

Kierkegaard'da 'Estetik'in Yeri ve Sınırları^a

Bariş MUTLU^{1,b}

¹ Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gaziantep-Türkiye

Başvuru tarihi: 03 Mayıs 2017 Düzeltme tarihi: 02 Haziran 2017 Kabul tarihi: 09 Haziran 2017

Öz

Varoluşçuluğun babası olarak kabul edilen Kierkegaard, felsefesinde estetik, etik ve dinsel olmak üzere üç varoluş aşaması üzerinde durur. Bu aşamalar Kierkegaard'ın felsefi taslağını görmemizde anahtar durumdadır. Bu aşamalardan en ilgi çekici ve belirleyici aşama ise, *Either / Or*'da karşımıza çıkan estetik aşamadır. Kierkegaard bu aşamayı edebi bir metni aratmayacak bir şekilde *Either / Or*'un I. cildinde işler. Ancak estetik aşama kimi varoluşsal durumlar ile bizi yüz yüze bırakır ve II. ciltte etik aşamayı temsil eden B bu sorunları, estetik yaşamın sınırlarını ortaya koymaya çalışır, A'yı uyandırmak ister. Kierkegaard bu uyandırmayı Hegel'in karşısında yer alacak bir şekilde yapar; öznelğin, öznel ilgilerin derin sularında yüzer. Felsefesinin özü durumunda olan tezi şudur: "Öznellik hakikattir, edimselliktir / etkinliktir". Bu çalışmamızda Kierkegaard'ın temel tezi bağlamında "estetik" başta olmak üzere varoluş aşamaları üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler

Estetik, Varoluş Aşamaları, Self, Öznellik

^a Bu çalışma, TÜBİTAK'ın "2219- Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı" kapsamında Oxford Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde halihazırda gerçekleştirilen çalışmalardan türetilmiştir. Ayrıca Oxford Üniversitesi'ne, danışmanım Prof. Dr. Roger Crisp'e ve çalışmakta olduğum Gaziantep Üniversitesi'ne bana bu bursu kullanma olanağı tanıdığı için teşekkürlerimi sunarım.

^b Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, 27310, Gaziantep/Türkiye.
e-posta: barismutlu.79@yahoo.com

Place and Limits of Aesthetics in Kierkegaard

Abstract

Kierkegaard, who is considered as the father of existentialism, stands on three stages on life's way; aesthetic, ethical and religious. These stages are keys for us to see Kierkegaard's philosophical draft. The most interesting and decisive stage within these stages is the aesthetic stage that confronts us in *Either/Or*. Kierkegaard analyzes this stage in *Either/Or I* in a way like a literary text. But the aesthetic stage leaves us face to face with some existential situations and at second part of the book, B who represents the ethical stage, tries to reveal these problems, the limits of aesthetic life and wants to awaken A. Kierkegaard tries to show this awakening in contrast to Hegel, and he swims in the deep waters of subjectivity, subjective interests. The essential thesis of his philosophy is: "Subjectivity is truth, actuality". In this paper, within Kierkegaard's essential thesis, we will emphasize the stages on life's way, especially the aesthetic stage.

Keywords

Aesthetic, Stages on Life's Way, Self, Subjectivity

1. GİRİŞ

Kierkegaard'ın (1813-1855) estetik ile ilgili değerlendirmeleri, kendi varoluşçu felsefesinde çok önemli bir yere sahiptir. Örneğin *Either/Or*'un birinci cildi estetik bir yaşamı tartışır; estetik yaşamın nasıl bir yaşam olduğunu, temel karakteristiğini, doğasını, sınırlarını vs. göstermeye çalışır. Ancak Kierkegaard'ın estetik değerlendirmeleri; "Güzelin, beğenin doğası nedir?" gibi doğrudan estetiğin sorularına cevap vermek yerine varoluşsal bir tartışmanın parçası olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard için estetik; "self" in (selv)¹ "özne"nin ya da "birey" in "varoluş" yolculuğun ilk "aşama"sına ya da "sfer"ine karşılık gelir. Estetik dışındaki diğer iki aşama ise "etik" ve "dinsel" aşamalardır.

Kierkegaard'ın insanın varoluş yolculuğunu estetik ile başlatması anlamlıdır; çünkü Hegel gibi sanatı, tin serüvenin son aşaması olan mutlak tin içerisinde değil başlangıçta ele alır. Pekâlâ, Kierkegaard bunu neden yapar? Estetik olana dair soruşturmasını neden başlangıca koyar? Bu sorunun cevabı Kierkegaard'ın self anlayışında yatar. Onun self'i, Hegel'in self'i gibi salt rasyonel "dolayım" (mediation) ile etkinleşen/edimselleşen bir self değildir, aksine "dolaysız" (immediate) bir şekilde rasyonel belirlenimlerin dışına çıkan geniş imkânlar, olasılıklar ile etkinleşir. Hegel, "rasyonel olan şey edimseldir/etkindir ve edimsel/etkin olan şey rasyoneldir" (What is rational is actual; and what is actual is rational) derken (Hegel, 1991: 20), Kierkegaard ise bize şunu söyler: "Öznellik hakikattir, edimselliktir/etkinliktir." (Subjectivity is truth, actuality) (Kierkegaard, 1992).

Bu çalışmamızda, Kierkegaard'ın bu karşıtlığı nasıl kurduğunu ve öznelliği neden hakikat kabul ettiğini ve estetik varoluş ile birlikte diğer varoluş alanlarına dair değerlendirmelerini açık kılmaya çalışacağız. Öncelikle Kierkegaard'ın varoluş aşamalarını anlayabilmemiz için gerekli gördüğümüz self anlayışı üzerinde duracağız ve sonrasında estetik ve diğer varoluş aşamalarını ele alacağız.

2. VAROLUŞSAL SELF

Kierkegaard'ın self açıklamasına dair yorumcuların genel değerlendirmelerine baktığımızda self, varoluşun bir amacı olarak karşımıza çıkar. Selfin varoluşsal amacı ise; en yüksek ilgileri, özgürlüğü ve tutkuları içerisinde içsellige (inwardness) ulaşmaktır. Kierkegaard için self bu varoluşsal yolculuğunda eşsiz, otantik bir derinlikle hareket eder, bu derinlik rasyonel dolayımın sınırlarını aşan bir derinliğe sahiptir. Özellikle kimi “seçim” anlarında öznenin, selfin bu derinliği yakalanabilir; hatta kişisel kimliğimizi oluşturmada asıl belirleyici olan bu seçim anlarıdır (Davenport, 2013: 1-2). Copleston'un belirttiği gibi, Kierkegaard için varolmak alternatifler arasında “özgür seçim” ve “kendine-bağlılık” (self-commitment) ile giderek bir “birey olma”, “kendini gerçekleştirme”, birey lehinde evrenseli aşmadır (Copleston, 1994: 335-336). Gerçekten de *Either/Or*'da Hakim Williams, estetik yaşamı temsil eden dostu A'ya, “kendini Seç” diye çağırda bulunur. A bir ya/ya da seçimiyle karşı karşıya kalır. Bu özgür istenç ile yapacağı seçim, evrensel moral yükümlülüklerle sahip bir yaşam sürmesinin ön koşulu durumundadır (Mooney, 2002: 203 vd.).

Şimdi Kierkegaard öznenin varoluşunu gerçekleştirmede böylesine belirleyici kıldığı seçimi, Hegel'in felsefesinin tam karşısında yer alacak şekilde karakterize eder; çünkü belirttiğimiz ve göreceğimiz gibi özneyi Hegelci spekülâtif felsefenin kavrayamadığını, yakalayamadığını düşünür. Kierkegaard'a göre Hegel'in felsefesi bireyin salt düşünmesine ağırlık vermekle, düşünen bireyin asıl bireyselliği oluşturan varoluşunu ortadan kaldıracak şekilde ilerler. Hegel için insanın, bireyin hakiki selfini ve özünü gerçekleştirmesi; tikeli yani kendini aşıp evrensel düşüncenin bir “an”ını (moment) görmekle gerçekleşir (Copleston, 1994: 336). Houlgate'in belirttiği gibi Hegel'in temel amacı ve ilgisi, aklın talepleri içerisinde yaşamı tinsel kılan akılsallığı, İdea'yı açığa çıkarmaktır. “Olumsal”, “geçici süreçler” içerisinde varolan rasyonelliğin, onları rasyonel kılan şeylerin peşindedir; olumsal ve geçici (temporal) süreçlerden çok, bu fenomenleri rasyonel ve tinsel kılan şeylere odaklanır. Böyle bir rasyonellik ise salt duyuyu, hisleri deneyimlemekten çok zihnin etkinlikleri ile bilinçte, öznel-bilinçte, sezgide, temsilde (representation), dilde, hafızada, düşüncede ve istençte gerçekleşir (Houlgate, 2011: 8-11).

Açıkkası Hegel, insanın bu tür tinsel ya da rasyonel etkinliklerde bulunacağından kuşku duymaz, çünkü “her şey Tinin ya da Aklın kendi kavrayışı”na (self-comprehension) yönelir, bu erek doğrultusunda hareket eder, insanın da amacı budur, insan bu kavrayışın bir taşıyıcısıdır ve Tin insanın kendini ve dünyayı söz konusu Tinin yayılımları olarak bilmesiyle adım adım gerçekleşir, edimselleşir. Bilginin giderek yetkinleştiği bu süreç “Mutlak Tin” aşaması olan sanat, din ve felsefe ile doruğuna ulaşır. Ancak Charles Taylor'ın belirttiği gibi, Hegel'de Tinin kendinden ayrılıp kendine döneceği bu süreç, belli bir “zaman” ve “mekân” içerisinde etige kemiğe bürünür. Tin insan en temel

ihtiyaçları ve dürtüleri ile gelişecek belli bir sosyal yaşam formu ile, toplum ve toplumsallığın en yüksek ifadesi olan devlet ile yoluna devam eder. İnsan devlet sayesinde, sınırlı bir tin olarak kendi tikelliğini tanımının ötesinde uzanan evrenselliği fark etmeye ve giderek bu daha yüksek yaşamın bir parçası olduğunu idrak etmeye başlar. Birey, Tin ve dolayısıyla İdea ile ilişkisinde moral yükümlülükler içerik verecek olanın toplum olduğu anlar (Taylor, 1999: 365-366, 371-375).

Hegel İdea'nın, Tinin nesneleşmesi, dışsallaşması olarak gördüğü bu toplumu "Sittlichkeit" (etik yaşam/nesnel etik/somut etik) olarak adlandırır. Bu nesneleşmiş tin bahsettiğimiz gibi yurttaşlara kimliğini veren selfin "öz"ü ve "töz"ü olarak karşımıza çıkar. Çünkü bireyin moral yükümlülüklerini belirleyen, içerik veren bu tindir. Yani Hegel, Kant gibi moralite-doğa ayrımı yaparak istenci ve özgürlüğü doğadan uzaklaştırmaz, özgürlüğün tam anlamıyla İdeaya içerik veren toplum ile gerçekleşeceğini düşünür. Dolayısıyla devleti töz olarak gören Hegel için devlet, yurttaşları yabancılaştıran değil özgürleştiren bir sosyal zorunluluk olarak karşımıza çıkar (Taylor, 1999: 375-383). "Rasyonalite töze ait şey olarak zorunludur ve bizler onu yasa olarak tanıdığımız ve kendi özümüzün tözü olarak izlediğimiz müddetçe özgür oluruz; nesne ve özne dolayısıyla uzlaştıracak ve bir ve aynı sorunsuz bütüne form verecektir (VG, 115)." (aktaran: Taylor, 1999: 383).²

Kierkegaard ise "iç"i (inner) "dış" (outer), "dış"ı "iç" yapmaya çalışan (Kierkegaard, 1987: 3) Hegel'in Tin felsefesinin bireyin varoluşuna hiçbir yer bırakmadığını, özneyi ortadan kaldırdığını düşünür. Çünkü Hegel ve ondan önceki Platon gibi filozofların en büyük sorunu, bireyin varoluşunu yakalayabilecek şekilde "an"a (moment), "hareket" (motion) sokmamaları olmuştur. Örneğin Platon, "hatırlama" (recollection/*anamnesis*) kavramında görebileceğimiz bir şekilde bizlerin varlıkla ilişkisini ucu açık olmayan bir şekilde ele alır. Sokratik sorular ve refleksiyon ile bireyin hafızasını yoklar; amacı bireye bir zamanlar var olan salt "geçmiş bir ebedilik"e sahip Formu hatırlatmak, bireyi uyandırmaktır. Hegel ise bireyi tümel içerisinde bir olumsuzlama anı olarak görür, moral gelişme içerisinde hayati olan bireysel seçime hiçbir pozitif değer yüklemeyiz (Mooney, 1998: 286-288). Bu iki filozof, birey ve varolan ilişkisi içerisinde bireyin pozitif gücünü, varoluşunu, tutkulara sahip bir şekilde hareket ettiğini, dolayısıyla öznenin amacı olan varoluşunu gerçekleştirmeye çabasını es geçmektedir. Oysa Kierkegaard'ın belirttiği gibi varoluş tutkular ile, hareket ile anlaşılır, hareketi bir arada tutup devamlılığı sağlayan da varoluştur (Kierkegaard, 1992: 311-312); yani daha önce de belirttiğimiz gibi bireyin özgür istenci, tutkuları, ilgileri ve bunları büyütmeye mücadelesidir.

Kierkegaard için sorun bunu görememekten; varoluş ile varolan, hareket ile hareketsizlik arasındaki ilişkiyi çabuk hamleler ile atlamaktan kaynaklanır. Oysa Parmenides ve Herakteitos'tan beri bildiğimiz ve felsefenin çok önemli meselesi olan varolan ile varoluş arasındaki ilişkiyi dikkatli ele almamız gerekir. Heidegger'in ifade ettiği gibi, aslında Herakteitos da Parmenides de varolana dair aynı şeyi söylemektedirler, hakikatin (*aletheia*) soyut düşünmeye gelmeyecek bir şekilde salt gösterilebileceğini söylemeye çalışırlar (Heidegger, 2000: 102-103). Doğanın canlılığı, ele avuca gelmez enerjisi, zenginliği ve insanın da bunun bir parçası olduğu bir gerçektir. Öte yandan insan düşünen de bir varlıktır, bu yönüyle kavramlar icat eder, varoluşu durdurup, sınırlandırır. Gerçekten de şu gündelik bir olgudur: Koşarak düşünmemiz ve konuşmamız pek kolay değildir. Ama kendimizle konuşmamız, başkasıyla diyaloga girmemiz için

yavaşlamamız, durmamız, belki de oturmamız gerekir. Dolayısıyla düşünme ile beden arasındaki ilişkide hızlı gelgitler olduğu açıktır. Örneğin tutkularımız bu gelgitleri en iyi şekilde hissetmemizi sağlayan bir güce sahiptirler. Bizler bedenselliğimize ve duyusallığımıza yakın olan tutkularımızda düşünmeden uzaklaşır, başka bir düşünmeye sürüklenir, düşündüğümüz şeyi hissederiz. İnsan olduğumuz için bu süreci *kinesise* tabi bir şekilde sürdürürüz. Aslında Aristoteles'in gördüğü gibi *kinesise* tabi bedensel ve sosyal gereksinimlerimiz olduğundan Tanrısal bir etkinliği kesintisiz sürdüremeyiz (Kraut, 1991: 15-78).

Kierkegaard'ı anlamamız için kolaylaştırıcı olacağını düşündüğümüz bu yorumlarımızın onun şu etkileyici sözleri ile birlikte daha açık kılabiliriz:

"Varoluşu sub specie aeterni ve soyutlama içerisinde düşünmek onu temel olarak feshetmektir ve bunun değeri, çelişki ilkesini iptal etmenin fazlasıyla müjdeli değeri ile benzerlik gösterir. Hareket (motion) olmadan varoluş düşünülemez ve hareket sub specie aeterni düşünülemezdir. Hareketi uzaklaştırmak ve hareketi bir geçiş olarak mantık içerisine sokup zaman ve uzayla birlikte ele almak ustaca bir çözüm olmaktan uzak, salt yeni bir karışıklıktır. Varoluş, hareket gibi, ele alması çok zor bir meseledir. Eğer onu düşünürsem iptal ederim, sonrasında ise onu düşünemem. Düşünülemeyen bir şeyin – yani varoluşun – olduğunu söylemek doğru geliyor. Ancak tekrar edersek varoluşu bu şekilde ele almanın bir zorluğu vardır: düşünen biri, varoluş içerisinde."

Grek felsefesi unutkan olmadığı için hareket, hareketin diyalektik teşebbüsleri için daimi bir konu oldu. Grek filozofu varoluş içerisinde (existing) bir insandı, bunu unutmadı. Dolayısıyla o, düşünebilmek için Pythagorasçı anlamda intihar etme ya da ölme ya da Sokratesçi anlamda ölme yoluna başvurdu. O düşünen bir varlık (being) olduğunun farkındaydı, ama kendini sürekli bir oluş (becoming) sürecine koyduğu için devamlı bir şekilde düşünmekten kendini sürekli olarak alı koyan aracı olarak varoluş (existence) içerisinde olduğunun da farkındaydı. Sonuç olarak hakiki olarak düşünebilmek için kendini durdurdu/feshetti. Modern felsefe böyle çocukluklara üstün bir duyguyla gülümser; kesin olarak her modern düşünür gibi bir modern düşünür, düşünmenin ve varlığın bir olduğunu bilir, bununla birlikte düşündüğü şeyde varolan sorunun değerli olmadığını bilmemiştir. Bu soyut bir felsefenin ve saf düşünmenin karar verici faktörü açıklamaktan uzaklaştırarak her şeyi açıklamak istemesi karşısında direnilmesi zorunlu olan, varoluşun ve varoluş içerisinde insanın etik gerekliliğinin anlamıdır. ...Saf düşünmenin, etik ile ve etik olarak varoluş içerisindeki bireysellikle ilişkisini açıklayıp açıklamaması ise başka bir sorundur. Ancak bu onun hiçbir zaman yapmadığı bir şeydir; aslında bunu yapmak istemesinin bir işaretini bile göstermez; çünkü bu durumda diğer bir tür diyalektik ile, Grek ya da varoluş-diyalektiği ile ilgilenmek zorunda kalacaktır." (Kierkegaard, 1992: 308-309).

Görüleceği gibi Kierkegaard Grekler’de kadim felsefe sorunu olan varlık ve varoluş ilişkisini Hegelci bir yolda ele almaz, tekrardan Wittgenstein ve Heidegger’de karşımıza çıkacak bir şekilde insan varoluşunun derin yönüne işaret etmektedir (Mulhall, 2001).

Ancak Kierkegaard insanın varoluş ve varolan ilişkisini, pagan bir anlayış ile değil muhafazakâr Hıristiyan anlayışına uygun bir şekilde işlemek ister. Bunun için en önemli hamlesi ise yukarıda söz ettiği diyalektik ile hareket edip çelişkiyi, kimi absürt durumları benimseyecek şekilde ebedi/ezeli (eternal) olanı varoluş mantığının dışına çıkarmak olur. Çünkü Kierkegaard’a göre bir inanç nesnesi olarak Tanrı varoluş içerisindeki insanın zamana ve mekâna bağlı düşünme sınırlarının dışına çıkar. Yani bir yanda harekete tabi olan, tutkuları ile hareket eden varoluş içerisinde düşünen insan, öbür tarafta ise Tanrı vardır. Bu karşıtlık içerisinde tutkuları ile hareket eden ve varoluş içerisinde düşünen insanın ebedi olan ile ilişkisi ise tutkuları ve varoluşsallığı temelinde yükselecek kararı ile gerçekleşir. Tanrıya olan bağlılık, Hegelci anlamda pür rasyonalitenin vereceği bir gerekçe, haklılandırma temelinde vuku bulmaz.

Kierkegaard, insanın Tanrıyla ilişkisini bu dikkatle ele alır. Onun bu konuda diğer önemli hamlesi, hareketin amacının “karar verme” (decision) ve “yineleme” (repetition) olduğunu belirtmesidir (Kierkegaard, 1992: 312). Harekete tabi olan insanın Tanrıyla ilişkisi bu yolla gerçekleşir. Kierkegaard felsefesinde bu denli merkezi bir yer verdiği yinelemeyi şu şekilde tanımlar:

“Yineleme, Greklerdeki ‘hatırlama’ için hayati bir ifadedir. Onlar tüm bilmenin bir hatırlama olduğunu öğretmiş oldukları gibi modern felsefe de tüm yaşamın bir hatırlama olduğunu öğretecektir. Buna dair üstü kapalı bir önerisi olan tek modern filozof Leibniz’dir. Yineleme ve hatırlama aynı hareketlerdir, ancak karşıt yönlerde olmanın dışında; çünkü hatırlanan şeydeki durum geriye doğru bir tekrardır, oysa sahici yineleme ileri doğru bir hatırlamadır. Dolayısıyla yineleme, olası ise, bir insanı mutlu yapar, hatırlama ise onu mutsuz kılar; elbette kendisine yaşamak için zaman verirse ve doğum sırasında acil bir şekilde tekrardan yaşamdan kaçacak bir özür bulmazsa; örneğin bir şeyi unutursa...Yinelemenin sevgisi hakiki olan tek mutlu sevgidir. Hatırlamanın sevgisi gibi rahatsız edici bir ümide, kolay olmayan keşif maceraperestliğine ne de üzüntü verici bir hatırlamaya sahiptir-ânın çok keyifli güvenliğini taşır...Tanrı yinelemeyi istememiş olsaydı dünya varoluşa gelmezdi. Dünya devam ediyor, yineleme olduğu için devam ediyor. Yineleme etkin olandır, varoluşun ciddiyetidir (earnestness). Yinelemeyi isteyen insan ciddiyet olarak olgun biridir.” (Kierkegaard, 1983:131-132).

Kierkegaard’ın yinelemenin tanımını vermeye çalıştığı bu pasaja yönelik dikkat çekeceğimiz en önemli nokta; insanın varoluşunu gerçekleştirmedeki en kilit noktanın bizim ilgilerimize, tutkularımıza bağlı olmasıdır. Bu ilişki, bir şeyi istememiz ise geri ya da ileri dönük olsun varolan şimdi ile ilgilidir. Çünkü tutku gerçekten de şimdi, şu an olan bir şeydir. Bizler geriye dair ve ileri dönük bir şey arzulasak, istesek de bu istek istediğimiz anda gerçekleşir. Bu “an”da daha önce vurguladığımız rasyonellikle kapatılamayacak bir şekilde bizim varoluşumuza, bedenselliğimize, zamansallığımıza, geçiciliğimize tabidir. Açıkçası Kierkegaard selfin, öznenin amacı özgürlüğüdür derken

bu “an”ın mutlak gücüne, belirleyiciliğine ve bizi yüz yüze bırakacağı olasılıklara dikkat eder. Mooney’in belirttiği gibi “an”lar, bizim nefes almamızı sağlayacak mutlak bir olasılık ile karşımıza çıkar; varolan ilişkimizi hep yeni baştan, hep yeniden yaşamamızı sağlar. “An”ların bu zengin olasılığı bizi ister istemez kimi risklere, sürprizlere, ızdıraplara açık bırakır.

Açıkçası Kierkegaard, biraz da Kant’ın izinde kovalamaktan kaçamayacağımız metafizik soruşturmaları kapatmayacağımız bir şekilde, selfin ebedi olan ile ilişkisini “an”ın sürekli yinelenen varoluşundan hareketle ele alır (Mooney, 1998: 292-296). Çünkü Platon’da karşımıza çıkan saf hatırlayıcı düşüncenin sorunu, zamansız olan formlara yönelirken şimdiiyi, hareket etmeyen ebedi bir geçmişin hatırlaması olarak karşımıza çıkarması, dolayısıyla eylemi hareketsiz kılmasıdır. Oysa Kierkegaard için şimdiiyi kaybetmek, kişiyi özgürlük ve sorumluluktan uzaklaştırıp mutsuzluğa sevk etmek anlamına gelir (Crite, 1993:226-231, 242). Kendisi ise belirttiği gibi zoru seçer; yani ebedi olanı oluş süreci içerisinde düşünür ve böylece etik sorumluluğu, insanın özgürlüğünü kurtarır.

Bu “an”ı sahiplenmek, yukarıdaki pasajda işaret edildiği gibi mutluluk verici olabilir. Danca *Ggentagelsen* kelimesinin işaret ettiği gibi, “an”ın sonsuz olasılıklarına dikkatle bireyin kayıp olan yaşamı “tekrar” geri alması, yeni doğması insanı mutlu kılacaktır. Bu deneyim, selfin geleceğe dolaysız bir açıklık ile bakmasıyla birlikte bilincini yükseltmesini ve varoluşunu adım adım ortaya koymasını sağlayacaktır. Ama her şeyden önemlisi, kişi bu yineleme ile ebedi olanın varoluş içerisindeki kutsallığını bir araya getirebilecektir. Dolayısıyla bu an, öyle basit bir cevher değil, ebediliğin bir cevheri, ebedi olana giriş anıdır. Bu “an”da ebedi olan geçmiş olamayacağı gibi gelecek ile yitip gitmez ve bu zamanda bağımsız bir hakikat ve iyilik de söz konusu değildir (Crite, 1993:235-236).

Şimdi Kierkegaard’ın geçmiş ve gelecek olanı bireyin özgürlüğünü koruyan bir yineleme ile ele almasının belki de en önemli nedeni, selfin amacı olan özgürlüğü ortadan kaldıracak diğer riskli bir girişimden, Hegel’in “dolayım”ından uzak durmaktır. Kendisi de bunu açıkça söyler, yinelemenin Hegel’in dolayımı ile ilgili olmadığını belirtir (Kierkegaard, 1983: 148). Çünkü Hegel’in spekülâtif felsefe sistemi, belli bir rasyonalite ve diyalektik ile varoluş halindeki insanın salt varlığına dikkat eder, soyut düşünmenin kolay yolları içerisinde hareket ettiği için düşünen insanın varoluşu üzerinde durmaz. Hegel insanın varoluşundan uzaklaştığı noktada, kişiyi kendine ilgisiz ve kayıtsız yani hakikatsiz bırakır.

“Nesnel refleksiyon yolu öznel bireyi ilineksel bir şeye, dolayısıyla varoluşu bir kayıtsızlığa, yitip giden bir şeye dönüştürür. Nesnel hakikat ile ilgili yol öznelikten uzak düşer ve özne ve öznelik kayıtsız [lige gyldig] olurken hakikat de kayıtsız olur, bu onun tam da nesnel geçerliliğidir [validity/Gyldighed]; çünkü tıpkı karar gibi ilgi de özneliktir. Şu an nesnel refleksiyon yolu soyut düşünmeye, matematiğe, çeşitli tarihsel bilgilere yol gösteriyor ve Hamlet’in söylediği gibi, varoluş ve varolmayış sadece öznel anlama sahip olduğu için, nesnel bir bakış açısından, varoluş ya da varolmayış tümüyle uygun bir yolda, tümüyle uygun ve sonsuz bir kayıtsızlıkta öznel bireyden her zaman uzaklaşıyor.” (Kierkegaard, 1992: 193).

Kierkegaard için Hegel'in felsefesinde insanı otantik öznelliğinden, içselliklerinden, özgürlüğünden; hakikatinden uzaklaştıran kayıtsızlık ve ilgisizliğin diğer bir önemli sonucu ise, insanın varoluşsal ilgisinde köken bulan etkinliğin/edimselliğin ortadan kalkmasıdır. Çünkü Hegel etkinliği, soyutlama dili içerisinde düşünme ve varlık ilişkisinde bir olasılık, inter-esse olarak ele almaktadır. Etkinliği olasılığın mecrası/ortamı/vasıtası (medium) görmekte, oluş içerisindeki varoluşun vasıtası, olasılığı üzerinde, kişinin ilgileri üzerinde durmamaktadır. Oysa Giriş'te belirttiğimiz gibi Kierkegaard için "öznel hakikattir, etkinlik/edimseldir."

Kierkegaard'a göre Hegel özneye dair şu hakikati görmez: İnsan bir bilgiden daha fazla bir şeydir ve varoluş içerisindeki insanı ilgilendiren etkinlik de kendi mutlak ilgi olasılığı ile bir arada vuku bulur. Böyle bir etkinliğe sahip kişinin etik ile ilişkisi ise, söz konusu sonsuz varoluşsal ilgiden, kendi etkinliğinden uzak olmaz; yani etik her bir bireyin ilgisiyle ilgilenir ve etik olan gerçek anlamda bireysel özne ile varlığını sürdürür. Etik alan içerisinde kendi dışımızdaki bir etkinliği ise salt düşüncede ele alabiliriz. Bu nedenle diğerinin etkinliğini kavramam ve kendimi etkin olarak diğerine dönüştürmem hiçbir şekilde olası değildir. Diğeriyi salt olası olarak ilişki kurabilirim. Bu bakımdan etik bir ilişki, özneler arası doğrudan bir ilişkiden ziyade olası bir ilişki ile yürür (Kierkegaard, 1992: 314-321).

Nihai olarak Kierkegaard'a göre Hegel, bilgiye duyduğu güven ile varoluşun ne anlama geldiğini unutmuş görünür. Hakikat ve etkinlik saf düşünme ile değil, tekil (*particular*) birey ve özne ile ilgilidir. Kierkegaard'ın tezi açıktır: "Öznel hakikattir; öznel etkinlik." (Subjectivity is truth; subjectivity is actuality). Selfin kendine yönelik ilgisi olmadan bir hakikat ve etkinlik olası değildir. O ısrarlı bir şekilde, "birini öznel içerisindeki var olana batırmak/daldırmak (immerse)" ister, somut bir ebedilik yolunda varoluşsal tutkularımızı büyütme çalışır. Hegel ve kendi arasındaki bu farkı şu şekilde dile getirir: "Nesnel refleksiyonda hakikat nesnel bir şey, bir nesne olur ve bunun anlamı özneyi tanımamaktır. Öznel refleksiyonda hakikat, kendine mal etme, içsellik/içe dönme, özneliktir ve bunun anlamı birini, öznel içerisinde varoluşa batırmaktır." (Kierkegaard, 1992: 192).

Ancak Kierkegaard için öznel içerisinde varoluşa batmanın kimi aşamaları, sferleri vardır. Selfe belli bir kimlik, kişilik veren bu varoluşsal ilgiler önemli ölçüde farklılık gösterebilmektedir. Davenport'un belirttiği gibi Kierkegaard bu ilgilerini derinlemesine ortaya koymak istediği için insanın etik öncesi koşullarını, psikolojik ve antropolojik yönünü ele almadan etik ve dini tartışma konusu yapmak istemez (Davenport, 2013: 230-235). Hatta varoluşsal değerlendirmelerine estetik ile başlamasının nedeni de budur. İnsanın toplumsal belirlenimler dışında yer alan ilgilerini, antropolojik kimi karakteristiklerini gözler önüne sermeye çalışır. Artık estetik ile başladığı bu varoluş sürecini ele almaya başlayabiliriz.

3. ESTETİK VE DİĞER AŞAMALAR

Kierkegaard'ın Hegelci sistemin bireyin varoluşuna yeterince dikkat etmediğine dair eleştirileri bütün eserlerinde olduğu gibi *Either/Or*'da da karşımıza çıkar. İki ciltten oluşan eserde, ilk cilt 'A' olarak bilinen bir 'estet' in (aesthete), ikinci cilt ise 'B' olarak bilinen ve etik bir yaşam süren kişinin mektuplarından oluşur. B'nin mektupları, A'ya

yolladığı iki uzun mektubu içerir; biri Hakim Williams'ın mektubu diğeri ise bir kasaba rahibinden aldığı sonuç niteliğindeki vaazdır. Bu çok tartışmalı metinde, R. Stern, Hakim Williams'ın ağırlıklı olarak Hegel'i temsil ettiğini düşünür (Stern, hakimın adının Hegel'in ikinci adı olan Williams ile çakışmasının tesadüf olmayabileceğine dikkat çeker) ve metindeki amaç, bireyin etkinliği karşısında etik olanın sınırlarını göstermektir (Stern, 2012: 189-190). Örneğin A ile B'nin mektuplarında kendi yaşam biçimlerini savunan karşılıklı argümanlar sonrasında rahibin, 'Tanrıyla İlişkimizde Her Zaman Hata/Kusur/Yanlış İçerisinde Olduğumuz Düşüncesinde Yatan Anıtsal İnşa' (The Edification³ that Lies in the Thought That in Relation to God We are Always in the Wrong) vaazı ile karşılaşırız. Rahip bu vaaza, İncil'in Luke 19.41-8'deki satırlarıyla başlar ve şunu açık kılmaya çalışır: Doğru bir şekilde yaşamamızı, sivil erdemlerle karıştırmamız gerekir; doğru bir tutum yetersizliğimizden "endişe" (dread) duyup, Tanrıya karşı "hata" yaptığımızı ve her zaman hatalı olduğumuzu bilmektir. Kendimizi yüksek duygulara ulaştırarak bu derin ilgileri ettiği kelimeleri ile sakinleştiremeyiz. Bizi Tanrının yoluna sevk edecek şey, sonsuz Tanrı'ya karşı duyduğumuz sevgi ve ona karşı hata duygumuzdur. Sevdiğimiz şeye karşı bu derin duygu ise bizi ümitsizlikten uzak tutarak eylemimize esin verecektir (Stern, 2012: 199-203).

Kierkegaard'ın bu karakterlerinin, yani A'nın, Hakim William ve Rahibin insan varoluşunun üç alanına ya da sferine karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Varoluşun bu üç alanı içerisinde ortak olan husus ise öznelerin kendilerine yönelik ilgileri ve özgürlüğüdür. Kierkegaard'ın en büyük mirası olarak gördüğü şey, öznenin özgürlüğünü korumaktır. Bu konuda *Either/Or II*'de (yine Hegel'e bir nazire olarak düşüneceğimiz bir şekilde) şunları söyler:

"Dürüst olmak gerekirse, daha fazlasını sormuyorum ancak hangi yaşamın daha yüksek olduğunu bilmeni istiyorum-filozofun ya da özgür adamın mı? Eğer filozof sadece bir filozofsa, özgürlüğün kutlu yaşamını bilmeksizin özgürlüğü özümsemişse çok önemli bir noktayı ıskalar, tüm dünyayı kazanır ama kendini kaybeder-bu özgürlük için yaşayan birinin başına gelmez, çok fazla şeyi kaybetmiş olsa bile.

Dolayısıyla, Either/Or'da zamanı geldiğinde kavga ediyor olmam (kısmen bu mektupta, kısmen ve temel olarak kendimde) özgürlük içindir. Bu dünyada sevdiğim kişilere bırakmaya niyetlendiğim hazine budur... Bu hazine senin kendi içsel varlığında bulunuyor. Bir insanı meleklerden daha büyük kılan orada bir Ya/Ya da'nın olmasıdır." (Kierkegaard, 1987.II: 176).⁴

Ancak Kierkegaard'ın burada vurguladığı, özgürlüğün bir izdüşümü olarak gördüğü "ya/ya da" seçimi, sözünü ettiğimiz içsellik temelinde gerçekleşir. Bu içsellik ile gerçekleşecek seçim ise, Hegel'in iddia ettiği gibi, düşünme belirlenimleri içerisindeki bir dolayımın sınırlarını aşar. Yani özgürlük, düşünme belirlenimleri ile ele alınmayan, radikal diyebileceğimiz bir seçim ile hayat bulur (Copleston, 1994: 341). Çünkü son nokta bizi eyleme sevk edecek olan seçimdir; bizler bir karar hakkında düşündüğümüz zaman gerekçeleri (reasons) anlasak da akıl bu karar verme sürecini sonlandıramaz; düşünmeyi ve eylemde bulunmayı sonlandırabilecek şey gelip son noktada dayanacağımız seçimler

olacaktır. Olasılıkları, alternatifleri etkin kılmamız; arzularımız, ümitlerimiz, otantik, öznel, içsel tutkularımız ile sarmalanmış seçim ile gerçekleşir. Dolayısıyla Kierkegaard için varoluşsal bir birey olmanın en önemli koşullarından biri bu seçimdir; grubun daha az bir üyesi olarak kendini-adayacağı alternatiflere dair özgürce bir seçim yapabilmektir (Copleston, 1994: 335-336). C. S. Evans'ın belirttiği gibi Kierkegaard selfi seçim ile gelişen, insanın olmak istediği insan olmasını sağlayan bir süreç içerisinde ele alır (Evans, 2009: 20-21). Örneğin estetik yönü ile bir kişi, spontane ve “dolaysız olan şey” iken (what it is) etik ile “haline geldiği/olduğu şey” (what he becomes) olur (Kierkegaard, 1987.II: 178).

Bu noktada dikkat etmemiz gereken en önemli olgu; varoluşsal öznenin özgürlüğü ve tutkuları ile gerçekleşecek seçimi, iyi ve kötü gibi moral kavramların sınırları içerisinde yapmayacak olmasıdır:

“Benim Ya/Ya da'm iyi ve kötü arasında seçimi tasarlamaktan çok birinin kendisiyle iyiyi ve kötüyü seçeceği ya da onları dışarıda tutan seçimi tasarlar. Burada sorun birinin hangi nitelikler (qualifications) altında tüm varoluşunu gördüğü ve kişisel olarak yaşadığıdır. İyiyi ve kötüyü seçme, kişinin iyiyi seçmesi aslında doğrudur, ancak daha sonra bu açığa çıkar; çünkü estet kötü değil ama kayıtsızdır. Etiğin seçimi yürürlüğe koyacağını söylemiş olmamın nedeni de budur. Dolayısıyla bu iyiyi isteme ya da kötüyü isteme arasında bir seçimde bulunma sorunundan çok istemeye (will) dair seçimde bulunma sorunudur, fakat sonrasında bu iyiyi ve kötüyü vaz eder/ortaya koyar.” (Kierkegaard, 1987.II: 169).

“Ancak burada mesele bir seçimdir, aslında mutlak bir seçimdir; çünkü biri sadece mutlak bir seçimde bulunarak etiği seçebilir. Sonuç olarak etik mutlak bir seçimle vaz edilir/ortaya konur...”

İlerlediğim Ya/Ya da, dolayısıyla, belli bir anlamda mutlaktır; çünkü seçim yapmak ile seçim yapmamak arasındadır. Ancak seçim mutlak bir seçim olduğu için Ya/Ya da mutlaktır. Diğer bir anlamda, mutlak Ya/Ya da seçime kadar görünür olmaz, çünkü şu an iyi ve kötü arasında seçim gibi görünüyor. Burada vaz edilen/ortaya konan (posited) bu seçimle ve ilk seçimle ilgilenmemeliyim; seni bir seçim yapmanın zorunluluğunun kendini açıkça göstereceği ve böylece varoluşu etik özellikler altında göz önüne alacağın bir noktaya doğru zorlamak istiyorum.” (Kierkegaard, 1987.II: 177-178).

Görüleceği gibi Kierkegaard için seçim, salt öznenin varoluşu temelinde gerçekleşir. Evans'a göre Kierkegaard'ın takma adlarla poetik bir stil kullanması bile söz konusu öznel anlamayı ön plana çıkarmak istemesine dayanır. Kierkegaard'ın kullandığı bu dolaysız ya da belli bir sanatsal iletişim formu ile soyut açıklamalardan daha fazlasını vermeyi, kişinin kavramları kendi yaşamında daha kolay uygulamasını ve etkili kılmasını ister; iletişimin öznellik ve belli bir içsellik ile somutluk kazanabileceğini düşünür. Dolayısıyla Kierkegaard'ın iletişim biçimi, Platon'un Menon diyalogunda karşılaştığımız nesnel bir bilgiyi doğurtmayı amaçlayan bir iletişime çok uzak düşer (Evans, 2009: 22-31).⁵ Evans'a göre;

“Takma adların kullanımı kesinlikle bu sanatsal iletişimin, okuyucuları kendilerine yönelik düşünmeye yöreklendirmeye amaçlamak için tasarlanan bir stratejinin parçasıdır. Takma adlarla Kierkegaard, okuyucularına insan yaşamının nasıl yaşanması gerektiğine dair çeşitli görüşler, “Bir insan nasıl var olmalıdır?” sorusuna dair çeşitli cevaplar sunar; takma addaki kişiler bu cevapları cisimleştirir. Bize salt yaşam görüşlerinden bahsetmezler, belli bir tarzda yaşamının neye benzer olduğunu gösterirler... Kierkegaard basitçe yaşamın amacını estetik tatminin anlarına erişme olarak gören bir var oluş görüşünden bahsetmez; böyle bir yaşam görüşünün neye benzediğini, *Either/Or*'da “Bir Ayartıcının Günlüğü” [*The Diary of a Seducer*] yazarı olan Johannes karakterini yaratarak bize gösterir... “Bu insan gibi olmak ister miyim?”, “Bu insan gibiyim?”, “Bu insanda çekici ve/ya itici bulduğum şey ne?”. Böylece okuyucu baştan itibaren yaşamına başvuruda bulunmak için yöreklendirilir.” (Evans, 2009: 37).⁶

Evans, Kierkegaard'ın amacının, insanın yüzleştirdiği varoluşsal seçimlere dair betimsel bir teori, belli bir diyagram ortaya koymaya çalışmak olduğunu ve bu isteğini şu sözlerinde açık kıldığını düşünür:

Hiçbir şeye ulaşamasam bile en azından varoluşun koşulları ile ilgili tam bir kesinlikte ve deneyimsel olarak temellenen gözlemler bırakmayı ümit ediyorum...

Benim diyagramımı kullanan genç biri tam bir kesinlikle peşinen görebilmeli; tıpkı fiyat-listesindeki gibi eğer bu geçerli olanı riske etmeyi göze alabiliyorsan koşullar şunlar, bunu kazanacaksın ve şunu kaybedeceksin ve eğer bu tehlikeyi geçerli olanda göze alırsan koşullar şunlardır vb.” (Kierkegaard's *Journals and Papers*, Vol. I, 1046) (aktaran: Evans, 2009: 38).

Dolayısıyla Kierkegaard seçimlerin nihai olarak insana bağlı olduğunu ve olası yaşamları farketmemizi ister. *Philosophical Fragments*'ta Johannes Climacus'un işaret ettiği gibi, doğanın bir parçası olarak varoluşa gelen insanı, diğer var olanlardan ayıran şey; olasılıklar karşısında isteklerimiz, arzularımız, korkularımız, ümitlerimiz v.s. ile seçimde bulunmamızdır (Evans, 2009: 33-45). Evans'ın dikkat çektiği üzere, Kierkegaard selfi ve insan yaşamını belli bir ilişkisellik içerisinde ele alır; selfin kimi sınırlılıklarına olduğu kadar onun otonom, özgür, varoluşsal yönüne de dikkat eder (Evans, 2009: 46-51).

Şimdi Kierkegaard, selfin söz konusu bu ilişkiselliğini; sözünü ettiğimiz estetik, etik ve dinsel olmak üzere üç aşama ya da sfer ile göstermeye çalışır. Öncelikle estetik aşamaya baktığımızda yol gösterici metin, Kierkegaard'ın Victor Eremita adıyla yayınladığı *Either/Or*'un I cildidir. Bu ciltte esteti temsil eden A'nın mektupları ve A'nın düzenlediğini belirttiği, “Ayartıcının Günlüğü” (*Seducer's Diary*) bölümünde karşımıza çıkan ayartıcı vardır. Ancak Eremita bu kişinin, A olduğunu söyler. Nihai olarak tüm bu mektuplar estetik yaşam ile ilgili farklı yaklaşımları içerir ve Eremita'nın bu mektupları düzenlemesi de kolay olmamıştır (Kierkegaard, 1987: 7-10). A'nın mektuplarında yer alan estetikler, refleksif olarak birbirlerinden ayrılırsalar ve farklı derinlikler ile karşımıza çıksalar da ortak kimi karakteristiklere sahiptirler. Bu kişilerin yaşamla kurdukları

ilişkilerde “dolaysızlık”, “bir hoşnut olma ve tatmin isteği”, “duyusalılık” ön plandadır (Evans, 2009: 74-75). Örneğin A, Mozart’ın Don Giovanni operasının, bir taç, tüm sanat eserlerinin en güzeli olduğunu, müzik aracılığıyla salt bir duyusal dolaysızlığı ortaya koyduğunu belirtir. A’ya göre refleksiyonun olduğu bir dilin bu dolaysızlığı ifade etmesi mümkün değildir. Refleksiyonun içkin olduğu dilde dolaysızlık sürekli bir olumsuzluk, bir araç olarak karşımıza çıkar. Oysa müzik her ne kadar bir tür dil olsa da dilin ifade edemediği dolaysızlığı, kendi duyusal dolaysızlığı içerisinde ifade eder (Kierkegaard, 1987: 66-72); evrensel ile ilişkisi refleksiyonun soyutluğunda değil dolaylılığın somutluğuyla gerçekleşir. Biri Mozart’ın Don Giovanni’sini dinlediği zaman onun söylediği şeyi, onun sesini, duyusallığını işitir (Kierkegaard, 1987: 94-96).

“Burada biri, Don Giovanni’yi tikel bir birey olarak işitmez; onun söylediği şeyi değil sesini, duyusallığın sesini işitir ve onu kadınsı istekler ile işitir. Don Giovanni sadece sürekli biterek ve sürekli tekrardan başlayarak epik olabilir; çünkü onun yaşamı hiçbir bütünlüğü olmayan repellerinde anların [Momenter] toplamıdır ve onun an olarak yaşamı anların toplamıdır ve anların toplamı olarak yaşamı da andır. Don Giovanni bu evrensellik içerisinde bulunur; bir birey ve doğanın bir gücü olma arasında gezinti içerisinde; bir birey olur olmaz estetik tümüyle farklı kategoriler kazanır.” (Kierkegaard, 1987: 96).

“... Onun [Don Giovanni’nin] yaşamı şen yemeğine eşlik eden melodiler gibi çalkantılıdır; her zaman çok sevinçlidir. Hiçbir ön hazırlığa, plana, zamana ihtiyaç duymaz; çünkü her zaman hazır; yani güç her zaman ondadır ve arzusu da böyle ondadır ve sadece arzuladığı zaman kendi toprağı içerisinde uygun bir şekilde durur...Ancak bu güç, bu kuvvet kelimelerle ifade edilemez, yalnızca müzik bu gücün bir nosyonunu verebilir; çünkü refleksiyon ve düşünce ile ifade edilemez.” (Kierkegaard, 1987: 101).

Estetler yaşama bu tür bir dolaysızlık ile bakmayı isterler; imgelemselliği, tutkuyu, duyuyu, içtepi/dürtüyü ve duyguyu ön plana geçirirler. Bu temelde, belli bir duyusal-duyusal deneyime dayalı hoşnut olma arzusu ve belli bir beğeni/inceleme ile dünyaya yönelirler.

Estetlerin yaşamdaki öncelikli amaçları, değer verdikleri arzuları tatmin etmek olduğu için, onlar sabit evrensel moral standartlar ve dinsel inançlar temelinde hareket etmezler. Özgürlüğe düşkünlükler, özgürlüğü kendi varoluşlarının ifadesi olarak görürler ve bu düşkünlük ile yaşamlarına form verecek adımlardan uzak dururlar, yaşamı formsuz ve kendi-dağılımı/yayılmı içerisinde ele alırlar. Özgürlüğe düşkünlükleri, “dolaysız” istekleri ve salt tutkuyla hareket etmeleri ilişkilerine bağlılık göstermelerini engeller (Copleston, 1994: 341-342, Evans, 2009: 68-72).

“Don Giovanni için her kız sıradan bir kızdır, her sevgi ilişkisi gündelik bir yaşam hikâyesidir. Zerlina genç ve güzeldir ve bir kadındır; bu onun diğer binlercesiyle paylaştığı olağanüstülüktür. Ancak Don Giovanni’nin arzuladığı bu olağanüstülük değil, onun, Zerlina’nın her kadınla paylaştığı sıradanlıktır. Eğer bu olmasaydı, Don Giovanni mutlak müzikal olmaktan kesilirdi; o halde estetik şimdiye göre kelimeleri, çizgileri talep eder; zaten

buyle olduğu için Don Giovanni mutlak olarak müzikaldir.” (Kierkegaard, 1987: 97).

Evans'ın belirttiği gibi, estetik bağlılıklardan uzak durmak için ve kendi estetik dolaysızlığını sürdürmek, kendi yaşamını bir sanat çalışması kılmak için kendisine dönük bir imgelemsel yolla dışsal dünyadan belli bir kopma, uzaklaşma yaşar. Estetin bu deneyimi, artistik özgürlüğe sınırlar koyabilecek, arzuladığı şeyleri yapmasını engelleyebilecek evlilik, dostluk gibi sürekli bağlılıklardan uzak durur. Estetik özgürlüğüne, keyfine düşkün olduğu için bunu engelleyecek bağlılıklardan ısrarla kaçır, estetin diğerleriyle ilişkisi salt yaşamını ilgi çekici kıldığı noktada önemlidir (Evans, 2009: 78-79).

Gelgelelim genel olarak estetikler; melankoli, depresyon, yas (sorrow), kaygı (anxiety), can sıkıntısı (boredom) gibi haller içerisinde karđımıza çıkarlar. Örneğin A, sabah kalkması, yatağa gitmesi vs. tüm betimlemeleri içerisinde, yaşamın masum hazlarına rağmen yaşamı, acı bir içki olarak görür, yaşama sabrından yoksun olduğunu, yaşamın anlamsız ve boş olduğunu belirtir (Kierkegaard, 1987: 25-29), “depresyonum bildiğim en sadık ev sahibidir.”, Yas benim kalemdir.” (Kierkegaard, 1987: 20-21), “berbat bir duygu olan can sıkıntısından daha güçlü bir duygu yoktur” der (Kierkegaard, 1987: 37). A, bu duygulardan “yas” ve “kaygı”yı Grek tragedyelerindeki derin varlıklarına işaret ederek değerli bulur. A'nın ilginç ve güçlü tespiti, Grek tragedyelerinde yas daha fazla ön planda iken modern tragedyalarda ise refleksiyona bağlı olarak “acı”nın yasa göre daha fazla ön planda yer almasıdır (Kierkegaard, 1987: 147 vd.).

“Antik tragedyada yas daha etkili/yoğun iken acı daha etkisizdir; modern tragedyada ise acı daha büyük iken yas daha azdır. Yas kendisinde her zaman acıdan daha tözsel bir şeye sahiptir. Acı her zaman yasin bilmediği acı veren şey üzerinde bir refleksiyona işaret eder. Psikolojik bir yetişkinin acı çekmesini gören bir çocuğu gözlemlemek çok ilgi çekicidir. Çocuk acıyı hissedecek yeterli refleksiyona sahip değildir ve yası sonsuz bir derinliktedir. O bir günah ve suç fikrine sahip olacak yeterli refleksiyona sahip de değildir; bir yetişkinin acı çekişini gördüğu zaman zihni bu konuda düşünmesine engel olmaz, ancak eğer acı veren şeyin nedeni ondan gizlenirse çocuğun yasında karanlık bir neden sezisi var olur. Dolayısıyla bu Greklerin yası için de böyledir, ama tam ve derin bir uyum içerisinde ve bunun [yasın] aynı anda böylesine tatlı, böylesine derin olmasının nedeni budur. Öte yandan yetişkin biri; gencin, çocuğun acı çekişini gördüğu zaman acı daha büyük, yas ise daha azdır. Suçluluk fikrini daha fazla telaffuz ettikçe acı daha büyür, yas ise azalır.

Bunu şimdi antik ve modern arasındaki ilişkiye uygulayan biri, şunu söyleyebilir: Antik tragedyada yas daha etkilidir, yasa uygun bilinç daha etkilidir. Bunun bende değil tragedyalarda olduğunu sürekli akılda tutmak gerekir, Grek tragedyasındaki etkili yası, uygun bir şekilde anlamak için Grek bilincine göre yaşamak zorundayım.” (Kierkegaard, 1987: 147-148).

Kierkegaard bu tragedya analizinde açık bir şekilde tekrardan Hegel'i hedef alır. Bu bölümde referanslar da verdiği Hegel'in, tragedyalari dolayım ile ele almasına katılmaz. Kierkegaard, A üzerinden yaptığı tragedya analizi ile Greklerdeki “baht”ın (fate) gücüne

dikkat çeker, insan eylemlerinin rasyonel gerekçelendirmeye gelmeyen derinliğini hatırlatır (Kierkegaard, 1987: 148 vd.). Kierkegaard'ın bu tragedya yorumunun Hegel'in sentezci yorumuna, hatta ondan önce Schelling'in Kantçı tragedya yorumuna göre daha ikna edici olduğunu söyleyebiliriz (Billings, 2014: 80 vd.).

Şimdi A'nın üzerinde durduğu bu duygulardan sonra can sıkıntısına eğildiğini ve bu ruh hali ile ilgili kritik kimi önemli tespitlerde bulunduğunu görürüz. Örneğin A, "Mahsullerin Döngüsü"nü (Rotation of Crops) hemen başında "sıkıntı tüm kötülüklerin kökenidir." (Kierkegaard, 1987: 285) der ve bu can sıkıntısının çekici olmayan, tiksinti verici bir hal olarak hareketi başlatan bir güce sahip olduğunu belirtir. Hatta A bu can sıkıntısının insanlık tarihini başlattığını ve bu tarihe ivme verdiğini bile söyleyebileceğimizi belirtir.

"Can sıkıntısı ilerlediği ve tüm kötülüklerin kökeni olduğu için dünyanın geri gitmesi, kötülüğün yayılması hiç şartıtcı değildir. Bu ta dünyanın başlangıcına geri götürülebilir. Tanrılar sıkıldı, dolayısıyla insanları yarattı. Adem yalnız olduğu için sıkıldı, dolayısıyla Havva yaratıldı. Bu andan sonra, can sıkıntısı dünyaya girdi ve nüfusun büyümesine eş bir oranda sayıca büyüdü. Adem yalnızlıktan sıkıldı; Adem ve Havva birlikte sıkıldı, bundan sonra Adem, Havva, Kabil ve Habil ailece en famille [aile olarak] sıkıldı. Bundan sonra dünyanın nüfusu arttı ve milletler en masse [birlikte/birarada b.m.] sıkıldı. Kendilerini avutmak için gökyüzüne ulaşacak yükseklikte bir kule inşa etme nosyonunu rastgele buldular. Bu nosyon kulenin yüksekliği kadar sıkıcıydı ve can sıkıntısının nasıl üstünlük elde etmiş olduğunun berbat bir kanıtıydı." (Kierkegaard, 1987: 286).

A'ya göre, bu can sıkıntısını çalışarak aşamayız; yani kötülükten uzak durmak için çalışmak çözüm değildir. A, Latin atasözüne; "otium est pulvinar diaboli" [tembellik kötülüğün yastığıdır] itiraz eder, çünkü "biri sıkılmadığı takdirde kötülük, başını koyduğu yastığa uzanacak zaman bulamaz." A için tembellik, kötülüklerin kökeni değildir, hatta kişi sıkılmazsa bu tembellik hakiki bir ilahi yaşam olarak karşımıza çıkar (Kierkegaard, 1987: 288-289).

A'ya göre, "demonik bir pantheizm" olan, varoluşu sarmalayan bir hiçliğe dayanan, sersemleticiliği sonsuz olan can sıkıntısının üstesinden gelmenin yolu, onu hakiki pantheizme çevirecek olan şey, "eğlenme/oyalanmadır." A, sıkılan insanın değişim için çılgınlık attığını ama bu değişimi sıkıntıya dayanan bir güzergâh değişikliği ile ele alamayacağımızı, bu çabanın can sıkıntısının hiçliğinde sesinin çıkmayacağını, yankılanmayacağını, boğulacağını belirtir. A, popüler anlayışa uzak düşen, eğlenme ile can sıkıntısının üstesinden gelineceği tespitinin "Mahsullerin Döngüsü" ifadesi ile anlayabileceğimizi söyler. A, çiftçilerin bu ifadeyi, toprağı değiştirmek için kullanmadığını vurgular, yani bir çiftçi için mahsullerin döngüsü bir topraktan diğer bir toprağa geçmek değildir. İşte A da "eğlenme" ile bu tür kaba, artistik olmayan ve belli illüzyona dayanan bir değişimi, yeniliği değil yöntemi değiştirmek, farklı ürünleri yetiştirmek gibi bir değişimi kasteder (Kierkegaard, 1987: 291).

"Önerdiğim metot toprağı değiştirmek değil, fakat uygun mahsul döngüsü gibi, ekme yöntemine ve mahsul türlerine dair yöntemi değiştirmeyi içerir. İşte bu bir kez daha sınırlama ilkesi, dünyada yegâne kurtarıcı ilkedir. Kişi

kendini daha fazla sınırladıkça daha fazla zorlukların üstesinden gelir/çözümler bulur. Yalnız bir mahkûmun yaşamı içerisinde aşırı zorlukların üstesinden gelir; bir örümcek onun için büyük bir eğlence kaynağı olabilir. Okul günlerimizi, o yaşlardaki durumumuzu düşünün; öğretmenimizi seçmeye dair hiçbir estetik etmen olmadığı ve öğretmenler çok sıkıcı oldukları zaman bizler nasıl da zorlukların üstesinden geldik! Sıraya bir delik açmak ve içerisine bir sineği hapsetmek ve bir parça kâğıt arasından onu dikizlemek ne keyif vericiydi. Çatıdan sürekli bir şekilde damlamaları dinleyebilmek ne eğlenceliydi. Biri çok ufak sesi ya da hareketi sezerek ne titiz bir gözlemci oluyor. Bu söz konusu ilke, uzamsal genişlikle değil yoğunluk vasıtası ile rahatlama peşinde koşan bir ilkenin uç nokta hudududur.” (Kierkegaard, 1987: 292).

Görüleceği üzere, A'nın can sıkıntısının üstesinden geleceği eğlenme için çıkış yolu bir çiftçinin büyütmeye yöntemini ve mahsul türlerini değiştirmek gibi çeşitlilikleri yaratmaktır ve bunu da kendi sınırsız imgelemine/tahayyül gücüne yoğunlaşarak yapar. Evans'ın belirttiği gibi A, insanın dışsal uyarıcılar bakımından sınırlarını (finitude) görür. Örneğin bir ürünü farklı topraklarda yetiştirmenin bir sınırı vardır, toprak verimsiz olduktan sonra öbürüne geçsek de hep aynı ürünü ektiğimiz için sıkıntı tekrardan baş gösterir. Oysa bir çiftçinin farklı ürünleri ekme yaratıcılığı gibi estet sınırsız imgelem kapasitesine yoğunlaştığı noktada, yaratıcılığın sonu olmaz. Örneğin alıntıda gördüğümüz, hapishanedeki bir mahkum ve bir sınıfta kapana sıkışmış gibi canı sıkılan bir öğrenci, bizzat imgelemleri ile söz konusu sınırları kabul etmelerine rağmen sıkıntılarının üstesinden gelebilecek yollar bulabilirler (Evans, 2009: 77-78).

A yani estet can sıkıntısının üstesinden gelmek ve yaşamı kendi kontrolünde tutmak için, artistik bir imgelemsel yolla dış dünyanın sınırlamalarını aşmaya çalışır. Evans'ın dikkat çektiği gibi, estet bunu yapabilmek için yaşamı ve etkinliklerini, “hatırlama” ve “unutma” arasında gidip gelecek bir şekilde inşa etmeye çalışır. “Unutma” ve Prometheus'un bize hediye ettiği “umut” (hope) yaşamı artistik bir şekilde deneyimlememizi sağlayacaktır. A'ya göre artık yaşam için koşul olan unutmaya engel olacak “hatırlama sanatı kadar tehlikeli hiçbir şey yoktur.” Zaten unutmak tüm insanların arzuladığı bir şeydir, herkes kaçınılmaz olarak keşke unutabilsem diyeceği anlarla karşılaşır; insan bazen hoşnutsuz olduğu şeyleri, bazen hoşnut olduğu şeyleri geçmişte bırakması nedeniyle hissettiği yoksunluğu unutmak ister. A, yaşamın bilgeliği olan bu unutmayı başarabilmenin etkinliklerimizi çocuksu, poetik bir yaşam algısı ile deneyimlememize bağlı olduğunu düşünür (Kierkegaard, 1987: 293-295, Evans, 2009: 77-79).

“Bir insan için yaşamın hiçbir anı insanın herhangi bir yoğunlukta istediği şeyi unutamayacak kadar çok anlamlı olmamalıdır; öte yandan yaşamın her tek anı herhangi bir yoğunlukta onu hatırlayabilecek kadar da çok anlamlı olmalıdır. En iyi hatırlayan yaş en unutkan olandır da; yani çocukluk. Biri poetik olarak daha fazla hatırladıkça daha kolay unutar, çünkü poetik olarak hatırlamak aslında unutmanın tek ifadesidir. Poetik olarak hatırladığım zaman deneyimim hâlihazırda acı verici her şeyi unutacak değişimi de yaşar. Biri bu şekilde hatırlayabilmek için nasıl yaşadığının oldukça farkında olmak zorundadır, özellikle nasıl hoşnut olduğunun.” (Kierkegaard, 1987: 293)⁷.

A'ya göre artistik olarak ulaşılabilecek bu deneyim aslında unutmayı ve hatırlamayı özdeş ele alacak, bu özsellik tüm dünyayı kaldıracak bir Arşimet noktası gibi iş görecektir. Bunu gerçekleştirebilmesi, çiftçinin rotasyonda ürün çeşitliliği ve değişik yöntemi kullanması gibi bir yeniliği sağlayacak “eğlenme”; “keyfilik” (arbitrariness) ve “ilineksellik”i ön plana getirmekle olabilir. Keyfilik ve ilineksellik birinin etkinliği sürekli değişik gözle görmesini sağlar, onu “kalıcı” dostluk ve evliliğin tehlikelerinden uzak tutar (Kierkegaard, 1987: 294-230).

Açıkcısı “Masullerin Döngüsü”nden sonraki bölümde, yani *Either/Or-I*'in son denemesi olan “Ayartıcının Günlüğü”nde karşımıza çıkan “ayartıcı” bu denge ile hareket eder. Tüm yaşamını poetik bir şekilde sürdürür, yaşamını estetik bir hoşnutlukta devam ettirir, kişiliğinden de estetik bir hoşnutluk duyar. Kendini, etkinliğini belli bir durum, hal içerisinde ele almaktan hoşnuttur. Ayartıcının, hikâyenin diğer kahramanı olan kadınla ilişkisi de böyle bir estetik zeminde ilerler; Cordelia adındaki kadını, entelektüel becerisi ile nasıl ayartacağını, etkileyeceğini bilir (Kierkegaard, 1987: 304-307). Ancak Evans'ın dikkat çektiği gibi, ayartıcı bunu yaparken bağılıklardan uzak durur. İlgi çekici olan şeylerin peşinde koşarken bağılıklardan kaçır, kendi kontrolünü hiçbir zaman kaybetmez. Bu kişi kendini kendisinden uzaklaştırmakta, yaşamını bir sanat çalışması kılmakta ve kendi yaşamının seyircisi olmaktan, onu gözlemlemekten, onun üzerine refleksiyonda bulunmaktan zevk alır. Örneğin yanından geçen kadınlar ve gördüğü çiftler hakkında ince gözlemler yapar, çok ilginç stratejiler ile Cordelia'yı ayartır ve orta-sınıf nişanların, evliliklerin yapaylığı ve sıkıcılığı üzerinde durur (Evans, 2009: 77-81).

“Bir nişanın lanetli tarafı her zaman ondaki etik taraftır. Etik tıpkı yaşamdaki bilginlik gibi sıkıcıdır. Amma da bir farklılık! Estetik gökyüzünün altında her şey aydınlık, güzel ve değişebilir; etik sahneye geldiği zaman her şey cırtlak/kaba, sivri/zerafetten yoksun, bitimsiz bir şekilde langweiling [sıkıcı] olur” (EO I, 367) (aktaran: Evans, 2009: 88).

Ayartıcının etik temelden uzak, salt estetik temel üzerinde yürüten bu ilişkisini dile getirmek, açık kılmak, betimlemek de zordur. Örneğin ayartıcı ilişkiyi bitiresiye kadar aşk ile ilgili bir kelime etmemiş, bir tek kelime, söz ve vaatte bulunmamıştır. İlişki sürekli değişir, bu nedenle Cordelia tüm ilişkinin bir fantezi olup olmadığını bilemez, ilişkiye dair bir sırrı diğerine açamaz, ilişkide bir sırrın olup olmadığını bile anlayamaz (Kierkegaard, 1987: 307-308). Cordelia'nın bu ruh hali ayartıcıya karşı duyduğu gizemli ve çözemediği beğeni ile de ilgilidir. Cordelia ayartıcıya dair, onun estetik karakterini de göreceğimiz şöyle bir yorum yapar:

“O bazen öylesine entelektüeldir ki kendimi bir kadın olarak yok olmuş hissedirim, bazen de öyle vahşi ve tutkuludur, öyle arzudur ki onun önünde her zaman titremişimdir. Ara sıra ise ona bir yabancı gibiydim, tamamen vazgeçerdi. Sonrasında kollarımı boynuna attığım zaman her şey değişirdi ve bir bulut kucaklamış gibi olurum. Ondan önce bu ifadeyi biliyordum, ancak o bana bunu öğretti, sayesinde anladım; bu ifadeyi kullandığım zaman her zaman onu düşünürüm, sanki düşündüğüm her düşünce sadece onun vasıtasıyla gerçekleşiyor. Her zaman müziği sevdim; o eşsiz bir enstrümandı, her zaman hassastı; diğer enstrümanların olamayacağı kadar bir yelpazeye sahipti. Tüm hislerin ve hallerin en

mükemmel örneği idi; hiçbir düşünce onun için yüce değildi ne de umutsuzluk böyledi. Bir sonbahar fırtınası gibi kükreyebilir, duyulamaz bir şekilde fısıldayabilirdi. Tek bir kelime bile etkisiz değildi, ama yine de kelimelerimin etkisinin yetersiz gelmeyeceğini söyleyemem, çünkü onların ne yapacağını bilmek benim için imkânsızdı. Tarif edilmez ama şifreli, çok mutlu, ad verilemeyen kaygı ile harekete geçirmiş olduğum bu müziği dinledim ama harekete geçmedi; her zaman ahenk vardı, her zaman onun tarafından mest oldum.” (Kierkegaard, 1987: 309-310).

Cordelia bu şekilde betimlediği ayartıcıya, içinde bulunduğu durumu anlatamayacağı için tarihi yazılı olmayan mektuplar yollar ve ayartıcı bu mektuplarla günlüğünü oluşturur. Ayartıcının uzun ve derin çözümlenmelerden oluşan bu günlüğüne dair dikkat etmemiz gereken şey, ayartıcının Cordelia ile ilişkisini “Mahsullerin Döngüsü”nde ortaya konan estetik bir zeminde yürütmesidir. Açıkçası ilişkinin estetik karakteri Cordelia'nın yargıları için de belirleyici olmuştur; çünkü ayartıcıyı etik zeminde değil estetik bir zeminde betimler. İlginç bir şekilde ona etik bir suçlama yöneltmez, onu sevdiği kuşku götürmez ve bu sevgi etik bir suçlamaya izin vermeyecek bir gel git içerisinde yaşanmış görünmektedir (Kierkegaard, 1987: 306-309).

Evans, ayartıcının bu günlüklerinde giderek dolaysızlığını kaybettiğine dikkatimizi çeker. Örneğin Cordelia ile dolaysız ilişkisine dair ilgisi giderek azalır; hatta daha sonra Cordelia ile ilişkisinde göremediğimiz bir şekilde, genç bir hizmetçi kadın ile birlikte olmak için doğru olmayan bir şekilde ona aşık olduğunu, onunla evleneceğini söyler (Evans, 2009: 85-88). Ancak ayartıcı bu yaptığı şeyden, kadına samimi olmayan hislerle yaklaşmış olmasından ötürü bir tedirginlik yaşar ve şunları söyler:

“Etiğe her zaman belli bir saygım oldu. Herhangi bir kıza hiçbir zaman bir evlilik vaadinde bulunmadım, latife (jest) olarak bile. Bu vaadi burada yapıyor olarak görünmem sadece temsili (simulated) bir harekettir. İşleri, onun bizzat nişanı bozacak bir şekilde çok muhtemel idare edebilirim. Benim şövalyevari (chivalrous) gururum vaatlerde bulunmayı hor görür.” (EO I, 367) (akt. Evans, 2009: 88).

Ayartıcı giderek yaşamına karşı kimi huzursuz deneyimler yaşar, evli çiftlere dair gözlemleri değişmeye başlar. Örneğin güzel bir havada, hafif rüzgarın, oyuncu ve canlı meltemin etkisine kapılarak dışarı çıktıktan sonra dikkatini çeken genç bir çift ile ilgili şunları söyler:

“Birbirine yazgılı bir çift duruyor. Adımlarında amma ritim, amma emniyet var, tüm duruşları karşılıklı bir güvene dayanıyor, tüm hareketlerinde amma harmonia praestabilita (önceden-tesis edilmiş uyum/harmoni), amma kendine-yeter sağlamlık/güvenirlilik (what self-sufficient solidity) var. Pozisyonları yumuşak ve zarif değil, birbirleriyle dans etmiyorlar. Hayır, onlarda bir daimilik/süreklilik/sebatkarlık; aldatılamayacak, karşılıklı bir saygıya esin veren bir ümidi uyandıran gözükaralık/cesurluk var. Yaşama bakışlarının şu olduğuna bahse girerim: yaşam bir yoldur. Ve onlar bu yolu yaşamın sevinçleri ve kederleri içerisinde birbirleriyle kol kola yürümeye yazgılı görünüyorlar.” (EO I, 359) (akt. Evans, 2009: 89).

Evans'ın yorumuna göre, Kierkegaard bu gibi pasajlar ile estetik yaşamdan etiğe açılan bir yolun olduğunu, etiğin kaçınılmazlığını göstermeye çalışır. Örneğin alıntıladığı son pasaj, nişanlı çiftlerin etik yaşamı temsil ettiğine ve yaşamın kendisine süreklilik ve amaç veren bir yazgıya sahip bir yol, yolculuk olduğuna işaret eder. Ayartıcı, çiftin temsil ettiği, kendisinin sahip olmadığı bu yaşamı çekici bulur gözükür. Ancak Evans'ın dikkat çektiği gibi ayartıcı, etik yaşam ile ilgili kimi cevaplar isteyecek şekilde şunu sorar: “Ama, siz sevgili hafif rüzgarlar, neden bu çiftle böylesine meşgulsünüz? Dikkat etmeye değer görünmüyorlar? Dikkat edecek herhangi özel bir şey var mı?” (EO I, 359) (aktaran: Evans, 2009: 89).

Evans gibi Kierkegaard yorumcuları *Either/Or*'un ikinci cildinin ayartıcıyı etik yaşama sevk etmeye çalıştığını düşünürler. Açıkçası Kierkegaard'ın *Either/Or*'un ikinci cildi ve diğer eserlerinde gördüğümüz şey, varoluş alanları arasındaki geçişlerin, öznenin varoluşsal ilgilerine ve isteklerine bağlı olmasıdır. Kierkegaard'ın bu varoluşsal alanlar arasında geçişleri ne denli zorunlu ve gerekli gördüğü ve nasıl karakterize ettiği farklı yorumlara ve okumalara açık durmaktadır. Kendi adımıza, ağırlıklı olarak bu geçişler arasında öznenin rolüne ve ilgilerine, varoluş alanları arasındaki sınırlara dikkat çekmeye çalışıyoruz. Örneğin estetik varoluş için açık olan şey, belli bir varoluşsal sınıra dayanmasıdır. Bizler A ve ayartıcı gibi salt estetik varoluş ilgileri ile yaşamlarımızı sürdürmüyoruz; etik yaşam gibi toplumsal değerleri sahipleneceğimiz ve paylaşacağımız bir varoluş alanına yönelik ilgilerle yaşıyoruz.

İşte *Either/Or*'un ikinci cildi, yani B'nin mektuplarından oluşan kısmı bu etik varoluş yaşamını ele alır ve bu cilt ile etik yaşamı temsil eden Hakim Williams ile karşılaşırız. Açıkçası etik aşama, önceki estetik aşama gibi kompleks ve sorunlu değildir. Ameritus'un Önsöz'de belirttiği gibi estetik aşamanın yazılarını bir araya getirmek bile zor olmuştur, etik aşamaya karşılık gelen B'nin mektupları ise, düzenlidir (Kierkegaard, 1987: 6-10). Bu mektuplarda insanın temel ilgisi; selfine, yaşamına belli bir bütünlük/tutarlılık vermektir. Bu aşamadaki biri için estetik self anlar, birbirleriyle savaş halinde olan arzular toplamı gibidir. Kişinin etik selfi ise kolay bir şekilde değişmeyen, yaptığı şeylere nüfuz eden bağlılıklara ve değerlere sahiptir. Evlilik, evrensel akıl yasasının bir ifadesi olarak selfe böyle bir sağlam temel verdiği için önemlidir. Bu aşamada evliliği hayati kılan, evlenen kişilerin evrensel moral kurallara ve standartlara göre yaşam sürmesidir. Dolayısıyla sadece evli olanlar değil evrensel için kendini feda etmektan korkmayan Sokrates ve Antigone de bu aşamada kişilerdir. Estet ise bildiğimiz gibi bu moral ilkelerden yoksundur. Yaşamın moral yükümlülükleri ve standartları üzerinde yükselen evliliğin kişiye belli bir biçim ve süreklilik vereceğini göremez (Evans, 2009: 90-92, Copleston, 1994: 341-343). Bu nedenle evliliği sıkıcı, sahici sevginin gerektirdiği özgürlük ve spontanlıktan yoksun, “sevgiyi”/”aşkı” bir görev haline getiren bir birliktelik olarak değerlendirir.

Etik yaşamı temsil eden B'nin mektupları, A'yı etik yaşamın değeri ve önemi konusunda ikna etmek ister ve ona kimi temel itirazlarda bulunur. Az önce de belirttiğimiz gibi etik bir selfe sahip biri için estetik self “an”lara bağlıdır. B etik self zemininde A'nin, yani estetik selfe sahip birinin tutkularına düzen verecek bir merkezi olmadığını, vahşi bir at gibi hareket ettiğini belirtir. Estet ilineksel olanı sevmekte, bazen bir çocuk gibi bazen en önemli konular üzerinde ciddi bir şekilde düşünen bir yaşlı gibi davranmaktadır. B'ye göre estetin sorunu aslında bir çocuk gibi olmaktan ziyade uyanmamış bir bilinç halinde

başka bir anlama yönelmesi ve ilineksel olan ile tatmin olmasından kaynaklanır. Evlilikten nefret eder görünmesinin nedeni de budur. Oysa B, estetin yanıldığını bizzat evliliğin de estetik bir yönü olduğunu ve bu bakımdan estetin evlilikten nefret ettiğini söyleyemeyeceğimizi vurgular (Kierkegaard, 1987.II: 6-10). B, kendisini uzun yıllardan beri ve eşini beş yıldan beri tanıyan estetin şunu görmesini ister:

“Ancak çok iyi bilirim, eşim sabahları akşam ki kadar güzel değil, gün içerisinde üzüntüye belli bir dokunuşu, kimi keyifsizlikleri ancak sonradan kayboluyor ve akşama kadar hakikaten albenili olan talepleri unutuluyor; elbette çok iyi biliyorum, burnu kusursuz, güzel değil, çok ufak; ana yine de dünyaya kusursuz yöneliyor ve şunu da biliyorum, bu küçük burun bana öylesine çok alay konusu veriyor ki kendi adıma iyi ki daha güzel bir buruna sahip değil diyebiliyorum. Bu yaşamdaki ilineklere, senin böylesine ateşli olduğundan çok daha fazla derin anlam yüklüyor. Bu iyilik için Tanrıya şükrederek zayıf tarafı unutuyorum.

Ancak bundan daha önemli olan, Tanrıya bütün ruhumla şükrettiğim şey onun şu ana kadar sevdiğim tek kişi olması ve Tanrıya tüm kalbimle dua ettiğim diğer bir şey de şudur: bana hiç bir zaman başka birini sevmek istemeyeceğim gücü verecek bir ailem var, aile içerisinde sahip olduğu pay ile birlikte eşimin de paylaştığı bir aile teslimiyetinin varlığı; her hissi, her hali benim için daha yüksek bir anlama kavuşturuyor... Anlıyor musun genç dostum, bu ilk günlerin baş döndürücü flörtü, imgelemsel erotikteki macera değildir; örneğin kendine ve sevgiliye, herkesin nişanlılık döneminde yaptığı gibi, daha önce âşık olup olmadığını ya da kendisinin daha önce herhangi birini hiç sevip sevmediğini sormak, işte bu yaşamın ciddiyetidir ve bu soğuk, güzel olmayan, erotik olmayan, poetik olmayan bir şey değildir.

...Sen ise, aslında talan ederek, dikkatsizce yaşıyorsun, insanlara çaktırmadan yaklaşıyorsun, onların mutlu anlarını, onların en güzel anlarını onlardan çalılıyorsun ve bu gölge resmi uzun adamın Schlemihl'de yaptığı gibi cebine yapışıtıyorsun ve istediğin her yere yanında götürüyorsun.” (Kierkegaard II, 1987.II: 10).

Görüleceği gibi, B estet dostunu ikna etmek, evliliğin güzel ve güçlü yönlerini açık kılmak ister, evliliğin düşündüğü gibi estetik bir varoluştan uzak olmadığını söyler.

Gelgelelim B'nin ilerleyen satırlarda dikkat ettiği gibi, estet onların kendi en güzel anlarını bilmediğini ve anın mucizesini göstermek ile asıl onların kendilerine borçlu olduğuna inanır (Kierkegaard, 1987.II: 9-10). Oysa B'ye göre esteti böyle düşündüren, anlara dikkat eden bu enerjisi birçok soruna gebedir, evliliğin özünü ve değerini göremediği gibi onu depresyona, umutsuzluğa sevk edecek bir yaşam sürmesine yol açar. B'ye göre estet şu zaafılar ile hareket eder:

-Aslında yaşamak isteyecek bir sabırsızlığa (ki sabır, yaşamın sorumluluğuna katlanma sabrı en olağanüstü erdemlerden biridir) bile sahip değildir. Salt anlara dikkat eden enerjisi, onu müthiş sabırsız kılmakta, “baht”ın (fate) rolünü oynama istekliliği ile

başkasına zarar verip veremeyeceğini görmemektedir. “Olmak istediği şeydir-bahtır.”; çünkü kişiliği anın kaptırımları ile şekillenmiştir (Kierkegaard, 1987.II: 10-15).

- Sevgiyi dolaysız, ansal, duysal ve geçici olan ile birlikte ele aldığı için onu salt erotik ve romantik bağlamda ele alır ve evliliğe dayalı sevginin estetik yönünü göremez. Oysa B'ye göre erotik sevgi ile evlilik bir arada olur. Aralarındaki en önemli fark evliliğin erotik sevgiden farklı olarak moral ve dinsel bileşene (Kierkegaard, 1987.II: 19-37), istenç, niyet ve karar olarak çok daha derin bir tona, enerjiye, kuvvete sahip olmasıdır. B için “evlilik duysaldır hem tinsel, özgürdür hem kendinde zorunlu ve mutlaktır hem de kendinde kendi ötesine işaret eder... Evlilik bu şekilde bir içsel (inner) ahenktir.” (Kierkegaard, 1987.II: 59-62). Evlilikte “evrensel” (universal) ve “tikel” (particular) bir aradadır, ikisinin güçlü birlikteliği sevgiyi çok daha güzel yapar. İçsel bir tarihin olanağına sahip böyle bir sevgi “tüm dünyadan çok daha güçlüdür.” (Kierkegaard, 1987.II: 90-95). Böyle bir evlilikteki yaşamsal önemde olan şey ise, dürüstlük, içtenlik, açıklık ve anlayıştır (understanding); özellikle “anlayış olmadan evlilik güzel olmaz ve aslında moralitesizdir, böyle bir durumda da sevgiyi birleştiren duysallık ve tinsellik ayrılır.” (Kierkegaard, 1987.II: 114-115). Sonuç olarak evlilikte gördüğün tek “biçimlilik”, doğada bulunamayacak bir şey olsa da, tek biçimli ritmin güzel ve etkili olabileceği gibi”, “güzel bir şeyin ifadesi” olabilir. Eğer dürüstsen, eleştirdiğin evliliğin alışkanlığı (habit) ve monotonluğu ile ilgili yapacağın şey, umutsuzluğa kapılmak değil sevgiyi bu monotonluk karşısında koruyacak bir şekilde mücadele etmektir (Kierkegaard, 1987.II: 126-128).⁸

- Kendisinin “fethedici” ama “sahip olamama” doğasına sahip olduğunu düşünür; aslında sahip olduğu “an”dır ve bu “an” ile “içsel tarih”in değerini göremez. B'ye göre estet, üstünlük duygusu duyacak bir şekilde doğayı fethettiğini ama sahip olmadığını söyler. B ise asıl zor ve güç olanın, fethetmeyi de içeren sahip olmak olduğunu belirtir; çünkü sahip olmak için sahici bir insanlık gerekir. B'nin belirttiği gibi krallıkları ve ülkeleri hükmeden bir fethedici; yönettiği ülkelere sahip olmasının tek yolu, onlar için en iyi olan şeyi bilgece gerçekleştirmesine bağlıdır. Bunun için kişinin mücadele etmesi, sabırlı olması, aç gözlü olmaması, dua etmeyi ve perhiz yapmayabilmesi gerekir. Zaptetmede bunlar yoktur; mücadeleden yoksun bir şekilde, verili (the given) durum içerisinde hareket eder, güç kullanır, aç gözlüdür, yeme ve içme peşindedir. Estet salt ana sahip olmanın doğurduğu bu anlayış ile tarihin dışsal ve içsel iki türü içerisinde salt dışsala dikkat eder ve tarihi salt çabaladığı şeylere sahip olma yönünden değerlendirir; tarihi mücadele ettiği ve zapt ettiği şeylerin önündeki engelleri aşma temelinde ele alır (Kierkegaard, 1987.II: 130-135).

“Birey yaşamı bakımından iki tür tarih vardır, dışsal ve içsel. Karşıt yönlerde akan iki akıntıya sahiptir. İlki sırayla iki yöne sahiptir: Birinde birey, çabaladığı şeylere sahip değildir ve tarih, onu elde etme mücadelesidir. Diğerinde ise birey onu elde etse de ona sahip olamaz; çünkü onu engelleyen sürekli bir dışsallık vardır. Tarih, dolayısıyla, bu engellerin üstesinden gelme mücadelesidir. Tarihin diğer türü ise sahip olmakla başlar ve tarih kendisiyle onu elde ettiği süreçtir. İlk durumda tarih, dışsal olduğu ve çabaladığı şey dışarıda bulunduğu için hakiki realiteye [Realitet] sahip değildir; poetik ve artistik temsil bütünüyle uygun

bir şekilde onu küçültmek ve yoğun anla ilgili olarak onu hızlandırmaktan oluşur.” (Kierkegaard, 1987.II: 134).

Estet, tarihi içsellikle değil dışsallıkla ele aldığı noktada, kendi de sürekli olarak kendisinin dışında kalır. Kendini, tarihi ve sevgiyi dışsallık ile ele aldığı için evlilikteki içsel tarihi alışkanlık gibi görür ve evlilikten tiksindir. Böyle bir tarihsellik ile sevgiyi yaklaşan biri sevgiyi, salt sınırlı bir zamanla ele aldığı, onu kısa bir zaman dilimi içerisinde korumak istediği için, aynı yerde dönüp durur, zamanı dışsal işaretleri ile, sevgiyi görsel sembollerle ele alır. Sevgiyi bu şekilde korumak, sevginin ilk seferki koşulunu bu şekilde yinelemek imkânsız olduğu için kişiyi büyük bir mutsuzluk ve umutsuzluk içerisinde bırakır. Kişi sakinlik, huzur ve dinginlikten korkar; yaşamı çalkantılı bir deniz gibidir. Oysa B için yaşam, sessiz ve derin bir su gibidir; böyle bir yaşamda zamanın ve yinelemenin farklı bir anlamı, yani içsel bir tarihsellik ile işleyen bir anlamı vardır.

- Evlilikte sevginin tarihini yanlış anlamının bir diğer sonucu da sevgi ile ödevi birbirine karşıt görmesi, ikisi arasında keskin bir ayırım yaparak ödevin aşkı öldüreceğini düşünmesidir. Hakiki özgürlüğünün kendi dışında yattığını düşünen ve metamorfozdan korkan estet, etik ve dinsel olanda içerilen ödevin bir yabancı, utanmaz bir dışarıdaki olmadığını göremez. Evli kişiler ödevi sevgiyle dost kılacak bir şekilde, onun otoritesini içten bir şekilde isterler, ödevi istencin içselliği ile uyumlu kılarlar. Yani ödev, sevginin fethetmesi gereken bir düşman değildir. “Benim için ödev bir iklim, sevgi başka iklim değildir; ödev sevgiyi hakiki bir iklim kılarken sevgi de ödevi hakiki bir ılımlı iklim kılar ve bu mükemmel bir birlikteliktir...” (Kierkegaard, 1987.II: 140-147).

- Son olarak öznel, içe dönme ve seçim ilişkisini hatırlarsak, estetin varoluşsal sorunları içerisinde seçimin derinliğini ve ciddiliğini yakalaması gerekir. Estet gerçekten ciddi olmayı gerektiren bir temel üzerinde, kendine açık olacağı, pişman olmayacağı bir ya/ya da seçimiyle yüzleşebilmelidir. Estet figürsellik ve çeşitlilik içerisinde kaybolan, tümüyle dolaysız olan seçimlerinin aslında seçim olmadığını, mutlak bir ya/ya da seçiminden uzak olduğunu görmesini sağlayacak “bir içe dönüklük/içsellik” (inwardness), “bir içsel varlık” (“inner being”) ile seçimini yapmalıdır. Kişi böyle bir içsellikle yaptığı seçimin enerjisi ile hatalı seçim yapsa da hatasını fark edebilecek ve dolaysız güçle dolaysız bir ilişki kurabilecektir. Açıkçası Hakim Williams estetin ruhundaki ritmin *spiritus lenis*/zayıf soluklu olduğunu, ama tinin ciddiliğini canlandırarak bunu yapılabileceğini düşünür (Kierkegaard, 1987.II: 157-167).

“...Eğer yeterince gücüm varsa seni uyandırabileceğim, düşünme etkinliğini değil, çünkü bunda kusurun yok, tinin ciddiliğini. Bu olmaksızın birçok şeyin sonunu getirmede, hatta dünyayı hayrete düşürmede başarılı olabilirsin (ki eli sıkı değilim), ama yaşama hakiki anlamını verecek tek şeyi, en yüksek şeyi kaçırabilirsin; tüm dünyayı kazanabilir ve kendini kaybedebilirsin.” (Kierkegaard, 1987.II: 167-168).

Ancak Hakim Williams bu uyandırmayı gerçekleştirmek için estetin ruhunun gevşek kaldığı, kendini açmakla başarılı olmadığını kimi trajik sonuçları yakalamaya çalışır; örneğin olduğu yaşam içerisinde kalırsa gerçekten sevmeyeceğini ve sevmeyeceği için de en mutsuz olacak kişi olacağını görmesini ister (Kierkegaard, 1987.II: 157-167). Ayrıca en değer verdiği hoşlanma arayışına eşlik eden kimi psikolojik olguları; can

sıkıntısı, kaygı, endişe, depresyon, umutsuzluk hallerini açık kılmaya çalışır. Hakim Williams'ın bütün amacı, estetik yaşamın kimi zaaflarına dikkatle esteti uyandıracağı tinsel bir ciddiliği kazandırmaktır; çünkü estetik bu uyanışı gerçekleştirdiği noktada, bir insan için eşsiz anlamı olan tinsel, içsel yolculuğuna devam edebilecektir.

Evans'ın haklı olarak dikkat çektiği gibi, Kierkegaard dolaysızlığın olgunluğuna ulaşım daha yüksek bir formu talep eden, arzulayan moral varlıklar olduğumuzu, varoluşsal özümüz ile moral sorumlulukları bir araya getirme eğilimi içerisinde hareket ettiğimizi düşünür. Çünkü bu birlikteliği baskılamak, yaşamın anlamsız olmasına, umutsuz (despair), histerik olmasına yol açacaktır (EO II, 188). Kişinin bu yola girmeyip kendi yazgısını kontrol etmesinin tek yolu moral bağlılıkları ve sorumlulukları kabul etmektir (Evans, 2009: 93-97).

Şimdi, insan varoluşundaki önemli problemler salt estetik yaşam için geçerli değildir, etik aşama içerisinde de kişiler etiğin ötesine uzanan ve onu dinsel alana yönlendirebilecek kimi problemlerle karşılaşılır. Örneğin inancın doğası ve inanç uzamı içerisinde özgün bir yeri olan günah (sin), suç (guilt), kurban etme vs. durumlar etiğin uzamı içerisinde ele alınamayacak sorunlar yaratırlar. Copleston'un belirttiği gibi, günah ve suçunu görmeye başlayan biri için, etik yaşam ve moral yasalar yetersiz ve kendine-yeterlilikten (self-sufficiency) uzak görünmeye başlar. Özne, etiğin yetersiz olduğu bir noktaya geldiği anda bir kez daha bir ya/ya da seçimi ile yüzleşir: Ya etik olanı yetersiz bulacak ve dinsel bakış açısına sahip bir aşamaya geçecek ya da dinsel bakış açısını reddederek etik aşama içerisinde yaşamını sürdürecektir. Bir anlamda; “umutsuzluk'un, estetik bilincin antitezine, etik kendini-adanmışlıkla aşılacak ya da çözüme kavuşturulacak antitezine biçim verdiği gibi, günah bilinci de etik aşamanın antitezine biçim vermektedir ve bu antitez ise yalnızca inanç edimiyle, birinin Tanrıyla ilişkisiyle aşılabilecektir.” (Copleston, 1994: 343).

Kierkegaard, insan varoluşunun bu dinsel alana dair değerlendirmelerini *Either/Or*'da Hakim William üzerinden ele alsa da meseleyi asıl olarak *Korku ve Titreme (Fear and Trembling)* başlıklı eserinde işler.⁹ Eserin takma adlı yazarı Johannes de silentio'dur (sessiz John/ John of silence) ve Johannes dine dair tartışmada inançlı olmayan biri olarak İbrahim Peygamber'e hayranlık duyduğunu söyler. Eserin merkezinde, inançlı bir şahsiyet olarak İbrahim Peygamber'in etik terimlerle anlaşılamayacak olan, Tanrı'nın emri ile oğlu İshak'I kurban etme istekliliği, imanı vardır (Evans, 2009: 101-104). Ancak İbrahim Peygamber'in bu istekliliğini, imanını görmezden geldiğimizde, yani bu olaya yalnızca etik kavramlar ile baktığımızda, kendisi cinayet işlemiş biri gibi karşımıza çıkar (Kierkegaard, 2002: 72-72). Çünkü etik düzlemde herkesin beklediği şey, babanın oğlunu kendinden bile fazla sevmesidir. İbrahim Peygamber'in belki de oğlunu kurban etmesinin etik, kabul edilebilir tek gerekçesi bütün kavmi ilgilendiren bir gereklilik olabilir. Örneğin Agamemnon'un ülkesine karşı yükümlülüğü içerisinde, ailevi yükümlülüğü bir kenara bırakıp kızını kurban etmesi böyle bir durumdur.

Ancak İbrahim Peygamber'in içinde olduğu durum Agamemnon, Jephthah ve Lucius Junius Brutus gibi trajik kahramanlarda gördüğümüz, bireyin de parçası olduğu etik alanda karşılaşılan, toplumsal iyiler için kızını kurban etme çatışması ile benzer değildir. Belirttiğimiz gibi Agamemnon'un amacının ve gerekliliklerinin ne olduğu, sempati duyacağımız bir şekilde açıktır; eylemi belli bir iyi ile gerekçelendirilir. Oysa İbrahim

Peygamber ailesinden başka daha yüksek bir sosyal bağ içerisinde hareket etmez, Tanrıya mutlak bir teslimiyet gösterip eylemini gerçekleştirecek zorlu, ızdırap dolu bir yolculuğa girer. Bu teslimiyet etiğin sınırlarının dışına çıkan güçlü bir ruhu gerektirir. O, özgür bir ruhla, varoluşsal bir paradoks ve absürtlük ile eylemini gerçekleştirir. Stern'in belirttiği gibi, Hegel'in yeterince ciddiye almadığı bu absürtlük, İbrahim Peygamber'in her şeyden ebedi bir şekilde feragat eden etik absürtlüğü ona, ebedililiği tekrardan idrak etmesinin yolunu açar (Stern, 2012: 175-182).

“Trajik kahraman ile İbrahim arasındaki fark yeterince açıktır. Trajik kahraman etik sınırlar içerisinde kalır. Etiğin ifadesinin kendi telosunu, etiğin daha yüce bir ifadesinde bulmasına izin verir; baba ile oğul, ya da kız ve baba arasındaki etik ilişkiyi, diyalektiğin etik yaşam fikriyle bağlantısından alan bir duyarlılığa indirger. O zaman burada etiğin kendisinin, teolojik askıya alınması söz konusudur.

İbrahim'de durum farklıdır. O eyleminde etiği tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir telosa sahip olmuş ve bu telosla ilişkili olarak etiği askıya almıştır. Kim İbrahim'in eylemini evrensel ilişkilendirebilir? İbrahim'in yaptığıyla evrensel arasında, İbrahim'in evrenseli aştığında başka herhangi bir temas noktası keşfedilebilir mi? İbrahim'in yaptığı, bir ulusu kurtarmak, devlet fikrine arka çıkmak değildir. Eğer herhangi bir tanrısal öfke olsaydı, bu ancak Tanrı'nın yalnızca İbrahim'e duyduğu öfke olabilirdi. İbrahim'in bütün eyleminin evrensel hiçbir ilişkisi yoktur, bu tamamen özel bir girişimdir. O zaman trajik kahramanın eylemi etik yaşamın bir ifadesi olması nedeniyle yüce iken, İbrahim tamamen kişisel erdem eylemi nedeniyle yücedir. İbrahim'in yaşamında babanın oğlunu sevmesinden daha yüce bir etiksel [etik] ifade yoktur. Etiksel [Etik] yaşam anlamında bir etik söz konusu bile değildir.” (Kierkegaard, 2002: 105-106).¹⁰

İbrahim Peygamber eyleminin bu etik yaşam sınırları dışına çıkması nedeniyle, Hegelci “ortak iyi”nin, *Sittlichkeit*'in ötesine giden içselliği nedeniyle eşine ve İshak'a açıklama yapamaz, sessizlik içerisinde hareket eder (Evans, 2009: 104-106, Stern, 2012: 185-189). Açıkçası bu sessizlik, etik olandan dinsel olana geçişin özünden kaynaklanır. Çünkü burada geçiş, diğer alanlardaki gibi insan aklının standartları ile değerlendirilemeyen bir ya/ya da durumu içerisindeki istence dayalı bir sıçrama ile gerçekleşir. Bu sıçrama nesnel bir belirsizliğe dair kendini-adamışlık, risk ile gerçekleşebileceği için kanıtlamaya dayalı bir argümanla anlaşılabilir (Copleston, 1994: 343-345). Kierkegaard şundan emindir: “Risk olmadan hiçbir inanç olamaz. İnanç tam olarak bireyin içselliği ve nesnel belirsizliği arasındaki çelişki/tezatlıktır (contradiction).” (aktaran: Copleston, 1994: 346).

4. SONUÇ

Kierkegaard'da self; özgürlük ve zorunluluk, tin ve duyu, sonlu ve sonsuz gibi diyalektik rasyonalite ile ele alınmayacak karşıtlıklar içerisinde ortaya çıkar. Varoluş sferlerinin ilki olan estetik yaşam, dolaylı ve duyusalın belirleyici olduğu bir aşamadır ve boş, dolaylı bir soyutluğa sahiptir. Estetik yaşamın bu temel özellikleri, selfi mutlu edecek uyumlu bir devamlılığı sağlamada yetersiz ve sınırlıdır. Kierkegaard estetik yaşamın bu

varoluşsal sınırlılıklarını, psikolojik kimi olgulara dikkatle gündeme getirir ve estetin, etik yaşamı seçmesi için kimi nedenler, gerekçeler verir. Fragmentatif bir çoğulluk durumu içerisinde karşımıza çıkan estetik yaşamdan etik yaşama geçen biri, moral evrensel standartlar ile yaşamına daha bir çeki düzen ve sağlamlık verir, kişiliği daha sağlam ve ciddi karşımıza çıkar (Davenport, 2012: 3 ve devamı) (Davenport, 2001: 276-283).

Bununla birlikte dinsel yaşamı göz önüne aldığımızda etik yaşamın da kimi sınırlılıklara sahip olduğu ortaya çıkar. İbrahim Peygamberin Tanrıya olan delice bağlılığı etiğin sınırlarını aşmaktadır. Kierkegaard, İbrahim Peygamber örneği üzerinden aklın sınırlarını, varoluş içerisinde insanın salt düşünme ile her şeye ulaşamayacağını görmemizi ister. Tanrı tam olarak anlaşılabilir, nüfuz edilemez (impenetrable) bir öteki olduğu için onu zaman içerisinde ele alamayız, zamana içkin değildir. Böyle bir çaba içerisinde olmak absürttür. Birey içselliğin en tutkulu benimsemesi temelindeki inanç ile “sonlu” (finite) olanı terk edip nesnel belirsizliğe, “sonsuz” (infinity) olana bağlanır. Saf bir rasyonalite bu bağı kuramaz, diyalektik dolayımı ve evrenselliği aşan riskli bir girişim, yani içsellikte, öznelikte, öznel tutkulara köken bulan bir inanç eylemi gereklidir. Hakiki ebedi mutluluk birinin özneliği üzerinde yükselir.

Kierkegaard bu varoluşsal aşamaları ve geçişleri söz konusu öznelik üzerinden ele almakla, selfin toplumsal belirlenimler ve ilişkiler içerisinde tüketilemeyecek içsel varoluşunu ve özgürlüğünü ön plana çıkarır. Estetik yaşam varoluşu her ne kadar sınırlı bir varoluş aşaması olsa da etik ve dinle ilişkimizin Hegelci olmayan yollarını bize gösterir. T. Eagleton eleştirel okumasında işaret ettiği gibi, Kierkegaard seçimle yapılan geçişler arasında mutlak bir ayrım ortaya koymaz; yani bir yaşam varoluşunu seçmek diğerini mutlak olarak dışlamaz. Estetik olan etikte kendini gösterir, hatta dinsel aşamada bile varlığını hissettirir (Eagleton, 1990: 181-185).

NOTLAR

¹ Felsefe literatürü içerisinde “self”e yönelik tartışmalar giderek büyüyor. Türkçe’de bu kavramı çevirmek kimi zorluklar çıkarıyor, açıkçası bu biraz da self kavramının moderne özgü belirsizliklerinin ve çok-anlamlılığın bir sonucuymuş gibi gözüküyor. Türkçe’de bu kelimeye karşılık yer yer “benlik” çevirisi ile karşılaşılıyor. Ancak tamlamalar ve diğer kelimeler ile, örneğin self-commitment, self-conciousness gibi kullanımlarda “benliksel-kararlılık”, “benlik-bilinci” gibi Türkçede pek kullanmadığımız durumlar olabiliyor. Selfin bu gibi kullanımları nedeniyle ve daha önemlisi çok farklı anlamlar yüklenecek bir şekilde teknikleşen felsefi kullanımları ve tartışmaları nedeniyle (şimdilik) çevirmeden bırakıyoruz.

² Taylor burada ayrıntısına giremediğimiz bir şekilde, Hegel’in Devlet anlayışının bireyi bir araç olarak görmediğini, dolayısıyla Hegel’i bir totaliter olarak okumanın yanlış olacağını ortaya koymaya çalışır. Açıkçası Kierkegaard için de Hegel böyle bir felsefeye sahip görünür. İkisinin özgürlük anlayışları tamamen karşıttır. Hegel’in özgürlük anlayışının savunusu, öz ve açık bir anlatımı için bkz. (Taylor, 1999: 365).

³ Bu başlıkta geçen Stern’in tercih ettiği “edification” kelimesi Danca *opbyggelige*’nin karşılığıdır ve bu kelimeyi kimileri “*upbuilding*” [inşa etme] olarak çevirir. Bkz. (Stern, 2012: 199). Burada Evans’ın dikkat ettiği gibi Hegel’e bir nazire vardır. Çünkü Hegel, *The Phenomenology of Spirit*’te (*Tinin Fenomenolojisi*), “Felsefe anıtsal inşa kurma isteğini fark etmek zorundadır.” (Philosophy must beware of the wish to be edifying.) der. (Hegel, 1979: 6, aktaran: Evans, 2009: 3). Kierkegaard ise böyle bir felsefe yapmanın insan koşullarının, varoluşunun yanlış bir anlaması üzerinde yükseldiğini düşünür ve farklı bir felsefi “anıtsal inşa” (*edification*) ile yol alır. Bkz. (Evans, 2009: 3).

⁴ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*’te bu Ya/Ya da’nın önemini ve karakterini Hegel’in açık eleştirisi üzerinden şu şekilde ortaya koyar:

Bilindiği gibi Hegel felsefesi çelişki (contradiction) ilkesini iptal eder... Bu zamandan beri popüler bir oyun olmuştur, biri bir aut/aut [either/or (ya/ya da)] hissettirdiği anda bir Hegelci bir at üzerinde tük-tük-trik (trip-trap-trap) gelir ve bir zafer kazanarak tekrardan eve geri döner... Ancak çatışmanın ve zaferin yanlış bir anlaması olabilir. Hegel kesin ve mutlak olarak, ebedi olana bakıp, *sub specie aeterni*yi sürdürmede haklıdır; soyutlama dilinde, saf düşüncede ve varlıkta aut/aut yoktur. Kötülüğün, her şeyden öte, soyutlamanın basitçe çelişkiyi uzaklaştırdığı yerde nereye konacağı konusunda Hegel ve Hegelciler, çelişkiyi, anı, geçişi v.d. mantığa sokma maskesi ile kastettikleri şeyleri açıklamakta sorun yaşamalıdır. Aut/aut’un savunucuları, onları eğer pür düşünmenin bölgesine atarsan ve onların nedenini orada savunursan sorunla karşılaşılır. Herkül ile güç yapan devin topraktan ayağı kesilir kesilmez gücünü kaybettiği gibi çelişkinin aut/autuda, varoluştan çekip çıkartıp soyutlamanın ebediliği içerisinde soktuğu zaman *eo ipso* iptal olur... Eğer varoluşu uzaklaştırırsam (eğer soyutlarsam) aut/aut olmaz; eğer onu varoluştan uzaklaştırırsam bu varoluşu uzaklaştırmam anlamına gelir, ama onu varoluş içerisinde iptal edemem [VII 262]. Eğer felsefede hakiki olmayan bir şeyin teolojide hakiki olduğu doğru değilse, o zaman soyutlamada hakiki olmayan bir şeyin varoluş içerisindeki bir insan için hakiki olması tümüyle doğrudur ve etik olarak saf varlığın fantezi olduğu ve varoluş içerisinde birinin, varoluş içerisinde biri olduğunu unutmak istemesinden korunduğu da hakikidir. Dolayısıyla biri, bir Hegelci ile ilgili oluş hakkında çok dikkatli/tebirlirli olmak zorundadır ve her şeyden öte konuşacak onuru olan birinin kim olduğunu araştırmalıdır. O bir insan mıdır, varoluş içerisinde bir insan mıdır? O, uyuduğu, yemek yediği, burununu çektiği zaman ve bir insan her ne yapıyorsa *sub specie aeterni* midir? O saf Ben-Ben – kesin olarak herhangi bir filozofun başına gelmemiş olan bir şey – midir? Eğer bu değilse, var oluyorsa, etik sorumluluk içerisinde ve bu sorumluluk ile varoluş ve orta terim, gereken şekilde saygı gösterilen varoluş ilişkisi nasıldır? O var mı? Varsa oluş süreci içerisinde değil midir? Eğer

oluş süreci içerisinde ise gelecek ile ilişkili değil midir? Edimde bulunduğu böyle bir yolda kendini gelecek ile hiç ilişkilendirmez mi? Eğer edimde bulunmuyorsa tutku ve dramatik bir hakikatle bir geri zekâlı olduğunu söyleyen etik bir bireyi bağışlamayacak mı? Ancak eğer *sensu emienti* [seçkin bir anlamda] edimde bulunuyorsa sonsuz bir tutkuyla kendini gelecek ile ilişkilendirmez mi? O halde bir aut/aut yok mu? (Kierkegaard, 1992: 305-306).

⁵Evans, Kierkegaard'ın neden takma adlarla yazdığını kimi farklı olasılıkları da düşünerek ele almakta ve bahsettiğimiz sonuca varmaktadır. Bkz. (Evans: 2009: 24-45).

⁶ Köşeli parantez bana aittir.

⁷ Pasaja Evans'ın açıklaması ile yönelidik. (Evans, 2009: 79).

⁸ B, estet gibi alışkanlıktan hoşlanmaz. İlginç bir şekilde alışkanlığın sadece kötülük ile ilgili kullanılabileceğini belirtir; çünkü özgürlüğün dışında iyi bir şey yoktur ve alışkanlık da özgür olmayan bir şey demektir ve iyile bir araya getiremeyeceğimiz bu alışkanlık, kendisinde kötü olan bir şeyi devam ettirecek ya da kendisinde masum olan bir şeyin, inancın tekrarı ile kötü olmasına yol açabilecektir (Kierkegaard, 1987.II: 127). Kierkegaard'ın alışkanlığı bu minvalde değerlendirmesi Grek etiği ile ciddi bir ayrıntıya işaret eder.

⁹ Hannay, *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays* eserinin, "A Question of Continuity" bölümünde bu geçişler arasındaki devamlılığa dair şu temel sorunu aydınlatmaya çalışıyor: "Kierkegaard'ın *Either/Or*'u "dinsel-öncesi" bir eser mi yoksa dinsel projesi içerisindeki külliyyatın bir parçası mıdır? Hannay, Kierkegaard'ın ikinci baskıda bu kaygıyı taşıdığını, okuyucularının *Either/Or*'u estetik bir çalışma değil dinsel çalışmalarının habercisi, hatta dinsel çalışma olarak görmelerini istediğini belirtir. Kierkegaard, *Either/Or*'un yazımı ile dinsel çalışmalarına adım atar. Ancak Hannay'ın vurguladığı ve Kierkegaard'ın *The Point of View*'de söylediği gibi, *Either/Or*'un etikten daha ileri gitmeyen poetik bir "boşluğu" (*udtommeelse*) vardır. Örneğin etik pozisyonun kusurları estetik olan gibi ortaya konmaz. Fakat Hannay belli bir ihtiyatla, dikkatli bir hermeneutik imgeleme, *Either/Or*'un estetik, etik ve dinsel olarak ilerleyen bir mesaj olarak ele alınıp alınmayacağını merak eder. Belirttiği gibi, belki de etik görüşün kimi uygunsuzluklarının açıkça ortaya konması için *Fear and Trembling* ile *Repetition*'ı beklememiz gerekir. Bkz. (Hannay, 2003: 89-92). Öte yandan, Hannay *Stages*'in yine de belli bir bakış açısı verebileceğini belirtir. Bu çalışmada etik sferin, "pasaj" olarak betimlendiğine dikkat ettiğimizde; etik, dinsel için içselliğin moral psikolojik platformunu hazırlayan bir ön koşul olduğu gibi, *Either/Or*'un etiğe uzanan açıklamaları da dinsel sezileceği bir platform olarak görülebilir. Hannay, bu doğrusal (linear) okuma ile Kierkegaard'ın aşamalarına yaklaşabileceğimizi belirtir. Ona göre, "*Either/Or* Sokratik yaklaşımla bir tür *propaideutik* olarak okunabilir ve takma adlı eserin geri kalanı Sokratik ve linear okumalara uyum gösteriyor olarak anlaşılabilir." (Hannay, 2003: 93). Hannay'ın söz ettiğimiz okumasını Senem Kurtar'ın Kierkegaard ile ilgili makalesinde gördük. Bkz. (Kurtar, 2010: 807-819).

¹⁰ Köşeli parantezler bana aittir. Türkçe çeviride etiksel gibi olmayan bir sıfat kullanılmış ama etik olmalıydı.

KAYNAKÇA

- Billings, J. (2014). *Genealogy of Tragic: Greek Tragedy and German Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Copleston, F. (1994). *A History of Philosophy: Volume VII*. New York: Image Books.
- Crites, S. (1993). 'Blissful Security of the Moment': Recollection, Repetition and Eternal Recurrence. *Internally Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and Repetition*. (ed. R. L. Perkins), Georgia: Mercer.
- Davenport, J. J. (2001). Towards an Existential Virtue Ethics: Kierkegaard and MacIntyre. *Kierkegaard after MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Open Court.
- Davenport, J. J. (2012). *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality: From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*. New York & London: Routledge.
- Davenport, J. J. (2013). Selfhood and 'Spirit'. *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. (ed. J. Lippitt and G. Pattison). Oxford: Oxford University Press.
- Eagleton, T. (1990). *The Ideology of Aesthetics*. Oxford: Blackwell.
- Evans, C. S. (2009). *Kierkegaard an Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hannay, A. (2003). *Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays*. London & New York: Routledge.
- Hegel, G.W.F. (1991). *Elements of Philosophy of Rights*. (ed. A. Wood, trans. H. B. Nisbet). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2000). *Introduction to Metaphysics*, (trans: G. Fried & R. Polt). New Haven & London: Yale University Press.
- Houlgate, S. (2011). G. W. F. Hegel: An Introduction to His Life and Thought. *A Companion to Hegel* (ed. S. Houlgate and M. Baur). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kierkegaard, S. (1983). *Repetition*, (ed. and trans. with Int. and Notes by H. V. Hong and E. H. Hong). Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either/Or: Part I-II* (ed. and trans. with Int. And Notes by H. V. Hong and E. H. Hong). Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments: Volume-I: Text* (ed. and trans with Intr. and Notes by H. V. Hong and E. H. Hong). Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2002). *Korku ve Titreme*, (Çev.: İ. Kapaklıkaya). İstanbul: Anka Yay.
- Kraut, R. (1991). *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.

- Kurtar, S. (2010). Günahkar Bir Özgürlük Düşü: Kierkegaard ve İbrahim Olmak. *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Tam Metinler*. (ed. İ. Serin), Bursa: ASA Yay. 807-819.
- Mooney, E. F. (1998). *Repetition: Getting the World Back*. *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, (ed. by A. Hannay & G. D. Marino). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mooney, E. F. (2002). Self-choice or self-reception: Judge William's admonition. *Soren Kierkegaard: Critical Assesments of Leading Philosophers*. (ed. W. Conway, K. E. Gover) London&New York: Routledge.
- Mulhall, S. (2001). *Inheritance and Originality: Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
- Stern, R. (2012). *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, and Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1999). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.