sağlığı ve morali iyi."

7 *Papirer*, II A 132, 14 Temmuz 1837; II A 127; II A 125 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 89, 88).

8 Bkz. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 117 (*Dagbogen*, 90).

9 *Papirer*, II A 67, 8 Mayıs 1837 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 84).

10 Kirmmse, *Encounters*, s. 34 (59). Sözcükler, Regine'ye aralarındaki görüşmenin doğruluk derecesinin sağlamasını yapmak için yazdığı mektupta, Regine'nin anılarını sistemli biçimde ifade eden Hanne Mourier'nındır.

11 *Papirer*, II A 68, 1837'den (bkz. *Papers and Journals: A Selection*, s. 85, çeviri gözden geçirilmiştir).

12 *Papirer*, II A 66, 1837'den.

13 Bkz. Leif Bork Hansen, *Søren Kierkegaards Hemmelighed og Ekistensdialektik* (Søren Kierkegaard'un Sırrı ve Varoluş Diyalektiği), Kopenhag, C. A. Reitzel Forlag, 1994.

14 Bkz. *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 75 (bkz. Hjalar Helweg, *Søren Kierkegaard, en psykiatrisk Studie*, Kopenhag: Farleigh, 1993, s. 386).

15 "Rigsdaler", Ağustos 1807'de Britanya deniz kuvvetleri Kopenhag'ı bombardıman ettikten sonra baş gösteren mali kaosu durdurmak için 1813'te (Kierkegaard'un doğduğu yıl) Danimarka'da Danimarka Devlet Bankası'nın (*Riksbank*) bastırdığı madeni paraydı. O dönemde üç dört crown değerinde olan bu paranın bugünkü satın alma gücü o döneme oranla otuz kat artmıştır.
16 *Papirer*, II A 150 ve 151, 31 Ağustos 1837.
17 *Papirer*, II A 166, 25 Eylül 1837.
18 *Papirer*, II A 163, 20 Eylül 1837 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 91-2). Ünlü bir hiciv yazarı olan, Norveç doğumlu şair Baron Ludwig Holberg (1684-1754) Kopenhag'da metafizik, güzel konuşma ve tarih profesörüydü.
19 *Papirer*, II A 640, 1837'den.
20 *Papirer*, II A 155, 4 Eylül 1837; II A 156, 1837'den; II A 171, 7 Ekim 1837 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 92.).
21 *Papirer*, II A 159, 1837'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 91.).
22 *Papirer*, II C 12-24, 1837'den.
23 *Papirer*, II A 209, Nisan 1838 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 96).
24 Kirmmse, *Encounters*, s. 241 (332)
25 *Papirer*, II A 216, 2 Nisan 1837 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 97).
26 *Papirer*, V B 46, 1844'ten: "Min Opvaagnens mægtige Basune, min Stemnings forønskede Gjenstand" (uyanışımın güçlü trombonu [tam anlamıyla, tek sürgülü trombon], ruh durumumun arzu ettiği nesne) ve "min Ungdoms Begeistring; min Begyndens Fortrolige; min tabte Ven; min savnede Læser (buradaki alıntı)."
27 *Papirer*, II A 210. 1 Nisan 1838.

5. BÖLÜM ÖLÜLER VE YAŞAYANLAR: SAHNEYE ÇIKIŞ (Sayfa 113-141)

1 SKS, Kommentar c. I (K1), 1997, s. 70-1.
2 Kirmmse, *Encounters*, s. 12 (29-30). Bkz. SKS, K1, s. 71-2.
3 SKS, K1, s. 73-4.
4 Bkz. SKS. K1, s. 72-3.
5 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 28 (50)
6 *H. C. Andersens Almanakker*, 1833-73, ed., Helga Vang Lauridsen ve Kirsten Weber, Kopenhag: Det danske Sprog-og Litteraturselskab ve G. E. C. Gads Forlag, 1990, s. 23, 24. Hoşa giden eleştiriye gönderme s. 22'dedir.
7 *Af en endnu Levendes Papirer*, SKS 1 (1997), s. 14.
8 İtirazlara Yanıt II, bkz. örn. *René Descartes Meditations on First Philosophy in Focus*, ed. Stanley Tweyman, Londra ve New York: Routledge, 1993, s. 103.
9 SKS, 1, s. 18-19.
10 A.g.e., s. 20-3.
11 A.g.e., s. 24-5.
12 A.g.e., s. 35-9, 41, 55.
13 A.g.e., s. 32. Karş. İncil'de Romalılara Mektup 8:38-9.
14 Bkz. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinz Kimmerle, çev. James Duke ve Jack Fortsman, Missoula, MT: Scholars Press, 1977.
15 SKS, 1, s. 32-3. Gönderme Karl Daub'da (çağdaş Alman ilahiyatçı, bkz. bu kitapta s. 92) değil, Fr. Baader, *Vorlesnungen über speculative Dogmatik* (Spekülatif Dogmatizm Dersleri), C. I, Stuttgart/Tübingen, 1828, s. 80'dedir. Bkz. SKS, K1, s. 120.

16 J. L. Heiberg, *Prosaiske Skrifter*, "Autobiographiske Fragmenter" (Otobiyografik Parçalar), c. I-II, Kopenhag: C. A. Reitzel, 1861-62, C. II, s. 485-504.

17 *Papirer*, IV B 124 (XIII, s. 364'te); karş. V C 3, s. 373: "Prof. Heiberg'in uyandığında Hegel'in felsefesini kavrayıp çok öğretici biçimde açıkladığı o güzel Paskalya sabahını kim unutmaz? Bir sıçrama değil miydi bu? Yoksa biri bunu uydurdu mu? (Bkz. *Journals and Papers: A Selection*, s. 187 ve VI B 40.14.)

18 Bkz. *Papirer*, III B 1. Bu ifade Kierkegaard'un 1840'ta Andersen'in yazdığı bir oyun hakkındaki yorumunda geçer, oyunda karakterlerden biri Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden'deki pasajlardan alıntı yapar.

19 J. W. Goethe, *Italian Journey* (1796-98) çev. W. H. Auden ve Elizabeth Mayer, Londra: Collins, 1962, s. 363-4; karş. s. 251-2, 305-6.

20 *Papirer*, I A 8, 11 Eylül 1834 (*Journals and Papers: A Selection*, s. 9-10).

21 *Papirer*, II A 228, 10:30, 19 Mayıs 1838 (*Journals and Papers: A Selection*, s. 97)

22 *Papirer*, II A 77, 1837'den (*Journals and Papers: A Selection*, s. 85).

23 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 28 (50).

24 *Papirer*, II A 231 ve 232, 9 Temmuz 1838 (*Journals and Papers: A Selection*, s. 97); II A 229, 4 Haziran 1838.

25 Bu yorumlar George Pattison'ın yararlı rehberliği sayesinde yapılmaktadır.

26 *Papirer*, II A 29, 19 Mart 1837 (*Journals and Papers: A Selection*, s. 80-1).

27 *Papirer*, II A 30, 19 Mart 1837 tarihli notların arasına eklenmiş (*Journals and Papers: A Selection*, s. 81).

28 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 213 (292) ve Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 126.

29 *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, 1, s. 40-1, 17 Temmuz 1838 tarihli (51-2) (mektup no. 8). Bkz. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 125, 127 (ikincisinde, Søren'in, babasının ölümünden tam iki gün önce babası ve ağabeyiyle yemek yediğini anlatan ağabeyinin günlüğünden alıntı yapılır). Boesen'e 17 Temmuz tarihinde yazdığı mektup şöyle başlar: "Sevgili Emil!!, benim için pek çok açıdan dayanılmaz olan dünyaya aracılık etmesiyle dayandığım *tek* kişi, kuşkunun ve güvensizliğin şiddetli bir fırtına gibi her şeyi sürükleyip götürmesine, yok etmesine izin verdiğimde kalan *tek* kişi *-Ararat*'ım, ne var, ne yok? ..." ve "o zamandan beri her şey nasıl değişti... dünya benden çok şey aldı, ama Tanrı'ya şükürler olsun, verdiğinden fazlasını değil" diyerek devam eder.

30 Michael Pedersen *Papirer*, II A 231'de, Kierkegaard'un ikinci kez baba olduğundan söz eder. Kierkegaard 10 Temmuz 1838'de yazdığı notta (II A 233) şöyle der: "*Burada evde* kavuştuğum huzurla bir zamanlar evinden bıkıp uzaklara gittiğini okuduğum adamın aynı huzuru duyduğunu umuyorum; kısa bir mesafe katettikten sonra atı tökezleyince adam yere düştü; ayağa kalktığında gözüne çarpan evi ona o kadar güzel göründü ki, hemen atına atlayıp kalmak üzere evine gitti. Keşke bunu doğru görsen." Vurgu özgün metindendir, Kierkegaard'un bu notu Nytorv'da yazdığını akla getirmektedir. Babası giderek güçten düşerken ara sıra burada kalmış olabilir. Peter, babası öldükten hemen sonra ikisinin de "aşağı çağrıldığından" ama iki gün önce, Pazartesi günü Søren'in onlarla yemek yediğinden söz eder ("*hos oss*", Søren'in evinden çok, Fransızca "*chez nous*" yani "bizim evde" çağrışımı yapar, gerçi aile evinde farklı dairelerde yaşamaları bir tür ev ziyaretini gösterir (bkz. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 128).

31 *Papirer*, II B 3 ve 1-21. Özgün adı Eski ve Yeni Sabun Dükkânı Arasında Çatışma: Birkaç Sahneli Hamasi-Vatansever-Kozmopolit-İnsansever-Kaderci Tiyatro diye çevrilir. Adındaki "yersiz oynaşmanın" ipucuna işaret eden Kierkegaard alternatif olarak şunu önerir: "Her Şeye Karşıt Her Şeyle Her Şeyi Kapsayan Tartışma ya da Daha Çılgını Daha İyidir, Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden'den, S. Kierkegaard tarafından Arzusu Hilafına yayımlanmıştır." Carl Ross, *Kierkegaard og Goethe* (Kierkegaard ve Goethe), Kopenhag: Gad, 1955, oyu-

nun kısmen yerel kişiliklerle (Springgaassen rolünde Heiberg ve Phrase rolünde Martensen) Goethe'nin *Faust*'unun parodisi olduğunu düşünür. Sabun dükkânları sabun üretilen yerlerdi; "*Sœbekoger*" (sabun pişiren yani sabun üreten) küfürdü ("nitwit" yani "mankafa").

32 *Papirer*, II A 241, 11 Ağustos 1838 (*Journals and Papers: A Selection*, s. 98).

33 Bkz. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 139.

34 *Papirer*, II A 802-6, 1838'den (*Journals and Papers: A Selection*, s. 117-18'deki son dördü). Orlepp'in *Kral Lear* çevirisi 10 Mart 1839'a kadar yayımlanmadı; Jens Himmelstrup ("Den store Jordrystelse", *Kierkegaardiana*, c. IV, 1962) otobiyografik notların 3-30 Eylül arasında yazıldığı sonucunu çıkarır (Goethe'den alıntı da günlükteki 9 Eylül 1939 tarihli not, II A 557'de yayımlandı).

35 Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 138-9.

36 Carl Jørgensen, *Søren Kierkegaard. En Biografi* (Søren Kierkegaard: Bir Yaşamöyküsü), Kopenhag: Nyt nordisk Forlag/Arnold Busck, 1964, "deprem" notlarını, Peter'ın açıkladığı tarihe değil, 1839 sonbaharına yerleştirir. Ama Jørgensen söz konusu depremi, iki kardeşle babalarının, Kierkegaard'un projesini ya da iç huzurunu desteklemeyen yıkıcı bir diyalektik üçlü oluşturduklarının ortaya çıkması nedeniyle Kierkegaard'un daha önce aldığı *eve dönmeme* kararı çerçevesinde açıklar. Jørgensen haklıysa, depreme Kierkegaard'un sütten nihai kesilmesi diyebiliriz. Ama Peter'ın açıklaması daha mantıklı gelmektedir.

37 Jutland fundalığında küfretme öyküsü ilk kez Peter'ın ölümünden sonra yayımlandı (günlüklerdeki notları ilk derleyen editör Barfod, Peter'a bunu gösterdiğinde, Peter ağladı ve derlemeden çıkardı). Søren 1846 tarihli bir notunda şunları belirtir: "Bu adamın, Jutland fundalığında koyun güden küçük bir çocukken büyük üzüntü, açlık ve tükenmişlik içinde bir zamanlar tepeye çıkıp Tanrı'ya küfrettiğini -ve seksen iki yaşına geldiğinde bunu unutamadığını- düşünmek ne kadar korkunç!" (*Papirer*, VII[1] A 5 [*Papers and Journals: A Selection*, s. 204]).

38 *Papirer*, II A 807, 1838'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 118, çeviri değiştirildi).

39 Kirmmse, *Encounters*, s. 218 (297-8).

40 A.g.e., s. 29 (51-2).

6. BÖLÜM İRONİ KONUSUNDA CİDDİ: TEZ (Sayfa 143-170)

1 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 229 (315).

2 *Papirer*, VIII[1] A 640, 19 Nisan 1848; VI A 8, 1844-45'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 295, 187).

3 Kirmmse, *Encounters*, s. 228 (314).

4 *Papirer*, III A 35, Temmuz 1840'tan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 132).

5 Kirmmse, *Encounters*, s. 228 (314).

6 *Papirer*, II A 305, 17 Aralık 1839.

7 *Papirer*, II A 335, 20 Ocak 1839 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 100, çeviri değiştirilmiştir.)

8 *Papirer*, II A 755, 1838'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 115).

9 *Papirer*, II A 523, 30 Temmuz 1839 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 106). J. P. Mynster, "Rationalisme, Supranaturalisme", *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, c. I, 1839, s. 249-68. Martensen, Mynster'e yanıt verdiği aynı konudaki "Rationalisme, Supranaturalisme og *principium exclusi medii*" adlı makalesinde (s. 456-73), bu ayrıştıran biçime tekrar tekrar gönderme yapar, Mynster'in görüşünü "Ya/Ya da" (*Enter/Eller*) olarak kategorize eder ve "bu

talihsiz aut/aut'un" üstesinden gelmenin çağın görevi olup olmadığını retorik biçimde sorar (s. 467).

10 *Papirer*, II A 347, 2 Şubat 1839. Egemenlik süren melike adı, Latinceleştirilmiş "Regina"dan (kraliçe) türetilir. (*Papers and Journals: A Selection*, s. 100-1).

11 *Papirer*, X^5 A 149:3, 1849'dan.

12 Kirmmse, *Encounters*, s. 217 (296). Kierkegaard'la ilgili anılarını yazmaları istenenler, neredeyse oybirliğiyle, hiçbir depresyon belirtisi görülmeyen dışadönük, sosyal bir kişi hatırlamaktadırlar. Hatırladığımız gibi, Sibbern'in onun "esprili, bir biçimde alaycı" ifadesini hatırlamasına (s. 216 [295], diğerlerinin de, kötülüğünü ortaya koyan başka bir yanını görmelerine rağmen (kendisi muaf olmadığı için en iyi yargıç sayılamasa da Israel Levin, Kierkegaard'un, "genellikle pek sevimli olmadığını, "öğrencilerinin onu sevmediğini", "alay ettiğini ve kin güdebildiğini" iddia eder [s. 13 (291)]), Brøchner, "tuhaf bir biçimde kazanan ifadesinden", [gerçi] tahrik eden ve çileden çıkaran yanı kadar, gözünde, son derece uysal ve seven" bir yan da bulabildiğinden söz eder (s. 229 [316]).

13 *Papirer*, IX A 70, 1848'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 310). Daha sonraki bakış açısı doğrultusunda şunları ekleyebilirdi: "O zaman, gökteki Tanrı, şimdiye kadar yardım ettiği gibi, yardım etmeli bana."

14 *Papirer*, II A 495, 509, 423, 1839'dan, daha sonraki ikisi sırasıyla 22 Temmuz ve 14 Mayıs'tan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 103-5).

15 *Papirer*, II A 576, 1839-40'tan.

16 *Papirer*, II A 497, 1839'dan. Metinde "en Mils Vei" denmektedir. Bir Danimarka *mil*i on kilometredir; dolayısıyla yedi mile yakındır. Antikçağda Baetis adıyla bilinen ırmak Endülüs'te Sierra de Cazorla'dan doğar,.

17 Kirmmse, *Encounters*, s. 143-4 (204). Celile'de Kana şehrinden Natanel; bkz. Yu. 1:45-51, 21:2.

18 Sınava girenlere sorulan soruların ayrıntıları için bkz.Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 155-6, Brøchner'in anlattıkları için bkz. Kirmmse, s. 228 (s. 314-15).

19 Bkz. Papirer III A 53, 1840'tan (dipnot).

20 Günlükte konuyla ilgili notlar: *Papirer* III A 51-85, Temmuz 1840'tan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 133-7'de bir seçki bulunabilir).

21 *Papirer*, A 54, 77, Temmuz 1840'tan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 134, 136)

22 *Papirer*, A 82, 1840'tan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 137).

23 *Papirer*, X^5 A 149, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 412-13).

24 *Den isolerede Subjectivitet: dens vigtigste Skikkelser*, Kopenhag, 1840; bk. C. I, s. 77 vdd, 13 vdd, 18 vdd.

25 J. L. Heiberg, "Det logiske System. Første Avhandling, indeholdende: paragrapherne 1-2", *Perseus Journal for the den speculative Idee*, no. 2, 1838, s. 1-45. A. Adler, "J. L. Heiberg, "det logiske System (a) Intet, (b) Vorden), (c) Tilværen", *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, c. I, 1840, s. 474-82.

26 *Papirer*, III A 1 ve A 3, 4 ve 5 Temmuz 1840 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 127-8).

27 *Papirer*, III A 11, 18 Temmuz 1840 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 130).

28 *Papirer*, III A 5; 10 Temmuz 1840 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 129).

29 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 213 (292-3).

30 Bkz. *Papirer*, III C 5, "Tanrı'ya Karşı Bir Düşünceyle Yetiştirilen Bizler Her Zaman Hatalıyız".

31 *Breve og Aktstykker*, I, s. 14-15 (17-20). Vaazın metni Filipililere Mektup 1:19-25'tendi, "Benim için, yaşamak Mesih'tir, ölmek kazançtır" diyen 21. ayete odaklanıyordu. Metinde şu sözler de yer alıyordu: "Hayatta kalırsam bu benim emeğimin karşılığıdır. Ama hangisini seçeceğimi bilemiyorum. İki seçenek arasında kaldım..." Bu durumda ya/ya da, Mesih'le yaşamak ve Mesih'siz yaşamak arasında değil, Mesih'le yaşamak ve ölmek arasındadır. Vaaz

metninin tamamı *Papirer* III C I'de yayımlanmıştır. İbrahim ve İshak konulu vaaz dahil, diğer vaazların taslakları ve ilahiyat okuluyla ilgili başka bilgi için bkz. C 2-25.

32 *Papirer* II A 163, 20 Eylül 1837 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 91-2). Bkz. bu kitapta böl. 4.

33 Bkz. Ernst Behler, "Kierkegaard's *The Concept of Irony*", *Kierkegaard Revisited* (Kierkegaard Studies: Monograph Series I), ed. Niels Jørgen Cappelørn ve Jon Stewart, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1997, s. 28.

34 *Papirer*, 1 C 69, 1835-36'dan.

35 Bkz. Kierkegaard'un, 1837'de ironi ve mizah konusunda Møller'le yaptığı "hayli ilginç" sohbeti yazdığı (*Papirer*, II A 102) SKS, K1, s. 126. Özlü söz önce Møller'in *Efterladte Skrifter*'inde yayımlandı (ed. C. Winther, F. Olsen, C. Thaarup ve L. V. Petersen, Kopenhag 1848-50; birinci basım 1839'dan 1843'e kadar yayımlandı). Kierkegaard'un 1837 ve 1838 tarihli günlüklerinde tezinin başka bir yanıyla ilgili notlar vardır (*Papirer*, II A 186, 1 Kasım 1837; A 240, 2 Ağustos 1838). Bunlarda Tübingenli ilahiyatçı Ferdinand Christian Bauer'in *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*'una (1837) gönderme yapar. Bunun bir bölümü, editörlüğünü Kierkegaard'un iki öğretmeninin, Clausen'le Hohlenberg'in yaptığı *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur*'de (Yurtdışındaki İlahiyat Literatürü Süreli-yayını) çevrilmiştir, 1837, S. 3, s. 485-534. Günlüğündeki ilk notunda Kierkegaard, Bauer'in tezi "tam da ironi ve mizah konulu araştırmamın kapsamına giriyor" der. Daha sonraki notunda Kierkegaard, Bauer'in görüşünü gnostik olarak tanımlar ve Chiliasm'ın (İsa'nın bin yıl egemen olacağı öğretisi) yakın zamanda yeniden canlanmasının bununla yararlı bir denge oluşturup oluşturamadığını göz önüne alır. Gnostizmin dünyanın değersizliği görüşü *Either/Or*'un "Diapsalmata"sında çok benzer biçimde ifade edilir ve Romantik ironiyle ilginç çağrışımlar yapar. Bu dönemin günlüklerinde bu temalarla ilgili çok sayıda not vardır.

36 *Papirer*, I A 75, 1 Ağustos 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 35).

37 Bkz. bu kitapta böl. 3, dn. 52; *Papirer*, II A 627 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 109).

38 *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates* (*İroni Kavramı* - Sokrates'e Yoğun Göndermelerle), SKS, 1, s. 353 (*The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates*, çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Kierkegaard's Writings [KW], c. II, s. 324).

39 SKS, 1, s. 312, 313 (KW, II s. 276, 277).

40 *Papirer*, I A 125, Şubat 1836'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 49).

41 *Papirer*, II A 627, (*Papers and Journals: A Selection*, s. 109-10).

42 *Papirer*, I A 307, 11 Aralık 1836 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 59-60).

43 SKS, I. s. 337 (KW, II, s. 305). Hıristiyanlıktan çok Sokrates'e odaklandığı için, tez ironiyle mizah arasındaki ayrımı neredeyse görmezlikten gelir.

44 *Papirer*, X 3 A 477, 1850'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 506).

45 SKS, I, s. 270, 276 (KW, II, s. 228, 235).

46 A.g.e., s. 277 (KW, II, s. 236).

47 A.g.e., s. 294, 295 (KW, II, s. 256, 257).

48 *Papirer*, I A 75, 1 Ağustos 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 35).

49 SKS, I, s. 306 (KW, II, s. 269).

50 A.g.e., s. 307 (KW, II, s. 270).

51 A.g.e., s. 308 (KW, II, s. 271).

52 Bkz. Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. Ernst Behler, Jean-Jacques Austettner ve d. katkısıyla, 35 cilt, Paderborn: Schöningh, 1958-, c. 2, s. 152.

53 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev, Norman Kemp Smith, Londra: Macmillan, 1960, s. 59.

54 *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, c. 2, s. 204. Burada sonuçları büyük ölçüde Ernst Behler'in "Early German Romanticism: Friedrich Schlegel ve Novalis" adlı denemesinden

çıkarıyorum. Bu deneme için, *A Companion to Continental Philosophy*, ed. Simon Critchley ve William R. Schroeder, Oxford: Backwell, 1998, bkz. s. 78.

55 Kirmmse, *Encounters*, s. 234 (322); ayrıca bkz. s. 167 (233).

56 *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, c. 10, s. 357.

57 *Papirer*, I A 302 ve 91, 1835'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 59, 39).

58 *Papirer*, III C 33, 1841-2'den. Kierkegaard, Hegel'in yazılarının derlendiği *Aesthetics*'e gönderme yapar. *Aesthetics*, ed. Marheineke ve d., Berlin, 1832-; c. 3, s. 440.

59 Bkz. bu bölümde dn. 25.

60 Kierkegaard, tezinin iki yüz sayfayı geçen birinci bölümünde ironici olarak Sokrates örneğini verir. Sokrates'in Ksenophon, Platon ve Aristophanes'in yapıtlarından anladığı biçimde ironinin ortaya çıkışını kayda geçirir. Bu ilginç ama iyi seçilmiş bir sınıflandırmadır. Gençliğinde Kiros'la birlikte Asya'ya giden Ksenophon, İÖ 424'te Delion Savaşı'nda hayatını kurtardığı için ün kazanan Sokrates'in öğrencisiydi. Daha sonra Ksenophon, dinsizlik ve Atina gençliğini yozlaştırma suçlamaları karşısında öğretmeninin anısını savunmak için, Sokrates'in öyküsünü yazdı. Öte yandan, Platon, Ksenophon'dan on beş yaş küçüktü ve Sokrates'in yaşamının daha sonraki evresiyle ilgili anıları, diyalogların kendisine verilen bölümlerine renk kattı. Ksenophon'un neredeyse tam çağdaşı olan güldürü şairi Aristophanes, yazdığı ünlü oyunu *Bulutlar*'da (1957; *Nephelai*, İÖ 423) Sokrates'e Sofist rolünü verdi.

61 *Papirer*, II A 627 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 109).

62 G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, çev. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, 1975, c. I, s. 68.

63 A.g.e., s. 69.

64 Bkz. bu kitapta böl. 3, dn. 43.

65 SKS, I, s. 297 (259).

66 Kirmmse, *Encounters*, s. 29-32 (52-3); SKS, K1, s. 124-5, 129-46.

67 Brøndsted (1780-1842), ilahiyat sınavlarından sonra felsefe okumuştu. 1806'da mezun olduktan sonra Yunanistan'a gitti. Bu ülke onu büyüledi ve antik Roma döneminin (sözcüğün tam anlamıyla da) çok farklı ışığında kendini ona sundu. Yunanistan'a giderken, dönemin Danimarkalı akademisyenleri için, tipik olduğu üzere, Goethe dahil, ünlü kişileri ziyaret etti. Önce Dresden'de, sonra Paris'te Oehlenschläger'e katıldı. Döndüğünde antik anıtları ve manzaralarıyla Yunanistan konulu ün kazanan bir dizi ders verdi. Brøndsted, Kierkegaard tezini savunduktan bir yıl sonra atla giderken kaza geçirip öldü.

68 Bu bilgi Peter'ın arşivinde bulunan, H. Ferdinand Lund'un Brezilya'daki kardeşi P. Wilhelm'e yazdığı 2 Nisan 1841 tarihli mektupta kaydedilmektedir. Bkz. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 162 ve Kirmmse, *Encounters*, s. 44, 300 (71, 404). Mektupta, "Kierkegaard *yine* kan tükürmeye başladı" denmektedir (vurgu benimdir). Kierkegaard, Regine'yi rahatlatmak için, çocukken ağaçtan düşmesinin yol açtığı sırt ağrılarının tekrarladığını söylüyordu.

69 Tez ona *Magister* unvanı verdi ama birkaç yıl sonra diplomasındaki bu unvan Doktor olarak değiştirildi.

70 Bkz. SKS, K I, s. 144-5.

71 SKS, I, s. 292 (254). Karş. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, çev. D. F. Pears ve B. F. McGuinness, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1961, 6.45. Burada, "dünyayı *sub specie aeterni*"* görmek, onu "bir bütün, sınırlı bir bütün" halinde görmektir" der.

72 Roger Poule (*Kierkegaard The Indirect Communication*, Charlottesville ve Londra: University Press of Virginia, 1993, s. 60) tezin birinci bölümünü, Hegel'in sözlerini dokunmadan bırakan ama onlara yeni, Kierkegaardcu bir uyarlama getiren, Hegelciliğin içini boşaltan bir ustalık olarak okur. Ancak Derrida ve Le Man'un yardımıyla, "Hegel'i, Hegel [Kierkegaard]

---

* *Sub specie aeterni*: Öncesi ve sonrası olmayan bir biçimde-ç.n.

olarak okuyabiliyoruz. Edebi "düzeneğe" gönderme yaparken, Hegel'i böyle okumayı (metnin ötesinde hiçbir şey bulunmadığı düşüncesini) çözmemiz gerekir. Poul şöyle der: "Bu yüzyılın başında Russell ve Moore, Hegel'i tahtından indirirlerken, zekâsı iyi olan kadınların ve erkeklerin Hegel'i gerçeğe uygulamaya çalıştıkları ve sürekli başarısız oldukları bir acı çağına son veriyorlardı ... [Ama] Kierkegaard, düzeneğin dibini 1841'de görmüş ve Hegelciliği, gönderme yapıya uyum sağlamayı reddederek, zafer kazanacak kadar yenmişti" (a.g.e., s. 52). Benim görüşüme göre, Kierkegaard'un, Hegel için düşündüğünün içerimlerini kavraması zaman aldı ve Hegel'in düşüncesinin bazı yanlarıyla, özellikle de yapısıyla, sonuna kadar uğraştı. Bu bağlamda, bkz. Jon Stewart, *Hegel's Relations to Hegel Reconsidered* (yakında yayımlanacak). Ernst Behler, akla yakın bir biçimde, teze, "Muazzam Hegelciliğin yüzeyi altında gelişen çok karmaşık bir metin" göndermesi yapar (Kierkegaard, *The Concept of Ironi*, s. 20). Bunu desteklemek için, tezin bütün birinci bölümüne, Hegelci yaşamı anlama sanatı alıştırması ya da doğuş sürecini geriye, tarihsel köklerine doğru okuma ve Hegel'in Sokrates konusundaki anlayışıyla birlikte yönteme uygun biçimde sonuca varma kavramı olarak bakılabilir.

73 SKS, I, s. 352-4 (KW, II, s. 324-5).

74 A.g.e., s. 355 (KW, II, s. 326).

75 Kirmmse, *Encountres*, s. 29 (51-2).

76 A.g.e., s. 235, 334 (323, 441).

7. BÖLÜM NİŞANI BOZMA VE BERLİN: *YA/YA DA* (Sayfa 171-197)

1 *Papirer*, X^5 A, 149, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 413).

2 *Papirer*, IX A 67, 1848'den: "Birkaç gün gerçekten mutlu oldum, insan gibi söylersem, onu tarif edilmez biçimde arzu ettim her zaman. Onu gerçekten içtenlikle sevdim, yalvarması beni çok derinden etkiledi." (*Papers and Journals: A Selection*, s. 310, çeviri değiştirilmiştir).

3 *Papirer*, X^2 A 68 ve X^5 A 149, 1849'dan (ikincisi *Papers and Journals: A Selection*, s. 414'te).

4 *Papirer*, X^2 A 83 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 431).

5 Bkz. *Papirer*, X^5 149, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 413): "Benim gibi birine, kefaret ödeme, *vita ante acta*'m [edimlerden önceki yaşam], melankolim –yetiyordu" (Kierkegaard'a göre, hatasını anlayan birine). Kierkegaard şöyle yazar: "Pişmanlık duymasaydım, *vite ante acta*'m, olmasaydı, melankolik olmasaydım, onunla evlenmek beni hayal edemeyeceğim kadar mutlu ederdi. Ama ne yazık ki olağan halimle ben bile, onunla olmaktansa, onsuz mutsuzluğumla daha çok mutlu olabileceğimi söylemeliydim –beni derinden etkiledi, şimdiye kadar yaptığımdan daha fazlasını, her şeyi yapardım . ... [Sayfanın kenarında: Yine de, benimle birlikteyken neler olacağını sezmiş olmalı. Çünkü şu yorum çok sık gündeme geliyordu: Zaten asla mutlu olamayacaksın, bu durumda, seninle kalıp kalmamam şu ya bu biçimde önemli değil. Şayet benimle kalırsa, bana hiçbir şey sormayacağını da söyledi bir zamanlar.]" (a.g.e. [*Papers and Journals: A Selection*, s. 414]).

6 *Papirer*, X^2 A 3, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 421).

7 *Papirer*, X^5 A 149, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 415).

8 *Papirer*, X^1 A 24, 1849'dan.

9 *Papirer*, X^2 A 3, 7 Eylül 1849 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 421).

10 *Papirer*, X^1 A 667 ve X^5 A 150 (ikincisi *Papers and Journals: A Selection*, s. 419'da).

11 *Papirer*, X^5 A 150: 1-2, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 416).

12 Johannes *de silentio*, *Frygt og Bæven*, SKS, 4, s. 138 (*Fear and Trembling*, Harmondsworth: Penguin, 1985, s. 72).

13 *Papirer*, X^2A 3, 7, Eylül 1849 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 421-2).
14 Bkz. Hegel, *Aesthetics*, II, s. 1159 vdd.
15 *Papirer*, X^5A 149, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 415).
16 *Papirer*, X^5A 149, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 415-16).
17 Kirmmse, *Encounters*, s. 162-3 (227).
18 *Papirer*, III A 185 (Kierkegaard burada, "Benim iyi Jonas Olsen'im, gerçekten başka hiç kimsenin edemeyeceği kadar nefret ediyor"sa onunla yaşıt olmaya değer veririm, çünkü tutku insan enerjisinin "gerçek ölçüsü"dür, yorumunda bulunur) ve X^5 A 149 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 417). Peter'ın kardeşinin "yandığını" söylediğini Kierkegaard da belirtiyordu (*Papirer*, VI A 8, 1844-45'ten [*Papers and Journals: A Selection*, s. 187]). Bkz. Carl Jørgensen, *Søren Kierkegaard. En Biografi*, Kopenhag: Nyt Nordisk Forlag / Arnold Busck, 1964, c. I, s. 137.
19 Emil Boesen'e (1812- 1879) yazdığı çok sayıda mektuptan biri. Bkz. *Breve og Aktstykker*, I, s. 107 (138) (mektup no. 68).
20 Marx'ın muhtemelen katıldığı konusunda bkz. Gregor Malatschuk, *Den kontroversielle Kierkegaard*, Kopenhag: Vinten, 1976. Diğer gerçek ve muhtemel katılımcılar konusunda George Pattison'a müteşekkirim.
21 *System of Transcendental Idealism*, çev. Peter Heath, Michael Vater'in tanıtımıyla, Charlottesville: University Press of Virginia, 1978.
22 *On University Studies*, çev. E. S. Morgan, ed. N. Guterman, Atina, Ohio: Ohio University Press, 1966.
23 *Papirer*, II C 25, 1838-39'dan, XII, s. 313-18'e dahil edilmiş.
24 Pastör Spang'a 18 Kasım tarihli mektup. *Breve og Aktstykker*, I, s. 77 (98) (mektup no. 51).
25 14 Aralık tarihli, a.g.e., s. 82 (104) (mektup no. 54).
26 15 Aralık tarihli, a.g.e., s. 84 (104) (mektup no. 55).
27 *Papirer*, III 27 (XIII, s. 253-329'da), Kasım 1841-Şubat 1842. Schelling'in 1841-42'de Berlin'de, "Vahiy Felsefesi" konusunda verdiği konferansların kaydı [*Referat*], KW, II'de (*The Concept of Irony* çevisiyle aynı ciltte) Howard V. Hong ve Edna H. Hong tarafından çevrilmiştir, s. 331-412.
28 *Breve og Aktstykker*, I, s. 109-10 (141) (mektup no. 70).
29 A.g.e., s. 92-3 (118-19) (mektup no. 80).
30 Heinrich ("Henrik" ve "Henrich" de denir) S. Steffens, *Caricaturen des Heiligsten* (Yüceler Yücesinin Karikatürleri) Leipzig, 1819. Doğa bilimleri uzmanı ve felsefeci Steffens, 1773'te Norveç'te doğdu; Grundtvig'in yakını, Mynster'in ise çok dolaylı yoldan akrabasıydı. Kiel'de okuyup Jena'da Schelling'in etkisinde kaldıktan sonra Kopenhag'a dönüp Danimarka Romantizminin (Doğaya yönelim) başlatılmasına aracılık etti. Ama çok kısa süre sonra (1804'te) geri dönerek Halle'de, sonra da Berin'de öğretmenlik yaptı. Steffens'ın Danimarka kültürüne etkileri için bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, özellikle s. 80-84. Bkz. *Papirer*, I A 250, 28 Eylül 1838 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 58).
31 Sibbern'e 15 Aralık tarihli mektupta, *Breve og Aktstykker*, s. 83-4 (106-7) (mektup no. 55). Diğer arkadaşı Pastör Spang'dı (bkz. s. 77, 93 (97, 119) [mektup no. 51 ve 61, 18 Kasım ve 8 Ocak tarihli]). Marheineke de Werder de Kopenhag'daydı; Martensen 1834-35'te Almanya'dayken Marheineke'yi ziyaret etmişti. Werder'in Danimarkalı ziyaretçilere giderek konuksever davrandığı söylenir (bkz. c. I, s. 45).
32 Mektup tarzındaki bu yapıtın başlığı, "Equilibrium between the Aesthetic and the Ethical in the Development of Personality"ydi. Bkz. aşağıdaki dn. 46.
33 *Breve og Aktstykker*, I, s. 95 (123) (mektup no. 62).
34 Bkz. bu kitapta s. 185-6.
35 *Papirer*, X^5A 146, 11 Ekim 1853 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 558).
36 *Breve og Aktstykker*, I, s. 90 (115) (mektup no. 60).

37 A.g.e., s. 74 (93) (mektup no. 50).
38 A.g.e., s. 81 (102) (mektup no. 54).
39 A.g.e., s. 83 (105) (mektup no. 54).
40 Bkz. Helmut Müller-Sievers, *Self-Generation: Biology, Philosophy, and Literature around 1800*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1997, böl. 5.
41 *Papirer*, X[1] A 658, 1849'dan; VIII[1] A 642, 1848'den; IV A 234, 1843'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 400, 295, 165).
42 Tezde hem "daha derin anlamda" tarihten hem de ruh durumundan söz edilir. Kısaca birincisi, "duyarlılığa" dayanan sevginin sahip olamadığı bir şey (SKS, I, s. 333 [KW, II, s. 300]), ikincisi ("ruh durumuna yenik düşme"), ruh durumu ve "can sıkıntısıyla" bağlantılı olarak ironicinin tek sürekliliğidir. (SKS, I, s. 319, 320 [s. 384, 288]).
43 *Synspunktet for min Forfatter – Virksomhed: En Ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien* (Yazar Olarak Etkinliğime Bakış Açısı), SV[3] 18, s. 89.
44 *Papirer*, IV A 234 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 165). Bkz. *Enten–Eller. Et Livs–Fragment*, ed. Victor Eremita, SKS, 3, s. 304 (*Either/Or: A Fragment of Life*, Harmondsworth: Penguin, 1992, s. 582).
45 Phalaris, İ. Ö. yaklaşık 570-564 tarihlerinde Sicilya'nın Agrigentum kentinde hüküm sürdü. Kurbanlarını pirinç bir boğanın içinde canlı canlı yaktığı, ilk kurbanının boğanın mucidi olduğu söylenir. Çığlıkları müziğe dönüştürmek için boğanın burun deliklerine kamışlar yerleştirilirdi.
46 SKS. 2. s. 27 (*Either/Or*, s. 43)
47 *Papirer*, IV A 216, 1843'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 163-4).
48 *Papirer*, IV A 221 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 164).
49 *Ya/Ya da*'da (*Either/Or*'da) yer alan malzemenin kaynakları ve muhtemel tarihi için bkz. SKS, K2-3, s. 38-58.
50 Bkz. bu kitapta 3. Bölüm'ün girişi.
51 Bkz. örn., *Papirer* II A 406, 414, 415, 417, 420, 421 ve 435, bunların hepsi Nisan ve Mayıs 1838'dendir (A 415, 417, 420 ve 435 *Papers and Journals: A Selection*, s. 102-3'te.
52 *Papirer*, II A 491 (*Papers and Journals: A Selection*, s.104).
53 *Papirer*, IV A 215 (*Papers and Journals: A Selection*, s.163).
54 *Papirer*, IV B 59 1844'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s.170).
55 *Papirer*, IV A 214 (*Papers and Journals: A Selection*, s.163).
56 Bkz. bu kitapta s. 213.
57 *Breve og Aktstykker*, I, s. 107 (137) (mektup no. 68).
58 *Papirer*, X[1] A 192, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 376).
59 *Synspunktet for min Forfatter – Virksomhed* (Yazar Olarak Etkinliğime Bakış Açısı), SV[3] 18, s. 90. Ayrıca bkz. yayımlanmamış "Post Scriptum to *Either/Or*", *Papirer* IV B 59, 1844'ten. Burada Kierkegaard (Victor Eremita) başlığın kitaba ya da yayıncıya/editöre değil, okura ait diye okunmasını öne sürer. Bkz. bu kitapta 10. Bölüm.
60 Thompson, *Kierkegaard*, s. 165.
61 Bkz. *Papirer*, III C 5, 1840-41'den (*Papers and Journals: A Selection*, s.150).
62 Bkz. *Papirer*, IV A 87, s. 33. Burada Kierkegaard payına düşenin, bulabildiği kadarıyla doğruyu öğretmek gibi göründüğünü ama bunun bütün otoritesini yok ettiğini yazar. Ama öğrenmeye hazır olan biri için, bunu "Balam'ın eşeğinin, kahkaha atan bir huysuzun, elçinin ya da meleğin" mi söylediği önemli değildir, der (karş. Tevrat, Çölde Sayım 22-24).
63 *Papirer* I C 69, 1835-36'dan. Karl Gutzkow'un mensup olduğu, Kierkegaard'un tezinde Romantik ironi dediği kritik yöne dönmesinde önemli rol oynayan Genç Almanya Hareketi, Schlegel'in *Lucinde*'sine ilgi doğurmuştu.
64 Johannes Climacus, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*, SV[3] 9, 1963, s. 208-9 (KW, XII, 1, s. 240)

8. BÖLÜM İMAN VE TRAJİK KAHRAMANLIK (Sayfa 199-226)

1 *Papirer*, X^5 149, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 417-18).
2 Alternatif olarak "Gjødvad" ve "Gjødwad", ayrıca "Finsen".
3 SKS, K2-3, s. 59. Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 56 (88).
4 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 56, 107, 112, 300 (89, 156, 163, 403).
5 Bkz. A.g.e., s. 56 (88).
6 Bkz. Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 167-8 (*Dagbogen*, 121).
7 *Breve og Aktstykker*, I, s. 113 (145) (mektup no. 73), 18 Ocak 1843.
8 Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 178.
9 Kirmmse, *Encounters*, s. 232 (320).
10 Buradaki göndermelerimi ve aldığım bilgileri George Pattison, "The Initial Reception of *Either/Or*", Robert L. Perkins (ed.), *Either/Or, Part II*, International Kierkegaard Commentary, Macon, GA: Mercer Universtiy Press, 1995, s. 291-305'e borçluyum.
11 *Papirer*, IV B 22, 1843'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s.168).
12 *Intelligensblade*, 2 / 24 (1843), s. 288, 290, 291. Bkz. Pattison, "The Initial Reception of *Either/Or*", s. 295-6.
13 *Papirer*, IV B 39 ve 45, 1843'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s.169-70).
14 *Fædrelandet*, 5 Mart 1843. Bkz. Pattison "The Initial Reception of *Either/Or*", s. 296-8.
15 *Papirer*, IV B 49, 1843'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 170).
16 *Forposten*, 1/11-15 (12 ve 19 Mart, 2 ve 19 Nisan). Bkz. Pattison "The Initial Reception of *Either/Or*", s. 297-8.
17 *Fædrelandet*, 7, 14 ve 21 Mayıs 1843. Bkz. Pattison "The Initial Reception of *Either/Or*", s. 299-30.
18 *Fynske Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1/4 (843). Eleştirideki imza K.-H. idi ama Pattison'ın öne sürdüğü gibi bunun, Kierkegaard'un tam yaşıtı, pastör ve yazar H. P. Koefoed–Hansen'in yazılarında kullandığı takma ad olduğu oldukça kolay anlaşılmaktadır.
19 *Breve og Aktstykker*, I, s. 120-1 (154-5) (mektup no. 82), 25 Mayıs 1843.
20 *Papirer*, IX A 175, 1848'den; X 1 A 266, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 319-20, 382).
21 SKS, 3, s. 318 (*Either/Or*, Harmondsworth: Penguin, s. 504).
22 *Affsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, SV^3 9, s. 214 (KW, XII, 1, s. 256).
23 *Frygt og Bœven*, SKS, 4, s. 201 (*Fear and Trembling*, Harmondsworth: Penguin, 1985, s. 137).
24 SV^3 9, s. 215 (KW, XII, 1, s. 257-8).
25 Bu ve benzeri konuları "The Judge in the Light of Kierkegaard's Own Either/Or: Some Hermeneutical Crotchets", Robert L. Perkins (ed.), *Either/Or, Part II*, s. 183-205'te ele aldım.
26 SV^3 9, s. 215-16 (KW, XVII, 1, s. 257-8).
27 *Papirer*, X^2 A 14, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 425).
28 *Papirer*, IV A 76, 1843'ten.
29 İbrahim'in yöneliminin yorumlandığı görüşler seçkisi için bkz. Ronald M. Green, '"Developing", *Fear and Trembling*', Hannay ve Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, böl. 10. Ayrıca bkz. Alastair Hannay, *Kierkegaard*, Londra/New York: Routledge, 1999, s. 347-8 ve *Fear and Trembling*, çevirmenin önsözü.
30 *Papirer*, X^2 A 14, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 425).
31 SKS, 2, s. 47 (*Either/Or*, s. 54).
32 Hegel, *Aesthetics*, II, s. 1193, 1198 (çeviri değiştirilmiştir).

33 *Papirer*, IV A 76, 1843'ten. Yayımlanan versiyonu için bkz. *Frygt og Bæven*, SKS, 4, s. 107-8 (*Fear and Trembling*, s. 45-6). Bkz. bu bölümde dn. 28.
34 SKS, 4, s. 114 (*Fear and Trembling*, s. 51).
35 SKS, 4, s. 131, 141 (*Fear and Trembling*, s. 65, 75).
36 *Papirer* X^5 A 146, 13 Ekim 1853'te (*Papers and Journals: A Selection*, s. 558) Regine'yi tiksindirme girişiminde, açıkça göğüse kara leke sürme metaforuna başvurulmaktadır.
37 *Papirer*, X^5 A 146, 13 Ekim 1853 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 558).
38 *Papirer*, X^5 A 149, 1848-49'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 417).
39 Immanual Kant, "The Quarrel among the Faculties" (1798); karş. *Religion within the Limits of Reason Alone*, çeviren, giriş ve dipnotlar yazan: Theodore M. Greene ve Hoyt H. Hudson, New York: Harper and Brothers, 1960, s. 175. Burada Kant, Engizisyon'la bağlantılı olarak İbrahim'i hatırlatır.
40 Hegel, *Aesthetics*, I, s. 466.
41 G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çev. E. S. Haldene ve Frances H. Simon, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1968, s. 10-11.
42 SKS, 4, s. 160 (*Fear and Trembling*, s. 96).
43 SKS, 4, s. 148, 160, 172 (*Fear and Trembling*, s. 83, 96, 107).
44 Hegel, *Aesthetics*, II, s. 1229-30.
45 *Papirer*, VII^1 B 83 (Papers and Journals: A Selection, s. 246).
46 SKS, 4, s. 12-15 (*Repetition* [KW, VI], çev., ed., girişi ve dipnotları yazan: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983, s. 133-9.
47 SKS, 4, s. 17 (KW, VI, s. 140).
48 Bkz. *Papirer*, IV B 1; özellikle s. 146-50. *Repetition* metninin doğuş süreci için bkz. SKS, K4, s. 12-28.
49 SKS, 4, s. 27 (KW, VI, s. 150).
50 SKS, 4, s. 56-7 (KW, VI, s. 186, çeviri değiştirilmiştir).
51 SKS, 4, s. 93 (KW, VI, s. 229, çeviri değiştirilmiştir).
52 SKS, 4, s. 179 (KW, VI, s. 212) (vurgu özgündür).
53 SKS, 4, s. 75 (KW, VI, s. 207).
54 SKS, 4, s. 95-6 (KW, VI, s. 229-30, çeviri değiştirilmiştir).
55 1896'da yapılan bir görüşmede belirttiğine göre Regine, evlenme teklif edip davet edilmeden kendisini evine kadar takip ettiği gün Kierkegaard'a okuldaki eski öğretmenlerinden Candidat Schlegel'in "kendisine besbelli tutkun olduğunu" söylemişti (Bkz. Kirmmse, Encounters, s. 52 [83]).
56 *Papirer*, IV A 152, 1843'ten.
57 SKS, 4, s. 57 (KW, VI, s. 187. Bkz. Benim *Kierkegaard*'um, s. 69-72.
58 *Papirer*, X^1 A 266, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 383).
59 *Papirer*, IV A B 97, 1843'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 156).
60 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 60 (94).
61 *Papirer*, X^4 A 540, Mayıs 1852'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 540). Sibbern'in aracılığı için bkz. örn. Kirmmse, *Encounters*, s. 37 (62).
62 SKS, 5, s. 13, 63, 113, 183, 289.
63 Bkz. *Papirer*, IV C 1. Metin şöyle devam eder: "Bütün bunlara rağmen mükemmellerin arasında bilgelikten söz ederiz: ama boşa çıkan bu dünyanın, bu dünyanın prenslerinin bilgeliği değildir; ama Tanrı'nın gizemdeki bilgeliğinden, hatta Tanrı'nın bizim yüceliğimiz için dünya kurulmadan önce emrettiği gizli bilgelikten söz ederiz. Ki bu dünyanın prenslerinin hiçbirini bilmiyorlardı: Çünkü yüceliğin Rabbini çarmıha germeselerdi bilirlerdi. Ama yazıldığı gibi, Tanrı'nın kendisini sevenler için hazırladıklarını hiçbir göz görmedi, hiçbir kulak duymadı, hiçbir insan yüreği kavramadı."

9. BÖLÜM VARLIK İÇİN DAHA FAZLASI
(Sayfa 227-264)

1 Metnin kökeni konusunda bir anlatım için bkz. SKS, K4, s. 317-32.
2 Bu kitapta 8. Bölüm, s. 203-5.
3 *Intelligensblade*, S. 41-42: "Kirkelig Polemik" (Kilise Polemiği). Yine bkz. George Pattison, "The Initial Reception of *Either/Or*", Robert L. Perkins (ed.), *Either/Or, Part II*, s. 301-3.
4 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 63, 288 (98, 390).
5 *Kjøbenshavnsposten*, 4 Ocak 1844.
6 *Papirer*, II C 25 ve 54 (XII ve XIII'de).
7 *Papirer*, II (XII, s. 331).
8 Mynster, "Rationalisme", s. 262, 266. Bkz. bu kitapta s. 145.
9 A.g.e., s. 254. Mynster'in 1839 tarihli denemesine ve Martensen'in buna verdiği cevabın anlamına ve ayrıntılarına dikkatimi ilk kez Jon Steward ve Arild Waaler çekti; bkz. bu bölümde dn. 70.
10 SKS, 4, s. 460 (KW, VIII, s. 162).
11 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1977, §80, s. 51. *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, C. 9, ed. Wolfgang Bonsiepen ve Reinhard Heed, Hamburg: Felix Meiner, 1980, s. 57.
12 G. W. F. Hegel, *Faith and Knowledge*, çev. W. Cerf ve H. S. Harris, Albany: State University of New York Press, 1977, s. 58.
13 SKS, 4, s. 365 (KW, VIII, s. 61).
14 SKS, 1, s. 292 (254). Bkz. bu kitapta 6. Bölüm, dn. 71.
15 *Papirer*, III A 3, Temmuz 1840 (*Papers and Journals: A Selection*, s.128).
16 *Papirer*, V B 47:13, s. 104.
17 *Papirer*, V B 53:29, s. 119 (*Papers and Journals: A Selection*, s.185).
18 SKS. 4, s. 359 (KW, VIII, s. 44-5).
19 Bkz. Roger Poole, *Kierkegaard*, s. 86: "*Kaygı Kavramı* mükemmel bir akademik yapıt ve böyle yapıtların hepsinin yıkımı olarak kendini hemen ortaya koymaya çalışır."
20 SKS, 4, s. 352 (KW, VIII, s. 47).
21 Johann Karl F. Rosenkranz, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, Königsberg, 1837. Bkz. Poole, *Kierkegaard*, s. 94-6. İlgisi nedeniyle Kierkegaard'da Rosenkranz'ın *Encyclopädie der theologischen Wissenchaft*, Halle, 1831-?'i de vardı.
22 SKS, 4, s. 337 (KW, VIII, 30).
23 SKS, 4, s. 347 (KW, VIII, 41).
24 SKS, 4, s. 323 (KW, VIII, 16).
25 SKS, 4, s. 365 (KW, VIII, 61).
26 SKS, 4, s. 360 (KW, VIII, 61.).
27 SKS, 4, s. 381-2 (KW VIII, s. 78-9). Kierkegaard'un, "ben" terimini kullandığı durumda, belli bir başlangıçtan sonra, az çok bu, orada olma meselesi olarak, benlik de düşünülmelidir. Ben'in "olanakları"ndan Kierkegaard'un anladığı gibi, gerçekleşme olanakları anlaşılır; "sentez ortaya konulur konulmaz", ben ya olanaklarını uygulamayı başaramaz ya da başarır, diyerek bu belirtilmelidir. Benlik, olanaklarının önünde durup karşı koyarak ya da gerçekleşme olanaklarının az çok daha net sunulduğu gerilimler mekânına kaygıyla ket vurarak, kendisiyle ters düştüğünde "ben" teriminin kullanıldığı söylenebilir.
28 SKS, 1, s. 207 (KW II, s. 259).
29 SKS, 4, s. 386 (KW VIII, s. 83).
30 SKS, 4, s. 402-3 (KW VIII, s. 99-100).

31 SKS, 4, s. 388 (KW VIII, s. 84).
32 SKS, 4, s. 388-96 (KW VIII, s. 76-83).
33 SKS, 4, s. 399 (KW VIII, s. 96).
34 SKS, 4, s. 420 (KW VIII, s. 118).
35 SKS, 4, s. 447-8 (KW VIII, s. 142-8).
36 Bkz. SKS, 4, s. 363 (KW VIII, s. 59).
37 Bkz. *Papirer*, I A, 2, 30 Mayıs 1834 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 9); II A 31, 1837; . SKS, 4, s. 362-3 (KW VIII, s. 58-9).
38 Bkz. SKS, 4, s. 173; metnin kökeni konulu genel bir anlatım için, s. 181-94.
39 *Papirer*, V A 98, 1844'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s.183). Bu notun nedeni Kierkegaard'un ilk kez Aristoteles okumasıydı. *De anima*'nın 3. Kitap'ının 3. Bölüm'ündeki "hata" kavramının güdüleyici olduğunu görmek "tuhaf"tı –Kierkegaard "De Omnibus Dubitandum Est"te de aynı amaçla aynı kavramı kullanmıştı.
40 *Papirer*, IV A 2, 1842-43'ten.
41 New York: Harper, 1959.
42 *Papirer*, II A, 335, 20 Ocak 1839 (*Papers and Journals: A Selection*, s.100, çeviri biraz değiştirildi). Bu notun yazıldığı dönemlerde ortaya çıkmış olabilecek "Rasyonalizm ve Doğaüstücülük", doğaüstücülüğü "bütün tasımların ve bütün doğal yasaların zincirlerini kırma" terimleriyle tanımlar (s. 262).
43 H. L. Martensen, *Grundrids til Moralphilosophiens System*, Kopenhag: C. A. Reitzel, 1841, Curtis L. Thompson ve David J. Kangas tarafından "Ahlak Felsefesi Sisteminin Özeti" adıyla çevrildi, *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, Atlanta, GA: Scholars Press, bkz. s. 248.
44 "Johannes Climacus, or De Omnibus Dubitandum Est", *Papirer*, IV B 1, 1842-43'ten, s. 116. Bkz. bu kitapta böl. 2. dn.7.
45 *Papirer*, IV B 10.10 ve 10.18'e kadar. ("Cahilken [*widende*] belirsizlik[ten] kuşkulanmam. Konuyu bırakırım, hayalatler var mı, bilmem. Kuşku, konuyla ilişkime karar verdiğim daha yüce belirsizlik anıdır, belirsizlikte bunu yapmam.")
46 *Papirer*, IV B 2.9.
47 *Papirer*, IV B 2.19. Vurgu eklenmiştir.
48 *Papirer*, IV B 1, s. 146-8.
49 "De Omnibus" (öykünün yazarı değil, masum kahramanı olduğunu hatırladığımız) Johannes Climacus'a bunu tipik Hegelci tarzda söyletir: Bilinçlilik ne gerçeklik ne de düşünceliliktir, bu yüzden, yine de ikisi de olmadan, hiçlik olacağı için, hem var olması hem de doğası "çelişkidir". Bu çelişki, düşüncelilikle gerçek arasındaki edimsel ilişkinin "ilk biçimidir", onun olası ya da kuramsal ilişkisine zıttır. Climacus'un felsefe terminolojisinde bilinçliliğin "tin" olduğu ortaya çıkar ve burada Kierkegaard'un (*Ya/Ya da*, *Kaygı* ve *Ölümcül Hastalık*'ta) ben anlayışının bütün özelliklerinin, psikosomatik sentezle (ilişkiyle de) eş zamanlı ilişkisini görürüz.
50 *Papirer*, IV B 1, s. 149.
51 *Papirer*, I A 60, 28 Mayıs 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s.18-21).
52 *Papirer*, I A 62, 1 Haziran 1835 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 21, çeviri değiştirilmiştir).
53 *Papirer*, IV B 1.9.
54 *Papirer*, IV B 1.9.
55 G. E. Lessing, "Über den Beweis des Geistes und der Kraft", *Theologische Streitschiriften*, GW, 9, s. 82. Kısa yazı (yalnızca sekiz sayfa) Climacus'un sevilen ifadesinin tekrarını içerir: "Metabasis eis allo genos" (Yunanca, sözcüğü sözcüğüne, başka bir türe kayma, ya da niteliksel değişim). Kierkegaard, daha 1835'te günlüğüne yazdığı bir notta "sıçramaya" göndermede bulunur (*Papirer*, I A 99 [*Papers and Journals: A Selection*, s. 44]), çünkü Hıristiyanlık

"radikal tedavi"dir, insanlar korkuyla ondan çekindikleri ve "umutsuzca *sıçrama* (vurgu özgündür) yapacak güçten yoksundurlar", önerisinde bulunur.

56 G. E. Lessing, *Sämtliche Werker*, ed. K. Lehmann ve F. Muncker, Berlin: Walter de Gruyter, 1979, s. 428.
57 SKS, 4, s. 218.
58 *Papirer*, V B 10; karş. SK4, K4, s. 190.
59 *Papirer*, V B 3.2 (*Papers and Journals: A Selection*, s.184, çeviri değiştirilmiştir).
60 SKS, 4, s. 305.
61 SKS, 4, s. 243.
62 SKS, 4, s. 248.
63 SKS, 4, s. 272-84; "Espri" göndermesi s. 272'dedir (*Philosophical Fragments*, çev. David Swenson, gözden geçiren: Howard V. Hong, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962, s. 89).
64 Bkz. SKS, K4, s. 262-86; Arild Waaler, "Aristotle, Leibniz and the Modal Categories in the Interlude of the Fragments", *Kierkegaard Studies: Yearbook 1998*, ed. Jon Stewart ve Christian Tolstrup'la birlikte Niels Jørgen Cappelørn ve Hermann Deuser, Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1998, s. 276-91 ve "*Philosophiske smuler* – En liten parentes", *Bøygen. Tidsskrift for nordisk språk og litteratur* (1997), 4, s. 2-7.
65 SKS, 4, s. 285-6 (*Philosophical Fragments*, s. 107-10).
66 SKS, 4, s. 306.
67 *Papirer*, V A 96, 1844'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s.182-3); karş. örn. *Papirer*, II A 379: "Hıristiyanlıkla daha yüksek bir ana girildiğinden dolayı, her şey bir basamak daha alçaldı..."
68 Bkz. örn. Arnold B. Come, *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Categories*, Montreal: Inter Editions, 1991.
69 KW, XII, 1, s. 17.
70 H. L. Martensen, "Rationalisme, Supernaturalisme og *principium exclusi medii*", *Tideskrift for Litteretur og Kritik*, c. 1, 1839, s. 46. Heiberg aynı sayıda Mynster'e yanıt verdi. Mynster birkaç yıl sonra ("Herbart og Fichte om de logiske Prinsiper", c. 7, 1842, s. 325-52) konunun hâlâ hiçbir biçimde güncelliğini kaybetmediğini tekrarladı (s. 325). Bkz. bu kitapta böl. 6., dn. 9.

10. BÖLÜM NOTABENE'NİN MEDİTASYONU (Sayfa 265-278)

1 Taslakların kökeni ve gözden geçirilmeleri gereği konusunda açıklama için bkz. SKS, K4, s. 540-62.
2 Bkz. *Papirer*, IV B 110-11 ve 116.
3 *Papirer*, IV B 125-39, resmi tarihi 1844 ama muhtemelen 1843 sonu. Bkz. SKS, K4, s. 542.
4 SKS, K4, s. 477.
5 SKS, 4, s. 480.
6 SKS, 4, s. 484.
7 *Intelligensblade*, ed. J. L. Heiberg, Kopenhag, c. 4.
8 SKS, K4, s. 546.
9 SKS, K4, s. 492.
10 SKS, 4, s. 493.
11 *For Litteratur og Kritik. Et Fjerdingaarsskrift*, ed. Fyens Stifts literære Selskab, 1843, c. 1, no. 4, s. 384 vd.
12 Bkz. SKS, K4, s. 552.
13 SKS, 4, s. 497.

14 SKS, 4, s. 501-2
15 SKS, 4, s. 503.
16 *Papirer*, IV A 2, 1842-3; bkz. s. bu kitapta s. 250.
17 *Papirer*, V A 100-101. Bkz. SKS, K4, s. 552-4.
18 SKS, 4, s. 509.
19 Felsefeyi çağın talep ettiği ve "yazgıları, her biri kendi bireysel faaliyet çevresinde, kitleleri ileriye doğru hızlandırmak ve şimdiye kadar ayak basılmamış toprağa kültür bayrağını dikmek için seçilmiş" kişilerin iki kat gerektiği düşüncesi Heiberg'in, "Introductory Lecture to the Course in Logic"inin 1835 basımında, s. 35'te desteklenmektedir. Heiberg şöyle devam eder: "Felsefe bilgisini tavsiye etme konusunda daha çok şey söylemeyi, en azından bu grupta gereksiz buluyorum." Konferansın isim belirtilmeden yapılan (aslında Eggert Christopher Tryde'nin) bir eleştirisine yanıt olarak Heiberg (*Dansk-Litteratur-Tidende*, 1833, no. 46, s. 770), "İlahiyat felsefedir; yoksa bir hiçtir" demiştir.
20 SKS, 4, s. 511-12.
21 SKS, 4, s. 515.
22 SKS, 4, s. 515.
23 SKS, 4, s. 515.
24 SKS, 4, s. 516.
25 Hippokrates'in *Corpus Hipocraitum*'undaki aforizmalarının ilkidir bu. Hekim, İÖ yakl. 460'da Kos'ta (İstanköy) doğdu ve yüzyıldan daha uzun bir zaman sonra İÖ yakl. 357'de Teselya'da Larissa'da öldü. Aforizmanın tamamı: "Yaşam kısa, sanat uzundur; fırsat kaçar, deneyim aldatır, karar vermek zordur."
26 SKS, 4, s. 516.
27 "Hegel'i aşma" ifadesi, Sibbern'le bağdaştırılır. Heiberg'in uzmanlığının bir ölçüde bağımsız olduğunu belirtmek için, Heiberg'in bir eleştirisinde takdirle kullanmıştır. Kierkegaard'un, *Felsefe Parçaları*'nda kullandığı "Sokrates'ten daha ileriye gitme" ifadesi buna bir anıştırma içerebilir. Kierkegaard Heiberg kadar Martensen'i de anıştırır. Heiberg'in mantık dersinin eleştirisinde (*Maanedsskrift for Litteratur*, c. 16) Hegelci sistemin, şiirde ve dinde ifade edilen özgürlük dahil, yaşamı kucaklayan kaynaklarının bulunmadığından yakınır. Bkz. bu kitapta böl. 3, dn. 55, 56. Bkz. SKS, K4, s. 620.
28 Söylenenlere göre, Heiberg'in *New Poems*'inin eleştirisinde, Hegel'in *Aesthetics*'inde bulunan mizah kuramını geliştiren Martensen'e gönderme vardır. Bkz. SKS, K4, s. 620-1.
29 SKS 4, s. 518. Heiberg'in, *Perseus*, no. 2'deki "The Logical System" tezine gönderme. Burada yazar, Hegel'in "bazı ayrıntılardan yoksun" açıklamasına ek yaptığını iddia eder. Bkz. SKS, K4, s. 621.
30 SKS, 4, s. 518.
31 SKS, 4, s. 519.
32 SKS, 4, s. 520.
33 SKS, 4, s. 521.
34 SKS, 4, s. 522.
35 SKS, 4, s. 523.
36 SKS, 4, s. 523.
37 SKS, 4, s. 523-4.
38 SKS, 4, s. 525.
39 SKS, 4, s. 525-6.
40 Rahbek (ed.) *Dansk og Norsk Nasjonalvœrk, eller œldgammel Moerskabslœsnng.*
41 *Papirer*, II A 432, 17 Mayıs 1839. Bkz. SKS, K4, s. 549. Övgü, Horatius'un *Carminum liber*, I'inden (9.19) bir akşam buluşması şarkısıdır.
42 SKS, 4, s. 471-2, 474.
43 *Papirer*, VB 192, 1844'ten.

11. BÖLÜM EVRELERİ TAMAMLAMA
(Sayfa 279-298)

1 *Papirer,* IV B 59, 1844'ten.
2 A.g.e.
3 A.g.e.
4 *Papirer*, VA 109, 27 Ağustos 1844.
5 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 209-10, karş. s. 109, 220-1 (287- 8, karş. 159, 299–300).
6 SKS, 6, s. 32. Metnin doğuş süreci ve kökenleri konusunda açıklama için bkz. SKS, K6, s. 7-89.
7 "Caricatures of the Most Holy" (Yüceler Yücesinin Karikatürleri); bkz. Böl. 7, dn. 30.
8 William Afham'a gönderme.
9 *Papirer*, VA 110, 1844'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s.183-4)
10 SKS, 6, s. 66. Çeviriler bana aittir.
11 SKS, 6, s. 37, 38.
12 SKS, 6, s. 80-4.
13 Bkz. SKS, K4, s. 541.
14 SKS, 6, s. 87.
15 SKS, 6, s. 94.
16 SKS, 6, s. 103.
17 SKS, 6, s. 158.
18 SKS, 6, s. 164.
19 *Papirer*, X^1 A 139, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 372, çeviri değiştirildi).
20 Bkz. SKS, K5, s. 393-4. Bir noktada Kierkegaard, böyle altı söylev planlamıştı ama bu aslında üçünün özgün planına uydu. Söylevler Evreler'den (*Stadier*) yalnızca bir gün önce yayımlandı. Aşağıdaki tartışmaya bakın.
21 Bkz. SKS, 6, s. 391.
22 SKS, 6, s. 368.
23 SKS, 6, s. 369.
24 SKS, 6, s. 439.
25 SKS, 6, s. 427; bkz. örn. s. 416.
26 Bkz. SV^3 10, s. 223 (KW XII, 1, s. 553)
27 SKS, 6, s. 415, 427.
28 *Papirer*, IA 154, 1836'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s.154).
29 SKS, 6, s. 396.
30 SKS, 6, s. 403.
31 SKS, 6, s. 403.
32 SKS, 6, s. 439. "Prius" [Önceden, önce] terimi Schelling'de karşımıza çıkar; Kierkegaard'un, bu sözcüğü kullanması Schelling'in derslerinde tuttuğu notlara dayanır.
33 *Phenomenology of Spirit*, §77, s. 49.
34 SKS, 6, s. 424.
35 Örneğin, Regine'ye gönderdiği mektup konusunda (*Papirer* X^5, A 149 [*Papers and Journals: A Selection*, 415]; karş. X^1, A 667 [s. 416]) Quidam'ın vicdanının katili olduğu sözüne göndermeyle birlikte.
36 SKS, 6, s. 368.
37 *Papirer*, IV A 234, 1843'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s.165).
38 SKS, 6, s. 96-7.
39 SKS, 6, s. 404-12. Bkz. SKS, K6, s. 356.

12. BÖLÜM SONUÇLANDIRMA MESELESİ (Sayfa 299-340)

1 *Papirer*, VI A 79, 1845'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 190). Bkz. SKS, 6, s. 446, 451, 454.
2 Metnin kökenleri için bkz. SKS, K5, s. 293-402.
3 Kirmmse, *Encounters*, s. 240, 336 (331, 443-4). Kierkegaard'un otuz dört yaşına gelmesinin sürpriz olduğuna ilişkin ifadesi için bkz. *Papirer*, VIII[1] A 100 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 260-1).
4 *Papirer*, VI A 75, 10 Haziran 1845 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 189).
5 *Breve og Aktstykker*, I, s. 20 (26-7). Pasaj *Papers and Journals: A Selection*, s. 656-7'de çevrilmiştir.
6 SV[3] 9, s. 20 (KW, XII, 1, s. 17)
7 SV[3] 9, s. 19 (KW, XII, 1, s. 16).
8 A.g.e.
9 Bkz. SV[3] 9, s. 26 (KW, XII, 1, s. 25-6).
10 N. F. S. Grundtvig, *Værker i Udvalg*, c. II, ed. Georg Christensen ve Hal Koch, Kopenhag: Gyldendal, 1940, s. 326. Bkz. Bruce Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 212.
11 SV[3] 9, s. 37 (KW, XII, 1, s. 38-9).
12 SV[3] 9, s. 44 (KW, XII, 11, s. 47).
13 SV[3] 9, s. 36 (KW, XII, 1, s. 37).
14 SV[3] 9, s. 46 (KW, XII, 1, s. 50).
15 SV[3] 9, s. 49 (KW, XII, 1, s. 53).
16 SV[3] 9, s. 48 (KW, XII, 1, s. 52).
17 SV[3] 9, s. 51 (KW, XII, 1, s. 56). Bkz. örn. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1177 a.
18 *Papirer*, V B 8.
19 SV[3] 9, s. 62 (KW, XII, 1, s. 72).
20 SV[3] 9, s. 59 (KW, XII, 1, s. 67-8).
21 SV[3] 9, s. 56 (KW, XII, 1, s. 64-5).
22 "Eine Duplik" (1778), *G. E. Lessing's gesammelte Werke* (GW) (gözden geçirilmiş yeni basım), Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1857, c. 9, s. 98.
23 Kierkegaard, şu ya da bu zamanda (1) bireylerin daha önceki varoluşlarından (ve kuşaklarından) tinsel kazançlarını beraberinde getirerek doğumda avantaj sağlayabildiklerini, (2) özgürlüğün çok güzel bir ide *olmadığını*, çünkü kaygıya yol açtığını (*Philosophische Aufsätze*, 1776) –Lessing, "zorunluluk altında en iyi olması gerektiği" için Tanrı'sına şükrediyordu– düşünen ve sonunda (3) dine sığınmanın her halükârda insanın olgun olmadığını gösterdiğine (*Die Erziehung des Menschengeschlechts* [1780], GW, 9, s. 399-425) inanan bir düşünür hakkında nasıl bir fikir yürütebilirdi? Ama bu Lessing'e atfedilebilen dördünce tezin hafifletilmesi ve içeriği bakımından Lessing'in bunların herhangi birinin "sonuç" olduğunu düşündüğünden kuşkulanmak için mükemmeldi.
24 Henry Henry Chadwick, "Lessing", Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, 1967, c. 4, s. 445.
25 SV[3] 9, s. 90 (KW, XII, 1, s. 106).
26 *Papirer*, VB 1.2 ve 1.3, 1844'ten. Lessing'in *Sprung* (Atlama) sözcüğünü kullanması konusunda bkz. GW, 9, s. 84-5.
27 Dönemi bu açıdan bilgilendiren açıklama için bkz. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, M A: Harvard University Press, 1987.
28 Bkz. *Papirer*, örn. I A 100, 10 Eylül 1836; A 237, 12 Eylül 1836; A 340, 1836-37; II A 2; A 623, 1837'den.

29 Bkz. *Papirer*, VB 55.14, 1844'ten; J. G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, ed. Sven-Aage Jørgensen, Stuttgart: Reclam, 1968.
30 J. G. Hamann, *Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe*, ed. J. Nadler, Viyana: Herder, 1949-57, c. II, s. 74.
31 Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorelesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin, 1785, gözden geçirilmiş basım 1876. Bkz. Boiser, *The Fate of Reason*, s. 72, 78, 94.
32 Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, ed. F. H. Jacobi ve F. Köppen, Leipzig: Fleischer, 1812, c. IV/1, s. 210-11, 223.
33 Bkz. Carl Ludwig Michelet, *Geschichte de letzen Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, c. I-II, Berlin: 1837-38, c. I, s. 302-18.
34 SV³ 9, s. 209 (KW, XII, 1, s. 250).
35 SV³ 9, s. 83, 82 (KW, XII, 1, s. 96, 95); s. 209 (KW, XII, 1, s. 251).
36 SV³ 9, s. 82 (KW, XII, 1, s. 95).
37 SV³ 9, s. 91 (KW, XII, 1, s. 107).
38 SV³ 9, s. 84 (KW, XII, 1, s. 93). G. E. Lessing, "Über den Beweis des Geistes und der Kraft", bkz. bu kitapta böl. 9, dn. 55. Bilinen Aristotelesçi ifade "metabasis eis allo genos", örn. SV³ 9, s. 84'te [KW, XII, 1, s. 98] geçer.
39 SV³ 9, s. 83, 82 (KW, XII, 1, s. 96, 95).
40 G. E. Lessing. *Axiomata*, GW, 9, s. 210, 211. Karş. Beiser, *The Fate of Reason*, s. 58. Lessing'in buradaki yorumları, H. S. Reimarus'un (*Apologie oder Schützschrift für die vernunftige Veregrer Gottes*) pozitif dine saldırısını Lessing'in (yorumlayarak) yaptığı yayına tepki gösteren Hamburg'daki ortodoks Lutherci pastör H. M. Goeze'yle (bkz. *Anti-Goeze*, GW, 9, s. 241-322) tartışmasının bir bölümüdür. Lessing, yazarın, yapacağı yayının Reimarus'un kızı Elise'de (karş. SV³ 9, s. 89 [KW, XII, 1, s. 103], Kierkegaard burada ondan Emilie diye söz eder) uyandıracağı etkiden korktuğu için yaşamı boyunca geri çektiği taslağı almıştı.
41 G. E. Lessing, "Über den Beweis des Geistes und der Kraft", GW, 9, s. 85.
42 SV³ 9, s. 85 (KW, XII, 1, s. 99).
43 I. Kant, "Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hernn Friedrich von Funk", *Werke, Akademie Text Ausgabe*, ed. W. Dilthey vd, Berlin: de Gruyter, 1979, c. II, s. 37-44. Bkz. Beiser, *The Faith of Reason*, s. 333, dn. 49.
44 SV³ 4, s. 136 (*Fear and Trembling*, s. 70).
45 SV³ 9, s. 85 (KW, XII, 1, s. 99).
46 A.g.e.
47 SV³ 9, s. 90 (KW, XII, 1, s. 105).
48 SV³ 9, s. 88 (KW, XII, 1, s. 102).
49 SV³ 9, s. 57 (KW, XII, 1, s. 65).
50 SV³ 9, s. 59 (KW, XII, 1, s. 69).
51 F. H. Jacobi, "Über die Lehre des Spihoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn" (LS), *Jacobis Spinoza Büchlein*, ed. Fritz Mauthner, Münih: Georg Müller Verlag, 1912, s. 63-80.
52 LS, s. 79 ve 80, Almanca alıntı: SV³ 9, s. 87-88 (KW, XII, 1, s. 12).
53 SV³ 9, s. 85 (KW, XII, 1, s. 99).
54 SV³ 9, s. 62 (KW, XII, 1, s. 71).
55 *Papirer*, X²A 130, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 436).
56 *Papirer*, III C 33, 1841-2'den. Kierkegaard, *Aestehtics*, ed. P. Marheineke vd, Berlin, 1832, c. 3, s. 440'a gönderme yapıyor.
57 Hegel, *Aesthetics*, II, s. 1229-30.
58 Hegel'de trajik kahramanlar, "kendi doğalarına sadık kalsalar onurlandıracakları şeye saygısızlık ederken" bulurlar kendilerini. Antigone'de bu, amcası olan kralın verdiği emirdir, ama sevdiğini kaybeden Creon'da "kutsal kan bağı"dır (a.g.e., s. 1217). Karş. s. 1218, bu-

rada Hegel, "klasik ve modern dünyanın bütün başyapıtları" içinde, çok sayıda trajedisiyle *Antigone*'nin kendisine türünün "en muhteşem ve en doyurucu sanat yapıtı" gibi göründüğünü söyler.

59 A.g.e., s. 1214.

60 "Hjertets Reenhed er at ville Eet", *En Leiligheds-Tale*, SV³ 11, s. 30 vd. (*Purity of Heart Is to Will One Thing: Spiritual Preparation for the Office of Confession*, çeviren ve tanıtıcı bir deneme yazan: Dogulas V. Steere, New York, Harper Torchbooks, 1958, s. 53)

61 SKS 4, s. 447-51 (KW, VIII, s. 148-51).

62 SV³ 9, s. 127 (KW, XII, 1, s. 153).

63 SV³ 9, s. 13, 132 (KW, XII, 1, s. 158, 159).

64 SV³ 9, s. 137-51 (KW, XII, 1, s. 165-81).

65 SV³ 9, s. 154-6 (KW, XII, 1, s. 185-7).

66 SV³ 9, s. 163-4, 166 (KW, XII, 1, s. 196, 199).

67 SV³ 9, s. 169-70 (KW, XII, 1, s. 203).

68 SV³ 10, s. 10 (KW, XII, 1, s. 302).

69 SV³ 10, s. 19, bkz. s. 18-22 (KW, XII, 1, s. 312, bkz. s. 311-14).

70 SV³ 10, s. 23 (KW, XII, 1, s. 317).

71 SV³ 10, s. 27-28 (KW, XII, 1, s. 321-2).

72 SV³ 10, s. 29 (KW, XII, 1, s. 324).

73 SV³ 10, s. 52 (KW, XII, 1, s. 351).

74 SV³ 10, s. 46 (KW, XII, 1, s. 343-4).

75 SV³ 10, s. 52 (KW, XII, 1, s. 351).

76 SV³ 10, s. 57 (KW, XII, 1, s. 357).

77 SV³ 10, s. 56 (KW, XII, 1, s. 356).

78 A.g.e.

79 SV³ 10, s. 181 (KW, XII, 1, s. 503-4).

80 SV³ 10, s. 179 (KW, XII, 1, s. 501-2).

81 SV³ 10, s. 181-2 (KW, XII, 1, s. 504-5).

82 SV³ 10, s. 178 (KW, XII, 1, s. 500).

83 SV³ 10, s. 133 (KW, XII, 1, s. 447).

84 *Papirer*, II A 140, 1837'den ((*Papers and Journals: A Selection*, s. 90)

85 SV³ 10, s. 189 (KW, XII, 1, s. 513).

86 SV³ 10, s. 134 dn. (KW, XII, 1, s. 448).

87 SV³ 10, s. 223 (KW, XII, 1, s. 553).

88 *Papirer*, X⁶ B 78, 1850'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 459). Pasaja, "suç, Tanrı'yla insanın ayrılma niteliğini sabitleştiren olumsuz bir ölçüttür" denerek devam edilir. İnançlı kişi suçlanmaz, aslında tam tersidir, ama "olumsuz bir kategori olarak suç işleme olanağı" her zaman vardır. Kierkegaard, bunu daha sonraki müstear adlı kişinin, Anti-Climacus'un ağzından söyler. Bu, iman ve uyumsuzluk hakkında bir dizi ifadedir. Kierkegaard, bunları daha önceki müstear adlı yazarlara da atfeder ve onların arasında Anti-Climacus'a şunun miras kalacağını söylemek ister: "Uyumsuzluk, yalnızca uyumsuzluk ya da ayrım gözetilmeksizin uyumsuzluklar değildir ... uyumsuzluk bir kategoridir ... olumsuz bir tanrısal ölçüttür ... uyumsuz, iman alanının sınırlarını çizer, bu bizatihi olumsuzluk alanıdır ... cesaret ve coşku kategorisidir ... bu konuda cesareti kıracak bir şey [yoktur] ..." (*Papirer*, X⁶ B 79).

89 *Papirer*, X² A 592 1850'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 482)

90 Harvie Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology*, Londra/New York: Routledge, 1995, s. 167.

91 A.g.e., karş. James Conant, "Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense". Ted Cohen, Paul Guyer ve Hilary Putnam (ed.), *Pursiuts of Reason*, Lubbock: Texas Tech University Press,

1992, s. 215; Henry E. Allison, "Christianity and Nonsense", *The Review of Metaphysics*, c. 2 (1967), S. 3, yeniden basımı: Josiah Thompson (ed.), *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY: Anchor Books, 1972, s. 446.

92 Bkz. Conant, "Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense", s. 215. Öznel düşünsemenin doğruya ulaşmak için başarısızlığı belirgin bir yöntem olması, Allison'ın, *Efterskrift*'in (Not) "argümanını" kasıtlı olarak "akıldan nefret etme" olarak anlamasının nedenidir.

93 SV³ 10, s. 226 (KW, XII, 1, s. 556).

94 *Papirer* I C 100, 7 Eylül 1836.

95 *Papirer*, II A 29 ve 30 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 80-81). Bkz. bu kitapta böl. 4, dn. 2.

96 William Heinesen, *The Doomed Fiddlers* (*De fortabte Spillemœnd*) (1950), Kopenhag: Gyldendal, 1965, s. 144, benim çevirim.

97 *Papirer*, X² A 130, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 436-7).

98 Brøchner'e göre; bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 235 (323-4)

99 Johan Ludvig Heiberg, "Der logiske System", *Perseus, Journal for den speculative Idee*, 1838, no. 2, s. 1-45.

100 SV³ 10, s. 278-9 (KW, XII, 1, s. 617-18).

101 SV³ 10, s. 280-1 (KW, XII, 1, s. 620-1) (vurgu eklenmiştir).

102 *Papirer*, VI B 83.3, 1845'ten.

103 SV³ 10, s. 280-2 (KW, XII, 1, s. 620-1) (vurgu eklenmiştir).

104 SV³ 10, s. 285-6 (KW, XII, 1, s. 625-6).

105 SV³ 9, s. 65 (KW, XII, 1, s. 75).

106 *Papirer*, VII¹ A 4, 7 Şubat 1846 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 204).

13. BÖLÜM ÇAĞI DEĞERLENDİRME (Sayfa 341-367)

1 Josiah Thompson, Kierkegaard, s. 188-9.

2 *Papirer*, VI B 192 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 197).

3 *Papirer*, VI B 193 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 198).

4 P. L. Møller (ed.) *Gaea, Aarbog*, 22 Aralık 1845. Bkz. Jørgensen, *Kierkegaard, En Biografi*, II, s. 130-1.

5 Jørgensen Carl, *Kierkegaard, En Biografi*, II, s. 131.

6 "Tinin bulunduğu yerde Kilise, P. L. Møller'in bulunduğu yerde *Corsaren* vardır." *Fædrelandet*, 1845, no. 2078, 27 Aralık 1845.

7 *Fædrelandet*, 1845, no. 2078.

8 *Fædrelandet*, 1846, no. 9.

9 *Papirer*, VII I A 97 ve 98, 9 Mart 1846 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 213-17).

10 SV³ 14, s. 29 (*A Literary Review*, Harmondsworth: Penguin, 2001, s. 24).

11 SV³ 14, s. 25 (*A Literary Review*, s. 20).

12 SV³ 14, s. 31 (*A Literary Review*, s. 26).

13 SV³ 14, s. 28 (*A Literary Review*, s. 24).

14 SV³ 14, s. 34 (*A Literary Review*, s. 30).

15 SV³ 14, s. 32 (*A Literary Review*, s. 28).

16 SV³ 14, s. 43 (*A Literary Review*, s. 39).

17 SV³ 14, s. 33 (*A Literary Review*, s. 28-9).

18 SV³ 14, s. 92-3 (*A Literary Review*, s. 90).

19 SV³ 14, s. 92 (*A Literary Review*, s. 86 ve 90).
20 SV³ 14, s. 61 (*A Literary Review*, s. 58).
21 SV³ 14, s. 60 (*A Literary Review*, s. 57).
22 SV³ 14, s. 58-59 (*A Literary Review*, s. 55).
23 SV³ 14, s. 59 (*A Literary Review*, s. 55-6).
24 SV³ 14, s. 77 (*A Literary Review*, s. 74-5).
25 SKS, 1, s. 137 (KW, II, s. 79).
26 *Papirer*, X³ A 477, 1850'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 506).
27 SV³ 14, s. 46 (*A Literary Review*, s. 42).
28 SV³ 14, s. 46 (*A Literary Review*, s. 44).
29 M. Heidegeer, *History of the Concept of Time: Prolegomena* (HCT), çev. Theodore Kisiel, Bloomington; Indiana University Press, 1985, s. 247.
30 HTC, s. 244 (italikler benimdir, özgün italikleri kaldırdım). Heidegger, kendimizi yalnızca birbirimizle karşılaştırma biçimimize değil, bu konulara (daha iyi ya da daha kötü olan) yakınlığımızı ya da uzaklığımızı birbirimizle özdeşleştirme biçimimize de göndermede bulunur. Bu durumda *Abständigkeit* kendimizle başkaları ya da genel olarak başkaları arasında özel bir mesafe bulunması ya da bu mesafenin karşılaştırılması değildir; *überhaupt* farkıyla ilgilidir; kişinin kendini başkalarıyla eş düzeyde ya da başkalarından daha üstün görmesiyle, başkaları daha iyi ya da daha kötü olsunlar, tıpkı onlar gibi olmasıyla, hatta herkesin başka herkes gibi olması gerektiğiyle ilgilidir. Kısacası *Abständigkeit*, başkalarıyla birlikte olma yolumuz ya da tarzımızdır, aslında *Dasein*'ın yapısal bir özelliğidir. Kierkegaard'un daha etkileyici dilinde bu, dedikodu, söylenti, sahte önem ve apatetik imrenmenin birbirimizle ilişkilerimize egemen olduğu yerde, bencilin ve öteki konusunda karşılıklı muhalefetin bataklığıdır. Kierkegaard farklılığa karşı bu ilginin doğasının *Dasein*'ı "sıradanlık ve gündeliklilik" yönüne çekmek, sonucunun da "bütün farklılıkların aynı düzeye getirilmesiyle" *das Man*'da sindirilmek olduğunu sevinçle kabul ediyordu (a.g.e., s. 426).
31 Bkz. benim "The Dialectic of Proximity and Apartness"im, Harald Jodalen ve Arne Johan Vetlesen (ed.) *Closeness: An Ethics*, Oslo: Scandanivian University Press, 1997, s. 167-84. Heidegger'in terimi böyle kullanmaması, "görüngü"yü, insanla yapısal bir biçimde pekiştirmek istemesiyle ilişkilidir. Kierkegaard ise bunun kötü etkilerinin hangi koşullar altında engellenebileceğini anlamakla ilgilenir.
32 SV³ 14, s. 63 (*A Literary Review*, s. 60).
33 Yazdığım *Kierkegaard* ("Arguments of the Philosophers"), Londra/New York: Routledge, 1982'nin (gözden geçirilmiş basım 1991, yeni basım 1999) 7. Bölüm'ünde yaptığım gibi.
34 *Papirer*, VII¹ B 135, 1846'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 251).
35 *Papirer*, VII¹ B 43, 1846.
36 SV³ 14, s. 77 (*A Literary Review*, s. 73).
37 Bkz. SV³ 14, s. 87 (*A Literary Review*, s. 84).
38 SV³ 14, s. 86-7 (*A Literary Review*, s. 85).
39 HCT, s. 246-7.
40 SV³ 14, s. 89-94 (*A Literary Review*, s. 86-92).
41 SV³ 14, s. 78 (*A Literary Review*, s. 75).
42 Klaus-M. Kodalle, "The Utilitarian Self and the 'Useless' Passion of Faith", Niels Jørgen Cappelørn ve Hermann Dreuser (ed.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1999*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999, örn. s. 400-2.
43 SV³ 14, s. 79 (*A Literary Review*, s. 76). "Göz alıcı günahlar", Augustinus'un *De Civitate Dei*'sine (413-426; Tanrı Devleti) atfedilen bir anlayıştır ama bu ifade aslında orada yoktur.
44 SV³ 14, s. 80 (*A Literary Review*, s. 77-8).
45 SV³ 14, s. 98 (*A Literary Review*, s. 97).

46 SV³ 14, s. 99 (*A Literary Review*, s. 97).
47 SV³ 14, s. 79-80 (*A Literary Review*, s. 76-7).
48 *Papirer*, X² A 394, 1850'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 466).
49 *Papirer*, X¹ A 107, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 365; çeviri değiştirildi, vurgu özgündür).
50 SV³ 14, s. 101 (*A Literary Review*, s. 100).
51 Bkz. örn. Hubert L. Dreyfus ve Jane Rubin, "Kierkegaard on the Nihilism of the Present Age: The Case of Commitment as Addiction", *Synthese*, c. 98, no. 1 (1) Ocak 1994, s. 3-19; Alastair Hannay, "Kierkegaard's Present Age and Ours", Mark Wrathall ve Jeff Malpas (ed.) *Heideggar, Authenticity and Modernity: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Volume I*, Cambridge MA: MIT Press, s. 105-22, dn. s. 354-6; *A Literary Review*, Niels Jørgen Cappelørn ve Henmenn Deuser (ed.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1999*'a tahsis edilen denemeler derlemesi.

14. BÖLÜM DIŞ GÖRÜNÜŞÜ DEĞİŞTİRME (Sayfa 369-384)

1 Kirmmse, *Encounters*, s. 335 (442).
2 Bkz. *Papirer*, VII¹ A 182, 186, 189, 191, 197, 198, 200; 1846'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 235-43).
3 Kirmmse, *Encounters*, s. 237 (326-7).
4 *Papirer*, VII¹ A 2 ve 3, 1846'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 203). Birinci NB günlüğüyle paralel giden günlükten.
5 *Papirer*, VII¹ A 9, 9 Şubat 1846'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 204).
6 *Papirer*, VII¹ A 97 ve 98, 9 Mart 1846'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 215).
7 *Papirer*, VII¹ A 5, 1846'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 204).
8 Kirmmse, *Encounters*, s. 138 (198).
9 *Papirer*, VII¹ A 107, 1846'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 223).
10 *Papirer*, VII¹ a.g.e. A 107, 1846'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 223-4).
11 *Papirer*, VII¹ A 99, 1847'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 260).
12 Thompson, *Kierkegaard*, s. 191.
13 Kirmmse, *Encounters*, s. 97 (142).
14 W. Kaufmann (ed.), *From Dostoevsky to Sartre*, New York: Random House, 1956, s. 20. İnternette karşılaştığım Mike Bool'a bu gönderme için teşekkürler.
15 Kirmmse, *Encounters*, s. 195 (271-2).
16 Thompson, *Kierkegaard*, s. 139. Alıntı Steven Crites'tandır, "The Author and the Authorship: Recent Kearkegaard Literature", *Journal of the American Academy of Religion*, c. 38 (Mart 1970), s. 38. Aslında Thompson, yüzbaşı, daha sonra albay olan Barth'a adının baş harflerini oğlunun adının baş harfleri olarak yazar.
17 Kirmmse, *Encounters*, s. 100 (146).
18 A.g.e., s. 95, 295 (139, 397-8).
19 A.g.e., s. 238 (328).
20 *Papirer*, VII¹ A 147, 7 Eylül 1846 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 231).
21 *Papirer*, VII¹ A 107, (*Papers and Journals: A Selection*, s. 224).
22 *Papirer*, VII¹ A 229, 24 Ocak 1847 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 245, çeviri değiştirilmiştir).
23 SV³ 14, s. 87 (KW, XIV, s. 95-6)

24 Bkz. Thompson, *Kierkegaard*, s. 190. Henrik Stangerup, *The Seducer: It is Hard to Die in Dieppe*, çev. Sean Martin, Londra: Marion Boyars, 1990, Møller'in yaşamını anlatan etkileyici bir romandır.
25 *Papirer*, VII[1] A 109, 1846'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 225).
26 Kirmmse, *Encounters*, s. 65-67, 72-75 (102-3, 110-13).
27 *Papirer*, X[1] A 98, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 362-3).
28 Son ifade Mynster'in yeni kilise binasını hizmete sokarken ettiği duadandır (J. P. Mynster, *Kirkelige Leliligheds-Taler*, 2 cilt Kopenhag: Reitzel, 1854, c. 1, s. 383). George Pattison'ın durumu mükemmelce anlatan kitabının 6. Bölüm'ünde ("Kierkegaard Goes to Church") bundan ve diğer dualardan alıntı yapılmaktadır, "*Poor Paris: Kierkegaard's Critique of the Spectacular City*, Kierkegaard Studies: Monograph Series 2 (1) Berlin ve New York: Walter de Gruyer, 1999, s. 111.
29 *Papirer*, X[2] A 589, 1850'den.
30 *Papirer*, VII[1] A 169, 5 Kasım 1846 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 233-4).
31 *Papirer*, IX A 240, 1848'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 327).
32 *Papirer*, VII[1] A 221, 20 Ocak 1847 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 243).
33 Mynster, Kierkegaard'un "böyle küçük bir şeyle canını sıkmaya" tenezzül ettiğini düşünmesin diye, Mayıs 1845'te yazdığı *Efterskrift*'in (Not) Önsöz'ünde P. L. Møller'in *Corsaren*'le bire bir bağlantısına gönderme yapmayı atladığı konusundaki yorum için bkz. *Papirer*, VII[1] A 97 ve 98, 1846'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 215).
34 *Papirer*, X[2] A 96, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 432-3).
35 *Papirer*, VIII[1] A 482, 1847'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 277-8).

15. BÖLÜM SEVGİNİN İŞLERİ
(Sayfa 385-397)

1 *Papirer*, IX B 63.8, 1848'den.
2 *Papirer*, VIII[1] A 390, 4 Kasım 1847'den; karş. *Papirer*, X[4] A 511, 1852'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 274, 536).
3 *Papirer*, VIII[1] A 231, 1847'den. Günlükte 7 Temmuz 1839 tarihli ilk not (*Papirer*, II A 469).
4 Bkz. bu kitapta 6. Bölüm.
5 *Papirer*, VIII[1] A 9, 1847'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 254).
6 *Papirer*, VIII[1] A 293, 1847'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 272).
7 *Papirer*, II A 130, 18 Temmuz 1837 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 89); karş. *Papirer*, II A 127, 1 Temmuz 1837; II A 128 (sayfa kenarındaki yorum) ve II A 131, 7 Ekim 1837.
8 SV[3] 12, s. 210 (KW, XVI, s. 216-17).
9 Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, *Kant's Crtique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*'te, çev. T. K. Abbott, Londra: Longmans, Green, 6. bas., 1954, s. 15; karş. Matta 22:37 ve Luka 10:25 ve 10:27.
10 SV[3] 12, s. 188, özgün vurgu kaldırıldı (KW, XVI, s. 194). Bkz. Philip L. Quinn, "Kierkegaard's Christian Ethics", Hannay ve Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, s. 349-69, bkz. s. 361-2; bkz. Hanny, *Kierkegaard*, böl. 7.
11 Kant, *Metaphysical Elements of Ethics*, *Kant's Critique*'te, s. 312.
12 Matta 22:37-40; Markos 12:29-31; Luka 10:25 ve 10:27-28. Bkz. Yasanın Tekrarı 6:5.
13 Kant, *Critique of Practical Reason*, *Kant's Critique*'te, s. 176.
14 SV[3] 12, s. 56 (KW, XVI, s. 56)
15 SV[3] 12, s. 23 (KW, XVI, s. 17)

16 Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, *Kant's Critique*'te, s. 18.
17 William Shakespeare'in, "Love is not love which alters when it alteration finds" (116. sone) dizesinden bu bağlantıda sık söz edilir.
18 Bkz. Tracy Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley: University of California Press, 1975, s. 192-202 ve Kent Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge University Press, 1991, s. 214-15. Karş. Nietzsche'nin 1872 tarihli "Homer's Weltkampf" adlı yayımlanmamış denemesinde doğal yeteneğin mücadeleyle geliştirilmesi gerektiği iddiası.
20 Karş. Nietzsche'nin, 1871 tarihli, "Yunan Devleti" adlı yayımlanmamış denemesi.
21 *Papirer*, VIII[1] A 299, 1847'den (*Papers and Journals*: *A Selection*, s. 272); SV[3] 12, s. 312 (KW, XVI, s. 326).
22 SV[3] 12, s. 132 (KW, XVI, s. 134). Bkz. Rom. 13:10: "[S]evmek Kutsal Yasa'yı yerine getirmektir"; Philip L. Quinn, "Kierkegaard's Christian Ethics", s. 354.
23 SV[3] 12, s. 260-1 (KW, XVI, s. 271).
24 *Papirer*, VIII[1] A 4, 1847'den (*Papers and Journals*: *A Selection*, s. 253).
25 SV[3] 12, s. 281, 276 (KW, XVI, s. 293, 288).
26 SV[3] 12, s. 88-9 (KW, XVI, s. 87-8). Bkz. Quinn, "Kierkegaard's Christian Ethics", s. 365.
27 SV[3] 12, s. 107 (KW, XVI, s. 107).
28 SV[3] 12, s. 62 (KW, XVI, s. 58).
29 SV[3] 10, s. 283 (KW, II, s. 622).
30 *Papirer*, VIII[1] A 390, 4 Kasım 1847'den (*Papers and Journals*: *A Selection*, s. 274-5).
31 Örn. *Papirer*, VIII[1] A 551, 1848'den (*Papers and Journals*: *A Selection*, s. 292).
32 A. P. Adler, *Nogle Prædikener*, Kopenhag, 1843.
33 Bkz. Thompson, *Kierkegaard*, s. 195-6; Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age of Denmark*, s. 331.
34 *Breve og Aktstykker*, I, s. 122 (155-6) (mektup 83).
35 Kirmmse, *Encounters*, s. 234 (322-3).
36 Örn. *Papirer*, VIII[1] A 252, 1848'den.

16. BÖLÜM İŞİ TANIMLAMA
(Sayfa 399-416)

1 A. P. Adler, *Nogle Digte* (Bazı Şiirler), *Studier og Eksempler* (Araştırmalar ve Örnekler), *Theologiske Studier* (İlahiyat Araştırmaları) ve *Forsøg til en kort systematisk Fremstilling af Christendommen i dens Logik* (Hıristiyanlığa ve Mantığına İlişkin Kısa Bir Sistematik Sunumu Denemesi); bunların hepsi 1846'da Kopenhag'da yayımlandı. Daha sonra, Ağustos'ta Kierkegaard, Adler'in bir yıl önce çıkan *Skrivelser min Suspension og Enledigste vedkommende* (Açığa Alınma ve Kovulmama Dair Yazılar) adlı kitabını da satın aldı.
2 *Papirer*, VIII[1] A 440, 1 Aralık 1847.
3 SV[3] 15, s. 53. Taslaklarla kullanılan ve kullanılmayan çeşitli parçalar *Papirer*, VII 2'de yer alıyordu ve Julia Watkin'in kendi yaptığı Danca basımda çevirdiği *Nutidens religieuse Forvirring. Bogen om Adler*, Kopenhag: C.A., Reitzel, 1984'te KW, XXIV olarak yayımlandı.
4 *Papirer*, IX A 189, 1848'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 322).
5 *Papirer*, IX A 302, 1848'den.
6 Bkz. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 331-9'da Kirmmse'nin irdeledikleri.
7 *Papirer*, VIII[1] A 219, 2 Ağustos 1847 tarihli; VIII[1] A 227, 3 Ağustos 1847 tarihli; VIII[1] A 249, 15 Ağustos tarihli (*Papers and Journals: A Selection*, s. 269-71); VIII[1] A 250, 16 Ağustos tarihli.

8 *Papirer*, X[1] A 41 ve 42,1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 355-6). Levin'in yorumları için bkz. Kirmmse, Encounters, s. 211-12 (289-90).
9 *Papirer*, VIII[1] A 497, 28 Aralık 1847.
10 *Papirer*, X[1] A 281, 25 Nisan 1849; X[5] A 146, 13 Ekim 1853 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 383, 559).
11 Gerçi Kierkegaard'un, görüşlerini açıklayan ve eyleme geçme iddiasında bulunan siyasal partiler ya da gazetelerden, kendisinin bireylerden istediği biçimde kararlı ve birlikte davranmalarını talep ettiğini, dolayısıyla buna izin verdiğini de unutmayın.
12 Bkz. *Papirer*, IX A 375, 1848'den; X[1] A 202 ve X[2] A 10 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 339-40, 377-8, 423). Daire Tornebuskegade'nin köşesindeydi. O zamanki kapı numarası 156 A idi, bugünse 7'dir.
13 Düşündüğünü açıkça söyleme isteğinden *The Point of View*, SV[3] 18, s. 119'da söz edilerek, bunun bir kararlılıktan çok, yazma "gereksinmesi" (*Produktivitetens Trang*) gibi bir "gereksinme" (*Trang*) olduğuna değinilir (bkz. a.g.e., s. 133).
14 *Papirer*, VIII[1] A 640 ve 645, 19 ve 24 Nisan 1848 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 295-6).
15 *Papirer*, X[1] A 583, 1849'dan; X[6] B 249, 1849-50'den.
16 *Papirer*, IX A 293, Kasım 1848 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 332-3).
17 SV[3] 18, s. 104-6, 125-6, 133.
18 Bkz. *Papirer*, X[1] A 122, 508, 510, 513, 517 ve 530 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 368, 390-4).
19 *Papirer*, X[1] A 147, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 373-4).
20 SV[3] 15, s. 67 (*The Sickness unto Death*, s. 35); *Papirer*, VIII[1] A 18, 1837'den. Adolf Trendelenburg'un 1846'da Berlin'de yayımlanan *Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen* (Kategoriler Kuramının Tarihi: İki Tez) kitabını bulmuştu.
21 *Papirer*, IX A 390, 1848'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 340-1).
22 SV[3] 10, s. 195 (KW, XII, 1, s. 520).
23 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 78, s. 49, 50. Kuşkuyla umutsuzluk *Either/Or*'da da ayırt edilir; bkz. s. 515 (SKS 3, s. 204).
24 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 50, vurgu kaldırılmıştır.
25 SKS 3, s. 188, 203, 209 (*Either/Or*, s. 502, 513, 520).
26 SKS 3, s. 188 ve 200 (*Either/Or*, s. 502, 511).
27 SKS 3, s. 239-40 (*Either/Or*, s. 542-3).
28 SV[3] 15, s. 122 ve 112 (*The Sickness unto Death*, Harmondsworth: Penguin Books, 1989, s. 99, 89).
29 SV[3] 15, s. 98-99, 146, 102 (*The Sickness unto Death*, s. 72, 125, 76).
30 SV[3] 15, s. 133, 87 (*The Sickness unto Death*, s. 111, 59).
31 Bkz. SV[3] 15, s. 131, 132, 135; ayrıca bkz. s. 133 (*The Sickness unto Death*, s. 109, 110, 113; ayrıca bkz. 111).
32 SV[3] 15, s. 101, 122 (*The Sickness unto Death*, s. 75, 99).
33 SV[3] 15, s. 118 (*The Sickness unto Death*, s. 94).
34 Bkz. Hegel, *Aesthetics*, I, s. 155.
35 SV[3] 15, s. 122-3, 74 (*The Sickness unto Death*, s. 99-100, 44).
36 SV[3] 15, s. 87 (*The Sickness unto Death*, s. 59).
37 SV[3] 15, s. 133 (*The Sickness unto Death*, s. 111).
38 Bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 152-3.
39 SV[3] 10, s. 269 (KW, XII, 1, s. 606).
40 *Fædrelandet*, S. 188-91, 24-27 Temmuz 1847, SV[3] 14'te. "Inter et Inter" (Arada ve Perdeler Arasında" imzalı, iki anlama çekilecek zekice bir söz)

41 *Papirer*, IX A 175, 1848'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 319-20); SV³ 18, s. 90.
42 SV³ 10, s. 52, 57 (KW, XII, 1, s. 351, 357).
43 *Papirer*, X¹ A 510, A 548, A 557 ve A 508, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 392, 399, 400, 390).
44 *Papirer*, X¹ A 567, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 402).
45 *Papirer*, X¹ A 273 ve A 256, 1849'dan (ikincisi *Papers and Journals: A Selection*, s. 449).
46 *Papirer*, X¹ A 47, 1854'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 571).
47 *Breve og Aktstykker*, 1, s. 220-1 (280-1) (mektup no. 196).
48 Kierkegaard'la görüşüp çağdaş İskandinav edebiyatı araştırmasına onu da katmak isteyen İsveçli yazar, gezgin ve edebiyat eleştirmeni Frederikke (ya da Frederika) Bremer (1801-1869), Mayıs 1849'da ona "Victor Eremita'ya ..." başlıklı mektuplar yazmaya başladı. Bkz. a.g.e., s. 225-7 (286-8) (mektup no. 201, 203, 204). Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 295.
49 *Papirer*, X¹ A 553 ve 556, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 400).

17. BÖLÜM AFACAN ŞEHİT
(Sayfa 417-451)

1 *Papirer*, X¹ A 234, A 258 ve A 260, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 379-81).
2 Kirmmse, Encounters, s. 42 (68).
3 *Papirer*, IX A 216, 1848'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 325).
4 *Papirer*, IX A 262, 1848'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 328-9).
5 *Papirer*, X¹ A 568, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 402).
6 *Breve og Aktstykker*, I, s. 262-3 (334-5) (mektup no. 239).
7 *Papirer*, X¹ A 210, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 445). Kirmmse, *Encounters*, s. 53 (83).
8 *Papirer*, X¹ A 533, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 395).
9 *Papirer*, X¹ A 497, 1849'dan ve X⁴ 605, 1852'den.
10 *Papirer*, X¹ A 219, 29 Haziran 1855 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 642).
11 Bkz. Bruce H. Kirmmse, "'Out With It!' The Modern Breakthrough, Kierkegaard and Denmark", Hannay ve Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, s. 27.
12 *Papirer*, VIII¹ A 394, 1847'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 275).
13 *Ölümcül Hastalık*'ın İkinci Bölümü, B altbölümünün altındaki A bölümünün ("Günahkârlığından Umutsuzluğa Düşmenin Günahı") son paragrafında yaşamöyküsüne net gönderme yapıldığı bilgisini George Pattison'a borçluyum. "Aptal bir kilise hizmetkârı" (Mynster) bağışlanmaktan umutsuzluğa düşen melankoliği (Michael Pedersen Kierkegaard) ruhunun ta derinlerinden takdir eder. Bu pasajda derin ruhlu adamın "eşinden", "günahtan bu kadar kedere kapılabilen, böylesine ciddi ve azizlere benzeyen kocayla karşılaştırıldığında kendini çok küçülmüş" hisseden biri olarak söz edilmesi, yazarlığında Kierkegaard'un annesine yaptığı ender ama önemli bir göndermedir. Babasının gücenmişliği de bellidir. Bkz. SV³ 15, s. 162-3 (*The Sickness unto Death*, s. 145-6).
14 *Papirer*, X¹ A 167 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 375).
15 *Papirer*, X⁴ A 604, 1852'den.
16 *Papirer*, X¹ A 510, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 392-3); SV³ 15; s. 125 (*The Sickness unto Death*, s. 102-3).
17 SV³ 15; s. 164 (*The Sickness unto Death*, s. 147).
18 SV³ 16; s. 108, 107 (*Practice in Christianity*, KW, XX, s. 107, 106). Bkz. Philip L. Quinn, "Kierkegaard's Christian Ethics", s. 368-74 ve Kirmmse'nin *Kierkegaard in Golden Age Denmark*'ında kapsamlı tartışması (s. 379-404).

19 Örn., *Papirer*, X^5 A 98, 1853'ten; X^1 A 62,1854'ten.
20 SKS 4, s. 329 (KW, VIII, s. 21).
21 SV^3 16; s. 13 (KW, XX, s. 7).
22 SV^3 16; s. 45, 51-60, 85 (KW, XX, s. 35, 42-53, 81).
23 SV^3 16; s. 86 (KW, XX, s. 82).
24 SV^3 16; s. 138 (KW, XX, s. 143).
25 SV^3 16; s. 162 (KW, XX, s. 167). Bkz. Ettore Rocca, "Kierkegaard's Second Aesthetics, Niels Jørgen Cappelørn ve H. Deuser (ed.), *Kierkegaard Studies: Yearbook 1999*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999. Daha sonraki söylevlerde yazarın dinsel imge örgüsü açıklaması *Practice*'ın son bölümüyle ilgilidir.
26 Bu kaynakların arasında, Ortaçağ mistisizmine olan tutkusu ilahiyata karşı çıkmasına yol açan Lutherci yazar Johann Arndt (1555-1621) vardır. Kierkegaard, Arndt'ın Danca çevirilerinin yanı sıra Almanca yapıtlarını da daha önceden biliyordu (bkz. örn., *Papirer*, X^6 C 1:89, burada Kierkegaard, Arndt'ın yaşamın öğretiden daha önemli ama öğretinin gerçekte kendi yaşamı olduğu sözünden alıntı yapar). Başka bir kaynak da ilahileri genellikle Kierkegaard'un anlatım biçimine benzeyen H. A. Brorson'dur (1694-1764). Kierkegaard, aile mezarlığına yazılması için bu ilahilerden birinin birkaç dizesini seçti. Bkz. bu bölümde dn. 74.
27 Mynster, *Yderligere Bidrag til Forhandlingerne om de kirkelige Forhold i Danmark* (Danimarka'da Kilisenin Durumu Konulu Tartışmalara Daha Fazla Katkılar), Kopenhag, 1851, s. 44'te Goldschmidt'e değinirken, ondan "en yetenekli yazarlarımızdan biri" olarak söz etmiş, Kierkegaard'u Goldschmidt'in bulduğu bir sözcüğü (*Fremtoning* [görüngü]) kullanarak tanımlamıştı.
28 *Papirer*, X^1 A 167, A 168, 1851'den, ikincisi Haziran'da yazılan bir mektup (*Papers and Journals: A Selection*, s. 524); A 270, 2 Mayıs 1851'den sonra.
29 *Papirer*, X^1 A 302, ikisi de 4 ve 5 Mayıs 1849 tarihli; X^1 A 309.
30 "Şimdi farklı bir şeyden söz edeyim."
31 Onun vaaz konuları.
32 *Breve og Aktstykker*, I, s. 280-1 (357-8) (mektup no. 263).
33 Bkz. *Papirer*, X^4 A 6, 1851'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 517-18); *Papirer*, X^5 A 125, 27 Mayıs 1853.
34 SV^3 17, s. 76-7.
35 SV^3 17, s. 65.
36 Bkz. Carl Jørgensen, *Søren Kierkegaard. En Biografi*, IV, s. 9-10; Carl Koch, *Søren Kierkegaard og Emil Boesen*, Kopenhag, 1901, s. 35.
37 Kirmmse, *Encounters,* s. 195 (272).
38 *Papirer*, X^4 A 551, 1852'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 535-7).
39 *Papirer*, X^4 A 663, 1852'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 552).
40 *Papirer*, X^1 A 74, 1854'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 572-3).
41 *Papirer*, X^1 A 144, 1854'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 581-5).
42 *Fædrelandet*, S. 295, 18 Aralık 1854.
43 Bkz. *Papirer*, X^3 B 188, 1855'ten. Kierkegaard, konumunun Grundtvigcilerden, Hıristiyanlığın "sahip olduğumuz" "en moral bozucu" biçiminden ayrı tutulmasının gerekliliğini vurgular.
44 *Breve og Aktstykker*, I, s. 327-8 (357-8) (mektup no. 299).
45 Ernst Wilhelm Kolthoff (1809-1890), Kopenhag Kutsal Ruh Kilisesi (*Helligaandskirke*).
46 *Papirer*, X^1 A 1, 1 Mart 1854 (*Papers and Journals: A Selection*, s. 568-9).
47 Kirmmse, *Encounters*, s. 186 (256).
48 Clausen, Sibbern, jüri üyesi Ørsted ve Johanne Luise Heiberg'in olumlamama ifadelerinin kaynakları için bkz. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 482-3 ve dn. Yeri

gelmişken, Clausen, Sibbern ve Ørsted'in, Martensen ve Mynster gibi, Danimarka Krallığı Bilim ve Edebiyat Akademisi'nin seçilmiş üyeleri olduklarını görmek ilginçtir. Kierkegaard'a bu üyelik teklif bile edilmedi. Bkz. Olaf Pedersen, *Lovers of Learning*, Kopenhag: Munksgaard, 1992, s. 206-8, 256.

49 *Papirer*, X^1 A 658, 1849'dan; X 4 A 596, 1852'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 411, 545); X^5 A 106.

50 *Papirer*, X^2 A 14, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 425).

51 *Papirer*, X^2 A 622, 1850'den (*Papers and Journals: A Selection*, s. 487).

52 *Papirer*, X^1 A 640, 1849'dan (*Papers and Journals: A Selection*, s. 408).

53 Matematikçi ve liberal politikacı C. G. Andræ'nin eşi Hansine Andræ'nin belirttiği, Kierkegaard'un yazılarındaki devrimci içerimler konusunda ender bir içgörü için, tekrar bkz. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, s. 483. Ayrıca bkz. Kirmmse, Encounters, s. 118-19 (171).

54 *Papirer*, X^2 A 265, 28 Mayıs 1855. Ayrıca bkz. XI^2 A 411 ve XI^2 A 425, 1855'ten.

55 *Papirer*, XI^1 A 158, 1854'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 585).

56 Bkz. Carl Jørgensen, *Søren Kierkegaard. En Biografi*, V, s. 94. Jørgensen, Hanne Mourier'nın anlattığı, Regine'yle yaşamının ileriki yıllarında yaptığı görüşmeyi, Hjalmar Helweg'in *Søren Kierkegaard. En psykiatrisk-psykologisk Studie* (Søren Kierkegaard: Bir Psikiyatrik- Psikolojik Araştırma), Kopenhag: H. Hagerups Forlag, 1933) s. 385-92'deki versiyonundan alıntı yapar. Kirmmse, *Encounters*, s. 42'deki versiyonunda "ve Regine'ye selam vererek arzusuna karşılık verdi" diye yazar, son cümleciği atlar.

57 Martensen'in övgü konuşmasına ilk saldırı dahil, *Fædrelandet*'deki yazılar SV^3 19, s. 9-72'dedir.

58 *Øieblikket*, 1-9, Kopenhag: C. A. Reitzels Bo og Arvinger, 2. ve 3. basım, 1855, 1 (24 Mayıs 1855), s. 1, 9, 14: 2 (4 Haziran 1855), s. 20-21; 6 (23 Ağustos 1855), s. 5, 25-6; 7 (30 Ağustos 1855), s. 13; 9 (24 Eylül 1855), s. 20-1.

59 Yayımlanmamış onuncu sayının içeriğinin listesi *Papirer*, XI^3 B 326 ve 828'dedir. Taslaklardan birindeki bu alıntı *Øieblikket Nr. 1-10, Hvad Christus dømmer, Guds Uforanderlighed, af Søren Kierkegaard*, Kopenhag: Hans Reitzel, 1948, s. 188'den çevrilmiştir.

60 Kirmmse, *Encounters*, s. 248 (341).

61 Petrea Severine Kierkegaard'un (1801-1834), Ulusal Banka'nın şefi Henrik Ferdinand Lund'la evlenen kızı.

62 Kirmmse, *Encounters*, s. 172 (240-1).

63 *Breve og Aktstykker*, I, s. 21 (28). Aşağıdaki anlatım hastane günlüğünün 21-4 (28-32) sayfalarındaki tanımın başka sözcüklerle açıklamasıdır.

64 *Papirer*, X^5 B 15-23, 1849'dan.

65 Kirmmse, *Encounters*, s. 210 (288). Bkz. *Udtalelser*, Søren Kierkegaard Arşivleri, D, PK. 5, Læg 31, Kraliyet Kitaplığı, Kopenhag.

66 Nicolene Christine Kierkegaard'la (1799-1832) Henriette Lund'un babasının kardeşi, kumaşçı Johan Christian Lund'un oğulları Henrik ve Michael Lund. Bkz. bu bölüm dn. 62.

67 Ayrıca bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 121-8 (175-82) ve *Papers and Journals: A Selection*, s. 651-6'daki çeviri.

68 Johan Frederik Schlegel, Danimarka Batı Hint Adaları'na vali atandı. Söylentiye göre bu, nişanın bozulmasında ve sonrasında sürüp giden sıkıntıdan kaçabilmelerini sağladı. Johan Frederik'le Regine 17 Mart 1855'te Kopenhag'dan ayrıldılar. Döndüğünde Regine'yle görüşen Hanne Mourier'ya göre, Regine, gidişlerinden bir gün önce sokakta Kierkegaard'la karşılaştı ve Kierkegaard'a, "Tanrı seni kutsasın – Umarım, senin için her şey iyi olur!" dedi. Bunun üzerine Kierkegaard geri çekildi, ayrılmalarından sonra ilk ve son kez ona selam verdi (Kirmmse, *Encounters*, s. 38 ([63]).

69 İnsansever ve yazar.
70 Kuşkusuz, Peter'ın Almanya'da öğrencileri arasındaki *der Discutier-teufel aus dem Norden* adına bir anıştırma.
71 *Papirer*, XI[1] A 375, 1854'ten (*Papers and Journals: A Selection*, s. 602).
72 *Breve og Aktstykker*, I, s. 20 (s. 26-7).
73 Maren Kristine Kierkegaard (1797-1822) ve Søren Michael Kierkegaard (1807-1819).
74 H. A. Brorson'un (1694-1764) yazdığı ilahiden.
75 *Breve og Aktstykker*, I, s. 25 (s. 26-7).
76 Bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 53 (84).

18. BÖLÜM "ZAVALLI KIERKEGAARD"? (Sayfa 453-476)

1 Kirmmse, *Encounters*, s. 136 (192-3).
2 A.g.e., s. 115 (167).
3 A.g.e., s. 134-5 (189-91).
4 A.g.e., s. 135 (191-2).
5 A.g.e., s. 132 (188).
6 Bkz. Kirmmse, "Out With It!", Hannay ve Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, s. 24, 30 vd., 36-7. Kaynak *Kirketidende*, 1881, S. 23 olarak verilmektedir; *Peter Christian Kierkegaards Samlede Skrifter*, C. 4, s. 124'te yeniden basıldı.
7 *Kirketidende*, 1881, no. 22; *Peter Christian Kierkegaards Samlede Skrifter*, c. 4, s. 125'te yeniden basıldı. Bkz. Kirmmse, "Out With It!", Hannay ve Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*.
8 Bkz. *Papirer*, XI[3] B 154 ve 155.
9 Weltzer, *Peter og Søren Kierkegaard*, s. 358, 255; Kirmmse, "Out With It!", Hannay ve Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, s. 35-9.
10 C. L. N. Mynster, *Har S. Kierkegaard fremstillet de christelige Idealer – er dette Sandhed?* (S. Kierkegaard, Hıristiyan İdeallerini Temsil Etti mi? – Bu Doğru mu?"), Jakob Paulli'nin önsözüyle yayımlandı, Kopenhag: C. A. Reitzels Forlag, 1884, s. 18, 46.
11 A.g.e., s. 13, 16, 22, 23, 35, 41, 42, 44.
12 Mynster Jr., kendisini Martensen'in destekçisi olarak tanıtacak pek çok şeye işaret eder. Örneğin, Martensen'in, 1841 tarihli *Grundrids til Moralphilosophiens System*'inden alıntı yapar: "[E]ylemin ve zevkin ritmik alışverişi", "insanın, eylemde bulunmak kadar tadını çıkaracağı bir görevdir." Kierkegaard'un müstear adla yazdığı yapıtlarında Martensen'e karşı yaptığı pek çok dolaylı saldırıda Martensen'in Hegelcilerden edimsel olarak ne kadar uzak olduğunu göremediğini de öne sürer. Demek ki Kierkegaard el ele ilerlemek için bilgi ve iman gerektiğini de kavrayamamıştır (a.g.e., s. 20).
13 H. Martensen, *Christian Ethics. Special Part: First Division: Individual Ethics*, (yazarın Almanca kitabından) çev. William Affleck, Edinbourg: T & T. Clark, 1881, s. 122-3; *Christian Ethics*, ("yazarın onayıyla" Dancadan) çev. C. Spence, Edinbourg; T & T. Clark, 1873, s. 215-17.
14 *Christian Ethics* (1873), s. 223.
15 Bkz. Leif Bork Hansen, *Søren Kierkegaards Hemmelighed of Eksistensdialektik* (Søren Kierkegaard'un Sırrı ve Varoluş Diyalektiği), Kopenhag: C. A. Reitzels Forlag, 1994. Sibbern için bkz. Kirmmse, *Encounters*, s. 216 (295).
16 Mynster'in oğlu oldukça kötü bir örnek verir. Ünlü "ya hep ya hiç" sözünün artık herhangi bir sözden çok daha popüler olduğunu anlatırken şunu sorar: "Ama Rab her şeyde kendi ira-

desini yerine getirmemizi bizden istediği için, bundan, Tanrı'nın her zaman 'her şeyimizi' istediği sonucu mu çıkar?" "Kimi zaman 'hep' yerine 'bir şey' yetmez mi?" Bu, *Øieblikket* (An), no. 6'ya (23 Ağustos 1855) bir göndermeyse gayet uygundur. Orada, "İtfaiye Şefi Ne Der?" yazısında Kierkegaard uzlaşmayı küçümser, yine ya/ya da'yı vurgular. Ancak bu, *Ölümcül Hastalık*'ta (*The Sickness unto Death*) aynı özdeyişin, Sezar'dan değil, hiçten yana olma anlamında, "*Aut Caesar aut nihil*"in (ya Sezar ya da hiç) dikkat çekici biçimde kullanılmasını ciddi düzeyde yanlış anlamak olurdu. Bu kargaşa Kierkegaard'un düşüncelerinin imgesinde süreklidir ve Ibsen'in *Brand*'ında açıklanır (bu adın Kierkegaard'un denemesinden alındığını düşünmek hoştur; itfaiye şefinin Dancası, "Brand-Major"dur). Mynster, "Norveçli şairin, istenileni *Brand*'e sıkıştırmasına" "doğru, alçakgönüllü Hıristiyanın" olması gerektiğinin zavallı bir göstergesi göndermesini yapar (Mynster, s. 29).

17 Brandes, Kierkegaard konusunda konferans vermek için Oslo'ya gittiğinde, konferans salonu yetkilisi onu geri çevirdi.

18 Lukács'ın Kierkegaard'la ilişkisinin ilginç bir açıklaması için bkz. Andras Nagy, "Abraham the Communist", George Pattison ve Steven Shakespeare (ed.) *Kierkegaard: The Self in Society*, Basingstoke: Macmillan, 1998, s. 196-220.

19 G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, Paris: Nagel, 1948, s. 84.

20 G. Lukács, *Soul and Form*, Cambridge, MA: MIT Press, 1971.

21 G. Lukács, *The Destruction of Reason* (1954), Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1981, s. 296.

22 Lukács, *Soul and Form*, s. 24.

23 G. Lukács, *Theory of the Novel* (Cambridge, MA: MIT Press, 1971).

24 Lukács, *Soul and Form*, s. 41.

25 A.g.e., s. 40.

26 A.g.e., s. 40-1.

27 G. Lukács, *History and Class Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 1971.

28 W. Lepenies, *Melancholy and Society* (1969), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, s. 153.

29 H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (1941), Boston: Beacon Press, 1960, s. 264.

30 Stephen Spender, "With Lukács in Budapest", *Encounter* (Aralık 1964), s. 55.

31 G. Lukács, "A kritikai realizmus jelentösége ma" (Eleştirel Gerçekçiliğin Bugünkü Anlamı), Budapeşte: Szépirodalmi, 1985, s. 6. Kaynak: Arpad Kadarkay, *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*, Oxford: Blackwell, 1991, s. 425.

32 Kadarkay, *Georg Lukács*, s. 28-9.

33 A.g.e., böl. 8.

34 Unamuno'nun Ibsen'i okumak için 1890'ların sonunda Norveççe öğrendiğini ve 1903'te Kierkegaard'u okuduğunu George Pattison'dan öğrendim. 1904 tarihli bir mektupta, o sıralar *Samlede Vœrker* [Toplu Eserler] okuduğu yazılıdır.

35 Hegel, *Aesthetics*, I, s. 67.

36 John Milbank, "Knowledge: The Theological Critique of Philosophy in Hamann and Jacobi", John Milbank, Catherine Pickstock ve Graham Ward (ed.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Londra/New York: Routledge, 1999, s. 22.

37 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londra: Duckworth, 1981, s. 41, 38.

38 Harvie Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity*, s. 42.

39 Bkz. David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, 1998.

40 Harry Fett, *Vort nationale Enevœlde. Ethos og Eros* (Ulusal Otokrasimiz: Etos ve Eros), Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), 1925, s. 6, benim çevirim. Kierkegaard'un Norveç'teki etkisinin ne kadar köklü olduğunu belirtirken Fett, Ibsen'in Brand'ı için örnek oluşturduğunu söyleyen Norveçli ilahiyatçı Christopher Bruun'dan (1839-1920) alıntı yapar. 19. yüzyılın sonuyla 20. yüzyılın başındaki entelektüel yaşam (*aandsliv*) konusunda Bruun şöyle diyordu: "Norveç'te bağımsızlık açısından sahip olduklarımızın çoğu ya Ibsen aracılığıyla Kierkegaard'u ya da Bjørnson aracılığıyla Grundtvig'i işaret eder" (a.g.e.). Siyasetçi ve şair Bjørnstjerne Bjørnson (1832-1910), Ibsen'le aynı yaşta olmasına rağmen, o tarihte Norveç'te en etkili yazardı. Takvacılığın yoğun iç yaşamla bağlantısı için bkz. Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, ed. Henry Hardy, Londra: Chatto & Windus, 1999, s. 37-8. Bu iki göndermeyi Brit Berggreen'e borçluyum.

Dizin

1815 Viyana Kongresi 4
1830 Temmuz Devrimi 3-4, 11, 22, 33
VI. Frederick 3-4
X. Charles 3

A regény elmélete bkz. *Roman Kuramı*
Adler, Adolph Peter 125, 151-153, 234-236, 369, 396-397, 399-400, 408, 414, 424, 426
Adorno 467, 469
Af en endnu Levendes Papirer bkz. Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden
Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift bkz. Bilimsel Olmayan Notu Sonuçlandırma
Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smule bkz. *Felsefe Parçaları İçin Akademik Olmayan Eki Sonuçlandırma*
Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) 387
Ahlefeldt-Laurvigen, Elias C. F. 149
Amaçsızca Dolaşan Yahudi 61, 69-71, 100, 110, 188
Andersen, Hans Christian 69, 114-115, 120-121, 126, 129-130, 133, 135, 140, 146, 167-168, 184, 190, 453-454, 469
Ansiklopedi (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaftenim Grundrisse*) 110, 180, 472

Aristoteles 52, 261, 263, 276, 298, 305, 423
Auber, Daniel 13
Aydınlanma 13, 41, 81-82, 88, 310-314, 319
Aziz Pavlus 125, 409, 415, 444, 459

Baader, Franz Xaver von 92, 230
Bakunin, Mihail 177
Balzac 350, 468
Barfod (editör) 458
Barth (genç) 373-376
Barth, C. S. 373-374, 376
Barth, Karl 471
Bartok 470
Baştan Çıkarıcının Günlüğü 183, 190-191, 201-202
Bauer, Bruno 230
Beaumarchais (yazar) 184
Beauvoir 471
Begrebet Angest bkz. *Kaygı Kavramı*
Bergson, Henri 475
Bilimsel Olmayan Notu Sonuçlandırma (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*) 53, 116, 152, 206, 247, 255-256, 263, 299-302, 306, 308-309, 313-314, 319-325, 328, 330-334, 336-337, 339, 341, 343, 345-346, 349-350, 352, 369-370, 372, 394, 404-405
Bir Edebi Değerlendirme (*En literair Anmeldelse*) 346, 353, 355-361, 370, 373, 379, 383, 394, 469
Blicher, Sten Steensen 120, 350
Boccacio, Giovanni 162
Boesen, Emil 24, 133-135, 139, 141, 148, 170, 175, 177, 180, 182, 184, 192, 204, 221, 284, 339, 427-428, 430, 444-450, 456
Boesen, Carl (pastör) 128, 149
Boethius 261
Boisen (Boiesen), Marie (Maria) 77, 100-101, 105
Bonaparte, Napoléon 3, 351, 465
Brandes, Georg 136, 139, 374, 461, 472
Brøchner, Hans 78, 80, 89, 108-109, 143-144, 148, 162, 200, 230, 255, 300, 369, 376, 397, 399, 442, 454

Brøndsted, Oluf 166
Burckhardt, Jakob 177
Burke 14

Cicero 261
Clausen, Henrik Nicolai 44, 54, 303, 436
Collette, Camilla 376
Congreve, William 3
Corsaren 341-348, 361, 365, 370, 372-375, 377, 379-382, 397, 417, 428, 440, 459-460
Crites, Stephan 375
Cuvier, G. 121, 124

çatışma 93-94, 97, 174, 209-212, 214-218, 222, 229, 283, 291, 322, 349, 389, 400, 404, 417-419, 430-432, 437, 439, 475

Dagen (Gün) 201
Danimarka Kilisesi 204, 384, 395, 400, 458
Danimarka Kraliyet Tiyatrosu 17, 109
Danimarkalı Öğrencinin Öyküsü (*En Dansk Students Eventyr*) 5, 52, 94
Dante 203, 468
Das Manifest der Kommunistischen Partei bkz. *Manifesto*
Daub, Karl 92, 123
David, C. N. 4, 24
Decameron 162
Değerlendirme bkz. Bir Edebi Değerlendirme
Del Sentimiento Trágico de la Vida bkz. *Yaşamın Trajik Duygusu*
Den christelige Dogmatik bkz. Hıristiyan Dogmatiği
Den Frisindede (Liberal) 201
Derrida 471
Descartes, Rene 107-108, 250-251, 268-269, 272
Dickens, Charles 354
Die Welt als Wille und Vorstellung bkz. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*
diyalektik 6, 17, 47, 55, 66, 70, 85-87, 112, 132, 158-159, 163-164, 211, 250, 252, 264, 271, 313, 317-319, 333, 344, 360, 362-363, 386, 413, 431, 437, 466-467, 469, 473
dolaysızlık 15, 17, 20, 68, 70, 74, 79, 81, 85, 118, 153, 168, 233, 238, 251, 285, 287, 293, 295, 304, 313, 318, 329, 338, 354, 356, 360, 362, 366, 403, 437

Dømmer selv! bkz. Kendin İçin Yargıla
Don Giovannni 68-69, 80, 183, 188, 193
Don Juan 61, 68-70, 100, 225
Dostoyevski 387, 470-471
doğaüstücülük 126, 145, 231-232, 250, 262, 264
düşünseme 15, 49, 61, 68-71, 74, 81-82, 85, 91, 94, 140, 156, 166, 171, 178, 235, 251, 253, 302, 304, 308, 324, 328, 338, 346, 351, 363-365, 466

Either / Or bkz. *Ya/Ya da*
En literair Anmeldelse bkz. Bir Edebi Değerlendirme
En Dansk Students Eventyr bkz. Danimarkalı Öğrencinin Öyküsü
En Hverdagshistorie bkz. Gündelik Yaşamın Öyküsü
Engels, Friedrich 177, 390
Engelsoft (Prof.) 148
Epikuros 147, 261, 344
estetik 8-9, 15, 17-20, 22-23, 45, 54, 70, 74, 79, 84-85, 88-89, 91, 93, 107, 111, 125, 135, 139, 156, 164-165, 179, 183-188, 190, 193-197, 202-205, 207, 217, 228-230, 253, 264, 285, 294-295, 308, 314, 322, 326, 328-329, 338, 344, 352, 354, 357-358, 381, 383, 389, 406, 413, 419, 468-469, 472
Estetik (*Vorlesungen über die* Ästhetik) 89, 216, 245, 410
eşitleme 357-365, 373, 380, 382, 389
etik 89, 156-157, 159-160, 178, 187, 190, 194-197, 205-207, 209-216, 227, 235-236, 247, 251, 262, 279, 285, 294-295, 323, 326, 328-330, 338, 343-344, 353, 358, 386, 389-390, 392, 394-395, 411, 413, 423, 425, 428, 431-432, 437, 469, 472
Eulenspiegel 61, 65-67, 69
evlilik / evlenme 136, 138-139, 145-146, 149-150, 153-154, 157, 171-172, 174-176, 183-184-185, 188, 190-191, 193, 197, 209, 217, 263, 266, 277-278, 284-290, 296-297, 307-308, 314, 323, 344, 353, 383, 385, 417, 430, 437, 446, 451
Evreler bkz. Yaşam Yolunun Evreleri

Farklı Tinde Eğitici Söylevler (*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*) 223-226, 228-229, 363, 383, 392-393, 415, 417

Faust 24, 61, 65, 68-72, 74, 79, 81, 99-100, 104, 110, 131-133, 147, 185, 188, 194, 311, 334-335, 381
Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe (Philosophiske Smuler) 95, 227, 232, 243, 248-250, 253-258, 261-264, 281, 297-304, 306-310, 324-325, 327-328, 331, 339, 420, 423, 425
Felsefe Parçaları İçin Akademik Olmayan Eki Sonuçlandırma *(Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smule)* 339
Feuerbach 230, 262
Fibiger, Ilia 446
Fichte 2, 13-14, 43, 51, 79, 96, 161-164, 178, 184-185, 287, 320, 473
Figaro (*Le Nozze di Figaro*) 80
Figaro 184
Flyveposten (Havacılık Postası) 23-28, 31, 120, 350
Fædrelandet (Anayurt) 4, 7, 21, 24-26, 70, 199-200, 203, 436, 453
Forord: Morskabsloesning for enkelte Stoender efter Tid og Leilighed bkz. Önsözler: Zaman ve Fırsat Elverdiğince Yaşamın Çeşitli Durakları İçin Hafif Bir Okuma
Forposten (İleri Karakol) 203
Forster 311
Frederick Kraliyet Üniversitesi (Oslo Üniversitesi) 52
Frygt og Bæve bkz. *Korku ve Titreme*

Genç Almanya Hareketi 155
Geschichte und Klassenbewusstsein bkz. *Tarih ve Sınıf Bilinci*
Gjentagelsen bkz. Yineleme
Giødwad, Jens Finsteen 199-200, 344, 413, 426, 443, 447
Goea Estetik Yıllığı (*Goea Aesthetic Yearbook*) 343, 380
Goethe, Johann Wolfgang von 2, 24, 43, 74, 79, 82, 88, 99, 124, 128, 133, 136, 147, 166, 184, 334-335
Goldmann, Lucien 463, 466
Goldschmidt, Meïr Aron 78-79, 342, 344, 347, 379-381, 421, 426, 434, 459-460
Grundtvig, Nicolai Frederik Severin 43-46, 50-51, 54, 61, 254, 288, 302-304, 321, 381, 400, 429, 440
Grundtvigciler 5-46, 50, 102, 112, 254, 258, 411-412, 423, 429, 433, 458
Gündelik Yaşamın Öyküsü (*En Hverdagshistorie*) 120, 350, 352
Gyllembourg, Carl Frederick Ehrensvärd 350
Gyllembourg, Thomasine Ehrensvärd 120, 350-352, 354-355, 366, 376

Hagen, Johannes Frederik 25, 27-30, 70, 203
Hamann, Johann Georg 14, 79, 81-83, 128, 232, 244, 310, 312-314, 327, 461, 470
Hansen, Peter 147
Hegel 2, 14-17, 51-54, 66, 79, 84, 86-89, 92-97, 108, 110-111, 1117, 119-120, 124-126, 132, 145, 151-153, 157-160, 163-164, 166, 174, 177, 179-181, 209-210, 212-216, 219, 229, 231-233, 235-236, 238, 240, 243, 245-247, 250-251, 263, 266, 270-271, 277, 285, 296-297, 304, 307, 309, 311, 317, 320, 322, 325-326, 332, 334, 355, 363, 377, 392, 396-397, 405-406, 410-411, 423-424, 437, 462, 465, 468, 472-473
Hegelci / Hegelciler 14, 16, 22, 86-89, 96, 117, 133, 151-152, 159, 166, 177, 180-181, 208, 230, 232, 258, 263, 271, 273, 286, 304, 307, 320, 332, 353, 358, 366, 377, 381, 466-467, 469
Hegelcilik 53, 66, 70, 79, 84-86, 89, 92, 94, 96-97, 108, 111-112, 119, 123-129, 144, 152-153, 156-159, 161, 177, 184, 188, 210, 216-217, 231, 235, 240, 245, 247, 251, 258, 262-263, 271, 297, 302, 307, 314, 320, 322, 325, 354-355, 358, 360, 364, 366, 370, 396, 397, 406, 411, 424, 466
Heiberg, Johan Ludvig 7-9, 16-20, 23-24, 27, 30-31, 70, 74, 77, 79, 81-82, 86, 88-89, 92, 95-96, 100, 109, 111, 113-115, 119-120, 123-127, 140, 152, 156, 166, 176, 188, 201-203, 216, 228-229, 246-247, 265-267, 269-270, 277-278, 288, 302, 307, 322, 336, 350-352, 355, 366, 381, 394, 412-414
Heibergci 20, 66, 69, 84-85, 111, 119, 124, 352, 354, 380, 424
Heiberg, Johanne Luise 8, 351, 412
Heiberg, P. A. 350
Heine, Heinrich 155, 230

Henüz Yaşayan Birinin Belgelerinden (*Af en endnu Levendes Papirer*) 113, 119, 124-125, 127-129, 133, 140, 185, 189, 277, 337, 339-340, 352
Herder, Johann Gottfried 2
Herrnhut Cemaati bkz. Moravyalı Kardeşler Cemaati
Heidegger, Martin 320, 358-361, 372, 393, 463, 465, 471
Heinesen, William 335
Hertz, Henrik 140
Hıristiyan Dogmatiği (*Den christelige Dogmatik*) 90, 416, 422, 460
Hıristiyanlık 19, 40-41, 43-45, 54, 58, 61-62, 70-71, 74, 82-84, 87, 92, 94-95, 97, 99, 105, 122, 127-128, 130-133, 135, 144-145, 179, 190, 195, 214, 228, 230-231, 236, 238, 242-244, 247, 249-250, 253-256, 258, 263-264, 267, 293, 297, 301-306, 309-310, 315-316, 320, 324, 327-328, 333-334, 347, 364-365, 384-395, 399-400, 403-405, 414, 416, 418-420, 422-424, 428-434, 439-442, 448-449, 454, 458-459
Hıristiyanlıkta Pratik (*Indøvelse i Christendom*) 401, 403, 407, 412, 421-423, 425-426, 429, 438
Hippokrates 270
Hirsch, Emanuel 462, 471
Hohlenberg (Prof.) 54, 148
Holst, Hans Peter 113-114, 119
Horatius 268, 277
Hölderlin 177
Humboldt 311
Hume, David 82, 313
Humoristiske Intelligentsblade 30, 77
Husserl, Edmund 320, 463

Ibsen, Henrik 462, 470, 474
Indøvelse i Christendom bkz. Hıristiyanlıkta Pratik
Intelligensblade 201, 228, 266
ıslah edici 437-438

İde 10, 14-22, 27, 70-71, 74, 86, 88, 92, 96, 151-152, 163-164, 189-190, 196, 214, 221, 240, 256, 259-260, 262, 274, 277, 283, 303-304, 306, 328, 334-336, 342, 346-348, 354-358, 360, 362, 366, 371-372, 374, 377-379, 401, 403, 410, 417, 469
ideal / ideallik 10, 14-15, 93, 145, 152, 160-163, 173, 179, 195, 209, 212, 218, 220, 241, 252-253, 259, 262, 291-292, 320, 322, 326, 329, 346, 355-357, 359, 362, 366, 380, 387, 389, 407, 414, 423, 437, 458, 460, 463, 469
ideal okur 337, 435
İki Çağ (*To Tidsaldre*) 339, 349-351, 356, 358, 366
İki Küçük Etik-Dinsel Deneme 426
İmgelenen Fırsatlar İçin Üç Söylev (*Tre Taler ved tænkte Leiligheder*) 299
İncil 41, 54, 88, 230, 387, 458
ironi 17, 21, 26, 29, 39, 72, 74-75, 78, 81-83, 85-86, 105-106, 112, 141, 155-170, 173, 184-185, 187-188, 197, 204, 216-217, 219-221, 228, 234, 237, 241, 245-248, 252, 257, 261-262, 267-268, 276, 284-286, 291, 293-294, 296, 307-309, 313-315, 317, 320, 327-329, 331, 334, 338, 344, 346-347, 357-358, 362, 364-365, 374, 377, 380, 386, 429, 472-473
İroni Kavramı (*Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*) 156, 165, 170, 185, 236
İstenç ve Tasarım Olarak Dünya (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) 431

Jakobi, Friedrich Heinrich 88, 310-311, 313-315, 318-319, 327, 461
Jean Paul bkz. Richer, Johann Paul
Joyce 471

Kafka 470
Kant, Immanuel 15, 86-87, 95, 108, 152, 161-162, 164, 178-179, 184, 213-215, 287, 310-311, 317, 320, 326, 332, 387-390, 394, 405, 465
Kaufmann, Walter 375
Kaygı Kavramı (Begrebet Angest) 61, 109, 227, 232-249, 254, 263, 265-267, 281, 285, 292, 323, 423, 425
Kempis, Thomas à 425
Kendin İçin Yargıla (*Dømmer selv!*) 429, 458
Kendini İrdelemek İçin, Şimdiki Çağa Önerilir (*Til Selvprøvelse, Samtiden Anbefalt*) 428
Kiel Üniversitesi 2, 16, 41, 124
Kierkegaard, Ane 34, 37-39, 56, 58-59
Kierkegaard, Henriette Glahn 176

Kierkegaard, Kirstine Røyen 38
Kierkegaard, Maren Kirstine 34
Kierkegaard, Michael Pedersen 34, 36-42, 45, 47-50, 58-59, 62, 67, 74, 77, 80, 100-101, 105, 112, 132- 139, 143-144, 146-148, 223, 228-229, 250, 372, 381-382, 418, 420
Kierkegaard, Nicolene Christine 36-37, 41-42, 54
Kierkegaard, Niels Andersen (amcası) 38
Kierkegaard, Niels Andreas 34-39, 42, 77
Kierkegaard, Paskal Michael Poul Egede 200
Kierkegaard, Peter Christian 33-34, 39, 42-43, 45-50, 55-60, 62, 67, 77-78, 100-102, 104, 107, 112, 118, 132-133, 135, 137-138, 143, 147, 149, 165-166, 176-177, 180, 182, 200, 229, 282, 300, 382, 396, 404, 414-416, 444-445, 448-449, 451, 454-458, 461
Kierkegaard, Petrea Severine 35, 37, 41, 435
Kierkegaard, Søren Aabye:
çocukluğu, 34-37;
ailesi, 37-46;
okul yılları, 50-55;
tezi, 143-170;
ilk vaazı, 154-155;
hastalığı ve ölümü, 442-451
müstear isimleri 53, 71, 97, 111, 116, 144, 168, 170, 182, 192-195, 201, 203-207, 210, 215-216, 220, 227-228, 233, 236, 248, 257, 265, 267, 272, 278-282, 286, 288-294, 296, 298-299, 325, 331, 333, 335-338, 342-346, 370-372, 375, 377, 381, 383, 400, 403-404, 407-408, 413-416, 422-423, 447, 456, 469, 472,
Anti-Climacus 404, 407, 410-412, 414, 422-424, 468;
Constantin Contantius 216-220, 222-223, 265, 280, 283-285, 288, 291-293, 323, 331, 338;
Frater Taciturnus 289-298, 301, 322, 328, 331, 338, 344, 345;
Hilarious Bogbinder 281, 299, 343, 345;
Johannes Climacus 56, 111, 144-145, 206, 218, 227, 249-253, 256-259, 263, 280, 283-285, 293, 300-310, 312-320, 323-334, 337-339, 345, 381, 394, 405, 412;
Johannes de Silentio 206, 215-216, 220, 222, 317;
Nicolaus Notabene 227, 265-266, 268-278, 286-287, 290, 306, 327, 395;
Victor Eremita 191-195, 203, 278-280, 283-287, 290-291, 342-345, 413, 415, 430, 437;
Vigilius Haufniensis 227, 236, 241-246, 323, 425;
William Afham 280, 282-287, 443;
Yargıç Vilhelm 119, 190, 193-197, 200, 205-207, 228, 252, 262, 279, 285-288, 383, 406-407, 459;
Kierkegaard, Søren Michael 34
Kirmmse, Bruce H. 456-457
Kjerlighedens Gjerninger bkz. Sevginin İşleri
Kjøbenhavns flyvende Post (Kopenhag Havacılık Postası) bkz. *Flyveposten*
Kjøbenhavnsposten (Kopenhag Postası) 12-13, 22-26, 28, 30-31, 65
Koefoed-Hansen, H. P. 228-229
Kolthoff, Ernst Wilhelm 132, 435
Kopenhag Üniversitesi 4, 52
Korku ve Titreme (Frygt og Bæve) 86, 95, 173, 204, 208-216, 221, 223, 228, 250, 317, 329, 383, 437-438, 459
Kral Lear 136, 138, 139
Kraliyet Muhafız Birliği 51
Kraliyet Pastörlük Okulu 154-155, 405, 421

Lehmann, Orla 23-31, 75, 129, 379
Leibniz 255, 261, 308, 318
Lenau, Nicolaus 99, 104, 185, 335
Lepenies, Wolf 466
Lessing, Gotthold Ephraim 88, 255, 261, 264, 298, 306-311, 314-319, 321, 327, 334, 336, 338, 425, 460, 476
Levin, Israel 281, 401, 443
Liberal Parti 7, 23
Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen bkz. Yabani Zambaklar ve Cennet Kuşları
Lindberg, Jacob Christian 303
Logos 15, 186
Lukács, György 462-471
Lund, Anna Cathrine 436
Lund, Carl 182
Lund, Ferdinand 41, 435
Lund, Henriette 176, 182, 442-443
Lund, Henrik 41, 454, 457

Lund, Johan Christian 41
Lund, Michael 182
Lund, Peter Wilhelm 41, 53, 60-61, 76, 107, 235
Luther, Martin 26-27
Lutherci / Luthercilik 7, 40-41, 44, 82, 384, 425

Manifesto (*Das Manifest der Kommunistischen Partei*) 390
Mantık Bilimi (*Wissenschaft der Logik*) 110, 163, 181, 236
Mann, Thomas 468, 470
Marcuse 467
Marheineke, Philipp Konrad 181, 230
Marksizm 367, 390
Martensen, Hans Lassen 55-57, 89-92, 95-97, 99-100, 104-105, 108-112, 118, 144, 165, 179, 185, 230, 236, 246, 251, 253, 264, 269-270, 307, 400, 414-416, 422, 432-433, 436-439, 454-455, 458, 460-461
Marx, Karl 177, 390
Megara Okulu 261
Mendelssohn, Moses 313
Meno 258
Merleau-Ponty 462
Metropoliten Okulu 52
mizah 30, 66, 74-75, 81-83, 91, 99, 105-106, 158-159, 162, 164-165, 202, 221-222, 247-249, 266, 291-295, 313, 315, 317, 320, 325, 328-332, 334, 337-338, 372, 380, 386, 442
Møller, Peder Ludvig 343-347, 349, 379
Møller, Poul Martin 5, 8, 24, 51-53, 57, 69, 71, 77, 80-81, 84, 86, 92-94, 108-110, 112, 115-116, 119, 123, 130, 133, 156, 170, 234, 261, 290, 321
Moravyalı Kardeşler Cemaati 40-41, 45, 74
Mozart, Wolfgang Amadeus 68, 80, 183, 188
Musa 26-27, 54, 83, 138, 255
Müller, Sigurd 458
Mynster, C. L. N. 457
Mynster, Jakob Peter 8-9, 41-42, 45, 47, 50, 128, 145, 176, 199-200, 204, 224, 228-232, 250, 262, 264, 267, 321, 347, 380-385, 394-396, 400-401, 405, 416-417, 419-422, 426, 429-436, 438-439, 447, 457-460
Mynster, Marie Elisabeth 457

Napoléon Savaşları 40
Nielsen, Michael 50
Nielsen, Rasmus 109, 165, 170, 176, 336, 437, 439, 454
Nielsen, Thomas 149
Nietzsche, Friedrich 66, 389-390, 410, 461, 463, 471
Novalis (Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg) 14, 163
Not bkz. Bilimsel Olmayan Notu Sonuçlandırma

O'Connell, Daniel 26-27
Oehlenschläger, Adam 45
Olsen (Danışman) 175, 418, 426
Olsen, Cornelia 176
Olsen, Jonas 176
Olsen, Regine 102-104, 107, 143, 145-146, 149-150, 153-154, 166, 171-177, 182-184, 188, 190, 192, 199-200, 209, 211, 213, 220-222, 224-227, 288, 296, 341, 383, 401, 417-419, 421, 432, 439, 445, 451, 463-464
Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates bkz. *İroni Kavramı*
Opbyggelige Taler i forskjellig Aand bkz. Farklı Tinde Eğitici Söylevler
Ørsted, A. S. (Başbakan) 436
Ørsted, Hans Christian 2, 176, 436
Ostermann, Johannes 5-11, 15, 21-23, 63, 68, 129
Øieblikket (An) 440, 442, 447, 449, 454, 456

Öğrenci Birliği 4-6, 8-9, 15, 23-24, 31, 33, 42, 45, 52, 62-63, 68, 75, 105, 118, 129, 156
Ölümcül Hastalık (*Sygdommen til Døden*) 247, 401, 403, 405-409, 411-412, 414, 418-420, 422-423, 426, 443, 460, 469
Önsözler: Zaman ve Fırsat Elverdiğince Yaşamın Çeşitli Durakları İçin Hafif Bir Okuma (*Forord: Morskabsloesning for enkelte Stoender efter Tid og Leilighed*) 227, 265-266, 276, 280-281, 287
Özgür Basın Derneği 4, 7, 11, 54, 201

Parmenides (*Parmenides*) 241
Parmenides 261
Paulli, H. V. 457
Paulli, Jakob 457

Pedersdatter, Else 149
Perseus, Journal for den speculative Idee (Perseus Spekülatif İde Süreliyayını 113-114, 269-270
Phänomenologie des Geistes bkz. *Tinin Görüngübilimi*
Philosophie des Rechts bkz. *Tüze Felsefesi*
Philosophiske Smuler bkz. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*
Platon 15, 153, 236, 241, 243, 258, 280, 290, 376, 440, 470, 475
Plough, Carl 199
Plough, Hother 199
Popper 313

Reformcular 7, 26-27
Richter, Johann Paul 91
Robespierre 13-14
Roman Kuramı (*A regény elmélete*) 464
romantik ironi 156, 158-159, 161, 163-165, 177-178, 186, 188, 218, 230, 465, 473
Romantizm / Romantikler 7, 14, 43, 45, 51, 71, 87, 89, 93, 99, 130, 155, 157-166, 177-178, 183, 185-186, 191, 232-233, 287, 312, 334, 353, 358, 461, 470, 474-475
Rørdam, Bolette 102
Rørdam, Peter 31, 101-102, 380
Rosenkranz, Karl 238, 240, 246, 323
Rosenørn, Mathias Hans 149
Roskilde Meclisi 13
Rudelbach, Andreas Gottlob 176

Sartre 320, 462, 471
Scharling (Prof.) 148
Schelling 2, 43 51, 92, 177-182, 200, 231-232, 238, 246, 473
Schiller, Friedrich 14, 43, 82, 311
Schiødte, A. F. 430
Schlegel, Friedrick von 3, 54, 89, 155, 161-164, 171, 173, 194, 218
Schlegel, Johan Frederik (Fritz) 150, 173, 221, 226, 401, 418-419, 439, 445, 451
Schleiermacher, Friedrich Daniel 2, 51, 54-56, 58, 70-71, 84, 89, 95, 111, 122, 153, 162, 181, 194, 231
Schnitzler, Arthur 471
Schopenhauer 431-432, 463, 471
Schulze (Aktris) 183
Scott, Walter 120, 350
Scribe, A. E. 191, 202
Sein und Zeit bkz. *Varlık ve Zaman*
Sevginin İşleri (*Kjerlighedens Gjerninger*) 385-390, 392-394, 399-401, 425
Shakespeare, William 161, 322, 468
sıçrama 21, 158, 206, 238, 240, 255, 259, 288, 306, 308-310, 312, 314-319, 347, 462, 470
Sibbern, Frederick Christian 51-54, 57, 71, 78, 81, 88-89, 96-97, 144, 146, 154, 165-167, 170, 176, 180-181, 199, 225, 261, 460, 461
Sokrates 155-161, 163, 165-166, 170, 206, 217, 261-262, 304, 308-309, 313, 328, 357, 366, 370-371, 473
Sokratesçi / Sokratik 170, 175, 205-206, 258, 261, 300-301, 317-318, 324, 327, 370, 381
Solger, Wilhelm Ferdinand 163-164
Sorø Akademisi 229
Spang, Peter Johannes 182
Spekülatif İde 18, 70, 86, 88, 92, 96, 152, 164, 190, 277, 355
Spekülatif İlahiyat Dergisi (*Zeitschrift für spekulative Theologie*) 230
Spinoza, Baruch 88, 180, 215, 261, 307, 318-319
Stadier paa Livets Vei bkz. Yaşam Yolunun Evreleri
Statsvennen (Devletin Dostu) 24
Steffens, Heinrich 3, 181, 284
Stilling, Peter 148, 454
Stoacılar / Stoacılık 84, 122, 127, 172, 190, 261
Strauss, David Friedrich 92, 230-231, 255, 262
Sturluson, Snorri 43, 456
Sygdommen til Døden bkz. *Ölümcül Hastalık*
Del Sentimiento Trágico de la Vida bkz. Yazar Olarak Çalışmama Bakış Açısı

Şölen 280

Tarih ve Sınıf Bilinci (*Geschichte und Klassenbewusstsein*) 466
Terör Dönemi 14
Thomas Aquinas 181
Thompson, Josiah 62, 341, 373-375
Tieck, Johann Ludwig 163-164
Til Selvprøvelse, Samtiden Anbefalt bkz. Kendini İrdelemek İçin, Şimdiki Çağa Önerilir

Tinin Görüngübilimi (Phänomenologie des Geistes) 110, 232, 240, 245, 296
Tiresias 268
To Tidsaldre bkz. İki Çağ
Tolstoy 468
Tre Taler ved tænkte Leiligheder bkz. İmgelenen Fırsatlar İçin Üç Söylev
Trendelenburg, Adolf 263, 405
Troels-Lund, Troels Frederik 435-436
Tryde, Eggert Christopher 453-454
Tüze Felsefesi (Philosophie des Rechts) 159

Unamuno y Jugo, Miguel de 471
Updike 471
Urania 265-266
usta hırsız 59, 65-67, 321

Varlık ve Zaman (Sein und Zeit) 358
Varoluşçuluk 16, 82, 178, 195, 310, 312, 462-463, 467-468, 471
Vinet, Alexandre 460
Vorlesungen über die Ästhetik bkz. Estetik

Welhaven, Johan Sebastian Commermeyer 88
Werder, Karl W. 181
Wissenschaft der Logik bkz. *Mantık Bilimi*
Wittgenstein, Ludwig 118, 314, 472
Wolff, Christian 39

Ya/Ya da 80, 93, 95, 119, 153-154, 157, 165, 170-171, 182-195, 199-209, 213, 216, 218, 220, 223, 225-226, 228-229, 232, 249, 252, 262, 266-267, 278-280, 282, 284-285, 287-288, 290-291, 294, 297, 299, 335, 342-343, 348, 375-376, 381, 383, 401, 403-407, 413, 426, 431, 438, 459, 462
Yabani Zambaklar ve Cennet Kuşları (*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*) 404
yaşam görüşü 21, 87, 115, 120-133, 135, 140, 146, 155, 164, 167, 177, 184-185, 190, 193-196, 203-207, 215, 236, 238, 294-295, 338, 358, 381, 406
Yaşam Yolunun Evreleri (*Stadier paa Livets Vei*) 172, 207, 280-282, 285, 288-289, 296-297, 299-300, 328, 343-345, 349, 438
Yaşamın Trajik Duygusu (Del Sentimiento Trágico de la Vida) 471
Yazar Olarak Çalışmama Bakış Açısı (*Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*) 403
Yeni Antlaşma 54, 427, 439, 454-455
Yineleme (*Gjentagelsen*) 209, 216, 219-223, 225, 240, 250, 265, 280, 284-285, 288, 291, 293, 335, 352, 383
Yurttaşlık Erdemi Okulu 42, 46, 50, 65, 102, 113

Soren Aabye Kierkegaard'un (1813-1855) eserleri, günümüzde hâlâ ilgi görmesine karşın bir bağlama oturtulmamış, yaşadıklarıyla yazdıkları arasında bir bağlantı kurulmamıştır. Halbuki bu yazı faaliyetinin içine yerleştiği genel bir felsefi şema bulunmaktadır. Kierkegaard, hayatını, varoluşun derin anlamına dair karmaşık keşiflere adamış bir yazardır. Bu anlamda bütün yazdıkları, kendi hakkındadır. Öte yandan okurlarını kendi varoluşlarıyla yüzleştirmek isteyen bir düşünür olarak yazdıkları sadece kendisiyle ilgili değildir; dünyada birey olma mücadelesine kafa yormuştur ömrü boyunca.

Pişman olmak ve bunun acısıyla hayatı boyunca bağlanmak için ayrıldığı sevgili nişanlısı Regine'nin kendisinden tiksinmesini sağlamak amacıyla yazdığı *Ya/Ya da*, onun müstear isimle yazdığı ilk kitaptır. Sonuçta ömrü boyunca hatırasına bağlı kaldığı Regine'yi kendinden soğutmayı başaramamış, bu arada okur nezdinde büyük ilgi gören eser sayesinde tanınan bir yazar olmuştur. O da *Baştan Çıkarıcının Günlüğü, Korku ve Titreme, İroni Kavramı, Kaygı Kavramı, Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe* gibi yapıtlarla bu ilginin karşılığını vererek dünya felsefe tarihi içinde sağlam bir yer edinmiştir.

Kierkegaard, tutarlı ve zaman içinde gelişen bakış açıları kazandırdığı ondan fazla müstear isimle yazdığı kitaplarda, o karakterleri birbirleriyle ve kendisiyle tartıştırmak gibi inanılmaz bir şey yapacak kadar özgün düşünce zenginliğine sahip bir polemikçidir. "İnsanlığa olan sevgisi nedeniyle" görevinin "her yerde güçlük çıkarmak" olduğuna karar verip bu yolda tek başına azimle yürüyen bu ilginç düşünür, çevresiyle giriştiği mücadele ve rekabetten ibaret olan kısa ömrünün son deminde dünyadaki mevcudiyetinin amacına ulaştığını şöyle dile getirmiştir: "Tinim o kadar güçlü ki artık bedenimi boğuyor."

Oslo Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün kıdemli hocası Alastair Hannay'ın, Kierkegaard düşüncesinin oluşum evrelerine odaklanarak ilerlediği elinizdeki kitap, bu ilginç felsefecinin eserlerini hayatının içine oturtan ve hayatıyla felsefesinin örtüştüğünü ortaya koyan ilk biyografidir.

9 786053 609650

THG
141736
BDZ