

T.C

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SØREN KIERKEGAARD'DA KAYGI KAVRAMI

DOKTORA TEZİ

**HAZIRLAYAN
YASEMİN AKIŞ**

**DANIŞMAN
PROF. DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN**

MART 2014

MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SØREN KIERKEGAARD'DA KAYGI KAVRAMI

YASEMİN AKIŞ

Sosyal Bilimler Enstitüsünde
"Doktora"
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 31.03.2014
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 27.03.2014

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan,
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hatice Nur Beyaz Erkizan
Jüri Üyesi : Prof. Dr. A. Kadir Çüçen
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sabahattin Çevikbaş
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hüzeyin Gazi Topdemir

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Namık Kemal ÖZTÜRK

Mart, 2014
MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 27/09/2013 tarih ve 605/7 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 38. maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Doktora öğrencisi Yasemin AKIŞ'ın "Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı" adlı tezini incelemiş ve aday 27/03/2014 tarihinde saat 10.30'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 120 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin **kabul** edildiğine oybirliği ile karar verildi.

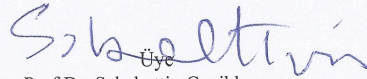
Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan



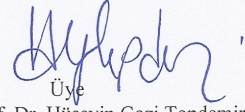
Üye
Prof. Dr. Hatice Nur Beyaz Erkızan



Üye
Prof. Dr. A. Kadir Çiçen



Üye
Prof. Dr. Sabahattin Çevikbaş



Üye
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir

YEMİN


Doktora tezi olarak sunduğum "Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűőecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gűsterilenlerden olduğunu, bunlara atf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

31/03/2014

Yaşemin AKIŞ



YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ TEZ VERİ GİRİŞ FORMU		
YAZARIN MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.		
Soyadı : Yasemin Adı : Akış	Kayıt No:	
TEZİN ADI		
Türkçe : Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı		
Y. Dil : The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard		
TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans O	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	Sanatta Yeterlilik O
TEZİN KABUL EDİLDİĞİ		
Üniversite	: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi	
Fakülte	: Edebiyat Fakültesi	
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü	
Diğer Kuruluşlar	:	
Tarih	:	
TEZ YAYINLANMIŞSA		
Yayınlayan	:	
Basım Yeri	:	
Basım Tarihi	:	
ISBN	:	
TEZ YÖNETİCİSİNİN		
Soyadı, Adı	: Gündoğan, Ali Osman	
Ünvanı	: Prof. Dr.	

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe	TEZİN SAYFA SAYISI: 237
TEZİN KONUSU (KONULARI) :	
1. Kaygı Kavramı	
2. Günah Kavramı	
3. Umutsuzluk Kavramı	
TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:	
1. Kaygı	
2. Günah	
3. Umutsuzluk	
4. Özgürlük	
Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.	
İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstract ve thesaurus'u kullanınız.	
1. Anxiety	
2. Sin	
3. Despair	
Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.	
1- Tezinden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum	<input checked="" type="checkbox"/>
2- Tezinden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir	<input type="checkbox"/>
3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezin tamamının fotokopisi alınabilir	<input type="checkbox"/>
Yazarın İmzası : 	Tarih : 31/03/2014

TEŞEKKÜR.....	IX
ÖZET.....	X
ABSTRACT	XI
ÖNSÖZ.....	XII
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: KAYGI KAVRAMI.....	25
1.1. Kaygı ve Korku İlişkisi.....	25
1.2. Kaygı ve Özgürlük	29
1.3. Seçim Kavramı.....	32
1.4. Sentez Varlığı Olarak İnsan	38
1.5. Benlik Olarak İnsan	39
1.6. Günahın Olanağı Olarak Kaygı.....	41
2. BÖLÜM: KAYGI VE GÜNAH İLİŞKİSİ.....	44
2.1. Günahı Ele Almak İçin Doğru Yöntem Arayışı.....	46
2.2. Bir Hıristiyan Doktrini Olarak: <i>Kalıtsal Günah</i>	53
2.4. Kierkegaard ve Kalıtsal Günah Doktrini	74
2.4. Kalıtsal Günah ve İlk Günah İlişkisi.....	76
2.5. Masumiyet ve Kaygı	89
2.6. Kalıtsal Günahın Önkoşulu Olarak Kaygı	95
2.7. Baştan Çıkarıcı Olarak Şeytan	100
2.8. Kalıtsal Günahın Sonucu Olarak Kaygı.....	103

2.8.1. Nesnel Kaygı ve Özne Kaygı.....	103
2.8.2. Cinsellik	111
3. BÖLÜM: KAYGI ve ZAMAN.....	119
3.1. Ebedi ve Zamansal Olanın Sentezi Olarak İnsan.....	119
3.1.1. Mekansallaşmış Zaman.....	124
3.1.2. Yaşam Zamanı	127
3.2. An Kavramı.....	130
3.3. Sonlunun ve Sonsuzun Sentezi Olarak İnsan.....	139
3.4. Zorunluluk ve Özgürlüğün Sentezi Olarak İnsan	141
3.5. Kaygı ve Gelecek	145
3.6. Zamanla İlişkili Olarak Kaygının Formları	150
3.6.1. Paganlıkta Kader Düşüncesi	151
3.6.2. Yahudilikte Suçluluk Düşüncesi.....	156
3.6.3 Tinsizlik	158
3.7. Günahın Kaygısı	164
3.7.1. Kötüye İlişkin Kaygı.....	167
3.7.2. İyiye İlişkin Kaygı (Demonik).....	170
4. BÖLÜM: UMUTSUZLUK VE KAYGI.....	182
4.1. Umutsuzluk Kavramı	183
4.2. Ölümçül Hastalık Olarak Umutsuzluk.....	186
4.3. Umutsuzluğun Evrenselliği.....	189
4.4. Umutsuzluğun Biçimleri	193
4.4.1. Ben'in Etkenleri Açısından Umutsuzluk	194
a. Sonsuzluğun ve Olanaklılığın Umutsuzluğu.....	194

b. Sonluluğun ve Zorunluluğun Umutsuzluğu.....	196
4.4.2. Bilinç Kategorisi Altında Ele Alınan Umutsuzluk	197
a. Bilgisizliğin (Cahilliğin) Umutsuzluğu.....	198
b. Zayıflığın Umutsuzluğu (Kendi Olmayı İstememenin Umutsuzluğu)	200
c. Meydan Okumanın Umutsuzluğu (Kendisi Olmayı İstememenin Umutsuzluğu).....	203
4.4. Umutsuzluk Tanrı Karşısındaki Günahdır	206
4.5. Günahın Devamlılığı.....	210
4.6. Umutsuzluk ve Kaygı İlişkisi.....	214
4.7. Kaygı Yardımıyla Umutsuzluğun Üstesinden Gelmek.....	218
KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ	230
KIERKEGAARD KAYNAKÇASI.....	231
KAYNAKÇA	233
ÖZGEÇMİŞ.....	238

TEŞEKKÜR

Herşeyden önce akademik hayata girdiğim ilk günden itibaren bana güvenen ve seçimlerime saygı duyarak beni koşulsuz destekleyen aileme sonsuz teşekkür ederim. Doktoramın sonlandığını göremese de karşılaştığım her türlü zorlukta deneyimlerini benimle paylaşan ve beni cesaretlendiren rahmetli dedem Prof. Dr. Ahmet Necdet Sözer'e özellikle teşekkür ederim. Bu çalışmayı yaparken her türlü mutluluğumu ve sıkıntımı paylaşarak bu yolda benimle birlikte yürüyen Asil Yaman'a, felsefenin yalnız başına yapılmadığını bana öğreten dostlarım ve sevgili meslektaşlarım Serap Eldere Keleş, Esra Çağrı Mutlu, Aylin Çankaya'ya, kahve molalarındaki disiplinlerarası tartışmalar için Çağlar Özbek, Gaye Gökcalp Yılmaz ve Oktay Kuru'ya çok teşekkür ederim.

Tez çalışmamın Amerika ayağında ve sonrasında hep yanımda olan ve bana Kierkegaard'ı sevdiren Stephen Tyman'a, Tez İzleme Komitelerimin her birinde çalışmama gösterdiği özen ve heyecan için sevgili hocam Prof Dr. Hatice Nur Erkızan'a çok teşekkür ederim. Lisans eğitimime başladığım ilk yıllardan itibaren sahip olduğu bilgi ve birikimi benden hiç esirgemeyen danışman hocam sayın Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'a özellikle teşekkür ederim. Tezimin kaynak araştırması için gerekli olan maddi desteği sağlayan Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Bilimsel Projeler Koordinasyon Birimine teşekkür ederim.

Son olarak tez yazım sürecimin neredeyse tamamında çalışma masamın üzerinde benimle birlikte sabahlayan kedim Şero'ya teşekkürler.

ÖZET

Bu çalışmanın temel amacı, Kierkegaard'ın felsefesinde kaygı kavramının varoluşsal bakımdan soruşturulmasıdır. Buna bağlı olarak ilk bölümde kaygının genel özellikleri ve onun korkudan olan farkı ele alınmıştır. Bu noktada karşımıza kaygının özgürlükle olan yakın ilişkisi çıkmaktadır. Kierkegaard'a göre kaygı, psikolojik bir hastalığın semptomu değil, insan tininin ve özgürlüğünün bir manifestosudur. Başka bir deyişle kaygı olanaklarıyla yüzleşen insanın ilk varoluşsal tepkisidir.

İkinci bölüm kaygının günah ile olan ilişkisi üzerinedir. Kierkegaard için günah, Tanrı karşısındaki bireyin durumudur. Bu bağlamda ilk günah ve kalıtsal günah kavramları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. İlk günah kişinin bireysel seçimlerine ve kişisel tarihi ifade ederken, kalıtsal günah insanlık tarihini ifade etmektedir. Kierkegaard'ın analizi bize her ikisinin de kendisini insanda kaygı olarak ortaya koyduğunu gösterir.

Üçüncü bölümde, kaygının zaman kavramı bağlamında bir analizi yapıldı. Kaygı, zaman ile yakından ilişkilidir. Kierkegaard'a göre kaygı kendisini insan hayatında zaman olarak gösterir. İnsan, ebediyet ve zamansallık, sınırlı olan ile sınırsız olan arasındaki bir sentezdir. İki farklı tarafın sentezi olduğuyla yüzleşmek kaygıyı ortaya çıkarır. Bu süreci daha iyi anlayabilmek için ebediyet ve zamansallık, sonluluk ve sonsuzluk kavramları diyalektik ilişkileri içerisinde ayrıntılı bir şekilde analiz edildi. Bunun yanı sıra, kaygının zaman içerisinde kendisini gösterdiği Kierkegaard'ın an kavramını ayrıntılı bir şekilde göstermeye çalıştım.

Dördüncü ve son bölümde kaygı kavramını ve onun kaygıyla olan ilişkisini ele alındı. Öncelikle, umutsuzluğun özellikleri ve Kierkegaard'ın sınıflandırması içerisindeki çeşitleri ortaya koyuldu. Kaygı ve umutsuzluğun her ikisi de insan tiniyle ilişkilidir. Onlar insanın varoluşsal aşamasını yükseltmesinin yollarıdır. Her iki kavramın arasındaki yakın ilişkinin yanı sıra, önemli farklılıklar da vardır. Kaygı insanda özgürlüğün ilk belirtisiyken, umutsuzluk bu özgürlüğün yanlış kullanılmasıdır.

Anahtar Sözcükler: Kaygı, Günah, Kalıtsal Günah, Özgürlük, Zaman, Umutsuk.

ABSTRACT

The main purpose of this study is to investigate the concept of 'anxiety' within the existential problem of Soren Kierkegaard's philosophy. Therefore, in the first chapter I tried to show the general description of anxiety and its difference from fear. At this point the concept which we came up with freedom. According to Kierkegaard, anxiety is not a symptom of a psychological illness but a manifestation of human spirit and freedom.

Second part was about the profound relation between anxiety and sin. For Kierkegaard, sin is a state of man before God. In this respect I analyzed his distinction between the first sin and the hereditary sin. While first sin associated with decision of individual and his/her personal history, the hereditary refers to the human history. Kierkegaard's analysis shows us that both of them reveals themselves in man as anxiety.

In third part, anxiety was analyzed in respect of the concept of time. Anxiety has close relation with time. According to Kierkegaard, anxiety shows itself in human life as time. Man a synthesis of eternal and the temporal, finite and the infinite. Confrontation of the being synthesis of two different part arises anxiety. For better understanding of this process, the concept of eternal and the temporal, finite and the infinite was elaborately analyzed in their dialectical relation. In addition to this, I tried to indicate Kierkegaard's concept of moment which anxiety is shows itself in time.

In the fourth and last part, the concept of despair and it's relation with anxiety were examined. Firstly, I clarified the features of despair and it's varieties in classification of Kierkegaard. Both anxiety and despair are related to human spirit. They are the way of upgrade of man's existential level. As well as their close relation, there is profound difference between them. While anxiety is the first sign of freedom in man, despair is wrong use of this freedom.

Keywords: Anxiety, Sin, Hereditary Sin, Freedom, Time, Despair.

ÖNSÖZ

1813 yılında Kopenhag'da doğan Søren Kierkegaard, 42 yıllık kısa yaşamında verdiği eserler ve kendisine kadar gelen filozoflardan oldukça farklı felsefi duruşuyla 19. yy.'da kedisinden en çok etkilenilen düşünürlerden biri haline gelmiştir. Kierkegaard'ın düşünceleri sadece felsefe alanında değil, edebiyat, sanat, teoloji ve psikoloji alanında da etkili olmuştur. Onun felsefi sistemlere olan tepkisi nedeniyle kendi düşüncelerini belirli bir sistem içerisinde sunmama tutumu, edebiyatı ve dili kullanmadaki yeteneği ve eserlerindeki felsefi ironisiyle felsefe tarihinin anlaşılması en güç filozoflardan birisi haline gelmiştir. Kierkegaard'ı okumak, onun düşünceleri üzerine derinlikli bir çalışma yapmaya girişmek bütün Kierkegaard uzmanlarının üzerinde hemfikir olduğu gibi oldukça meşakkatli bir iştir. Bu zorluğun temel nedeni Kierkegaard'ın ele aldığı asıl mesele olarak varoluşun hiçbir sistem içerisinde açıklanmaya uygun olmamasıdır. İnsan varoluşu doğası gereği biricik, özgün, paradoksal ve iletilemezdir. Kierkegaard'ın yaklaşımı varoluşu tam da bu özellikleriyle, olduğu gibi ele almaktır. Bu nedenle Kierkegaard sadece felsefeden değil aynı zamanda insanın düşünen bir varlık olmanın ötesinde hissedilen, tecrübe eden ve inanan bir varlık olarak kendisini yansıttığı edebiyat, mitoloji ve teoloji gibi alanlardan da faydalanmıştır. Kierkegaard'ın felsefesinin bir diğer özelliği ise başlı başına bir karşı çıkış olmasıdır. Kendi döneminde baskın bir şekilde etkisini hissettiren Hegelci felsefeye, bir kurum haline gelen Hıristiyanlığa ve modernite'ye olan eleştirileri onun felsefi yazılarının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Kierkegaard tüm bu belirlemelerden uzakta birçok eserinde kendisini tanımladığı gibi 'otoritesizdir. Onun bu otoritesizliği Kierkegaard'ı kendi döneminin dışında her yüzyılda sesini duyurabilecek bir filozof haline getirmiştir.

Türkiyede de Kierkegaard üzerine yapılan çalışmalar son on yılda belirgin bir şekilde artmıştır. Ancak diğer varoluşçu düşünürler üzerine yapılan çalışmalar göz önüne alındığında, Kierkegaard'ın felsefesinin akademik camiamızda oldukça yeni bir çalışma alanı olduğu bir gerçektir. Kierkegaard'ın eserlerini anadili olan Danca yazması ve bu eserlerin tamamının Türkçe'ye henüz tercüme edilememiş olması Kierkegaard üzerine yapılacak olan çalışmaların önündeki en büyük engeldir.

Bu çalışmada Kierkegaard'ın kavramları Danca orijinalleri göz önünde bulundurarak İngilizce'de en çok kabul gören tercümelemler üzerinden yapılmıştır. Kierkegaard'ın felsefesinin genel özelliklerinin yanı sıra, onun ortaya koyduğu kavramların derinlemesine incelenmesinin Türkiyedeki Kierkegaard çalışmalarına önemli katkıları olacağını düşünüyorum. Bu düşünce tez konum olan Kierkegaard'da kaygı kavramına olan ilgimin çıkış noktasıdır. Bu çalışmanın amacı, Kierkegaard'ın kaygı kavramının onun felsefesini anlamak için anahtar kavramlardan biri olduğunu göstermek ve kaygının günah, özgürlük ve umutsuzluk kavramlarıyla olan ilişkisini ortaya koymaktır. Bu çalışmanın daha sonra yapılacak olan Kierkegaard çalışmalarında faydalı olması ve yeni tartışmalar başlatması en büyük temennimdir.

GİRİŞ

Søren Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı (Begrebet Angest/ The Concept of Anxiety)* isimli eseri 17 Haziran 1844'de Vigilius Haufniensis takma ismiyle, Johannes Climacus'un (Kierkegaard'ın bir diğer takma ismi) yayınladığı *Felsefi Fragmanlar (Philosophiske Smuler/ Philosophical Fragments)*'dan tam dört gün sonra Kopenhag'daki kitapçıların rafında yerini almıştır. Eser yayınlandığı dönemde Danca olmasından dolayı çok fazla okura ulaşamamış olsa da geçen bir buçuk asırda Danimarkalı bir yazar tarafından kendi dilinde kaleme alınmış en önemli eser olma özelliğine kavuşmuştur. Kierkegaard'ın daha önce yayınladığı *Ya/Ya da (Enten-Eller/ Either-Or)*, *Yinelemeler (Gjentagelsen/ Repetitions)*, *Korku ve Titreme (Frygt og Bæven/ Fear and Trembling)*'de izlediği dini içerikli eserlerinde kendi orijinal ismini, estetik ya da etik yaklaşımı konu alan eserlerinde ise takma isim kullanma yöntemi *Kaygı Kavramında* kuralını bozmuştur. Kierkegaard *Kaygı Kavramını* estetik eserlerinden biri olarak sınıflandırsa da, bu eser dolaysız ve eğitici bir tartışma olma niteliğiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Kierkegaard'ın da belirttiği gibi insana dair temel bir özellik olarak kaygıyı açıklamak insan varlığını ve Hıristiyan inancının en önemli kavramlarından olan günah ve kalıtsal günahı anlamının yolunu açacaktır. Bu nedenle Kierkegaard *Kaygı Kavramında* diğer estetik eserlerinin aksine açıklayıcı değil okuyucusuna karşı doğrudan eğitici bir tavır takınmaktadır. *Kaygı Kavramı* sadece psikolojik ya da sadece teolojik bir eser olmanın ötesinde, birçok araştırma alanına dahil edilebilecek bir çalışmadır. Belki de bu farklılıktan dolayı kitabın yazarı Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus ve Anti-Climacus'un aksine bu eserden sonra felsefe ve edebiyat sahnesinden kaybolup gitmiştir. Haufniensis ortadan kaybolursa da Kierkegaard'ın psikolojik yaklaşımları kendisini tekrar *Ya/Ya da*'nın ikinci cildi, *Yinelemeler (Stadier paa Livets Vei/ Stage's on Life's Way)* ve en önemlisi *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk (Sygdommen til Døden/ Sickness Unto Death)*'ta gösterecektir.

Kaygı Kavramı başta felsefe, psikoloji ve teoloji olmak üzere birçok farklı disiplin tarafından ele alınmıştır. Felsefi bir eser olarak göz önünde bulundurulduğunda en büyük etkisi tartışmasız varoluşçu filozoflar üzerinde

olmuştur. M. Heidegger'in *angst* üzerine yaptığı analiz Kierkegaard'ın kaygı kavramıyla büyük oranda paralellik gösterir. Özellikle kaygı ve korku arasındaki yaptığı, korkunun belirli bir nesnesi olmasına karşın kaygının nesnesinin hiçlik olduğuna dair ayrımında Kierkegaard'dan etkilenmiş ve *Kaygı Kavramını* hayranlık duyduğu tek felsefi eser olarak göstermiştir. Aynı şekilde kaygı J.P.Sartre'da birey'in özgürlüğünün olanaklarına karşı duyduğu *Angoisse*, M. Unamuno da ise *Agonie* şeklinde karşılığını bulur. Tüm bu varoluşçu filozoflar Kierkegaard'ın öncülüğünde modern dönemde kaygıyı ilk defa spesifik bir problem olarak gündeme getirmişlerdir.

Kaygı Kavramının varoluşçu filozofların yanı sıra, Barth, Niebuhr gibi ünlü teologların, S. Freud ve R. May gibi psikanalistlerin üzerinde de önemli etkileri vardır. E. Becker Kierkegaard'ı bir 'Post-Freudian' olarak tanımlamış ancak onun düşüncelerinin on dokuzuncu yüzyılda gerektiği gibi anlaşılmadığını söylemiştir.¹ Kaygı Kavramının birbirinden farklı birçok alan tarafından incelenmesinin sebebi ele aldığı temel problemler ve bu problemleri okuyucusuna ulaştırma tarzıdır. Eser temelde günah ve kaygı arasında kurduğu ilişki ve kalıtsal günahı sürekli göz önünde bulundurması nedeniyle teolojik bir çalışma gibi görünse de Kierkegaard tarafından psikolojik bir araştırma olduğu iddiasındadır. Kierkegaard'ın psikolojik dehası kaygı ve günah arasında yaptığı ilişkiye dayanır ki bu durum 50 yıl sonra Freud tarafından da ele alınacaktır. Kierkegaard'a göre kaygı, günaha imkân tanıyan ancak günahın koşulu olmayan bir haldir. Günahın aktif hale gelmesi, kişinin bireysel sorumluluğuyla yaptığı eylemlere dayanır. Kierkegaard'ın ele aldığı şekliyle birey, kendi kendisini seçimleri ve kararları doğrultusunda var eden, eylemlerinin sorumluluğu altında yaşayan bir varlıktır. Seçim, karar, sorumluluk, özgürlük, deneyim ve tutku gibi bireyin eylemleri üzerine yoğunlaşan Kierkegaard'ın psikolojiyi kendisine yöntem olarak seçmek istemesi şaşırtıcı değildir. Her ne kadar F. Nietzsche, felsefe tarihinde kendisine kadar hiçbir psikoloğun olmadığını söylese de Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*, *Ölümcül Hastalık*, *Ya/Ya da* ve özellikle *Kaygı Kavramında* ortaya koyduğu psikolojik çözümler Nietzsche'yi haksız çıkaracak

¹ Gregory R. Beabout, *Freedom and Its Misuses*, Marquette University Press, Milwaukee: 1996, s. 6-7.

niteliktedir. Gordon Marino'ya göre 'eğer egzistensiyal psikoloji ve psikanaliz alanında tek bir kaynak kitap seçilecek olsaydı bu mutlaka *Kaygı Kavramı* olurdu.'²

Kaygı, her ne kadar günümüzde sıklıkla dile getirilen yaygın bir terim olsa da 19. yy. da psikoloji alanında dahi yaygın olarak kullanılan bir terim değildi. Kierkegaard çalışmasında, kaygı kavramının psikoloji tarafından neredeyse hiç araştırma konusu edilmediğini sıklıkla dile getirir. Kierkegaard'ın psikolojiyle kastettiği kendi döneminde ele alınan anlamıyla deneysel psikoloji değildir. Kierkegaard psikolojiyi klasik anlamda insan doğası ve varoluşu üzerine araştırma ve belirlemeler yapan bir alan olarak ele alır. Çağdaş dönemin bir terimi olarak 'Felsefi Antropoloji', Kierkegaard'ın kullandığı anlamdaki psikolojiye en yakın anlamı verir. Kierkegaard'ın psikolojisinin metodu birçok felsefi antropolojist'in kullandığından farklı olsa da, her ikisi arasında temel benzerlikler vardır. Her iki metot da insan deneyiminin ve tasavvurunun kullanımı vasıtasıyla tüm insanlara ulaşabilir.³

Bu çalışmanın dönüm noktası olmasının bir diğer sebebi ise Kierkegaard'ın kaygıya o zamana kadar yüklenmeyen bir anlam yüklemesinde yatar. Özellikle modern dönemdeki kullanımıyla kişi kaygıyı kendisinin ya da başkasının durumunu ifade etmek için kullanıyorsa, ortada bulunan durum olağan dışı bir durumu ifade eder. Kaygı günlük kullanımda korkulan, kaçınılan, sizi ele geçiren bir durum olarak ele alınır.⁴ Kierkegaard için ise kaygı, zihnin yalıtılmış bir durumu değil, insan olma durumunun bir parçasıdır. Aksine Kierkegaard modern yaşantıların kişiyi bu kaygıdan uzaklaştıran bir etken olduğunu düşünür. Kaygı insana özgü bir ayrıcalıktır, bu nedenle hayvanlarda kaygıya rastlanmaz. Kierkegaard için kaygı olağan dışı değil, her insan yaşamında temel bir olgudur. Olağan dışı olan varoluşun kendisidir.

Kierkegaard'ın çalışması okurlarını öncelikle 'insan olmak ne demektir?' sorusuna yönlendirir ve bizleri kendimize ve diğer insanlara dair daha derinlemesine

² Gordon D. Marino, *Anxiety in The Concept of Anxiety*, International Kierkegaard Commentary, Mercer University Press, Macon: 1985, s. 308.

³ Gregory Beabout, *a.g.e.*, s. 36.

⁴ Arne Grøn, *Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, İng. çev: Jeanette B. L. Knox, Mercer University Press, Georgia: 2008, s. 3.

bir bakışa davet eder. Kaygı kısaca insanoğlunun otomatik olarak kendisi olamayacağını gösterir. Kierkegaard kendi döneminde dahi baskınlığını hissettiren özcü felsefenin karşısında bireyin başrolünü oynadığı bir felsefe ortaya koymuştur. İnsan önce kendisi olmak zorunda olan bir varlıktır. Doğada bulunan tüm varlıklardan farklı olarak insanın varoluşu sadece bir zorunluluğun, nedensel bir bağın sonucu olarak ortaya çıkmaz. İnsan bir yanıyla doğanın bir parçası olsa da aklı, inançları, tarihselliği ve en önemlisi özgürlüğüyle farklı bir yapıdadır. Kierkegaard insanın bu kompleks yapısını onun bir sentez olduğu fikriyle açıklar. İnsan sonlunun ve sonsuzun, tinin ve bedeninin, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezidir. Bu anlamda insan varlığı aynı zamanda hem doğanın hem de özgürlüğün alanına aittir. Her ne kadar Kierkegaard'ın doğrudan özgürlük üzerine bir eseri olmasa da hemen hemen tüm eserleri insanın kendi kendisini var eden özgür bir varlık olmasına gönderme yapar. Özgürlük, doğanın bir parçası olan insanın önüne sonsuz olanaklar sunar. İnsanın bu olanaklar karşısındaki tutumu, seçimi ve kararları onu sadece doğanın bir parçası olmaktan uzakta bir birey haline getirir.

İnsanın, özgürlüğün karşısında sergilediği tutum çoğu zaman sancılıdır. Özgürlüğün olanağı kendini kaygı içinde ortaya koyar, ancak insan özgürlüğün kendini gösterdiği aynı anda özgür olmayandır da. Bu karşıtlık içerisinde kaygı kendisini insanın içinde muğlak bir güç olarak gösterir. Kişi kendisi olabilmek için öncelikle bu muğlak güçle yaşamayı, kaygı içinde olabilmeyi öğrenmelidir. Kaygı, insan yaşamında temel bir olgu olmakla birlikte kaçılması ve saklanması mümkün bir durumdur. Kierkegaard'ın tanımıyla “kaygı sempatik bir antipati, antipatik bir sempatidir.”⁵ Kaygının bu özeliği ona anlaşılması zor karmaşık anlamını verir. Kierkegaard kaygının bu özeliği üzerine yoğunlaşır. Kaygı belirsiz, sürekli bizi takip eden niteliğiyle hayatımızda varlığını sürdürür. Kierkegaard'ın yeteneği ise kaygı ve umutsuzluk gibi sıradan duygular ile insan özgürlüğü ve benliğine dair oldukça derin bağlantıları ortaya koyabilmesindedir.

⁵ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, İng. çev: Reidar Thomte, Princeton University Press, New Jersey:1980, s. 42.

Kierkegaard'ın felsefesinde kaygıyı, özgürlük ve umutsuzluk kavramlarından bağımsız bir şekilde ele almak imkânsızdır. Araştırmanın zorluğu ise tüm bu kavramları birinin bittiği yerde diğerinin başladığı sistematik bir düzen içerisinde bulmanın mümkün olmamasıdır. Her ne kadar Kierkegaard'ın doğrudan özgürlük kavramı üzerine yazdığı bir eser olmasa da kaygı ve umutsuzluk kavramları insan özgürlüğü üzerine yapılan analizin temel çıkış noktalarıdır. Kirkegaard hayatımızın birçok anında tecrübe ettiğimiz bu duygulardan yola çıkarak kişi ve özgürlük kavramları üzerine derin bir araştırmaya girişmiştir. Kierkegaard kaygı ve umutsuzluk kavramlarını birçok eserinde tartışsa da dört yıl ara ile yayınlanan *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* temel kaynaklar olarak ele alınabilir. Kierkegaard, *Kaygı Kavramında* bu bağlantıyı açıkça ortaya koymasa da, *Kaygı Kavramı* yayınlandığında çoktan *Ya/Ya da*'nın ikinci cildinde Hakim Williams'ın ağzından umutsuzluk kavramını tartışmıştır. Tüm bu bağlantılar göz önüne alındığında günümüzde birçok Kierkegaard araştırmacısının da hemfikir olduğu üzere tek başına *Kaygı Kavramından* yola çıkmak kaygının anlaşılmasında yarı yolda kalmak anlamına gelecektir. Özellikle günah kavramı *Kaygı Kavramında* sıklıkla tekrar ediliyor olsa da bir açıklık getirilmemiştir. Günah üzerine kapsamlı bir inceleme ancak *Ölümcül Hastalığı* umutsuzluk kavramı ele alındığında tamamlanmış bir anlama sahip olacaktır. Bu nedenle kısa zaman aralıklarıyla yayınlanan bu eserleri beraberce ele almak ve birbirleriyle bağlantılarını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. 'Her iki eser de 'geçici ve ebedinin, sınırlı ve sonsuzun bir sentezi olarak insan varlığı kavramına dayanır.'⁶ Kierkegaard bu iki eserde 'kişi' üzerine yaptığı analizi geliştirmiştir. Kaygı ve umutsuzluk insan varlığının ontolojik yapısının değerlendirilmesinde önemli birer durum ya da mod'dur. Kierkegaard kişiyi anlamak için yaptığı araştırmasına kendisinden önce gelen birçok filozof gibi insan rasyonalitesinden değil duygu ve mod'lardan, özgürlük ve bireysellikten başlamıştır.

Kaygı, özgürlükten bağımsız bir şekilde ele alınamaz. İnsanda özgürlük kapasitesi kaygıyı beraberinde getirir. Kierkegaard'a göre kaygı, özgürlüğüyle

⁶ Soren Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, İng. çev: Howard V. Hong& Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey:1983, s. XI.

yüzleşen insan varlığının durumudur. Bu nedenle kaygıyı, ‘özgürlüğün olanağı’ olarak tanımlayarak, kaygıya o döneme kadar yüklenen olumsuz anlamı da ortadan kaldırmıştır. Ne zaman bu olanak birey tarafından keşfedilirse, kaygı aynı deneyim içinde potansiyel olarak vardır. Daha fazla olanak daha fazla potansiyel kaygı anlamına gelir. Kaygı olanak ve etkinlik arasında ihtiyaç duyulan bir ‘orta terim’dir. Mantıksal sistemler içerisinde olanağın etkinliğe dönüştüğü gösterilse de Kierkegaard’a göre gerçekte bu durum böyle değildir. Her ikisi arasında Kierkegaard’ın ‘varoluşsal’ olarak nitelendirdiği orta terimler hep göz ardı edilmiştir. Sistemlerin belirlenmesinden uzakta gerçeklik içerisinde orta terimlere ihtiyaç vardır. Bu anlamda ‘kaygı’ sadece duygusal bir mod olmanın ötesinde Kierkegaard’ın eleştirdiği felsefi sistemlerin gerçeklik içerisinde bireyi açıklamadaki yetersizliklerini keşfettiği bir nokta, Hegel gibi filozofların gözden kaçırdıkları bir durumdur.

Kierkegaard’ın niçin kaygı üzerine bir çalışma yapmaya giriştiğini anlamak için, onun döneminin düşünsel, sosyal ve psikolojik yapısını göz önünde bulundurmamız gerekir. 19. yy.’ da meydana gelen ekonomik ve sosyal yapılarıdaki farklılaşma insanların düşünce yapılarındaki değişimi de beraberinde getirmiştir. Ekonomik ve sosyal yapıların ötesinde asıl değişim insanların kendilerine olan bakışlarında meydana gelmeye başlamıştır. Hegel’in ölümüyle başlayan değişimin temel nedeni, dünyanın akıl üzerine kurulduğunun asılsız olduğu düşüncesinin ortaya çıkmasıdır. 19. yy. doğa bilimlerinin ve tekniğin zaferinin doruk noktasına ulaştığı bir dönemdir. Modern kültürün belirlenmesinde merkezi bir rol oynayan akla duyulan inanç bu dönemde yerini teknik akla bırakmıştır. Endüstrileşmeyle hız kazanan siyasal ve toplumsal sorunlar ve bunların beraberinde getirdiği somut yaşam kaygısı da göz ardı edilemeyecek derece artış göstermiştir. Bilimsel gelişmeler insanlarda ortaya çıkan güvensizlik duygusuna çözüm olamamaktadır. Rollo May’in deyimiyle bu çağ ‘otonom bilimlerin’ çağıdır. Her bir bilim kendi yolunda ilerlese de birleştirici bir faktörden mahrumdurlar. Bu birleştirici faktörün yokluğu Nietzsche tarafından ‘fabrika olarak bilim’ düşüncesinin bir sonucu olarak değerlendirilir. Nietzsche bir yanda teknik aklın hızla geliştiğini diğer yanda ise insan ideal ve değerlerinin bu ilerlemeye ayak uyduramayarak parçalara ayrıldığından

bahsetmektedir. Birbirine uyumsuz bir şekilde ilerleyen bu durumun sonuncunun ise nihilizmi doğuracağını dile getirir.

İnsanın 19. yy.' da ortaya koyduğu bakış açısı birçok durumda gelişen bilimlerden üretilen empirik verilerden kopmuş olmasa da bilimin kendisi birleştirici bir prensipten yoksundur. Dolayısıyla insanın yorumlanmasında birçok farklı düşünce ortaya çıkmıştır. Cassirer'in belirttiği gibi her bir bireysel düşünür bize insan doğasına dair kendi kafasında canlandırdığı resmi verir. Teologlar, bilim adamları, biyologlar, psikanalistler, etnologlar, ekonomistler vs. bize kendi bakış açılarından insanı sunarlar. Tüm bu farklı bakış açılarını birleştirmek imkansızdır. Bizim insana dair modern teorimiz merkezini kaybetmiştir. Cassirer'e göre düşüncelerin bu karşıtlığı teorik bir problem tarafından değil, bütün etik ve kültürel hayatımıza karşı yaklaşan bir tehlike tarafından oluşturulmuştur.⁷

Bu yüzyıl yalnızca teorinin ve bilimin değil kültürün meydana getirdiği bölünme tarafından da belirlenen bir dönemdir. Yüzyılın sonuna doğru özellikle Cezanne ve Van Gogh gibi sanatçılarla hız kazanan 'sanat için sanat' düşüncesi sanatta gerçek hayatın realitelerinden kopuşu, dini hayattaki inanç ve pazar ayinlerinin hafta içi yaşantısından ayrılması akıl ve duygular arasındaki ayrışma tarafından karakterize edilmiştir. 19. yy.'a kadar kabul edilen yaklaşım akıl ve duygular arasındaki ayırmda, duyguların kurban edilmesi şeklinde sonuçlanmıştır. 17. yy.'ın duyguları akılla kontrol etme inancı yerini duyguları bastırma alışkanlığına bırakmıştır.⁸ Bu durum Freud gibi psikanalistlerin cinsellik ve düşmanlık gibi güdülerin bastırılması ve bunların bilinçdışı dışavurumlarına dair yaptıkları çalışmaların da temelidir. Böyle bir dönemde Kierkegaard'ın temelde insanın kendisiyle olan probleminden meydana gelen kaygı üzerine bir çalışmayla ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Kişiliğin birliği üzerine önce Kierkegaard sonra Freud tarafından yapılan bu çalışmaların ortak niteliği önce kaygının tüm gerçekliğiyle yüzleşmek daha sonra ise muhtemel çözüm yollarını gündeme getirmektir.

⁷ Ernst Cassirer, *Essay on Man*, Bantam Books, New York: 1970, s. 23-24.

⁸ Rollo May, *The Meaning of Anxiety*, Washington Square Press, New York: 1979, s. 28-29.

Düşünce ve kültür arasındaki bu kırılma felsefe alanında varoluşçu düşünürler tarafından gündeme getirilmiştir. Her ne kadar varoluşçuluk yakın dönemde Heidegger, Sartre ve Camus gibi filozoflarla akla gelse de varoluşçuluğun tarihi en az bir asır daha geriye gitmektedir. Schelling, Kierkegaard ve Marx'ın rasyonalizm ve Hegelci felsefeye olan tepkileriyle varoluşçu felsefenin odak noktası olan 'birey' tekrar gündeme gelmiştir. Paul Tillich'e göre Schelling'in Kierkegaard üzerindeki güçlü etkisi de göz önüne alındığında Varoluşçuluğun temelde Alman düşünce geleneğinin bir ürünü olduğu söylenebilir. Bu akımın sosyoloji kanadında yer alan Ludwig Feuerbach'ın 1843'de yayınladığı *Geleceğin Felsefesinin Prensipleri (Grundsätze der Philosophie der Zukunft)* ve Marx'ın 1844'de yayınladığı *Ulusal Ekonomi ve Felsefe (Nationalökonomie und Philosophie)*'si Varoluşçu felsefeyi farklı yaklaşımlarla desteklemiştir. Aynı yıl yayınlanan Max Stirner'in *Yegane ve Onun Mülkiyeti (Der Einzige und sein Eigentum)*, Kierkegaard'ın eserleri olan *Felsefi Fragmanlar* ve 1846'da 'varoluşçu' felsefeyi dar anlamında dile getirdiği *Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, Concluding Unscientific Postscript)* varoluşçu hareketin sadece bir düşünce hareketi değil aynı zamanda tarihsel bir durumu da dile getirdiğini gösterir. Bu düşünürlerin gerçekliğin tanımına olan eleştirileri kendisini bireyi 'varoluşa' geri dönme çağrılarında gösterir. Varoluş ve öz arasındaki geleneksel ayırmadan yola çıkarak, gerçekliğin ya da var olmanın somutluğu ve doluluğuyla kavramsal bir deneyimin objesi olamayacağını dile getirirler. Aksine varoluş, tecrübe eden bireyin doğrudan ve içsel tecrübeleriyle meydana gelen bir gerçekliktir.

Varoluşçuluk basitçe bir felsefi akım ya da felsefi bir başkaldırı değildir. Mevcut çağın hakim düşüncesine karşı bir manifestodur. Varoluşçuluk bozuk (Marcel), belirsiz (de Beauvoir), alt üst olmuş (Merleau-Ponty), absurd (Camus), atıldığımız-fırlatıldığımız (Heidegger-Sartre) bir dünya içinde olduğumuz bilincinin felsefi farkındalığıdır. Bu tutum, kabul edemeyeceği bir durumla yüzleşen bireyin uyumsuzluğuyla başlar. Bireyin hissettiği bu uyumsuzluk ve kafa karışıklığı Rönesansın, reformasyonun, bilimin gelişmesinin, kilise otoritesinin azalmasının, Fransız İhtilalinin, kitlesel militarizmin ve teknokrasinin yan ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Birey üzerindeki yeni baskı olan akıl çağı, Descartes, Kant ve Hegel gibi

düşünürlerin rasyonel düşünceleri ile yoğunluk kazanmıştır. Bu filozofların ortaya koydukları düşüncelerde bireysel otonomi aklın transandantal hareketi içine hapsolmuştur.⁹

Tillich'e göre tüm bu varoluşçu düşünürlerin ortak amacı, Hıristiyanlık ve Hümanizm gibi iki büyük geleneğin anlamlarını ve bir araya getirici güçlerini yitirdiği bir dönemde hayatın anlamını gerçeklik içerisinde tekrar bulmaktır.

Tüm bu düşünürlerin birleştiği ortak payda batının endüstriyel sistemi ve onun felsefi temsilcileri tarafından geliştirilen düşüncenin ve hayatın 'rasyonel' sistemine olan karşıtlıklarıdır. Geçen yüzyıl içerisinde bu sistemin etkileri kendisini oldukça açık hale getirmiştir: mantıksal ya da natüralistik mekanizm bireysel özgürlüğü, kişisel kararları ve organik toplulukları ortadan kaldırmakta, Analitik Rasyonalizm hayatın vital güçlerini baltalamakta ve her şeyi dönüştürmektedir. Bu durum insanın kendisini de kapsar, onu bir hesabın ve kontrolün objesi haline dönüştürür...¹⁰

Tillich'e göre Varoluşçu felsefenin fonksiyonunu ve temel özelliklerini anlayabilmek için 19.y.y.'da dini hayatta meydana gelen değişimleri de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Tüm bu düşünürler aydınlanmanın, sosyal devrim ve burjuva liberalizminin etkisiyle dini geleneklerdeki kırılmanın meydana getirdiği problemlerle karşı karşıya kalmışlardır. Din öncelikle eğitilmiş kesim, daha sonra ise endüstri işçileri için dolaysızlığını (immediacy) kaybetmiştir. Kaybedilen bu dolaysızlık Hegel tarafından bilinçle yeniden yorumlanarak restore edilmeye çalışılsa da bu girişimin başarısızlığı zaman içerisinde kendisini göstermiştir.

Böyle bir dönemde Kierkegaard ve ardından gelen birçok varoluşçu düşünürün başlıca ilgi alanı varoluş problemi olmuştur. Kierkegaard'ın benlik (self, selv) ve Heidegger'in *Dasein* kavramları metafizik gelenek karşısında sübjektivizmin yükselmesi açısından kilometre taşı niteliğindeki kavramlardır. İnsanın somut durumunu ve birey olarak sahip olduğumuz amaçlara ışık tutan bu yaklaşımlar, felsefeye tamamıyla kavramsal ve teorik analizler yerine sonlu varoluşumuzun limitlerini ortaya çıkaran yeni yollar göstermiştir. Bu şekilde hakim olan felsefi

⁹ Robert C. Solomon, *Existentialism*, Modern Library, New York: 1974, Introduction, I.X.

¹⁰ Paul Tillich, *Existential Philosophy*, Journal of the History of Ideas, Vol. 5, No.1, 1944, s. 66.

gelenekte bir kırılma yaratarak ‘varoluş’ kavramına gerçek anlamıyla yer açmışlardır.

Geleneksel felsefe Kierkegaard’ın dile getirdiği şu noktayı gözden kaçırmıştır. “Bütün bu pozitif bilgi varoluş içindeki bilen öznenin durumunu ifade etmekte başarısız olmuştur”¹¹ Kierkegaard’ın amacı, ardından Heidegger’in de onu takip ettiği gibi, felsefenin odak noktasını akıl ve bilgiden, akıl ve varoluşa doğru çekmektir. Kierkegaard ve Heidegger’e göre akıl kendimizin de dahil olduğu bir gerçekliği bize dikte eder. Her iki düşünür formalizmin hakim olduğu gelenek karşısında kendilik bilincimizin bizim sonlu durumumuzdan elde ettiği soyut kavramları reddeder. Bizler kendimizi sıklıkla herhangi bir varlık gibi kabul etme ve tanımlama eğilimi gösteririz. (örneğin biyolojik olarak iki ayaklı varlıklar gibi) Ancak bu farklılık varoluşumuzla ilgili olan can alıcı kısım değildir. Bu nedenle Kierkegaard ve Heidegger bunu böyle kabul eden metafiziksel (onto-theological) geleneğin karşısındadırlar.

Söz konusu gelenek, geleneksel bir şekilde naklettiklerini kendiliğinden anlaşılabilirlik derecesine taşır ve böylece, geleneksel kategori ve kavramların kısmen hakiki biçimde derlendiği ilk ‘kaynaklara’ erişimin önünü tıkar. Hatta bu gelenek böylesi bir kaynağın olduğunu da bize unutturur. Bu şekilde ilk kaynaklara geri dönmenin zorunluluğunu bile anlamaya gerek olmadığını varsaymamıza neden olmuştur.”¹²

Bu düşünürlere göre kavramları düşünme aktivitesinden ayırmak ve dolayısıyla akıl ve varoluş arasında kapatılamaz bir uçurum yaratmak yerine, varoluş ve sübjektivite tekrar ele alınmalıdır. Kierkegaard ve Heidegger bilgimizi geçici ve sonlu durumumuz üzerinde temellendirirler. Bu şekilde varoluş problemini ele alan soruşturmalar, bilginin temellerinin oluşturulması problemiyle domine edilen felsefi gelenekten uzaklaşır. İnsan varoluşuna dair teorik yaklaşımları birçok farklı gerekçeyle reddeden bu düşünürler, varoluş kavramının içeriği konusunda birbirleriyle kesişmişlerdir. Hepsinin temel amacı bireyi yaşayan, bütünlüğü

¹¹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, İng çev: David F. Swenson- Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey: 1968, s. 75.

¹² Heidegger, *Being and Time*, İng. çev: John Macquarrie & Edward Robinson, SCM Press LTD, London: 1962, s. 43.

deneyimleyen, düşünen, hisseden aynı zamanda isteyen bir organizma olarak gören yeni bakış açısıyla kendi kültürlerindeki bölünmenin üstesinden gelmektir.

Geleneksel rasyonalizmin karşısındaki bu düşünürler için gerçeklik ancak hisseden, eyleyen ve düşünen bir bütün olarak ele alınan birey tarafından deneyimlenebilir. Kierkegaard ve diğerleri bu düşünce doğrultusunda tutkuların düşünceden ayrılamayacağı konusunda birleşirler. İkisinin amacı akıl ve beden arasındaki geleneksel ayrımın üstesinden gelmek ve varoluşun ‘irrasyonel’ tarafını da göz önüne almaktır. Varoluş aklın bize sunduklarının ötesinde, insanın tüm özellikleriyle birlikte ele alınabilecek bir durumdur.

Gerçekten de kim hakkında, ne hakkında ‘bunu biliyorum! Diyebilirim? İçimdeki bu yüreği duyabiliyorum, var olduğu yargısına varıyorum. Bu dünyaya dokunabiliyorum, onun da var olduğu yargısına varıyorum. Tüm bilgim burada duruyor, gerisi kurmaca. Çünkü varlığından kuşku duymadığım bu Ben’i kavramaya çalıştım mı, onu tanımaya özetlemeye çalıştım mı parmaklarım arasından akıp giden bir su oluveriyor... Benim olan bu yürek bile hep tanımlanamaz kalacak benim için. Varoluşum konusunda vardığım bu kesinlikle bu güvene vermeye çalıştığım öz arasındaki çukur hiçbir zaman dolmayacak¹³

Kierkegaard’a göre Hegel’in sistemi soyutluk ve gerçekliği birbirine karıştırmıştır. Hegel’in ortaya koyduğu ‘saf objektivizm’ bir illüzyondur. Gerçek ve ‘ben’ gibi terimler ancak dinamik, diyalektik ve yaşayan insanla beraber sürekli gelişen kavramlar olarak spekülatif felsefeden ve onun sonucu olan tüm sistemlerden uzak bir şekilde ele alınmalıdır. Tüm bunlar göz önüne alındığında Kierkegaard’ın Hegel eleştirisinin dönemsel bir felsefi tartışma olmanın ötesinde olduğu görülmektedir. Kierkegaard’ın karşı çıkışı, yaşadığı çağın genel özelliği olan tutkusuzluk ve bireyi aşağılama eğilimidir. Hegel’in düşünceleri sadece batı felsefe tarihinin güçlü bir yansımasıdır.

Kierkegaard’ın Hegel ve spekülatif felsefeyi eleştirel bir şekilde ele almasında Schelling’in büyük bir payı vardır. Kierkegaard’ın varoluşçu hareketin babası olarak tanımlanmasına sebep olan felsefesinin ortaya çıkışı için belirli bir tarih vermemiz gerekirse, F.W.J. Schelling’in 1842’de Berlin’de verdiği ve aralarında

¹³ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, Çev: Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul: 2006, s. 29.

Kierkegaard dışında Engels, Bakunin ve Burckhardt gibi önemli isimlerin de bulunduğu konferansları belirlemek yanlış olmayacaktır. Kierkegaard, Schelling'in *Mitolojinin Felsefesi ve Onun Aydınlığı (Die Philosophy der Mythology und der Offenbarung)* ismiyle verdiği konferanslardan ve özellikle Schelling'in 'gerçeklik' kelimesini sübjektif bir anlamda dile getirmesinden oldukça etkilenmiştir. Schelling'e göre 'pozitif felsefe' problemi felsefenin kendisi kadar eskidir. Schelling'in tözcü 'ben' fikrinin karşısında öne sürdüğü kendiyle ilişki olarak varoluş fikri bireyi tekrar gündeme getirmiştir. Kierkegaard her ne kadar Schelling'in felsefesinin sistem olarak tamamlanmasıyla hayal kırıklığına uğrasa da Hegel'in rasyonalist sistemine olan eleştirileri ve pozitif felsefe üzerine olan fikirlerinden oldukça etkilenmiştir. Bundan duyduğu heyecanla, Kopenhag'a döndükten sonra Leibniz, Descartes, Aristoteles okumaları yapmış aynı zamanda Adolph Trendelenburg'un Helgel karşıtı çalışmaları üzerine derin bir araştırmaya girişmiştir. Bu çalışmaların her biri onun felsefi duruşunu belirlemesine, Hegel, Spekülatif felsefe ve dönemin en güçlü kurumu olan Lutheryan kilisesi karşısındaki yerini almasına sebep olmuştur.¹⁴ Kant ve Hegel'i motive eden objektivite ve bilimsel düşüncenin karşısına, Kierkegaard sübjektif doğruluk fikriyle çıkmıştır. Ortaya koyduğu seçim, tutku, bağlanma gibi hayatın gerçekliği içinden gelen kavramlarla dikkatleri felsefi sistemlerden tekrar bireye çekmeyi başarmıştır.

Kierkegaard'a göre Hegel'in 'gerçek olan akılsal akılsal olan gerçektir' düşüncesinin arkasında batı felsefe geleneğinin rasyonel evren inancı yatmaktadır. Hegel'in başta Kierkegaard olmak üzere birçok sübjektif düşünürün tepkisini bu kadar üzerine çekme sebebi ise kendisine kadar gelen birçok düşünür gibi varoluşu felsefi sistemi dışında bırakması değil, onu farklı bir şekilde gündeme getirmesidir. Hegel'in amacı varoluşu mantık yoluyla tekrar ele almaktır. Aklın gücü her şeye yeter, dolayısıyla varoluşu da kendiliğinden yaratma gücüne sahiptir. William Barrett'in deyimiyle Hegel, varoluşu meşhur diyalektiği ile şapkadandan çıkan bir tavşan gibi ortaya çıkarıvermiştir. Her şey varoluşsuz ve içi boş bir kavram olan varlıkla başlar. Varlık karşıtı olan hiçliği ortaya çıkarır. Bu ikisinden ise sentez meydana gelir. Bu şekilde diyalektiğin varlık düzeylerinden geçerek gerçekliğe; yani varoluşa

¹⁴ Reidar Thomte, Historical Introduction, *The Concept of Anxiety*, Kierkegaard, s. VII.

ulaşılır. Hegel'in düşüncenin varoluşu meydana getirdiği bu süreçte somut, kişisel ve sonlu insani varoluş tamamıyla göz ardı edilmiştir.¹⁵

Hegel'in felsefesinde *Geist* bir çeşit genel bilinci, herkeste ortak olan tek bir 'zihin'e işaret eder. *Tinin Fenomenolojisi* bireye ait uyumsuz kavramlardan uzaktır. Eserde öncelikle diğer bireylerin (köle- efendi ilişkisinde) ve Tanrının (pişmanlık bilincinde) karşısındaki tek bir birey için yetersiz olan kavramlar ile ilgilenme gerekliliği ortaya koyulur. Bu karşıtlık önce etikte, bir ailenin, bir topluluğun, bir ülkenin vatandaşı ve bir dinin mensubu olarak çözüm bulur. Mutlak bilinç, kişinin aidiyetini evrensel tin olarak açık bir şekilde tanımasıdır. Hegel'in *Geist* kavramı bir kişisel aidiyet teorisi olarak ele alınabilir. Buna göre ben kişi'den başka her şeydir. Robert Solomon'a göre; 'Hegel'in *Geist*'ı bireylerin zihinsel farklılıklarını inkar etmez, sadece onları görmezden gelir... *Geist* bütün insanların çeşitliliğinin bir soyutlaması, insanlıktan tek tek bireyleri göz önüne almadan bir bütün olarak, 'belirli' bir bireyin düşünceleri hakkında endişelenmeden insan bilincinden bahsetme girişimidir.'¹⁶

Hegel'in ortaya koyduğu bilim ve tarihsel gelişmedeki 'süreç' düşüncesi bize alçaktan yükseğe doğru giden bir 'gelişme' kavramını verir. Soyut düşünce için düşünce en üst seviyedir. Hayalgücü ve hissetmek önceki basamaklarda bırakılmıştır. Bu en yüksek seviyede her şey olması gerektiği gibidir ve ulaşılan büyük sistem her şeyi kapsar (evrensel düşünce, evrensel tarih gibi).

Tüm bunlar bilimsel bakış açısından düşünceyi en yüksek seviyeye getirmek açısından iyidir, belki de dünya tarihinin bulunduğu noktadan önceki aşamaların geride bırakıldığını söylemek oldukça mutluluk vericidir. Bizim çağımız hayalgücü ve hissetme kapasitesinden yoksun doğan bireyleri mi meydana getirmiştir? Bizler sistemin 14. paragrafında mı dünyaya geldik?¹⁷

¹⁵ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, Çev: Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara: 2003, s. 163.

¹⁶ Robert C. Solomon, *From Hegel to Existentialism*, Oxford University Press, New York: 1989, s. 4-5.

¹⁷ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, İng. çev: David F. Swenson- Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey: 1968, s. 308.

Kierkegaard'a göre varoluşsal gerçeklikten bu soyut resme geçiş sezilemeyecek bir şekilde gerçekleşmiştir. Özne artık düşünceleri, duyguları ve deneyimleriyle var olan bir birey değil tıpkı insanlık, nesil, evren, evrim, bilinçsizlik ve toplumun sınıfları gibi soyut bir öznedir.¹⁸ 'Kişi artık yaşamıyor, eylemiyor, inanmıyor ancak sevgi ve inancın ne olduğunu BİLİYOR'dur. Bu onların sistem içerisindeki yerini belirleyen kalıntılardır.'¹⁹ Salt nesnellikle dolu bir dünya kurgusu yaratan bu düşünürler bu kurgu içinde insanı unutmuşlardır. İnsanı unutuyor olmaktan hoşnut kalmadıkları için onun varoluşundan önemsiz ve utanılacak bir varlık gibi sıkıntı duyarlar. Bu nedenle dünyayı salt bir özler sistemi, var olmasının da var olmamasının da aynı olduğu bir olanaklar sistemi olarak geliştirmeye çalışırlar. Ancak bu sistem Roma İmparatorluğu'nun eyaletlerinin bir gün kendisini yıkacak olan barbarlarla yavaş yavaş dolması gibi, boşalıp hiçlikle dolmuştur. Kierkegaard'a göre varoluşun bir sistemi olamaz. Sistem, var olan filozof ile var olan varlıklar arasına giren bir çeşit soyut üçüncü kişidir. Felsefe yapmak, düşlemsel varlıklar üzerine düşlemsel söylemler çekmek değildir; tersine felsefede var olanlarla konuşulur.²⁰

Hegel'in ortaya koyduğu sistem Descartes ve Kant tarafından güçlendirilen batı rasyonalist geleneğinin bir ürünüdür. Kierkegaard'ın da belirttiği gibi bu gelenek içerisinde hiçbir zaman somut varoluşa yer verilmemiştir. Felsefede yaygın olan teorik yaklaşım sahip olduğu objektif ve soyut nitelik nedeniyle formalizmin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu anlamda formalizm, somut ve belirli şeyleri teorikleştirme eğilimini ifade eder. Aydınlanmanın son dönemine kadar bu tarz bir formalizm felsefeyi şekillendirmiştir. Descartes'a göre insan varlığı zihne sahip olması açısından etrafındaki bitki, hayvan gibi birçok objeden ayrılır. Her birimiz diğer varlıklarla (*res extensa*) karşılaştırıldığımızda düşünen varlık (*res cogitans*) olarak onlardan ayrılırız. Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa*'yı anlamak için kullandığı metot neredeyse aynıdır. Descartes *res cogitans*'ın temel özelliğini

¹⁸ Thomas R. Koenig, *Existentialism and Human Existence*, Volume 2, Krieger Publishing Company, Florida: 1997, s. 27.

¹⁹ Kierkegaard, *C. U. P.*, s. 307.

²⁰ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev: Serdar Rıfat Kırkoğlu, Say Yayınları, İstanbul: 2007, s. 50-51.

gerektiği gibi açıklığa kavuşturamamıştır. Bu durum Heidegger tarafından şöyle eleştirilmiştir;

Descartes, 'cogito sum' ile felsefeye yeni ve sağlam bir zemin kazandırmak iddiasındadır. Ancak bu 'radikal yol'a başlarken belirlemeden şey, res cogitans'a ait olan varlık alanı- daha açık bir şekilde- 'sum'un varlık anlamıdır.²¹

Descartes'ın formalizminde zihin yalnızca insan varlığını diğer varlıklardan ayıran bir kategori ya da özellik olarak ortaya koyulmuştur. Zihin Descartes için formel bir kriterdir. Kant da aynı formalizme boyun eğmiştir. Objeleri deneyimlememiz gerektiği varsayımına dayanarak, zihnin deneyimi nasıl mümkün kıldığını açıklamaya çalışmıştır. Deneyimi edinen öznenin kendi-bilincine sahip olmasını bir önkoşul olarak kabul eder. Kant, akıl-varoluş ilişkisinde, varoluşun akıl tarafından asla kavranamayacağını ortaya koysa da onun yaklaşımı Kierkegaard'inkinden oldukça farklıdır. Kant'a göre 'kuramsal bilgi açısından varoluş ihmal edilebilir; bilgi bir şeyle ilgili öğrenme talebi demektir ve o şeyin varoluşu, bana o şeyle ilgili hiç bir şey söylemez. O şey hakkında bilmek istediğim şey, onu belirli gözlemlenebilir nitelikler şeklinde karakterize eden şeydir; oysa varoluş, gözlemlenebilir bir nitelik olması bir yana, akıl açısından asla gösterilemeyecek kadar genel, uzak ve belirsiz bir şeydir.'²² Kant'a göre kendilik bilinci, deneyim sahibi olma ve kişinin kendisinin farkında olması anlamına gelse de onun projesi ontolojik olmaktan çok epistemolojiktir. Kant felsefesini daha pozitif ve bilimsel bir düzlemde temellendirmiştir. Kant gerçekliği düşünce ile ilişkilendiren yanıltıcı düşüncesine son vererek gerçekliği etik kategori içerisine yerleştireceğine varlık ve düşünceyi bir tutmuştur.²³

Descartes, Kant ve birçok diğer düşünür için ortak olan teorik ve soyut nitelikteki formel soruşturma yöntemleridir. İnsana da diğer tüm objeleri araştırmak için kullandıkları bu yöntemlerle yaklaşp, bu objelere uyguladıkları aynı kategorik şemayı uygulamaya çalışırlar. Hem Kant'ın hem de Descartes'in formülasyonları 'bir birey olarak kimim?' sorusundan ziyade 'insan olarak neyim?' sorusuna cevap

²¹ Martin Heidegger, a.g.e., s. 46.

²² William Barrett, a.g.e., s. 165.

²³ J.H. Blackham, *Six Existential Thinker*, Routledge Publishing, New York: 2002, s. 15.

vermektedir. Bu durum ise 'varoluş' sorunu üzerine yapılacak bir soruşturmayı ertelemiştir. Bu nedenle Heidegger'e göre, Descartes'in ontolojik pozisyonunu devralan Kant da aynı özsel ihmali yapmış ve *Dasein*'in ontolojisini ortaya koyamamıştır. Descartes ve Kant *cogito* ve kendilik bilinci kavramlarıyla uğraşırken, varoluş gözlerinden kaçmıştır. Bunun temel nedeni zorunlu, sonsuz ve evrensel durumları ele alan formalizmin varoluşla ilgili somut, geçici ve zamansal durumları göz önüne alamamasıdır.²⁴

Varoluşçu düşünürlere göre bireyin içsel tutumu olmadan bilgi boşunadır. Mounier rasyonalist filozofları Tanrıya yakardığına inanan ama gerçekte kendi açgözlülüğünün ya da bireysel isteğinin yerine getirilmesi için dil döken Hıristiyan'a benzettir. Aslında onlar Tanrıya değil bir idole yalvarmaktadır. Dilekleri ya da düşüncelerinin mekanikliği içinde akıl yürüten kişi için de aynı şey söz konusudur. Oysa Sokrates, ruhun ölümsüzlüğü sonucuna bir koşuldan yola çıkarak varmış, ama bu koşula da yaşamını bağlamıştır. İşte gerçek bilgi, bu 'sübjektif düşünür'ün bilgisidir. 'Var olmak onun başlıca kaygısı, çevresindeki varoluş onun en önde gelen ilgisidir.'²⁵

Kant'ın varoluşun bir kavram olamayacağı üzerine düşüncelerinden yola çıkan modern pozitivizm ise varoluşla ilgili tüm yaklaşımları göz ardı etmiştir. Kierkegaard modern pozitivizmin tam aksi bir yöne giderek modern felsefedeki yol ayrımını meydana getirmiştir. Kierkegaard'a göre varoluş bir kavram değilse bu onun belirsizliğinden değil, somutluğundan kaynaklanmaktadır. Varoluş kavramlarla anlaşılabilir bir şey değil, benim tutkularım aracılığıyla karıştığım bir gerçekliktir. Kierkegaard'a göre birey bir paradoks'dur. Geleneksel felsefe ve Hıristiyanlık bu paradoksu görmezden gelmeye çalışmaktadır. Bu nedenle Kierkegaard'ın felsefesinin büyük bir bölümü felsefe ve teolojideki rasyonelliğe ve herkes için doğru kabul edilen genel bir doğruluğa yani objektif doğruluk kavramına bir saldırı niteliğindedir. Kierkegaard'a göre bu problemin ele alınması bizi 'insan olmanın anlamı nedir?' sorusunun cevabına götürecektir. Kierkegaard'ın tüm objektif

²⁴ Kierkegaard, *C.U.P.*, s. 68.

²⁵ Emmanuel Mounier, a.g.e., s. 55.

belirlemelerden uzakta bireyin özgürlüğü ve seçim yapma gibi sübjektif özellikleri nedeniyle sahip olduğu kaygı üzerine daha derinden bir araştırma yapmanın yolu Kierkegaard'ın sübjektif doğruluk ve buna bağlı olarak seçim ve karar kavramlarını açıklığa kavuşturmasıdır.

Objektif ve sübjektif doğruluk kavramları felsefe tarihindeki kullanımları açısından oldukça kafa karıştırıcı görünebilir. Kant objektif ve sübjektif kavramları birbiriyle zıtlık içerisinde bir yandan fiziksel ve zihinsel arasındaki farka vurgu yapmak için diğer yandan genel ve zorunlu olanla neyin birey tarafından inanıldığı veya hissedildiği karşıtlığını belirtmek için muallak bir biçimde kullanılmıştır. Bu iki belirleme arasında kafa karıştırıcı olan nokta, objektif doğruluğun anlamının belirli bir öznenen mi yoksa herhangi bir öznenen mi bağımsız olduğudur. Hegel bu muğlaklığı çözmek için objektif hakikati belirli bir öznenen bağımsız hale getirmiştir. Hegel, objektif doğruluktan yalnızca 'kavram' ya da 'idea' bağlamında bahsedebileceğini düşünür. Objektif doğruluk Hegel'in felsefesinde kişiler üstü, zorunlulukla doğru (necessarily true) ve evrenseldir. Sübjektif doğruluk ise zorunlulukla doğru olmayan, evrensel olarak kabul görmemiş ve objektif olarak yanlış bir inanç olarak ifade edilir. Kierkegaard'a göre ise bu tür doğruluk objektif olarak yanlış değil, ancak objektif olarak kesin olmayabilir. Objektif hakikat herkes için, sübjektif hakikat ise birey için doğruluktur.²⁶

Hegel'in felsefesinde doğruluk Kant'ın ilk kritiğinden çok daha fazla yeri işgal eder. Buna göre doğa bilimleri ve matematikte olduğu gibi ahlakta, sanatta ve müzikte de bir doğruluktan bahsetmek mümkündür. Doğruluk teorik olabildiği gibi pratikte de olabilir. Doğruluk insan davranışlarının hedefidir. Bilimsel doğruluk yalnızca bir çeşit doğruluğu ifade eder. Ahlak, sanat, din ve müzik kendi doğrularına sahiptir. Bu doğrular hepsi için aynı olmasa da ahlak olarak doğru davranış ve erdem, din için Tanrıyla iyi bir ilişki, sanat ve müzik için ise güzellik olarak ortaya koyulabilir. Kierkegaard'ın felsefesinde doğruluk çok geniş bir anlama sahiptir. Ahlak, din, sanat ve müzik için doğruluk, bilim ve matematiğin doğruluğundan çok farklıdır. Farklı olan sadece doğruluk değil aynı zamanda amaçlardır. Kant, teori ve

²⁶ Robert C. Solomon, *From Hegel to Existentialism*, s. 73.

pratik, teorik akıl ve pratik akıl, bilgi ve eylem arasında oldukça keskin bir çizgi çekmiştir. Teori ve bilgi, pratik ve eylem farklı dünyalara mensupturlar. Kant'ın teorisinde, teori ve bilgi duyusal dünyanın tanımlayıcısıdır. Burada subje, aşkın ya da bilen Ben'dir. Pratik ve eylem ise bilinebilir dünyanın belirleyicisidir. Subjesi ise diğerinin aksine isteyen kimsedir. Kant'a göre bizler birbirinden oldukça uzak ve kendine has iki noktadan kontrol edilimiz. Hegel, Fichte ve Schelling bu keskin ayrımı kaldırıp, tekrar tek bir akıl ve bilinç kavramına geri dönmeye ve bu kavramları bilgi ve eylemi bir bütün haline getirecek şekilde formüle etmeye çalışmışlardır. Kierkegaard bu noktada tekrar Kant'ın pozisyonuna geri dönmüş, teorik ve pratik içerikleri birbirinden eşit bir şekilde ayırmıştır. Ancak bunun yanında Hegelci anlamda doğruluk kavramını da genişleterek bu ayrımı objektif ve sübjektif doğruluk olarak adlandırmıştır. Bu ayrım Kant'ın yapmadığı iki farklı doğruluk ayrımıdır. Kierkegaard bu ayrımı yaparken asla objektif doğruluğu, bilimsel, matematiksel ya da soyut teorileri kendi uygun alanlarında reddetmemiştir. O yalnızca tek bir doğruluğu şart koşan düşünceye karşı çıkmıştır.²⁷

Kant'ın teori ve pratik arasında yaptığı ayrımın Hegel'in doğruluk kavramıyla bir arada düşünülmesi Kierkegaard'ın 'sübjektif doğruluk' kavramının anlaşılmasına yardımcı olur. Ancak burada altının çizilmesi gereken nokta Kant'ın eserlerinde teori ve pratik arasındaki ayrımın, objektif ve sübjektif arasındaki ayrıma tam anlamıyla paralel olmadığıdır. Kant'a göre 'objektivite' aklın hem pratik hem de teorik formunu kapsar. Kant, objektivitenin sorumluluğunu pratik ve teorik akıl arasında paylaşmak istese de, Hegel tüm sorumluluğu tek bir akla bırakır. Her iki düşünür için de objektivite 'ne bildiğimizi' sınırlandırmaz, pratik ve teorik aklın kuralları tarafından sınırlandırılır. Kierkegaard için ise, sübjektif doğruluk bu kuralların yokluğunda uygulanır.²⁸ Kierkegaard Kant'ın teori ve pratik arasındaki ayrımını kabul ederken, onun objektivite ve sübjektivite arasındaki ayrımını reddeder. Sadece bilgi objektiftir fikri doğrudur çünkü doğruluk objektiftir. Objektivite bilgi içeriği tarafından sınırlandırılmıştır. Pratik ise sübjektiftir. Kierkegaard'a göre sübjektif hakikat doğrunun farklı bir formu değil 'doğru'dur. Bu argümana göre doğru 'tüm

²⁷ A.g.e., s. 76-77.

²⁸ A.g.e., s. 78.

insanların' doğruluk kabullerinden bağımsızdır. Eğer subjektif doğruluk birey için doğruluk ise bunun anlamı 'bu doğrudur, bu kişi buna inanıyor 'dur.'²⁹ Aynı şekilde kişi bir şeyin doğru olmadığına inanıyorsa, ortada bir doğruluk yoktur.

Doğruluk subjektiftir. Subjektif doğruluk tüm dünya için bir durumu değil, Kierkegaard için bir durumu gösterir. Subjektif doğruluk, yazara ilişkin psikolojik doğruluktur. Yazarın inancının objesi yanlış olabilir, ancak yazarın ona inandığı doğrudur. Bu durum subjektif doğruluğun nasıl yalnızca bir kişi için doğru olduğunu da açıklar. Yalnızca tek bir insan bu psikolojik duruma sahip olabilir ve yalnızca kendisi bunu doğrudan bilebilir. Bunun yanı sıra subjektif doğruluk yazara ilişkin doğruluktur ancak henüz yazar için de doğru olduğu söylenemez. Subjektif doğruluğun objesine, örneğin Tanrıya, yazarın dışında diğerleri tarafından da ulaşılabilir. Kierkegaard'ın subjektif doğruluğa ilişkin açıklamasının bize gösterdiği şekliyle, subjektif doğruluk her durumda neye inanıldığında değil birey ve bireyin inandığı şey arasındaki ilişkidir.³⁰

Kierkegaard subjektif doğruluk kavramını, 'doğruluk objektiftir' düşüncesinin karşısına koymamıştır. Ancak her zaman bu argümanın konumunu mantıktan hayata, bilimden etiğe çevirmek istemiştir. Kierkegaard'a göre subjektif doğruluk basitçe 'farklı'dır. 'Gerçek özne soyut olan değil, etik olarak var olan öznedir. Objektif doğruluk ne ilginç, ne kişisel ne de bize nasıl yaşayacağımızı söyleyen bir doğruluktur. Çünkü objektif düşünce gerçek bir 'düşünürü olmayan düşüncedir. Ona göre Hegel gibi objektif doğruluktan bahseden düşünürler 'nasıl yaşanılacağı' hakkında hiçbir bilgiye sahip değildirler. Subjektif doğruluk kişinin bildiği değil, yaptığıdır. Kierkegaard'a göre insanın 'açık bir şekilde ulaşmak istediği ne bildiği değil, ne yaptığıdır... Kendim için bulmak istediğim doğruluk benim için iyi olanı, onun için yaşayıp, ölebileceğim düşünceyi bulmaktır.'³¹ Bu nedenle subjektif doğruluk kişinin ne yaptığıyla ilgili olan 'bağlanma', 'olmak', 'içedönüklük', 'tutku' ve 'seçim' gibi somut davranışlarla ele alınmalıdır.

²⁹ A.g.e., s. 74.

³⁰ A.g.e., s. 75.

³¹ Soren Kierkegaard, *Journals*, İng. çev: A. Dru, Oxford Univesity Press, Oxford: 1938, August. 1. 1835.

Kierkegaard'a göre var olmak, içe dönüklüğün (inwardness) bir formu, kendi kendiyile olan yaşayıştır. Olma sürecinin kendisi, pozitif ve negatfin sentezidir. Pozitivist, objektif düşünür, 'duyumlarının belirlemeleri, tarihsel bilgisi ve spekülâtif sonuçların içinde yaşayan kişidir. Bu pozitif bilgi varoluş içindeki bilen öznenin durumunu ifade etmeyi başaramaz.'³² 'Objektif refleksiyon subjeyi ilineksel hale getirir. Varoluşu farklı ve yok olan bir şeye dönüştürür... Soyut düşünceye, matematiğe, birçok çeşit tarihsel düşünceye objektif bakış açısıyla yaklaşır... Hamlet'in oldukça doğru bir şekilde söylediği gibi 'varoluş yalnızca sübjektif bir belirlenimdir.'³³

Objektif subje imgeseldir. Bizim bilgimiz varoluşumuzu doldurmalıdır. Objektif ilişki bize insanın esas niteliğini sunmaz, onu yalnızca yaklaşık olarak verebilir. İnsan yalnızca sonsuzluk ve içedönüklük içinde var olabilir. Ancak bu durum geçici değil, tekrar ve tekrar eylemlerimizle kazanılması gereken bir durumu ifade eder. İnsan varoluşunu sürekli bir 'olma' sürecidir. Kierkegaard'a göre varoluş daima bir oluşturdur. Yalnızca spekülâtif ve objektif düşünürler bunu unuturlar ve varlığın illüzyonel alanında yaşarlar. 'Düşünüşünün kendi varoluşunu da düşünemediğini unutan bu düşünürler, hayatı asla açıklayamazlar.'³⁴

Objektif düşünce subje ve onun varlığı hakkında farklı bir düşünceye sahipken, sübjektif düşünür temel olarak kendi düşüncesiyle ilgilenen var olan bireydir. Onun düşüncesi refleksiyonun'un değişik bir çeşididir. İçe dönüşü ve tutkusu yalnızca düşünen subjeyle ait erdem tarafından ortaya koyulur. Objektif düşünce her şeyi sonuca dönüştürürken... kendisini insanlık dışı, spekülâtif ve soyut felsefe içerisinde ifade etmeyen, var olan birey ise sürekli bir oluş içerisinde.³⁵

Sübjektif düşünür Sokrates'in önemle üzerinde durduğu dolaylı (indirect) iletişimin aşamalarını anlar. Dolaylı iletişime dair tüm problem objektif ve sübjektif düşünce arasındaki temel farka dayanır. İki farklı düşünme, iki farklı iletişim modunu da meydana getirir. Objektif düşünce, etkiyi, sonuçları, nihai oluşumu

³² Kierkegaard, *C.U.P.*, s. 75.

³³ A.g.e., s. 183.

³⁴ A.g.e., s. 85.

³⁵ A.g.e. s. 67-68.

varsayarken, subjektif düşünce ise aksine sürecin kendisini, kararsızlığı ve açıklığı içerir.³⁶

Var olan birey daima bir oluş içerisinde; gerçekten var olan düşünür bu varoluşsal durumu düşüncesinde tekrar tekrar oluşturur ve düşüncesini oluşuma dönüştürür. Bu subjektif düşünürde bir yazar ve onun hiçbir zaman hiç bir şeyi tamamlamadığı stili gibi birlikte ancak o her başlayışında dilin sularını yerinden oynatır. Onun için kullanılacak en yaygın ifade yeni doğanın tazeliğidir.³⁷

Var olmanın anlamı düşünce içinde değil, gerçeklik içinde var olmaktır. Soyut düşünce bu oluşum sürecini düşünmenin zorluklarından kaçınmıştır. Ancak bu zorluk kaçınılmazdır. Çünkü var olan birey bu sürecin içerisinde. Var olmak, objelerle ilişki içinde olan mantıksal bir özne olmak değildir. Gerçekten var olmak, varoluşun bilinçli bir şekilde kişinin içine işlemesidir. Şimdi varoluşun ve oluşum sürecinin içindedir; bu gerçekten zor bir şeydir.³⁸ Varoluş an'dan ayrı bir şekilde düşünülemezken soyut düşünce an'ı bir türlü kavrayamaz. Kierkegaard'a göre varoluş kavramlarla ortaya çıkmaz ve kendisini ancak an içindeki seçimler aracılığıyla ortaya çıkarır. Kişi, varoluşun gerçekliğiyle soyut kavramlardan uzakta seçim yapma zorunluluğunun acısı içerisinde tanışır. Burada önemli olan iyi ve kötü arasındaki tercihlerden çok seçim yapma sorumluluğunu kendi varoluş alanımıza dahil etmektir.

Somut tercihleri içermeyen tüm etik sistemler desteksizdir. Kierkegaard'a göre yaşamı karşıdan seyreden sistemlerin savunucuları estetik aşamanın içerisinde. Kierkegaard'ın ortaya koyduğu estetik, etik ve dini varoluş aşamalarından ilki olan estetik aşama içindeki kişi an içerisinde yaşar. Seçim yapmaktan ve seçimlerinin sorumluluğunu almaktan korkan bu kişilerin umutsuzluğa düşmesi kaçınılmazdır. Estetik varlık sürekli olarak kendisinden bir kaçış içerisindedir. Etik varoluş gerçekliktir. Modern dünya ahlaksal olanı her geçen gün daha fazla inkar etmektedir. Bu çağ ve bu çağın insanları var olma yükümlülüğünü göz ardı ederler. Bunun nedeni soyutlamanın objelerinin gerçeğin bir görüntüsünü oluşturmuş olmalarıdır. Üretilen genel olarak insanlık ya da evrensel tarih gibi

³⁶ Thomas R. Koenig, *a.g.e.*, s. 6-7.

³⁷ Kierkegaard, *C.U.P.*, s.79.

³⁸ *A.g.e.*, s. 273.

kavramlar tek tek bireylerin üzerini örtmüştür. Oysaki etik kendisini bireyde ve ancak birey varoluşun etik gereklilikleriyle yüzleştğinde ortaya çıkarır. Kendilik bilinci gerçeğin üzerine kurulabileceği tek temeldir. Bunun dışında her şey ancak olasılıklar olarak ele alınabilir. Dolayısıyla gerçeklik sorusu estetik ya da entelektüel bakış açısıyla değil ancak etik perspektifle ele alınabilir. Esas eylem dışsal değil, Ben'in içselleştirilmiş belirlenimidir. Temelde karar ve bağlanma anıdır. Soyut düşünür için iyinin düşüncedeki görünümü halihazırda iyidir, ancak eylemin iyiye dönüşmesi karar'ı gerektirir. Bu durum öznenin etik varoluşunun niçin tek gerçeklik olduğunu gösterir.³⁹

Kierkegaard'a göre bir varoluş aşamasından diğerine keskin bir şekilde geçiş söz konusu değildir. Varoluşun bütünselliği de kendisini burada göstermektedir. Estetik düzeyden etik düzeye geçen birey, estetik düzeyin özelliklerini tamamıyla terk etmez. Bir aşamadan, bir diğerine geçiş sıkıntılı bir süreçtir ve kişinin cesareti ile gerçekleşir. Çoğu zaman paradoksal olan bu geçişler yalnızca kişinin bir sonraki aşamaya bağlanmasıyla mümkündür. Bu paradoksal durum kendisini en çok etik aşamadan dinsel aşamaya geçişte gösterir. Kierkegaard, etik hayat ve dini hayat arasındaki seçimi ise dramatik bir eski ahit hikayesi olan İbrahim ve İshak'ın hikayesinden yola çıktığı *Korku ve Titreme*'de ele alır. İbrahim biricik seçimiyle kabul görmüş ahlaki kurallara başkaldırır. Kendisi de bu ahlaki kurallara bağlı olan kişi seçimini 'etik olanı askıya alarak' korku ve titreme içinde gerçekleştirir. 'Etik olanın bu şekilde ihlalinin geçerliliği, Kierkegaard'ın varoluş felsefesinin ve Hıristiyan imanının merkezi olan tek bir prensibe bağlıdır; bireysel olan, evrensel/tümel olandan daha önemlidir.'⁴⁰

Birey seçimleri yoluyla varoluşu ortaya çıkarmak zorunda olan tek varlıktır. Bu seçimleri yaparken çoğu zaman her durumu önceden kapsayan, bizim için önceden oluşturulmuş ahlaki kalıplar yoktur. Bireyin her bir seçimi biriciktir. İnsan soyut bir tanımla varoluşundan önce gelen bir özle donanmış olamaz. İnsan o olmaya karar verdiği şeydir. Çoğu zaman iyi ve kötü arasında akıl yoluyla keskin bir şekilde

³⁹ Thomas R. Koenig, a.g.e., 25-26.

⁴⁰ William Barrett, a.g.e., s. 170.

yapılmaz. Her durumda kötüyü tercih etme olasılığının mevcudiyetinden korkan insan kendisini bu sorumluluktan kurtaracak sistemler içerisine gizlenir. Kierkegaard Kant'ın felsefesini moral prensiplerin seçimle (ya da istem, will) belirlenmesi konusunda katılırken bu seçimleri yaparken rasyonel ve objektif sınırların olduğunu reddeder. Her ne kadar Kierkegaard seçimleri sıklıkla keyfi ve irrasyonel olarak konumlandırırsa da, onların her türlü prensipten bağımsız olduğunu düşünmemektedir. Kişi bir eylemi basitçe seçmez. Kişi yaşam yolunu seçer (varoluş sferi, varoluş modu) Kierkegaard ve Kant için en son noktada iyi olan ne yapıldığı değil ne istendiği yani iyi istenç'tir. Elbette ki Kant için istenç doğru prensibi seçmişse iyidir. Ancak Kierkegaard için kişi iyi bir seçimden neyin seçildiğinden hiçbir endişe duymaksızın bahsedebilir.⁴¹

Kierkegaard'ın korku, kaygı, umutsuzluk, titreme gibi ruh hallerini ele alma sebebi onun karamsarlığı değil, tüm bu durumların yaşamın gerçekliği içinde var olması ve kişinin özgürlüğe sahip bir varlık olmasının sonuçlarıdır. Modern toplumun bu olumsuz durumları bastırma isteği karşısında Kierkegaard onlarla yüzleşme yolunu seçmiştir. Olumsuz olarak tanımlanan bu duygular her durumda olumlu olarak tanımlanan duygularla beraber var olurlar. Bu anlamda varoluş tüm ruh hallerini kapsayan bütünsel bir durumdur.

Dinginliğe ancak iç daralmasıyla, terkedilişe ancak meydan okumayla, inanca ancak skandalla gidilebilir. Var olanın tinsel yaşam koşulları kimi zaman birbiriyle karşıtlaşan, kimi zaman kopuş noktasına kadar birbirinden uzaklaşan sürekli bir çatışmalar fırtınasıdır. Bu yaşamın hiçbir zaman çözümlenmeyen ağırlı bir gerilim çabası içinde, bağlanmış karşıtları kendinde barındırması gerekir.⁴²

Kierkegaard'ın dönemindeki felsefe, bilim ve kilisenin genel özellikleri değerlendirildiğinde Kierkegaard'ın kaygı üzerine yaptığı çalışma daha fazla anlam kazanmaktadır. Kierkegaard bireyi yutan akıl çağı, kurumlaşan kilise ve soyut felsefenin karşısına tamamıyla gerçek hayattaki bireyin bir tecrübesi olan kaygı ile çıkmıştır. Kaygı, soyut felsefi sistemlerin bize sunduklarından farklı olarak, olanaktan etkinliğe geçiş süreci içerisinde bireyin kendi özgürlüğü doğrultusunda

⁴¹ Solomon, *From Hegel to Rationalism*, s. 78-79.

⁴² Emmanuel Mounier, a.g.e., s. 76.

yaptığı ‘niteliksel sıçrama’yı gerçekleştirebilmesi için bilinci uyandıran bir durumdur. Tüm bunlar göz önüne alındığında Kierkegaard’ın kaygı kavramı üzerine yapılacak bir çalışma duygusal bir mod’un basit bir incelemesi olmanın çok ötesinde, genel olarak insan özgürlüğü ve varoluşun anlamı üzerine yapılacak bir çalışmadır. Bu çalışmadaki amacımız Kierkegaard’ın önemle üzerinde durduğu gibi bireyin kendisini etik ve dini aşamada var edebilmesine imkan tanıyan kaygıyı, objektif sistemler tarafından bireye dikte edilen ‘iyi’, ‘kötü’, ‘doğruluk’, ‘günah’ ve ‘kalıtsal günah’ gibi kavramlarla ilişkisi doğrultusunda birçok farklı yönlerden ele almaktır.

1. BÖLÜM: KAYGI KAVRAMI

1.1. Kaygı ve Korku İlişkisi

Kierkegaard'ın *angest* kavramı, Türkçeye *kaygı* olarak çevrilmiştir. Her ne kadar dilimizde kavramın etimolojik kökenine daha yakın olan anksiyete⁴³ gibi bir kelime olsa da kavramın anlamsal içeriği göz önünde alındığında kaygı oldukça uygun bir karşılık olarak görünmektedir. Kavram olarak kaygı Kierkegaard'a ait bazı pasajlardan İngilizceye ilk defa 1924 yılında Walter Lowrie tarafından *dread* (korku, dehşet) olarak aktarılmıştır. Lowrie'nin bu kelimeyi kaygının karşılığı olarak tercih etme sebebi *anxiety*'yi hali hazırda Danca *bekymring* (kişinin kendi kontrolünde olmayan üzüntü) kelimesinin karşılığı olarak kullanmış olmasıdır.⁴⁴ Kaygı kavramı Kierkegaard metinlerinden yapılan diğer çevirilerde de *afraid* (korku), *anguish* (keder), *foreboding* (kötü his) ve *agony* (ızdırap) gibi kelimelerle karşılanmıştır. Kaygının anlamına dair yapılan çalışmalar sonucunda, ona en doğru anlamı İngilizcede *anxiety* kavramının verdiği konusunda Kierkegaard uzmanları tarafından hemfikir olunmuştur. Bu şekilde Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı* eseri, *The Concept of Anxiety* ismiyle tekrar yayınlanmıştır.

Kaygı kavramının çevirisinde bu tarz problemlerin ortaya çıkmasının sebebi dilsel zorlukların ötesinde, kavramın temelde muğlak bir anlam taşımasından kaynaklanır. Kaygı korku, keder, dehşet ve üzüntü kelimelerinin ifade ettiği anlamlardan farklı olarak nesnesiz bir endişeye işaret etmektedir. Kaygı, korkudan ve belirli bir şeye gönderme yapan tüm kavramlardan farklıdır. Kaygı'nın nesnesi tüm nesnelerin yadsınması, başka bir deyişle hiçliktir. Kaygı bu özelliğiyle belirli bir objeye dair olan korkudan ayrılır. Korku, kaygının aksine tehlike, acı, düşman gibi nesnelerle ilişkisi doğrultusunda var olur. Korkuyu var eden nesne ortadan kalktığında korku da ortadan kalkar. Korkunun nesnelerinin varlığını sürdürmesi

⁴³ İngilizce *anxiety* kavramı Türkçeye hem *kaygı* hem de *anksiyete* olarak tercüme edilmektedir. Ancak *anksiyete* canlının içinde bulunduğu sıkıntılı duruma bağlı olarak gelişen psikonöretik bozukluk olarak kullanılmakta ve yalnızca insanı varlığını kapsamamaktadır. Kaygı ise Türkçedeki kullanımında insana özgü bir durum olması dolayısıyla kavramın orijinal anlamına daha yakındır.

⁴⁴ Gregory Beaboute, *a.g.e.*, s. 16.

halinde dahi üstesinden gelinir. Kaygı ise üstü örtük olarak da olsa daima şimdi, buradadır. Bu tarz bir kaygı ontolojiktir, başka bir şeyden ortaya çıkmaz. Kaygı kişinin bütünlüğünü kaybetmesi, varoluşsal bir parçalanma haline girmesidir. Bu anlamda psikoterapinin ontolojik kaygının üstesinden gelmesi mümkün değildir. Psikoterapi ancak korkuların sıklığını ve yoğunluğunu değiştirebilir. Kaygıyı ise ancak uygun bir yere yerleştirebilir çünkü kaygı varoluşa ait bir özelliktir.⁴⁵

Kaygı ve korku ayırt edilse de çoğu zaman birbirlerinden ayrılmazlar. Onlar birbirlerine içkindirler. Paul Tillich'in ifadesiyle 'korkunun iğnesi kaygıdır. Korku, acı, bir kişi ya da grup tarafından reddedilmek, sevdiğimiz birilerini kaybetmek, ölüm anı gibi şeylerden korkmaktır. Tehlikenin beklentisi kökenini bu şeylerde bulur ancak korkulan şeyleri meydana getirecek bir olumsuzlama değildir. Kaygı, korkunun objesi tarafından şekillendirilmez, kaygı tüm çıplaklığı içinde her zaman bilinmeze dairdir. Bunun en göze çarpan örneği ölüm korkusudur. Ölüme karşı duyulan korku, onu meydana getirebilecek hastalık, kaza ya da cinayet gibi tahmin edilebilir durumlara karşı, kısaca onun objelerine karşı duyulan bir korkudur. Ölüme dair duyulan kaygı ise ölümlle beraber ya da ölümden sonraki bilinmez olana ilişkindir. Hamlet 'in monoloğundaki 'olmak ya da olmamak' ölümden sonra sahip olmamız mümkün olanlar ile hiçlik tehlikesi ya da dini bir ifadeyle 'sonsuz ölüm' olasılığı arasındaki bilinmezliktir.⁴⁶

Kierkegaard'a göre dilin kullanımı içinde kaygının, kendisi gibi muğlak olan gelecekle sürekli bir araya gelmesi kaçınılmazdır. Kierkegaard *Hıristiyan Söylemler (Christelige Taler/ Christian Discourses)*'de 'kaygı nedir?' sorusuna 'gelecek gündür' cevabını verir. Gelecek ise bizim için henüz bilinmeyen olanaklardan oluşan bir bütün olarak kaygı duyulan şeydir. Gelecek ile ilgili olarak kaygı kavramının kullanılmasının sebebi onun korkuya göre daha belirsiz ve daha geniş kapsamlı bir karaktere sahip olmasıdır. Bunun yanı sıra kaygının objesinin hiçlik olması kaygının bir duruma dair olamayacağı anlamına gelmez. Aksine kaygı içinde, biz kendi durumumuzla ilişki kurarız ancak durum kendisini belirsiz bir şekilde

⁴⁵ Paul Tillich, *Existential Philosophy*, s. 57.

⁴⁶ Paul Tillich, *The Courage To Be*, Yale University Press Publications, USA: 2000, 38-39.

ortaya çıkarır. Örneğin Franz Kafka'nın yolculuğa dair duyduğu kaygıda yolculuk belirsizliği ifade eder. Georgenthal'deki arkadaşını ziyaret etmek için aldığı davet üzerine duyduğu kaygıyı şu şekilde ifade eder:

Dürüstçe konuşmak gerekirse yolculuk için korkunç bir kaygı duyuyorum: sadece bu belirli yolculuk ya da yolculuğun kendisi için değil herhangi bir değişiklik için. Değişikliğin büyümesi, kaygıyı da büyütüyor ancak bu sadece oransal bir durum. Eğer kendimi en küçük değişiklikle sınırlayacak olursam, bu durumda odamdaki masanın konumunu değiştirmek de Georgenthal'e yapılacak bir yolculuk kadar kötüdür. Tüm bunlardan sonra yalnızca ölüme dair kaygı sonuncu içerisinde ya da son analizin ardında olacaktır.⁴⁷

Kierkegaard kaygıyı *Kaygı Kavramından* önce birçok eserinde kullansa da kavramın anlamına dair ilk açıklamayı *Ya/Ya da* 'da yapar. Burada kaygıdan modern trajediyi Grek trajedisi kavramından ve üzüntü durumundan ayırdığı bir bağlamda bahseder. Kaygının anlamı içinde, özne kendi üzüntüsünü sahiplenir ve onu benimser. Objesiyle arasında onu hem sevdiği hem de ondan korktuğu bir ilişkisi vardır. 1842 günlüğünde benzer bir açıklamayı dile getirir. “Kaygı kişinin korktuğu şeye arzu duyması, sempatik bir antipatidir. Kaygı bireyi kavrayan yabancı bir güçtür. Ve kişi kendisini bundan kurtaramaz, kurtarmak da istemez. Korkar ancak korktuğu şeyi arzular.”⁴⁸ Kaygı, kişinin gelecekteki olanaklarının hiçliğine dair aynı anda hissettiği kaçınma ve isteme halidir. Kaçınılan ya da istenilen şeyin belirsizliği, birbirinden oldukça farklı olan bu duyguların aynı anda hissedilme hali kaygıyı her insanın ne olduğunu bildiği ancak tanımlamakta güçlük çektiği bir durum haline getirir. Kierkegaard'a göre kaygının diyalektik belirlenimi göz önüne alındığında, bu belirlemelerin psikolojik bir belirsizliğe sahip olduğu görülür. Kaygı aynı zamanda ‘bir sempatik antipati ve bir antipatik sempatidir.’ Bu durum haz veren bir kaygınlık (baengstelse) hali olarak *concupiscentia*⁴⁹ dan oldukça farklıdır.

Kierkegaard kaygıyı bir uçurumun kenarında yaşadığımız baş dönmesine benzetir. Sonunu göremediğimiz bir uçurumundan aşağıya baktığımızda, adımımızı

⁴⁷ Maurice Blanchot, *Friendship*, İng. Çev: Elizabeth Rottenberg, Standford University Press, Standford: 1997, s. 259-260.

⁴⁸ Kierkegaard, *Journals* 1842, s. 94.

⁴⁹ *Concupiscentia* Latince bir sözcüktür ve günümüz İngilizcesinde concupiscent olarak kullanılır. Şehvet düşkünlüğü, bir şeye aşırı arzu duymak anlamlarına gelir. Genellikle cinsel ve bedensel arzulara gönderme yapar.

ileriye doğru atmamız durumunda bu uçurumun bizi içine çekeceğinden kuşku yoktur. Adımı uçurumun belirsizliğine doğru atmak ve atmamanın kararını verebilecek olmak ve tüm olasılıkların bir an için önümüzde serili olması hali insanda bu baş dönmesini meydana getirir. Benzer şekilde kaygı da olasılıklar arasında seçim yapmanın sorumluluğunun bize ait olduğu her bir durumda ortaya çıkan baş dönmesi halidir. ‘Kaygı, olanağın olanağı olarak özgürlüğün etkin oluşudur. Bu nedenle kaygı kesinlikle hayvanlarda bulunmaz, çünkü hayvan doğa tarafından tin olarak nitelendirilmemiştir.’⁵⁰ Ancak insan varlığı kaygının belirsizliği içinde kendi kendisiyle ilişki kurma olanağına sahiptir. Kişi kaygı içerisinde kendisiyle, durumla nasıl ilişki kuracağına dair bir ilişki kurar.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta kaygıyı ortaya çıkaran şeyin yalnızca içeriği muğlak olan gelecek ya da ölüm gibi durumlardan kaynaklanmadığıdır. Kaygı, bu durumlar karşısında insanın meydana getirdiği bir haldir. Kısaca kaygının kaynağı insanın kendisidir. Arne Gron’un kaygının kaynağı konusunda verdiği örnek oldukça açıklayıcıdır. Ona göre ‘biz her ne kadar geleceğin bizde kaygı uyandırdığını söylesek de aynı zamanda kendimiz kaygıyı provoke ederiz. Çünkü gelecek henüz belirlenmiş değildir. Bizi kaygılı yapan yalnızca gelecek değil, gelecek hakkındaki önyargılarımızdır. Bu önyargılar bizi yarının ve ertesi günün önünde eli kolu bağlı bir hale getirir. Bunun anlamı insanın geleceğe dair kaygıları içinde kendisiyle uğraşması ve yarışmasıdır.’⁵¹

Kafka’nın değişim için duyduğu kaygının kaynağı da meydana gelecek tüm değişimlerin öncesinde bizi bir sınava tabi tutmasıdır. Sınavı gerçek anlamıyla da ele alacak olursak, gireceğimiz bir sınav ne olacağına dair bir korkuyu meydana getirir. Beklemediğimiz bir soruyla ya da üstesinden gelemeyeceğimiz fiziksel bir koşul karşı karşıya kalabiliriz. Ancak biz aynı zamanda duruma nasıl tepki vereceğimiz konusunda gerginlik içerisindeyizdir. Sınava her ne kadar iyi hazırlanmış olsak da söz konusu ortam içerisinde gerektiği şeyleri yapamama ya da soru karşısında donup kalmak olasılıklar dahilindedir. Bu durumu ifade etmek için korkuyu kullanmak pek

⁵⁰ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 42.

⁵¹ Arne Gron, a.g.e., s. 4.

yerinde değildir çünkü bizi rahatsız eden şeyin ne olduğunu bilmeyiz. Söz konusu koşullarda kendi tepkilerimizin ne olacağına dair belirsizlik daha açık bir ifadeyle ‘kendimizden korkmak’ bizi kaygı haline sürükler. Çünkü burada sözü geçen ‘kendi’ yani insan başlı başına belirsiz bir şeydir.⁵² Sınava dair duyduğumuz korkunun ardında kendimize ve kim olduğumuza dair duyduğumuz kaygı yatar.

1.2. Kaygı ve Özgürlük

Kierkegaard’ın kaygı kavramına dair incelemesinde özgürlük kilit nokta olarak karşımıza çıkar. Her ne kadar Kierkegaard *Kaygı Kavramında* özgürlüğü ayrı bir bölüm altında ele almasa da kaygı ve özgürlük doğrudan ilişkili kavramlardır. Kierkegaard kaygı ve özgürlük arasındaki ilişkiyi, ‘kaygının özgürlüğün olanağı’ olduğu şeklinde dile getirir. Bu tanım, kaygının muğlak yapısı ve Kierkegaard’ın özgürlüğe yüklediği farklı anlamlar dolayısıyla oldukça karmaşık bir hal alır. Özgürlüğün olanağı olarak kaygıyı ele almadan önce Kierkegaard’ın özgürlükle ne ifade etmeye çalıştığı üzerinde durmamız gerekir.

Kierkegaard özgürlüğü çok nadir olarak kişinin kendi kontrolünün dışındaki her türlü gücün etkisinden bağımsızlığı anlamında kullanır. Günlüklerinde dile getirdiği din ve vicdan özgürlüğü, özgürlüğün günlük dildeki anlamına karşılık gelse de bu tarz bir özgürlük düşüncesini derinleştirecek bir açıklaması yoktur. Danca’da özgürlük anlamına gelen *frí* (freedom) sözcüğü –dan, –den (Danca’da *for*, İngilizcede *from*) edatıyla birlikte kullanılır. Bu kullanım günlük dilde özgürlüğün dışsal etkilerden bağımsızlığı ifade ettiğini gösterir.⁵³ Aynı şekilde liberal demokrasilerde vatandaşın özgürlüğünden ancak baskıcı hükümetlerin kısıtlamalarının belirleniminde olmadığına bahsedilebileceği dile getirilir. Basın özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü gibi ifadeler kişinin herhangi bir kurumsal ya da toplumsal baskı tarafından kısıtlanmaması anlamına gelir. Kierkegaard’ın yoğunlaştığı özgürlük daha çok ilişkisel bir özgürlüktür. Ancak

⁵² A.g.e., s. 6.

⁵³ İngilizcede sıklıkla kullanılan *freedom from pain* (acıdan uzak olmak), *freedom from tax* (vergiden muaf olmak) gibi ifadeler Türkçede ‘bağımsız olmak’ ifadesi ile karşılanabilir. Bu anlamıyla acı ya da vergi gibi bizim belirlememiz dışımızdaki etkilerden bağımsız olmak anlamındadır.

buradaki ilişkisellik başkalarıyla ya da dışsal güçlerle bir ilişki değil kişinin kendi kendisiyle ve Tanrıyla kurduğu bir ilişkidir.⁵⁴ Özgürlük, kişiye olanakları karşısında yapacağı seçimler doğrultusunda kendi kendisiyle ilişki kurma imkanını verir. Bu şekilde kişi dışsal etkenlerden bağımsızlığıyla değil öncelikle kendisiyle ve sonraki bölümlerde ele alacağımız Tanrıyla ilişkisi doğrultusunda özgürlüğünün farkına varır. Bu farkına varma sürecinin en belirleyici aşaması ise seçimlerdir.

Kierkegaard'ın özgürlük ve seçim kavramlarına yaklaşımı felsefenin klasik problemlerinden olan determinizm ve özgürlük karşıtlığına farklı bir bakış açısı getirmiştir. Kierkegaard, Kant'ın numenal dünya yardımıyla çözüme kavuşturduğu bireysel özgürlüğü, kişiyi bu dünya içinde var olan bir varlık olarak tekrar ele almıştır. Ona göre insan tutkularıyla, arzularıyla, diliyle, hatıralarıyla, tarihiyle, hayal gücüyle, seçimleriyle, zamanın içinde buna karşın sonsuzluktan pay alan bir varlık olarak bu dünya içindedir. İnsan özgürlüğü de insanın bu iki yönlülüğü göz önüne alınarak bu dünyanın sınırları içinde çözülmesi gereken bir problem olarak ele alınmalıdır. Bu yaklaşımı destekleyecek şekilde özgürlük, yansımalarını kişinin kaygı gibi deneyimlerinde gösterir. Kaygı, özgürlük yani olanaklarımızın olanağı tarafından damgalanmış bir deneyimdir. Kaygı, kişinin özgür seçimlerinin etkinleşmesidir. Kişinin gerçek seçimleri ancak kaygı içerisinde meydana gelir ki, bu da gerçek özgürlüğün bir ifadesidir.

Yalnızca insan varlığı kendi seçimleri doğrultusunda kendi kendisini var etmek, Kierkegaard'ın deyişiyle 'olmak' zorunda olan bir varlıktır. Şüphesiz bu tanım Kierkegaard'ın modern varoluşçuların düşüncelerinde derin izler bırakmasını sağlamıştır. Kierkegaard daha sonra Sartre ve Camus'yü de etkileyecek şekilde özgürlüğü insanı ayrıcalıklı bir varlık yapmasının ötesinde aynı zamanda sorumluluğu altında ezen bir özellik olarak da ele alır. İnsan için bütün zorluklar sahip olduğu sayısız olanağın farkına vardığı anda başlar. Genel kanı olanakların varlığının ve onların sayısının fazlalığının olumlu bir şey olarak algılanmasıdır. Çünkü biz özgürlüğümüzün farkına olanaklara sahip olmak vasıtasıyla varırız. Yaptığımız seçimlerle de olanaklarımızla ilişki kurarız.

⁵⁴ Gregory Beabout, a.g.e., s. 135-138.

Özgürlük, insanın olanakları arasında seçim yapmasına imkan tanıyan yalnızca insana özgü bir olanaktır. Başka bir deyişle özgürlük, tüm olanaklarımızın olanağı olan bir olanaktır. Ancak kendisi bir olanak olarak özgürlük sahip olduğumuz diğer tüm olanaklardan farklıdır. Kierkegaard'a göre özgürlük, diğer olanaklar gibi seçebileceğimiz ya da seçemeyeceğimiz bir olanak değildir. Bu seçim genel anlamıyla kullandığımız seçim kavramından farklı olarak, kendisini bize dayatan ve kaçamayacağımız bir seçimdir. Çünkü seçimini yapacağımız özgürlük kendisini etrafımızı saran ve ondan kaçıp kurtulamayacağımız bir olanak olarak ortaya koyar.⁵⁵ Özgürlüğün olanağı başka her olanaktan farklı olarak kendi kendisini açığa çıkarır. Bu açığa çıkma ise kaygı içerisinde olur. Özgürlüğün olanağı karşımıza hala bir olanak olarak yalnızca kaygı içinde etkinleştirilecek bir kavram olarak çıkar. İnsan, kaygı içinde kendisini birçok farklı şekillerde eyleyebilecek ve özgürlüğünü etkinleştirebilecek bir 'kişi' olarak ortaya koyar, başka bir deyişle kendisini keşfeder. Kendisiyle yalnızca gelecekteki bir olasılık olarak değil, başka biri olmanın olasılığı olarak da ilişki kurar. İnsan varlığı olarak kendimizi özgürlüğün olanağı ile olan ilişkimiz içinde belirler ve aynı zamanda özgürlüğün olanağının kaygısıyla bu kararı veririz. Kierkegaard'ın özgürlüğe dair bu belirlemesi özgürlüğün etkileşmesinden bahsederken aynı zamanda etkinleşmemiş bir özgürlüğün de altını çizer. Kierkegaard'ın felsefesinde önemle üzerinde durduğu 'etkinlik' kavramı bu noktada önem kazanmaktadır. Kierkegaard'ın tanımıyla 'muğlak bir güç' olan kaygı bizi içinde bulunduğumuz belirsiz durum içinde bir etkinlikte bulunmaya iter.

Eğer özgürlüğün olanağı kendini kaygı içerisinde ortaya koyuyorsa bu noktada kaygının özgürlüğün olanağını öncelediğini, genel kanının aksine özgürlüğün olanaklarının kaygıyı üretmediğini söyleyebiliriz. Peki, o zaman kaygıyı üreten nedir? Özgürlüğün olanağının olanağı kaygıyı ortaya çıkaran faktördür. Özgürlüğün olanağı kişiye kendisi olma olanağını verir ancak bu olanağın olanağı kaygıyı doğurur. Kaygıyı uyandıran sadece belirli bir şekilde eyleyebilecek olmak

⁵⁵ Arne Grøn, a.g.e., s. 14.

değil, herhangi bir şekilde eylemek zorunda olmaktır. ‘Kaygı olanağın olanağı olarak özgürlüğün etkinleşmesidir.’⁵⁶

1.3. Seçim Kavramı

Kierkegaard’ın kaygı ve özgürlüğe dair belirlemesinde seçim oldukça önemli bir rol oynar. Özgürlük kişinin seçimleri olmadan var olamaz. Kişi ancak seçim yapan, seçim yapmak zorunda olan bir varlık olarak özgürdür. Kierkegaard seçimleri ve iki farklı özgürlüğü *Ya/ Ya da*’nın ilk cildinde ele alır. Kitapta Kierkegaard’ın *estetik* ve *etik* varoluş aşamasına karşılık gelen iki karakterin yaptığı ya da yapamadığı seçimler ele alınır. Kierkegaard estetik (aesthetic) kavramını Grekçe *aisthseis*⁵⁷ten türeyen, duyum ve gözlem olarak en geniş anlamında kullanır. Estetik aşama duysal yakınlığı ve kişinin içinde bulunduğu duruma tam olarak nüfuz edememe halini dile getirir. Estetik varoluş dolaysız (immediacy) yaşam tarzını ifade eder. Kişi estetik varoluşta dışsal koşulların bir kölesi haline gelir ve her türlü seçimden kaçınarak yaşar. Bu seçimler yoluyla kendi kişiliğini şekillendirmek yerine, dışsal şartları olabildiğince iyi bir şekilde kullanma amacındadır. Bu yaşam tarzına örnek verilecek kişilerden biri kuşkusuz Don Juan’dır. Kierkegaard *Baştan Çıkarıcının Günlüğünde* dile getirdiği Don Juan’ın kadınlara karşı düşkünlüğü, samimi ve yürekte gelen bir aşktan değil onun duysal olana düşkünlüğünden kaynaklanır. O hiçbir kadınla gerçek bir ilişki kurmaz çünkü bağlanmak ve karar vermek istemez. Bir kadınla geçirdiği anlar başka bir kadınla geçirdiği anlardan niteliksel olarak farklı değildir.

Kierkegaard’a göre samimi bir seçimin varlığından yoksun olan bu varoluş aşamasında özgürlük gerçek anlamda tecrübe edilemez. Kişinin eylemlerine gerçek bir tutku şekillendirmez, burada sadece ‘kör ve boş bir şamatanın boşluğu’⁵⁸ vardır. Çünkü bu varoluş aşamasında kişi an’ın ortaya çıkardığı zevk ve tatmin

⁵⁶ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 164.

⁵⁷ Aisthesis (αἰσθησις):Grekçe anlamında duyularla özellikle duygu yoluyla, fakat aynı zamanda görme, işitme gibi duyarımızla algılama, hissetme, bir şeyin duyumunu olarak kullanılır. Anlamı İngilizce perception ya da sensation kelimeleriyle de karşılanabilir.

⁵⁸ Kierkegaard, *Either/Or, I*, Ed.& İng. çev: Haward V. Hong- Edna H. Hong, Princetoon University Press, New Jersey: 1998, s. 286.

doğrultusunda yaşar. Etik varoluş aşamasındaki kişiden kendi varoluşuna bakış açısıyla ayrılır. Her ne kadar kendine özgü amaçları ve istekleri olsa da bu amaçlar an'ın belirlenimi altındadır. Kişi an'a olan bağı nedeniyle geçmişine ya da geleceğine bağlanamaz. Elde etmek istediği şöhret, zenginlik, güzellik, saygınlık gibi özellikler onun an'a bağlı kalma isteğinin sonuçlarıdır. Bu nedenle hiçbir şeye bağlanmadan sürekli yeni deneyimlerin peşindedir. Estetik varoluş aşamasındaki kişinin en büyük korkusu can sıkıntısına (boredom) kapılmaktır. Sıkılmak ya da hayatının dolaysızlık içinde nasıl aynı şekilde tekrarlandığını görmek onun için en katlanılmaz şeydir. Bu nedenle sıkıntıdan ve yineleme (repetition)'den kaçmaya bağımlı hale gelir. Kendi varoluşu üzerine en ufak bir derin düşünceden ve onu oluşturacak her türlü seçimden uzak durur. Kierkegaard'a göre her türlü estetik hayat görüşü umutsuzluk (despair)'tur. Bu hayat görüşü içinde yaşayan insan kendisi bilsin ya da bilmesin umutsuzdur.⁵⁹ Çünkü bu insan estetik varoluşun ona yüklediği zenginlik, çirkinlik, fakirlik gibi özelliklerden çok daha fazlasına sahiptir. İnsan aynı zamanda sonsuzluktan pay alan, geçmişi ve geleceğiyle bağlantı kurmak vasıtasıyla zamanın sınırlılığını aşan, seçimleri doğrultusunda zorunluluklar alanının dışına çıkan bir varlıktır. Bu özelliklerinin farkına varamayan insan ise hastalıkların en kötüsüne, ölümcül hastalık (sickness unto death) umutsuzluğa mahkumdur.

Kierkegaard *Ya/Ya da*'da estetik varoluş aşamasında yaşayan, seçme sorumluluğunu almayan ve yüzeysel bir yaşamı temsil eden birisi olarak A karakterini örnek verir. Bunun karşısında tamamıyla farklı türden seçimlerin sorumluluğunu üstlenen, an'ın ona dayattığı yüzeysel özelliklerden çok daha fazlasına sahip olduğunun bilincine varan, etik varoluş aşamasındaki B bulunur. B kendi seçimleri ile A ve A gibi insanların seçimleri arasındaki niteliksel farklılığı ortaya koymak amacıyla A'nın seçimlere dair yaklaşımını şu cümlelerle dile getirir:

Evlen, pişman olursun; evlenme, ondan da pişman olursun; evlen ya da evlenme, ikisinden de pişman olursun; ya evlenirsin ya da evlenmezsin, ikisinden de pişmansın. Dünyanın çılgınlıklarına gül, pişman olursun; ağla, ondan da pişman olursun; dünyanın çılgınlıklarına gül ya da ağla, ikisinden de pişman olursun; dünyanın çılgınlıklarına ya gülersin ya da ağlarsın, ikisinden de pişmansın. Bir kıza güven, pişman olursun; güvenme, ondan da pişman olursun; bir kıza güven ya da güvenme, ikisinden de pişman

⁵⁹ Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, Ed & ing. çev: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1980, s. 180.

olursun; bir kıza ya güvenirsin ya da güvenmezsin, ikisinden de pişmansın. Kendini as, pişman olursun; asma, ondan da pişman olursun; kendini as ya da asma, ikisinden de pişman olursun; kendini ya asarsın ya da asmazsın, ikisinden de pişmansın. İşte Baylar, size her türlü yaşam bilgeliğinin özü.⁶⁰

Kierkegaard'a göre ya/ ya da ifadesi hiç bir zaman gerçek bir seçimi ifade etmez. Her iki duruma da bağlanmayan ve kendisinin seçtiği durumun bir parçası olarak göremeyen her türlü seçim estetik bir seçimdir ve aslında tam anlamıyla bir seçim değildir. Burada gerçek anlamda bir iyiden ve kötüden bahsedemeyiz, onun yerine bir şeyden tatmin olmak ya da olmamak, zevk ya da acı, mutluluk ya da üzüntü vardır. Doğal olarak bu seçim bizim için iyi olana yönelecek ve kötünün bertaraf edilmesiyle sonuçlanacaktır. Estetik düşüncede gerçek anlamda bir kötü yoktur, bunun yerine kayıtsız kalınan şey vardır.

Gerçekten var olan iki taraf vardır; bunların arasında seçim yapmak Ya/ Ya da'dır. Bu dünyanın etkinliği içinde birçok tarafın olduğunu söylememektir- aslında gerçekten yoktur, çünkü kişi neyi seçerse seçsin yanlış ve anlamsızdır.⁶¹

Etik varoluş aşamasını, estetik varoluş aşamasından ayıran temel özellik seçimlerin niteliğindeki farklılıktır. Kierkegaard'a göre bu aşama 'seçimin seçiminin yapıldığı aşamadır. Kierkegaard'ın seçimin seçimiyle anlatmak istediği iyi ve kötü arasındaki bir seçimden bir adım geriye gelerek 'isteme(will)'nin kendisini seçmektir. Gerçek seçim, seçimin anlamının farkında olmaktır ve neyi seçtiğimizden çok daha önemlidir. Bu tarz bir seçim öncelikle seçim yapma olanağına sahip bir varlık olarak kendi bilincine varmayı gerektirir. Bu seçim iki şey arasında yapılan seçimden farklı olarak, seçim yapmanın seçimidir (choice of choice). Kendi dışımızda bir şeyin seçimini değil, kendi kendimizi seçmeyi, kendimizi var etmeyi ifade eder.

Yalnızca mutlak olarak kendimi seçtiğimde kendimi mutlak olarak sonsuzlaştırırım çünkü ben kendim mutlağım, yalnızca kendim için mutlak olarak seçebilirim ve bu kendimi mutlak olarak seçmem benim özgürlüğümüdür ve yalnızca ben kendimi mutlak

⁶⁰ Kierkegaard, *Either-Or*, I, s. 38.

⁶¹ Kierkegaards, *The Journals of Kierkegaard*, 1848, s. 152.

olarak seçtiğimde mutlak bir farklılığı, yani iyi ve kötü arasındaki farklılığı ortaya koyabilirim.⁶²

Kierkegaard'a göre kişinin seçmeyi başka bir deyişle kendini var etmeyi seçmesi hiçbir durumda kötü bir seçim olamaz. Çünkü, amacın kendisine dayanması bakımından sonuçlarından bağımsızdır. Kierkegaard bu noktada Kant'ın ahlaki eylemlerin koşulsuz olması gerektiği ilkesini paylaşır. Bir ahlaki eylemin koşulsuzluğu sonuçlarına göre değil, kendisine yani ödeve dayanmasıyla mümkündür. Ödeve dayanan her türlü eylem ise zorunlulukla iyi'dir. Evrensel olan koşulsuz buyruk hiçbir şekilde kendisi dışında bir şey tarafından belirlenmez ve istisna kabul etmez. Koşullu buyruklar ise koşulsuz buyruğun aksine eylemlerin sonucunu öngörür; kısaca onlar tarafından belirlenir. Eğer 'y'yi istiyorsan, x gibi davranmalısın' buyruğunda olduğu gibi. X gibi davranmak, evrensel bir ilkeye değil öncelikli olarak y'yi istemeye bağlıdır. Koşulsuz buyruğa dayanan bir isteme ise sonuçlarının sınırlayıcılığından bağımsız olarak sadece kendisine dayandığı için 'iyi'dir ve ahlaki'dir. Kierkegaard'ın koşulsuz buyruk olarak ortaya koyduğu seçim yapmayı seçmek, ahlakın ortaya çıktığı noktadır ve kişi bu nedenle kazara (accidental) ahlaklı olmaz.

Seçim yapma sorumluluğunu almaya karar veren kişi yaptığı seçimin pratik sonuçları ne olursa olsun temelde kendisi için iyi olanı seçmiştir. İyiyi seçebileceğimiz gibi kötüyü de seçme yeteneğini ifade eden *liberium arbitrum* da bu nedenle her açıklamayı imkansız kılar. Böyle bir seçimin olduğunu varsayarsak, o zaman biz bir şeyi seçtiğimiz zaman ya onu ya da bunu, başka bir alternatif bırakmaksızın seçeriz. Aynı şekilde seçtiğimiz şey yerine başka bir şeyi seçmiş de olabilirdik. Halbuki Kierkegaard'a göre seçme özgürlüğü neyin seçildiği tarafından belirlenmez. Bu anlamda liberum arbitrium belirsiz bir özgürlüktür. Gerçek özgürlük ise kötüyü bir olasılık olarak dışarıda bırakır. Bu özgürlük seçimin kendisi başka bir deyişle iyinin seçimi tarafından ortaya koyulur. İyi ve kötü kavramlarını bizim dışımızda belirlenmiş soyut birer kavram olarak ele almak, özgürlüğü olduğundan

⁶² Kierkegaard, *Either / Or II*, Ed. & ing. çev: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1987, s. 214.

başka bir şey, düşüncenin bir nesnesi haline getirir. Oysa özgürlük kendisi dışında hiçbir şeye bağlı değildir.

İyi ve kötü arasında seçim yapmak durumunda kaldığında, seçilecek tek bir şey vardır, o da iyi'dir. Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramında* ortaya koyduğu gibi 'iyi özgürlüktür. İyi ve kötü arasındaki fark, yalnızca özgürlük için ve yalnızca özgürlük açısından vardır ve bu ayrım asla *in abstracto(soyut)* değil, yalnız *in concreto (somut)*'dur.'⁶³ İyi'den ve kötü'den özgürlüğün nesnesi olarak söz etmek, hem özgürlüğü hem de iyi ve kötü kavramlarını sınırlandırır.

İyi ve kötü arasındaki ayrım *in abstracto* değil, gerçekten özgürlük içindir. Özgürlük başka bir şeye, bir düşünce nesnesine dönüştüğü için bu yanlış anlama ortaya çıkar. Eğer özgürlüğe, özgürlüğün ne iyi ne de kötü olduğu bir anda, iyi ve kötü arasında bir seçim yapma fırsatı verilse, o zaman bu durumda özgürlük, özgürlük değil anlamsız bir düşünce edimi (meaningless reflection) olurdu.⁶⁴

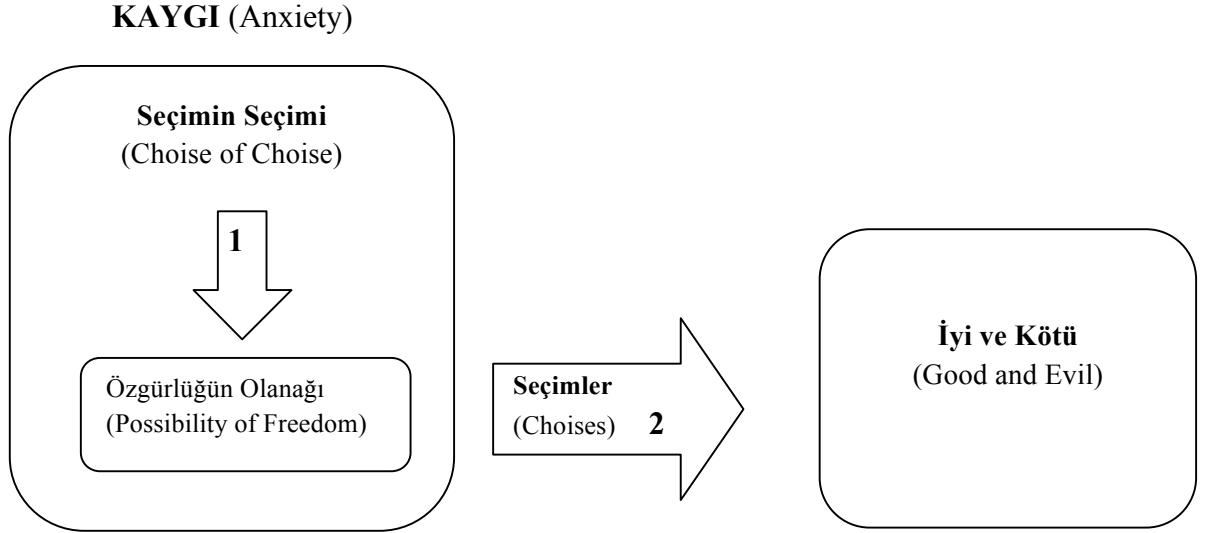
Kierkegaard'ın iyinin ve kötünün seçimine dair ortaya koyduğu bu belirleme, bizim bu kavramlara karşı iki farklı şekilde yaklaştığımızı gösterir. Birincisinde seçim anında sıfır noktasında değilizdir. Hali hazırda seçimimizi etkileyecek kişisel bir geçmişimiz vardır. O ana kadar farklı seçimler yapmış ve yanıldıklarımız da olmuştur. Başka bir deyişle kişisel tarihimiz suçluluk hissiyle doludur. İkincisi ise iyinin olanağı tarafından belirlenir. Bu diğer olanaklar içinde bir olanak değil, kendimiz olma ve aynı zamanda özgür olmanın olanağıdır. Bu anlamda iyi, özgür olmanın imkanıdır.⁶⁵ İlk durumda bahsettiğimiz seçimde insanın bağımsız bir seçim yapması söz konusu değildir. İnsan kendisini sadece seçim yaparak belirlemez aynı zamanda seçimin kendisi yani iyi ve kötü arasındaki fark tarafından belirlenir. İkinci de ise insan iyinin olanağı tarafından belirlenir. Bu seçim, sonradan yapılacak tüm seçimlere anlam kazandırır, iyiyi ve kötüyü de gerçek anlamıyla ortaya koyar. Bu durumda karşımıza ilki seçimin seçilmesi, ikincisi ise iyi ve kötünün seçilmesi olmak üzere niteliksel olarak iki farklı seçim çıkmaktadır. Seçilecek olanaklardan ziyade seçimin gerçekliğinin farkına varmak özgürlüğün ifadesidir ve ancak etik varoluş

⁶³ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 4.

⁶⁴ A.g.e., dipnot, s. 112.

⁶⁵ Arne Gron, a.g.e., s. 75.

aşamasında gerçekleşebilir. İlk seçimi (iyi ve kötünün seçiminin seçimi) yapmak ikinci seçimin (iyinin ve kötünün) seçimini ortaya koyar.



Kierkegaard'ın gerçek seçim olarak nitelediği ilk seçimi kişi ancak kaygı içerisinde gerçekleştirebilir. Kaygı içinde gelecekteki etkinleşmemiş olanakları tarafından hem baştan çıkarılan hem de geriye itilen kişi kendisine döner ve olanaklarının tüm sonuçlarını ve sorumluluklarını kabul ederek seçim yapmanın seçimini yapar. Kaygı bireye estetik varoluşun belirlenimlerinden daha fazlası olduğunu hissettiren ve içinde bulunduğu şartlardan koparan bir güçtür. Kierkegaard, içinde bulunulan şartlarla insanın aynı zamanda bir tarafıyla diğer varlıklar gibi doğa yasalarına bağlılığını dile getirir. Bir tarafta seçimler yoluyla etkinleştirilen olanakların olanağı yani özgürlük, diğer tarafta ise insanın değiştirme imkanının bulunmadığı zorunlulukla şekillenen şartlar bulunmaktadır. İnsan bir yandan 'yapabiliyor olmanın' özgürlüğü diğer yandan zorunluluğun belirlenimi altında olan bir varlıktır. Kierkegaard zorunlulukları sadece doğa yasalarının belirlenimleriyle sınırlı tutmaz. İnsan için zorunluluklar alanı kendi seçimleriyle etkinleştirdiği olanaklarının dışında kalan her şeydir. Bunların içine kişinin yaşadığı kültürel, toplumsal, tarihi belirlemeler de dahil edilebilir. Kierkegaard kaygıya dair yaptığı analizde kişinin kendisi dışındaki etkileri de göz önüne almaktadır. Çünkü insanın olanakları arasında yaptığı seçimlerde bu etkilerin izleri de görülmektedir.

Kierkegaard bu etkileri görmezden gelmez ve bunların insanın üzerindeki etkilerini azımsamaz, ancak bu etkileri seçimlerin baskın faktörü olarak görülmesine karşı çıkar. Kierkegaard'a göre insan öncelikle kendi özgürlüğünün bilincine varmak suretiyle bu faktörlere rağmen kendisini meydana getirme olanağına sahip bir varlıktır. İnsanın olduğundan farklı ve daha fazlası olabileceğinin bilinci, kişi olmanın bilincidir. Kaygı ise kişinin özgür seçimler yapabilme olanağına sahip olduğunun en önemli delilidir.

1.4. Sentez Varlığı Olarak İnsan

Kierkegaard'a göre insan, 'sınırlının ve sınırsızın, sonlunun ve sonsuzun, zorunluluğun ve özgürlüğün bir sentezidir.'⁶⁶ İnsanın bir sentez olduğu fikri onun iki faktörden oluştuğunu ve bir üçüncüyle ilişki içerisine girdiğini belirtir. Bu iki faktör tin'de bir araya gelir. Kierkegaard *Ölümcül Hastalık Umutsuzluğa* tin nedir? Sorusuyla başlar. Tin, kişidir. Peki ya kişi nedir? Kişi, kendi kendisiyle ilgilenen bir ilişkidir. Kierkegaard'ın ortaya koyduğu insan görüşünde, insan sadece bu ilişkinin içerisinde olan değil aynı zamanda ilişkinin kendisi olan bir varlık olarak karşımıza çıkar.

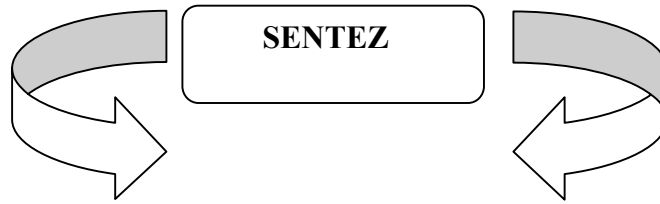
Kierkegaard'a göre sıradan insan (mere human) bu iki farklı kutbun bir sentezidir, ancak henüz bir kişi değildir. Bir tarafta fiziksel olanın ortaya koyduğu sınırlılık, sonluluk ve zorunluluk vardır ve bunlar insanın gerekliliğini meydana getirirler. Kierkegaard'ın önemle üzerinde durduğu gibi insan olmanın özsel belirlenimi, somutluğa ve limitlere sahip olmaktır. İnsanın diğer tarafının özellikleri olan sınırsızlığı, sonsuzluğu ve özgürlüğü ise onun tiniyle ilişkilendirilir. Bunlar iradeyle ilgili olmanın ötesinde kavramsal'dır. Kierkegaard'a göre iradeyle ilgili unsurlar örneğin seçim, sıradan insanda mevcut değildir. Bu anlamda sıradan insan henüz kişi değildir. Bu iki kutup arasındaki sentez normal insanda negatif bir birliktir (negative unity). Bunun anlamı, iki tarafın öylesine bir arada olmasıdır. İki taraf arasındaki ilişki durağan (inert)'dir. Sıradan insan bu iki taraf arasındaki durağan

⁶⁶ Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. XI.

ilişkiden sorumlu değildir.⁶⁷ Bu ilişki kişiyi meydana getirmez. Durağan bir ilişkinin ortaya koyduğu bu ikili yapı, seçimlerinin sorumluluğunu almayan bireyi ifade eder. Kısacası estetik varoluş aşamasında yaşayan sıradan insanın bir analizidir.

Bedensel	(The Physical)	Tinsel	(The Psychical)
Sonlu	(The Finite)	Sonsuz	(The Infinite)
Geçici	(The Temporal)	Ebedi	(The Eternal)
Zorunluluk	(Necessity)	Özgürlük	(Freedom)

Negatif Birlik(a Negative Unity)



1.5. Benlik Olarak İnsan

Kierkegaard sıradan insanı meydana getiren öğeleri ve bu öğeler arasındaki durağan ilişkiyi ele aldıktan sonra benliği neyin meydana getirdiğini araştırır. Kierkegaard'ın benliğe dair yaptığı analizin öğeleri sıradan insanınkiyle aynıdır. Farklı olan, bu öğeler arasındaki ilişkinin niteliğidir. Kişi kendisini seçtiği zaman kendi kendisiyle ilişki kurar. Benliğin kendi kendisiyle ilişki kurabilmesi onun kendinin bilincine varmasının ve gerçek anlamda kendisi olmasının olanağıdır. Benliğin kendisini seçmesi, onu sadece doğaya bağlı bir varlık olmanın ötesinde özgür iradeye sahip bir varlık haline getirir. Ancak bir önceki sentezde gördüğümüz gibi insanın özgürlüğe bir olanak olarak sahip olması yeterli değildir. İnsanın özgürlüğünün bilincine varması ve seçimleri vasıtasıyla onu etkinleştirmesi onu bir

⁶⁷ Gregory Beabout, a.g.e., s. 87.

kişi haline getirecektir. Dolayısıyla insan otomatik olarak kendisi olan bir varlık değil, kendi kendisini var eden bir varlık olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard'ın sıradan insanda bahsettiği durağan ilişkinin kendi kendisiyle ilişki kurması onu dinamik ve pozitif bir ilişki haline getirir. Benlik bu ilişkinin kurulmasından sorumludur. Benlik, ilişkinin kendisidir.

Kaygı da bu noktada kişinin kendi kendisiyle ilişki kurma olasılığında, başka bir ifadeyle özgürlüğün olanağında ortaya çıkar. Kierkegaard'a göre insan hayvandan ve melekten farklı olarak, heterojen iki ögenin ilişkisi olduğunu anladığında kaygısıyla yüzleşir. Kişi sadece bu ilişki içinde bulunan bir varlık değil, bu ilişkinin bizzat kendisi olan bir varlık olarak da iki heterojen ögeyi uyumlu bir bütün haline getirmenin sorumluluğunun kendisinde olduğunu anlar. Kaygı benliğin içinde bulunduğu fiziksel ve çevresel şartlarının dolaysız birliğinden (immediate unity) uzaklaşarak gelişmesinin bir yan etkisidir. Bu dolaysız birlik, tin'in varlığı tarafından sürekli olarak rahatsız edilir. Tin, insana içinde bulunduğu şartlardan ayrılabilmesini, tamamıyla onların bir parçası olmadığını gösterir. Tin kişide 'yapabiliyor olmanın yani farklı olasılıkları etkinleştirebilmenin gücüdür. Benlik, tin ile kendi hayatını şekillendirebilmenin sorumluluğunu alabiliyor olmayı hisseder. Kaygı bu olasılıkların cazibesi tarafından üretilen karmaşık bir durumdur. Kierkegaard'ın kaygı için yaptığı 'sempatik antipati, antipatik sempati' tanımı burada daha açık bir hale gelir. Olasılıklar bireyi sadece kendine çekmez, aynı zamanda geri de iter. Dolaysız birlik güvenli ve rahatken, olasılıkların farkına varılması beraberinde bilinmezliği ve riski getirir. Burada daima hem daha ileriye gitmek için hem de olduğu yerde kalmak için bir motivasyon vardır.⁶⁸ Birey niteliksel kırılmanın eşiğinde durur ve bu durum kişinin özgürlüğünü ve onda saklı olan kaygıyı ortaya çıkarır. Bu noktada özgürlük açıklanamaz çünkü o herhangi bir şeyden doğmaz sadece içe dönüşün pratiğinin bir sonucudur.

⁶⁸ Lea Barrett, *Kierkegaard's 'Anxiety' and the Augustinian Doctrine of Original Sin*, Mercer University Press, Georgia: 1985, s. 55-56.

1.6. Günahın Olanığı Olarak Kaygı

Kierkegaard'a göre özgürlük gibi ahlaki seçimlerimizin sonuçlarından biri olarak görünen günah da kendisi soyut *liberium arbitrium*'un bir uygulamasından ya da iyi'yi ve kötü'yü eşit bir şekilde seçmenin yeteneğinden meydana gelmez. İyi'ye ve kötü'ye dair ayırım ancak özgürlük ve seçme kapasitesi vasıtasıyla var olur.⁶⁹ Günah, Hegel'in iddia ettiği gibi bir zorunluluk değildir. Hegel, insanın doğal durumunda doğa ve tin arasında bir ayrılığı öngörür ve kötü'yü tin kavramının bir parçası olarak öne sürer. Bu durumda kaygı da kişinin doğal varlığı ve ne olması gerektiği arasındaki bir çelişkinin farkına varılması olarak ele alınır. İyinin ve kötünün bilgisi ise kaygının temeli olarak görünür. Ancak Kierkegaard'a göre günah, Hegel'in söyledikleri doğrultusunda zorunluluk tarafından meydana getirilmiş olsaydı, 'kaygı diye bir şey var olmazdı'⁷⁰ Kaygının özgürlüğün olanağının bir koşulu olduğu gibi, psikolojik bir durum olarak günah da, günahın olanağının bir koşuludur ve hiçbir şekilde zorunluluk olarak ele alınamaz.

Kierkegaard bu durumu ilk insan Adem'in düşüş mitiyle analiz etmeye çalışır. Tanrı'nın Adem'e söylediği 'yasak elmadan yemeyeceksin' buyruğunu ele alırsak, burada durum yasağın eyleme yönlendirmesinden ziyade buyruğun bilgisizliği ortadan kaldırmasıdır. Bundan sonra yasaklayan buyruk yerini yargıya bırakır. Adem yargıyı anlamaz, çünkü ne cezayı ne de ölümü bilir. Ancak bu durum kaygıya kapılmasını engellemez. Tanrı buyrukla beraber Adem'e iyinin ve kötünün bilgisini değil, yapabiliyor olmanın imkanını verir. Adem ahlaki anlamda iyi ve kötü arasındaki farkın bilgisine sahip değildir, eğer olsaydı daha sonradan ortaya çıkacak farkı öngörmüş olurdu.⁷¹ Kaygının hiçliği olarak masumiyet, kendisini yapabiliyor olmanın kaygı verici olanağına bırakır. Masumiyet kaybedilmiş olsa da 'yapabiliyor olmanın olasılığı kaygıyı yaşatır.

⁶⁹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 49.

⁷⁰ A.g.e., s. 49.

⁷¹ A.g.e., s. 38.

Adem'in günahını anlamak için kaygı anahtar kavramdır. Çünkü Adem kendisine koyulan yasağa kaygı ile tepki vermek suretiyle günah işlemiştir. Adem elmanın kendisine yasaklanmasıyla beraber önüne serilen olanaklar tarafından hem kendisine çekilmiş hem de onlar tarafından uzaklaştırılmıştır. Burada Adem'i her durumda kendisine aynı zamanda hem çeken hem de kendinden uzaklaştıran iki olanak vardır. Bunlardan ilki itaat etmemenin olanağını seçmektir. Bu olanak, insanı kendisine çeker çünkü bunu yapabiliyor olmanın olanağı cezbedicidir. Kişi, bu seçenekten kötü olduğu için uzak durmaz aksine seçim yapmamış, masum birey kötülüğün anlamını bilmez. Diğer yandan kişi dolaysızlığın verdiği güvenlik içerisinde kalma isteği tarafından da baştan çıkarılır. Ahlaki sorumluluğun ağır yükü karşısında dolaysızlık rahat bir ortam yaratır. Bunun yanı sıra itaat etmenin olasılığı kişiyi bir ideali etkinleştirmek, bir ödevi yerine getirmek duygusuyla da etkiler. Adem'in itaat etme olanağı bütün belirsizliği ile onu kendisine çeker. İtaat etmemenin olanağı onu zorunlulukla itaat etmemeye götürmez. Aynı şekilde kaygı da günahı zorunlu kılmaz. Adem yasak elma tarafından baştan çıkarılsa da, hala kaygı içerisinde elmayı yemekle gelecekteki bir olanak olarak ilişki kurar ve bu olanak tarafından geriye itilir. Kaygı, kendisindeki bu belirsizlik nedeniyle seçimin sebebi değildir. Aksine kaygı, seçimin olanağı için bir koşuldur.⁷²

Kierkegaard'ın psikolojik dehası da kaygı ve günah arasında yaptığı bu ilişkiye dayanır ki bu durum, 50 yıl sonra Freud tarafından da ele alınacaktır. Kierkegaard 1842 günlüklerinde kalıtsal günahın⁷³ sıklıkla ele alınan bir konu olmasına rağmen öncelikli ve belirleyici bir kategorinin eksik kaldığından bahseder. Kierkegaard'ın sözünü ettiği bu belirleyici kategori kaygıdır.⁷⁴ Kierkegaard kaygıyı 'kalıtsal günahın psikolojik önkoşulu'⁷⁵ olarak ele alır. Kierkegaard'a göre kaygı günaha imkan tanıyan ancak günahın koşulu olmayan bir haldir. Etkin hale gelmesi kişinin bireysel sorumluluğuyla yaptığı seçimlere dayanır. Kierkegaard'a göre kaygı

⁷² Gregory Beabout, a.g.e., s. 47.

⁷³ Kalıtsal Günah kavramı Türkçeye *Mevrus Günah* ve *Orijinal Günah* olarak da tercüme edilmiştir. Kierkegaard'ın ana dili olan Danca'da Arvesynd olarak kullandığı kavram İngilizcede *Original Sin* ve *Hereditary Sin* olarak karşılık bulur. Luther'in metinlerinde *de Peccatum Haereditarium* olarak kullanılmıştır.

⁷⁴ Kierkegaard, *Journals*, 1842, s.94.

⁷⁵ Sylvia Walsh, *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford University Press, New York: 2009, s. 80.

günahın etkin hale gelmesinin olanağının bir koşuludur. Günahın etkinlik haline geldikten sonraki hali Kierkegaard'ın araştırma alanına girmez. Ancak meydana gelen bu etkinliğin kaygı üzerindeki etkisi göz ardı edilemez. Çünkü kaygı olanaklar etkinleştikten sonra da yok olmaz, oradadır. Her ne kadar günahıtan önce tecrübe edilen kaygı ve günahıtan sonra tecrübe edilen kaygı niteliksel olarak aynı olsa da, bireyin içerisinde bulunduğu durum günah ya da başka bir ifadeyle kişinin olanakları tarafından değiştirilmiştir. Bu olanaklar kaygının zemininde yatar. Bu olanaklar günah işlemeden önce, günah işleme anında ve günah işlendikten sonra da oradadır. İlk günah işlendikten sonraki kaygı tecrübesi tartışmayı kalıtsal günah ya da başka bir deyişle günahkarlık durumu üzerine bir tartışmaya götürecektir.

2. BÖLÜM: KAYGI VE GÜNAH İLİŞKİSİ

Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*ndaki amacı temelde kaygıyı ele almak olsa da bu çalışma aynı zamanda alt başlığında belirtildiği gibi *Dogmatik Kalıtsal Günah Sorunu Üzerine Psikolojik Açıdan Basit Bir Tartışma*'dır. Eser temelde teolojik bir çalışma gibi görünse de psikolojik bir araştırma olduğu iddiasındadır. McCarthy'e göre "eser oldukça yüksek seviyede soyut metafiziksel açıklamalarla doludur ve çoğu zaman konuşanın bir psikolog mu yoksa diyalektikçi mi olduğunu anlamak oldukça güçtür."⁷⁶ Bu nedenle *Kaygı Kavramı* derinden yapılan bir araştırma sonucu gerçek tartışması anlaşılabilir bir çalışmadır. Çünkü kaygının kökenleri tin'in kendi olanaklarıyla yani özgürlüğüyle yüzleşmesinde yatarken, kendisini mental ve duyuşsal alanda ifade eder. Burası psikolojinin semptomları gözleyebileceği alandır. Diğer yandan semptomların sebepleri kendisini sadece metafizik alanda gösterir.

Kierkegaard'ın kaygı kavramı üzerine yaptığı incelemenin amacı, yalnızca kişi olmanın ne olduğuna dair bir belirleme yapmak değil aynı zamanda günah ve kalıtsal günaha dair daha iyi bir anlayış kazanmaktır. *Kaygı Kavramı*nda kalıtsal günah probleminin ele alınması ve ilk günahla ilişkilendirilmesi dogmatik bir incelemeyi gerektiriyor gibi görünse de Kierkegaard'ın amacı insanın varoluşuna dair özellikleri ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle eser teolojik bir inceleme olmanın ötesinde kalıtsal günahı sürekli olarak göz önünde bulundurarak ve akılda tutarak ortaya konulmuş kaygı kavramı üzerine bir araştırmadır. Eserin ele aldığı bir diğer konu olan günah ise, Hıristiyanlığın ele aldığı anlamda günah kavramından farklı olarak, kaygı ve kaygının günahla ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Kierkegaard'ın bu çalışmanın dogmatik değil psikolojik bir çalışma olduğunu iddia etmesinin nedeni de budur.

G.R. Beabout'e göre *Kaygı Kavramı* her ne kadar Hıristiyanlık tarafından ortaya konulan kalıtsal günah sorununu cevaplama umudunda olsa da, bu sorunu Hıristiyanlığın sorunlarından uzak durarak ele alan eğitici bir tartışma olmayı

⁷⁶ McCarthy, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, The Hague, Boston: 1978, s. 38.

amaçlamaktadır.⁷⁷ Kierkegaard tarafından ortaya konulan bu amaç onun *Kaygı Kavramını* neden kendi ismiyle değil de Vigilius Haufniensis ismiyle imzaladığı sorusunun da cevabıdır. Giriş bölümünde bahsettiğimiz üzere Kierkegaard yalnızca dini içerikli eserlerini gerçek ismiyle, estetik ve etik eserlerini ise çeşitli takma isimlerle yayınlamıştır. *Kaygı Kavramı* da bu bağlamda Kierkegaard'ın estetik eserleri arasında sayılmaktadır. Ancak Kierkegaard'ın *Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar*'da ifade ettiği gibi *Kaygı Kavramı* diğer estetik eserlerden de farklı olarak doğrudan bir forma sahiptir. Kierkegaard'ın diğer dolaylı çalışmaları, tecrübeleri açıklamayı amaçlamaz. Onların amaçları, açıklamaktan çok tasvir etmektir. *Kaygı Kavramı* içerik açısından Kierkegaard'ın doğrudan eserlerinden sayılsa da, takma ismin kullanılmasıyla dini eserlerinden biri de olmadığını göstermektedir. Çünkü Kierkegaard'a göre onun kendi ismiyle yayınladığı dini eserleri bir yapılandırmayı (*upbuilding*)⁷⁸ amaçlamaktadır. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluğun* önsözünde belirttiği gibi 'Hıristiyanlığın dayandığı ilke, her şeyin ahlaki olarak yapılandırıcı olmasıdır. Hıristiyanlığa özgü bir anlatım, her zaman bir hastanın başucundaki doktorun sözleri gibi olmalıdır; bunları anlamak için stajyer doktor olmak gerekli olmadığı gibi nerede söylendiklerini de göz önünde bulundurmamak gerekir.'⁷⁹ Bu anlamda *Kaygı Kavramı* Kierkegaard'ın dini eserlerinden oldukça farklıdır. Kierkegaard'ın kitabın alt başlığında belirttiği gibi eser ahlaki yönden yapılandırıcı bir yorumlama (*upbuilding exposition*)'dan ziyade bir müzakere (*deliberation*)'dır. Kierkegaard kitabın giriş bölümünde kaygının dogmatığe gönderme yapmadan psikolojinin alanında ele alınması gerektiğini söyler. Kaygının etkin günahın bir olanağı olarak dogmatikle ilişkili olduğu inkar edilemez. Ancak Kierkegaard okurlarını 'etkin günah'ı ele alan eserlerin ahlaki bir yapılandırmayı amaçladığını ve bu bağlamda günahın herhangi bir bilim dalının değil vaaz'ın konusu olduğunu dile getirir. Bu noktada *Kaygı Kavramının* amacı etkin günahı ele almak değil, etkin günahın olanağının bir koşulu olarak kaygıyı ele

⁷⁷ Gregory R. Beabout, s. 29.

⁷⁸ Kierkegaard'ın Danca'da *opbygelse* olarak kullandığı terim İngilizceye *upbuilding* olarak tercüme edilmiştir. *Upbuilding* doğrudan anlamıyla inşa etmek, büyütme, yapılandırmak anlamına gelse de Kierkegaard'ın kullandığı şekliyle bir diğer anlamı ahlaki olarak eğitici, yapılandırıcı, terbiye edici, yetiştiricidir. Bu anlamıyla genellikle dini ve ahlaki eğitime gönderme yapmak amacıyla kullanılır.

⁷⁹ Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 6.

almaktır. Bu doğrultuda yapılacak bir araştırma dogmatik alanından uzak olmak durumundadır.⁸⁰

2.1. Günahı Ele Almak İçin Doğru Yöntem Arayışı

Kierkegaard kaygı ve günah kavramlarını incelemeye başlamadan önce hangi bilimlerin bu kavramlar üzerinde araştırma yapmasının daha uygun olacağı hakkında bir açıklama yapar. Araştırmasını yaparken izleyeceği yöntemin özelliğini alt başlıkta belirttiği ‘basit bir tartışma’ ifadesiyle ortaya koyar. Amacı ele aldığı konuyu spekülative ve sistematik felsefeden uzak bir noktada konumlandırmaktır. Bu anlamda tartışması Hegel’in yaptığı aksine bireyi ele alan basit bir tartışma olacaktır. Ona göre Hegel spekülative felsefesiyle bütünü ve evrenseli anlama iddiasında olmuş, bireysel insan varoluşuna ve absürde bu sistem içerisinde hiç yer bırakmamıştır.

Araştırma yapılacak konuya ilişkin metodun belirlenmesini temel ve önemli bir unsur olarak gören Kierkegaard için, temel meseleyi ele alacak metod gerektiği şekilde sınırlanmadığı sürece Hegel’in yaptığı gibi yapılan araştırma açısından problemlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Çünkü her bilimsel görüşün, kendisini çevreleyen bilimin alanı içerisinde belirli bir yeri, ölçüsü ve sınırları vardır. Ancak bu özellikler çerçevesinde ele alındığında anlamlı bir bütün oluşturur.⁸¹ Bir kişi matematiği çalıştığı metotlarla etiği çalışamaz. Aynı şekilde bir kişi dogmatik çalıştığı gibi psikolojiyi çalışamaz. Bu noktada Kierkegaard’ın Hegel’e olan eleştirisi felsefi değil pedagojiktir.⁸² Kierkegaard’a göre Hegel belirli bir sisteme ulaşma çabası içerisinde birbirinden farklı özsel yapılara sahip problemlere aynı metodu uygulamış ve belirli bir ilkeye dayanarak varlığın anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğunu öne sürmüştür. ‘Gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir’ tezinden yola çıkıldığında, felsefe de sadece varlığın temelindeki rasyonelliği kavrayabilecek bir bilim halini alır. Tekil ve değişenin bilgisi olarak varoluş ise mutlakın bilgisinin peşinde olan felsefenin araştırma alanına girmez. Varoluşun sistemi kurulamaz.

⁸⁰ Gregory Beabout, a.g.e., s. 30.

⁸¹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, Giriş, s.1

⁸² Gregory Beabout, a.g.e., s. 26.

Hegel'in varlığı kendi sistemi içinde anlama çabasının karşısına Kierkegaard birey, varoluş ve içsellik kavramlarını çıkarır. Ona göre Hegel'in kurduğu sistem içerisinde bu kavramları açıklayabilmek mümkün değildir.

Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini vs. kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa gülünç kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz, hatta yüksek tonozlu bu büyük sarayda değil de yanındaki köpek kulübesinde veya kapıcı dairesinde oturduğunu görürüz. Bu çelişki kendisine gösterildiğinde ise hemen sinirlenir. Çünkü sistemini bu yanlışlıkla tamamladığına göre yanlışlığın içinde oturmasının ona ne zararı vardır?⁸³

Kierkegaard'a göre Hegel, Schleiermacher'in Grek duyarlılığıyla sadece bildiği şeyler üzerine konuşma özelliğinin aksine ne pahasına olursa olsun her şeyi açıklama çabasıdadır.⁸⁴ Bu nedenle insan varoluşu, günah, masumiyet, düşünüş gibi kavramları da sistemi içerisinde açıklanabilir kavramlar olarak ele almıştır. Kierkegaard'a göre günah bu tarz belirlemelerle ele alınamayacak kadar değişkendir. Kierkegaard, Hegel'in yaptığı yanlışın en belirgin şekilde *Mantık Bilimi*'nin son bölümü olan *Edimsellik (actuality)*'te görüldüğünü söyler. Edimselliği mantığın içinde ele almanın ne mantığa ne de edimselliğe faydası vardır. Edimselliğe faydası yoktur çünkü edimselliğin özsel bir parçası olan olumsuzluk (contingency) mantığın sınırları içinde ele alınamaz. Diğer yandan mantık edimselliğe dönüşürse, içselleştiremeyeceği bir şeyi içermiş olur. Bu şekilde sadece varsayması gereken bir şeyi en baştan kendine mal eder. Bu nedenle edimselliğin doğasına dair her türlü düşünce zor ve uzun bir süre imkansız hale gelmiştir.⁸⁵

Kierkegaard'a göre yapılması gereken öncelikle üzerinde çalışma yapılacak konunun yerinin belirlenmesi ve yalnızca uygun olan metodun ona uygulanmasıdır. Bu nedenle Kierkegaard *Kaygı Kavramının Giriş Bölümünde* araştırmasının hangi noktaya kadar psikolojinin ve hangi noktadan sonra dogmatik araştırma alanına girdiğini ortaya koyar. Amacı hangisinin araştırmaya daha uygun olduğunu okuyucuyla birlikte irdelemektir. Bu iki alan hem birbirinden oldukça uzak hem de birbirleriyle ilgili görünmektedir. Kierkegaard'ın araştırmasında metodun sadece

⁸³ Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 57.

⁸⁴ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 20.

⁸⁵ A.g.e., s. 9-10.

psikoloji ya da dogmatik olarak belirlenememesinin sebebi, araştırmanın birbirinden çok farklı görünen kaygı ve günah kavramları arasında bir köprü olmasıdır. Dolayısıyla elimizde hem sadece psikoloji tarafından incelenmesi yeterli olmayan kaygı gibi bir kavram, diğer yandan da dogmatikğin inceleme konusu olagelmış bir kavram olarak günah vardır.

Dogmatik kavramlar insan deneyiminin ötesinde vahiye dayanırlar. Günah kavramı temelde dini ve varoluşsal bir kavramdır. Bu nedenle Kierkegaard'ın giriş bölümünde belirttiği gibi 'eğer günah dogmatik bir kavramdan başka bir şey olarak ele alınır, felsefi antropolojinin ve metafiziğin yöntemleriyle incelenmek istenirse kesinlikle yanlış anlaşılacaktır. Günah bireyi içeren ve ciddiyetle yaklaşılması gereken bir konudur. Günah, doğru ruh haliyle ele alındığı sürece kavramın doğruluğu gösterilebilir. *"Günahtan bir hastalık, anormallik, zehir ya da ahenksizlik olarak söz edildiğinde kavram yanlışlanmış olur."*⁸⁶ Günah sadece kişiye dair kavramsal bir anlayış değil, daha önemlisi varoluşsal bir yansımadır. Çünkü günah, insandaki kaygıyla ilişkilidir ve bu nedenle içseldir. Günahı tartışmak için uygun olan duruş ciddiyet, uygun yer ise vaaz (sermon)'dır. Günah tam olarak hiçbir bilime ait değildir. Bu durum sadece günahın kavramsal bir şekilde düşünülmemesinden değil, günahın öncelikle dini ve varoluşsal bir kategori olmasındandır.

Günah tek bir bilime ait değildir, o tek bir kişinin tekil kişi olarak, bir başka kişiyle konuştuğu kısa vaazların konusudur. Günümüzde vaaz vermek her ne kadar hakir görülse de Sokrates'in yücelttiği bir sanattır. Sanatların en zoru, karşılıklı konuşabilme sanatıdır. Sokrates'in sofistlerde eleştirdiği nokta da iyi konuşma yapmayı bildikleri halde nasıl karşılıklı konuşulacağını bilmemeleridir. Sofistler her konuda uzun süre konuşabiliyor ancak konuşmayı kendilerine mal etmiyorlardı. Karşılıklı konuşmanın sırrı, konuşulan şeyin kişinin kendi malı olmasında yatar.⁸⁷

Günah, kendi doğası nedeniyle yalnızca kendi alanı içerisinde incelenmeye müsaittir. Aksi takdirde değişikliğe uğrar. Kavram değişikliğe uğrarsa, kavrama karşılık gelen ruh haline de müdahale edilmiş olur. Her bir kavram kendi alanı içerisindeki diğer kavramlarla ilişki içinde değerlendirilmelidir. Örneğin satranç oyunu içerisindeki 'at' ancak satranç oyunu içerisindeki diğer 'kale', 'piyon', 'vezir'

⁸⁶ A.g.e., Giriş, s. 7.

⁸⁷ A.g.e., Giriş, s. 8,

gibi kavramlarla birlikte ve satranca ait diğer öğelerle birlikte ele alındığında bir anlam ifade eder. Eğer satrançtaki at'ı dilin genel kullanımı içerisindeki anlamıyla ifade etmek istersek, bu ifade birçok yanlış anlaşılmaya neden olacaktır.⁸⁸ Aynı şekilde günah kavramı da ancak *kefaret* (atonement), *inkarnasyon* (vücut bulma), *yaratılış* (creation), *suçluluk* (guilt), *bağışlama* (forgiveness) gibi kendi alanı içerisindeki kavramlarla anlamlı bir hal alacaktır. Günaha dair bir anlayışı, alanlar üzeri kabul edilen bir sistem içerisinde anlamak da mümkün değildir. Paul Ricoeur'ya göre de filozofların kusur, günah, hata ve bunların sonucunda ortaya çıkan bağışlama gibi düşüncenin anlamsal içeriklerine (semanticcontent of ideas) doğrudan ulaşabileceği bir yol yoktur. Öncelikle kişinin bu metaforların katı yapısını ve hikayelerin içine nasıl konuşlandırıldığını kavraması gerekir.⁸⁹

Günah, estetiğin alanına taşındığında ruh hali melankoliye, metafizik alanına taşındığında diyalektik bir tek biçimciliğe, psikoloji alanında ise ısrarcı bir gözlemciliğe dönüşür. Tüm bu alanlarda günah bir durum olarak ele alındığı için değişikliğe uğrar.⁹⁰ Günah sadece durum olarak ele alınabilecek bir kavram değildir. Kierkegaard bir durum ve eylem olarak günahı önemle birbirinden ayırır. İlk anlamda günah kişinin doğumunu ve onun kişisel kararlarını önceleyen bir durumdur ki kalıtsal günah dogmasına karşılık gelir. Böyle bir günah evrensel ve kişiler üstüdür. Bir durum olarak günah, bireyin etkinliğinden çok kendi belirlenimine sahiptir. Durumun tarihi, onun geleceği üzerinde de etkili olacaktır. Leke, yük, vicdan azabı gibi metaforların tamamı geçmişte işlenmiş günahın bugünkü yansımalarını gösterir. Günlük konuşmalar içinde bile farklı kelimelerle günaha göndermeler yapılır. Örneğin kölelik meselesinin Amerika'nın elinde hala temizlenmeyi bekleyen bir 'leke' olduğu gibi söylemler, geçmişteki günahın bugüne bir yansımasıdır. Bu anlamda günah, ahlak kurallarını yıkan bir norm olmanın çok ötesindedir. Günah'ın etkileri vicdan azabından çok daha yoğun ve kapsamlıdır. Pişmanlığı deklare etmek her ne kadar iyi bir davranış olsa da, günahın kalıcı mirasını o kültür üzerinden silmek oldukça zor hatta imkansız görünmektedir.

⁸⁸ Lea Barret, *a.g.e.*, s. 39-40.

⁸⁹ Gary A. Anderson, *Sin a History*, Yale University Press, U.S.A: 2009, s. 5.

⁹⁰ Kierkegaard durum olmayı *de potentia*, etkinlik halinde olmayı ise *de actu* ya da *in actu* olarak açıklar.

Köleliğin 19. yüzyıldaki korkunç mirası, failer sahneden ayrıldığında dahi günahın etkilerinin ortadan kalkmadığının en çarpıcı örneklerinden birisidir. Kölelerin serbest bırakılması ve ardından yapılan katı düzenlemeler bugünün halkının bile bu vicdani yüküyle yaşamasını engelleyemez.⁹¹

Kierkegaard bir durum olarak günah (kalıtsal günah) ile bireyin eylemlerini bir karşıtlık içerisinde görmez. ‘Durum’ ve ‘eylem’ problemi, bunların günahın iki belirleyici yönü olmasından kaynaklanır. Birincisi, bireyin kimliğinin dogmatik açıklamasına ikinci ise günahkarlığın kökenlerine dair psikolojik bir araştırmaya aittir. Bu nedenle Kierkegaard’ın amacı, psikoloji ve dogmatikğin amaçlarını dikkatlice birbirinden ayırmaktır. Durum ve eylem olarak günah, öncelikle kendilerini araştırma konusu yapan alanlar içerisinde ele alınmalı, daha sonra her iki alan etkileşim içerisinde girmelidir.

Günah kavramı, iyi ve kötünün seçimi, ahlaki doğruluk, suçluluk gibi kavramlarla bağlantısı dolayısıyla dogmatikğin ve psikolojinin yanı sıra etiğin de inceleme alanına giriyor gibi görünse de Kierkegaard’a göre günah, etiğin inceleme alanında da yanlış bir şekilde ele alınacaktır. Etik, günahın yer alabileceği bir bilim olsa da bazı güçlükleri de beraberinde getirir. Etik, ideal bir bilimdir ve ideal olanı hakiki kılmak iddiasındadır. Bireyi de bu idealleri gerçekleştirmek için teşvik eder. Diğer yandan etik, doğası gereği hakikati ideal olanın düzeyine yükseltmez. Etik, ideale ulaşmanın bir görev olduğunu ve herkesin bunun için gerekli koşullara sahip olduğunu varsayar. Böylece güç ve olanaksız olanı açıklığa kavuşturarak bir çelişki oluşturur.

Kierkegaard, Eski Yunan etiğini bu değerlendirmenin dışında tutar. Onların ele aldığı etik, estetik öğeyi de içeren bir etkinliktir. Bunun için verilebilecek en iyi örnek ise Aristoteles’in *Nikhomakhos’a Etik*’te yaptığı erdem tanımında ortaya çıkar. Erdem, tek başına insana mutluluk ve huzur getirmez, kişinin sağlığa, dostlara, dünyevi nimetlere ve aile saadetine de ihtiyacı vardır.⁹² Etiğin günahı ele alması,

⁹¹ Gary A. Anderson, *a.g.e.*, s. 5.

⁹² Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, Giriş, s. 9.

ideal durumunu da yitirmesi anlamına gelir. “Günah, ahlaki görevi yerine getirmek için mücadele verirken, kendini arızı, kişiye tesadüfen bağlı bir şey olarak değil, kişinin ötesine geçen, derin ve daha da derinleşen bir önkoşul olarak ortaya koyar.”⁹³ Bu anlamda Kierkegaard’ın ele aldığı günahın olanağı ya da etkinlik haline geçmemiş günah, etiğin ışığı altında incelenemez. Etik, ancak günah edimsel olarak tespit edildiğinde ortaya çıkar ve bundan sonraki her hareketi izler. Günahın dünyaya nasıl geldiği etiğin alanına girmez.⁹⁴ Kierkegaard’ın çalışması ise tam olarak günahın nasıl dünyaya geldiğiyle, onun etkinlik haline geçmeden önceki haliyle ilgilidir.

Kierkegaard, bir sonraki aşamada ise, psikolojinin günahı inceleme konusundaki sınırlarını belirler. Öncelikle Kierkegaard’ın söz ettiği psikolojinin deneysel psikoloji olmadığını altını çizmek gerekir. Kierkegaard psikolojiyi, klasik anlamında insan ruhuna dair bir çalışma, tasvir ve açıklama olarak ele alır. Tüm bu analizler ise öznel deneyimlerde temellenmelidir. Bu anlamda psikoloji, bir kendi kendini analiz etme, kendini düşünme gibi fenomenolojik bir anlama gelmektedir. Bu şekilde elde edilen öznel deneyimler felsefi bir refleksiyonun temeli olacaktır. Bu nedenle de kaygı ve günah gibi öznel deneyimlerin bilgisine deneysel psikolojinin gözlemleriyle ulaşamaz. Çünkü deneysel psikoloji bu deneyimlere dair bir açıklamaya ancak başka insanların davranışlarını gözlemleyerek ulaşır ki, bu girişim tamamıyla faydasız olacaktır. Kierkegaard’ın belirttiği gibi ‘günahın dünyaya nasıl geldiği, her insanın yalnızca kendisi tarafından anlaşılabilir. Eğer bunu başkasından öğrenirse, mutlaka yanlış anlamıştır.’⁹⁵

Kierkegaard’ın ne tarz bir psikolojiden bahsettiğini netleştirdikten sonra onun ele aldığı psikolojinin de sınırlarını belirlememiz gerekmektedir. Kierkegaard’a göre psikoloji insanı belirli kabuller doğrultusunda inceleyebilir. Ancak bireyin özgürlüğünü ve bu özgürlüğünün sonucu olarak eylemlerini açıklamakta acizdir. Her ne kadar psikoloji kişinin günah işlemeyen önceki halini bir diğer değişle kaygıyı ya da günahın olanağı karşısındaki durumunu açıklayabilse de bireyin günahına dair basit bir açıklamayı veremez. Psikoloji için araştırma konusu günahın niçin var

⁹³ A.g.e., Giriş, s. 11.

⁹⁴ A.g.e, Giriş, s. 22.

⁹⁵ A.g.e.,s. 51.

olduğu değil, günahın nasıl var olduğu ya da onun insandaki varoluş olanağıdır. Bu anlamda psikolojik araştırma dogmatik bir problem olarak kalıtsal günaha ışık tutsa da günahın kendisini açıklama yetisine sahip değildir. Psikoloji ancak öznel durumların içsel dinamiklerini ve bir duygusal durumdan diğerine geçişe sebep olan hareketi motive eden gerginlikleri (kaygı gibi) ele alabilir. Ancak psikolojinin sahip olduğu gözlem hali hareketin kendisini anlamaya yeterli değildir. Bir etkinlik olarak günah da böyle bir harekete sahip olmaktan dolayı psikoloji tarafından açıklanamaz. Psikolojiye ait olan tek konu günahın olanağıdır. Günah diye bir durumun varsayılması, bu konuda insan özgürlüğünün yasakla sınırlanması, ama yine de günahın insan özgürlüğünün önünde hep bir seçenek, etkin hale gelebilecek bir olanak olarak bulunması, konuyu psikolojinin ilgi alanına sokar. Bu anlamda psikolojinin araştırma alanı günahın olanağıyla sınırlıdır. “Psikoloji günahın varoluş haliyle (*blivertil*) değil, onun nasıl varoluş kazandığıyla ilgilenir.”⁹⁶ Her ne kadar bu araştırma için günahın olanağı durumu gerekli olsa da yeterli değildir. Psikoloji günahın olanağını incelerken farklı bir bilime hizmet eder. Bu bilim dogmatik düşüncedir. Kalıtsal günah da burada ortaya çıkar. Psikoloji günahın olanağını incelerken, dogmatik düşünce kalıtsal günahı, yani günahın ideal olanağını inceler.⁹⁷

Kierkegaard tarafından, günah kavramının iki yönünün (durum ve kişisel olarak günah) kendi anlamları içinde ele alan disiplinlerin kapsamının farkına varılması, onu Hegel’in mantığı etikle karıştırması gibi psikolojiyi dogmatikle karıştırmaktan alıkoyacaktır. Bu belirlemeyi yaptıktan sonra kalıtsal günah ve kişisel günah ait oldukları alanlar içerisinde tekrar ele alınacak ve ortaya çıkan farklılıklar kaygı üzerine yapılan çalışmayı daha sağlam bir zemine oturtacaktır. Kierkegaard’ın çalışmasının orijinalliği kalıtsal günah ve kişisel günah arasındaki farkı ortaya koymaktan ziyade her ikisi arasındaki sürekli ilişkiyi açıklama konusunda şimdiye kadar eksik kalan öncelikli ve belirleyici bir kategoriye ortaya koymuş olmasındadır. Bu kategori kaygıdır.⁹⁸ Kaygı, etkin günahın olanağı için bir koşuldur. Kierkegaard’ın niçin bu kategoriye ihtiyaç duyulduğuna dair fikirlerini anlayabilmek için öncelikle kalıtsal günah ve ilk günah kavramlarının Hıristiyan geleneği

⁹⁶ A.g.e., s. 86.

⁹⁷ A.g.e., Giriş, s. 14-15.

⁹⁸ Kierkegaard, *Journals*, 1842, s. 94.

içerisindeki tarihsel gelişimini ele almamız gerekmektedir. Bu şekilde Hıristiyan geleneği içerisinde ele alınan bu kavramlara Kierkegaard'ın nasıl farklı yaklaşımlar getirdiğini görmek daha kolay olacaktır.

2.2. Bir Hıristiyan Doktrini Olarak: *Kalıtsal Günah*

Kökünü Adem ve Havva'nın Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmelerine ve cennet bahçesinden atılmalarına dayanan kalıtsal günah doktrini, Hıristiyan teolojisinin en önemli problemlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kalıtsal günah doktrini Hıristiyanlığın diğer temel doktrinleri olan İsa'nın tenleşmesi, kalıtsal günaha bir kefarete olarak çarpmaya gerilmesi, yeniden dirilmesi ve tarihin sonunda tekrar gelecek olmasını da ortaya çıkarır. Bunların yanı sıra vaftiz gibi bazı temel sakramentlerle de yakından ilişkilidir.⁹⁹ Genel olarak insanın yaratıcısına olan itaatsizliğini konu edinen düşüş miti, insanın en başta sahip olduğu mükemmelliği kaybetmesi ve bu bozulmayı nesilden nesile aktarmasıyla sonuçlanır. İnsanın bu düşüşten sonra hem iyi hem de kötü özellikleri içinde barındıran bir varlık haline aldığına inanılır. İnsanın yaratılışından itibaren taşımadığı ancak kendisine sonradan eklendiği düşünülen kötü özellikler, kalıtsal günahla yani insanın doğuştan ölüm ve günahın esiri olduğu fikriyle açıklanır. Böyle bir açıklama aynı zamanda kötülük probleminde de bir çözüm önerisi olarak görülmüştür. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda kalıtsal günah temelinde, 'insan' anlayışını şekillendiren bir doktrindir.

Hıristiyan teolojisi içerisinde böyle belirleyici bir rol oynamasına rağmen kalıtsal günah probleminden kanonik¹⁰⁰ Hıristiyanlık metinlerinde oldukça az bahsedilmektedir. Adem ve Havva'nın yaratılışları ve hayatları Eski Ahit'in Tekvin bölümünde kısa bir pasajda, Yeni Ahit'de ise St. Paul (Pavlus)'un aktardığı *Yaratılış (Genesis)* ve *Romalılar* bölümlerinde anlatılır. Temel Kanonik metindeki öyküye

⁹⁹ Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, İz Yayıncılık, İstanbul: 2006, s. 26.

¹⁰⁰ Kanonik kavramı Yunanca kanun, kural anlamına gelen kanon kelimesinden türemiştir. Teoloji de dini otoritelerce genel olarak kabul edilen metinlere verilen isimdir. Hıristiyanlıkta Roma Katolik Kilisesi, Doğu Ortadoks Kilisesi ve Anglikan Kilisesi tarafından olmak üzere, ekümenik konsiller tarafından da kabul edilen kilise kanun ve kurallarından bahsederken kullanılır. Dini belge ve kitapların dini otoritelerce orijinal kabul edildiğini belirtir. Hıristiyanlıkta kanonik kabul edilen İncil'ler, Matta, Markos, Luka ve Yuhanna İncilleridir.

göre Tanrı ilk insan olarak Eden bahçesinde Adem'i yaratmış daha sonra ise ona bir eş olarak Havva'yı vermiştir. Adem ve Havva'ya huzurlu ve mutlu bir hayat sunan ve tüm cennet bahçesini onların emrine veren Tanrı'nın yapılmamasını istediği tek şey 'iyinin ve kötünün bilgisinin ağacının' (*The Tree of the knowledge of good and evil*) meyvesinden yemektir.¹⁰¹ Öykünün devamında Tanrı tarafından insanın yaratılmasıyla cennetteki konumu sarsılan yılan (serpent/şeytan) insana olan hıncı yüzünden onları yoldan çıkarmak ister. Şeytan tarafından yoldan çıkarılan Havva, Adem'in aklına girer ve Adem elmayı yiyerek Tanrının yasağını çiğner. Meyveyi yedikten sonra Adem ve Havva masumiyetlerini kaybederek iyinin ve kötünün bilgisine ulaşırlar. Bu bilgi onların o güne dek sahip olmadıkları bedensel arzu, utanç ve cinselliğin de farkına varmalarına neden olur. Tanrı, buyruğunun çiğnenmesi üzerine insanı cezalandırır. Cennet bahçesindeki huzur ve sukunet sonsuza dek kaybolur ve insan için yeryüzü hayatı başlar.

İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden birisi gibi oldu ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve ebediyen yaşamasın diye böylece Tanrı, içinden alındığı toprağı işlemek için çıkardı. Ve adamı kovdu ve hayat ağacının yolunu korumak için Eden bahçesinin şarkına Kerubileri ve her tarafına dönen kılıcın alevini koydu.¹⁰²

Cennetten kovulma öyküsünün devamında ise ilk insanlar Adem ve Havva'nın ve onların çocuklarının hayatları ve tarihin başlangıcına dair gündelik bilgiler dile getirilir. Tanrının verdiği cezalar doğrultusunda Adem ve ardılları çalışmak zorunda bırakılıp toprağa bağımlı hale getirilirken, Havva ve sonrasındaki kadınlar nesillerinin devamı için acı veren doğumu gerçekleştirmek zorunda kalırlar. Burada Adem ve Havva ile başlamak üzere insan ırkının yeryüzü yaşamının koşulları doğrultusunda yaşamaya başladıkları anlatılsa da, ardıllarının onların günahının sorumluluğunu taşıdığına dair bir anlatım mevcut değildir.

Kalıtsal günaha dair belirlemeler daha çok apokrif¹⁰³ metinlere dayanır. Bu nedenle kalıtsal günah problemini anlayabilmek için yaratılış mitinin apokrif

¹⁰¹ İyinin ve kötünün ağacının meyvesi Hıristiyanlık geleneğinde elma, eski Yahudi geleneğin de ise nar olarak cisimleştirilmiştir.

¹⁰² Tekvin, 3:22-24.

¹⁰³ *Apokrif* sözcüğünün kökeni Yunanca *apokruptein* (saklamak, gizlemek) sözcüğüne dayanır. Apokrif metinler Hıristiyanlıkta kanonik dini metinlerin ve kitapların bir parçası olmayan metinlerdir.

metinlerdeki yorumlanışını ve değişimini görmek oldukça önemlidir. Jeffrey B. Russel'in söylediği gibi ele alınan her bir kavram çok katlı ve değişkendir. Fakat sınırları bir yere yerleştirilebilir ve zaman içinde izlenebilir. Kavram basitçe, başlangıcındaki gibi ya da verili bir zamanda olduğu ya da olacağı gibi değildir. Zamanı aşan bir bütündür.¹⁰⁴ Kalıtsal günah da böyle bir yöntem izlenerek incelenmesi gereken bir kavramdır. Adem ve Havva'nın düşüş miti kutsal kitap içinde sadece bir düşüş mitiyken, St. Paul'un kalıtsal günahı temel alarak yaptığı okuma sonrasında Hıristiyan teolojisinin merkezi ögesi haline gelmiştir. Kalıtsal günahın bugün sahip olduğu anlam St. Paul'un *Adem ve Havva'nın Yaşamı (The Life of Adam and Eve)* metninin *Vita* ve *Apocalyse* versiyonlarına dayanır. St. Paul bu metinleri oluştururken Eski Ahit metinlerinden faydalanmış ve bunları kendi yorumlarıyla tekrar inşa etmiştir. Bu metinlerde artık temel problem ilk insanların yaratılışları değil, onların işledikleri ilk günaha dair belirlemelerdir. İnsanın yaratılışına ve dünyaya gelişine ait bu yaratılış hikayesi St. Paul'un yorumuyla yerini günahın ve kötülüğün anlatıldığı yeni bir öyküye bırakacaktır. Paul'dan sonra artık öykü tarihin başında ilk insan çiftinin Tanrı'nın gizemli bahçesinde yaşadıkları maceraların anlatıldığı bir hikaye olmaktan çıkıp günahın/kötülüğün dünyaya nasıl geldiğini anlatan etiyolojik bir mit olarak okunacaktır.¹⁰⁵

Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi... Oysa Âdem'den Musa'ya kadar ölüm, gelecek kişinin örneği olan Adem'in suçuna benzer bir suç işlememiş olanlara da egemendi.¹⁰⁶

St. Paul'un yorumundaki farklılık, Adem ve Havva'nın ardılı olan insanların yeryüzünde sahip oldukları ölümlülük ve kötülük gibi kavramların sorumluluğunu onların işledikleri tek bir günahın sonucu olarak ortaya koymasındadır. Klasik günah tanımında insan yanlış ya da yasaklanan bir davranışı gerçekleştiren olarak günah

Eski ve Yeni Ahit'in arasındaki 400-450 yıl içinde yazılmış olan 14 tarihi metin apokrifdir. Bu kitaplar İbranice olarak yazılmıştır. Bu kitap grubuna, Tevrât ve Zebûr'un evrensel olarak kabul edilmiş otuz dokuz kısmı ile İncil'in yirmi yedi kısmı arasındaki zaman dilimini kapsar; M.Ö. 400 -- M.S. 35. Apokrif kısımlar sadece Katolik Kilisesi tarafından kabul edilirler, Hıristiyanların çoğu bunları otorite olarak kabul etmez ama bazıları eğitsel değeri olduğunu söylerler.

¹⁰⁴Jeffrey Burton Russell, *İblis Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, Çev: Ahmet Fethi, Kabalıcı Yayınları, İstanbul:1999.

¹⁰⁵ Cengiz Batuk, a.g.e., s. 37.

¹⁰⁶ Rom. 5:12-14.

işleme ediminin öznesidir. Günah ise özne olan insanın etkinliğinde gerçekleştirilen nesnedir. Bu tanımda günahın ortaya çıkması insana bağlıdır. St. Paul'un Romalılara mektubunda bu tanım tersine çevrilmiş, insan günahın etkisinde olan bir varlık olarak ortaya konulmuştur. Bu şekilde insanı günahın öznesi/faili olmaktan çıkararak, günahın nesnesi haline getirmiştir. Günah, insanın ortaya çıkardığı bir şeyken, sonrasında insanın ona mahkum olduğu ve günahın belirleniminde yaşadığı bir güç olarak ortaya konulur. Günah, insan hayatına bir zorunluluk olarak dahil edilir.¹⁰⁷

St. Paul, Adem'in günahı (ilk günah) ve kalıtsal günaha kaynaklık eden günah kavramı arasındaki ayrımı Romalılara Mektuplarda dile getirir. Buna göre yukarıda da ele alındığı gibi, '*günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi.*'¹⁰⁸ Bu şekilde Adem'in günahının sadece kendisi için değil tüm ardılları için ölümü getirdiğine inanılmaya başlanmıştır. Tüm insanlar ölümlü, tüm insanlar günahkar hale gelirler. Buradaki ölüm ifadesi sadece fiziksel anlamda değil aynı zamanda ruhsal bir ölüm, günahkarlık ve kalıtsal zayıflık anlamlarına da gelmeye başlamıştır. Adem'den sonra gelenlerin sadece günah işleme eğilimini değil aynı zamanda suçluluk durumunu da devraldıklarına inanılmıştır.¹⁰⁹ Adem, sadece kendi adına Tanrının buyruğuna karşı gelse de onun işlediği günah sonraki nesilleri de kapsayan bir lanet halini almıştır. Adem'in günahının laneti aynı zamanda bizim günahımız halini gelmiştir. 'Biz Adem'den yalnızca bu günahı değil aynı zamanda onun kendisini Tanrıdan uzaklaştırma durumunu tekrar etme baskısını da miras alırız.'¹¹⁰

Tanrı tarafından ayrıcalıklı bir konumda yaratılan insan, yaptığı hata sonucunda bu ayrıcalıklı konumunu kaybederek kötülüğe mahkum olmuştur. Bu şekilde insan tabiatının da ilk baştaki yaratılışındaki mükemmelliğini korumadığı, insanın düşmüş bir varlık olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Düşüş, kötülük problemini çözüme kavuşturmak için de kullanılan bir kavram haline gelmiştir. St. Paul'a göre evren, özünde iyi olan Tanrı tarafından iyilikle yaratılmıştır. Özellikle

¹⁰⁷ Cengiz Batuk, *a.g.e.*, s. 38.

¹⁰⁸ The New *Oxford Annotated Bibel*, 2001, Rom. 5:12.

¹⁰⁹ Edward Yarnold S. J., *The Theology of Original Sin*, Theology Today Series, Fides Publishes, Indiana: 1971, s. 51.

¹¹⁰ Alan Jacobs, *Original Sin; A Cultural History*, Harper Collins Publishers, New york: 2001, s. 32.

insanın yaratılışının mükemmel ve diğer tüm varlıklardan üstün olduğuna değinilir. Buna göre Tanrı insanı kendi mükemmelliğinin bir örneği olarak yaratmıştır. “Ve Tanrı dedi, suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım... Ve Tanrı insanı kendi suretinde yarattı; onu Tanrı’nın suretinde yarattı; ve Tanrı onları erkek ve dişi olarak yarattı ve onları mübarek kıldı.”¹¹¹

Ancak insan kendi özgür iradesini yanlış bir şekilde kullanarak Tanrı’nın kendisine verdiği mükemmelliği yitirmiştir. Bu şekilde dünyadaki kötülüğün ve insan doğasının zayıf yönlerinin sorumlusu Tanrı değil, insanın kendisidir. Tanrının yarattığı şeylerden birisi olan özgür irade, kötülüğün olanağını içinde taşımaktadır. İnsan, iradesini bu kötüden yana kullanarak onu aktif hale getirmiştir. Kötülüğün ortaya çıkma süreci, Tanrının bilinçli olarak ortaya koyduğu bir süreç değildir.

İnsanın haricinde yine kendisi Tanrı’dan bağımsız bir güç olarak ele alınan Şeytan’da kötülüğün sorumlularından birisi olarak görülür. Orijinal hikayede Havva’yı elmayı yemesi için Adem’i ikna etmesi konusunda baştan çıkaran yılan/şeytan da Tanrı tarafından cezalandırılmıştır. Onun cezası da Adem ve Havva ile birlikte dünyaya atılmak olmuştur. Bu şekilde cennetteki yerini özleyen ve buna sebep olduğunu düşündüğü insana karşı düşmanlık besleyen şeytan, dünya da da insanı kötülük yapması için yoldan çıkaran bir varlık olarak kabul edilmiştir. Şeytan da Tanrı’dan bağımsız bir şekilde kötülüğe sebep olan etkenlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

St. Paul’a göre Adem’in ilk günahıyla bu dünyaya düşmüş olan insanlar kurtuluşu beklemektedir. St. Paul’un öğretisinde, kalıtsal günaha sebep olan Adem ve bu günahın kefarecini ödeyeceğine inanılan İsa Mesih karşılaştırması oldukça önemlidir. St. Paul, İsa Mesih’i Adem’in yaptığı ve tüm ardıllarını etkileyen hatanın sonucunu düzelten, günahı ve ölümü ortadan kaldıran, şeytanın ve kötülüğün dünyadaki etkisine son veren birisi olarak sunar. Günah, dünyaya tek bir adam yüzünden gelmiştir, yine tek bir adam sayesinde gidecektir.¹¹² İsa’nın tekrar geleceği

¹¹¹ Tekvin 1: 26-28.

¹¹² Cengiz Batuk, *a.g.e.*, s. 48.

haberi Yeni Ahitte müjde olarak verilir. Bunun bir müjde olduğuna dair inanç, insanlığın kurtarılmaya ihtiyacı olduğuna ama kendi kendilerini kurtarma kapasitesine sahip olmadıklarına dair bir kabulden kaynaklanır.¹¹³ Bu kabul, Adem'in birey olarak işlediği günahın sonuçlarının tüm insanlığı etkilediğine inanıldığı gibi İsa'nın da tek başına tüm insanlığın kefarecini ödeyeceğini dile getirir. Paul'a göre Adem ve İsa'nın misyonları birbirlerine paralellik göstermektedir. Adem'in günahı ne kadar derin kabul edilirse Mesih'in zaferi de o kadar büyük hale gelmiştir. Roma Katolik Kilisesi'nin kutsal ayini *o felix culpa* (Mutlu hata!) diye başlar, “*Ödülü böyle yüce ve iyi bir kurtarıcı olan o kutlu insana şükürler olsun*”. Adem'in günah işlemesi ve düşüş meydana gelmiş olmasaydı İsa'nın tüm insanlık adına acı çekmesi gerekmeyecekti. Adem günahı, ölümü, acıyı, dünyevi hayatı temsil ederken, İsa Mesih ölümsüzlüğü, bağışlamayı, kötülüğün ve günahın etkilerinden kurtulmayı temsil eder. İnsanlık Ademde ölürken, İsa sayesinde tekrar dirilir ve ilk yaratılışındaki mükemmeliyetine kavuşur.¹¹⁴

St. Paul'a göre düşüşle beraber insan sadece yeryüzüne değil aynı zamanda ölümlü bir bedene de sahip olmuştur. Beden, doğumundan itibaren taşıdığı kalıtsal günah tarafından kirletilmiştir. Adem'den sonra gelenler artık Tanrının yarattığı mükemmel insan değildirlere, yine aynı şekilde beden de bu farklılaşmanın bir göstergesi gibidir. Daha önce ölümlülüğü bilmeyen insanoğlu, artık ölümlü bir beden tarafından sınırlandırılarak yaşamaya mahkum edilmiştir. Başka bir deyişle beden, insanın Tanrıdan ayrılışını simgeler. Hıristiyanlıktaki vaftiz töreni bu ayrışmaya dikkat çekmek ve insanı tekrar Tanrının ruhuyla birleştirmek amacıyla yapılır. İsa'nın çarmıhta can vermesi tasviri de yine insan ruhunun günahlarla kirlenmiş bedeni terk etmesi ve tekrar ölümsüzleşmesini temsil eder.

Kalıtsal Günah kavramı Hıristiyanlığın ikinci yüzyılında Grek kilise babası Irenaeus (c.130-200) tarafından, doğu kilisesinin insan ırkını, Ademle birleştirme amacıyla ele alınmıştır. Irenaeus'a göre çocukların naifliğine sahip Adem ve Havva, Tanrı tarafında ölümsüzlükle ödüllendirildiler. Bu hediyenin büyüklüğünü

¹¹³ Linda Woodhead, *Hıristiyanlık*, Çev: Sevda Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara: 2006, s. 38.

¹¹⁴ A.g.e., s. 47-48.

anlayamayan Adem ve Havva yılan tarafında baştan çıkarıldılar. Bu şekilde insanlığın ilk anne ve babası, sonradan Mesih tarafından telafi edilecek günahı işleyerek tüm insanlığı Tanrının ölümsüzlük hediyesinden mahrum bıraktılar. Ancak Irenaeus da Apolojistler gibi sonraki nesillerin Adem'in günahını telafi edebileceğine inanmıştır. Irenaeus insanın kendi iradesinin gücüyle ruhu kabul edebileceğinin altını çizer. Ona göre 'günahın bizim özgürlüğümüzü azalttığı doğrudur, fakat bu özgürlüğü yok etmemiştir.'¹¹⁵ Irenaeus bu şekilde Tanrıyı sorumlu tutmadan dünyadaki ahlaksal kötülüğü de açıklamaya çalışmıştır.

Latin kilise babası Tertulianus (c.160-225) batı kilisesinde kalıtsal günah kavramını *vitium originis* (kökenin bozukluğu) ya da nesilden nesile üreme yoluyla aktarılan yozlaşmış insan doğası olarak dile getirmiştir. Her insan Adem ile derin bir bağ içerisindedir ve her insan Adem'in deneyimini içten içe yaşamaktadır. Tertulianus bunu 'bizim günaha iştirakimiz, ölüme olan bağlılığımız, cennetten atılmamız' olarak ifade eder. 'Kötülük insan ruhunda önceden vardır, kökenimizin (*exoriginisvitio*) hatasından türemiş olmak doğal olarak bu durumda olmamıza sebeptir.'¹¹⁶

Tertulianus'un kalıtsal günah ile ilgili açıklamaları, sonraki Batı Kilise Babaları tarafından revize edilmiş ancak son anlamı Augustinus (c.354-430) tarafından verilmiştir. Augustinus'un kalıtsal günah mitini doktrine dönüştüren kişi olduğu söylenebilir. Augustinus kalıtsal günahı Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin bakış açısından çok daha farklı bir şekilde, onu siyasal alana taşıma çabası içerisinde yorumlamıştır. Ona göre kalıtsal günah doktrini, insanoğlunun eksik bir doğaya sahip olduğunun ve kendi dışında yöneticilere ihtiyacı olduğunun bir göstergesidir. Bu yöneticiler ise Hıristiyan bir devlet ya da kontrol organı olarak kilise olmalıdır. Bu şekilde kalıtsal günah yorumu, kilise otoritesini sağlamlaştırmak ve toplumsal hayatı düzenlemek için de kullanılmış olur. Augustinus'un yorumunda "siyasal anlayıştan kötülüğe, kaderden insan iradesine ve otoriteye, itaatten özgürlük sorununa kadar pek

¹¹⁵ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, Çev: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2007, s. 45.

¹¹⁶ Alan Jacobs, *a.g.e.*, s. 32.

çok probleme kaynaklık edecek olan yeni bir mitoloji doğacak ve bu mitoloji Kartaca ve Orange konsillerinin kararlarıyla doktrinleşecektir.”¹¹⁷

Pagel'e göre Augustinus'un kalıtsal günah yorumu, Hıristiyanlık tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Tanrının yönetimi insanoğluna verdiği inanan ve insanoğlunu değerli bir mevkide tutan ilk Hıristiyanların aksine, Augustinus insanın köleliğini ön plana çıkarır. İnsan, dünyanın yöneticisi değil, kendi bozulmuş tabiatının bir kölesidir. Ona göre insanlık hastadır ve acı çekmektedir. Düşüş ve kalıtsal günah nedeniyle tabiatı bozulan insan doğası bir daha düzelmeyecektir. Augustinus, öğretisinin merkezine kalıtsal günahı yerleştirerek Hıristiyanlığın siyasallaştırılması yolunu da açmıştır.

Augustinus, St. Paul'un Adem'in sadece ilk insan değil aynı zamanda günahın ve kötülüğün nedeni olduğu yorumundan oldukça etkilenmiştir. Onun amacı, bir teologdan çok bir vaiz olan St. Paul'un sistematik olmayan öğretisini sistematize etmektir. Augustinus da St. Paul gibi Tanrının her şeyin yaratıcısı olduğu ve onun hiçbir kötülüğün kaynağı olmadığı düşüncesini destekler. “*İlk insan Tanrı'nın suretinde, en mükemmel tarzda ve olabildiğine iyi olarak yaratılmıştır.*”¹¹⁸ Kendisi hiçbir kötülüğün kaynağı olmayan Tanrı, Adem'i de iyilikle yaratmış, ancak Adem düşüşle birlikte Tanrıdan uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşma sadece Adem'i değil, Adem'den sonra gelen her bireyi de içine alacak bir etki yaratmıştır. İnsan, Tanrının yaratılışta kendisine verdiği orijinalliği sonsuza dek yitirmiştir. Augustinus insanda meydana gelen bozulmayı da, Tanrının insanı tartışmasız bir mükemmeliyette yarattığının bir kanıtı olarak görür. Başta iyi olmayan bir şeyin bozulmaya uğraması mümkün değildir. Eğer insan Tanrı gibi mutlak bir iyiliğe sahip olsaydı bir bozulma meydana gelemezdi, eğer kötü en başından beri kötü olsaydı bozulacak bir şey olmazdı. Bozulma, ancak iyi olanı hasara uğratan bir süreçtir, bir şeyde hiçbir iyiliğin bulunmaması onun hiçliğine işaret eder. Dolayısıyla kötülük kendi başına bir şey

¹¹⁷ Cengiz Batuk, a.g.e., s. 101.

¹¹⁸ Augustine, *The City of God*, Doubleday Publishing,, NewYork: 1958, XIV:11.

değil, iyiliğin yoksunluğundan kaynaklanan bir durumdur. Bütün varlıklar töz olarak iyidirler.¹¹⁹

Augustinus'a göre kötülüğün tözü ve fiili bir varlığı yoktur. Hiçbir şey doğuştan ya da doğası gereği kötü değildir. Kötülük, iyilikten yoksunluktur.¹²⁰ Bir kötülük ilkesi ya da kendinden mutlak kötü bir varlık, Tanrı'dan bağımsız bir kötülük efendisinin varlığı mümkün değildir. Tanrı dünyanın, yaratılışından ebediyete kadar giden sonucunu tasarlamıştır. Tanrının oluşturduğu bu düzen, hiçbir dışsal etki tarafından değiştirilemez. Augustinus bu düzen içerisindeki doğal kötülük ve ahlaksal kötülüğü birbirinden ayırır. Depremler, kasırgalar gibi tabiat olayları ya da hastalıklar doğal kötülüğün parçalarıdır ve aslında gerçek anlamda kötülük değildirler. Tanrının ana hatlarını çizdiği ilahi planın parçalarıdır. Onların kötü görünmesinin sebebi, bizim genel resmi göremememizden kaynaklanır. Tüm bunlara rağmen Tanrıya olan koşulsuz inanç, bunların Tanrının iyi yaratımının birer parçası olduğu fikrini kabul etmeyi gerektirir. Ahlaksal kötülük ise doğal kötülüğe göre anlaşılması ve kabul edilmesi daha zor bir durum olarak karşımıza çıkar. Doğal kötülüğün fiziksel yıkımlarının aksine ahlaki kötülük insan ruhunu yıkıma uğratar. Ahlaksal kötülük, özgür irade ile günahın seçimidir. Ancak Augustinus'a göre özgür iradeyle yapılan seçimlerin nedenleri yoktur. Özgür iradeden kaynaklanan kötülük mutlak ve nedensel olarak çözümlenemez.¹²¹

Buna bağlı olarak Augustinus, insanlığın tarihini düşüşten önce ve düşüşten sonra olarak iki bölüme ayırır. Düşüşten önceki Adem ile düşüşten sonraki her bir insanı da niteliksel olarak birbirinden ayırır. Augustinus'a göre bebekler dünyaya kendi eylemleri yüzünden değil ancak, kökenleri yüzünden günahkar gelirler. Augustinus'un *peccatum originalis* olarak dile getirdiği bu düşünce, günahın doğumumuzdan itibaren bizim içimizde olduğunu, bizi kökenimize bağladığını ifade

¹¹⁹ Augustinus, *Confessions*, Oxford World Classic, Çev: Henry Chadwick, Oxford University Press, Oxford: 2008, VII:12.

¹²⁰ A.g.e., 7.12. 18: 'Quaecumque sunt, bona sunt; malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset' (her ne varsa iyidir; kötülüğün bir tözü yoktur, olsaydı iyi olurdu) City of God 11. 9; ' Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accipit' (Kötülüğün doğası yoktur; kötü denilen şey, sadece iyinin yokluğudur.)

¹²¹ Jeffrey Burton Russell, a.g.e., s. 231-232.

eder. Adem'in Tanrıya karşı bozulan inancı, tüm insanlığa bu bozukluğu reddedilemez bir özellik olarak yaymıştır. Burada günah, yakalanması kolay, kurtulması zor bir hastalık gibi ortaya koyulmuştur. Günah, yaygın bir hastalık gibi, bir insandan diğerine kolaylıkla geçer. Çok az insanın ise bu hastalığa karşı güçlü bir savunma mekanizması vardır. Günah bizim neden olduğumuz bir şey olmaktan çok bir hastalık gibi bize bulaşan, bizi zorunlu olarak etkileyen bir şey olarak ele alınır. Günah, kan yoluyla anne'den çocuğuna, çocuğun seçimi doğrultusunda olmadan bulaşan HIV virüsü gibi geçen bir virüs olarak ele alınmaktadır.¹²²

Adem ilk günahı işlerken, özgür iradesini yanlış bir şekilde kullanmıştır. Bunu özünde kötü olan şeyi arzularak değil, iyi uğruna daha iyiye yüz çevirerek yapmıştır (*Iniquates est disertiorum*). İnsanın özgür iradesiyle kötülüğe düşmesi, onu istediği anlamına gelmez. İnsan, daha iyi olmak için iyi olandan yani Tanrıdan uzaklaşmıştır. Adem, Tanrının buyruğunu göz ardı ederek kendi iyisini ortaya çıkarmak istemiştir. Bu şekilde günah ve kötülük yeryüzüne ilk insanın eyleminin bir sonucu olarak gelmiştir. Adem kendisini Tanrıya tercih ederek ahlaki kötülüğü dünyaya getirmiştir. Ahlaki kötülük yani günah, Augustinus'ta ve tüm Hıristiyan düşüncesinde Tanrının yarattıklarını Tanrıya bağlayan özel bir bağdır. Adem'den bu yana insanın Tanrının yasaklamalarına itaat etmesi ona olan saygısını, bu yasakları dinlemeyerek günah işlemesi ise kendisi için iyi saydığı şeylerin Tanrının iyilerinden daha üstün olduğunu ilan etmesidir. İnsan, günah ile birlikte yaratılan bir varlık olarak statüsünü kabul etmediğini gösterir. Başka bir deyişle işlenen her günah insanın Tanrıya olan başkaldırısını yineler. Her ahlaki kötülük, günah ya da günahın sonucudur.¹²³

Augustinus, Platonculuk'tan etkilense de maddenin kötü olduğunu ve ruhun bir günahın cezası olarak bedenle birleştiğini kabul etmez. Ancak ilk günahın sonra ruhun bedenle ilişkisinin eskiden olduğu gibi olmadığını ve olması gerektiği gibi olamayacağını savunur. Tanrının koyduğu yasanın çiğnenmesiyle beden ruha başkaldırmıştır. Burada Augustinus, Kierkegaard'ın aksine kişinin ilk günaha

¹²² Alan Jacobs, a.g.e.,s. XIII.

¹²³ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev: Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul: 2005, s. 119-120.

*concupiscentia*¹²⁴ ile düştüğünü iddia etmektedir. Tanrının bedeni yönetmesi için yarattığı ruh, bedenın kölesi olmuştur. Ruhtaki dengenin bozulması, aklın dizginlerinin şehvani duygulara verilmesine neden olur. Bu şekilde daha üst seviyedeki değerler daha alttaki değerlere tabi kılınarak bedenın de düzenini bozar.¹²⁵ Bu şekilde algılarla beslenen ruh kendisini tanımaz hale gelir ve yalnızca maddenin gerçekliğine inanır. Augustinus'a göre kurtulunması gereken kötülük de budur. İyiliğe sahip olması gereken insan doğası bir eksiklikten dolayı kötüye sahip olmuştur. Kısacası kötülük bir yoksunluktur.¹²⁶ Şehvet ya da bedenın ruha isyanı, huzursuzluk, hastalık, ölüm ve insanın sahip olduğu tüm sıkıntılar onun işlediği günahın bir sonucudur. (*Omne quoddicitur malum, aut peccatum est, aut poena peccati*) Augustinus'un bu düşünceleri St. Paul'un 'günahı dünyaya getirenle ölümü dünyaya getiren aynı kişidir' düşüncesini yineler.

Augustinus, insanın kötülük haline kendisi düşmüş olsa da bundan kendi hür iradesiyle kurtulamayacağını söyler. Kişinin günahı keşfettiği an, onun kefarete ve ilahi yardım olmaksızın bundan tek başına kurtulamayacağını keşfettiği andır. Kalıtsal günah yüzünden düzeni bozulmuş duyusal isteklerin saldırılarına ancak bu şekilde karşı koyulabilir. Augustinus'a göre her ne kadar insanın iradesinden kuşku duyulmasa da Tanrının inayetini kabul etmek bu iradeyi önceler. İnayet olmadan hür irade iyiliği istemez ya da onu gerçekleştirilemez. İyiliğin kaynağı mutlak bir şekilde Tanrı'dır. Adem cennette yaratılışından ilk günahı işlediği zamana kadar geçen sürede mükemmel bir varlık olarak yaşamıştır. Tanrı'nın iyiliği sayesinde hiçbir şeye ihtiyaç duymadan ve kötülüklerden uzak bir hayat sürmüştür. Sonuç olarak insanın mutluluğunun ve iyiliğinin kaynağı Tanrıyken, kötülüğe sadece kendi eyleminin bir sonucu olarak düşmüştür.

İnsanın düşüşündeki en önemli faktör olan özgür irade, Augustinus'un öğretisinin merkezi noktasında yer alır. Ancak onun gerçek anlamda özgür iradede kastettiği Adem'in ilk günahı işleyinceye kadar sahip olduğu özgür iradedir. Çünkü

¹²⁴ *Concupiscentia*, Latince bir sözcüktür ve günümüz İngilizcesinde *concupiscent* olarak kullanılır. Şehvet düşkünlüğü, bir şeye aşırı arzu duymak anlamlarına gelir, Genellikle cinsel ve bedensel arzulara gönderme yapar.

¹²⁵ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 120.

¹²⁶ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 134-135.

Adem'den sonra gelenler kendi seçimleriyle değil, zorunlulukla günahkar olurlar. Özgür irade, Adem'in meyveyi yemeyi ve Tanrının buyruğuna karşı gelmeyi düşündüğü an ortadan kalkmıştır. Adem, tüm insanlık adına bir seçim yapmıştır. Özgür irade, başlangıçta insana bahşedilmiş olsa da düşünle beraber yitirilmiştir. Bu nedenle, irade özgürlüğü, düşmüş insanda tam anlamıyla mevcut değildir. İnsanın iyiyi seçmeye dair iradesi bir kez zarar gördüğü için, sürekli olarak kötüye yönelme eğiliminde olacaktır. Adem, günahın esaretine kendi isteğiyle girse de bu esareten kurtulması için kendi isteği yeterli olmayacaktır. Tek kurtuluş, Tanrının inayetini kabul etmektir.¹²⁷

İnsan Tanrı'yı terk etti ve sonsuz kötülüğe müstahak oldu. Çünkü o sonsuz olmak için kendisinde olan iyiliğe ihanet etti. Bu, bütün insan ırkının neden bütünüyle kınanmış/lanetlenmiş bir kütle olduğunun nedenidir; çünkü o, köklerinde bulunan soy nedeniyle cezalandırıldı. Öyle ki, hiç kimse bu durumdan kurtulamaz ve lütuf ve rahmete hak kazanmadıkça cezaya müstahak olarak kalacaktır.¹²⁸

Eğer Adem'den sonra gelen insan ırkı özgür iradeye tam anlamıyla sahip değilse bugün yaptığı kötü seçimlerin sorumluluğunun ne olacağı problemi de ortaya çıkmaktadır. Champpelell bu durumu sarhoş örneği ile açıklar. Sarhoş olan kişi birini öldürdüğünde her ne kadar bilinci yerinde olmasa da eyleminden sorumludur. Kişiyi öldürmeyi iradi bir biçimde seçmemiş olsa da sarhoş olmayı kendi iradesi doğrultusunda seçmiştir. Dolayısıyla ilk seçimi ikinci seçiminin ortaya çıkmasına neden olmuş ve kendisini her iki durumun da sorumlusu haline getirmiştir. Bu örnek tüm insanlığa uygulandığında görülmektedir ki Adem, insanlık adına ilk seçimi yapmış ve ardından gelen tüm seçimlerin de sorumluluğunu almıştır. Bu nedenle Adem'in ardıllarının yaptığı tüm ikinci seçimler bu ilk seçimin izini taşır.¹²⁹

Augustinus'a göre insan özgür iradeye kesinlikle sahip olsa da düşüşten sonra her şey radikal bir şekilde değişmiş ve insan kurtuluşa sadece iradesiyle değil aynı zamanda Tanrı'nın inayetini kabul ederek ulaşabilir bir hale gelmiştir. Augustinus'a

¹²⁷ Cengiz Batuk, a.g.e.,s 119- 120.

¹²⁸ Augustinus, *The City of God*, XXI: 12.

¹²⁹ T.Champpelell, *Aristotle and Augustine on Freedom*, Mcmillan Press, New York: 1995, s. 123-124.

göre kurtuluş ancak *gratia cooperans*¹³⁰ ile mümkündür. İnsanın iyiliği seçmeye dair her türlü eylemi ancak Tanrıyla işbirliği içerisinde gerçekleşebilir. Tanrı, bizim içimizde, bizim işbirliğimiz olmaksızın, iradenin gücü olarak vardır. Biz istemeye başladığımızda bizimle işbirliği içerisine girer. Bizim isteme eylemimizde bizimle beraber olmazsa kendi doğamızla iyi'yi gerçekleştirme gücümüz yoktur.¹³¹ Bu anlamda inayetin amacı iradeyi yok etmek değil, onu, günah yüzünden saptığı kötü yönden yeniden iyiliğe yönlendirmektir. Kötülük yapmak, özgür iradenin bir parçası olsa da, kötülük yapmayarak inayeti doğrulamak gerçek özgürlüğün ifadesidir. Mesih'in inayetinin eksiksiz bir şekilde egemen olduğu insan, özgür insandır. (*Libertas vera est Christo servire*)¹³²

İnsanın içine düştüğü kötülük durumundan tek başına kurtulması mümkün değildir. Bu nedenle günahkar insanla günahsız, masum ve iyi olan Tanrı arasındaki uçurumu kapatacak bir aracıya ihtiyaç duyar. Enkarnasyon fikrine duyulan ihtiyaç da bu noktada ortaya çıkmıştır. İnsanın günahkar olması ve inkarnasyon düşüncesi birbirini gerektirmektedir. Augustinus'a göre Mesih, Adem'in insanlığı içine soktuğu durumu düzeltmek için gelir. Bu şekilde Adem'deki Tanrının imajını düzeltir. Başka bir deyişle Mesih, ilk günahla Tanrıdan kopan insanı, kefareti kendisi ödemek suretiyle tekrar Tanrıyla barıştırır. Bunun yanı sıra Mesih'in Tanrı tarafından insana ilk yaratılışında sahip olduğu ancak sonra günahla beraber kaybettiği mükemmelliğindeki bazı unsurları hatırlatması için gönderildiğine inanılır. İnsanlara alçak gönüllülüğü ve kibirden uzak durmayı göstermek için gelen İsa, Tanrı ve insan arasındaki bir arabulucudur. İsa'nın normal bir kadın-erkek ilişkisi sonucunda dünyaya gelmemesi, bakire Meryem'in çocuğu olarak doğduğu düşüncesi de yine kalıtsal günah doktriniyle yakından ilişkilidir. Yeryüzüne düşen insanlığı kalıtsal günahın izinden kurtarmak için gelen arabulucunun aynı kalıtsal günahın izini taşımaması gerekmektedir. Meryem'in hiçbir duyusal arzu olmaksızın, kutsal ruh aracılığıyla meydana gelen hamileliği Mesih'i bu döngünün içerisinden kurtarmıştır. Tüm insanlar Adem'in günahıyla dünyaya gelirken Mesih bu durumun dışında

¹³⁰ Augustine *Gratia Operans*(operating grace) terimini *Gratiaco Operans*(co-operatin grace) ile karşıt bir anlam içerisinde kullanır.

¹³¹ St. Augustine, *On Grace and The Free Will, Kindle Edition*, p. 289.

¹³² Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 135.

kalmıştır. İnanişâ göre Adem'in ve sonrasında gelen tüm insanların kefarecini ödemek üzere çarmita canını vererek bu günahı temizler.¹³³

Mesih'in aksine normal bir cinsel ilişkinin sonucu olarak dünyaya gelen bebeklere vaftiz sakramentinin uygulanması da doğrudan kalıtsal günahla ilişkilidir. Augustinus'a göre kalıtsal olarak bir nesilden diğerine geçen bu bozulmanın olduğunun en öncelikli ve önemli kanıtı, insanın kontrol edilemeyen cinsel arzular ve utanç duygusudur. Bunun sonucu olarak dünyaya gelen bebeklerin ruhları suçlu, günahları ise gerçektir. Tüm insanlara ceza olarak verilen cinsel ilişki ve doğumun kirinden kurtulmayı simgeleyen vaftiz Hıristiyanlığın en önemli sakramentidir. Tertullianus vaftizi, orijinal körlük zamanımızdaki günahlarımızı yıkadığımız ve sonsuz hayat için bizi özgürleştiren bir ritüel olarak tanımlar. Kutsal vaftizi kesinlikle bir gereklilik olarak gören Augustinus daha da ileri giderek vaftiz olmadan ölen yeni doğmuş bebeklerin bile günahın iziyle lanetlediğini söyler.¹³⁴

Augustinus'un kalıtsal günah kavramı, sonraki dönemlerde Anselmus, Aquinas ve diğer skolastik teologlar tarafından tekrar yorumlansa da temelde kalıtsal günah Tanrının doğaüstü inayetiyle (*donum super naturalis*) insana bahşettiği doğruluğun ve mükemmelliğin kaybedilmesi olarak anlaşılmaya devam edilmiştir. Ancak Augustinus'un düşüncelerinden yola çıkarak en radikal yoruma ulaşan kuşkusuz Pelagius (c.354-418)'tur. Özgür irade ve insanın iyi olan doğası fikrini ilk gündeme getiren kişidir. Pelagius'un düşüncelerine kendi eserlerinden çok Augustinus'un ona yaptığı eleştirilerden ulaşılmıştır. Augustinus'un sonraki nesillerde kalıtsal günaha sebep olan Adem'in ilk günahı fikrine karşılık Pelagius, bireyin iyiyi seçme özgürlüğüne vurgu yaparak karşı çıkmış ve kilise tarihinin en önemli krizini ortaya çıkarmıştır. Pelagius ve takipçilerinin 418 Büyük Kartaca Konseyi tarafından sapkınlıkla itham edilerek aforoz edilmesine sebep olan bu düşünceye göre Adem'den sonra dünyaya gelen her bir birey günahsız olarak doğar. Kudüs ve çevresinde verdiği vaazlarda insanların günahsız bir şekilde dünyaya geldiklerini, bu nedenle vaftizin de gereksiz olduğunu savunmuştur.

¹³³ Cengiz Batuk, *a.g.e.*, s. 113-115.

¹³⁴ Alan Jacobs, *a.g.e.*, s. 47.

Pelagius'un hareket noktası St. Paul'un yazdığı Romalılar 5:12-21 pasajlarıdır. St. Paul'un 'Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi' sözüne örnek ya da model olma ifadesini ekler. Ona göre asıl problem, bu yorumun yanlış okunmasındadır. Pelagius, Augustinus'un düşüşün tek nedeni olarak insan iradesini görmesi ve bu iradenin gücüne inanması konusunda aynı fikirdedir. Adem günahın var olmadığı zamanda günahı işlemek suretiyle onun ilk kez ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak Pelagius oldukça iyimser bir yaklaşımla, o güne kadar kabul gören kalıtsal günah dogmasına kökten bir şekilde karşı çıkmıştır. İnsanların günahın determinine ettiği ve maddesel kötülüğün hüküm sürdüğü bir dünyada yaşadığı düşüncesine katılmaz. Pelagius, insanın iradesini hiçe sayan ve onu kendisinden önce gerçekleşen günahların esiri haline getiren anlayışa karşı, insan iradesini merkezi noktaya alır. Kefaret (redemption) ve günahlardan kurtulma (salvation) kavramlarının karşısına insan iradesi ve onun Tanrının yardımından bağımsız yalnız yolculuğu fikrini koyar.¹³⁵ İnsan, Tanrı'nın inayetinden bağımsız bir şekilde tamamıyla özgür iradesiyle iyiyi ve kötüyü seçme kapasitesine sahiptir. Pelagius'un ölümün, günahkarlığın bir cezası olarak insana verildiği düşüncesine cevabı ise ölümlülüğün bir insanlık durumu olduğu ve Adem'in günah işlemese dahi bu durumla karşı karşıya kalacağı yönündedir.

İnsanların kendi iradeleri dışında gerçekleşen bir günden sorumlu tutulmaları ve bu nedenle lanetlenmeleri Tanrının adilliği fikriyle çelişmektedir. Ayrıca bu düşünce insanları Tanrıdan ve onun kutsallığından uzak tutmaktadır. Pelagius'a göre ise istisnasız tüm insanlar bu ilişkiyi kurma yetisine sahiptir. Tanrıya mutlak itaat mümkün ve gereklidir. Tanrı insanlardan buyruklarına uymalarını ister, ancak kalıtsal günah insanların Tanrıyla aralarına koyduğu uçurum nedeniyle bu buyruklara uymaktan alıkoyar. Augustinus'a göre bizler, zayıflığımız ve bozulmuşluğumuz nedeniyle Tanrının inayetini görmek zorundayken, Pelagius'a göre Tanrının inyeti bizim onun buyruklarını yerine getirebilme yetimiz içinde görülebilir. İnsan, Augustinus'un ifade ettiği şekilde 'Tanrının çocuğu' pozisyonundan çıkarak büyümeli ve ona olan bağlılığını kendi bağımsızlığı yoluyla

¹³⁵ Vasiliki Tsakiri, *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity*, Palgrave-Macmillan, New York: 1996, s. 58.

göstermelidir. İnsan babası olarak görülen Tanrıdan bağımsızlaşmalı (*emancipatus a deo*) ve Tanrının yetişkin çocuğu haline gelmelidir.¹³⁶

B. Lohse'ye göre Pelagius'un kalıtsal günah kavramını bedeni bütün kötülüklerin kaynağı olarak gören ve ruhu da bu bedende hapis olduğunu söyleyen Maniheist düşüncenin düalizmden etkilendiğine inanmaktadır. Adem'in Tanrıya olan itaatsizliğinin kötü olduğunu düşünmekle birlikte sonraki nesillerin bu günaha katılmalarına kalıtsallığın değil, bu kötü örneğin etkisi olduğuna inanır. Ancak bu kişinin bu örneğe uyması ona uymaması kadar kendi özgür seçimleri dahilindedir. Bu bir zorunluluk değil, iradi bir durumdur.¹³⁷ İnsanlar kendi özgür iradeleriyle gözleri önünde duran bu örneğe uymaktadırlar. Bu kötü örneği ya da günahı takip ettiğimiz durumlarda dahi özgürlüğümüz ortadan kalkmaz, bir sonraki baştan çıkarmada yine en başta olduğumuz noktada olabilir ve günah işlemeyi reddedebiliriz.¹³⁸

İnsan mükemmel bir şekilde özgür iradeyle donatılmıştır. Her an, her insan tarafından Tanrıya itaat etmek seçilebilir. İnsanın hayatının birçok kötülük tarafından kuşatıldığı doğru olsa da, insanın günahattan uzak durarak huzurlu bir hayata kavuşması imkansız değildir. Kalıtsal bir lanetin belirlenimi altında yaşadığımızı söylemek, bahaneler yaratmaktan başka bir şey değildir. Birçok insan bunu kanıtlayacak şekilde günah işlemeyi yaşamalarına devam edebilmektedir. Pelagius'un insanlara verdiği iyi haber, insanların her an itaat etmeye özgür oldukları, kötü haber ise insanların aynı zamanda her an günah işlemeye de özgür olduklarıdır. Bu seçim, insanın hayatı boyunca kendi sorumluluğuyla meydana gelecektir. Her bir seçim tıpkı Adem'in seçimi kadar ciddi bir seçimdir. Pelagius'un iddiasının farklılığı insanın mükemmelliğinin aynı zamanda hem mümkün hem de zorunlu olması, kişinin itaat edebilecek bir varlıkken aynı zamanda sonsuz lanetlenmenin tehlikesi altında olmasıdır.¹³⁹ Farklı bir yaklaşımı ortaya koyan Peter Brown'a göre kalıtsal günah ve irade özgürlüğü konusundaki düşünceleriyle insanlar

¹³⁶ Alan Jacobs, *a.g.e.*, s. 53.

¹³⁷ Bernard Lohse, *A Short Story of Christian Doctrine*, Almanca'dan Çev: F. Ernest Syoeffler, Fortress Press, Philadelphia: 1985, s. 108-109.

¹³⁸ Alan Jacobs, *a.g.e.*, s. 52.

¹³⁹ *A.g.e.*, s. 52.

üzerinde korku yaratan Augustinus değil, daha çok Pelagius'tur. Pelagius birçok reformistin yaptığı gibi bireyin sınırsız özgürlüğünün ağırlığını onun üzerine yüklemiştir. Birey her bir eyleminden sorumludur.

Pelagius ve Augustinus zamanında Hıristiyanlık Roma imparatorluğunun resmi dini olarak sağlam bir düzleme oturmuştu. Kuşkusuz Hıristiyan hayatı için ortaya konulan ahlaki standartlar, infaz günlerine göre çok daha rahattı. Ancak buna rağmen Palegianizmin ortaya koyduğu ahlaki reform, o zamana kadar hüküm süren derin bir kaygıya çare olma çabası içerisinde oluşmuştur.¹⁴⁰ Hıristiyanlığın devletleşme sürecinde olduğu bu dönemde özgürlük ve bireyselleşmeyi ön plana çıkarmış, Augustinus ve Kilisenin kalıtsal günah doktrini merkezindeki baskın fikirlerinin olumsuz etkisini ortadan kaldırmayı amaçlamıştır.¹⁴¹

Kalıtsal günah üzerine farklı görüşlerin ortaya çıkması ve özellikle Pelagius'un reformist yaklaşımı dönemin dini otoritelerini oldukça rahatsız etmiştir. Bu düşüncelerin toplum üzerinde oluşturacakları etkilerden korkan Kuzey Afrika Piskoposları, 411-418 yılları arasında kalıtsal günaha ilişkin özellikle de Pelagius ve havarileriyle ilgili kararlar almak için birçok toplantı yapmışlardır. Bu konsillerin esas amacı, Palegianizmin tehlikeleri hakkında uyarılarda bulunmak ve daha ileri seviyede kalıtsal günah hakkında doktrinel kararlar almak olmuştur. İlk karar iki yüz piskoposun katıldığı XII. Kartaca Konsilinde alınmıştır. Buna göre Adem'in günah işlesin ya da işlemez ölümü olarak yaratıldığını ve bedeninin günah için cezalandırılmadığını söyleyen herkes aforoz edilecektir. 418 yılında Palegianistler heretik olarak ilan edilirler. Kartaca Konsilinden sonra 435-442 yılları arasında düzenlenen *İndiculus*'ta alınan kararlara göre de Adem'in günahıyla bütün insanlar mükemmelliklerini ve yeteneklerini kaybetmişlerdir. Hiçbir insanın düştüğü bu durumdan kendi iradesiyle kurtulması mümkün değildir. Yapabileceği tek şey Tanrının inayetine sığınmaktır. Aynı doğrultuda 529'da toplanan Orange Konsilinin de başlıca tartışma konusu, kalıtsal günahdır. Bu konsilin kararında Adem'in günahının hem ruh hem de beden olarak diğer bütün insanları etkilemediğini düşünen

¹⁴⁰ A.g.e.,s. 53.

¹⁴¹ Cengiz Batuk, *a.g.e.*, s. 91.

ve bu suçun sadece bedende bir zarara neden olduğunu, ancak ruhta bir bozulmaya sebep olmadığına inananlar sapkınlıkla suçlanmışlardır. Bunları iddia eden kişi aynı zamanda havarilerin de sözlerine karşı gelmiş olur. Çünkü St. Paul günahın ve ölümün bir insan yüzünden yeryüzüne girdiğini açıkça ifade etmiştir. Sonuç olarak St. Augustinusla beraber başlayan kalıtsal günahın doktrinleşme süreci önce Kartaca sonra Orange Konsilleriyle kilisenin doktrinleri arasında yerini almıştır.¹⁴²

St. Paul ve Augustinus'un doktrine dönüşen öğretileri ortaçağdan sonra reformistler tarafından tekrar ele alınmıştır. Reformasyon'un ünlü teologları Luther ve Calvin Augustinus'un yanlış yorumlarının, kalıtsal günahın insan üzerinde derin bir yıkım meydana getirmesine neden olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. 1530 Augsburg İnanç Bildirgesinde de Luther'in görüşleri temel alınmıştır.¹⁴³ Luther, kilisenin kutsal metinler üzerindeki otoritesine karşı çıkmış ancak kendisi St. Paul ve Augustinus'un düşüncelerine geri dönmüştür. Luther'in yenilik olarak sunduğu insanların kalıtsal günahın lekesinden kurtuluşunun mümkün olduğu fikridir. Ancak bu kurtuluşun yalnızca Tanrı eliyle olması yine insanı aciz ve etkisiz bir duruma düşürmüştür. Luther, kalıtsal günah konusunda insanı kendi eylemlerinin sorumlusu kabul eden Pelagius'a karşı çıkmaktadır.

Luther'in Evangelist-Lutheryan Kilisenin resmi doktrinin bir parçası olacak düşüncesine göre kişinin kendi günahlarından Pelagius'un savunduğu şekliyle tek başına kurtulabilme imkanı yoktur. Bu kurtuluş için ilahi yardımı beklemeye mecburdur. Luther, İsa Mesih'in çarmıha gerilmek vasıtasıyla kalıtsal günahın ağırlığını insanların üzerinden alarak insanlığın suçunu kendi omuzlarına yükler. Ancak bu durum insanlar için gerçek anlamda bir kurtuluş sağlamaz. Kurtuluşu sağlayacak olan tek şey iman'dır. Ancak iman, insanın kendisinin elde edebileceği

¹⁴² A.g.e., s. 136-139.

¹⁴³ Augsburg İnanç Bildirgesinin ilk günah'a ilişkin iki maddesi: (1-2) Bizler, Âdem'in düşüşünden bu yana doğal yoldan dünyaya gelen bütün insanların günahkâr olduğunu, yani Allah'tan korkmadan, O'na güvenmeden ve bencil arzularla doğduğunu, yani bu hastalığın ya da bu ilk lekenin hakikaten günah olduğunu, şimdi bile, vaftiz ve Kutsal Ruh aracılığıyla yeniden doğmamış olanların mahkûmiyetine yol açarak onlara sonsuz ölümü getirdiğini öğretmekteyiz.(3) Bizler, ilk düşüşün gerçekten günah olduğunu kabul etmeyen ve Mesih'in liyakatinin ve bulunduğu lütufların yüceliğini karanlığa gömmek için, insanın Allah'ın huzurunda kendi gücü ve aklıyla aklanmaya ulaşabildiğini savunan Pelagius'un müritlerini ve diğerlerini de reddediyoruz.

bir şey değildir. İnsan için iman etmek gerekli ancak tek başına yeterli değildir. Tanrı, iman eden kişiye ancak kendi isteği doğrultusunda kurtuluşu sağlar. Bunun dışında insanın kendi özgür iradesiyle elde edebileceği bir kurtuluştan söz etmek mümkün değildir. ‘İnsan kendisine gökten verilmedikçe bir şey alamaz.’¹⁴⁴ Çünkü insan bunu yapabilecek bir iradeye doğuştan sahip değildir. İnsanın iyi ve kötü, cennet ve cehennem arasında seçim yapabileceğini söylemek onun Tanrıyla aynı konumda olduğunu söylemek anlamına gelir. Tanrının Adem’i iyinin ve kötünün bilgisinin ağacından yememesi konusunda uyarması, Adem’i bu seçimin öznesi haline getirmez. Tanrı, insanın iyiyi seçebileceğini zaten bilir ancak kötüyü seçeceğinin altını çizmek ister. Tanrı, tıpkı çocuğuna yerine getiremeyeceğini bile bile ona görev veren anne babalara benzer.

Günah, insanların Tanrıya doğru tek başına adım atabilmelerinin önündeki en büyük engeldir. İnsanlar üzerinde bir otorite haline gelen günah, istisnasız tüm insanlığı etkisi altına almıştır. Adem’den sonra gelen tüm insanlık, iyi olan doğanın bozulmasından pay almıştır. Kişinin bu gizli günahı, günahkarlık durumunun kendisidir. Kişinin daha sonra işlediği günahlar sadece bu bozulmuş doğanın farkına varmaktır. Luther *Concupiscentia*’nın bebeklerin vaftizinden sonra da ortaya çıkmasının nedeni cinsel *concupiscentia*’ya eş tuttuğu kalıtsal günahtır.¹⁴⁵ Luther’e göre insanlarda şehvetin vaftizden sonra da ortadan kalkmaması, vaftizin günahın etkilerini ortadan kaldırmadığını gösterir. Luther bu gerekçeyle dayanarak vaftizi kabul etmediği için Trend konsilinde kınanır.¹⁴⁶

İnsanları güçsüz ve aciz, Tanrıyı ise her şeyden sorumlu olarak gören Luther, ortaya çıkabilecek kötülük problemi meselesine de bir çözüm önermiştir. Ona göre kötülük, insanların algılarıyla ilgili bir durumdur. Bizim dünyada kötülük olarak algıladığımız deprem, hastalık, kaza gibi şeyler Tanrının gözünde kötü olmayabilir.

¹⁴⁴ Luther, *On the Bondage of the Will*, İng. çev: J.I.Packer and O.R. Janston, Baker Publishing Group, USA: 2012, Yuh.3:27,

¹⁴⁵ Edward Yarnold S. J., a.g.e., s. 69-70.

¹⁴⁶ Cengiz Batuk, a.g.e., s. 199- 202.

İnsanların kötü olarak algılıyor olması, onların kötü olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla Tanrı, dünyadaki kötülüklerin sebebi değildir.¹⁴⁷

Diğer bir reformist olan Calvin ise Protestan öğretisini anlattığı *Institutio Christiana*'da Adem'in günahını itaatsizliğin bir edimi olarak tasvir etmiştir. İmansızlık/güvensizlik ve gurur ise günahın içsel formunu oluşturur. İnsan ruhu, kendisini Tanrıdan yabancılaştırarak kendi doğasını ayartmıştır. Calvin, Luther'in aksine Adem sonrası bozulmuşluğun ruhun bütün bölümlerine yayıldığını düşünür. Bu çürüme nedeniyle insan lanetlenmiş bir konumdadır. Bu bozulma, Tanrının ya da başka bir dışsal gücün etkisiyle değil, doğal bir sürecin ürünü olarak insanın kendi itaatsizliğinin bir ürünüdür.¹⁴⁸

Calvin'e göre Adem'in itaatsizliğinde Havva'nın büyük bir rolü vardır. Havva, 'inançsızlığa liderlik etmiştir'. İmanını terk eden Havva'nın duyguları ve ruhu da bedeniyle birlikte bozulmuştur. Bu bozulmanın yeni nesillere aktarılmaması imkansızdır. Calvin, Pelagius'un günahın kalıtsal olarak değil ancak Adem'in taklit edilmesiyle meydana geldiği düşüncesine katılmaz. Ona göre doğan bebek kalıtsal günahın izini ruhunda ve bedeninde taşıyacaktır. Bu şekilde insan için günah kirine bulaşmamak imkansız olacaktır.¹⁴⁹ Manevi olarak Tanrıya bağlı olan Adem'in Tanrıdan ayrılmasının tek yolu, ruhunun ölümüdür. Adem'den sonra bu manevi ölüm tüm insan ırkına yayılmıştır. Adem insanlığın kökü ve soyudur. Tıpkı kökleri çürük bir ağacın dallarının sağlıklı olmayacağı gibi, insanlık da köklerinden kaynaklanan bu çürümeden bağımsız olamaz.¹⁵⁰ İnsan özgürlüğünün düşüşten önceki haliyle aynı olmadığı konusunda Luther'le aynı görüşte olan Calvin'e göre insan şimdiki durumunda özgür değildir. Tanrıyla arasındaki harmoni bozulmuştur ve yaratıcısına uzaklaşmıştır. İnsanlarda bulunan iyiye yönelik arzu, özgürlük değildir. Özgürlükten bahsedebilmemiz için iyiyi doğrudan kendisi ayırmalı ve seçmelidir. Ancak insan iradesi, böyle bir seçim yapmaya uygun değildir. İnsanın günaha olan köleliği iradeyi

¹⁴⁷ A.g.e., s. 198.

¹⁴⁸ A.g.e., s.209.

¹⁴⁹ Calvin, *Commentary on Genesis*, c.1, İng. çev: John King, Christian Classic Ethereal Library, USA: 2009, s.79.

¹⁵⁰ Calvin, *The institutes of Christian Religion*, İng. çev: Ford Lewis Battles, Christian Classics Ethereal Library, USA: 1995, s.155.

sınırlar.¹⁵¹ İnsan, günahı seçmekte özgürdür ancak ondan ayrılma konusunda bir özgürlüğü yoktur.

İnsanı tamamen etkisiz hale getiren Calvin, insan ve Tanrı arasında tarif edilemez bir uzaklığı ve hatta düşmanlığı dile getirmiştir. Kötülüğün sürekli olarak insanın peşinde olması ve insanın güçsüz bir şekilde ona yenik düşmesinin sebebi, Tanrının insana olan nefretinin sonucu olarak gösterilir. İnsanın kurtuluşu da ancak Tanrının elindedir ve bu kurtuluşu evrensel olarak değil, sadece seçilmiş kişilere bahşeder. Calvin, Mesih'in tüm insanları kurtaracağına dair yaygın görüşün aksine, Mesih'in sadece Tanrının seçtiği insanları kurtaracağı düşüncesini ortaya koymuştur.¹⁵²

Sonuç olarak, farklı dönemlere ait tüm bu düşüncelerin ortak yönü, kalıtsal günahın Adem ile birlikte doğduğu, ancak bir tek onun günahı olmakla sınırlı kalmayarak, günahkarlığa dönüştüğüdür. Kalıtsal günahın özellikle Kartaca ve Orange konsillerinde doktrinleşen hali, uzun yıllar bu dogma üzerine konuşulup, tartışılmasını engellemiştir. Bu konsillerin ortak kararı, hiçbir kutsal metnin kilisenin açıklaması dışında anlaşılması gerektiğidir. Kalıtsal günah hemen her dönemde irade özgürlüğü, sorumluluk, insanın 'iyi'liği ya da Tanrı'nın 'kötü'lüğü sorunlarıyla birlikte gündeme gelmiştir. Kalıtsal günahla ilgili ortaya çıkan tartışmalar, tartışmanın ortaya çıktığı dönemin özelliklerini ve ihtiyaçlarını da yansıtmaktadır. Ortaçağda insanın eksikliğine bir açıklama bulma çabası tartışmaları şekillendirirken, Rönesans ve Reform döneminde değişen insan anlayışı tartışmaların merkezine özgürlük ve irade konularını yerleştirmiştir. Kalıtsal günah çerçevesinde kötülük ve günahı ele alış tarzı dönemin insan anlayışını ve felsefesini yakından etkilemiştir. Bu nedenle, 'ilk insanın ya da ilk insanların günahı hakkındaki öykü hiçbir şekilde tarihsel olarak anlaşılabilir. İlk insanın günahını resmetmek daha çok kurtuluş tarihindeki insanın varoluşsal durumunun bir sonucudur.'¹⁵³

¹⁵¹ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Çev: Sedat Umcan, Kaknüs Yayınları, İstanbul: 2000, s. 91.

¹⁵² Cengiz Batuk, a.g.e., s. 214.

¹⁵³ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, An introduction to the Idea of Christianity, Çev: William V. Dych, Crossroad Publishing, New York: 1994, s. 114.

2.4. Kierkegaard ve Kalıtsal Günah Doktrini

Kierkegaard, öncelikle kalıtsal günah dogmasını tarihi gelişimi içerisinde ele alarak onu kendi belirlemeleri doğrultusunda tekrar ortaya koyar. Amacı, günahı altında ezilen, acı çeken ve ondan kurtulmak isteyen bireye uygun bir felsefe ortaya koymaktır. Hıristiyanlık tarihinde kalıtsal günahın nasıl ele alındığı ve bağlantılı olarak bireysel özgürlüğün nasıl geri plana atıldığı onun çıkış noktasıdır. Ona göre Adem'in işlediği günahla günahkarlığın da bir kavram olarak ortaya çıktığı doğrudur. Ancak yüzyıllardır üzerinde durulan konu Adem'in günahı değil, sonuçları açısından kalıtsal günahdır. Bu durum akla uygun olmaktan çok uzak olduğu için tüm açıklama olasılıklarını da ortadan kaldırır. Kierkegaard Smalcald yazılarını¹⁵⁴ buna örnek olarak gösterir. “*Kalıtsal günah insan doğasında var olan öyle derin ve tiksindirici bir yıkımdır ki, insan akli bu yıkımı kavramaya muktedir değildir. Ancak ilahi metinlerin verdiği vahiy ile bilinmeli ve inanılmalıdır.*”¹⁵⁵

Kierkegaard'a göre bu tarz metinler kalıtsal günahı açıklamaktan uzakta, ona kızgın olmayı bir görev haline getirir. Ortaya koyulan bu tür düşünceler günah üzerine düşünmeyi ve günahı bilmeyi akıllıca engellemektedirler.¹⁵⁶ Bu görevi benimseyenlerin başında Protestan Ödev Ahlakı gelir. Yunan kilisesi kalıtsal günahı ‘ilk babanın günahı’ olarak bahseder. Tertulian'ın bahsettiği gibi Vitium originis (kökenin erdemsizliği), Augustinus'ta *Pacutum originale* (ilk günah) ve *peccatum originale* (neden olarak günah) arasındaki ayrımı belirgin hale getirir. Protestanlık, Skolastik tanımları ve kalıtsal günahın bir ceza olduğu düşüncesini reddeder. Kierkegaard'ın buraya kadar verdiği örnekler kalıtsal günahı *vitium* (kötülük), *peccatum* (günah), *reatus* (hata) ve *culpa* (suç) olarak ortaya koyarlar. Kierkegaard'a göre bir çok dini metin yorumunda ortaya konan düşünceler problemi akıl almaz bir boyuta getirmiştir. Adem'den sonra günah işleyenlerin Tanrı'nın gazabını üzerlerine çektiği (*Nunc quoque afferens iram dei iss, qui secundum exemplum Adami peccarunt*) ya da Tanrı'nın Adem ile Havva'nın günahı yüzünden

¹⁵⁴ Smalcald ya da Schmalkald Yazıları, 1536'da Martin Luther'in kendisi tarafından düzenlenmiştir ve Lutheran doktrinin bir özeti niteliğindedir. Yazının günahla ilgili olan üçüncü bölümü, kalıtsal günah, insanın düşüşten önce sahip olduğu ve düşüşle beraber yitirdiği özellikleri üzerinedir.

¹⁵⁵ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 27.

¹⁵⁶ A.g.e., s. 27-28.

hepimizden nefret ettiğine (*quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud deum simus*) dair görüşler bunlardan bir kaçıdır.¹⁵⁷

Kierkegaard, kalıtsal günaha dair verdiği tarihsel örneklerden sonra onu kendi belirlemeleriyle tekrar ele alma çalışmasına girişir. Kierkegaard'a göre kalıtsal günah, İncil'in insanlara sunduğu en esrarlı, en anlaşılmas ve halledilmez problemdir. Öncelikli olarak anlaşılması gereken, günah ve iman arasındaki diyalektik ilişkidir. Bu ilişkinin her iki alanda da akılla anlaşılması mümkün değildir. Günah ve iman biri olmadan diğerinin anlaşılamayacağı iki farklı kavramdır. Kierkegaard'a göre bu kavramlar arasındaki karşıtlığa sebep olan Tanrı'nın karşısında olma ya da olmama durumudur. Günah, imanın yokluğudur ya da 'imandan kaynaklanmayan her şey günahtır'¹⁵⁸ Bu nedenle iman ve günah biri olmadan diğerinin anlaşılamayacağı iki zıt kavramdır. İman Tanrıya itaati gösterirken, kalıtsal günah Tanrıya itaatsizliğin bir sonucudur. Adem ve İsa Mesih ise her iki farklı tutumun en önemli temsilcileri olarak karşımıza çıkarlar.

Kierkegaard'ın yapmaya çalıştığı, kalıtsal günahı bir bilgi konusu olmaktan çıkarıp varoluşsal bir problem olarak ele almaktır. Bu nedenle kalıtsal günah problemini çözmeye çalışmak gibi bir iddia taşımaz. Çünkü kalıtsal günah insanın tecrübe ettiği bir durumdur. Günah tıpkı St. Paul'un dediği gibi ömür boyu çıkmayacak 'tendeki bir kıymıktır'. İnsan hayatının her yerine işleyen günah, genel kabule göre dünyaya Adem'in ilk günahıyla gelmiştir. Ancak Kierkegaard'a göre böyle bir anlayış, metni tamamen yanlış anlamaktır. Kötülüğü yeryüzüne getiren şey olarak anlaşılan günah ya da kalıtsal günah ancak kişinin kendisi tarafından anlaşılabilir. Her birey günahın dünyaya nasıl geldiğini ancak kendi bireysel tecrübesi doğrultusunda anlayabilir ve kalıtsal günahı kavrayabilir.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 27.

¹⁵⁸ Rom, 14: 23.

2.4. Kalıtsal Günah ve İlk Günah İlişkisi

Kierkegaard soruşturmasına, *kalıtsal günah* kavramı ile *ilk günah* yani Adem'in günahının özdeş olup olmadığı kabulünü ele alarak başlar. Yaygın görüş, Adem'in günahını açıklamak ile kalıtsal günahı açıklamanın özdeş olduğu yönündedir. Kierkegaard'a göre bu açıklamanın sebebi, konu üzerine yapılacak derinlemesine bir düşünmenin beraberinde getireceği zorluklardan kaçınılmak istenmesidir. Burada yardıma Hristiyanlığın ünlü düşüş miti yetişir. Düşüş miti, Hristiyan dini geleneğinin yanı sıra Yahudilik ve İslam dini geleneği içerisinde de mevcuttur. Hepsinde ortak olan kabul, insanlığın Adem ve Havva ile başladığıdır. Bu mite göre önce Adem yaratılır ve hayvanlara isimlerini verir. Sonrasında Adem kendisine bir eş ister ve onun kaburga kemiğinden Havva yaratılır. Ancak Tanrı bir de yasak koymuştur. Cennet bahçesinin ortasında bulunan iyinin ve kötünün bilgisinin ağacının meyvelerinden yenilmeyecektir. Burada meyve, ahlaki ya da yasak olan tüm zevkleri temsil eden bir metafor olarak kullanılmıştır.¹⁵⁹ Tanrının yasağı yerini yargıya bırakır, bu meyveyi yiyen kesinlikle ölüme mahkum olacaktır. Adem ve Havva Tanrının yenilmemesini buyurduğu iyinin ve kötünün ağacının meyvesinden yiyerek, Tanrının kendilerine bahsettiği özelliklerden mahrum kalmış, dünya hayatına ve ölümlülüğe mahkum olmuşlardır. Burada cezalandırılan, itaatkarsızlıklarıdır. Adem ve Havva cennetten atılarak dünyadaki yaşamlarına başlamasıyla insanlık tarihi de başlamış olur. Temelde düşüş, ilk insanlar için daha iyi bir konumdan daha kötüsüne gerilemeyi ifade ederken, onların ardılları için de, neden bulunduğumuz konumda olduğumuza dair de bir açıklama sunar. Bu şekilde, insanlık tarihi hayali bir başlangıç noktasına kavuşmuş olur.

Birbirinden farklı dini gelenekler içerisinde oldukça benzer bir şekilde ele alınan Düşüş Miti, Kierkegaard tarafından özel olarak Hristiyanlık ve daha sonrasında Hristiyan gelenek içerisindeki yorumları göz önüne alınarak incelenir.

¹⁵⁹ Yasak meyve bir süre sonra yasak elma olarak kullanılmaya başlanmıştır. İncilde yasak meyvenin elma olduğuna dair hiçbir kullanım yoktur. Ancak İncil'in dördüncü y.y. sonunda Hieronymus tarafından yapılan Latince tercümesinde yasak meyve elma olarak tercüme edilmiştir. Bunun nedeni Latincedeki *malum* kelimesinin hem kötülüğe (evil) hem de elmaya karşılık gelmesidir. Düşüş hikayesi'nin farklı kültürlerdeki yorumlarında yasak meyvenin, nar, incir, keçiboynuzu, ağaçkavunu ve alıç gibi meyvelerle ifade edildiği örnekler mevcuttur.

Hıristiyan doktrinine göre Düşüş Miti, her şeyden önce insanoğlunun masumiyet durumundan şimdiki günah durumuna geçişini simgeler. Düşüşün sonucu olarak insan, en başta sahip olduğu ‘gerçek’ doğasını kaybeder ve yozlaşır. Bu yozlaşma, kuşaktan kuşağa aktarılarak devam eder. Hiçbir insan bu günden bağımsız bir şekilde dünyaya gelemez. Bu şekilde mit, yaratılış hikayesinden çok kötülüğün kökeni problemiyle beraber ele alınmaya başlanmıştır. Düşüş Miti, bir açıklama yapmış olmak için hayali bir başlangıç noktası olarak gösterilmiş, bu noktanın kaybedilmesi ise onu bir sonuç haline getirmiştir. Kierkegaard'a göre ‘hiçbir çağ, anlama miti (myth of understanding) üretmede, mitleri üreten ve aynı zamanda onları tümden yok etmek isteyen bizim çağımızdan daha maharetli değildir.¹⁶⁰

Kierkegaard, Düşüş Mitinin otantikliğini sorgulamaz ve onu reddetmez. Ancak onu, kendisinden önce birçok kere yapıldığı gibi edebi bir şekilde okumaktan kaçınır. Onun amacı, Eski ve Yeni Ahit’in metinsel tutarlılığı açısından ele aldığı miti felsefi bir bakış açısıyla kaygı, özgürlük ve seçim kavramları bağlamında okumaktır. Kierkegaard’ın varoluşsal yorumu, günahın sorumluluğunu tüm insanlığa yaymak yerine, kalıtsal günahı bireysel olarak anlaşılabilir bir duruma dönüştürmektir.¹⁶¹ Geleneksel yorumlarda ortaya konulduğu gibi insan eğer doğası bozulmuş ve doğuştan günahkar ise özgürlük, seçim, karar ve sorumluluk gibi kavramların da anlamı kalmayacaktır. İnsan için çabalamak boş bir uğraş halini alacaktır. Kierkegaard, geleneksel yorumların yanı sıra Hegel’i de düşüş mitini ve günah kavramını yanlış yorumlayanlardan biri olarak görerek eleştirir. Kierkegaard Hegel ile nesilden nesile geçen ‘niceliksel bir şeyler olduğu fikrini paylaşırsa da onun felsefi sistemi içerisinde bireysel sorumluluğu ortadan kaldırdığını düşünür. Ona göre Hegelci felsefe ve teoloji günahı bilincin gelişiminin gerekli bir döngüsü olarak göstererek kavramın ahlaki ve dinsel içeriğini boşaltmıştır. Bu spekülasyon düşüncesinin temel amacı toplumun kendi içinde bulunduğu durumunu rasyonelleştirmektir. Eğer

¹⁶⁰ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 46.

¹⁶¹ Cengiz Batuk, a.g.e., s.237.

prensipte kınanan bir eylem kamuoyu tarafından kabul edilebilir oluyorsa, bu suçluluğa neden olan duyguyu giderir.¹⁶²

Bir asker ya da denizci ayaklanmasında, deneyim yoluyla, suçluların sayısının fazla olması durumunda, onları cezalandırmanın mümkün olmadığını biliriz, ama bir okur kitlesi, değerli ve saygın elit ya da halk söz konusuysa, İncil ve Kurtuluş kadar güvenilir gazetelerin yazdığına göre suç niteliği ortadan kalkmaz, Tanrı istenci de işin içine girer... Aptallık veya modası geçmiş eksiklik, çok sayıda kişinin haksızlık yapabileceğine inanmaktır; yaptığı şey Tanrı'nın istencidir.¹⁶³

Günah düşüncesinin anlamlı olabilmesi için, öncelikle kişisel sorumluluk fikrinin yeniden ele alınması gerekmektedir. Ancak bu ise günahın dini köklerine tekrar kavuşturulmasını gerektirir. Temelde günah, kişinin ahlaki mükemmeliyeti gerçekleştirememesini değil, kişinin Tanrıya karşı olan ödevini gerçekleştirememesini ifade eder. *'Çoğu zaman günahın karşıtının hiçbir şekilde erdem olmadığı göz ardı edilmiştir. Günahın ne olduğunu bilmeden tamamıyla insani bir ölçüyle yetinen Pagan görüşüdür. Günahın karşıtı, inançtır.'*¹⁶⁴

Kierkegaard'ın cevaplamak istediği soru, temelde günahın dünyaya nasıl girdiğidir. Ona göre bu soru iki şekilde yanıtlanabilir. Cevap sorunun hangi anlamda sorulduğuna göre değişir. Eğer soruyu bir bakıma açıklama bekleyerek sormuşsak, yanlış anlamış olma ihtimalimiz yüksektir. Alacağımız cevap günahın kendisini öngördüğüdür. Eğer sorunun etik karakteri göz önüne alınırsa günahın dünyaya nasıl geldiğini her birey sadece kendi başına anlar. Adem ve Havva'nın neden günah işlediğinin bilimsel bir açıklaması da yoktur. Aynı şekilde 'insan neden günah işler?' sorusunun da bir cevabı yoktur. Bütün insanların neden günah işlediği sorusuna, Adem neden günah işledi sorusundan 'daha fazla' yanıt veremeyiz. Bu konuda bütün söyleyebileceğimiz bütün insanların insani bir özellik olarak günah işlediği, bu şekilde Adem ve soy arasında bir bütünlüğün olduğudur. Varoluşçu bir yaklaşım bizi günahı anlamaya daha çok yaklaştıracaktır. Buna göre, günah hayatımıza Adem'in ve her bir bireyin hayatına girdiği gibi girer. Bu nedenle günahın dünyaya nasıl girdiğini her birey ancak kendisi tecrübe yoluyla anlayabilir. Her ne kadar olanaklar

¹⁶² Louis Dupré, *The Sickness unto Death: Critique of the Modern Age*, The Existentialist, Ed: Charles Guignon, Rowman&Littlefield Publishers, New York: 2004, s. 39.

¹⁶³ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 123.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 82.

ve eğilimler kişinin tarihini oluştursa da bunlar günah için sebep değildir. Günah her bireyin tek başına atması gereken bir adımdır. Günah, bir bilgi meselesi değil, ancak tecrübe edilebilecek bir paradokstur.

Biri kalkıp da duruma açıklık kazandırmak amacıyla eline kabartma bir renkli harita alıp günahkarlığın istatistiksel oranlarını vermeye çalışırsa, o kişi günaha göz ardı edilmemesi gereken, atmosfer basıncı, yağmur gibi bir doğa olayı olarak bakmaya başlamış demektir. Elde edilen aritmetik orta ve ölçü, saf empirik bilimlerde karşılığı olmayan bir saçmalık olacaktır. Ortalama insan günahkarlığının $3 \frac{3}{8}$ inç, ya da Languedoc'ta yaşayanın $2 \frac{1}{4}$, Brötanya'dakinin $3 \frac{7}{8}$ inç geldiği ciddi ciddi biçimde söylenirse, bu gerçekten gülünç bir hokkabazlıktan başka bir şey değildir.¹⁶⁵

Bu nedenle Kierkegaard insandaki kötülüğün kökeninin mezhepsel teoloji temeline dayandırılarak açıklanamayacağını söyler. Onun temel eleştirisi, kötülüğün kökeninin tüm insanlarda benzer olduğuna dair yapılan tüm açıklamalardır.¹⁶⁶ Adem, insan ırkının bir parçası olarak diğer insanlardan farklı değildir. Kierkegaard, geleneksel kabullerin yaptığı en büyük hatanın Adem'i farklı kabul ederek, onu insanlık tarihinin dışında bırakmak olduğunu söyler. Özellikle Katoliklikte kabul gören, Adem'in Tanrı'nın bahsettiği olağanüstü ve mucizevi ödülü yitirdiğine yönelik düşünce 'diyalektik ve fantastik' olmanın ötesine geçemez. Bu düşüncede Adem'in konumu diğer bütün insanların durumundan özsel olarak farklıdır. Federal teolojinin¹⁶⁷ (Ahitçi Dogmatiklerin) benimsediği, Adem'in tüm insanlık içindeki tam yetkisini içeren düşünce ise 'tarihi ve fantastik'dir. Adem, özsel olarak diğer tüm insanlardan farklı, insan olmayan bir konuma getirilmiştir. Bu nedenle dramatik bir şekilde kaybolup gitmiştir.¹⁶⁸ Bunların dışındaki görüşler ise genel olarak kalıtsal günahı, günahı farklı bir şey olarak ortaya koymuştur. Adem dışındaki tüm bireyler kalıtsal günahın kurbanı olarak gösterilirler. Bu düşünce Ademin günahını diğer bütün insanların günahından farklı bir şekilde dile getirdiği

¹⁶⁵ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 58(Türkçede)

¹⁶⁶ Gregory Beabout, a.g.e., s. 39.

¹⁶⁷ Federal Teoloji (Federal Theology) Kierkegaard'ın aktardığı şekliyle Hollanda'da Joh Coccejus tarafından onyedinci yüzyılın ortalarında geliştirilmiştir. İncil'e Calvinist kavramsal bir bakış ve yorum kazandırmayı amaçlar. Hristiyan teolojisi için düzenleyici bir prensip olarak teolojik anlaşma(covenant) kavramını kullanır. Buna göre tanrının düşüşten, kefarete insanlarla kurduğu ilişkiyi üç kapsayıcı teolojik anlaşma ışığında ele alır. Bunlar kefarete anlaşması, işler anlaşması ve inayet(grace) anlaşmasıdır. İşler anlaşmasının cennette tanrı ve tüm insanoğlunu temsilen Adem arasında yapıldığına inanılır. Bu anlaşma insanoğluna itaat karşılığında hayatı, itaatsizlik karşılığında ise ölümü vaat eder. Adem ve onun temsil ettiği tüm insanlık bu anlaşmayı bozar. İşler anlaşmasının işlevi düşüşten sonra da kendisini ahlaki bir yasa olarak göstermeye devam etmiştir.

¹⁶⁸ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 17-18.

için yetersizdir. Kierkegaard'a göre bu düşüncelerden hiçbiri hiçbir şeyi açıklayamaz.

Kierkegaard'a göre geleneksel düşünce, Adem'in günahının kendisiyle değil, onun günahının sonuçlarıyla ilgilenir. Günahkarlığın dünyaya gelişi özsel olarak ilk günahın gelişinden farklı değildir. Adem'in kalıtsal günahı, tek bir günahtır. Durumun Adem'in günahı konusunda bu kadar karmaşık hale gelmesinin sebebi, onun günahının kalıtsal kabul edilmesi ve bir sonuç olarak günahkarlığın koşulu olarak görülmesindedir. Çünkü Adem'in günahı, kendinden sonra gelen insanların günahından farklı olarak günahkarlığı bir sonuç olarak meydana getirir. Onun günahı, olup bitmiş bir günahdan fazla bir şey olarak günahkarlığın kendisidir ve bugüne aittir. Günahkarlık ya da kalıtsal günah, Ademle varlık kazanmış ve nesilden nesil'e aktarılmıştır. Diğer tüm ilk günahlar ise bu günahkarlığı öngörmüştür. Ondan sonra gelen insanlar, Adem'in günahının sonucunu bir önkabul olarak varsayarlar. Adem'in günah'ı da birey olarak Adem'in işlediği günahdan daha fazla bir şey olarak insanın ontolojik bir özelliğine dönüşür. Bu şekilde Adem, hayali bir biçimde tarihin dışına ve bizden farklı bir birey konumuna yerleştirilir. Adem, günahkarlığın kendisinde bulunmadığı tek birey haline getirilir ve insan türünün dışında bırakılır. Burada her şey daha karmaşık bir hale gelir. Çünkü eğer Adem, insan türünün başlangıcı olarak kabul ediliyorsa ve özsel olarak kendisinden sonra gelen insanlardan farklıysa insan türü kendisinden farklı bir başlangıca sahip demektir. Eğer durum böyle ise insan türü birey olmayan bir bireyle başlamış demektir. Bu düşüncenin sonucu olarak insan türü ve birey ortadan kalkar, tarih başladığı anda yok olur.

İnsan türünün, kendisinden farklı olan bir başlangıca sahip olması kabul edilebilir değildir. Kierkegaard'a göre böyle bir açıklama düşünce için uygun değildir. Bu nedenle açıklamadan ziyade inanmayı buyuran Smalcald¹⁶⁹ makaleleri gibi yazılar kabul görmüştür. Bu makaleye göre kalıtsal günah insan doğasında öyle derin ve tiksindirici bir yozlaşma meydana getirmiştir ki, insanın anlama yetisi

¹⁶⁹ Smalcald makalesi Luther'in 1537 yılında Kilisenin ekümenik konseyle buluşmadan önce hazırlık niteliğinde yazdığı ve Lutheryan doktrinin özeti niteliğindeki yazıdır.

tarafından anlanamaz. Bu nedenle Kutsal kitabın ayetleri ile bilinmeli ve onlarla kendisine inanılmalıdır.¹⁷⁰ Kierkegaard'a göre kalıtsal günaha öfke duyan hiçbir açıklama tekil bireyin bu günaha katılımını yeterince ifade edecek güçte olamaz. Adem'in günahını açıklayıp kalıtsal günahı açıklamayan ya da kalıtsal günahı açıklayıp Adem'in günahını açıklamayan hiçbir açıklamanın kimseye faydası yoktur. Kierkegaard Adem'in özgürce günah işlediğini ancak onun ardıllarının günahı öngören bozulmuş bir doğayla dünyaya geldiklerini dile getiren ve bu şekilde Adem'i insan ırkının dışında bırakan tüm yorumları reddeder.

Kişinin derin bir içtenlikle, sefalet içine doğduğunu ve annesinin kendisine günah içinde gebe kaldığını söyleyebileceği bir gerçektir; fakat o ancak günahı dünyaya getirirse ve bütün bunları kendi üzerine alırsa üzülebilir; çünkü günahkarlık üzerine estetik bir acı çekmek bir çelişkidir.¹⁷¹

Bu yorumlar sadece Adem'i fantastik bir karakter yapmakla kalmaz, aynı zamanda günah kavramını da ortadan kaldırır. Çünkü eğer bu şekilde günahkar olmaya mecbur bırakılırsak, günah işleme kavramı ortadan kalkar, Mesih ve kefarete de gerek kalmaz.¹⁷² Kalıtsal günahla yaratılmaya çalışılan hayali yaklaşımın çelişkisi, kendisini kefarete düşüncesiyle bir kez daha gösterir. Hıristiyanlıktaki kefarete düşüncesi kısaca, İsa'nın yeryüzünde insanlığın o zamana kadar var olan günahlarını ve temelde Adem'in büyük günahının kefareti ödemiş olmasıdır. Eğer Adem'in günahının kefareti diğer insanların günahı gibi ödenebiliyorsa ve kalıtsal günahın anlamı Adem açısından diğer insanlar için ifade ettiği kadarsa, kalıtsal günah düşüncesi kendi kendisini yok eder. İlk günah onda öteki fiili günahların doğmasına yol açmıştır. Bu durumda Kierkegaard'ın belirttiği gibi Adem tarihin dışına itilir ve kefareten muaf tek kişi haline gelir.

Kierkegaard'a göre Adem'le kurduğumuz ilişki tamamen düşünseldir ve onu hem kendisi hem de türün kendisi yapmaya dayanır. Adem soydan farklı değildir, öyle olsaydı soy meydana gelmezdi. Adem'i varoluşsal olarak insan türünden farklı değerlendirmemiz, türü ortadan kaldırmamız anlamına gelir. Çünkü soy, kendisi

¹⁷⁰ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 27.

¹⁷¹ A.g.e., s. 38.

¹⁷² Gordon D. Marino, *Anxiety in The Concept of Anxiety*, s. 314-315.

olmayan bir şeyden pay alamaz. Adem hem kendisi hem de soydur. Dolayısıyla onu açıklayan her şey soyu, soyu açıklayan her şey de Adem'i açıklar.¹⁷³ Kierkegaard'a göre bunun nedeni, her bir insanın *individuum* olmasıdır. Adem de dahil olmak üzere her insan eş zamanlı olarak kem kendisi, hem de tüm soydur. Devamlı olarak tüm soy bireye, birey de tüm soya katılır. İnsan soyu özgün bir birliktir. Bir durum olarak görünen şey, insanın mükemmelliğidir. Bu özellik, kendisini hayvanlarda göstermez. Hayvanlarda ne tikeller türlere katılır ne de türler tikellere katılır. İnsanın bu özelliği onun çelişik durumunun da kaynağıdır. Bir birey, soyunun gelişimi için katkıda bulunurken, aynı zamanda soyun kendi içindeki gelişiminin tüm katkılarını da kendine alır. Kendi varoluşunu soyun varoluşu ile birleştirir. Bu şekilde her birey kendi tarihine olduğu kadar diğer bütün bireylerin tarihine de katılır. Soyun tarihi ilerledikçe bireylerin de tarihi sürekli olarak yeniden başlar. Çünkü insan hem kendisi hem de soyun tarihidir. Adem de ilk insan olarak hem kendisi hem de soydur. Adem günah işlediği zaman hepimizi temsil eder, biz günah işlediğimizde ise Adem'in günahını yineler ve tekrarlarız. Bu kalıtsal günahın bir laneti değil, insan olmanın bir özelliğidir.

Kierkegaard tarihsel, çevresel ve hatta genetik belirlemeleri de kabul eder. Bireyin durumu, onun soya, kültüre ve ailenin bir üyesi olarak kolektif aidiyetinde temellenir. Bunlar bireyin varlığının aynı zamanda nasıl daha geniş bir hayata, Kierkegaard'ın ifadesiyle 'soy'a ait olduğunu gösterir. Ancak birey basitçe ifade edilebilecek şekilde sadece soy değildir. Kierkegaard'ın bireyin soya olan katılımında gözlemlediği şey, "soyun her bireyle yeniden başlamadığı ancak her bireyin soyla beraber tekrar başlamadığıdır."¹⁷⁴ Kierkegaard bu şekilde tarihsel insanın günahkarlığı, kendi başlangıç noktalarından bir şekilde miras olarak aldığını ifade eder. Tarihte hiçbir birey hayatına günahkarlıkla başlamamasına rağmen, belirli bir bireyin günahı kendisine taze bir başlangıç oluşturur. Birey, önceki günahkarlıkla varoluşunun bir koşulu, insanoğlunun bir özelliği olarak yüzleşir. Bu nedenle günahkarlık biraz 'daha fazla'yı ifade eder. Bununla birlikte insanoğlu türsel kimliğini sadece Adem'in günahkar ailesinin bir üyesi olarak bir bitkinin rengini ya

¹⁷³ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 28-29.

¹⁷⁴ Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 33.

da bir leoparın beneklerini türünden miras aldığı gibi miras almaz. Eğer böyle olsaydı ilk insanlar olan Adem ve Havva'nın sayısal bir tekrarı olurdu.¹⁷⁵ “Perde ayaklı kuşların perde ayaklarını miras almaları gibi eğer türün günahkarlığı Adem'in günahından gelirse, hem tür hem de birey kavramı ortadan kalkar.”¹⁷⁶ Bitkilerin ve hayvanların aksine insan kendi türünün tekrarından fazlasıdır. Her bir birey türün eşsiz birer temsilcisidir.

İnsanlık, tek hayvanın her zaman türden daha az değer taşıdığı hayvanlıktan fazla bir şeydir. İnsan diğer türlerden sadece genelde bahsedilen özelliklerinden dolayı farklı değildir. Bireyin yapısının yani tikelin tür üzerindeki üstünlüğü ile farklıdır.¹⁷⁷

Kierkegaard'ın ortaya koyduğu prensip şudur; ‘soyun tarihi devam ederken, birey sürekli olarak yeniden başlar’ ve ‘hiçbir birey bir diğeriyle aynı noktadan başlamaz’.¹⁷⁸ Birey, niteliksel sıçramayla bu tarihin bir parçası olur. Kierkegaard, bu düşüncesiyle, determinizm'in kaygan zeminine yaklaştırdığı teorisini, niteliksel sıçramanın özgürlüğüyle tekrar ele alır. Sıçrama, Hegel'inki gibi birçok tarihsel teoride gözden kaçırılmıştır. Bu teoriler tarihin bütünlüğünü bireyin hareketlerinin önüne geçirmiştir. Onlar tarihi sadece ‘dışsal anlamda’ ele alırlar. Kierkegaard'ın varoluşsal yaklaşımında her birey aynı zamanda kendi çevresine uygun olarak kendi tarihini meydana getirir. Mark Taylor'un ifade ettiği gibi Kierkegaard için ‘tarih devamlılığı olmadan orijinallikle meydana gelir’. Ancak Taylor, Kierkegaard'ın tarihin Hegel'in tam aksine tamamıyla devamlılığı ve uyumu olmaksızın ilerlediğini düşündüğünü söyleyerek yanılır. Eğer bireyler soyun bir parçası değil de sadece kendileri olsaydılar birbirlerinden sadece rakamsal olarak ayrılırlardı.¹⁷⁹

Her birey bir tarihe sahipse, bu durumda soy da bir tarihe sahiptir. Her birey, aynı yetkinliğe sahiptir ve bireyler sayıca birbirlerinden soy kavramından uzaklaştıklarından daha fazla uzaklaşmadıkları için her birey bir aldaniştir (phantom). Her birey, esas olarak kendi tarihine olduğu kadar, diğer bütün bireylerin tarihine de katılır. Bu nedenle,

¹⁷⁵ John S. Tanner, *Anxiety in Eden; A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost*, Oxford University Press, New York: 1992, s. 55.

¹⁷⁶ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 186.

¹⁷⁷ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, Dipnot s. 120.

¹⁷⁸ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 33-34.

¹⁷⁹ John S. Tanner, a.g.e., s. 55.

kendindeki yetkinlik, bütüne tam katılımdır. Hiçbir birey, soyun, bireyin tarihine olan kayıtsızlığından daha çok soyun tarihine kayıtsız değildir.¹⁸⁰

Burada tür açısından ilerlemenin nasıl olacağı problemi ortaya çıkar. İnsan türünün her bireyle yeniden başladığı düşüncesi kabul edilemez, eğer böyle olsaydı tür diye bir şeyden bahsetmemiz imkansız olurdu. Ancak her bireyin tür ile yeniden başladığı söylenebilir. Kierkegaard'a göre ilerleme, bireyin niteliksel sıçrama ile dahil olduğu nicel bir belirlemedir.¹⁸¹ Günahın dünyaya gelişi anlık ve niteliksel bir sıçramayla olur. Bu nitel sıçramaya sebep olan faktör ise kaygıdır. Kaygının analiziyle günahın yeryüzüne *niteliksel sıçrama* yoluyla girdiğini görürüz. Masumiyetten günaha doğru kaygı vasıtasıyla geri dönülmez bir sıçrama gerçekleşmiştir. Sıçramanın öncesinde ve sonrasında artık niteliksel bir farklılık vardır. Kişi bir daha masumiyetini asla tekrar elde edemez ancak verdiği kararın bir sonucu olarak artık Tanrının önünde kendisini var etmiştir.

Yaratılış Hikayesi'nin temeli, Kierkegaard'a göre tek tutarlı olan şu önermeye dayanır; *Günah, yeryüzüne bir günah ile gelmiştir*. Yaratılış Hikayesindeki bu tanımın önemi günahın yeryüzüne kendisini öngörerek bir sıçramayla geldiğini göstermesidir. Bu sıçrama aynı zamanda niteliği de meydana getirir; nitelik sıçrama, sıçrama ise nitelik tarafından öngörülür. İlk günahın sadece numaratik olarak ilk olmaktan farklı bir anlamı vardır. İlk günah niteliksel olarak 'bir' günaha karşılık gelseydi, birey ve soy için bir tarihin başlangıcı söz konusu olmazdı. Aksine ilk günah niteliğin doğasıdır, ilk günah *günah*'tır. İlk günahın diğer günahlardan tıpkı 1 sayısının 2'den farklı olması gibi farklı olduğu tartışma götürmez. Kierkegaard'a göre ilk günahın farkı niteliğin belirlemesidir; "Günah, ilk günahdır. O, ilk olanın sırrıdır; ilk günahı soyut çıkarımlarla değerlendirmeye çalışmak kabul edilemez... Yeni olan nitelik, sıçrama ile gizemli olanın yardımıyla, ilk nitelikle birlikte görünür."¹⁸²

¹⁸⁰ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 29.

¹⁸¹ A.g.e., s. 26.

¹⁸² A.g.e., s. 23

Eğer böyle olmasaydı günah yeryüzüne insanın tam olarak açıklayamayacağı rastlantısal bir şey olarak gelmiş olurdu. Günah kendisini önceden varsayar, yani günah dünyaya birden bire bir sıçramayla gelir. Günahın devamlı bir varlığı yoktur. ‘Günahın edimselliği dayanma gücü olmayan bir edimselliktir.’¹⁸³ Bu durumda günah kendisini çevreleyen koşullardan farklıdır. Günah yeni olandır ve kaygının içinden sıçramayla gizemli bir şekilde aniden çıkar. Bu sıçramayı anlamak oldukça güçtür. Hatta Kierkegaard’ın deyimiyle bu durum anlama yetisine bir saldırıdır. Bu nedenle anlama yetisi de sıçramayı inkar eden ve daireyi düz bir çizgi olarak açıklayan kendi mitini keşfeder. Anlama yetisi insanın düşüşten önceki durumu hakkında hayali bir biçimde konuşur, masumiyet yavaş yavaş günahkarlığa dönüşür ki bu, günah işlemenin doğasına aykırıdır. Masumiyet yavaş yavaş kaybedilen bir şey değildir.

Anlama yetisinin dersi burada çocukların hoşlandığı ritmik sayma ile karşılaştırılabilir: bir-nis-topu, iki-nis-topu, üç-nis-topu...dokuz-nis-topu ve on (ten)nis topu. Burada sıralama tamamen doğal bir şekilde ortaya çıkar. Anlama mitine gelince, onun günahkarlığın günahından önce geldiği gibi bazı şeyleri ihtiva ettiği varsayıyordu. Fakat bu, günahkarlığın, günahından başka bir şeyle geldiği anlamında doğruysa, kavram ortadan kalkar. Fakat o günahla geliyorsa, o zaman günah günahkarlığı önceler. Bu çelişki yalnız diyalektik bir sonuçtur ki, hem sıçramayı, hem de içkinliği barındırır.¹⁸⁴

Kierkegaard’a göre birey tarihsel bir bağlam içine doğar, ancak sonra kendisi kendi tarihine sahip olur. Başka bir deyişle onun niteliksel sıçraması bu tarihsel bağlamın bir parçası değildir. Bir tarihe sahip olabilmek için birey tarihi görebileceği bir başlangıç noktasına ya da kritik bir an’a sahip olmak zorundadır. Kierkegaard’ın an ile kastettiği kişinin kendi bilincini edindiği kırılma noktasıdır.¹⁸⁵ Bu kırılma ya da uyanma tek bir olayla da birbirini takip eden olaylar dizisiyle de gerçekleşebilir. Bireyin kendi bilincine varması onun kendi tarihiyle ilgilidir. Kendi bilincine varan kişi artık daha önce olduğu kişi değildir. Bir daha asla bir adım daha geri atmak ve bu uyanma anının gerisine dönmek mümkün değildir. Geriye baktığımızda kendi tarihimizi görsek de bu tarih de artık kendi-bilincinin perspektifinden görünür. Her ne kadar bu ilk kendi bilincine varmak, masumiyetin kaybedildiği anda olsa da, tek

¹⁸³ A.g.e., s. 53.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 32-33,

¹⁸⁵ Arne Gron, *The Concept of Anxiety*, s. 29.

seferlik bir olay değildir. Artık bir benliğe dönüşen insan kendisi hakkında daha net bir bilince sahip olmaya devam eder.¹⁸⁶ ‘Bireyin hayatında, kaygı bu andır’¹⁸⁷

Kierkegaard’ın kaygı kavramında yapmaya çalıştığı, günah ve günahkarlık arasındaki ayrımı açık bir şekilde ortaya koymak ve kaygı deneyiminin temellerine inmektir. Günah dünyaya bireyin niteliksel sıçramasıyla girer. Günahkarlık ise günahın değişmez olasılığıdır ve nesilden nesil’e devam eder. Günahkarlığın kendisine ait bir tarihi vardır ancak bu tarih, niceliksel kategoriler içerisinde taşınır. Kierkegaard’ın üzerinde durduğu nokta, günahı masumiyetten türeten bu numaratik süreçte sıçramadan başka bir değişim imkanının olmayışıdır. Bu sıçramanın eyleme geçiricisi ise kaygıdır. Eğer Adem’den türeyen her birey sadece nicel bir farklılık taşıyorsa, birey hem kendisi hem soy değil, sadece kendisi olarak kalacaktır. İnsan türünün nicel çoğalması ortaya bir birey çıkarmak için yeterli değildir. Bir hayvan türü, binlerce kuşak boyunca aynı şekilde çoğalmış olsa da ortaya bir birey çıkarmaktan acizdir. Adem’den sonra gelenleri sadece doğumu nedeniyle, Adem’den özsel olarak farklı bir kategoriye koymak bu tür mitlerin oluşmasına sebep olur. Bunun sebebi ise kuşaklar arasındaki ilişki sorunudur.¹⁸⁸ Günahkarlık, bir kişinin soyun kendisi olması ve her bireyin de hem kendisi hem de soy olduğu varsayılmazsa hiçbir şey açıklamayan nicel bir belirleme olarak kalır.

İlk mucit olmanın onurunu aramak ve ardından bazı şeyleri düşünmede gönülsüz davranarak ve herkesin yaptığından başka bir şey yapmadığını söyleyerek kendi sorumluluğundan kaçmak aynı derecede saçma, mantıksız, ahlak ve Hıristiyanlık dışı bir tutumdur. İnsanda günahın mevcudiyeti, örneğin gücü, vb. bunlar yalnız tek bireyin soy olduğunu varsaymadan hiçbir şeyi açıklamayan niceliksel belirleyicilerdir, halbuki her birey hem kendisi hem de soydur.¹⁸⁹

Kierkegaard’a göre günahın yeryüzüne Adem ile gelmiş olduğu kabulü yanlış anlaşılmaya büyük bir imkan tanımaktadır. Günahın dünyaya bir günahla geldiği doğru olsa da bu günahı sadece Adem ile ilgili bir durum yapmaya yetmez. Doğru olan ilk günahın ve günahkarlığın Adem’e geldiğini söylemektir.¹⁹⁰ İlk günah ile

¹⁸⁶ Arne Gron, *A.g.e.*, s. 30.

¹⁸⁷ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 170.

¹⁸⁸ *A.g.e.*, s. 27.

¹⁸⁹ *A.g.e.*, s. 24.

¹⁹⁰ *A.g.e.*, s. 25.

günah yeryüzüne inmiştir. Sonraki her kişiyle beraber günahın yeryüzüne indiği de doğrudur. Adem'in günahından önce, yeryüzünde bir günahın bulunmaması Adem'in günahının büyüklüğünü ya da diğer kişilerinin günahlarının onunkinden daha küçük olduğunu göstermez. Adem'in ilk günahı ile diğer bütün bireylerin günahları arasında yalnızca niceliksel bir farklılık vardır. Adem'in ilk günahı onun sonraki kendi günahlarından farklıdır. Çünkü ilk günah ilktir ve Adem'de niteliksel farklılıklar meydana getirmiştir. Adem'in ilk günahı, tıpkı tüm bireylerin ilk günahının kendileri için önemli olduğu gibi önemlidir. İlk günah vasıtasıyla Adem ve diğer tüm bireyler günahkar olurlar. Ancak Adem için bir değişimi öngören ilk günah diğer insanların günahlarından özsel olarak daha önemli değildir.

Bu anlamda Adem'in günahı bizimkilerden hem farklı hem de tamamıyla bizimkilerle aynıdır. Bireyin dışında günaha sebep olan hiçbir dışsal etki yoktur. Günah dünyaya yine günahın kendisi aracılığıyla gelir. Adem bütün insanlığın günahından değil sadece kendi günahından sorumludur. Hiç kimse, ardıl birey hakkında, günahkarlığın onun ilk günahı ile birlikte dünyaya geldiğini söyleyemez; ancak dünyaya onun aracılığıyla benzer bir şekilde yani öz olarak farklı olmayan bir şekilde gelir.

Bizim Adem'den kalıtsal olarak aldığımız ise insan olarak kendi günahımızdan sorumlu olma özelliğimizdir. Kalıtsal günah kavramının önemi de insanoğlunun biricik ve tekrarlanmaz durumunu göstermesidir. Bu kavram hepimizin içine doğduğu ya da Heidegger'in terimiyle içine fırlatıldığımız (*throw into*) günah durumudur. Her birey Adem'in özgürlüğü ya da sıçramasıyla işlediği gibi günah işler. Bu anlamda her günah orijinal ya da kalıtsaldır. Günah bu durum içerisinde yaptığımız seçimlerimizin sonucudur ve ancak özgürlük içinde tecrübe edilir. Doğası gereği özgür birey tarafından seçilmiş olması gerekir. Birey, özgürlüğü sonucu işlediği günahın sorumluluğunu da üstlenmelidir. Yapılan seçimin sonucunun iyi ya da kötü olması sorumluluğun yükünü hafifletmez. Her bir birey günahın ne anlama geldiğini kendi başına bilir. Nesiller arasındaki niceliksel değişiklikler Adem'e dayandırılrsa da bizler özsel olarak hala Adem'in niteliksel durumuna benzeriz. Günahlarımız için çevreyi ve kalıtımı suçlayamayız. Kendi bağımsız kişiliğimiz

içerisinde, kendimizi Adem'in yerine koyarız. Adem'in seçimini onaylayarak, masumiyetimizi tıpkı onun gibi kaybeder, onun gibi günah işleriz.

Bu anlamda Kierkegaard için Adem bir günahkarın prototipidir. Adem'in ilk günahı kendisinden sonra günah işlemiş bütün diğer bireylerin ilk günahıyla aynıdır¹⁹¹ Bu durum kendisinin özgürlük problemi konusunda da gösterir. Eğer Adem'in günahı özsel olarak farklı ve diğer bütün bireylerin günahları üzerinde etkili olsaydı, o zaman insanlık tarihinde özgürce günah işlemiş tek birey Adem olurdu. Bu durumda Adem dışındaki tüm bireyler özgürce değil zorunlulukla günah işlerler ki bu da tam anlamıyla günah olarak kabul edilemez. Çünkü günah ve özgürlük birbirlerini gerektiren kavramlardır. Özgürlüğün olmadığı bir yerde günahtan söz etmemiz imkansızdır.

Uçurumun kenarından aşağıya bakıp başı dönen bir insan gibi, özgürlük kendi olanaklarına bakar. Birdenbire kendi kendimizle ilişki kurmanın olasılığını keşfederiz ancak aynı zamanda bu ilişkiden sorumlu olmak zorundayızdır. Kierkegaard temelde kaygı üzerine yaptığı analizde bize günahın dünyaya nasıl girdiğini gösterir. 'Biz kaygının açığa çıkardığı olasılık tarafından köşeye sıkıştırılmayı reddederek sınırlarımızı aşarız. Kaygı bizim sınırlarımızı aştığımız yerdir.'¹⁹² Bu olanağı kaygı içinde, hali hazırda olasılıkla ilişki içinde olmamız dolayısıyla keşfederiz. Kaygı sadece özgürlüğün olanağını keşfetmek değil, aynı zamanda kaygı, bu olasılık için kaygı haline gelir. Kaygı ya da özgürlüğün baş dönmesiyle özgürlük yenik düşer.¹⁹³ Bu noktadan öteye psikoloji gidemez. Psikolojinin yaklaşımıyla yapılan tüm açıklamalar burada sona erer. Bundan sonrası bireyin kendi başına ele alabileceği bir konudur.

Kaygının kişinin çevresi, kültürü, kişiliği gibi özelliklere bağlı olarak niceliksel bir şekilde arttığı doğru kabul edilebilir. Kişi kaygıdan geçmişine ve özgürlüğe karşı duyarlılığına göre az ya da çok etkilenebilir. Niceliksel olarak 'daha

¹⁹¹ Gregory Beabout, *a.g.e.*, s. 42.

¹⁹² Arne Gron, *A.g.e.*, s. 17.

¹⁹³ Arne Gron, *A.g.e.*, s. 19.

fazla'nın bireysel deneyimlerde ne olduğu tartışılır olsa da, 'daha fazla'nın sıçramayı sağlamayacağı açıktır. Hiçbir şey günaha dair açıklamayı daha basit hale getirmez. Masumiyetten suçluluğa doğru yapılan sıçrama yarı-ontolojik bir değişimdir. O sadece bir bilgi edinme değil, kişinin varlığında bir değişimdir.¹⁹⁴

Kierkegaard bu şekilde günahın hem kökeni açısından geriye dönük olarak hem de tekrar tekrar ortaya çıkışı açısından ileriye dönük olarak yaptığı baskıyı açıklamayı planlar. Her iki durumda da günahın ontolojik gerekliliğine dair bir şey yoktur. Her iki durumda da kişinin günaha yönelik potansiyeli olduğu ve bu potansiyelin kendisini nasıl merkeze aldığı üzerinde durulur. İlk durumda yani günahı kökeni açısından açıklama girişiminde temel soru soyun transandantal probleminin ne olduğu meselesidir. Başka bir deyişle bireysel sübjektivite kendisini varlığın bütünlüğünden uzakta ortaya koymasının koşulları nelerdir? Günahın anlamını ve kendilik bilincinin ortaya çıkışını aydınlatmak için böyle bir analiz gerekli görünmektedir. Çünkü günah öznenin gerçek anlamda özne haline geldiği ilk eylemdir. Bu anlamda Kierkegaard'ın günah için yaptığı analiz Fichte'nin *Thathanglung* (kendini ortaya koyan benlik olarak ego) kavramıyla benzerlik göstermektedir. *Thathanglung* kendisi dışında hiçbir şeyle açıklanamayan mutlak bir başlangıcı ifade etmektedir. Kierkegaard'da günah koşulsuz bir eylem olarak sıçramadır. Ya da başka bir deyişle koşulları kendisi oluşturan bir eylemdir.

2.5. Masumiyet ve Kaygı

Kaygı kavramını açıklayabilmek için öncelikle insan için günahıtan önce gelen durum olan masumiyet durumunu ele almak gerekir. Çünkü masumiyet, günahı önceleyen ve bireyin suç işlenmesiyle kaybedilen bir durumdur. Masumiyetin sadece suç ile yitirileceğini kabul etmek istemeyenler, insanlığın kökeniyle ilgili Adem'in günahının, kendisinden sonra gelen her bir kişinin günahına benzer olduğunu yadsıyan nitelikte birçok hayali düşünce meydana getirmişlerdir. Bu durum Adem'i diğer insanlardan farklı, günahını ise daha ürkütücü hale getirmiştir. Adem'in

¹⁹⁴ John S. Tanner, a.g.e., s. 34.

dışındaki tüm bireyler ise sadece Adem'in günahının seyircileri haline gelmiştir. Kierkegaard'a göre her bir birey masumiyetini Ademle olan ilişkisi dolayısıyla değil, tıpkı Adem gibi suç işleyerek yitirir.¹⁹⁵

Adem, ne kadar çok hayali olarak tasarlanmışsa, günahkar olabileceği o kadar açıklanamaz, günahkarlığı da o kadar korkunç hale gelmiştir. Sanki bir defada ve tümüyle bütün ihtişamını yitirmiştir; bu kendilerine ne zaman uygun gelmişse, insanlar duygusal ve akıllı, melankolik ve uçarı, tarihsel olarak pişman, fakat fantastik olarak neşeli olmuşlardır, ne var ki konuyu etik açıdan kavrayamamışlardır.¹⁹⁶

Kierkegaard öncelikle masumiyet ve dolaysızlık (immediacy) arasında olabilecek karmaşıklığa karşı bizi uyarır.

Bu dolaysızlığın ortadan kaldırılması gerektiğini bilmemiz için bunu bize ne Hegel'in söylemesine ihtiyacımız vardır, ne de o bunu bize söylediği için ölümsüz bir değeri hak eder; çünkü o, mantıksal olarak doğru bile değildir, çünkü dolaysızlık hiçbir zaman var olmadığı için yok da edilemez. Dolaysızlık kavramı mantığa, masumiyet kavramı ise etiğe aittir.¹⁹⁷

Hegel dolaysızlıkla dolaylılığın aksine nedensiz, aracısız, kendisi için uğraşılmamış, gelişmeye tabi olmayanı ifade eder. Kısaca dolaysız olan hiçbir şey dolayısıyla olmayandır. Dolaysızlık ya saf varlığı (pure being) ya da hiçliği ifade eder. Mantık için dolaylılık ve dolaysızlık, farklılaşma ve farklılaşmama arasındaki fark bir içkinliktir. Hegel'e göre dolaysızlık bir durum değil, üstesinden gelinmesi gereken bir hiçliktir. Dolaylılık ve dolaysızlık birbirine içkin bir ilişkiye sahiptir. "Dolaysızlığın yok edilmesi, dolaysızlığın içinde içkin bir harekettir, ya da dolaylılık içindeki karşıt yönlerde içkin bir harekettir, bununla dolaylı olan dolaysız var sayar."¹⁹⁸

Dolaysızlık ancak dolaylılığın onda ortadan kaldırılması yoluyla belirlenir. Kierkegaard Hegel'in dolaysızlık ve masumiyet kavramlarını özdeş görmesine rağmen, dolaysızlığın yok edilmesi gerektiğini ortaya koyduğu saptamasında, dogmatiklere yaptığı atıf'a işaret eder. Kierkegaard'a göre Hegel'in dolaysızlığın yok

¹⁹⁵ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 29.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 36.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 35.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 37.

edilmesi gerektiğine dair görüşünde mantıksal açıdan bir tutarsızlık yoktur hatta dolaysızlık hiç var olmadığı için ortada yok edilmesini gerektirecek bir durum da yoktur. Kierkegaard'ın tanımıyla '*dolaysızlığın yok edilmesi, dolaysızlığa içkin bir devinimdir*'.¹⁹⁹

'Dolaysızlık' mantık, 'masumiyet' ise etik bilimlerinin içinde değerlendirilmesi gereken birbirinden oldukça farklı kavramlardır. Her bir kavram, ait olduğu bilim tarafından incelenmelidir. Eğer Hegel'in belirttiği şekilde masumiyet ve dolaysızlık özdeşse, dolaysızlığın yok edilmesi masumiyetin yok edilmesini gerektirir ki bu etik açıdan mümkün değildir. Çünkü bir kavramın yok edilmesinin gerekliliğini belirttiğimiz anda, varlığını da kabul etmiş oluruz. Masumiyetin ortadan kaldırılabileceğini söylemek etik dışıdır. Etik, masumiyetin ancak suç ile yok edilebileceğini dile getirir, hatta bunu unutmayı bize yasaklar. Bu sebeple masumiyetten bir dolaysızlık olarak bahsetmek yanlıştır.²⁰⁰

Hegel dogmatik kavramlarını mantıksal bir ifade olarak varoluşa batmış bir insana hitap edecek şekilde sürekli buharlaştırdı. Bu dolaysızlığın ortadan kaldırılması gerektiğini bilmemiz için bunu bize ne Hegel'in söylemesine ihtiyacımız vardır, ne de o bunu söylediği için ölümsüz bir değeri hak eder; çünkü o, mantıksal olarak doğru bile değildir, zira dolaysızlık hiçbir zaman var olmadığı için yok da edilemez. Dolaysızlık kavramı mantığa, masumiyet kavramı ise etiğe aittir. Her kavram ait olduğu bilim tarafından ele alınmalıdır.²⁰¹

Masumiyet, var olan ve var olmayan arasındaki bir aşamadır. Farklılaşma öncesi son aşama, bekleme ya da uyku hali olarak tanımlanabilir. 'Tin rüya halinde kendi gerçekliğini tasarlar, fakat bu gerçeklik hiçliktir ve masumiyet daima kendi dışındaki bu hiçliği görür.'²⁰² Tin üstü örtük bir şekilde bulunsa da henüz meydana çıkmamıştır. Gerçekleşecek bir olanaklılık içerisinde bekler. Kierkegaard'ın yaratılış mitine atıfla dile getirdiği gibi 'masumiyet cehalettir.' Bu nedenle masumiyet tam da Hegel'in dolaysızlıkta yaptığı gibi ortadan kaldırılması gereken bir hiçlik değildir. Aksine masumiyet bir cehalet durumudur. Cehaletin buradaki anlamı bilgidен yoksun olmak değil, insanın kendi benliğinin bilgisine sahip olmamasıdır.

¹⁹⁹ A.g.e., s. 30.

²⁰⁰ A.g.e., s. 28-29.

²⁰¹ A.g.e., s. 35

²⁰² A.g.e., s. 41.

Masumiyet bir cehalet durumuysa kendi kendisinin farkına varamaz. Bu nedenle onun üstesinden gelinmesine ihtiyacı yoktur. Bu masumiyet ve suçluluk durumundan ayırt edilir. Suçluluk masumiyete içkin değildir. Aksine masumiyet bireyin özgür seçimiyle suçlu haline gelir. Özgür seçim, seçimi önceleyen bir sıçramadır.

Masumiyet, dolaysızlığın aksine kendisinin değil, niteliğinin yok edilmesi gereken bir şeydir. Bu nedenle her zaman bireyin niteliksel sıçramasıyla yitirilir. Masumiyet ancak yok edildiği zaman, yok edilmesinin bir sonucu olarak meydana gelir. Masumiyet, kişinin yeniden kazanmak isteyeceği bir mükemmellik değil, nitelik olarak sürekliliği olan bir durum'dur. Kişi bu duyguyu hissettiği anda zaten masumiyetini kaybetmiştir.²⁰³ Kierkegaard'a göre yaratılış miti, masumiyetin tanımını doğru bir şekilde yapar. Masumiyet, cehalettir. Dolaysız olan saf varlığı değil, cehaletin kendisidir.

Eğer masumiyet cehalet ise, insan türünün suçluluğu kendisini Adem'in suçluluğu olarak ortaya çıkarır. Bu durum Adem'in masumiyeti ve Adem'den sonra gelenlerin masumiyetleri arasında bir farklılığın aranmasına ve genelde bu farkın 'daha çok' nicel belirlenimiyle ifade edilmesine sebep olmuştur. Kierkegaard'a göre;

Masumiyet cehaletse, soyun suçluluğunun nicel belirlenebilirliği tek bireyin cehaletinde mevcutsa ve bu durum bireyin eylemleriyle kendisini o bireyin suçluluğu olarak dış vuruyorsa, burada Adem'in masumiyeti ile ardıl bireyin masumiyeti arasında bir fark olacağı açıktır. Verilen cevap şudur; 'daha fazla', bir nitelik oluşturmaz. Ardıl bireyin masumiyetini nasıl yitirdiğini açıklamak daha kolay görülebilir. Fakat bu yalnız görünüşte böyledir. Nicel belirlenebilirliğin en yüksek seviyesi sıçramayı, en düşük derecesinden daha fazla açıklamaz; eğer ardıl bireyin suçunu açıklayabilsem o zaman Adem'in suçunu da açıklayabilirim. Alışkanlıkla, özellikle de düşüncesizlik ve etik ahmaklıkla, öncekini açıklamak sonrakinden daha kolay görünebilir.²⁰⁴

Kierkegaard'ın açıklaması, çocukluktaki masumiyeti göz önüne aldığımızda açıklık kazanır. Masumiyet ergenlikten önce var olan, yetersizliği içinde değerlendirilen mükemmel olmayan bir durumu ifade etmez. Tam aksine, masumiyet kendi başına mükemmelliktir, bu ayrıcalıklı bir mükemmellik ya da kendisiyle uyum içinde bir durumdur. Çocukluk, yetişkin yaşamını da kapsayan bir kavrayıştır. Her ne

²⁰³ A.g.e., s. 30.

²⁰⁴ A.g.e., s. 38.

kadar çocukluk masumiyeti kendi kendine yetse de aynı zamanda kendisi dışındaki bir şey tarafından da yönetilir.²⁰⁵ Çocukluk, çocuğun ilişkili olduğu değişimler tarafından şekillendirilir. Arne Gron'un verdiği örnekte üç yaş, çocukluğun en önemli dönüm noktasıdır. Üç yaşına gelen çocuk artık bir kişidir. Bu nedenle üç yaşın sihirli bir anlamı vardır. Kreşe adım atan çocuk, diğer çocuklarla birlikte oyun içinde bu tecrübeyi edinir. Bebekliğine ait aksesuarlardan yavaş yavaş kurtulmaya başlar. Kendisine ilişkin bu bilinçlenme süreci yetişkin insanın sahip olduğu kaygı seviyesinden çok daha fazladır. Çünkü çocuk kendisini tamamiyle farklı bir hayatın içine bırakır.²⁰⁶ Çocuğun deneyimlediği kendisine dair bir bilinçlenme dönemidir. Masumiyetin kendisi yetişkin hayatında işaret edilen farklılıkla ilişki kurmanın bir yoludur. Her ne kadar çocuğun büyüdüğünden ve yetişkin olduğundan bahsetsek de, masumiyet kolay ve doğal bir değişim içinde yok olmaz. Masumiyet anlaşılabilir bir şekilde, aniden sıçrama yoluyla kaybolur. Çocuk kendisini daha önce olduğu şeyden ayrılmış bir şekilde bulur. Kendisine ait farklı bir farkındalık edinir.²⁰⁷

Masumiyet durumunda insan henüz ruh ve bedenden oluşmuş bir varlıktır. Bu iki unsurun sentezi ona kişi vasfını kazandıran tını ortaya çıkarır. İki terim bir üçüncü terim tarafından birleştirilmediği sürece bir sentezden bahsedemeyiz. Ruh ve beden için bu birleştirici niteliği taşıyan üçüncü terim, Tin'dir.²⁰⁸ İnsanoğlu yalnızca ruh ve beden değil, aynı zamanda geçmiş ve geleceğin, sınırlı ve sınırsızın, olanağın ve zorunluluğun tindeki sentezidir. Tin, sentezin iki tarafını bilinçli bir şekilde ilişkilendirmeyi isteme gücüdür. Platon, Aristoteles, Descartes gibi birçok düşünür insanı meydana getiren unsurlar olarak ruh ve bedenden bahsetse de bu iki unsurun birbirleriyle ilişki kurmasını sağlayan başka bir şeyden bahsetmezler. Bu şey Kierkegaard'ın kendi kendisiyle ilişki kurma olarak ifade ettiği durumdur. İnsan bu ilişkiyi kurabilen bir tin varlığıdır. Aksi halde insanda kaygı, umutsuzluk, günah ve inanç gibi durumların varlığı da imkansız olurdu.²⁰⁹

²⁰⁵ Arne Gron, *a.g.e.*, s. 23.

²⁰⁶ *A.g.e.*, s. 24.

²⁰⁷ *A.g.e.*, s. 25-26.

²⁰⁸ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 43.

²⁰⁹ Gordon Marino, *a.g.e.*, s. 309.

Masumiyet durumunda insan iki farklı tarafını ilişkilendirmek için hiçbir şey yapmaz. Gelecekteki olanaklarını ve onlar arasından seçebileceklerini hayal edemez. Kierkegaard'a göre tin masumiyet durumunda uykudadır, dolaysız (immediate)'dir. İnsandaki seçme gücü potansiyel bir güç olarak mevcuttur ancak henüz masumiyet durumundaki kişi tarafından aktif hale geçirilmemiştir. Gregory Beabout Kierkegaard'ın masum insanın bir tini olduğunu kabul etmemesi halinde, bir seçme yetisinin olmayacağını, dolayısıyla kişinin masumiyet durumundan suçluluk durumuna özgür geçişinden bahsedemeyeceğini söyler. Bunun yerine kişinin tine sahip olduğunu ancak tinin uyku halinde olduğunu söylemeyi tercih eder.²¹⁰ Uyku halindeki tin iki yönünün farklılığını askıda tutar. Kişi masumiyette tin olarak değil, doğal durumu ile olan dolaysız birliği içinde fiziksel bir şekilde nitelendirilmiştir. Masum insan henüz tin olarak belirlenmemiştir.

Bu durumda barış ve sükûnet vardır, ancak aynı anda başka bir şey daha vardır; bu şey kavga ve mücadele değildir, çünkü mücadeleyi gerektirecek hiçbir çekişme yoktur. Peki, nedir bu şey? Hiçlik... O kaygıyı doğurur. Hiçin aynı zamanda kaygı oluşu masumiyetin derin sırrıdır.²¹¹

Tin kendisiyle kaygı sayesinde ilişki kurar ve uyanır. Kaygı uyku halinde olan tinin niteliğidir. Masumiyet burada kaygı olarak en üst noktasına erişir. Masumiyet kaygıdır çünkü cehaleti hiçliğe ilişkindir. Kişi kaygı içerisinde olanaklarıyla yani özgürlüğüyle yüz yüze gelir. Bu durumdayken insan iyiyi ve kötüyü seçebilecek durumda değildir. Kaygı, insanın iyiyeye ve kötüye dair bir kavrayışı olmasa da onun eylemde bulunmasını sağlayan güçtür. Bu bilinç, ilk günahın işlenmesinden sonra gelir. Adem örneğinde olduğu gibi anlama ve bilme meyvenin yenilmesinden sonra ortaya çıkar. 'Tin uyku halinde özgürlüğün önsezisine sahiptir. Özgürlüğün bu önsezisi yani kaygı durumu 'olanağın olanağı olarak özgürlüğün etkinleşmesi' olarak ifade edilir. Bunun adı aynı zamanda 'başı derde girmiş özgürlüktür. Bu durumda özgürlük bizzat özgür değildir, ancak başı derttedir.'²¹²

²¹⁰ Gregory Beabout, a.g.e., s. 46.

²¹¹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 41.

²¹² Thomte, a.g.e., s. 235.

Kierkegaard'a göre masumiyet, Katolisizmin anladığı şekilde iyi ve kötü arasında seçim yapmamış bireyin seçim yapmamışlık halinden fazlasıdır. Tin, masumiyette, çocuk kendisini değiştirecek olanakla ilişki kurduğundan beri uyku halinde mevcuttur. Kierkegaard bu doğrultuda tin'i belirsiz bir güç olarak adlandırır. Tin dolaysız uyumu zedeleyen düşmanca bir güçtür. Aynı zamanda dostça bir güçtür çünkü değişimin tekrar kendimiz olma olanağını içeren olanağına sahiptir. Tin'in uyku halinde mevcut olmasının anlamı, bireyin başka bir hayatın içine girmeden onun hatlarını belirleme duygusu dolayısıyla kendisiyle ilişki kurmasıdır. Kierkegaard'ın formülasyonuna göre tin kendi kendisiyle ancak kaygıyla ilişki kurduktan sonra ilişki kurabilir.

2.6. Kalıtsal Günahın Önkoşulu Olarak Kaygı

Peki, masumiyet durumunda rüya halinde olan tini uyandıran kaygının kaynağı nedir? Kierkegaard'a göre kaygının harici bir kaynağı yoktur. 'Kaygı'nın anlamı, kişinin masumiyet içinde kendi kendisi tarafından rahatsız edilebileceğidir.'²¹³ Tanrı, Adem'e iyinin ve kötünün meyvesinden yemeyeceksin diye buyurduğunda, Adem'in iyiye ve kötüye dair bir bilgisi olmamasına rağmen, Tanrının koyduğu yasak Adem'de bilme arzusunu uyandırır. Özgürlük fikri, Adem'de içkin bir şekilde vardır. "Adem konuşulan şeyi anlamamıştır, burada kaygının belirsizliğinden başka bir şey yoktur. Yasaklama tarafından uyandırılan yapabiliyor olmanın imkanı artık daha yakındadır. Bu imkan kendi ardılı olarak başka bir şeye işaret eder."²¹⁴

Tanrının koyduğu yasak Adem'de yapabiliyor olmanın imkanını ortaya çıkarır. Tanrının yasağından sonra yargısı gelir, eğer elmayı yerseniz mutlaka öleceksiniz. Temelde Adem iyi ve kötü arasındaki farkın bilgisine sahip değildir, eğer olsaydı daha sonradan ortaya çıkacak farkı öngörmüş olurdu. Bundan sonra yasaklayan buyruk yerini yargıya bırakır. Adem yargıyı anlamaz çünkü ne cezayı ne

²¹³ Arne Gron, *a.g.e.*, s. 26.

²¹⁴ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 45.

de ölümü bilir. Ancak bu durum kaygıya kapılmasını engellemez.²¹⁵ İyinin ve kötünün bilgisine sahip olmayan Adem için bu yargı bir anlam ifade etmez. Burada üzerinde durulması gereken nokta yasağın eyleme yönlendirip yönlendirmemesinden ziyade buyruğun cehaleti ortadan kaldırmasıdır. Adem'in elde ettiği bilgi kaygıyı uyandırır, çünkü artık yapabilmenin olanağına sahiptir. Adem'in yasağa itaat etmeme olanağı onun itaatsizliğini gerektirmez. Aynı şekilde kaygı da günahı gerektirmez. Kaygının hiçliği olarak masumiyet, kendisini yapabiliyor olmanın kaygı verici olanağına bırakır. Yasak ve yargı bir şey ifade etmediği insan için karar, ancak anlık bir sıçramayla verilir. Bu şekilde masumiyet an'da kaybolur. Burada yalnızca hiçlik içerisinde var olabilme imkanı vardır.

Kierkegaard'dan sonra Heidegger, Sartre ve Tillich gibi düşünürlerin önemle ele alacakları üzere; insanın özgürlüğe dair kavrayışı ancak kaygı içerisinde mümkündür. Kaygı, özgürlüğün kendisini ortaya koyduğu durumdur ve kendisini bizim geleceğimiz ve olanaklarımızla ilişki kurmak suretiyle gösterir. Bu nedenle bizi günaha ve günahın sonuçlarına yaklaştırır. Kaygı, kendisini özgürlüğün verdiği bir baş dönmesi olarak gösterir. Bu baş dönmesi uçurumun kenarında duran, eğer aşağıya doğru bir adım atarsa öleceğini bilen ancak içten içe bu ihtimale de istek duyan insanın durumuna benzer.

Kaygı baş dönmesi ile karşılaştırılabilir. Bir boşluktan aşağıya doğru bakan insan baş dönmesine kapılacaktır. Bunun nedeni nedir? Boşluğun kendisi kadar ona bakan gözleridir... Kaygı, tin sentezi meydana getirdiği zaman ortaya çıkan özgürlüğün baş dönmesidir. Kendi olasılıklarına doğru aşağıya bakan özgürlük düşmemek için kendi sonluluğuna tutunur. Özgürlük bu baş dönmesi içinde yenik düşer... Tam bu anda her şey değişir. Özgürlük tekrar ortaya çıktığında suçlu olduğunu görür. Sıçrama bu iki an arasındadır. Hiçbir bilim bunu açıklayamamıştır ve açıklayamaz.²¹⁶

Bu an, özgürlüğün bakışının olanakların sonsuz boşluğuna takıldığı andır. Yasak elma, yasak aşk vs. gibi ne olduğunun önemli olmadığı somut, geçici ve bilinebilir şeylerin formunda sonluluğa ulaşan bu bakış özgürlük için baş döndürücüdür. Estetik aşamayı karar vermeksizin sonsuz olanakları göz önüne almak olarak tanımlayan Kierkegaard, burada estetik aşamadan etik aşamaya sıçrama anını,

²¹⁵ A.g.e., s. 38.

²¹⁶ Kierkegaard, 1980, s.61.

suçluluğa doğru sıçrayışı tanımlar. Ancak bu seçim aynı zamanda kendini tanımlayan bir seçimdir.²¹⁷ “Sıçrama, kişinin kendisi hakkındaki bilinci tarafından değiştirilmesidir. Değişim bireyin artık kendisi hakkında kişi olarak bilinçli hale gelmesine bağlıdır.”²¹⁸

Her şey göz açıp kapayıncaya kadar gerçekleşir ve masumiyet bir daha elde edilemeyecek şekilde kaybolur. Tin artık düş görmüyordur, artık o hamlesini yapmıştır. Masumiyet kaybedilmiş olsa da ‘yapabiliyor olmanın olasılığı kaygıyı yaşatır. Bu deneyim ilk günahın önceki son duraktır. Kierkegaard’a göre psikolojinin işi de burada biter. Kısacası günaha imkan sağlayan psikolojik koşulları inceleme konusu yapabilirken, onun sebebinin ya da günahın kendisini açıklayabilecek bir soruşturma yapılamayacağını dile getirir. Okurlarına aniden ve açıklamaz bir şekilde niteliksel bir şekilde ortaya çıkan günahı hiçbir bilimin açıklayamayacağını önemle hatırlatır. Bu nedenle Kierkegaard, psikolojinin açıklayabileceği sınırlar içerisinde kalmaya özen gösterir. Düşüşü yasak, ayartılma ve concupiscence kavramları bağlamında açıklamaya çalışan psikolojik yaklaşımların da nasıl yanıldıklarını ortaya koymaya çalışır.

Kierkegaard, Leonard Usteri’nin psikolojik açıklamasını örnek olarak verir. Buna göre Adem’in yasak meyveyi yemesinin asıl nedeni yasağın kendisidir. Kierkegaard’a göre bu açıklama niteliksel sıçramayı dışarıda bırakmamasına rağmen kendisine Aziz Paulus’un doktrinlerini geliştirmek ve İncil’e bağlanmak gibi bir görev edindiği için eksiktir. Bu durum açıklamanın nesnesini kavramadan açıklamanın kendisini kavramak gibi verici ve kurnaz bir hale dönüşür.²¹⁹ Usteri’nin psikolojik açıklaması, yasağı düşüşün koşulu olarak göstererek psikolojinin sınırlarının ötesine geçmiştir.

Protestan kilisesi bu duruma farklı bir açıklama getirir. Buna göre *concupiscentia* kalıtsal günahın insanda doğuştan var olduğunun en güçlü kanıtıdır.

²¹⁷ James Rovira, *Blake and Kierkegaard: Creation and Anxiety*, Continuum Literary Studies, New York: 2010, s. 96.

²¹⁸ Arne Gron, *a.g.e.*, s 27.

²¹⁹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 33.

Bütün insanlar günahla, Tanrı korkusu ve Tanrıya olan güven olmadan, *concupiscentia* ile doğarlar. Ancak Protestan kilisesi aynı zamanda Adem'in günahı ile sonraki kişilerin günahını birbirinden ayrı değerlendirir.²²⁰ Her iki açıklamada da yasak *concupiscentia*'nın koşulu olarak ortaya koyulur. İnsan arzularının yasak olana yöneldiği Pagan ve Hıristiyan tecrübelerle kesinlik kazansa da yasağın *concupiscentia*'yı nasıl uyandırdığı açık değildir. Tam anlamıyla psikolojik olmayan *concupiscentia* bir ara terim olarak muğlaktır.

İnsanın yasak tarafından günaha itildiğini içeren her türlü görüş niteliksel sığramayı içermemesi dolayısıyla muğlak ve yüzeysel olmaktan kaçınmaz. Kierkegaard'a göre akli başında olan herkesin etik ilkeleri bir çırpıda kurban eden bu görüşleri baştan çıkarıcı olarak görüp reddetmesi gerekir.²²¹ Sonuç olarak Kierkegaard'ın Düşüş Mitinde günah işleme/suç işleme ya da düşüş'ün ne olduğunu açıklamaktan ziyade onun ne olmadığı üzerinde durduğunu söyleyebiliriz. Düşüş, masumiyet durumunun öncelediği mantıksal bir süreç değildir. Düşüş, zorunlulukla 'meyveyi yemeyeceksin' gibi bir yasağı gerektirmez. Eğer yasak düşüşü gerektiriyorsa, o zaman düşüş içerisinde kişinin hissedeceği bir sorumluluk barındırmaz ya da bir suçluluk meydana getirmez. Son olarak düşüş *concupiscentia* tarafından gerektirilmez. *Concupiscentia* yasak olana karşı güçlü bir arzuyu ifade etse de bireyin bu arzuya hareket etmesi zorunlu değildir. Eğer *concupiscentia* düşüşü gerektirirse, yine aynı şekilde kişinin sorumluluğundan ve bunun sonucu olarak ortaya çıkacak bir suçluluk duygusundan bahsedemeyiz. Ne yasak ne de *concupiscentia* düşüşü gerektirmez. Düşüş, önceden var olan herhangi bir koşul tarafından gerektirilmeyen bir seçimdir.²²²

Kierkegaard *concupiscentia*'yı günahı açıklamak için yeterli bir kavram olarak görmez. Onun günahın anlamına ilişkin analizi Eckhart²²³ geleneğini takip eder. Bu düşünce günahı, *eigenwille* yani benliğin hakimiyetine sahip olma isteğiyle açıklar. Bu anlamda günah, kişinin kendisini gerçekliğin merkezine alarak ortaya

²²⁰ A.g.e., s. 34.

²²¹ A.g.e., s. 36-37.

²²² Gregory Beabout, a.g.e., s. 45.

²²³ Eckhart von Hochheim (c. 1260 – c. 1327) Meister Eckhart olarak da bilinen Alman teolog, filozof ve mistik.

koymasıdır. Başka bir deyişle, gerçekliğin kişinin kendi olanaklarının alanına dönüştürülebilir bir şey olarak ele alınabilmesidir. Günah, olanakların boşluğunun (var-olmayan, non being) kişinin kendi projelerine dönüştürülmesidir. Eigenwille var-olmayanı, diyalektik karşıtı olan var olana dönüştürür. Günahkar ben, Fichtenin kullandığı anlamda ‘ben’dir.²²⁴

Kierkegaard’a göre günahın olanağı ve suçluluk durumuna dair tek tatmin edici psikolojik açıklama, kaygı kavramı aracılığıyla yapılabilir. Bireyin günahını önceleyen ve günahın olanağı için koşul oluşturan tek durum kaygıdır. Ancak bu açıklama da yalnızca günahın olanağına ilişkin olarak kalacaktır. Kaygının günahı mümkün kıldığı söylene de günahkar kıldığına dair hiçbir şey söyleyemeyiz. Kaygı, öncelikle günahı ‘kökeni açısından geriye dönük’ olarak açıklar. Çünkü günahın kökeni aynı zamanda benliğin kendisini ortaya koymasının kökenidir. Bu köken, kişinin kendilik bilincine ulaşması yani tin’in ortaya koyulmasıyla başlar. Dolayısıyla kaygıya dair bir analiz kökensel koşullara dönmek zorundadır. Kant ve Fichte’ye göre bilginin kökensel koşulları, kendilik bilincinin indirgenemez birliğinde yatar ve bu şekilde kendi varlığını ortaya koyar. Kierkegaard’ın onlardan farklı olan sorusu, kendilik bilincinin kendisini ilk aşamada nasıl ortaya koyduğunu araştırmasıdır. Bu noktada Kierkegaard Fichtenin ilk prensibi yani var-olmayanla ilişki doğrultusunda ilerler ve kaygıyı keşfeder.

Kaygı, insandaki bilinçsizlik ya da uyku halindeki tin’in bir özelliğidir. Bu özellik kaygıyı psikolojik bir incelemenin objesi yapabilir. Kierkegaard doğru bir biçimde bu kavramın psikoloji tarafından neredeyse hiç araştırma konusu yapılmadığını söyler.²²⁵ Kierkegaard’a göre Adem’in ve her birimizin masumiyet

²²⁴ David J. Kangas, *Kierkegaard's Instant; On Beginnings*, Indiana University Press, Indiana: 2007, s.162.

²²⁵ Kaygı Kavramı’nda ortaya koyulan kaygı ve günah arasındaki bağlantı yaklaşık elli yıl sonra Sigmund Freud tarafından okunur. Freud Kierkegaard’ın Kaygı Kavramında ortaya koyduğu bağlantıdan ve Kierkegaard’ın psikolojik dehasından oldukça etkilendiğini dile getirir. Ancak Freud Kierkegaardcı kaygı ve benlik kavramlarından oldukça etkilense de, her iki düşünürün kaygı kavramına yaklaşım biçimleri temel farklılıklar göstermektedir. Kaygı, Freud ve onun takipçileri tarafından insanın biyolojik doğasından kaynaklanan anormal bir durum olarak ele alınırken Kierkegaard için psikolojik bir rahatsızlığın semptomu değil özgürlüğün bir manifestosu olarak ortaya koyulur.

durumundan suçluluk durumuna geçişini açıklayacak bir ara terime ihtiyaç vardır. Kaygı hem masumiyetin hem de suçluluğun bir parçası olarak bu ara terimdir.

Kaygı aracılığıyla suçlu hale gelen kişi, suç kendisinde olmadığı için yabancı bir güç olan ve kendisinden kaynaklanmayan kaygı tarafından ele geçirildiği için masumdur. Kişi onu sevmez ancak onun için kaygılanır. Ve o suçludur çünkü kendisinden korktuğu halde yine de sevdiği kaygının içine batmıştır. Dünyada bundan daha belirsiz bir şey yoktur; bu nedenle tek psikolojik açıklamadır. Ancak niteliksel sıçramayı açıklayabilecek bir açıklama asla ortaya çıkmaz. Yasağın onu ayarttığını ya da ayartıcının onu kandırdığını ileri süren her görüş yüzeysel bir gözlem için bile yeterince belirsizdir.²²⁶

2.7. Baştan Çıkarıcı Olarak Şeytan

Kierkegaard Düşüş Mitini ve Adem'in günahını varoluşsal bir bakış açısıyla yorumlayabilmek için mitin Adem ve Havva ile beraber üçüncü kahramanı olan 'yılan'ı başka bir deyişle şeytanı ele alır. Mitteki şeytan kavramının kutsal kitap öncesi dönemden İbrani ve Hıristiyan inançları aracılığıyla günümüze kadar gelen tarihsel bir gelişmesi vardır. Şeytan kavramı dinler tarihinde oldukça eski bir kavram olmasına rağmen en yoğun kullanımına Hıristiyanlıkta tanık oluyoruz. Şeytan kavramı üzerine tarihsel araştırmalar yapan Jeffrey Burton Russell'a göre "Hıristiyanlıkta Şeytan'ın varlığını ve merkezi önemini yadsımak, havari öğretisine ve Hıristiyan öğretisinin tarihsel gelişimine karşı durmaktır. Hıristiyanlığı bunların dışında terimlerle tanımlamak anlamsız olduğu için, Şeytan'ı dışlayan bir Hıristiyanlığı savunmak entelektüel bakımdan tutarsızlıktır."²²⁷ Kierkegaard insanın seçimlerini kendi iradesi dışında bir şeyin etkilediğini ortaya koyan bu mitin niçin ortaya çıktığını tartışır. Kierkegaard'a göre insanın iradesinin karşısındaki bu ayartıcı güç, yine insanın kendisi tarafından meydana getirilir. Bu güç kaygı'dan başka bir şey değildir.

Orijinal metinde yılan Adem'i Tanrının Adem'e yapmamasını buyurduğu eylemi gerçekleştirmesi için onu cesaretlendiren hatta yoldan çıkararak bir güç olarak ortaya çıkar. Yılan Havva'ya Tanrının onlara bahçedeki herhangi bir meyveyi

²²⁶ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 43.

²²⁷ Jeffrey Burton Russell, a.g.e., s. 22.

yemeyi yasaklayıp yasaklamadığını sorar.²²⁸ Kadın, bahçenin ortasındaki dokunmanın ve meyvesini yemenin ölümle cezalandırılacağı ağaç hariç hepsinden yiyebilecekleri cevabını verir.²²⁹ Yılan kadına ölmeyeceğini, meyveyi yediğinde iyiyi ve kötüyü bilen ilahi bir varlık haline geleceğini söyler.²³⁰ Havva, Tanrının mutlaka öleceksiniz uyarısına rağmen Adem'i de itaatkarsızlığına ortak eder. Düşüşlerinin ilk belirtisi utanç içerisinde çıplak olduklarını fark etmeleridir. Tanrı kadına ne yaptıklarını sorduğunda yılanın onu baştan çıkardığını ve meyveyi yediğini söyler.²³¹ Tanrı yılanı belinin üzerinde sürünmeye, pislik yemeye, kadın ve onun evlatlarıyla düşmanlık içerisinde yaşamaya mahkum ederek lanetler.²³²

Çeşitli versiyonlarla da olsa masum insanı baştan çıkaran şeytan figürü oldukça tanıdık. Şeytan, kötülük ilkesinin kişileşmesidir. Bazı dinler onu iyi Tanrı'dan bağımsız bir varlık olarak, bazıları onun tarafından yaratılan bir varlık olarak görmüştür. Her iki şekilde de, şeytan salt bir demon, önemsiz ve sınırsız bir cin değil, bizzat kötülüğün, kötülüğü isteyen ve yönlendiren gücün kişileşmesidir. Şeytan bu şekilde kavramlaşmıştır. Bu geleneğin temeli 'sizinki değil, benim iradem olacak demektir.'²³³

Kierkegaard Şeytan/Yılan ya da herhangi bir ayartıcıyı dışlamaz ancak insan iradesi dışındaki böyle bir dışsal gücün niçin ortaya çıktığını soruşturur. Kierkegaard hikayedeki şeytan/yılan'ın figürünün rolünü insan psikolojisi açısından ele alarak değerlendirir. Birbirinden farklı birçok kültürde 'ayartıcı'²³⁴ bir figürün ortaya çıkması ne ile açıklanabilir? Kierkegaard'a göre yılanın mitteki rolü günahın kökeni problemini rasyonelleştirmektir. İncil ile ilgili yorumlamalarda günahın kökeninin doğal ve mantığa aykırı olmadan açıklanabileceği varsayımıyla yılan kolayca baştan çıkarabilir.²³⁵ Çünkü ahlaksızlık, kötü huylu baştan çıkarıcının eylemlerinin makul

²²⁸ Genesis 3:1

²²⁹ Genesis3:2-3

²³⁰ Genesis3:4-4

²³¹ Genesis3:13

²³² Genesis3:14-15

²³³ Jeffrey Burton Russell, a.g.e., s. 23-24.

²³⁴ İbranice'de satan(şeytan) 'engelleyen' manasına da gelmektedir. İngilizce devil sözcüğünün kökeni de Yunanca diabolos yani düşman'dır.

²³⁵ John S. Tanner, a.g.e.,s.43.

bir sonucudur. Yılanın mitteki önemi Adem ve Havva zayıf ve kendi başlarına baştan çıkabilir olmalarına rağmen, tamamıyla kendileri değil, yılanın cesaretlendirmesiyle günah işlemeleridir.

Kierkegaard, yılanın ayartmasını kabul etmez. Ona göre yılanı dışarıdan gelen ve insanın iradesini müdahale edebilen bir güç olarak görmek gerçek İncil öğretisiyle bütünüyle zıttır. İnsanın günahını kendisinden önce var olmuş bir kötülüğe yani yılanı ya da şeytana dayandıran bu açıklama, ‘anlamanın’ ortaya çıkardığı başka bir mittir. Çünkü insan günahın insan ruhuna hiçlikten gelerek girdiğini kabul etmek istemez. Kierkegaard, Yakup’ un pasajını hatırlatır. Buna göre Tanrı hiç kimseyi ayartmaz ve kimse tarafında da ayartılmaz. Her birey yine kendisi tarafından ayartılır. Eğer bir kişi, Tanrının şeytan tarafından ayartıldığı görüşüyle Tanrıyı kurtardığını düşünür ve bu şekilde ‘Tanrı hiç kimseyi ayartmaz’ ifadesiyle uyum içinde olacağına inanırsa, Tanrının hiç kimse tarafından ayartılamayacağı yönündeki ikinci ifadeyle karşılaşır. Bu şekilde yılanın insanı ayartması dolaylı olarak Tanrının ayartması olacaktır. Bu durum Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi zedeler. Bu nedenle Kierkegaard’a göre her insan ancak kendisi tarafından ayartılır.²³⁶ Bu durumda mit günahkarlığın günahı öncelediğini ima eder, insanoğlunun bozulması yeni bir şey ya da bir sıçramanın etkisiyle ortaya çıkmaz.²³⁷ Kierkegaard’a göre düşüş yani niteliksel sıçrama yalnızca insanın kendisi tarafından yapılır.

Kierkegaard’ın düşüş mitine varoluşsal yorumu, yılanı bir güç olarak sunan orijinal mitin aksine bireyin kaygıyı deneyimlemesinin psikolojik bir özelliği olarak ortaya koyar. Günahın önceki tek koşul yalnızca kaygıdır.²³⁸ Kaygının kendisi günah değil, ruhun özgürlükle yüzleştğinde verdiği doğal bir reaksiyondur. Tanrı Adem’e iyinin ve kötünün bilgisinin ağacının meyvesinden yemeyeceksin dediğinde ‘iyi’ ve ‘kötü’ kavramlarının onun için bir önemi yoktur. Ancak bu durum kaygıyı ortaya çıkarır. Dolayısıyla insanın karar vermesi için onun üzerinde etkili olan tek şey yılan ya da şeytan gibi dışsal bir güç değil, kendi kaygısıdır.

²³⁶ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 48.

²³⁷ John S. Tanner, *a.g.e.*, s. 39.

²³⁸ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 46.

2.8. Kalıtsal Günahın Sonucu Olarak Kaygı

Kierkegaard'a göre insan türünün günahkarlığı gibi kaygı da nesilden nesile nicel belirlemelerle ilerler. Kaygı bu durumda kalıtsal günahın bir sonucu ya da tek bir kişideki mevcudiyetidir. Kaygıyı taşıyan bireyin Adem'den farkı niceldir. Adem'den sonra gelen bireylerde kaygı daha fazla hissedilecektir. Çünkü insan türü arkasında nicel bir birikim bırakır. İnsan bu türe dahil olduğu sürece, bireysel yaşamının bir önkoşulu olarak bu günahkarlığı kendisine mal edecektir. Kalıtsal günah bu şekilde büyüyerek ilerler.²³⁹ Adem'den sonraki bireydeki kaygı, yeni bir nitelik değil, nicel bir iletimdir. Kierkegaard bu durumu kişinin ikinci doğasına, alışkanlığa benzetir. Kaygı, dünyaya günahın içinde girmiştir. Günahın sürekliliği kaygıyı taşıyan olanaktır. Yargılama (frelge) ise kişinin hem yakınlaşmak istediği hem de koktuğu bir hiçliktir. Yargılama, olanaklılık ile bireysellik arasındaki ilişkiyi gösterir. Kaygı, yargılamanın etkinleştiği anda olanaklılıkla birlikte geride kalır. Bu geride kalış bir yok olmanın ötesinde bir şekil değiştirmedir. Günahın dünyaya getirdiği kaygı, ancak kişinin kendisi günahı dile getirdiğinde ele alınabilir, bu kaygı insan türünün nicel tarihinde karanlık bir parça olarak varlığını sürdürür. Sonuç olarak, kaygının kişinin niteliksel sıçrama ile işlediği günahdaki kaygı ve günah ile dünyaya taşıyan, her kişinin günah işlemesiyle yeryüzüne inmeye devam eden kaygı olmak üzere iki anlamı vardır.²⁴⁰ Kaygının bu iki anlamı Kierkegaard tarafından *Nesnel Kaygı* ve *Öznel Kaygı* olarak iki farklı başlık altında ele alınır.

2.8.1. Nesnel Kaygı ve Öznel Kaygı

Nesnel kaygıyı açıklamanın en doğru yolu onu öznel kaygıdan farkı bağlamında incelemektir. Çünkü nesnel kaygı öncelikle masumiyete dair kaygıyı akla getirirse de sadece Adem'in masumiyetine ilişkin bir durum değildir. Nesnel kaygı, günahın bireysel insan varoluşu dışındaki varoluşa olan etkisi, günahkarlığın dünyadaki tüm türlere olan yansımasıdır. Kierkegaard'a göre Adem'den sonra doğan bireylerin tamamen günahsız bir ortama gelmedikleri açıktır. Aksine masum insanlar,

²³⁹ A.g.e., s. 47.

²⁴⁰ A.g.e., s.48-49.

ebeveynlerinin günahkar olduğu bir dünyaya gelirler. Her bir kuşakla günahın niceliği ve kaygı bir öncekine göre daha çok artar. Adem'den sonra gelen masum bireydeki kaygı niceliksel anlamda daha büyüktür. Bunun nedeni, soyun niceliksel belirlenimidir. Bu anlamda kaygı nesneleşir. Doğa ve soy Adem'in günahının sonucu olarak günahı barındırır

Kierkegaard bu noktada Havva'yı örnek gösterir. Mit'e göre Havva'nın Adem'den türediği kabul edilir. Burada önemli olan Adem'in ilk, Havva'nın ise ikinci yani bir sonraki birey olarak ele alınmasıdır. Havva, türetilmiş olanı simgeler. Türetilmiş olan, hiçbir zaman ilk olan kadar eksiksiz değildir. Kierkegaard bu varsayımın sadece insanlar için geçerli olduğunu da belirtir. Hayvanlarda sonra gelen her örnek ilki kadar iyidir, daha doğrusu tin sahibi olmayan hayvan için ilk olmanın bir önemi yoktur. Diğer taraftan Adem'den sonraki her bir insanın arasındaki fark niceldir. Sonra gelen her kişi, ilki kadar kökene ait olsa da sonraki bireylerdeki ortak (in pleno) farklılık, türemiş olmaktır. Ancak tek bir kişi için türetilmiş olmak niceliksel anlamda yine de 'daha fazla' ya da 'daha az' anlamına gelir.²⁴¹

Kierkegaard öznel kaygıyı açıklarken Adem'in ilk günahının önemi üzerinde durur. Çünkü kaygının objesindeki değişim öncelikle kuşaklar arasındaki ilişkiyi belirler. Adem için kaygının objesi geleceğin hiçliğiyken, sonraki bireyler için bu hiçlik daha belirgin bir forma bürünür. Adem'i tarihsel bir figür olarak ele alırsak onun günahı, gelişen sosyal yapının bir parçası değildir. Kısaca insan günahkarlığı tarafından etkilenmemiştir. Sonraki bireyin masumiyetten suçluluğa doğru attığı adım bu sosyal yapı içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla sonraki bireyde ortaya çıkan kaygı Adem için olduğundan daha belirgin olacaktır. Bozulmuş bir sosyal yapı ve aile içerisine doğan birey, bir masumiyetten suçluluğa adımını bozulmuş bir rol içerisinde atacaktır. Masumiyetten suçluluğa atılan adım tıpkı Ademde olduğu gibi özgürce atılacaktır. Tıpkı Ademde olduğu gibi sonraki bireyler de bu adımı hiçbir bilimin açıklayamayacağı bir şekilde atacaktır. Ancak bu bireylerin tecrübesi Adem'inkinden içerisinde bulunduğu sosyal yapıyla olan ilişkisi açısından farklı olacaktır. Yine aynı şekilde bu kişinin kaygısı Adem'in kaygısının objesinden daha

²⁴¹ A.g.e., s. 58.

gelişmiş olduğu için farklı olacaktır. Kaygı Adem'den sonraki her bireyde kendine daha fazla dönen bir düşünce halini alır. Kaygının hiçliği kendi içerisine dönen sezgilerin karmaşık bir bütünüdür. Kişi suç işlemeyen önce bir ön hazırlıktır, kişi niteliksel sıçramayla suç işlediğinde ise kendisinin ötesine geçmesini sağlar. Çünkü günah kendi kendisi için bir önkoşuldur. Ortaya çıkmadan önce var olmasa da, ortaya çıktığı şeyin içerisinde kendisini gösterir.²⁴²

Dolayısıyla Adem'in kaygısının ve Havva'nın yani sonraki bireyin kaygısının farklı olması gerekir. Sonraki birey için kaygının objesi hala gelecekte bir olasılıkken bu olasılık başka insanlar için halihazırda gerçeklik kazanmış bir olasılıktır. Bu sosyal bağlam içerisinde yer alacak olan olasılıklar, Adem'in yüzleştiği olasılıklara göre daha somuttur.²⁴³ İnsan bu nedenle kaygı içine doğan bir canlıdır. Adem'den sonra gelen birey de tin tarafından bir araya getirilmiş bir sentezdir, ancak türetilmiş bir sentezdir ve insan soyunun tarihi bu sentezde ortaya koyulur. Bir sonraki birey az ya da çok kaygı içerisindedir. Ancak iyi ve kötü arasındaki ayrım ortaya çıkmadığı için, bireyin kaygısı günaha ilişkin değildir. Çünkü bu ayrım özgürlüğün etkinliğiyle ortaya çıkar. Az ya da çok olan, insan soyunun tarihiyle anlam kazanır ve bu ayrım tarihe ilişkin bir kavramdır.²⁴⁴ Sonuç olarak her bir birey daha az ya da çok bozulmuş bir tarihsel bağlam içerisine doğar. Bu Adem ve diğer bireylerin günahları arasındaki en önemli farklılıktır. Ancak bunun hala niceliksel bir farklılık olduğu göz ardı edilmemelidir.

Kaygı soyun tarihinin bir parçası olarak sonraki bireyde daha fazla yansımaları bulur. Bu yeni bir nitelik değil, nicel bir ilerlemedir, kişinin ikinci doğası gibi, alışkanlığa benzeyen bir şeydir, kaygı artık yeryüzünde yeni bir anlam taşıyarak bulunur. Günah kaygının içine girmiş, onu yeryüzüne beraberinde indirmiştir. Kuşkusuz günahın etkinliği dayanıklılığı olmayan bir etkinliktir. Bir yandan günahın devamlılığı olasılığı kaygıyı beraberinde getirir. Diğer yandan kurtuluş (frelge, salvation) olanağı kişinin hem sevdiği hem de korktuğu bir hiçliktir. Çünkü bu her zaman olanağın bireysellik ile ilişkisidir. Kaygı sadece kurtuluşun etkin olarak ortaya koyulduğu bir anda galip gelebilir.²⁴⁵

²⁴² A.g.e., s. 62.

²⁴³ Gregory Beabout, a.g.e., s. 55.

²⁴⁴ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 52-53.

²⁴⁵ A.g.e., s. 53.

Kierkegaard'a göre kimsenin üzerinde düşünmeye cesaret edemediği, bu pathos ortaklığını kabul etmemek cesaret ister. Kişi yeryüzünde niceli nitele dönüştürecek bir 'daha fazla'nın bulunmadığına ikna olduğunda bu cesareti gösterir. Bir babanın evlatlarına yaptığı haksızlığın cezasının 3-4 kuşak sonra Tanrı tarafından verileceğini İncil'den okuyan kişi yaşamın ilk haykırışını işitir. "Hıristiyanlık hiçbir bireye başa dönme ayrıcalığını tanımaz. Herkes yaşamına doğanın sonuçlarıyla yüzleştiği tarihsel bir bağlam içerisinde başlar. Fark Hıristiyanlığın bireye 'daha fazla'ya yükselmeyi öğretmesinde ve buna gönüllü olmayı da yargılamasında yatar."²⁴⁶

Gregory Beabout'a göre Kierkegaard'ın nesneleştirdiği kaygı değil, günahkarlıktır. Kierkegaard nesnel kaygıyla, insanların parçası olduğu günahkar toplumsal yapıları kasteder. Bu nedenle kaygı farklı kültürlerle farklı şekillerde nesneleştirilir. Başka bir deyişle günahkarlık farklı topluluklarda farklı şekillerde ifade edilir.²⁴⁷ Buradaki problem, günahın kalıtsal günah aracılığıyla nasıl yayıldığını anlamaktır. Bireyin sorumluluğunu ve kendi suçluluğunu bir kenara iten bu kavramı açıklamak oldukça zor görünmektedir. Kalıtsal günah, bireyin kendisinin dahil olduğu bir etkinlik olmaktan ziyade bireyin kaderi, kendi elinde olmadan onun için seçilen bir durum gibi görünmektedir. Kierkegaard bu paradoksu Günlüklerinde şu şekilde ifade eder;

Kalıtsal günahın suçluluk olduğu gerçek bir paradokstur. Paradoksal olduğu en iyi şu şekilde görülebilir; paradoks niceliksel olarak farklı heterojen kategorilerin birleşimiyle meydana gelmiştir. 'Kalıtsallık' doğanın bir kategorisidir. 'Suçluluk' ise tin'in etik bir kategorisidir. Bu iki kategori nasıl birisinde bir araya gelebilir. Anlama kalıtsal olamayacak bir şeyin kalıtsal olduğunu söyler.²⁴⁸

Eğer günah Hegel'de olduğu gibi zorunlu bir gelişim olarak ortaya konulursa, bireyin özgürlüğüyle olan ilişkisi yanlış ilişkilendirilmiş olur. Geçmiş günahlar benim günah işlememe neden olmaz. Kötülük nesilden nesile geçen doğal bir durum değildir. Günah, dünyada biyolojik olarak aktarılan bir potansiyel olarak değil, bir olanak olarak vardır. Kierkegaard'a göre;

²⁴⁶ A.g.e., s. 73.

²⁴⁷ Gregory Beabout, a.g.e., s. 53.

²⁴⁸ Kierkegaard, *Papers and Journals*, 1530, A. 481.

Adem'in günahıyla insan türünün günahkarlığının meydana gelmesi, insanın iki ayağının üzerinde yürümesi gibi gerçekleşmişse birey kavramı ortadan kalkar... Adem günahı hem kendisi hem de insan soyu için meydana getirir. Diğer taraftan soy kavramı günah gibi ancak bireyin kendisinin ortaya çıkarabileceği somut bir kategoriye ortaya çıkarmak için çok soyuttur. Bu şekilde günahkarlık niceliksel bir tahmine dönüşür. Hala başlangıcı Adem'dir. Adem'in türün diğer bireyleri üzerindeki büyük önemi burada yatar. Ortadoksi bile kendisini anlamak istiyorsa bunu kabul etmelidir çünkü bu görüş Adem'in günahının hem doğaya hem de insan soyuna günahı getirdiğini ifade eder. Bununla birlikte, günah doğa söz konusu olduğunda kesinlikle günahın bir niteliği olarak devam etmez.²⁴⁹

Doğa ve soy ne günahın sebebi ne de kendileri günahkardır. Kişinin günahkar bir anne babanın çocuğu olarak ve bozulmuş bir sosyal çevrede dünyaya gelmesi onun günah işlemesi için tek başına sebep olamaz. Dünyadaki kaygı ve günah Adem ile başlayıp onu takip eden her bir günahkarla niceliksel olarak artarak gelse de, kişinin günah işlemesi için sebep değildir. Kişinin masumiyet durumundan günahkarlığa geçişine sebep olan niteliksel değişim ancak bireyin özgür davranışıyla gerçekleşebilir. Birey, her zaman kendi günahkarlığından sorumludur.

Soy içerisinde diğerlerinin günahının farkındalığına kaygı tarafından eşlik edilir. Başkalarının soyun içindeki günahlarının farkındalığının yarattığı kaygı nesnel kaygıya karşılık gelirken, kişinin bireysel günahının kaygısı öznelidir. Bir tarafta kişinin sadece kendisinin sebep olduğu düşünüş, diğer yandan düşünüşün sonucu olarak meydana gelmiş olan bağlam vardır. Nesnel kaygı Adem'den sonra gelen her bir bireyin içine düştüğü, dünya içerisinde varlığı olan ve soy içerisinde yalnızca niceliksel olarak ilerleyen kaygıdır. Bu anlamda soyun günahlarının toplamını ifade eder. Bu şekilde nesilden nesile geçen niceliksel bir kalıtsallıkla, bireyin özgürlüğünün sonucu olarak ortaya çıkan nitelik arasında sürekli bir gerilim vardır. Kierkegaard bu ayrımı 'niceliksel birikme'(quantitative accumulation) ve 'niteliksel sıçrama' olarak ortaya koyar.²⁵⁰

Kaygının nesnesindeki değişim tarihsel ilişkinin sonuçlarını da belirler. Masum insanın kaygısının, içerisinde yetiştiği ortama bağlı olarak farklı içerikleri vardır. Kierkegaard bunu daha açık bir hale getirmek için duyusallığı örnek verir.

²⁴⁹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 57.

²⁵⁰ A.g.e., s. 54.

Günahın sonuçlarından birisi duyusallığı günahkarlık haline getirmesidir. Kierkegaard'ın önemle altını çizdiği 'daha fazla' kendisini en çok kaygı ve duyusallıkta gösterir. Dünyaya gelen her bireyin ilkinden daha duyusal olduğu düşünülür. Daha çok kaygı, daha fazla duyusallığı doğurur. Kaygı ve duyusallık sonraki bireylerde 'daha fazla' ya da 'daha az'a işaret eder. 'Hristiyanlık yeryüzüne indikten ve 'kurtuluş' düşüncesi ortaya konulduktan sonra, duyusallık Paganlıkta olmayan bir karşıtlık içerisinde değerlendirilmiş, bu durum duyusallığın günahkarlık olduğu yönündeki önermeyi doğrulamak için kullanılmıştır. Hristiyanlığa özgü bu farklılıkta, 'daha fazla' yine bir 'çok' ya da 'az' anlamı taşıyor olabilir. Bu düşünce temellerini tikel bireyin tarihi bağlamıyla olan ilişkisinden alır.²⁵¹ Bu düşünceye göre hiçbir şey bedenin belirlenimleriyle yaşayan bir varlık olmak kadar kötü bir şey olarak algılanmaz. Duyusallığa bakış açıları göze alındığında Adem'in ilk ve Adem'den sonra gelenlerin ilk günahları arasında önemli bir farklılık vardır. Adem masumiyet durumundayken duyusallığın ya da çıplaklığın utanç vericiliğine dair hiçbir belirti yoktur. Duyusallığı günahkarlık haline getiren ilk günahın kendisidir. 'Adem'den sonra gelen her birey duyusallığın günahkarlık olarak algılandığı bir tarihsel bağlam içerisine doğar. Bu bilgi kaygı 'ya bir 'daha fazla' eklese de, duyusallık bireyin kendisi için günahkarlığı ortaya çıkarmaz.²⁵² Burada soruşturma diğer insanların günahlarına tanık olan bireyin kaygısının nasıl ortaya çıktığına dairdir. Daha önce günah işlemiş bireylere dair genel bir bilgi kazanır. Ancak henüz ne bildiğini bilmiyordur çünkü henüz kendisi günahla bir günahkar olarak ilişki kurmamıştır.

Bu şekilde tin yalnızca duyusallığın değil, aynı zamanda günahkarlığın karşıtı olarak da ortaya çıkar. Doğal olarak masum bireyin henüz bu bilgiyi anlayamayacağı sonucu çıkar çünkü o yalnızca nitel olarak anlaşılabilir. Bununla beraber tekrar yeni bir olanaktır; hatta kendi olanağı içindeki özgürlük, kendisi duyusallıkla ilişkili olduğu için daha büyük bir kaygı içine girer.²⁵³

Sonuç olarak "suç işlediği için değil, suçlu olarak görüldüğü için kaygılanan birey bu yolla suçlu olur."²⁵⁴ Kierkegaard bireyin suçlu hale gelirken yanlış

²⁵¹ A.g.e., s.73.

²⁵² A.g.e., s. 73.

²⁵³ A.g.e., s. 73-74.

²⁵⁴ A.g.e., s. 75.

anlaşıldığı üç temel yol olduğunu söyler. Birincisi bozulmuş bir sosyal çevre içerisinde doğan çocuğun mükemmel, küçük bir melek olarak algılanmasıdır. Başta tamamıyla masum olan çocuk, bozulmuş çevreden zorunlulukla etkilenen ve iyi olana ulaşmadan kötüleşen bir varlık olarak tasvir edilir. Kierkegaard'a göre çocukların çoğu ne iyi, ne de kötüdür. İyi eşliğinde iyi, kötü eşliğinde kötü olabilirler. Çocuk aynı zamanda hem suçlu hem de masum olabilir.²⁵⁵ Bu düşünce suç işlemiş insanın bireysel sorumluluğunun bu bozulmuş sosyal yapı içerisinde bulunmayı seçmedeki rolünü anlamada başarısızdır.

Yapılan ikinci yanlış ise çocuğu doğrudan günahkar (wicked) olarak görmektir. Bu düşünce günahkarlığı önceleyen masumiyeti ve suç işlemeyen önce taşıdığı sorumluluğu görememiştir. Kierkegaard bu şekilde kötülüğün Augustinus ya da Hobbes'da olduğu gibi doğuştan geldiğini de reddeder.

Yapılan üçüncü yanlış ise çocuğun sadece çevresel koşulların etkisiyle iyiyi ya da kötüyü seçmeye muktedir olduğunu düşünmektir. Bu düşünce de kişisel sorumluluğu görmezlikten gelir. Kierkegaard, B.F. Skinner'ın çevrenin bireyin şekillenmesindeki etkisi düşüncesini reddeder. Kierkegaard'a göre çocuk masum içine doğduğu çevre günahkardır. Kaygı içerisinde özgürce kötüyü seçebilir. Kierkegaard'ın ortaya koyduğu her üç görüşün de gözden kaçırıldığı 'orta terim' kaygıdır.²⁵⁶ Kierkegaard'a göre bu orta terim doğru bir şekilde kullanılmazsa, kalıtsal günah, günah, soy, tür, birey kavramlarının hepsi ortadan kalkar, bununla birlikte çocuğu da kaybederiz.²⁵⁷

Sonuç olarak Kierkegaard'ın bu bölümde ele aldığımız düşünceleri birçok açıdan oldukça önemlidir. Teolojik anlamda, Adem'in ilk günahının önemini ortaya koymuştur. Çünkü bu günah, günahı dünyaya getirmiş ve kaygının objesinin anlamını Adem'den sonraki bireyler için değiştirmiştir. Kaygı, kalıtsal günahın kendisini bireyde göstermesiyle şiddetini artırır. Bu kaygının kendisinin günah

²⁵⁵ A.g.e., s. 76.

²⁵⁶ Gregory Beabout, a.g.e., s. 56-57.

²⁵⁷ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 76.

olduğu anlamına gelmez. Bu, kaygının varlığı günahı zorunlu olarak gerektirmez. Kalıtsal günah Adem'den kaynaklanan ve kişide bir kusur olarak bulunan bir şey değildir. Aksine, kalıtsal günahın iki etkisi vardır; günah ve kaygı bozulmuş sosyal çevre tarafından nesneleştirilir. Masum birey gelecekte bozulmuş bir çevreyle bozulmuş bir ilişki içinde olma olanağına dair niceliksel olarak artan bir kaygı içerisindedir. Bu şekilde Kierkegaard kalıtsal günahın geleneksel problemini çözmeyi dener. Birey ancak kendi suçlu davranışıyla suçlu hal gelir. Ancak günah ve kaygı dünyada niceliksel olarak artar. Kaygının dünyada bu şekilde nesneleşmesi bir sonraki bireyde kaygıyı artırır. Bu kalıtsal günahın doğruluğudur.²⁵⁸

Kierkegaard'ın bu düşünceleri felsefi ve psikolojik anlamda radikal bireyciliğin karşısındadır. Bireyler belirli bir tarihsel bağlamdan beslenen belirli sosyal çevreler içerisinde yaşarlar. Çevresel koşullar kaygıyı onun objesini daha somut hale getirmek vasıtasıyla artırır. Belirli bir sosyal çevreyi kabul etmek veya reddetme olasılığı en büyük etkidir. Bu kaygıyı 'bir şeye' dönüştüren etkidir. Çevrenin bireyi tam olarak belirleyememesi ise bir şeyin hala hiçlik olmasıdır.²⁵⁹ Bireyin gelecekteki olasılıklarla onlar tarafından çekildiği ve itildiği bir ilişkisi söz konusudur. Ancak bireyin bu olasılıklara doğru attığı her adım her zaman kaygıyla gerçekleşir.

Kierkegaard öznel kaygıyı soy açısından ve bizim tarihteki varoluşumuz açısından ortaya koyar. Her iki durumda da öznel kaygı bugün ve tarih boyunca birey tarafından tecrübe edilir. Adem'den sonra türetilenlerde (derived) kaygı belirli bir şey olmadan bir şeye benzer. Türetilen insan için kaygı 'kompleks bir önsezi, içe doğuştur. Bu içe doğuş, somut bir şey 'den çok 'psikolojik bir şeydir ve doğrudan kişiyle ilişkilidir. İçe doğuş (presentiman) bir beklenti, bir duygudur. Ancak masumiyet içindeki kişi bunu bilemez.²⁶⁰

²⁵⁸ Gregory Beabout, a.g.e., s. 58.

²⁵⁹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 61.

²⁶⁰ James Rovira, a.g.e., s. 97.

2.8.2. Cinsellik

Adem'in günahının bir diğer sonucunun cinsellik olduğu kabul edilir. Adem ve Havva'nın, iyinin ve kötünün bilgisinin ağacının meyvesinden yemelerinin sonucu olarak günahkarlığın yanı sıra cinsel farklılıkların da yeryüzüne indiği kabul edilir. İlk günahın bir sonucu olarak ortaya çıkan cinsellik kaçınılmaz olarak günahkarlık olarak algılanmaya başlanmıştır. Kierkegaard *Kaygı Kavramında* cinsellikten derin bir çelişki olarak bahseder. Ergenlikte birey, cinselliği tarafından belirlenmenin garip tecrübesini yaşar. Birey, kendisinden haberdar hale gelir ve kendisini kişi olarak görür. Kendisi kendi dışına attığı adım sayesinde keşfeder ve bu durum cinsiyet tarafından belirlenir. Tin, cinsellik içinde öncelikle bir çelişki olarak ortaya koyulur.²⁶¹ Bu cinsellik içinde bir bilginin ya da bir bilincin olduğu anlamına gelir. Bireyin cinsiyet içindeki farklılıkla belirlendiği kendilik bilincidir. Cinsellik bilinç haline geldiği zaman, birey kendisini farklı bir şekilde anlar. Bu farklılık kendisinin bireyin bu bilincin gerisine gidemeyeceği bir şekilde yerleşir.²⁶² Kişinin cinselliğini fark edişi kaygı içerisinde olur.

Kierkegaard'a göre cinselliğin anlamı hakkında hep yetersiz yanıtlar verilmiştir. Bu konuya dair laf cambazlığı yapmak kolayken, konuya dair insani açıklamalar yapmak oldukça zordur. Cinsellik, tek başına günahkarlık değildir. Cinsellik, öyle büyük bir çelişkidir (Widerspunch) ki, ölümsüz tin bir cins olarak kendini gösterir. Bu çelişki, kendisini örten utanç içinde ifadesi bulur. Masum birey, masumiyet içerisinde cinsel farklılıklara dair bilgiyi utanç duygusu içerisinde ifade eder. Tek başına masumiyet durumunda olan cinsellik, utanç (Schaam) ile ilk niteliğini kazanır. Utanç, kaygıyı içeren muğlak bir ruh halidir. Muğlaklığı tinin sentezin en uç noktasında kendisini onaylayamamasından gelir. Bireyin kendisini özgürlük ve zorunluluğun sentezi olarak duyumsadığı anda utanç ortaya çıkar. Duyusallığa hiç rastlanmadığı durumda bile utanç vardır. Kişi hiçlikten utanç duyabilir, hatta bu utanç yüzünden en derin acıları çekebilir. Kaygı utanç yoluyla

²⁶¹ Arne Gron, *a.g.e.,s.* 28.

²⁶² *A.g.e.,s.* 28-29.

kendisini uyandırabilir. Kierkegaard burada kaygıyı uyandıran şeyin duyusallık değil hiçlikten duyulan utanç olduğunu söyler.²⁶³

Masumiyetle birlikte, ilk niteliği cahillik olan bir bilgi ortaya çıkar. Bu, utanç (Scham) kavramıdır. Utançta bir kaygı vardır; çünkü ruh sentezin ayrımının en uç, artık yalnız beden olarak değil, fakat beden gibi cinsel farkla da nitelendirildiği bir noktada bulunur. Yine de utanç cinsel farklılığın bilgisidir, ama cinsel farkla bir ilişki değildir. Utancın gerçek anlamı sentezin uç noktasında ruhun kendisini kabul edememesidir. Bu nedenle kaygının bulunduğu utanç muğlaktır. Burada erotik istek yokken yine de utanç duygusu vardır. Ancak bu neyin utancıdır? Hiçliğin.²⁶⁴

Kişi, utanç içerisinde kendi cinsel farkını anlasa da, diğer cins ile ilişkisinin henüz farkında değildir. Bu ilişki, cinsel dürtüde ortaya çıkar. Tin kendini gerçekleştirmeden sadece erotik bir istekten bahsedilebilir. Bu isteğin telos'u üremedir. Kierkegaard üremeyi 'aşkın dinlenmeye çekildiği, saf erotik bir istek' olarak tanımlar. Tin kendini gerçekleştirdiğinde, bu erotik isteğin de işi bitmiştir. Utançtaki kaygı, tin'in kendisini cinselliğe yabancı hissetmesinden kaynaklanır.

Haya ve utanç duyguları masum bireyin tinsel ve cinsel düşüşe olan bozulmuş ilişkisinin önsezisidir. Bireyin soyla olan 'türeme' ilişkisinin düşüncesi tarafından miras alınan bu kaygı 'daha fazla'dır. Kaygının varlığı tin'in yokluğunun bir ifadesidir. Masumiyet yok olana kadar da tin kendisini ortaya çıkarmaz. Ancak ruh ve bedenin masumiyetteki sentezini destekler. Bu anlamda henüz ortaya çıkmamış olsa da vardır. "Tin kesinlikle vardır, çünkü o sentezi kuran tin'dir, ancak kendisini erotik içerisinde göstermez. Kendisini yabancı hisseder."²⁶⁵

İnsanın soyla olan ilişkisi ve türemiş olan varlığı nedeniyle doğaya ya da başka bir deyişle özgür olmayan zorunluluk alanına bağımlıdır. Ancak kendisi aynı zamanda bir tin varlığıdır ve bu gerçekliğin kaygısı içerisinde. Özgürlüğü bu zorunluluk alanının belirlenimleriyle sürekli bir çekişme içerisinde. İnsanın cinsiyet olarak farklılaştırılmış fiziksel varlığı da doğaya olan bağımlılığı artırır. Tin, utangaçlığıyla cinsiyet farkını ortaya çıkarmaya çekinir, bu durumdan kaygılanır.

²⁶³ Kierkegaard, *The Concept Of Anxiety*, s. 63-64.

²⁶⁴ A.g.e., s. 63.

²⁶⁵ A.g.e., s. 71.

Kaygı günahkarlıktan farklı olarak, hem utançta hem de erotikte kendisini gösterir. Erotik, kendini duyusalılıktan korumak için mümkün olan bütün güzel ve ahlaki kılıklara girse de, kaygı her zaman onlara eşlik eder. Kaygının oluşma sebebi, tin'in erotiği en yüksek noktasına ulaştıramamasıdır. Tin'in varlığı, sentezi ortaya çıkarmasına bağlıdır ancak erotikle karşılaştığında suskun kalır. Üçüncü bir öge olamadığı için kendisini gizler, bu durum, kaygı ve utancı meydana getirir. Evlilik töreni ya da eşlerin birbirine duyduğu sadakat bu kaygıyı ortadan kaldıracak bir unsur değildir.²⁶⁶ Kaygı utançta bulunduğu gibi tüm erotik zevklerde bulunur ve günahkarlık değildir. Kierkegaard'ın alaycı ifadesiyle “rahip bir çifti on kere üst üste karı koca ilan etse de, durum böyledir.”²⁶⁷

Kierkegaard, Yunan komedisinin ruh ve beden arasındaki ilişkiyi cinsel farklılığı etkisiz hale getirerek ortaya koyduğunu dile getirir. Yunan komedyenleri tin'i cinsel olandan ayırır. Bunun en iyi pagan ifadesi, erotiğin komik olarak algılamasıdır. Karşıt uçlar komik içerisinde bir araya gelirken, erotiğin ve ahlakın erotikle olan olumsuz ilişkisi aldırmaçlık içerisinde zayıflatılır.²⁶⁸ Hıristiyanlıkta ise cinsellik etkisiz hale getirilmez, ancak uzaklaştırılır. Bunu ise sadece etik bir yanlış anlamayla değil önemsiz bir şey olarak gördüğü için yapar. Çünkü ruhta kadın ve erkek arasında bir ayırım olmadığına inanılır.²⁶⁹

Her yerde olduğu gibi burada da, gerçek ödevin cinsellikten başka bir deyişle dışsal anlamda onu tahrip eden bir şeyden soyutlanması gerekmiş gibi yanlış anlaşılacak çıkarımları kabul etmemeliyim. Cinsellik bir kere sentezin aşırı noktası olarak ortaya konulduğunda, hiçbir soyutlama işe yaramaz. Kuşkusuz ödev, onu ruhun niteliği altına sokar. Bunun gerçekleşmesi sevginin kişideki zaferidir, onda ruh öylesine zafer kazanmış gibidir ki cinsiyet unutulur ve ancak unutkanlıkta yeniden toparlanır. Bu durum ortaya çıktığında duyusalılık tinde şekil değiştirir ve kaygı uzaklaştırılır.²⁷⁰

Kierkegaard'a göre cinsiyetlerin kaygı deneyimleri birbirlerinden farklıdır. Kaygı, kadında erkekte olduğundan daha çok yansımaları bulur. Havva'nın daha geniş anlamıyla kadının Adem'den türetilmiş olması, erkek' ten daha zayıf olduğu

²⁶⁶ A.g.e., s. 66.

²⁶⁷ A.g.e., s. 71.

²⁶⁸ A.g.e., s. 69.

²⁶⁹ 'Ne Yahudi ne de Yunanlı vardır, ne kul ne de azatlı vardır; Çünkü Mesih İsa'da siz hepiniz birsiniz.' (Galyalıların Mektup, 3: 28)

²⁷⁰ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 80.

anlamını varsayar. Adem'den sonraki ilk birey olması dolayısıyla Havva'ya dair söylenen her şey sonra gelen bireyleri de etkiler. Kuşaklar boyunca artan duygusallık, kaygıyı da arttırır. Sonuç olarak, hiçbir bireyin içinden sıyrılamayacağı bir 'daha fazla' ortaya çıkar. Bu fazlalık her bir bireye Adem'le ilişkisi dolayısıyla atfedilse de kişiyi özsel olarak ondan farklı hale getiremez.²⁷¹

Kadın'ın kaygıyı erkekten daha fazla taşıması onun güçsüzlüğünden değildir. Kierkegaard eğer böyle olsaydı kadının daha az kaygıya sahip olması gerektiğini söyler. Bunun nedeni özsel olarak erkek gibi tını sahip olması, ancak bu denge içerisinde duygusallığının daha ağır basmasından kaynaklanır.²⁷² Kierkegaard'a göre kadın erkekten daha duygusaldır ve daha fazla kaygıya sahiptir. Kadın'ın erkekten bu konudaki farklılığı öncelikle fiziksel yapısıyla ilişkilidir. Kierkegaard kadını öncelikle estetik açıdan yani güzelliği açısından tanımlar. Güzelliğin kadının ideal hali olması onun duygusallığını gösterir. Güzelliğin kadındaki egemenliği, tının dışarıda bırakıldığı bir sentezdir. Kierkegaard'a göre Yunan güzelliği de sırrını buradan alır. Onlar kadını da erkeği de tın-dışı olarak anlarlar. Yine de aralarındaki özsel fark yansımaları plastik sanatlarda oluşturulan yüzlerde bulur. Kadının fiziksel güzelliği erkek için olduğundan daha önemliyken, erkeğin güzelliği kadınınkinden daha özseldir. Uyku durumu da tinden uzaklaşmayı gerektirdiği için, uykudaki güzellik daha belirgindir. Venüs'ün tasvirleri buna güzel bir örnek olarak gösterilebilir. Denizden yükselen Venüs, hep bir sukunet içinde tasvir edilir. Venüs'ün güzelliği, bir kadın olarak duygusallığı daha fazla taşımasından ve özsellikten uzaklaşmasından gelir. Onun güzelliği bir çocuğunkini andırır. Tin kadınlarda ve çocuklarda kendisini daha az gösterir. Bu durum ne Apollon'a, ne de Jupiter'e yakışır. Bu nedenle çoğunlukla uyurken değil poz verirken tasvir edilirler.²⁷³

Kierkegaard'a göre kadın ve erkeğin arasındaki asıl farklılık, tını ortaya çıkaran sentezden kaynaklanır. Sentezin bir unsuru 'daha fazla' ise tını kendisini ortaya çıkardığında, kaygı özgürlüğün olanağında kendisine daha fazla yer

²⁷¹ A.g.e., s. 59.

²⁷² A.g.e., s. 61.

²⁷³ A.g.e., s. 60.

bulacaktır. Sentezi meydana getiren unsurlardan bir tanesinde düzensizlik varsa bu düzensizliğin kendisini bütünde de göstermesi kaçınılmazdır. Düzensizlik, bir unsurdaki dengenin bozulması ya da daha fazla öne çıkmasıyla meydana gelir. Baskın hale gelen unsur, tüm kişiliği tehdit eden bağımsız bir güce dönüşür. Cinsellik, insanın fiziksel tarafının en uç noktası olarak kendisini gösterir ve senteze üstünlük sağlar. Sentezin iki tarafının uyum içerisinde olması kişiye dengeli bir hal kazandırır. Ancak cinsellik bu unsurlar içerisinde diğerleriyle uyum içerisinde olması en zor olandır.

Kierkegaard'a göre cinsiyet kavramı oldukça geniş, aynı zamanda temel farklılıkların ayırdığı bir kavramdır. Kadın ve erkeğin arasındaki olağan ilişkilerde cinsiyetin kişilikleri üzerindeki etkisi birbirlerine benzer oranda olsa da kadının doğum gibi duysal açıdan oldukça yoğun anları bu dengeyi bozuyor gibi görünmektedir. Doğum söz konusu olduğunda kadının zorunluluklar alanına daha fazla bağlı olduğu görülür. Onun fiziki özellikleri erkeğe oranla 'daha fazla'yı meydana getirir. Kierkegaard'a göre 'doğum anında kadın yine sentezin en uç noktasındadır. Bu nedenle tin sarsılır ve amaçsız kalarak askıya alınır. Tin sarsılır çünkü doğum kadın istese de istemese de gerçekleşecektir. En güçlü kişilik dahi bu anı durdurmaya muktedir değildir. Doğum iradenin değil, zorunluluğun alanındadır. Birey kadının kaygıyı en çok yaşadığı bir anda dünyaya gelir. Kaygı, insanın mükemmelliğidir ve sadece insanda olduğunu doğum anında bir kez daha gösterir. Doğum anında kadının yüzündeki kaygı insandan başka hiçbir canlıda yoktur. Bu kaygı, bedenin verdiği acı yüzünden tını işlevsiz kalan insanın kaygısıdır. Cinsellik ve doğum sentezin en uç noktaya kaydığı örneklerdir. Başka bir deyişle kişinin kendi kişiliğine ve vücuduna hakim olamadığı her an tin'in dengesini bozacaktır. Bu anlar kaygının en çok ortaya çıktığı anlardır. Kadın tin'in bütünlüğünü korumak için erkekten daha fazla zorlanacağı anlara sahip olduğu için erkekten daha fazla kaygıya sahip olacaktır.²⁷⁴ Kadın kendisini bulmak için erkekten çok daha fazla çaba sarf edecektir. "Kadın bu özellikleri tüm doğayla, genel anlamda tüm dişillerle paylaşmaktadır. Tüm doğa bu anlamda başkası-içindir, teolojik anlamda değil ancak

²⁷⁴ Birgit Bertung, *Yes, A Woman Can Exist*, Feminist Interpretations of Soren Kierkegaard, Ed: CelineLeon&SylviaWalsh, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania: 1997, s. 61-62.

tin için bu böyledir. Bir bakıma doğanın belirli bir bölümü, belirli başka bir bölümü içindir.”²⁷⁵

Kierkegaard bu noktada kadının erkekten daha zayıf olduğunu söylemez. Aksine kadının daha fazla kaygıya sahip olma özelliğiyle erkekten daha mükemmel olduğunun altını çizer. Mesele kadının kendisini var ederken kurduğu sentezin farklılığı, başka bir deyişle onun gerçekliğinin ve zorunluluklarının farklı olmasıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi insanın gerçek bir kişi haline gelmesi ancak sentezi doğru oranda kurabilmesiyle ve kendi bilincine varmasıyla olur. Dengeyi kurmak her ne kadar erkek için de zor bir deneyim olsa da, kişiliğinin ya da tin’in fiziksel manifestosuna kadın gibi karşı çıkmaya çalışmadığı için onun sentezi kurma süreci kadınıkinden kesinlikle farklıdır. İnsanın kişi olması için ortaya koyması gereken denge durumunu kuramaması ise umutsuzluğu ortaya çıkarır. Bu nedenle kadın özgürlüğünden uzaklaşmaya daha yatkındır ve bu nedenle gerçek varoluşu reddetme eğilimindedir. Kadın erkekten daha duygusal bir yapıya sahip olduğu için daha fazla varoluşsal kriz yaşama riski altındadır.²⁷⁶

Kierkegaard, kadındaki bu farklı yapının ‘başkaları için’ var olma davranışına neden olduğunu düşünür. Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*’nde baştan çıkarıcının ağzından şunları söyler; ‘kadın refleksiyon ve akıl tarafından yönlendirilmeyen, erkeğin doğayı aşan varlığının aksine doğaya ait olan bir varlıktır. Erkek kendisi-için var olurken kadın *başkası-için-varlık (being-for-other)* kategorisine aittir.’²⁷⁷ Tekrar doğum örneğini verecek olursak kadın yine başka bir birey için kendi tinselliğini askıya alır ve kendisine yabancılaşır. Ancak Kierkegaard’a göre kadın zorunluluk alanına erkekten daha fazla kayma riski taşısa da bunun tüm kadınlarda meydana geleceğine ya da erkeklerde meydana gelmediğine dair bir şey söylemez. Kierkegaard *Korku ve Titreme*’de bakire Meryem örneği üzerinde durur. Kierkegaard’ın gözünde bakire Meryem’i hayranlık duyulacak bir karaktere dönüştüren cinselliği reddetmiş olması değil, içinde bulunduğu absurd

²⁷⁵ Kierkegaard, *E.O*, I, s. 430

²⁷⁶ Birgit Bertung, a.g.e., s. 62.

²⁷⁷ Søren Kierkegaard, *The Seducer’s Diary*, Trans. Edward V Hong & Edna H. Hong, Princeton, New Jersey:1 997, s. 176.

duruma karşı sergilediği güçlü tavır ve Tanrıyla kurmayı tercih ettiği ilişkidir. Bu anlamda Meryem, İbrahim'den aşağı kalmayacak bir 'inanç şövalyesi'dir.

Tüm bunlar göz önüne alındığında Kierkegaard'ın ortaya koyduğu kadın, sahip olduğunu söylediği olumlu ve olumsuz özelliklere karşı, kendi seçimlerinden sorumlu ve varoluşunu tıpkı erkeğin yaptığı gibi kendisi meydana getirmekle yükümlü bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaygı durumunun kendisini kadında daha fazla göstermesi ise kadının tinsel ve fiziksel bir eksikliğinden kaynaklanmaz. Aksine Kierkegaard'a göre "kaygının büyüklüğü, mükemmelliğin de bir göstergesidir."²⁷⁸ Kaygı deneyimi her iki cinsiyette benzer koşullarda ortaya çıkar ve niteliksel olarak bir farklılık taşımaz. Ancak kadındaki sentezi meydana getiren faktörlerden biri olan duyusallığın daha yoğun olması nedeniyle 'daha fazla' hissedilir.

Kierkegaard'ın daha derinlemesine açıklamayı tercih etmediği bu farklılıkta bir takım problemler kendisini göstermektedir. Kierkegaard basit bir çıkarımla kadının erkekten daha kaygılı olduğu çünkü onun daha duyusal olduğu sonucuna varır. Duyusallık ise daha önce değindiğimiz gibi Adem'den sonra gelenlerin türetilmiş varoluşlarının bir sonucudur. Dolayısıyla Adem'den sonra gelen kadın ya da erkek her bir birey türetilmiş. Bu özelliklerinin sonucu olarak da 'daha fazla' duyusallık ve 'daha fazla' kaygı ve insan ırkının günahkarlığının 'daha fazla' bir niceliksel toplamı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kadının erkekten daha türemiş olduğu sonucu çıkmaktadır.

Masumiyetteki duyusallık günahkarlık değildir. Tek bir kişi için bile olsa duyusallığın niteliksel sıçramadan önce günahkarlık olarak ortaya konulduğunu söyleyemeyiz. Çünkü kişinin kendisi bunu ne ortaya koyabilir ne de kavrayabilir. Bu kişide olduğu varsayılan 'daha fazla' geçersiz bir 'daha fazla'dır. Adem'in tabiki yeme, içme gibi güduları vardı. Türsel farklılık masumiyet içinde ortaya konmuştur ancak günahla beraber bir güdü haline gelmiştir. Kierkegaard burada cinselliği dışarı itmek gibi bir çaba içerisinde olmadığını belirtir. Burada amaç cinselliği Tin'in

²⁷⁸ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 59.

nitelemesi altına koymaktır. Erotiğe ilişkin ortaya çıkan ahlaki sorunların temeli burada yatmaktadır. Bu aşk'ın bir kişi içinde zaferini ilan etmesiyle olur. Tin'in cinselliğin üzerinde zaferiyle cinsellik unutulur. Sonraki aşama duyusallığın tin'de şekil değiştirmesi ve kaygının dışarı atılmasıdır. Bu görüşün Hıristiyan düşüncesi ya da başka bir düşünce adı altında ele alınması önemli değildir. Önemli olan Yunan düşüncesiyle karşılaştırıldığında kaybedilenden daha çok şey kazanılacağıdır. Hüzünlü, erotik neşe (Heiterkeit, Hegel) yitirilse de Yunan kültüründe bilinmeyen bir tür nitelik kazanır. Kierkegaard'a göre asıl kaybedenler ise günahın yeryüzüne 6000 yıl önce girdiğine inanan ve bunun kendilerini ilgilendirmediğini düşünen kişilerdir.²⁷⁹

²⁷⁹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 75.

3. BÖLÜM: KAYGI ve ZAMAN

Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı* eserinin üçüncü bölümünün temel problemi, kişinin zamansallığı(temporality) içerisinde ebedi(eternal) olanla kurduğu ilişkidir. Kierkegaard için insan varoluşunu anlamanın yolu, benliğin zamansallık ve ebedilikle ilişkisi problemini anlamaktan geçer. Kierkegaard'ın amacı, özgürlüğün tamamen olanaklılık açısından belirlenmediğini, bunların yanı sıra sonsuzluk, zorunluluk, zamansallık ve ebediliğin birbirine dokunması olarak tanımladığı 'an'(moment) ile olan ilişkisi doğrultusunda belirlendiğini göstermektir. İnsan varoluşunun zaman, sonsuzluk ve ebedilikle olan farklı şekillerdeki ilişkisinin hangi aşamada kaygıyı ortaya çıkardığı ise incelemenin sonucudur. Bunun için öncelikle fiziksel dünyanın kurallarının geçerli olduğu zamansallığın ve insanın özgürlüğü dolayısıyla pay aldığı ebediliğin kişi üzerindeki etkisini ele almak gerekmektedir.

3.1. Ebedi ve Zamansal Olanın Sentezi Olarak İnsan

Kierkegaard daha önce ele aldığımız üzere ruh ve bedenin tinde bir araya gelen sentezini inceledikten sonra zaman kavramı etrafında şekillenen diğer sentezleri ele alır. Buna göre insan, zamansal ve ebedi olanın bir sentezidir. Kierkegaard *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*'ta, sonluluk (finite) ve sonsuzluğu (infinite), zorunluluğu (necessity) ve özgürlüğü (freedom) diyalektik bir karşıtlık içerisinde ortaya koysa da bu tarz bir kullanımı *Kaygı Kavramı* 'nda göremiyoruz. Kierkegaard bu kavramlardan 'sonraki' sentezler olarak bahsediyor.

Kierkegaard'ın zamansal ve ebedinin sentezi olarak tanımladığı ikinci sentez birincisinden daha farklıdır. Önceki bölümde değindiğimiz üzere ilk sentezin öğeleri ruh ve bedendir, onları birleştiren üçüncü öge ise tindir. Tin ortaya çıkmadan bir sentezden söz etmemiz mümkün değildir. Tin değişeni ve değişmeyi birbirine bağlayan üçüncü ögedir. İkinci sentezin ise ebedi ve zamansal olmak üzere iki ögesi vardır. Ancak bir sentezin tamamlanması için üçüncü öge zorunlu görünmektedir. Burada tin sentezin kendisinde meydana geldiği üçüncü bir öge olarak değil, öğelerden birisi olan ebediliğin bir özelliği olarak ortaya çıkar. Bu durumda iki farklı

sentezden bahsetmek doğru değildir. Ruh ve bedeninin tinde bir araya geldiği sentez ile ebedi ve zamansalın bir araya geldiği sentez aynıdır. ‘Zamansallığın ve ebediliğin sentezi farklı bir sentez değil ilk sentezin bir ifadesidir.’²⁸⁰

Ruh (psychical)’un ve fiziksel (physical) olanın sentezi tin (spirit) tarafından ortaya konulur. Ancak tin ebedidir ve bu nedenle sentez, yalnız tin ilk sentezi zamansallık ve ebediliğin ikinci sentezi ile birlikte ortaya koyduğunda vardır.²⁸¹

Bu durumda ikinci sentez ilk sentez oluşturulduğunda, ebedilik tin’in bir özelliği olarak ortaya konulduğunda ortaya çıkar. Zamansallığın ve ebediliğin sentezi de önceki sentez gibi dolaysız bir birlikten yola çıkarak meydana gelmiştir. Bu dolaysızlığı şu şekilde açıklayabiliriz; masumiyet durumunda insan düş ve gerçek arasında kendisini zamanın dışında hisseder ancak zamandan tamamen kopuk değildir. Bu durumda ‘ebedi bir şimdiki zaman içinde’ (i en evig Nutid) geçmişsiz ve geleceksiz bir şekilde yaşar. “Bu birliğin içinde, ebedi olan ile zamanın ilişkisi fiilen ortaya konmuş değildir ve tıpkı gökyüzü ile yeryüzünün birbirini yansıtması gibi bunlar da birbirinin içinde yansır.”²⁸² İnsan kendisini çevreleyen tüm evrenin aksine ebediyet ve zamansallığın sürekli birbirine değdiği noktadır. Ebediyet bilincimizin geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölümlere ayrılan zamanı aşmasını sağlar. İnsanın bu olanağını anlaması ona ilahi bir hediyein yanı sıra varoluşsal bir yük olarak kaygı ve umutsuzluğu yaşatır. “Zamansallık ve ebediyet insan bilincinde acı verici bir şekilde birbirlerine dokunurlar.”²⁸³ Kişinin bu yaşayışı günahın meydana getireceği kopmaya kadar devam eder. Günahla birlikte kişi hem kendi tarihini başlatarak hem de soyun tarihine katılarak geçmişin ve geleceğin yolunu açar. Ebedi ve zamansal olanın sentezi henüz ortaya konmamışken, benliğin şimdiki zamanla sınırlılığını genişletmek için onu uyandıran kaygıdır. Kaygı zamansallık içinde olmasa da kendisini şimdiki zamanda ifade eder.

Kierkegaard’ın ortaya koyduğu ikinci sentez ilkenden farklı olarak ebediyet ögesiyle birlikte transandantal bir boyutu işaret eder. Bu sentezin ne anlama geldiğini

²⁸⁰ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 88.

²⁸¹ A.g.e., s. 90-91.

²⁸² Oliver Cauly, *Kierkegaard*, Dost Yayınları, Ankara:2006, s. 91

²⁸³ Kierkegaard, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1993, s. 128.

incelemeye başlamadan önce burada ebediyetin ne anlamda ele alındığını ele almak gerekmektedir. Kierkegaard ebediyet kavramının kelime anlamıyla ilgili olarak açık ve kesin bir belirlemede bulunamasa da kuşkusuz bu kavram onun felsefesinin en önemli öğelerinden birisidir. Onun eserlerinin temel amaçlarından birinin kişinin sonlu hayatı içerisinde ebediyetle olan ilişkisinin etkisini göstermek olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kierkegaard insan hayatındaki ebediyet ve zamansallık arasındaki ilişkiyi Platonun *Phaedrus*'daki metaforuna gönderme yaparak açıklar.

Ebedilik kanatlı bir at gibi hızlıken, zamansallık yaşlı bir attır. Ve var olan kişi sürücüdür. Eger var olan, insanların genellikle var olmakla kastettiği değilse, var olan kişinin sürücü değil de atların kendi kendilerini yönlendirmelerine izin veren yük arabasının içinde yatıp uyuyan sarhoş bir köylü olmasındandır.²⁸⁴

Ebedilikle sürekli bir ilişki içerisinde olan insanın zamansallığının nasıl açıklanacağı önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın zaman içerisindeki konumunu anlamının yolu zamanı anlamaktan geçer. Zaman'ı anlamak felsefe tarihinin her döneminde oldukça problematik bir konu olarak süregelmiştir. Kierkegaard'a göre zaman'ı ele almanın zorluğu onun mecazi bir ifade olmasından kaynaklanır. Bu nedenle farklı dönemlerde birbirinden oldukça farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Kierkegaard zaman konusundaki soruşturmasına felsefi geleneğin yaygın olarak sunduğu zaman anlayışına karşı şüphelerini ortaya koyarak başlar. Kierkegaard zaman kavramının dikkatli bir şekilde ele alınmasını insan hayatının anlaşılması konusunda önemli bir unsur olduğunu düşündüğü için zaman hakkında daha tatmin edici bir düşüncenin inşasına girişir. Kierkegaard'ın zaman'a ilişkin yorumları yirminci yüzyıl felsefesinde problemin çözümüne dair yapılan çalışmaları oldukça derinden etkilemiştir. Başta Heidegger olmak üzere Barth, Bultmann, Berdyaev, Bergson, Husserl, Jaspers, Sartre ve Tillich'te Kierkegaard'ın etkileri görülmektedir.²⁸⁵

²⁸⁴ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Ed. & Çev: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1992, s. 311-312.

²⁸⁵ Mark C. Taylor, *Time's Struggle with Space: Kierkegaard's Understanding of Temporality*, Harvard Theological Review 66, 1973, s. 312.

Kierkegaard soruşturmasına kökenlerini antik dönemde bulan zamanın bölümlenmesi problemiyle başlar. Buna göre biz zamanı sınırsız bir ardışıklık sistemi olarak tanımlarız. Problem de bu noktada zamanı şimdiki zaman, geçmiş zaman ve gelecek zaman şeklinde birbirinden ayırdığımızda meydana gelir. Zamanın bu ayrımlara sahip olduğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü bu ayırım zamanda içkin olarak mevcut değildir. Bu ayırım ancak zamanı kendi sonlu deneyimlerimiz açısından ele almamız sonucu ortaya çıkar. Kierkegaard'a göre bu sorun zamanın mekansallaştırılarak açıklanmaya çalışılmasından kaynaklanır. Zamanın mekansallaştırılması ve bölümlere ayrılması problemi daha sonra Bergson ve Heidegger tarafından da derinlemesine ele alınacaktır.

Heidegger'in belirttiği gibi zaman Einstein'ın görelilik kuramıyla belirlenmiş olan bir uzay-zaman bağıntısı dizgesi içinde doğayı ölçme şeklinde bir zamandır. Bu tarz bir zaman belirlemesi ancak doğa ve dünya zamanı ile ilgili olarak geçerli olabilir. Yaşayışta karşılaşılan zamanı kapsayamaz.²⁸⁶ Dasein fırlatılmış bir varlık olarak içerisinde bulunduğu dünyayı keşfetmeye ve onunla arasında bir ilinti kurmaya çalışır. Dasein gece ve gündüze göre yani doğanın zamanına göre kendisini belirlemeye çabalar. Zaman, güneşin doğuşu ve batışıyla tarihlendirilir. Bu tarihlendirmeden günler ve sonra yıllar ortaya çıkar. Güneş doğduğunda şunu veya bunu yapma vaktidir. Dasein zamanı bölümlendirme ve onu hesaplayabilme imkanına kavuşur. Bu şekilde ölçülen zaman kamusallaştırılır ve herkes için aynı zamanı ifade eder. Heidegger bu şekilde kamusallaştırılan zamanı dünya zamanı olarak tanımlar. Dünya zamanı ontolojik anlamda onun dünyaya ait olması ve dünyasallığı ifade etmesi anlamına gelir.²⁸⁷

Buna göre zaman, kamusal olduğu için ondan herkes kendi payını alabildiği ölçüde almaktadır. Tesviye edilmiş şimdiler dizisi, menşei münferit Dasein'ların her günü hep-beraber- varoluşunun zamansallığından aldığı tümüyle örtmektedir. 'Zaman içinde' mevcut olan bir insan artık var olmadığına 'zamanın' akışı bundan hiç etkilenir mi ki? Zaman akmaya devam eder, 'eskiden' olduğu gibi, yeni bir insan yaşama dahil

²⁸⁶ Martin Heidegger, *Zaman Kavramı*, Çev: Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara: 2007, s. 63.

²⁸⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev: Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2008, s. 437-439.

olduğu' zamanki gibi. Herkes sadece kamusal zamanı bilir ki, o da tesviye edicidir, herkese ve hiç kimseye aittir.²⁸⁸

Henri Bergson'a göre zamanı bölümleyerek açıklama çabası bilimlere ve felsefeye aittir. Bu zaman belirli bir cinsten ölçülür bir mekandan ibarettir. Matematikçiler ve geometriciler ise zamanı tıpkı bir denklemde olduğu gibi olup bitmiş bir şeyi ifade etmek için kullanırlar. Bu şekilde zamanı gerçek zamandan mekansallaştırmak suretiyle ayırırlar. Ancak ortaya koydukları bu tasarım gerçek zamanı ifade etmez. Bilim ve felsefenin ortaya koyduğu zaman anlayışıyla şuur hallerinin sürekli akışını ifade eden *süre*'yi birbirinden ayırmak gerekir. Problem maddi evrendeki zamanın işleyişini, ruhumuzda geçen zamanın işleyişine uyarlamaya çalışmaktır. Bergson zaman anlayışını iki farklı gerçeklik alanına karşılık gelecek şekilde belirler. Bir yanda psikolojik olguların içsel ve şuurla ilgili olanların zamanı diğer yanda fiziki olguların, dışsal ve maddi olanların zamanı vardır. Bu iki farklı yön arasında gerçek zamanın kendini gösterdiği yer birinci gerçeklik alanıdır.²⁸⁹

Kierkegaard düşüncesi zamanın bölünmesi paradoksu ve mekansallaştırılması probleminde Heidegger ve Bergson'un düşünceleriyle örtüşse de çözüm önerisiyle onlardan ayrılır. Bergson gerçek zamanı iki farklı gerçeklik alanının birinde bulurken, Kierkegaard bu iki alanın (zaman ve ebediyet) an'da meydana gelen sentezinde ortaya koyacaktır. Ona göre zaman kendi içinde ve kendisi için anlaşılabilir bir şey değildir. Zamanı anlamamanın yolu onu ebediyetle ilişkisi içerisinde kavramaktan geçer. Her ne kadar Kierkegaard'ın bu sentezi modern analitik zaman teorileri içinde kendine yer bulamasa da farklılığıyla kendinden sonra gelen birçok düşünürü etkileyecektir. Bu düşünürlerden biri olan Levinas'ın da belirttiği gibi 'zaman ebediyetle olan ilişki'dir'²⁹⁰

²⁸⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 450.

²⁸⁹ Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, Say Yayınları, İstanbul: 2010, s. 74-75.

²⁹⁰ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 106.

3.1.1. Mekansallaşmış Zaman

Kierkegaard'ın zaman üzerine düşüncelerinin hareket noktası zamansallık ve onun benlikle olan bağlantısıdır. Bu nedenle öncelikle Augustinusla benzer bir şekilde mekânsal nesnelere zamansal öznelere doğru yönelmiştir. Kierkegaard'ın 'zamanın mekansallaştırılması' olarak tanımladığı bu problem zamanın öncelikli olarak objeleri ifade etmesi anlamına gelir. Bu anlamda mekansallaşmış zaman, yaşam zamanından ayrı tutulmalıdır. Yaşam zamanının konusu insan varoluşu bağlamında ele alınması gereken 'kişi'dir. Mekansal zaman objelerin incelenmesi yoluyla ortaya koyulurken, yaşamsal zaman insan ya da kişi'ye dair çalışmalara dayanır. Kierkegaard'a göre felsefe tarihinde zaman üzerine yapılan birçok çalışma mekansal zaman göz önüne alınarak yapılmıştır. Mekansal zaman, zaman ve mekanı tanımlasa da insanın zamanla olan ilişkisi bu problemin dışında kalmıştır.

Bütün anların toplamı kadar her an'ın kendisi de (gelip geçici) bir süreç olduğu için, zamanın içinde ne şimdiki zaman, ne geçmiş ne de gelecek vardır. Ayrımın yine de olanaklı olduğunu söylemek, an'ın mekansallaştırılmasından (spatialized, spatierer) kaynaklanır. Bu durumda sonsuz ardışıklık kesintiye uğrayacaktır, çünkü öne sürülen tasarım, zamanın düşünülmesi yerine tasarlanmasına yol açar.²⁹¹

Zamanı düşünmek yerine onu tasarladığımız zaman anlayışı, mekansallaşmış zamandır. Kierkegaard'ın tasarlanmış zamanla gönderme yaptığı kişi kuşkusuz zaman ve hareket arasında bir bağ kuran Aristoteles'tir. Aristoteles zamanı bir öncelik ve sonralık ilişkisi doğrultusunda hareketin sayısı ve ölçüsü olarak tanımlar. Zaman 'sayısız hareket', başka bir deyişle hareketin ölçülmesidir. Aristoteles'in zaman anlayışı Platon'unkinin aksine sonsuzluktan (aion) yola çıkmaz, hareket ve değişimden yola çıkarak sonsuzluğa ulaşır. Platon'da geçmiş zaman, gelecek ve şimdiki zamanın ebediliği içinde kaybolurken Aristoteles'in tasarımında geçmiş ve gelecek sağlam bir yapıya sahip olmadığı için çıkış noktası şimdi'dir. Aristoteles'te şimdiki zaman, geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran ancak kendisi zaman içerisinde bulunmayan bir sınırdır. Bu anlamda zaman içerisinde gerçekten var olan bir an'dan bahsetmek mümkün değildir.

²⁹¹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s.85.

Zamanı varlık ve yokluk bağlamında ele alan Aristoteles için geçmiş var olmuş, gelecek ise varlığa gelmemiş olandır. ‘Zamanın bir parçası var olmuştur, artık yoktur; öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalarda bileşiktir.’²⁹² Şimdi ise zamanı ölçen bir şey değildir. Şimdi geçmiş ve geleceği birbirinden ayırır ve zamanın sürekliliğini sağlar. Objenin geçtiği uzam ‘önce’ yani geçmiş, henüz geçmediği uzam ise ‘sonra’ yani gelecek olarak ortaya koyulur. Aristoteles’e göre zaman ‘önce ile sonraya göre devinim sayısıdır.’²⁹³ Bu devinim ise ancak şimdi’de meydana gelir. Ancak Kierkegaard’ın altını çizdiği gibi Aristoteles’in işaret ettiği anlamda zaman objeyle ilgilidir. Objelerin hareketi uzay aracılığıyla ölçülür. Bu hareket zaman kavramının oluşumu için gerekli bir koşuldur. Aristoteles bir objenin hareketini çizgisel olarak göz önüne alır. Objenin uzayda hareketi yoluyla biz ‘önce’ ve ‘sonra’ kavramlarını ortaya çıkarırız. Devinimdeki ‘önce’yi ve ‘sonra’yı algıladığımızda zamanın geçtiğini dile getiririz. Buradan yola çıkılarak objelerin hareketlerinin sayılarak şimdi’ye varılabileceği de düşünülebilir. Ve bu şekilde zaman sınırsız noktanın bir araya gelmesi olarak tanımlanır. Bu noktalar geçmişi gelecekte ayırır ve ardışık şimdileri sunar.

Burada zaman düşüncesini mekan düşüncesinde temellendirmenin bir sonucu olarak zamanlar (geçmiş, gelecek, şimdi) arasında bir geçiş söz konusu değildir. Objelerin gözlemlenmesinden ortaya çıkan mekansal zaman anlayışında zaman, objelerin çizgisel hareketleriyle ilintilidir. Harekette obje daima sınırlarını korur. Hareket objelerin her iki yöne doğru ilerleyebildiği düz bir çizgi olarak gösterildiğinde, noktalar da objenin farklı konumlarını temsil eder. Bu çizginin noktaları anları temsil ettiği zaman, aralarında hiçbir bağlantı da olmayacaktır. Geçmiş, gelecek ve şimdi ayrık ve birbiriyle ilişkisi olmayan ‘atomistik soyutlamalar’ olarak kalacaktır.²⁹⁴

Bu tasarımda zaman içerisinde tüm anlar birbirinin aynıdır. Her bir an uzayda bulunduğu nokta vasıtasıyla ayırt edilir ki birçok nokta arasında belirgin bir fark

²⁹² Aristoteles, *Fizik*, 218a.

²⁹³ Aristoteles, *Fizik*, 219b.

²⁹⁴ Mark C. Taylor, a.g.e., s. 317.

yoktur. ‘Zaman hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimdedir.’²⁹⁵ Bu nedenle mekansallaşmış zamanın niceliksel bir görünümü vardır. Zaman hareketlerin niceliği ile ölçülebilir olarak tasarlanmıştır.

Heidegger’in belirttiği gibi;

Belirleyici zaman kavrayışı ölçme niteliği taşır... Ölçme, ‘ne kadar zaman’ı, ‘ne zaman’ı, ‘ne zamandan- ne zamana dek’i bildirir... Zaman, hep iki değişik andan biri önce, öteki sonra olacak şekilde, içinde herhangi bir an saptanabilen bir şey. Demek, ki hiçbir zaman anı ötekinden üstün değil. O ‘şimdi’ olarak, bir sonra’nın olanaklı öncesi, ‘sonra’ olarak da bir öncenin sonrası. Bu zaman baştanbaşa tek biçimli ve bağdaşık. Zaman ancak bağdaşık olarak kurulduğu ölçüde ölçülebilir.²⁹⁶

Kierkegaard’a göre bu zaman anlayışının sonucu olarak birçok problem ortaya çıkar. Öncelikle bu tasarım tüm niteliksel farklılıkları gözden geçirir. Mekansallaşmış zaman evrenseldir, objeleri onların özelliklerini önemsemeksizin ele alır. Hepsi için homojen, niceliksel ve evrensel bir bakış açısı sunar. Objelerin hareketlerinin tasarımı olarak ortaya çıkan mekansallaşmış zaman kişileri ele alamaz ya da onları birer obje olarak ele alır. Bu anlamda bir zaman tasarımı sadece kronolojiyle ilgilidir. Olayları mekansal ve mekânsal olarak konumlandırır. Olaylar bir öncelik ve sonralık sırası içerisinde ortaya koyulurken, insanın amaçları ya da olayın kendine özgü önemi göz ardı edilmiş olur. Aynı şekilde aynı zaman tasarımıyla doğa bilimlerini ve insani bilimlerini ele almak mümkün değildir. Doğa birbirini ardına gelen olaylar bütünü olarak ele alınabilir. Bu ardılığın belirli bir düzeni vardır ve doğanın kanunları altında şekillenmiştir. Doğada gerçekleşen olaylar aynı koşullar altında aynı sonuçları verebilen örnekler olarak ele alınır. Bu örnekler fiziksel ve birbirini tekrar eden niteliktedir. Doğa olayları aynı koşullar altında kendisini aynı şekilde tekrar edebilir. Olayların oluşma koşullarındaki değişimlerle orantılı olarak ortaya çıkacak sonuçlardaki değişimler de önceden belirlenebilir. Örneğin belirli bir bölgedeki volkanik patlamaların, belirli bir coğrafyayı, belirli türden bir bitki örtüsünü ve belirli türden hayvanları etkileyebileceği söylenebilir. Daha önce gerçekleşmemiş ölçüde bir volkanik patlamanın gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkacak sonuçlar ise aynı oranda arttırılıp azaltılabilir. Elimizde

²⁹⁵ Aristoteles, *Fizik*, 218b 10.

²⁹⁶ Heidegger, *Zaman Kavramı*, s. 65.

doğa olaylarını yorumlamamıza imkan veren bir doğa tarihi vardır. Ancak insanlık tarihinin bize aynı kesinlikte ipuçları vereceği konusunda emin olamayız. Doğanın tarihi ve insanlık tarihi birbirinden farklıdır. İnsanlar kim olduklarıyla ilgili olarak olaylarda yinelenen ya da değişen sonuçları ortaya koyabilirler. Kişilerin olaylarındaki özsel farklılıklar kültürü ve tarihi meydana getirirler. Kişi tarihi meydana getirdiğine dair bir bilinç kazandığında bizim geçmişimiz ve tarih arasında bir bağ kurulur. Bu artık tarihten, birbiri ardına gelen olaylar bütünü olarak bahsedemeyeceğimiz ve onu kendilik bilincimizden ayrı göremeyeceğimiz anlamına gelir. Tarih yalnızca bir gelişim süreci değil bilinçle olan ilişkisiyle belirlenir. Ancak bu durum çoğu zaman problematiktir. Biz dünyayı ve bizim dünya içerisindeki yerimizi anlamak için çeşitli kategoriler geliştiresek de zaman geçtikçe bu kategorilerin kendisini anlamakta güçlük çekeriz. Çünkü ortaya konulan hiçbir sistem insanı ve onun ürettiği tarihi anlama hususunda yeterli değildir. İnsani bilimlerin her alanında yapılan çalışmaların zorluğu da kendisini burada göstermektedir. İnsana dair değişen birçok koşulu göz önünde bulundurmaya gerektirir. Örneğin her ülkenin tarihi olayları ve bu olayların bugüne olan yansımaları birbirinden farklıdır. İnsanlık tarih içerisinde belirli dönemlerin ortaya konulması, o dönemin birçok özelliğinin konunun uzmanları tarafından yorumlanmasını gerektirmektedir. Ortaya çıkan sonuçlar birbirine benzer olsa da hiçbir zaman özdeş olmayacaktır. Dolayısıyla konusu insan olan hiçbir araştırma alanına, konusu doğa olan araştırma alanlarının verileri uygulanamaz. Kierkegaard'ın belirttiği gibi zaman da bunlardan bir tanesidir. Bilimlerin ortaya koyduğu mekansallaşmış ve bölümlere ayrılmış zaman anlayışı kişiye ve onun tarihine dair bir belirleme yapmak konusunda eksik kalacaktır. Bilimlerin ele aldığı 'geçmiş' ile insanın konusu olduğu tarih birbirinden farklı belirlemelerle ele alınabilir.

3.1.2. Yaşam Zamanı

Kierkegaard mekansal zaman anlayışı ve bu anlayışın ortaya çıkardığı birtakım problemleri göz önüne getirdikten sonra yeni bir zaman tasarımı ortaya koymaya çalışır. Kierkegaard'ın bahsettiği mekansal zamanın karşısında, bireylerin yaşantılarıyla ilintili olan *yaşam zamanı* vardır. Kierkegaard'ın yaşam zamanı

kavramı onun benliğe dair çözümlenmeleriyle yakından ilişkilidir. Çünkü Kierkegaard zaman ve benlik arasında yakın bir bağlantı görür. Ona göre zamanın bölümleri (tenses) zaman kavramının kendisine eklenemez ve objelerden yola çıkarak oluşturulamaz. Kierkegaard'a göre mantıksal olarak ele alınırsa zaman sonsuz bir ardışıklık olarak kabul edildiğinde, zamanın bölümlerinden bahsetmek mümkün değildir. Bu şekilde yalnızca aralıksız bir akıştan, daimi bir geçicilikten söz edilebilir.

Zaman doğru olarak sonsuz bir ardışıklık (infinite succession) biçiminde tanımlanırsa; şimdiki zaman, geçmiş zaman, gelecek diye de tanımlanabilir. Ancak bu ayrımın zamanda içkin olarak bulunduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü bu ayrım ancak zamanın ebedi ile ilişkisi ve ebedinin zamandaki yansıması olarak ortaya çıkar. Zamanın sonsuz ardışıklığı içinde tutunacak bir yer, yani ayrım noktası olan 'şimdiki zaman' bulunursa bu ayrım tamamıyla doğru olacaktır. Ama an'ların toplamı kadar her an'ın kendisi de bir süreç (gelip geçici) olduğu için, zamanın içinde ne şimdiki zaman, ne geçmiş, ne de gelecek vardır.²⁹⁷

Şimdi'nin ortaya koyulan karakteristiği ve onun geçmiş ve gelecekle olan ilişkisi göz önüne alındığında, şimdi'yi bir çıkış noktası olarak ele almanın zorluğu da kendisini göstermektedir. Eğer geçmiş ve gelecek şimdi'den kesin anlamda ayrıysa ve şimdi tek gerçek zaman olarak bulunuyorsa, kişinin geçmiş ve geleceğin nasıl farkında olacağı problemi ortaya çıkar. Bunun tek yolu devam eden zaman sürecinin içerisinden çıkmak ve bu şekilde geçmiş ve geleceği gözlemlemektir. Ancak bireyin Kierkegaard'ın 'bir Archimet noktası' olarak tanımladığı zamansal sürecin dışında yer alan böyle bir noktada bulunması mümkün değildir. Bu nedenle Kierkegaard'a göre mekansal zaman tasarımında geçmiş, gelecek ve şimdiiye dair kesin bir ayrım yapmak mümkün değildir. Kişi bu ayrımdan bahsettiğinde bütünsel olarak zamanın kendisinden bahseder.

Kierkegaard'ın burada belirlediği gibi tutunacak bir nokta olarak şimdiki zamanı ele almak, geçmiş ve geleceği birbirinden ayırabilir. Ancak Kierkegaard'ın önemle üzerinde durduğu düşünce zamanın ne aralıksız bir akış ya da süreklilik ne de değişmez bir varlığının olduğudur. Zaman durağanlığın ve sürekliliğin bir kombinasyonudur. Başka bir deyişle zaman sürekliliğin ve değişimin, zamansallığın

²⁹⁷Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 85.

ve ebediliğin olmak üzere iki farklı faktörün bir sentezidir. Değişmez (ebedi) olan değişenle (sonsuz ardışıklık) ilişki içine girdiğinde geçmiş ve gelecekte ayrılan bir tutunma noktası yani şimdi ortaya çıkar.

Zamanın sonsuz ardıllığı içinde ayak basacak bölünme noktası olan bir şimdiki zaman bulunabilseydi, bölünme tümüyle doğru olurdu. Bununla birlikte her an, bütün anların toplamı gibi (gelip-geçici) bir süreç olduğu için hiçbir an şimdi değildir, bununla beraber zamanda ne şimdi, ne geçmiş ne de gelecek vardır.²⁹⁸

Şimdiki zaman, zamana ait bir kavram değildir. Eğer bu akılda tutulmazsa şimdiki zaman ortaya konacak ve yine geçmiş ve gelecek kategorilerinde ortaya çıkacaktır. Her an'ın kendisi de an'ların toplamı gibi bir süreç olduğu için, zaman'ın içinde ne şimdiki zaman, ne geçmiş ne de gelecek vardır. Kierkegaard'a göre böyle bir ayırımın gerekli görülmesi zamanın düşünölmeye değil tasarlanmaya uygun olmasının bir sonucudur. Tasarım içindeki bu sonsuz ardışıklık içeriksiz bir şimdiki zamanı meydana getirir. Kierkegaard'ın verdiği örneğe göre Hindular 70.000 yıllık bir krallar tarihinden bahsederler. Bu krallar hakkında bilinen bir şey yoktur. Bunu zamanın bir örneği olarak ele alırsak, yetmiş bin yıl düşünce içinde bir kaybolmadır. Bu süre tasarımı içinde sayılamaz bir hiçlik halini alır.²⁹⁹

Düşünce için, sonsuzluk yok edilen bir ardışıklık anlamında şimdi'dir ve hiçbir zaman kaybolup gitmeyecek bir sürekliliği ifade eder. Kierkegaard'a göre ebediliğin şimdi'nin bir karakteristiği olduğu anlaşılmazsa şimdi sadece geçmiş ve gelecek arasında var olan, sonlu bir şey olarak ortaya koyulur. Ebedilik içinde geçmiş ve gelecek ayrımı yoktur çünkü şimdi ardışıklığının ortadan kaldırılması olarak ortaya çıkar. Ebedilik 'şimdiki zaman'ı geçmişsiz ve geleceksiz olarak ortaya koyar. Bu durum ebediliğin mükemmelliğinden kaynaklanır. Zaman sonsuz ardışıklıktır. Zaman içinde var olan ve zamana ait bir yaşam için 'şimdiki zaman' yoktur. 'Şimdiki zaman' ebediliktir. Ya da ebedilik 'şimdiki zaman'dır. Bu nedenle Latince *praesens* (present) ilahi varlığın bir özelliği olarak gösterilir.³⁰⁰

²⁹⁸ A.g.e., s. 85.

²⁹⁹ A.g.e., s. 81-82.

³⁰⁰ A.g.e., s. 82-83.

Şimdiki zaman, sınırsız bir şekilde içeriksiz bir şey olmanın ve yine sınırsız yok oluşun dışında, bir zaman kavramı değildir. Eğer bu akılda tutulmazsa, ne kadar çabuk gözden kaybolursa kaybolsun, şimdiki zaman tespit edilir ve bu tespitle geçmiş ve gelecek kategorileri içinde yeniden ortaya çıkar. Bunun aksine sonsuz, şimdidir. Düşünce için sonsuz olan bir ardılık olarak şimdi'dir...sonsuzda geçmiş ve gelecek diye bir bölünme yoktur; çünkü, şimdiki zaman yok olan ardılık olarak tespit edilir.³⁰¹

Buradan yola çıkarak zamansallığın ve ebediliğin karşıt kavramlar olarak sunulduğunu söyleyebiliriz. Ebedilik şimdi ve tam iken, zaman asla şimdi değildir ve daima boştur. Ebedilik ardılığa, zaman ise şimdiye sahip değildir. Ebedilik ve zamansallığın her ikisi de diğerinin yokluğuyla tanımlanamaz. “Zamansallık öğretisi tüm varoluş felsefelerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Benliğin beden, sonluluk ve zorunluluk öğeleri, varoluşu zamansal ve mekansal bir oluşum haline getirirler. Kierkegaard'da vurgu, ebediliğin zaman içindeki çarpma noktası olan ‘an’ üzerinde toplanmaktadır. Bu sevinç anı gibi geçici bir zaman atomu değil, tersine bir sonsuzluk atomudur.”³⁰² An, ebedilik ve zamansallığın bir araya geldiği üçüncü bir formdur. Ebedilik an'da şimdi'nin kırılmasıyla ortaya çıkar. Şimdi sürekli olarak sonraki anı hatırlatır. Zaman devamlı olarak süre olarak yayılır. Sonra aniden durur ve zamanın tasarımının yapısında bir kırılma meydana getirir. Kırılmanın kendisi ebediliği ortaya çıkarır. Ebedilik ve zamansallık birbirine dokunur. Her ikisinin birleştiğini ya da bütünleştiğini söylemek yanlıştır. Çünkü birleşmek ve bütünleşmek bir sürekliliği ifade ederken, dokunmak sadece an'da gerçekleşir.

3.2. An Kavramı

Ebediyetin soyut belirlemelerden uzakta geçmişsiz ve geleceksiz ortaya koyduğu şimdi an'dır. An Kierkegaard'ın felsefesinde oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir. Sadece *Kaygı Kavramı*'nda değil *Sevgi'nin Eserleri (Kjerlighedens Gjerninger/ Works of Love)*, *İroni Kavramı (Om Begrebet Ironi/ The Concept of Irony)* gibi eserlerinde de önemle üzerinde durduğu bir kavramdır. Ancak Kierkegaard'ın dört gün arayla yayınladığı *Kaygı Kavramı* ve *Felsefi Fragmanlar* an kavramının daha kesin bir anlamda açıklığa kavuşturulduğu eserleridir. Kierkegaard an(moment) kavramını Danca *qieblik* olarak kullanmıştır. Qieblik kelimesi qiets blik

³⁰¹ A.g.e., s. 86.

³⁰² E. Monier, a.g.e., s. 82.

yani göz kırpması(a blink of an eye)'ndan türemiştir. Qiblikket dil içerisindeki genel kullanımında göz kırpmasına karşılık gelse de, Kierkegaard'ın kullanımında an(moment)'a, zaman içinde anlık olana karşılık gelir. An, aniden biranda olan olarak açıklanır ve geçici olana karşılık gelir.

An mecazi bir ifadedir ve bu nedenle üstesinden gelmek kolay değildir. Bununla birlikte, göz önünde bulundurmak için güzel bir kelimedir. Hiçbir şey bir göz kırpması kadar hızlı değildir; bu durum sonsuzun anlamıyla orantılıdır. Bu yüzden Ingeborg, Fritjof'un ardından denize bakması, bu mecaz söz içerisinde açıklanan şeyin resmidir. Onun duygularının taşması, iç çekmesi daha çok zamanın belirlemesi olan bir sese sahiptir, daha çok kaybolup giden bir şey olarak vardır ve sonsuzun varlığını daha fazla kendi içinde taşıyamaz.³⁰³

Bir göz kırpması, bir iç çekiş an'da gerçekleşir ve içinde ebediliği taşır. Bunlar dilin ifade yeteneğinde kendilerine yer bulamayan, şimdiki zamanda olma özelliğine sahiptir. Bu nedenle Kierkegaard "bir iç çekiş ya da bir kelime ruhun yükünü hafifletebilir"³⁰⁴ der. Ruhun ağır yükü dille ifade edilmeye başladığında çoktan geçmişe ait bir şey olmuştur. Bir göz kırpması sonsuzluğa dokunduğunda kaçınılmaz bir çatışmaya giren zamanı işaret eder. Duyusal yaşam tanımlanırken, genellikle onun 'an içinde' olduğu söylenir. Burada an ile sonsuzluktan yapılan bir soyutlama anlaşılır. An kendisini geçmişsiz ve geleceksiz olarak ortaya koyar, duyusal yaşamın yoksunluğu da bu noktadadır. An geçmiş ve geleceği soyut şekilde dışarıda bırakmayarak şimdiki zamanı tanımlamak için kullanılırsa, 'an' kesinlikle 'şimdiki zaman' olamaz. Çünkü geçmiş ile gelecek arasında soyut bir şekilde düşünülen bir aracı yoktur. Zamanın tanımı geçip giden bir şeydir. An, zaman ve ebediliğin birbirine dokunmalarıdır. Ebedilik olmadan an gerçek anlamda var olamaz, çünkü zaman geçip giden bir şeydir.

Burkhard Conrad'a göre Kierkegaard'ın an kavramı bireysel varoluşun açıklanması bağlamında merkezi bir konumda olmakla beraber teolojik anlamda da birey ve Mesih (Christ) arasındaki bir kategori olarak da yorumlanabilir. Eğer teolojik olarak yorumlayacak olursak Kierkegaard'ın an ve Christ arasında kurduğu bağlantı onun enkarnasyon düşüncesi etrafında şekillenir. Kierkegaard tarafından

³⁰³ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 87.

³⁰⁴ A.g.e., s. 87.

An/Christ zaman ve tarih içerisinde ancak zamanı ve tarihi aşan kavramlar olarak ele alınır.³⁰⁵ Christ'ı burada kişi ya da tarihsel bir figür olarak ele almak oldukça yanlış olacaktır. Kierkegaard'ın birçok eserinde Christ bireysel insanın hayatındaki inanç ögesini temsil eder. Kişinin diğerleriyle birlikteki yaşantısında Tanrının bireye olan tezahürüdür. Başka bir deyişle An/Christ kişinin ebediyetle olan ilişkisinin onun zamansal varoluşuna yansımadır. Bu yansıma çoğu zaman paradoksal bir şekilde gerçekleşir.

Her ne kadar Kierkegaard'ın an kavramı teolojik anlamlar barındırsa da burada yapılan incelemeyi kavramın felsefi içeriğini ön plana alarak devam ettirmek konunun bütünlüğü açısından çok daha yararlı olacaktır. Aksi şekilde yapılan bir çalışma kavramın felsefi bağlamına ve Kierkegaard'ın bu bağlamda yaptığı çalışmaya haksızlık olacaktır. Kierkegaard'a göre an bir durum ya da içeriksiz bir hal değildir. Her an kendi içinde kategorik biricikliğin ağırlığına sahip yeni bir şey devreye sokar. Bu şekilde düşünülürse 'an' sadece zamanın değil, ebediyet'in küçük bir parçasıdır. An, ebediliğin zamandaki ilk yansıması, onu durdurmak için ilk girişimidir. Bu anlamda an, sentezin kendisidir. Yaşam zamanın ardışıklığı içinde vardır. An kişinin yaşamında bu ardışıklıktan soyutlandığı 'ebedilik atomları' (Eevighedens Atom) dır. "An, geçmiş ve geleceği bir araya getiren dolu bir şimdiki zamanın içinde bir başlangıç ve bir tamamlanış olasılığıdır."³⁰⁶

John Milbank Kierkegaard'ın düşüncesinin hiçbir iki yerin ya da anın tamamıyla özdeş olamayacağına dair Herakleitos ve Leibniz düşüncelerini içinde barındıran oldukça derin bir kavram olduğunu dile getirir.³⁰⁷ Ancak Milbank'a göre asıl üzerinde durulması gereken Kierkegaard'ın an kavramına neden ihtiyaç duymuş olduğudur. Ona göre Kartezyen ve hatta Kantçı düalizmi benimseyemeyen Kierkegaard'ın amacı kopuşsuz mekansal-zamansal zincir içinde öznellik için bir yer bulmaya çalışmaktır. Kierkegaard gerçek olanın, hareketsizlikten harekete, imkandan fiile sonsuz derecede çok geçiş sergilediğine ve bu geçişlerin kendi meydana

³⁰⁵ Burkhard Conrad, *Kierkegaard's Moment Carl Schmitt and His Rhetorical Concept of Decision*, Year Book of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory 12, 2008, s.146.

³⁰⁶ Oliver Cauly, *Kierkegaard*, Çev: Işık Ergüden, Dost Kitabevi, Ankara: 2006, s. 95.

³⁰⁷ John Milbank, *Kierkegaard'da Yüce*, Kierkegaard ve Din, Ed: Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınevi, İstanbul: 2003, s. 122.

gelmelerinin mantığı dışında hiçbir mantık ortaya koymayan ‘sıçramalar’ niteliğine sahip olduğunu düşünür. Düşüncenin kavrayamadığı bu sıçrama niteliğindeki geçişler an’lar da meydana gelir.³⁰⁸

Burada Kierkegaard’ın ‘an’dan kastettiği Platon’un *exaipnes* (birdenbire, suddenness) ile ifade ettiği terimdir. *Exaipnes* hiçlikten varlığa gelme anıdır. Platon Parmenides diyalogunda an’ı ‘değişimin kategorisi’ başka bir deyişle varlık ve var olmayan arasında olan olarak tanımlar. Bu anlamda kavram kökten bir değişimi, bir aydınlanma anını ifade eder. Kierkegaard’ın dipnotta açıkladığı şekliyle Platon’da bu an hareket ve durağanlık arasında yer alan ancak zamanda bulunmayan olarak karşımıza çıkar. Hareket durağanlık, durağanlık da hareket içinde değişime uğrar. Bu şekilde an birin çoğa, çoğun bire, benzerin benzemez’e, benzemez’in benzere dönüştüğü bir değişim kategorisidir.

Burada altının çizilmesi gereken iki önemli nokta vardır. An, bir ara kategoridir. İki zıt öğeyi bir arada tutarak sentezi meydana getirir. Ancak arada olduğu için ne burada ne başka bir yerdedir. Kısacası an yersizdir. O aynı zamanda hem var olan hem de olmayandır. An her hangi bir gerçeklikte yer almayan, kaçamak bir gerçekliktir.³⁰⁹ Kierkegaard burada bir kategorinin gerekliliği konusunda Parmenides ve Hegel’in karşısında Platonla aynı düşüncededir. Bu varlığın bir kategorisi değildir. Platon’un diyalektiği değişimi yükseltmenin ya da mantığa doğru bir hareketin imkansızlığını gösterir. Değişim var olmayı ve var olmamayı gerektirir. Ancak buna rağmen Kierkegaard Platonun zamana dair soruşturmasında radikal bir sonuca ulaşamadığını düşünür.

Kierkegaard’a göre Platon’un an’ı bir değişim kategorisi olarak ele alması problemi aydınlatsa da yine de atomistik bir soyutlama olarak kalır. Platon’da an görünmez kategorisi altındadır çünkü tin kavramının yokluğu zaman ve ebediyetin aynı soyutlukta düşünülmesine sebep olur. Bu sebeple Kierkegaard’a göre Yunan kültürü ‘an’ı anlayamamış, sonsuzluğun birimini kavrasa da bunun an olduğunu

³⁰⁸ John Milbank, a.g.e., s. 128-129.

³⁰⁹ Olivier Cauly, a.g.e., s. 95.

kavrayamamıştır. An'ı ileriye değil geriye dönük bir şekilde tanımlamışlardır. Platon gerçek olana ulaşmak için anımsama teorisini (recollection, erindring) ortaya koyar ve bize geriye dönük bir yol gösterir. Grekler için ebediyet geçmişte var olan bir şey olduğu için ona ancak geriye doğru yönelerek ulaşılabilir.

Ebediyet, tinin yokluğunda, geçmişin zaman dışılığından başka bir şey değildir. An'da var olan varlığa doğru, geriye doğru yeniden başlamadır. Anımsama, ebediyeti ona doğru dönülmeden önce orada zaten var olan olarak keşfeden geriye dönük (baglaends) harekettir. Ancak geçmişe doğru gidilerek sadece ebediyete değil zamanın kendisine ve potansiyel haldeki senteze ulaşılır. Zamanın durmak bilmeyen hareketliliği geçmişe doğru bir geçiş (forbi-gaaen) ve süreğen bir kayboluştur. Bu durumda, yalnızca zaman ve ebediyet soyut olmakla kalmaz, aynı zamanda her türlü somut zamansallığın yokluğundaki ilişkileri de somutlaştırır.³¹⁰

Kierkegaard'ın *Repetitions*'da belirttiği gibi Modern felsefede oldukça önemli bir role sahip olan *yineleme* (*Gjentagelsen, repetition*) düşüncesi Greklerdeki anımsama kavramının ne olduğu anlaşıldığında daha açık bir hale gelir. Onlar tüm bilgilerin anımsama olduğuna inanırlardı. Modern felsefe ise bize tüm yaşamın bir yineleme olduğunu öğretir. Anımsama ve yineleme farklı yönlerde ilerleyen aynı harekettir. Anımsanan şey daha önce yinelenmiştir. Oysa yineleme daha sonra anımsanır. Kierkegaard'a göre 'yineleme insanı mutlu ederken, anımsama mutsuz eder.'³¹¹ Kişi "zaman içinde Tanrı'yla ilişkisi sonucu kendisi de 'zaman içinde' ebedi olur ve bundan böyle zamanı yenilenmenin belirleyici işareti olarak tekrara göre yaşar. Somut sentez olarak, geçmiş ile geleceği kendisiyle dolu ve canlı bir şimdiki zaman içinde bir araya getirir."³¹²

Modern felsefede sonsuzluktan bahsettiğimiz zaman açıkça gelecekte bahsederiz. Bizim için gelecek gizli ve sonsuzluk tarafından görünür hale getirilecek bir şeydir. Kierkegaard'a göre zamanın ebedilikle ilişkisi paradoksaldır. Zaman ve ebediliği birbiriyle özdeş ya da ölçülebilir olarak ele aldığımızda, sadece metaforik olarak konuşabiliriz. Yunanlılar ise ebediyeti anımsarlar. Onların ebediyet ya da gelecek kavramları yoktur. Kierkegaard'a göre onları zamanı an'da kaybetmekle ya

³¹⁰ Oliver Cauldy, a.g.e., s. 95.

³¹¹ Kierkegaard, *Fear and Trembling/ Repetitions*, Ed. & Çev: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1983, s. 131.

³¹² Olivier Cauldy, a.g.e., s. 96.

da zaman anlayışına sahip olmamakla suçlayamayız. Onlar zamanı basit ve naif bir anlamda kullanmışlardır. Çünkü onlarda tin kategorisi yoktur.

Ebediyet, an'da ortaya çıkar, tin an'da cisimleşir ve bu şekilde sentez an'da gerçekleşir. Adem ilk günahı işlediğinde henüz bir sentez halinde değildir. Masumiyeti içinde tin'i uyku halindedir. Bu noktada tin zamansal olanı ve ebediyeti anlayamamış, onların an'daki sentezi henüz gerçekleşmemiştir. İlk günahla birlikte 'zamanın şafağı sökmüş' insan kendisini zaman ve mekan içerisinde ortaya koymuş, bu sentezin öğeleri an'da varlık kazanmıştır.³¹³ Tin meydana geldiğinde, an'da meydana gelir. Kierkegaard'a göre an tinselliğin bir özelliği olduğu için 'doğa an'da bulunmaz'.³¹⁴ Bu durum zamansallık için olduğu gibi duyusallık için de böyledir. Doğanın zamanın içindeki dayanıklılığı karşısında ebediyet hala eksik, an ise önemsiz görünmektedir. Ancak durum bunun tam tersidir. Doğanın bu kesin duruşunun nedeni, zamanın onun için önem taşıyıp taşımadığından kaynaklanır. Doğa için geçmiş, şimdi ya da gelecek gibi kategoriler yoktur. Tarih yalnızca 'an' ile başlar.³¹⁵ An, geçmiş, şimdi ve gelecekte bağımsız olarak zamana dair bütünsel bir kavrayıştır. Bu kavrayış beraberinde tarihsel bilinci getirir.

Geçmiş, gelecek ve geçmiş kavramları ele alınarak an'ın nasıl tanımlandığı açıkça görülebilir. Eğer ortada an yoksa sonsuzluk geçmiş zaman olarak geride ortaya çıkar. Eğer an sadece bir kısım olarak ele alınırsa, gelecek zaman ebediyet olarak ortaya çıkar. An kendisi olarak ortaya çıktığında, ebediyet ve kendisini geçmişte tekrar tekrar gösteren gelecek de ortaya çıkmış olur. Bu düşünce Yunan, Yahudi ve Hıristiyan görüşlerinde oldukça açıktır. Yunanlılar ebediyeti geçmişte, Yahudiler gelecekte, Hıristiyanlar ise şimdiki zamanda görürler. Hıristiyanlık her şeyi yeniden oluşturan bir kavram olarak 'zamanın tamlığına' (fullnes of time)³¹⁶ sahiptir. Zamanın tamlığı şimdi'yi ifade eder. O, zamanın ve ebediyetin sentezinin

³¹³ Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece yayınları, Ankara: 2004, s. 125.

³¹⁴ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 89.

³¹⁵ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 239.

³¹⁶ Kierkegaard burada Yeni Ahitte geçen zamanın tamlığı ya da mükemmelliği (fullnes of time) olarak bahsedilen kavrama gönderme yapar. Galatians 4. 4'te şöyle ifade edilir 'zamanın tamlığı geldiğinde, Tanrı oğlunu gönderir. Bir olayın meydana gelmesi için Tanrı tarafından belirlenmiş en uygun an'ı ifade eder.

gerçekleştiği an'ın bir özelliğidir. An zamanın ve ebediyetin gerçek ve somut sentezidir. Ebediyet kendisini zaman içindeki an'da gösterir. Zamanın tamlığı ebediyettir. Ebediyet ise geçmiş ve gelecektir. Bu düşünce Hıristiyanlığın eskatolojik özelliğiyle de uyumludur. Aynı zamanda Hıristiyan inancında İsa'nın geldiği anı ifade eder. Ebediyetin kendisini an içinde ifade etmesi kendisini İsa'da gösterir.

İsa, bir kez ve zamanın tüm zamanları için gelmiş olandır ve paradoks da buradadır. Bu paradoksa göre bu olayın mutlak tekliği zamanın tümünü kapsar. Bireyin an'ın içinde 'yeni insan' olarak yeniden doğarak ebediyet ile zamanın sentezini somut olarak edimselleştirmesi için, zaman içinde var olan Tanrı paradoksunu temsil eden kişiyi mevcut kılması gerekir.³¹⁷

Bu şekilde an ebediyet ve zamanın birbirine dokundukları anda ortaya çıkar. An, zaman ve ebediyetin birbirine değmesinin muğlaklığıdır. Zamanın sürekli ebediyetle kesişmesi, ebediyetin ise sürekli zamanı kaplamasıyla ebediyet kavramı ortaya çıkar. Bu şekilde geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman ayrımları önem kazanır. Bu an'ın neden çizgi üzerinde bir nokta olarak tasarlanmadığının sebebi budur. An, zamanın devamlılığını bozarken onun her yerde bulunma halini (immanence) devam ettirir. Bu anlamda zamanın içkinliğinin'nin parçalanmasını belirtir. An daha çok ebediyet ve zamanın birbirine karıştığı niteliksel anlamda farklı çeşit yaşayış/varoluşlara işaret eder

Kierkegaard'dan yıllar sonra Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te iki yola açılan geçit metaforunu an'ı ifade etmek için kullanmıştır.

Burada iki yol birleşir: kimse bu yolların sonuna dek varamamıştır daha. Şu geriye doğru uzanan yol: ebediyete kadar sürer. Şu ileriye doğru uzanan yol ise başka bir ebediyettir. Birbirine karşıttır bunlar, bu yollar; birbirini başlarıyla iterler: ve burada bu geçitte birleşirler. Bu geçidin adı üstüne yazılıdır: 'An'.³¹⁸

Nietzsche geçiti an, yolları ise ebediyeti ifade edecek metaforlar olarak kullanmıştır. Her iki yolun da sonu yoktur ve sonsuzluğu ifade ederler. Bu yollardan birisi bizim gerimizdeyken, diğeri ilerimizdedir. Sonsuzluğun bu iki modu geçmiş ve

³¹⁷ Oliver Cauldy, a.g.e., s. 96.

³¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev: A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul: 1998, s. 185.

gelecek arasında ayrıma gitmez. Kendisi fiziksel ve mekansal bir kavram olan an aynı zamanda ebediyete giden yolu açan bir geçittir. An sadece zaman içinde değil aynı zamanda mekan içerisinde de var olan bir şeydir. Kiertzlin Batzli'ye göre Nietzsche an'ı fiziksel olmayan ve basitçe zamansal bir şey olarak ifade etmek yerine, düşünülerek seçilmiş mekansal bir metafor olarak kullanır. An sadece zaman içinde değil aynı zamanda mekan içinde varolan birşey olarak ele alınır. Bu şekilde okuyucu an'ı zamansal ve mekansal olmanın yanı sıra ebediyete uzanan bir şey olarak tasavvur edebilir.³¹⁹ An'ın sadece zaman içerisinde varolmadığını anlamak, Nietzsche'nin *Ebedi tekerrür(eternal recurrence)* düşüncesini anlamak için oldukça önemlidir. Nietzsche'nin kavramı ebedi tekerrür düşüncesi, an ve ebediyet kavramlarıyla birlikte ele alındığında daha açık bir hale gelir.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da varoluşa dair bir fenomen olarak içinde bulunulan an'ı en nüfuz edici şekilde gören kişinin Kierkegaard olduğunu söyler. Ancak ona göre Kierkegaard söz konusu fenomenin varoluşsal yorumunu yapmakta başarısız olmuştur. Kierkegaard alelade zaman kavramına mahkum kalarak içinde bulunulan an'ı şimdi ve ebediyet olarak belirlemeye çalışmıştır. Kierkegaard zamansallıktan bahsettiğinde, insanın 'zaman-içinde-oluşundan bahsetmektedir. Heidegger'e göre zaman-içindelik olarak zaman, sadece şimdiyi tanımakta, içinde bulunulan anı ise hiç bilmemektedir. Asli bir zamansallığın varsayılması için varoluşa yönelik olarak tecrübe edilmelidir.³²⁰

Her ne kadar Heidegger Karl Jaspers'ten yaptığı alıntıda³²¹ Kierkegaard'ın an'ın varoluşsal yorumunu yapamadığını ileri sürse de Kierkegaard'da an sadece zamana dair bir belirleme değildir. An zaman ve sonsuzluğun kesişmesi aynı zamanda yeni bir dönemin açılışı anlamına gelir. Çünkü an'da niteliksel bir değişim (transition) meydana gelmektedir. Birey masumiyetten günah'a doğru an'da bir

³¹⁹ Kiertzlin Batzli, *The Moment in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, Pharmakon Journal of Philosophy, Sayı: 2, s. 27.

³²⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 359.

³²¹ Heidegger içinde-bulunulan an'la ilgili olarak K. Jaspers'in *Psychologie Der Weltanschauungen* eserini referans göstermektedir. Burada Heidegger'in Kierkegaard'ın an kavramına ilişkin belirlemelerini doğrudan Kierkegaard'ın eserlerinden değil, K. Jaspers'in yorumlarından değerlendirdiğini görüyoruz.

değişim geçirir. Kierkegaard kullanmakta olduğu değişim kavramını Hegel'in mantıkta ve felsefede kullandığı değişim kavramından önemle ayırır. Kierkegaard'a göre Hegel dolaysızlık kavramıyla birlikte ele aldığı değişimle zaten var olan bir şeyin gelişiminden bahsetmektedir. Değişim dairesel ve gerekli bir süreçtir. Aksine Kierkegaard'da değişim hareketi kişinin yeni bir şey meydana getirmek üzere olan gelişimidir. Değişen bir bireyin kendisi ya da bir düşünce olabilir. Kierkegaard bunu 'diyalektik değil daha çok insanın özgürlük alanına ait patetik bir hareket' olarak açıklar.

Günümüz felsefesinde, mantıkta, tarihsel-felsefi araştırmalardan daha az olmayacak şekilde kullanılan bir kategori vardır. Bu değişim kategorisidir. Bununla birlikte daha fazla açıklama yapılmaz. Bu terim hiçbir telaş olmadan kullanılır. Hegel ve Hegelci okul, felsefenin önceden tahmin edilmeyen başlangıcının derin kavrayışıyla dünyayı korkuturken, ya da felsefe öncesi düşünce, varsayımların en ileri yokluğu anlamında hiçleşirken, burada değişim (transition), olumsuzlama (negation), aracılama (mediation) gibi Hegelci düşünce terimlerini, bu hareket ilkelerini sistematik gelişimde kendi yerlerini bulamayacakları bir tarzda kullanmak hiç bir şanssızlık yaratmaz. Eğer bu varsayım değilse, ben varsayımın ne demek olduğunu bilmiyorum demektir. Çünkü burada açıklanan şeyi kullanmak onu varsayar.³²²

Bu noktada Kierkegaard'ın Aristoteles'in *kinesis* kavramından oldukça etkilendiğini söyleyebiliriz. Aristoteles'in olanaklılıktan edimsel olana geçişin bir kinesis (hareket) olduğu sözünün mantıksal olarak değil, ancak tarihsel özgürlük bağlamında anlaşılabilirliğini söyler. Hareket kavramı burada mekansal ya da mantıksal olarak değil, niteliksel olarak anlaşılır. Aristoteles'e göre hareket ya da değişim sadece mekansal olarak değil aynı zamanda töz, nitelik ya da nicelik kavramları açısından da düşünülmelidir. Kierkegaard'a göre değişim tarihsel özgürlük alanına aittir. Değişim bir durum ve gerçektir. Aristotelesin bahsettiği değişim Kierkegaard'a göre tamamıyla nitelikselidir. Kierkegaard'ın *Felsefi Fragmanlar*'da belirttiği gibi "var olmayan (non-being) bir olanaktır, varlık kesinlikle edimseldir (actuality). Varlığa gelişin değişimi olanaklı'dan edimsel olana doğru bir değişimdir."³²³ Değişim niteliksel sıçrama'dır.

³²² Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 81.

³²³ Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s.74.

An, olanaklılığın etkinliğe dönüştürülmek vasıtasıyla özgürlüğün ortaya çıktığı seçim anına karşılık gelir. Birey an'da olasılıklarıyla, sahip olduğu gerekliliklerin farkındalığıyla yüzleşir. Bu anda insan, özgürlüğünün tam olarak farkındadır ve sahip olduğu olanakları gerçekleştirmek için eyleme geçer. Kişinin farkına vardığı bu olanaklar onun etkinliğini belirler. Bu olanakların farkındalığı olanakları gerçekleştirmenin önkoşuludur. Bu karmaşık süreç an içinde gerçekleşir. Kişi sahip olduğu iki farklı bileşeni bir araya getirir. Bu karar anında sonsuzluk ve zamansallık boyutları bir araya gelir. Bu durumda geçmiş, gelecek ve şimdi olmak üzere zamanın üç bölümü ancak kişi sonluluğu ve sonsuzluğu, olanaklılığı ve etkinliği birbiriyle ilişki kurduğunda yani kişinin bilinçli etkinlikleriyle ortaya çıkar. İnsanın dışındaki dünya da ise geçmiş, gelecek ve şimdi ayrımı olmaksızın daimi bir akış içerisinde var olmaya devam eder. Bu nedenle ilk başta belirttiğimiz gibi bu dünyayı gözlemeyerek insana uygun bir zaman anlayışının ortaya konulması söz konusu değildir. Şimdi ya da an kişinin etkinlikleri olarak geçmişin ve olanakları olarak geleceğin birbirinden ayırt edilerek özgürlüğün ortaya çıktığı andır. İnsan için zaman kişinin bilinçli etkinliğiyle belirlenen bir etkinlik olarak yaşam zamanı ile kuşatılmıştır. “Kierkegaard’a göre benlik hafıza, karar ve umut olarak kendi zamanını bölümlere ayırır. Zamansallık içinde yaşayan birey için ortaya çıkan problem, bu bölümlerle uygun bir ilişki kuramamaktan kaynaklanır. Kierkegaard için zamansallık insan varoluşunun bir formudur.”³²⁴

3.3. Sonlunun ve Sonsuzun Sentezi Olarak İnsan

Kierkegaard'ın zamanla ilgili olarak ortaya koyduğu diğer sentez sonsuz ile sonlunun, olanaklı olan ile zorunlu olanın sentezidir. “Bu sentez grupları *Ölümciil Hastalık Umutsuzluk*'ta ele alınır. Bütünlükleri içinde ele alınan dört sentez, her seferinde belirli bir kip altında, varoluş denen sentezi ifade eder.”³²⁵ Ortaya koyulan bu iki yeni sentez tıpkı diğerleri gibi varoluşu ifade etmekle birlikte *Kayı Kavramı*'nda ele alınan sentezlerden farklı olarak ben ya da tin olarak insanın konumundan yola çıkar. Ancak bu ben potansiyel haldedir ve henüz mevcut değildir.

³²⁴ Mark C. Taylor, a.g.e., s. 329.

³²⁵ Oliver Cauly, a.g.e., s. 97.

Potansiyel olarak var olan ben'in edimselleşmesi ancak insanın kendi kendisiyle ilişki kurması sonucu başlar. Kişinin kendi üzerine düşünümüyle ben varlığa gelir. Kierkegaard *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta bu oluşumu göstermeyi amaçlar.

Sonluluk insan hayatının belirgin bir özelliği olarak ortaya çıkarken, insanın sonsuzlukla olan ilişkisi bu kadar açık değildir. Sonsuzluk Hıristiyanlığın popüler anlayışına göre varoluşunun zamanın dışındaki durumunu ifade eder. Kierkegaard için Hıristiyanlığın ele aldığı anlamdaki sonsuzluk önemli olsa da, onun asıl amacı kişinin bu dünyada kendi sonsuzluğuna karar verme olanağını göstermektir. Kierkegaard'a göre 'sonsuzluk bu hayatta insana gerçekleştirilmesi için verilmiş en büyük görevdir.'³²⁶ Tinsel benlik, benliğin farkındalığından fazlasını gerektirir. Yalnızca dini davranışlarla benlik mutlaka olan bilinçli bir ilişkiye ulaşır. Bu ilişki benliğe farkındalık kazandırır ve onu aşkınlılaştırır. Kierkegaard ortaya çıkan bu aşkın elementi sonsuzluk olarak tanımlar.

Sonsuzluk, Tanrının bir özelliği olduğu kadar insanın da özelliğidir. Kierkegaard'ın ifadesiyle "Tanrı'dan sonra hiçbir şey benlik kadar sonsuz değildir."³²⁷ Sonsuzluk sadece insanın sentez olarak iki bileşeninden biri olan ontolojik bir özellik değil, aynı zamanda insan için ahlaki bir rehberdir. Sonsuzluk aynı zamanda hem bir hediye hem de bir ödevdir. Sonsuzluk bizim ne olduğumuzu ve ne olmamız gerektiğini ifade eder. Bu özellik aynı zamanda insanı diğer bütün canlılardan ayırır. Buradaki öncelikli soru zaman içinde konumlandırılmış bir varlık olarak insanın aynı zamanda sonsuzluktan pay almasının nasıl mümkün olduğudur. Zamanın içinde var olmak ve insanın kendi tininde sonsuzluğu fark etmesi kurulması zor bir dengeyi beraberinde getirir. Kierkegaard'a göre kendi sonsuzluğunun farkına varmadan sürülen bir yaşam çok daha kolay olmasına rağmen yüksek bir varoluş aşaması değildir.

³²⁶ Kierkegaard, *Works of Love*, Ed& Çev: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, University Press, New Jersey: 1998, s. 252.

³²⁷ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 53.

Burada ben'in kendisini belirsizlik içinde yitirmesi eğilimine Kierkegaard 'sonsuzluk umutsuzluğu' adını verir. Bu umutsuzlukta belirtilen sonsuzluk, bir kusursuzluk olmaktan çok, sınır ve belirlenim yoksunluğudur. Bunun tam aksi yönünde sonluluğun yarattığı bir umutsuzluk da mevcuttur. Bu umutsuzluk sonsuzluğun yokluğuyla bağlantılıdır. Sonsuzluğun yokluğunda kendisi olamayan kişinin, kendi bireyselliğini unutarak yığına katılmasını ifade eder. Sonsuzluk umutsuzluğunun bir çeşit yabancılaşma olduğu söylenebilir. Ancak bu yabancılaşma kişinin kendi farklılığını ve bireyselliğini reddetmesi anlamındadır. Kişi sonluluğu ve sonsuzluğuyla karşılaştığında kapıldığı bu umutsuzluk biçimlerinden ancak kendi kendisiyle her iki özelliğe de sahip olan bir benlik olarak ilişki kurduğunda kurtulabilir. Bilinçlenen ve kendisini bir ben olarak ortaya koyan sentez, bir olasılık olmaya son verir. Kişinin tinsel evrimi sonlu ile sonsuzun bir araya gelişidir. Bu şekilde "sonsuz kendi belirlenimsizliğini yitirirken, sonlu da yayılım kazanır. İlişki ancak bu gerçek sentezin içinde, doğru bir ben olarak kendini gerçekten yansıtır."³²⁸

Kierkegaard'ın burada ortaya koyduğu sentezi bir başka açıdan zorunluluk ve özgürlüğün sentezi olarak ifade eder. Çünkü "nasıl ki sonlu sonsuzu sınırlayan şeyse, zorunlu da olası olana direnen şeydir"³²⁹

3.4. Zorunluluk ve Özgürlüğün Sentezi Olarak İnsan

İnsan, varoluşu gereği zorunluluk ile özgürlüğün her ikisinden de pay alan bir varlıktır. İnsanın zorunluluk ve özgürlük arasında meydana gelen bir sentez varlığı olması, diğer sentezler üzerinde de belirleyici bir etkidir. Kierkegaard'ın inceleme konusu yaptığı bu problem felsefe tarihi açısından yeni bir problem değildir. Descartes'ten Kant'a fiziksel determinizm'in özgürlük üzerindeki etkisi tartışma konusu edilmiştir. Kierkegaard'ın amacı konu hakkında ortaya koyulan kabulleri tekrar ele alarak problemin çözümünde farklı bir yol izlemektir.

³²⁸ Oliver Cauly, a.g.e., s. 99.

³²⁹ Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, s. 160.

İnsan ruhun ve bedeninin bir sentezidir, fakat sonlunun ve sonsuzun da bir sentezidir. Bu sık sık ifade edilen bir görüştür, hiçbir itirazım yok. Benim amacım yeni şeyler keşfetmek değildir. Oldukça basit şeyler üzerinde kafa yormak benim sevincim ve en pervasız meşguliyetimidir.³³⁰

Kuşkusuz Kierkegaard'ın benlik ve özgürlük konusundaki teorilerinin temel kaynağı Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Temelleri Üzerine Felsefi Soruşturma (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809)* eseridir. Bu eserinde Schelling özgürlük problemini yeniden formüle ederek bugüne uyarlamıştır. Schelling'in panteistik bakış açısıyla mutlak bütüne katılım önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar. Kişi daha geniş bir mutlak içerisindeyken nasıl özgürlükten bahsedilebilir? Schelling için özgürlüğün transendant bir mutlakla olan ilişkisi problemlidir. Gerçek özgürlük daha önceden belirlenmiş değerler ve ideallerle kendisini gerçekleştirmez. Schelling'in çözümünde Tanrı özgürlüğü belirlemez, ancak kişinin kendisini belirlediği etkinliğin kökenidir. Schelling bu şekilde mutlak olan (ebedi olan) ve sonlu temsilcisi (zamansal olan) arasında bir köprü kurar. İnsan Tanrıyla fiziksel dünyayla kurduğu gibi bir ilişki kurmaz. Onun etkinlikleri belirli bir noktada ilahi yaratıcılıkla uyum sağlamak zorundadır. İnsan Tanrıyla en derin ilişkiyi özgürken kurar. Bunun aksi özgürlüğün sona ermesidir.³³¹ Tanrıda doğa ve tin ayrılmaz bir şekilde bir aradadır. Ancak insan için durum aynı değildir. İnsan ve doğanın ilişkisi oldukça kırılgandır. İnsan bir tin'e sahip olsa da sadece bu tin tarafından yönlendirilmez. İnsan, tinsel benliği ve karanlık doğası arasındaki denge/dengesizlik tarafında sürekli rahatsız edilir. İnsan her ikisini de reddetmez ancak kendi iradesini Tanrının iradesinden ayırır. Bu şekilde "Schelling ahlaki kötülüğe önce dualistik (Tanrıda) ve sonra monistik (insanda) bir açıklama getirir."³³²

Kierkegaard kötülükle ilgili tartışmasında kendisini her iki taraftan da ayırır. Onun yaklaşımı tin ve doğadaki Tanrıyı birbirinden ayırmaz. Bununla beraber söz konusu insan olduğunda günahkarlığı tin'den ayrılabilir. Ona göre kökensel bağın bilinçli kabulü insan varlığındaki sonsuz elementi ortaya koyar ve tinsel benliği

³³⁰ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 85.

³³¹ Louis Dupre, *Of Time and Eternity in Kierkegaard's The Concept of Anxiety*, Faith and Philosophy Journal, Volume 1, Issue 2, April 1984, s. 112-113.

³³² A.g.e., s. 113.

meydana getirir. Bu noktada Schelling'in Kierkegaard üzerindeki etkisi daha açık bir şekilde görülmektedir. Alman idealistlerine göre özgürlüğün tinsel kökenleri zamanın ardıllığının dışında yer alır. İnsanın temel eylemleri bütün zaman-mekan koşullu etkinlikleri belirler. İnsan zamansız kökeni içinde eylemleri ve iradesi tarafından oluşturulur. Schelling'in bu düşünceleri Schopenhauer ve Nietzsche ile beraber Kierkegaard'ın irade olarak benlik düşüncesini oldukça derinden etkilemiştir. Kierkegaard *Ya/ Ya da*'da gerçek benliği seçim olarak ortaya koyar. Benlik kendisini seçmek suretiyle etkinleştirir. Bu şekilde özgürlük kişinin benliğinin temelini oluşturur.

Mutlağı seçiyorum, kendim mutlak olduğum için, mutlağı ve kendimi mutlak olarak ortaya koyuyorum... beni seçen mutlağı seçtiğimi, beni ortaya koyan mutlağı ortaya koyduğumu söyleyebilirim...Mutlak nedir? Sonsuz doğruluğumla ben kendim mutlağım.³³³

Kierkegaard'a göre insan ruh ve beden, sonlunun ve sonsuzun, zorunluluğun ve olanaklılığın bir araya geldiği iki kutuplu bir varlıktır. İnsan kendi tarihsel durumu ve bu durumun limitleri içerisinde özgürce eyleyen bir varlıktır. İnsan aynı zamanda hem özgür hem de belirlenmiştir. Ne tamamıyla özgür ne de tamamıyla belirlenmiştir. Sınırlılık ve gereklilik insanı belirlenmiş tarafını ifade ederken, sınırsızlık ve olanaklılık insanın özgür olarak eyleme kapasitesini ifade eder. Kişi kendisini daima tarihsel olarak konumlandırılmış bulur. İçinde bulunduğu bu konum, olanakları şekillendirir. Sınırlılık benliğin zamansallıkla konumlandırılmış ve belirlenmiş tarafını tanımlar. Bu benliğe 'verilen', zorunlulukla devam ettirilmesi gerektirir. Sınırsızlık ise bireyin etkinliğinin çeşitli alternatif yollarını düşünme kapasitesidir. Bu kapasite tarihsel olarak belirlenmiş bireyin yaratıcı bir şekilde farklı olanakları göz önünde bulundurmasını ifade eder. Sınırlılık/sınırsızlık ve olanaklılık/gereklilik insan varoluşunun aynı boyutlarını paralel bir şekilde ifade eder. Bu kutuplardan bir taraf insanın sonsuzluğunun diğer tarafı ise zamansallığının bir göstergesidir.³³⁴

³³³ Kierkegaard, *Either/Or II*, s. 217-218.

³³⁴ Mark C. Taylor, a.g.e., s. 322.

Kierkegaard'ın burada dikkat çektiği insanın zorunluluk ve olanaklılığa sahip bir varlık olarak, olanaklarını bu zorunlulukların belirleniminde kendisini nasıl gerçekleştirdiğidir. Kuşkusuz kendini gerçekleştirme, beraberinde bir değişimi getirir. Şimdiye kadar ortaya koyulan sentezler özsel bir soruyla başka bir deyişle kendi olmaklığın özüyle ilgiliydi. Bu sentezde ise varoluşsal bir soru yani özden varoluşa geçiş sorunu ortaya çıkar. İnsan nasıl şu anda olduğu benlik durumundan farklı bir benlik durumuna geçer? Benliğin özü aynı kalırken varoluşunda meydana gelecek bir değişim mümkün müdür?

Kierkegaard *Felsefe Parçalarında* yazdığı *Interlude (Ara)* makalesinde bu sorunu yani varlığa gelen şeyin nasıl değiştiği sorusunu ele alır. Burada *alloiosis* ve *kinesis* olmak üzere iki tür değişimi birbirinden ayırır. *Alloiosis* niteliksel bir değişimdir, özde bir değişimdir, buna karşın *kinesis* varlığın halinde bir değişimdir. Oluş ise özde değil, varoluşta bir değişimdir. Oluş'un öznesi, burada ele aldığımız kişi, oluş sürecinde kendinde değişmeden kalıyorsa, varlığa gelen bu değil başka bir şeydir. Dolayısıyla kişinin kendisi olmasındaki değişim özünde değil, varoluşunda gerçekleşen bir değişimdir. Benlik olmanın özü aynı kalır ama değişim var olmaktan var olmamaya doğru ilerler.³³⁵ Bu değişimde var olan edimsellik olarak bilinirken, var olmayan da bir olanak olarak bilinmeye devam eder. Sonuç olarak değişim olanaktan edimselliğe doğru ilerleyen bir değişimdir. Burada asıl soru olanaklılıktan edimselliğe doğru bu değişimin zorunluluğun mu yoksa özgürlüğün mü etkisiyle gerçekleştiğidir. Kierkegaard'a göre zorunluluk bir şeyin özü ile ilgilidir. Bu değişimin varlığın özünde değil de varoluşunda meydana gelen bir değişim olduğunu tekrar edecek olursak, değişimin de zorunlulukla değil özgürlükle meydana geldiği söylenebilir. Oluş hiçbir zaman zorunlulukla meydana gelmez.³³⁶ Oluş, olanak ve zorunluluğun bir birliğidir.

Kierkegaard'a göre sonlu ve sonsuzun bir sentezi olarak benlik bir kez etkinleştiğinde kendisinde sonsuz olanakları görebilir. Benlik, kendisi olmak zorunda olan olarak hem olanaklı hem de zorunludur. Kişinin olanakları kendiliğidir ancak

³³⁵ J. Preston Cole, *Kierkegaard'da Benlik Kavramı* (The Problematic Self in Kierkegaard and Freud), Çev: Kamuran Gödelek, Say Yayınları, İstanbul: 2010, s. 113.

³³⁶ Kierkegaard, *Interlude*, Felsefe Parçaları, s. 61.

zorunlulukla etkin hale gelmez. Olanaklılık ve zorunluğun benlik olarak senteze gelmesi ve özgürlük gibi bir harekete geçiriciyle etkinleşmesi gerekir. Kişi, olanaklarının etkinleşmesinin temeli olan sentezin öğelerinden birini kaybettiğinde umutsuzluğa kapılır. Kişi zorunlulukla olan bağı koparırsa zorunlulukla meydana gelen kendiliğinden uzaklaşır. Kierkegaard'a göre bu durum kişinin sonsuz olanaklar içinde yitip gitmesine sebep olur.

Böylece ben, olabilerin içinde bir soyutluk haline gelir, yer değiştirmeyi başaramadan çırpınarak tükenir, çünkü onun gerçek yeri zorunluluktur...Olabilirin alanı bu şekilde ben'in gözündeki genişler, ben bu alanın içinde her zaman daha fazla olasılık bulur, çünkü burada hiçbir gerçeklik oluşamaz. Sonunda, olabilir her şeyi kapsar, ama bu şekilde uçurum ben'i yutmuştur. En küçük olabilir gerçekleşmek için bir zaman isteyecektir. Gerçek için gereken bu zaman, sonunda, her şey anların tozları halinde ufalacak şekilde küçülür. Olabilirlikler, aslında yoğunluk yalnızca olabilerin gerçeğe dönüştüğü yerde bulunduğu için gerçek haline gelemezler.³³⁷

3.5. Kaygı ve Gelecek

Kişinin özgürlüğünün ve olanaklarının farkına varması zamanın farkına varmasını beraberinde getirir. Modern anlamda özgürlük düşüncesi Greklerden farklı olarak gelecek üzerine kuruludur. Kişinin gelecekteki olanaklarıyla yüzleşmesi kaygıyı ortaya çıkarır. Gelecek ile yapılan bu kaygılı yüzleşme kişinin kendi zamansallığının farkına varmasına sebep olur. Çünkü yalnızca geleceğe doğru bir yönelim zamanın algısını uyandırır. Geleceğe duyulan kaygı kendisini sonsuzlukta gösterir. Kaygı ve gelecek sonsuzluk içerisinde bir araya gelir. 'Birey geleceğin belirsizliği içinde tinsel aşkınlığın kendisini burada ve şimdi olandan çağırarak onu sonsuz gerçekliğe davet etmesini işitir.'³³⁸

Kaygı bireyin var olmayanla ilişkisi doğrultusunda ortaya çıkar. Yoğun bir belirsizlik varlığı kuşatır. Masumiyetten suçluluğa doğru olan değişim an'da gerçekleşir. Kierkegaard 'bireysel yaşamda kaygı an'dır'³³⁹ der. Bu nedenle kaygı'nın analizi an'dan bağımsız bir şekilde yapılamaz. An, varlığın durakladığı, kendisini

³³⁷ Soren Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, Çev: M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul: 2007, s. 46.

³³⁸ Louis Dupre, a.g.e., s. 121.

³³⁹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 81.

açtığı yerdir. Bu varlığın doğuşu anlamına gelir. Yalnızca zamansal olarak şimdide var olmayı değil, aynı zamanda yeniden diriliş ve kurtuluş olarak varlığa gelmeyi de ifade eder. Özne kendisiyle bir zemin, dayanak olarak ilişki kurar ve kendisini ortaya koyar. Kişi kendisiyle sadece sonlu bir varlık olarak değil sonsuz bir varlık olarak da ilişki kurar. Bu şekilde kendini oluşturma süreci derin ve demonik bir hale gelir. Kaygıyı meydana getiren durum da tam olarak budur.

İnsanın sonluyla ve sonsuzla sentezi zamanın içerisinde bir sentezdir. Kişi, kendisiyle ancak zaman içerisinde bir başkası gibi ilişki kurabilir. Zaman kişiyi kendisinden, olduğu şeyden ayırır. Kişi, hem bedenle hem de zamanla olan ilişkisinde kendisinden uzaklaşır. Bu, insan için oldukça zor bir süreçtir. Kierkegaard'ın *Works of Love*'da belirttiği gibi 'insan için en büyük sıkıntı kesin anlamda zaman'dır.'³⁴⁰ Kişi ve zaman birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Kişi, zamanla olan ilişkisinde kendisiyle ilgili endişe duyar. Bu endişe, kendisini geleceğe dair ya da kendisini var etmeye dair kaygı olarak ortaya koyar.³⁴¹ Kierkegaard'a göre tüm dünyevi kaygılar gelecek güne dairdir. İnsan için zamanın zorluğu kendisini zamanla olan ilişkisinden kurtaramamasıdır.³⁴² İnsan zamanla olan ilişkisine bir son veremez çünkü kendisini bir başkası olarak ancak zaman içinde ortaya koyabilir. Sentez ancak zamanın içinde kendisini gerçek bir sentez olarak ortaya koyar.

İnsanın hem sonlu olanla hem de sonsuz olanla ilişki kuran bir sentez varlığı olmasının anlamı, sonlu ve sonsuzun arasında bir varlık ya da, her iki kutbu karşıtlık içinde kendisinde barındırması anlamında değildir. İnsan, hem sonlu hem de sonsuz olandır. Sonlunun ve sonsuzun arasında olmasından dolayı değil, her ikisi ile de ilişkili olması dolayısıyla ara (intermediate) bir varlıktır. İnsan, ara varlık olarak kendisi ve sonsuz, kendisi ve sonlu arasında bulunur. Kendisiyle sonlu ve sonsuz olarak ilişki kurar. Bu, insan varoluşunun biricikliğidir. İnsan aynı zamanda bu özelliği dolayısıyla kendisiyle problemler yaşayan bir varlıktır. Sonlu varlığının yanı

³⁴⁰ Kierkegaard, *Works of Love*, s. 133.

³⁴¹ Kierkegaard, SV XIII, s. 78

³⁴² Kierkegaard, Sixth Discourse, *Christelige Taler*, 1848, 72

sıra sonsuz olan varlığıyla da yüzleşmek zorunda olması onu kendi içinde heterojen bir varlık yapar.³⁴³

Birey, birbirinden farklı olanakları göz önüne getirerek olanaklı benliği ve gerçek benliği arasındaki farkı ortaya koyar. Kierkegaard bu iki farklı benliği gerçek benlik ve ideal benlik olarak ifade eder. Gerçek benlik, şu anda kişinin sahip olduğu benlikken; ideal benlik, kişinin hayali olarak meydana getirdiği olması olanaklı olan benliğidir. İdeal benlik kişiyi sınırsızlığı içindeki olanaklarıyla ortaya koyar. Gerçek benlik ise kişiyi gereklilikleriyle ve sınırlılığıyla yüzleştirir. Kişinin hem ideal hem de gerçek benliğiyle etkin bir ilişkisi vardır. Kierkegaard buradan yola çıkarak benliğin, kendi benliğine değen bir ilişki olduğunu söyler. Benlik (özgürlük, tin, sonsuzluk) kendi (ideal benlik, olanaklılık, sınırsızlık) kendisiyle (gerçek benlik, gereklilik, sınırlılık) kurulan bir ilişkidir. Benlik, olanakların etkinliğe dönüştüğü amaçlı bir etkinliktir. Benlik, tin, sonsuzluk ve özgürlük insanın sahip olduğu durumdan hayal ettiği olanakları gerçekleştirmeye doğru geçişinin kapasitesidir.³⁴⁴

Kişi kendi benliğinden ayrıлып kendisini bir başkası olarak deneyimlediği zaman kendisi için bir problem haline gelir. Kişi, kendisiyle ilk sentezde bahsedildiği gibi öncelikle beden olarak ilişki kurar. Kendisini bulmak için önce kendisine yabancılaşır ve öncelikle fiziksel varoluşuyla karşılaşır. Sentez, kişi kendisinin bedensel olarak belirlendiğini keşfettiği bu anda bir ödev olarak ortaya koyulur. Bu an, onun tarihinin de başladığı andır. Kierkegaard'ın ortaya koyduğu düşüncenin önemi, “tarih ve maddeselliğin kişide beraber oluşuna dair bağlantı değil, bireyin kendisini problem olarak gören bir kişi olarak bilincine vardığı an'ı ortaya koymasındır. Yalnızca bilincin geçmişi şimdi'den ayırdığı bu an'da tarihini elde eder.”³⁴⁵

Ruh ile bedenin sentezi tin tarafından ortaya konulur, ancak tin sonsuzdur. Bu nedenle bu ilk sentez, tin sonluluk ve sonsuzluğu birleştiren ikinci sentezi ortaya

³⁴³ Arne Gron, *The Human Synthesis, Anthropology and Authority; Essays on Soren Kierkegaard*, Ed. Poul Houe, Gordon D. Marino, Radopi, Amsterdam: 2000, s. 29.

³⁴⁴ Mark C. Taylor, a.g.e., s. 323-324.

³⁴⁵ Arne Gron, *The Human Synthesis*, s. 30.

koyduğunda gerçekleşir. Sonsuzluk ortaya konulmazsa, an da yoktur ya da sadece bir sınır olarak vardır. Bunun sebebi, masumiyetteki tin'in ancak düş gören tin olarak nitelendirilmesi ve sonsuzluğun gelecek zaman olarak ortaya çıkmasıdır. Çünkü bu sonsuzluğun ilk ifadesi, onun kılık değiştirmiş halidir. Bu durum tıpkı Kierkegaard'ın önceden ifade ettiği duruma benzer; tin kendisini bireydeki olanağı yani özgürlük olarak göstereceği sırada bir başka deyişle sentez anında kendisini kaygı olarak ifade eder. Bu şekilde kendisini kaygı olarak ifade eden gelecek zaman da, sonsuzluğun bireydeki olanağı (özgürlüğü) olur. Bu şekilde gelecek, şimdiki zaman ve geçmişten daha fazla şeye işaret eder. Bu 'daha fazla', kaygıyı meydana getiren şeydir. Yalnızca geleceğe dair bir yönelim zamanın anlamını verir. Gelecek bütünü kendisidir. Bu nedenle sonsuzluk önce geleceği işaret eder ya da gelecek kimliği belirsiz bir şekilde sonsuzluğun içindedir. Gelecek, zamanla ölçülemese de zamanla temas halindedir. Dilsel kullanım bazen geleceği sonsuzlukla özdeş tutar. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nı yazmadan önce Günlüklerinde "kaygı ve gelecekle beraber bağlantı kuracak dilin belirli ve doğru bir kullanımını göstermek oldukça muhtemeldir"³⁴⁶ der. Bir kişi geçmişe dair kaygı duyduğunu söylerse, bu ifade bir çelişki içerecektir. Aslında bu yanlış kullanımda bile gelecekle bir ilişki vardır. Kendisi hakkında kaygılı olduğum geçmiş benimle bir olanaklılık ilişkisi içindedir. Eğer geçmişteki bir talihsizlik yüzünden kaygılıysam, onu sadece geçmişteki bir olay olarak konumlandırmamış olmamdan kaynaklanır. Eğer bu durum gerçekten geçmişte olsaydı, kaygı değil pişmanlık duyuyor olabilirdim. Eğer pişman değilsem, kendime kendi pişmanlığımın diyalektik bir ilişki kurma hakkı tanımış olurum; bu da pişmanlık duyduğum şeyin geçmişe dair değil, hala olanak halinde bir şey olduğunu gösterir. Aksi takdirde cezamı çekiyor olurum. Sonuç olarak olanak halindeki şeye ve geleceğe dair kaygılı olduğumu söyleyebilirim.³⁴⁷

İnsan için en ağır yük kesin anlamda zamandır. Çünkü insan kendi üzerine günahın ağırlığını yükler. Ve yine diğer yandan ne azaltıcı, ne hafifletici, ne baştan çıkarıcı bir güçtür zamanın sahip olduğu! Ancak bu azaltıcı, baştan çıkarıcı güç yeni bir tehlikedir. Eğer kişi bir şey için suçluluk duyuyorsa, üzerinden biraz zaman geçtiğinde, özellikle de geçen zaman boyunca ilerleme göstermiş görünür, suçluluğu ona nasıl azalmış gibi

³⁴⁶ Kierkegaard, *Journals and Papers*, s. 198.

³⁴⁷ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 88.

gelir. Ama gerçekten böyle midir? Bu durumda, düşüncesiz kişi bir sonraki anda suçluluğunu unuttuğunda, bu daha sonra unutulur mu?³⁴⁸

Olanak, geleceğe karşılık gelir. Gelecek için ise zaman olanaktır. Birey için her ikisi de kaygı'ya karşılık gelir. Birey içeriğini sağlamak zorunda olduğu boş olanaklarla yüzleştiğinde kaygıyı deneyimler. Gelecekle kaygı dolu bu yüzleşmede kişi kendi geçiciliğinin farkına varır. Gelecek, olanaklarla dolu olduğu sürece bizim gelecekle olan ilişkimiz de kaygıyla dolu olacaktır. Çünkü 'kaygı yarınla ilgilidir.'³⁴⁹

Kierkegaard, kaygı ve gelecek arasındaki bağlantıyı önsezi deneyimiyle ilişkilendirir. *Kaygı Kavramı*'nı yazmadan altı yıl önce Günlüklerinde belirttiğine göre 'belirli bir önsezi meydana gelen her şeyi önceler. İnsanda cesaret kırıcı güçlü bir etki olabilirken, kişiyi kendisinin önceden belirlenmiş olduğunu düşünmek için de kışkırtabilir.'³⁵⁰ Gelecekteki değişme olanağı kaygının kaynağıdır. Kierkegaard *Works of Love*'da iki insan arasında var olan sevgi durumunu örnek verir. Şu anda var olan şeyin, bir sonraki anda var olacağına dair hiçbir kesinlik yoktur. Buradaki değişme olanağı kaygının kaynağıdır. Ancak sevgi sonsuzluğa doğru değişim geçirdiği zaman sonsuzluk boyunca sürekli hale gelir.³⁵¹

Derrida Kierkegaard'ın titremeye ilgili düşünceleri ve gelecek arasında bir bağlantı kurar. Buna göre;

...reddedilemez bir geçmişi (hissedilen bir şoku, bize zaten nüfuz etmiş olan sarsıntıyı, bir geleceğe: sezinlenemeyen, sezinlenen ama öngörülemeyen: tasavvurda sezinlenerek endişe edilen; yaklaşmış olmayan olanaktan yaklaşan bir geleceğe bağlayan tuhaf tekerrür nedeniyle titreriz. Kişi meydana gelecek olan şeyi bilse dahi bu meydana gelmenin yeni an'ı dokunulamaz, hala ulaşamaz, gerçekte yaşanılmaz kalır. Hala öngörülemez şeyin tekerrüründe, şokun hangi yönden geldiğini, hangi sebepten verildiğini bilmeyişimizden titreriz, çifte bir biçimindeki bilmeyişimizden, onun sürüp sürmeyeceğini, yeniden başlayıp başlamayacağını, ısrarlı olup olmayacağını; nasıl,

³⁴⁸ Kierkegaard, *Works of Love*, 133-134.

³⁴⁹ Kierkegaard, *Christian Discourses*, Ed& Çev: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, University Press, New Jersey: 2009, s.80.

³⁵⁰ Kierkegaard, *Journals and Papers I*, s. 38.

³⁵¹ Kierkegaard, *Works of Love*, s. 33.

nerede ve ne zaman olacağını bilmeyişimizden, bu şokun niyesini bilmeyişimizden titreriz.³⁵²

3.6. Zamanla İlişkili Olarak Kaygının Formları

Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda kaygı hakkındaki düşüncelerini Hıristiyan günah kavramının analiziyle geliştirir. Kaygı, kişinin ontolojik yapısında doğal olarak ortaya çıkan temel bir psikolojik durumdur. İnsan hem özgürlüğüyle hem de zorunluluklarıyla yaşamak zorunda olan bir varlıktır. Özgürlüğümüz bize geleceğe dair sınırsız potansiyel sunarken, sınırlı varlığımız bunların gerçekleşmesinin önüne geçebilir. Kaygı, bedenimizin zamanda temellenen duyusallığı (senseusness) ile ruhumuzun ebediyette temellenen özgürlüğü arasındaki tansiyondan kaynaklanır. Cehaletimiz, bize yapacağımız seçimlerin bizi günaha götürebileceğini dayatır. Kierkegaard bunu özgürlüğün bağlanması (entangled freedom) olarak tanımlamıştı. Burada göz önüne alınmayan bizi sınırlayan günah olanağının insan tininin gelişiminin doğal bir durumu olmasıdır. Buraya kadar ortaya koyduğumuz şekliyle insan tinsel gelişimini niteliksel sıçramalar vasıtasıyla meydana getirir. İnsan hayatında iki başat sıçrama olduğunu söyleyebiliriz. Bu sıçramalar bizim varoluş aşamaları arasında yol almamızı sağlar. İlk önemli sıçrama insanın masumiyet durumundan günah durumuna yaptığı, ikincisi ise günah durumundan dinsel aşamaya yaptığı sıçramadır. İlk sıçrama estetik aşamadan etik aşamaya, ikinci sıçrama ise Estetik-etik aşamadan dinsel aşamaya geçişi sağlar. Burada görüldüğü üzere dinsel aşamaya geçebilmek için günaha yapılan sıçrama gelişimin bir parçasıdır.

Paganizm kökenlerini estetik aşamada bulur. Bir bakıma sanat ile dini bağlayan bir çizgidir. Bu düşüncede günaha doğru sıçrama kader, dinsel aşamaya doğru sıçrama ise takdir-i ilahi (Forsynet, Providentia, Providence)³⁵³olarak kabul edilir. Yahudilik ise daha farklı olarak kökenlerini etik aşamada bulur. Onun günaha sıçraması suçluluk, dinsel aşamaya sıçraması ise kefarete olarak açıklanır.

³⁵² Jacques Derrida, *Bilmemeyi Bilmek*, Kierkegaard ve Din, Ed: Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul: 2003, s. 70.

³⁵³ İngilizce karşılığı providence olan providentia kavramı Türkçeye sağgörü olarak tercüme edilse de kavramı 'takdir-i ilahi' kavramının daha iyi karşıladığını düşünmekteyim. Providence, Hıristiyan teolojisinde Tanrının dünyadaki eli anlamına gelmektedir.

Kierkegaard'a göre Hıristiyanlık bunları aşarak kendisini dini aşamada temellendir ve Tanrının mutlak inancına ulaşmaya çalışır. Bu sıçramanın etkeni kaygıdır. Hıristiyan inancında nesnesi hiçlik olarak belirlenen kaygı, paganizmde kader, yahudilik de ise suçluluk olarak kendisini gösterir. Bunların ötesinde Kierkegaard'ın en kötüsü olarak nitelendirdiği durum ise 'tinsizlik', başka bir deyişle kaygı yokluğudur. Tinsizlik, insanın doğasındaki en değerli hediye olan özgürlüğü ve tinsel derinliğini görmezden gelmesidir. Kierkegaard, kaygının Hıristiyanlık öncesi dönemlerde nasıl ortaya konulduğunu göstermek suretiyle Hıristiyanlıkla ortaya çıkan farklılığı ve bu düşünce biçimlerinden Hıristiyanlığa miras kalan birtakım yanlış düşünceleri de göz önüne sermeyi amaçlar.

Kierkegaard'ın ortaya koyduğu kaygının farklı kültürel ve tarihsel bağlamlarda ortaya çıkan üç değişik formunun ortak harekete geçiricisi, geleceğin belirsizliğidir. Kişinin gelecekle kurduğu ilişki aynı zamanda onun var olmayanla kurduğu ilişkidir. Kierkegaard'ın burada kaygıya dair yaptığı bu analizler kişinin günahtan önceki yani kişi kendisini kişi olarak ortaya koymadan önce var olmayanla olan ilişkisi etrafında şekillenir. Ancak var-olmayanla kurulan bu ilişki var olanla diyalektik bir karşıtlık içerisinde değildir. Subjektivite var-olmayanla farklı şekiller altında karşılaşır, zaman, olanaklılık ya da gelecek bunlardan en önemlileridir. Kişi kendisini bir kere ortaya koyduğunda var olan ve var olmayan üzerindeki egemenliğini de ilan eder. Kierkegaard'a göre insan için gerçekleştirilen bu eylem 'günah'tır.

3.6.1. Paganlıkta Kader Düşüncesi

Kierkegaard'a göre Greklerde ve doğulu toplumlarda kaygının objesi kader olarak ortaya koyulur. Kierkegaard daha önce kaygı ve hiçliğin sürekli olarak karşılıklı bir ilişki içinde olduklarını ve kaygının objesinin hiçlik olduğunu belirtmişti. Bu hiçlik, özgürlüğü işaret eder. Özgürlük ve tin etkinlik halinde ortaya konulduğunda ise kaygı geri çekilir. Paganlıkta tin derin anlamıyla ortaya konulmuş olmadığı için kaygının objesi olan hiçlik yerini kadere bırakır. Tin, derin anlamda ifade edilmemiştir; çünkü onunla olan ilişkisi henüz duyusallıkla ifade edilir.

Kierkegaard burada Paganlığın duyusallık olduğunu söyleyerek onun estetik aşamada bir yaşam biçimi olduğunu belirtir. Bu aşamada tin ile ilişki içinde olursa da bu ilişki bilinçlilik düzeyinde değildir. Bu yaşam biçiminde kişi estetik olarak nitelendirilse de henüz etik ya da dini aşamada nitelendirilmemiştir. Paganların korktuğu hiçlik, kaderdir. Bu olanak halindeki durum kaygıyı doğurur.

Eğer özellikle kaygının nesnesinin ne olduğunu soracak olursak, bu hiçlik olmak zorundadır. Kaygı ve hiçlik daima birbirine karşılık gelir. Ne zaman özgürlük ve tin ortaya konulursa, kaygı ortadan kalkar. Peki o zaman kaygının hiçliği paganizmde neye karşılık gelir? Bu kaderdir³⁵⁴

Kierkegaard'a göre Paganizmde kader (fatum) düşüncesinden tamamıyla bir zorunluluk gibi bahsedilse de bu bir zorunluluk değildir. Kader, zorunluluk ve ilinekselliğin birlikteliğidir. Kader, olmak zorunda olan ve olabilecek olanın bütünlüğüdür. Kaderin kör olduğunu dile getiren dilsel kullanım, durumu ustalıklı ifade eder; çünkü gözleri görmeyen bir insan zorunlulukla olduğu kadar ilineksel olarak da yürür.³⁵⁵ Kaderle ilişki kurulamaması da bu yüzdendir. Kader bir an zorunluyken, bir sonraki an ilinekseldir. Bu nedenle bir hiçlik değilken de hiçliğe karşılık gelir. Bu anlamda Paganlıktaki kaygının objesi kader'dir.

Kader, Pagan için her zaman kendisi dışında gelişen bir şeydir, çünkü onunla tinsel bir ilişkisi yoktur. Onun için kaderle ilişkiye geçmek, geleceği gören bir kahine danışmaktır. Kierkegaard Pagan'ın kahinle olan görüşmesini, Adem'in Tanrının yasağıyla olan ilişkisi gibi muallak bulur. Çünkü Pagan geleceğiyle ilgili bir kehanet ister, bu şekilde onun üzerinde bir kontrolünün olacağını düşünür. Bunun anlamı kaderin ve onun korkunç zorunluluğunun bir kölesi olmasıdır. Paganın kaderle olan bu ilişkisi trajiktir. Çünkü bu ilişki aynı zamanda hem objektif hem de subjektiftir. Şansın ve zorunluluğun oyununda hem aktör hem de kurbandır.

Bu nedenle, pagan kişinin kahinle ile olan ilişkisi de kaygıdır. Paganlığın en trajik açıklanmaz tarafı da burada yatar. Trajik olan kahin'in söylediğinin muğlaklığında değil, pagan kişinin ona danışmaya cesaret edememesinde bulunur. Pagan kişi kahinin sözü ile ilişkisini korur, ama ona danışıp yanılmaya cesaret edemez. Danıştığı zaman

³⁵⁴ Kierkegaard, The Concept of Anxiety, s. 97.

³⁵⁵ A.g.e., s. 97.

bile, Kahin'in sözü ile muğlak bir ilişki içindedir. (Pathos hem ortak hem de onun karşısındadır). Bu noktada, Kahin'in açıklamaları üzerine düşünür.³⁵⁶

Kaderdeki ilineksel olan takdir-i ilahidir. Kader, kendisinin bilincinde olmayan bir zorunluluktur. Zorunluluk, kendisinin bilincine vardığında, kader artık kader olarak kabul edilmez. Tin kaderle ilişkiye geçtiğinde aynı zamanda henüz bilinçlilik formunu kazanmamış bir hiçlikle ilişkiye geçer. Tin kendisinin gerçek anlayışına ulaştığında takdir-i ilahi'nin bilincinde birbirlerini ortadan kaldırırlar. 'Öyleyse, kader kaygının hiçliğidir. Hiçliktir çünkü tin ortaya çıktığında onunla beraber kaygı ortadan kalkar. Ancak o anda takdir-i ilahi'de ortaya çıkar'³⁵⁷

Paganın kaygısı, bir sonraki eyleminin olaylar zincirinde geri dönülemez bir etkide bulunmaktır. Eylem onu önceden bilemeyeceği bir mekanizme karşı karşıya getirir. Bir adım sonrayı bilmek onun bilme sınırlarının ötesindedir. Pagan kendisine anlamsız görünen bu mekanizm karşısında kaygı duyar. Diğer yandan Hıristiyan kaderini takdir-i ilahi olarak kabul eder ve ona inanır. Onun günah işlemesi, hayatı içinde bir sonuç değildir. Buna inanmayı reddetmesi sonraki günahları beraberinde getirir. Paganın ve Hıristiyanın kadere bakışındaki temel farklılık Paganın kaderi üzerinde kontrolü olmadığı dışsal bir güç olarak görmesidir. Hıristiyan için kader dışsal ya da kişisel olmayan bir güç değildir. Bireylerin içine kalıtsal günah düşüncesi olarak yerleşmiştir.

'Paganlıkta derin anlamda suç ve günah kavramları yoktur. Eğer olsaydı kişinin kader dolayısıyla suçlu olması çelişkisi nedeniyle paganlık yok olup giderdi. Hıristiyanlığın aştığı bu çelişki, çelişkilerin en büyüğüdür. Paganlık bunu anlamaz çünkü günahı tanımlarken çok yüzeysel bir akılyürütmede bulunmuşlardır.'³⁵⁸ Günah ve suç kavramları tekil birey tarafından tekil bir birey olarak ortaya konulur. Kişinin dünya ve geçmiş ile ilişkisi sorgulanmaz. Paganlıktaki kader düşüncesi göz önüne alındığında bireysel seçimlerden bağımsız bir şekilde kişi suçlu durumundadır. Paganlıktan miras alınan bu düşünce Hıristiyanlıktaki kalıtsal günah kavramının

³⁵⁶ A.g.e., s. 97.

³⁵⁷ A.g.e., s. 97.

³⁵⁸ A.g.e., s. 97.

farklı şekillerde anlaşılmasına sebep olmuştur. Eğer doğru bir şekilde ele alınırsa kalıtsal bir şey olduğu doğrudur. Birey hem kendisi hemde türün bir parçası olması dolayısıyla, daha sonra doğanlar özsel olarak ilk kişiden farklı değildir. Buradaki yanlış açıklama özgürlüğün suçlu olduğudur. Kaygı, bireyin suçluymuş gibi görüldüğü bu noktada henüz günah değildir. Burada günah ne zorunluluk ne de ilinedir. Hıristiyanlık içinde tin'in var olduğu ancak henüz ortaya çıkmadığı her durumda Pagan düşüncedeki bu kaygı günah ilişkisine rastlanması kaçınılmazdır.³⁵⁹

Kierkegaard'a göre Paganlar bireyi eylemlerinin doğrudan sorumlusu olarak görmezler. Kişinin eylemleri ulus, aile ya da kaderin etkisi altındadır. Kierkegaard '*Ancient Tragical Motif*' isimli makalesinde Grek Trajedilerinin kader düşüncesini çok iyi yansıttıklarını dile getirir. Sophocles, Aeschylus ve Euripides bireyin kader ve diğer dış etkenler tarafından kuşatıldığını gösterirler. Kahramanın başına gelen kötü şeyler kendi eylemlerinin değil daha yüksek güçlerin etkisinin de bir sonucudur. Kahraman, durumun farkında olsa da çoğu zaman olanları değiştirmeye gücü yetmez. Günah, aileden miras kalmış ya da kader, kahramanı bunu yapmaya mecbur bırakmıştır. Örneğin 'Sophokles'in *Antigone*'si hatayı öznel olarak düşünmez; trajik öge tümüyle ailesiyle olan nesnel ilişkide yatmaktadır. Antigone'nin eylemi, özgür bir eylem olmaktan çok, üzerinde nesnel ağırlığını hissettiği zorunluluğun sonucudur.³⁶⁰

Modern trajedi de ise karakterler ve durum daha önemli bir yere sahiptir. Her bir karakter kendi kaderinden sorumludur. Bu nedenle modern trajediler durum içerisinde ve diyaloglar halinde sunulurken, Grek trajedileri monologlar ve koronun sunumuyla beraber ortaya konulurlar. Çoğu zaman koronun söyledikleri kahramanın başına gelecekleri önceden dile getirir. Koro, hikayenin arka planını oluşturma ve olayları bağlamaları içerisinde doğru yerlere koyma görevini yerine getirir. Seyirci, kahraman için erişilemez doğrudan bilgiye sahip olur. Bu şekilde seyirci keder içindeki kahramana karşı sempati ve şefkat duyar. Üzüntü duyarlar çünkü tıpkı kahraman gibi kaderlerinin onlara ne getireceğini bilmezler. Meydana gelecek kötü

³⁵⁹ A.g.e., s. 97-98.

³⁶⁰ Oliver Cauly, a.g.e., s. 114.

olaylar kahramanın kendi eylemlerine değil daha önceden belirlenmiş kadere bağlıdırlar. Bu nedenle Modern trajedilerdeki ‘acı çekmek’ edimi, Grek trajedilerinde kendisini ‘kederlenmek’ olarak gösterir. Her ikisi arasında önemli ve derin bir farklılık vardır. Çünkü Kierkegaard’ın iddia ettiği şekliyle keder, kahramanın kendi kişisel varoluşundan çok gerçekliğe olan bağlılığını yansıtır. Kederin özsel, derin ve hassas bir özelliği vardır. Diğer yandan acı kahramanın kendi kusurlarıyla yüzleşmesini daha iyi dile getirir. Bu nedenle modern bireyin yaşayacağı ‘en büyük acı kesinlikle pişmanlıktır, ancak pişmanlık estetik değil etik bir gerçekliktir. Pişmanlık estetik olanı gölgede bırakacak derecede kutsaldır.’³⁶¹ Grek trajedilerinin kaderi temele olan bu özellikleri göz önüne alındığında neden bizim kastettiğimiz anlamda bir kaygının Grek Trajedilerinde görülmediği de daha açık bir hale gelir. Oysa modern trajedinin Antigonu’nu keder değil kaygı içerisinde tasvir eder. Burada Oedipus’un suçu ortaya çıkmamıştır. Doğruyu yalnızca Antigone bilir.

Bu bilgi onu kaygının kollarına bir darbe ile savurur. Burada bir kere daha modern trajediyi tanımlıyorum. Buradaki kaygı derin bir düşüncedir ve bu açıdan keder’den özsel olarak farklıdır. Kaygı bireyin kederi sahiplenip onu özümsemesi için bir araçtır. Kaygı, kederin insanın kalbine nüfuz etmesine neden olan motive edici bir güçtür. Bu nedenle kaygı, özsel olarak trajik olana aittir.³⁶²

Kierkegaard’a göre trajedilerde olduğu gibi Greklerdeki kişi kavramı bireyselliğe, kendilik bilincine ve kişisel sorumluluğa bağlı değildir. Kişinin kendi kaderini kabul etmesi ve kucaklaması gerekir. Delphi kahininin kapısında asılı olan ‘kendini bil’ sözünün anlamı, kişinin uyumlu evrendeki belirlenmiş yerini bilmesidir.³⁶³ Kierkegaard’a göre Aristoteles ve Grek etiği benzer yaklaşımları dile getirir. Aristoteles’in içsel olumsuzluk (genuine contingency) kavramı, başka bir deyişle etkin hale gelmeyen olasılıkların dünyası buna güzel bir örnek olarak verilebilir. Koşullar bir şeyin gerçekleşmesi için tam olarak uygun olsa bile o şeyin gerçekleşmesi yine de olumsuzdur. Örneğin havanın yağışlı olması için öncelikle bulutlu olması gerekir. Ancak bazı durumlarda hava bulutlu olduğu halde yağmur

³⁶¹ Kierkegaard, *Either-Or*, s. 148-149.

³⁶² A.g.e., s. 154-5.

³⁶³ Kierkegaard, *The Ancient Tragical Motif as Reflected in the Modern*, Either / Or. Translated by David F. Swenson. Anchor Books: New York, 1944.

yağmaz. Burada yağmur bir olasılıktır. İnsan da kendisi için bir takım sonuçları olacak eylemlerde bulunur. Bu sonuçlar nedensel bir sürecin parçası olarak görülebilir. Ben kendim için bir olaylar zinciri ya da nedensellik zinciri yaratabilirim. Bu durumda kendi eylemlerimin sonuçlarına katlanırım, başka bir deyişle kendi eylemlerimin kurbanı olurum. Ancak bu sonuçlar yalnızca benim eylemlerimden mi kaynaklanır yoksa aynı zamanda sonuçları bilinemeyen bir olaylar bütününe bir sonucu mudur?

Aristoteles'in geleceğin olumsuzluğu olarak belirttiği durumda gelecekte meydana gelecek olayların ne zorunlulukla gerçekleşeceğini ne de zorunlulukla gerçekleşmeyeceğini bilebiliriz. Bununla ilgili olarak Aristoteles *Yorum Üzerine* eserinin dokuzuncu bölümünde deniz savaşı örneğini verir. Buna göre 'yarın bir deniz savaşı ya olacak, ya olmayacak' dediğimde bu önerme mantıksal bakımdan zorunlu olarak doğrudur. Ancak ontolojik bakımdan, yarın bir deniz savaşının ne olması zorunludur ne de olmaması. Ontolojik bakımdan yarın bir deniz savaşı olması olumsaldır. Bu durum özgür irade fikriyle çelişiyor görünmektedir. Gelecekte meydana gelecek olayların gidişatını belirleme gücümüzün tam anlamıyla olmadığını söyleyebiliriz. Günlük hayattan basit bir örnek verecek olursak Ben A kişisine belirli bir şekilde davranırım. A kişisi kendisini ilgilendiren birçok koşulun sonucu olarak benim önceden belirleyemeyeceğim şekilde etkisini B kişisine gösterir. Sonuç olarak B kişisi kendi eylemlerinin yanı sıra kısmen benim eylemimin sonuçlarının etkisindedir. Aynı şekilde bu kişinin eylemleri tekrar beni etkileyebilir. Diğer insanlar ve dünyayla ilişkimizde kendi kararlarımızın yanı sıra ilenksel olanın da etkisi olduğu düşüncesi vardır. Her şeyin tam anlamıyla elimizde olmamasının belirsizliği kaygıyı meydana getirir.

3.6.2. Yahudilikte Suçluluk Düşüncesi

Kierkegaard'ın ortaya koyduğu bir diğer kaygı çeşidi, diyalektik olarak tanımladığı suçluluktur. Suçluluk olarak kaygı kendisini daha çok Yahudi toplumlarda gösterir. 'Yahudilikte kaygı, suça ilişkin bir kaygıdır. Suç her yere yayılmış bir kuvvettir; varoluşu kaplıyor olsa da onu hiç kimse daha derin bir

biçimde kavrayamaz.³⁶⁴ Burada kişi kendisini gelecekteki suçluluk öncesinde görür ve kaygı duyar. “Özgürlük kendisine tutkuyla bakıp suç ile arasına mesafe koyduğunda, suçun hiçbir parçasının üzerine değmemesini sağlayabilir. Ama yine de Suç’a bakmaktan kendisini alıkoyamaz, bu kaygının bakışıdır.”³⁶⁵

Bu çeşit bir kaygı, Adem’in kaygısından niceliksel olarak farklıdır. Buradaki kaygının içeriği sadece gelecekteki olanakların bilinmeyen hiçliği değil, daha somuttur. “Suç daha somut bir kavramdır ve özgürlük ile ilişkisinde daha olanaklı hale gelir. Sanki sonunda tüm dünya onu suçlu kılmak için birleşmiş, o da tüm dünyanın suçu yüzünden suçlu olmuştur.”³⁶⁶

Kierkegaard buraya kadar kaygının nesnesinin hiçlik olduğunun altını defalarca çizmişti. Paganların kaygısının kader olması ise kaderin belirsiz ve muallak olma özelliği ile anlaşılabilir görünmektedir. Ancak burada kaygının nesnesi hiçlikten ve kaderden daha somut gibi görünen suçluluk olarak ortaya konulur. Burada ‘hiçlikten kaygı duyuyor olmak’ cümlesi paradoksal görünebilir; çünkü suç belirli bir şey’dir.³⁶⁷ Kierkegaard’a göre suç kaygı’nın nesnesi olduğu sürece aynı zamanda hiçliktir. Suç ve kaygı arasındaki ilişki oldukça muallaktır. Kaygının daha önce belirttiğimiz en belirgin özelliklerinden birisi olan kendisine doğru hem çekme hem de uzaklaştırma özelliği bu durumda da kendisini gösterir. Kaygı duyan birey suça hem korku hem de arzu ile yaklaşır. Çünkü suç ortaya çıktığı anda kaygı geri çekilir ve yerini tövbekarlık ya da pişmanlık alır.

Kaygı, özgürlük ile suç arasındaki ilişkidir, çünkü her ikisi de henüz olanak halindedir. Özgürlük, kendisine tutkuyla bakıp suç ile arasında mesafe koyduğunda, suçun hiçbir parçasının ona değmemesini sağlayabilir; ama yine de suça’a bakmaktan kendisini alıkoyamaz. Bu bakış kaygının bakışıdır.³⁶⁸

Rollo May Kierkegaard’ın suçluluk ve kaygı ilişkisi üzerine fikirlerinin ancak kaygının yaratıcılıkla olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabileceğini

³⁶⁴ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 103.

³⁶⁵ A.g.e., s.109.

³⁶⁶ A.g.e., s.109.

³⁶⁷ A.g.e., s.103.

³⁶⁸ A.g.e., s.109.

söyler. Çünkü kişi kendi benliğini, kendi benliğini oluşturmaya dair isteğini ve sayısız günlük aktiviteyi yaratma olanağına sahiptir. Bu olanaklılık onun kaygıya kapılmasına neden olur. Eğer ortada bir olanak olmasaydı kaygı da olmayacaktı. Yaratmak ve olanakları etkin hale getirmenin olumlu yanları olduğu gibi olumsuz yanları da vardır. Yaratıcılık, yeni ve original yaşam formları yaratmakla birlikte her zaman statükoyu, kendi içindeki eski kalıpları ve çocukluğundan getirdiği bir takım şeyleri yıkmayı gerektirir. Eğer kişi bunu yapmazsa, büyümeyi, olanaklara açık olmayı ve sorumluluklarını almayı reddeder. Bu şekilde kişinin olanaklarını reddetmesi kendisine karşı bir suçluluk duymasına sebep olur. Böylece her yaratıcı deneyim içerisinde bir saldırı ya da kişinin çevresindeki diğer insanları reddetmesi ve kendi benliğini oluşturma olanağını taşır. Meseleyi mecazi olarak ele alırsak, her yaratıcılık deneyimi geçmişte bir şeyleri öldürerek, yenilerinin doğmasını sağlar. Bu nedenle Kierkegaard'a göre suçluluk duygusu her zaman kaygıya eşlik eder. Her ikisinin de olanakları tecrübe etme ve onları etkinleştirme yönleri vardır. Bu durumda daha fazla yaratıcı olan kişinin daha fazla kaygı ve suçluluk duyma potansiyali vardır.³⁶⁹

3.6.3 Tinsizlik

Kaygının formlarından bir diğeri tinsizlik kaygısıdır. Tinsizlik, tin'in yokluğu değil, onun sentez içerisindeki işlevinin ortadan kalkmasıdır. Tinsizlik, kendisi olma amacını ve olanaklarını gerçekleştirebileceği gelecekle olan ilişkisini kaybeden kişinin özelliğidir. Tinsizlik, insanın kendi kişiliğine ulaşma görevini fark etmedeki eksikliğinden, başka bir deyişle kendisi olmayı görev olarak edinmemesinden kaynaklanır. Bu durumdaki insan kendisi olma görevini gerçekleştirmesine imkan veren geleceği fark edemez ya da gelecekle olan ilişkisini görmezden gelir. Bu ilişkiyi reddetmek tinsizliktir. Gregory Beabout'a göre Kierkegaard'ın buradaki fikirlerini anlayabilmek için onun kişi hakkındaki düşüncelerinin hem ontolojik hem de normatif anlamını göz önünde bulundurmak gerekir. Ontolojik anlamda kişi iki ayrı kutbun tin içerisinde bir araya geldiği bir sentezdir. Normatif anlamda ise, kişi kendisi bir amaçtır ve kendisi için senteze ulaşma görevini taşır. Bu nedenle de

³⁶⁹ Rollo May, a.g.e., s.32.

kaygının objesi haline gelir. Bunun anlamı, tin'in kişi içerisinde meydana getirdiği sentezde kişi hem o anda olan, hem de olması gereken olarak bir arada bulunur. Benlik, sonlu ve sonsuzun tin içerisinde kurduğu bir sentezdir. Ancak benlik olma, amacı vasıtasıyla etkin hale gelir. Kişi, hem kendisi olan hem de ulaşması gerektir. Bu anlamda Kierkegaard tinsizlikten bahsederken terimi ontolojik değil normatif anlamda kullanır.

Kendi olma amacını kaybetmek ya da kişinin kendisini kaybetmesi ne demektir? Kierkegaard eserlerinde birçok kere özgür olmak ve kendisi olmak ya da tam aksini dile getirecek olursak özgür olmamak ve kendisi olmamak ifadelerini birlikte kullanır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın özgürlük ve kendisi olmak edimlerini ayrılmaz bir birliktelik içerisinde gördüğü açıktır. Kierkegaard *Kaygı Kavramı* eserinde özgür olamama durumunu ortaya koyarken, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta başlı başına kendisi olamama hastalığını konu edinir. Bu anlamda iki eser birbiriyle bağlantı içerisinde. Umutsuzluk, en genel ifade ile kişinin kendisi olmama durumudur. Özgürlük ve kendisi olma durumları, özgür olmama ve kendisi olmama (kendini kaybetme) durumlarıyla yüzleşmeyi gerektirir. Kierkegaard'ın her iki eserinde de yapmaya çalıştığı, özgür olmama (kaygı) ve kendisi olamama (umutsuzluk) deneyimini ortaya koymaktır. Kierkegaard'ın ifadesiyle, benlik kendisini kazanmak için önce kendisini kaybetmek zorundadır. Kişi çoğu zaman benliğini kaybedene kadar kaybettiği şeyin farkına varamaz. "Tehlikenin en büyüğü olan ben'in kaybı, aramızda hiçbir şey olmamış gibi fark edilmeden gerçekleşebilir. Ne olursa olsun, bacağın ya da kolun, servetin, kadınının ya da bilinmeyen başka bir şeyin kaybı, hiç bir şey bu kadar az farkedilemez."³⁷⁰

Benlik, bu süreç içerisinde kendisini kazanmaya ve tekrar var etmeye karşı bir direniş gösterir. Bu direniş, her zaman açıkça görünür bir şekilde olmaz. Çoğu zaman kendimizi var etmemiz ya da kendimiz olmamız gerektiği ödeviyle yüzleşmek yerine kendimizi çok iyi bildiğimiz düşüncesini benimsemeyi tercih ederiz. Bu, kendimize karşı bir direniştir. Sıradan olmak ya da sürekli bir direniş halinde olmak kişinin kendisini var etme sürecinden çok daha kolay ve güvenli görünür. Daima kendi

³⁷⁰ Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 32.

kontrolümüz altında olmak isteriz. Kierkegaard'ın burada sorguladığı, kendimiz hakkında bildiğimizden emin olduğumuz şeylerin ne kadar doğru olduğudur. Ona göre kendimiz hakkında şu ana kadar bildiğimizi zannettiklerimiz doğru değildir. Bu nedenle kendimiz olmanın ya da kendimizi kazanmanın yolu bugüne kadar olduğumuzu düşündüğümüz kişiyi kaybetmektir. Öncelikli olarak kişinin kendi üzerindeki kontrolünü bırakması ve başkaları gibi olmaması gerekmektedir.

Tinsizliğin hislerini yitirmesi, onun güvenliği gibi, ıslak ve yapışkan kollarıyla el yordamıyla beceriksizce arayabilse bile, hiçbir şeyi tinsel açıdan anlamaması ve hiçbir şeyi ödev olarak algılamamasından ibarettir.³⁷¹

Tinsizlik, bir noktaya kadar tinin bütün içeriğine sahiptir. Ancak bu ilişki tin olarak değil bir hayalet, anlamsız bir söz ya da slogan olarak vardır. Doğruluğu içerse de ancak bu açıdan ele alınabilir. Tinsizlik, en zengin tinin söylediği aynı şeyleri dile getirirse de bunlar tin'in erdemi tarafından dile getirilmez. Eğer kişiye tinsizlik bir nitelik olarak yüklenmişse kişi, konuşan bir makinaya dönüşür ve bu kişiyi felsefi saçmalıkları, inanca ilişkin itirafları ve politik lafları ezberden tekrar etmesini engelleyemez. Tin'i sadece kişinin kendi içinde kanıtlar.³⁷² Tinsizlik durumunda insan her şeye tutunmaya çalışır ancak hiçbir şeyi görev olarak edinmez. Onun için hiçbir yetke yoktur. "Tin yoksunluğu bir geri zekaliya ve bir kahramana aynı saygıyla tapınır, gerçek düşkünlüğü ise şarlatandır."³⁷³

Kierkegaard tinsizliği sadece bireyin değil, yaşadığı çağın karakterize edici bir özelliği olarak da ortaya koymaktadır. Kierkegaard'ın hedefinde sadece materyalizm değil, Hıristiyan Paganizmi de vardır. Kierkegaard'ın Hıristiyan Paganizmi ya da Hıristiyanlık içindeki Paganizmle ifade etmek istediği şey Hıristiyan bir topluluk içerisinde yaşayan ancak yaşamlarını düzenleme ve benliklerini bulma ödevini fark edemeyenlerdir. Hıristiyan Paganizmini, Antik Paganizmle karşıtlıkları ve benzerlikleri doğrultusunda açıklar. Her ikisi de içinde, günahın nitel sıçramayla ortaya çıkmadığı düşüncesini barındırır. Ancak bu durum, tin'in durduğu noktadan bakıldığında masumiyet değil, daha çok günahkarlık durumudur. Hıristiyan

³⁷¹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 95.

³⁷² A.g.e., s. 91-92

³⁷³ A.g.e., s. 92.

Ortodoksisi Paganlığın günah içinde olduğunu düşünürken, günah bilincini ilk ortaya atanın Hıristiyanlık olduğunu gözden geçirir. Paganlığın günahkarlık olduğu doğrudur; ancak bu durum, Hıristiyan Ortodoksisinden farklı bir açıklamaya sahiptir. Pagan düşünce, niceliksel belirlemeler yoluyla zamanın dışındadır ve gerçek anlamda günaha hiç ulaşmaz. Onlar günahın içinde bulunsalar da günahın bilincini taşımazlar. Modern ya da Hıristiyan paganlar günahın bilincindedir; ancak onlar da onun üstesinden geldiklerini düşünürler.

Paganizmin günahın bilincine sahip olmadığını söylemek henüz tin'in ortaya çıkmadığı anlamına gelir. Pagan düşünür, şimdiki zamanı mekansal zamana eşit kılmasına rağmen zamanın ardışıklığı içinde var olduğunun farkındadır. Bu nedenle Parmenides 'an' ı var-olmayanın bir formu olarak ortaya koymuştur. Zamanın bir anı sürekli olarak diğer bir anını takip ettiği için hiçbir zaman olduğu şey olamaz. Bir an bir diğerini takip eder. Bu nedenle zaman hiçbir zaman ne ise o olamaz. Zamanın birbirini takip eden ve geriye dönülemez niteliği, Pagan'ı zamanın bilgeliğini anlamaktan alıkoyar. Sonsuzluk ve zaman arasında bir ayrım yapsa da sonsuzluğun zaman içinde görülebileceğini hayal edemez. Zamana ileriye değil geriye doğru yönelerek ulaşacağını düşünür.

Paganlıktaki durumu bu şekilde açıklamak kolay olsa da, Hıristiyanlık içindeki Pagan düşünceyi açıklamak o kadar da kolay değildir. Kierkegaard'ın tespit ettiği tinsizlik durumu Paganlığın kendisinde değil, Hıristiyanlıkta bulunur. Paganlıkta bulunan tinsizlik değil, tin yokluğudur. Kierkegaard tinsizliği ve tin yoksunluğunu birbirinden önemle ayırır. Paganizmin sahip olduğu tin yoksunluğu daha tercih edilebilirdir. Paganizmin günahkarlığı, tin yoksunluğu olarak tanımlanabilse de Hıristiyanlık içindeki Paganizm, tinsizlik başka bir deyişle tinden uzaklaşmadır. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, Paganizm tin'e hiç ulaşamamışken Paganizmin Hıristiyanlık yorumu tinden uzaklaşmıştır. Antik dönemdeki tinsizlik, tine hiç sahip değilken, modern dönemin problemi, olmayan bir tinle ilişki kurmasıdır.

Hıristiyan Paganizminin yaşamı ne suçludur, ne de suçsuz. Bu düşünce şimdiki zaman, geçmiş zaman, gelecek zaman ve sonsuzluk arasında gerçekten hiçbir ayırım olmadığını bilir. Onun yaşamı ve tarihi, herhangi bir noktalama işareti olmaksızın sözcüklerin birbirini izlediği eski el yazmalarındaki yazılar gibi anlaşılması güç bir şekilde sürüp gider. Estetik bakış açısıyla komiktir.³⁷⁴

Sonuç olarak, tinsizliğin Hıristiyanlık içerisinde mümkün olan bir form olduğunu söyleyebiliriz. Hıristiyanlık, insanın bir tin varlığı olduğunu ortaya koyar, bu anlayışın kaybolması da tinsizlik olasılığını ortaya çıkarır. İnsanın tin varlığı olması aynı zamanda onun bir kişi ve tekil birey olduğu anlamına gelir. Kierkegaard, tinsizlik durumunu ‘çağımızın’ bir sorunu olarak da ortaya koyar. Tinsizlik, kişinin tekil birey olduğu anlayışını kaybetmesi ve kalabalıklar içinde kaybolmasını ifade eder.

Kierkegaard kaygı’nın tinsizlikte bulunmayacağını çünkü bu yoksunluğun kaygı için fazla mutlu, fazla huzurlu, tin’den fazlaca uzak olduğunu söyler.³⁷⁵ Ancak bir sonraki sayfada kaygı’nın tinsizlikte de olduğunu belirtir. Bu sorun *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*’ta da tekrar gündeme gelir. Kaygı ‘tinsizliği karakterize eder’. Kişi hiç kaygı duymamış olmakla övünüyorsa bunun sebebi tinsiz olmasıdır. Tinsizlikte kaygı kendisini etkin bir şekilde göstermez. Çünkü kaygının ortaya çıkması tin’i gerektirir. Kierkegaard kaygının tin yoksunluğunda bulunmayacağı ileri sürmesinin nedeni tin yoksunluğunda hiç bir şeyin tinsel olarak kavranamamasından kaynaklanan rahatlaktır. Yine de tinsizlikte kaygı tamamen yok değildir, sadece gizlenmiş kılık değiştirmiş bir halde bekler. Kierkegaard’a göre bu durum kaygının doğrudan bir şekilde ortaya çıkmasından daha korkutucudur. “Bir borçlu alacaklısını gevezelikle oyalayarak kaçacak kadar şanslı olabilir, ama burada gelen, kimseye benzemeyen bir alacakaranlıktır: Bu alacakaranlık Tin’dir.”³⁷⁶

Ancak tinsizlik durumunda bile insanın gelecekle olan kaygılı ilişkisi devam eder. İnsanın varlığını inkar ettiği bu kaygılı ilişki, tinsizliktir. Tinsizlik içinde insan kendisi olma göreviyle yüzleşmeyi reddeder. Kaygı, insanın bastırmaya çalıştığı bu görevi gün yüzüne çıkarır. Kaygının tin’i etkin hale getirebilme imkanı hala

³⁷⁴ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 90.

³⁷⁵ A.g.e., s. 95.

³⁷⁶ A.g.e., s. 92.

mevcuttur, çünkü tinsizlik durumunda tin'in tamamen ortadan kalkması söz konusu değildir. Vefa Taşdelen'in de belirttiği gibi Kierkegaard'da benliği oluşturan ögeler etkilerini kaybetse de yok olmazlar. Sentezde etkin olan öge diğerini pasifleştirse de hiçbir öge kaybolmaz. İnsan seçme, tasarlama ve kim olacağına karar verme yetisi ile değişebilen ve farklılaşabilen bir varlıktır. Örneğin tin, estetik varoluş alanına girdiğinde etkinliğini yitirirken, kişi tekrar etik ve dinsel varoluş alanına girdiğinde içindeki kaygı ve özgürlüğün etkisiyle tekrar etkin hale geçer. Kaygı ve özgürlük hiçbir zaman kaybolmayan ya da etkisini yitirmeyen varoluşsal ögelerdir. Benliği dağıtmak nasıl insanın kendi elindeyse onu tekrar kazanmak da yine insanın elindedir. Sentezin, oluşması, dağılması ve yeniden bir araya gelmesi benliğin ve varoluşun olanaklarıdır.³⁷⁷

Ancak kişinin kendi benliğini tekrar kazanabilmesinin yolu, onu kaybettiği gerçeğiyle yüzleşmesiyle başlar. Bu gerçeğe yüzleşmek, kaygının görevidir. Bu şekilde bizlerin kendimiz olma görevine sahip birer benlik olduğumuzu tekrar bize hatırlatır. Diğer yandan Kierkegaard tinsizliğin (lostness of spiritlessness) kaybolmasının en kötüsü olduğundan bahseder. Eğer kaygı, tinsizlik içinde bile saklanmış olarak varlığını sürdürüyorsa tinsizliğin kaybı, kaygının tamamen ortadan kalkması anlamına gelir. Tinsizliğin kaybı masumiyet değil günahkarlık durumudur. Kişinin olanaklarının bilgisinin bilincine varmak yerine, onları reddetmesi anlamına gelir.

Tinsizlik, kişinin kendisini kaybetmek suretiyle kendisiyle kurduğu ilişkidir. Kierkegaard'ın felsefesinde bu kendini kaybediş umutsuzluktan başka birşey değildir. Bu yolla tinsizlik kendi kendisini reddeden bu ilişkiyi onaylar. Bu muğlak ilişki tinsizlik kaygısıdır. Kaygı, umutsuzlukla pençeleştüğimizin bir kanıtı olarak vardır. Kaygı, kendisini açık bir şekilde ortaya koymaz; biz onun kaygı olarak farkına varırız. Kaygı, kendisini bir huzur ve güvenlik ortamında huzur ve güvensizlik olarak hem ortaya koyar hem de gizler. Burada kendimizi kaygıdan koruma ihtiyacı hissederiz. Kaygının ortaya çıktığı yer dildir. Kendimizi kaygıdan, kaygıyı tatlı dille ikna etmek suretiyle korumaya çalışırız. Kendimizi hem diğer

³⁷⁷ Vefa Taşdelen, a.g.e., s. 104-105.

insanlara karşı hem de onlardan biri olmamak için savunmaya alırız. Temel olarak kaygı, bireyin bir kişi olduğunu ortaya çıkarır. Özgürlüğün olanağı olarak kaygı kendimizin farkına varma olanağıdır. Tinsizlik, bunun tam karşıtı olarak kendimiz olmanın farkına varamama olanağı olarak vardır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi kaygının muğlak anlamı kendisini bir kere daha burada gösterir. Biz kaygı içerisinde kendimizi keşfedebileceğimiz gibi kendimizi kendimiz olma olanağına kapatmak (demonik) ya da kaygıdan kurtulmak suretiyle (tinsizlik) keşfetmemeyi de tercih edebiliriz. Özgürlüğün olanağı ondan kaçmak istediğimiz bir olanak olarak da karşımıza çıkar. Bu muğlak durumla baş etmenin yolu Kierkegaard'ın son bölümde ortaya koyduğu şekilde, kaygılı olmayı öğrenmekle mümkün olacaktır.

Sonuç olarak *Kaygı Kavramı*'nın üçüncü bölümünün diğer bölümlere göre daha betimleyici bir bölüm olduğunu söyleyebiliriz. Belirli kültürel koşullarda ortaya çıkan üç değişik kaygı formunun ortak özelliği, günahın sonucu olarak ortaya çıkmaları ve gelecekle olan muallak ilişkileridir. İlki geleceğin kader olarak görüldüğü toplumlardaki kaygıdır. Kierkegaard burada kaderden korkarak ve aynı zamanda ona sığınarak yaşayan toplumların kaygısını gösterir. İnsan, kaderle de kaygıyla olduğu gibi hem ondan korktuğu hem de onu sevdiği bir ilişki kurmuştur. Aynı özelliği kaygının suç olarak ortaya koyulduğu ikinci durumda da görüyoruz. Kierkegaard'ın tinsizlik olarak belirlediği kaygı durumunda ise kendileri olma ödevinin farkında olma konusunda başarısız olan kişilerden bahseder. Bu durumda da gelecekle kurulmuş bilinçli bir ilişki yoktur. Onun yerine olanakların kaynağı olarak geleceği reddeden bir ilişki söz konusudur. Geleceği reddeden bu kaygı biçimi tinsizlik kaygısıdır. Her üç durumda da bireyin günaha dair net bir farkındalığı yoktur. Bu şekilde günahın sonucu olarak tanımlanan kaygının bu üç formu gerçek anlamda günah bilincinden yoksundurlar.

3.7. Günahın Kaygısı

Kierkegaard üçüncü bölümde kişinin bilinçli olmadan içinde bulunduğu günah ve bu günahları önceleyen kaygı durumlarını ele aldıktan sonra kişinin günah bilincini edindikten sonraki durumlara değinir. Artık inceleme konusu kişinin günah

bilincini edindikten sonra günahının bir sonucu olarak ortaya çıkan kaygıdır. Bu bölümün başlığı Kierkegaard tarafından probleme odaklanacak şekilde *Günahın Taşındığı Kaygı ya da Tekil Bireyin Günahının Sonucu Olarak Kaygı* olarak belirlenmiştir.

Burada akla gelen ilk soru, kaygının niçin günah işlendikten sonra da varlığını sürdürmeye devam ettiğidir. Kierkegaard, düşüşten sonra kaygıya ne olduğu sorusunu dördüncü bölüme kadar dile getirmez. Günahın ortaya çıkması için gerekli olan nitel sıçrama gerçekleşikten sonra, kaygının ortadan kalkacağı düşünülebilir. Kierkegaard özgürlüğün olanağının kendisini bireye muallak bir olanak olarak gösterdiğini dile getirmişti. Bu muallak durum, tam da kaygıyı meydana getiren şeydir. Kişi bu kaygı içerisinde günah işler. Eğer nitel sıçrama bir etkinlikse, olanak olarak kaygının bireyin niteliksel sıçramasının ardından ortadan kalkacağını düşünmek oldukça doğal olacaktır. Ancak etkinlik hali tek bir etken değildir ve ortaya çıkan etkinlik henüz kendisini güvence altına almamıştır. Günahın etkinliği sağlam temellere dayanmayan bir etkinliktir ve kaygının üstesinden gelmek için yeterli değildir. Kaygı bu durumda hem meydana gelmiş olanla, hem de gelecekte olacak olanla tekrar bir ilişki kurar. Burada soru, bizim geçmişte ortaya çıkanla nasıl baş edeceğimiz ve onun gelecekte ne olacağıdır.

Kaygının varlığını sürdürmesinin en önemli sebebi, kişinin gelecekle olan belirsiz ilişkisinin devam etmesidir. Kaygı, temel özelliği olan gelecekteki olanakları hem kendisine çeken hem de onlardan kaçan bir güç olarak varlığını sürdürür. Günahın hemen sonra kaygı yine buradadır. Ancak buradaki farklılık günahın kişiyi ve onun gelecekteki olanaklarının seyrini değiştirmiş olmasıdır. Dolayısıyla buradaki kaygı kendisini artık günahın sonucu olan bir kaygı olarak gösterir. Farklı olan artık kaygının nesnesinin belirlenmiş olması, iyi ve kötü arasındaki ayrımın somut olarak ortaya çıkmasıdır. Kaygının nesnesinin ortaya çıkmasıyla, muğlaklığı da ortadan kalkar. Bu durum Adem ve ondan sonra gelen her bir birey için aynı süreç içinde gerçekleşir. Çünkü Adem'den sonra gelenler de aynı nitel sıçramaya tabidir.³⁷⁸ Şimdi bireyin kendisi düşüşle birlikte iyi ve kötü arasındaki farka dair kişisel bir bilgi

³⁷⁸ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 109-110.

edinmiştir. Birey yapmış olduğu eylemle ilgili olarak gelecekte ne yapması gerektiği bilgisiyle belirlenmiş durumdadır. Birey için ne yapması gerektiği, önceden ne yapıp yapmadığıyla doğrudan ilişkilidir. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişki ahlaki ve varoluşsal bir problem olarak karşımıza çıkar. Zaman içerisindeki sentez, ahlaki bir meseleye dönüşür.³⁷⁹

Bu şekilde kaygı geleceğin olanaklarının iki olanaklı objesinden biri olarak ortaya çıkar. Bunlar kötüye ilişkin kaygı ve iyiye ilişkin (demonik) kaygıdır. Bu noktada birinci bölümde değindiğimiz Kierkegaard'ın önemle üzerinde durduğu iyi ve özgürlük ilişkisini hatırlatmak gerekir. Özgürlüğün *liberum arbitrium* olarak başladığı, iyiyi olduğu kadar kötüyü de seçebileceğimiz görüşü herşeyi karmaşık hale getirir. İyi ve kötü özgürlüğün nesnelere değildir. Özgürlük sınırsızdır ve hiçbir şeyden ortaya çıkmamıştır. Aksini düşünmek, özgürlüğü olduğu kadar, iyi ve kötü kavramını da sınırlandırır. Günah bireyin nitel sıçramasıyla ortaya çıktığında, iyi ve kötü arasındaki fark artık ortaya çıkmıştır. Kierkegaard kişinin günah işlemeye zorunlu olduğu düşüncesini desteklemez, onun söylediği günahın tıpkı özgürlük gibi kendisini öngördüğüdür. Bu nedenle tıpkı özgürlük gibi günah da kendisinden önce gelen bir şeyle açıklanamaz. Kişinin zorunluluktan dolayı günah işlediğini söylemek, nitel sıçramanın dairesel döngüsünü düz bir çizgiye dönüştürür. Bireyin tarihi, bir nitel sıçramanın ortaya çıkardığı durumdan diğerine doğru ilerler. Günah dünyaya bir kere geldiye, durdurulmazsa aynı şekilde gelmeye devam edecektir. Bu devamlılık, nitel sıçrama ile sürer. Her durum içinde olanak ne kadar mevcutsa, kaygı da o kadar mevcuttur. Günah ortaya çıktıktan sonra ortaya çıkan sonuç da, bu durumların ve geçişin bir birliği olarak ancak 'iyi'nin sınırları içinde olabileceğidir.³⁸⁰

Kierkegaard'ın burada günahı özgürlükle aynı seviyede değerlendirmesi oldukça önemlidir. Bu, oldukça radikal bir düşünce olarak görülebilir. Kierkegaard'ın günah için ortaya koyduğu Kant'ın özgürlük düşüncesi akla getirildiğinde daha kolay anlaşılacaktır. Kant da özgürlüğü anlayabilmek için kendi döneminde oldukça radikal bir düşünce biçimi sunmuştu. Özgürlük kesin bir biçimde

³⁷⁹ Arna Gron, *The Concept of Anxiety in Soren Kierkegaard*, s.37-38.

³⁸⁰ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s.110-111.

ortaya konulabilecek ya da ispatlanabilecek bir şey değildir. Özgürlük ancak kişinin eylemde bulunmasıyla kanıtlanır. Kişi her zaman özgür olduğunu önceden varsayabilse de mantıksal bir şekilde inşa edilemez, fiziksel dünyaya, genetik yapısına ya da biyolojik şartlara dayandırılarak açıklanamaz. Bu, özgürlüğün doğasına aykırıdır. Eğer özgürlük bu şekilde bir takım bilimsel yasalardan yola çıkarak açıklanabilir olsaydı insanların hangi durumda nasıl davranacaklarını bilmek önceden mümkün olurdu. İnsanın niçin belirli bir şekilde davrandığı gibi davrandığını bilmemiz özgürlük fikrini ortadan kaldırır. Eylemi gerçekleştiren kişinin dışında hiç kimse seçim anının öyle ya da böyle olacağını önceden bilemez. Özgürlük kanıtlanamaz, yalnızca ortaya konulabilir. Özgürlük sonsuzluktur ve hiçlikten ortaya çıkar. Özgürlüğün varlığını ya da yokluğunu, azlığını ya da çokluğunu tartışmak anlamsızdır. Özgürlük, metafiziksel bir problemdir. Ona ya mutlak anlamda ve tamamıyla sahip olunabilir ya da aksine sahip olunmaz. Limitlerden ve sınırlı koşullardan yola çıkılarak özgürlüğün değerlendirilmesi mümkün değildir. Özgürlük, akıl yürütmenin mantıksal ve tutarlı açıklamalarının bir karardan diğerine ilerlediği çizgiselliği içerisinde açıklanmaya uygun değildir. Özgürlük, sürekli olarak kendisini öngörür. Bu, Kierkegaard'ın günah için düşündüğü şeydir. Günah, özgürlüğün ele alınış şekliyle ele alınmalıdır. Aksi bir ele alışı araştırılmamızda bizi yanlış yönlere götürmesi kaçınılmazdır. Günah niteliksel bir sıçramadır. Tıpkı özgürlük gibi herşeyden bağımsız bir şekilde gerçekleşmesi sadece bize bağlıdır. Yine özgürlük gibi birçok dışsal faktörün etkisinde kalsa da etkinleşme anı yine sizin kişisel eyleminize bağlıdır. Özgürlük ve günah için mutlak bir açıklamada bulunmak mümkün değildir. Başka bir deyişle iyi ve kötünün seçimi noktasında geçerli olabilecek bir açıklama yoktur.

3.7.1. Kötüye İlişkin Kaygı

İyi ve kötü ortaya çıktıktan sonra Kierkegaard'ın iyiye ilişkin kaygıyı ve kötüye ilişkin kaygıyı da ayrı ayrı ele alması anlaşılabilir. Arne Gron'un gündeme getirdiği gibi yine de niçin sadece kötüye ilişkin kaygıya odaklanmadığı sorulabilir. Bunun sebebi pişmanlığın kaygıyla yer değiştirmesidir. Kierkegaard'ın daha önce ortaya koyduğu gibi kişi geçmişte olan olaylar için kaygı duyamaz, onlar için

yanlızca pişman olabilir. Ancak pişmanlık kendisini muallak ve kaygıya açık kapı bırakan bir fenomen olarak ortaya koyar.³⁸¹

Burada kişinin tepkisi kötünün olanağına ilişkindir. Kaygının muğlaklığı, yanlış olduğunu bildiğimiz şeyi tekrarlamaya tepki göstermemiz ve aynı anda kendimizden emin olamamamızdan kaynaklanır. Geçmişimizden bağımsız bir özgürlük düşünme imkanımız yoktur. Bu geçmiş birçok zaman suçluluklar ve pişmanlıklarla doludur. Kendimizi geçmişten kopararak özgür olmanın imkanı geçmişte tekrar etmemek ve ileriye dönük olmaktır. Ancak burada kaygı insana başarısız olma olasılığını hatırlatır. Burada kaygı duyduğumuz şey tekrar aynı başarısızlıkları yaşamaktır. Zayıf olmaktan ve bizi kaygıya sürükleyen şeylerin tekrar etmesinden kaygı duyarız. Başka bir deyişle kötünün olanağına karşı koyarız.

Kierkegaard kötüye ilişkin kaygının üç değişik formundan bahseder. Kötüye ilişkin kaygının ilk formu, devam eden günaha karşı duyulan korku ve arzudur. “Dünyaya gelen günah açıktır ki yok edilmiş bir olasılıktır ancak aynı zamanda garanti edilmemiş bir etkinliktir. Kaygı kendisiyle bu şekilde ilişki kurar. Günah, garanti edilmemiş bir etkinlik olduğu için, olumsuzlanması da mümkündür. Bu işi kaygı üstlenir.”³⁸²

Kötüye ilişkin kaygının ikinci formu, kişinin günaha daha da batma olanağına karşı duyduğu korku ve arzudur. Kierkegaard’a göre “kişi ne kadar batarsa batsın daha fazla batmaya muktedirdir. Kaygı’nın nesnesi de bu muktedir olma durumudur.”³⁸³ Kaygı ortaya çıkan günahın gelecekteki görünüşüyle ilişki kurar. Bu şekilde günah artık kişide bir sığınak bulur. Kierkegaard’ın belirttiği gibi buradaki günah kişinin somut günahına işaret eder “çünkü kişi hiçbir zaman ortalama, ya da

³⁸¹ Arne Gron, *The Concept of Anxiety In Soren Kierkegaard*, s. 38.

³⁸² Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 113.

³⁸³ A.g.e., s. 113.

genel bir biçimde günah işlemez.”³⁸⁴ Buradaki kaygı masumiyet durumundan farklı olarak bildiği günahın bir sonraki olanağına yönelmiştir.

Kötüye ilişkin kaygının üçüncü ve son formu, pişmanlığın ızdırabına karşı duyulan korku ve arzudur. Bu durum kişinin pişmanlıkla ortaya koyduğu bir etkinliktir. Buradaki pişmanlık, kişinin özgürlüğü anlamında değildir. Pişmanlık, günahla kurulan ilişki bağlamında bir olanaktır. Pişmanlık, günahı yok eden değil, ondan acı duyan bir etkinliktir. Günah sonuca doğru giderken, bir adım daha geride hep pişmanlık vardır. Sonucu görmeye çalışsa da bunu başaramaz. Kaygı burada en yüksek seviyesine ulaşır. Pişmanlık burada kendini yitirir, kaygı ise pişmanlığa doğru bir olanak halini alır. Günahın sonucu etkisini gösterirken, kaygı bu sonucu görebilecek hale gelir. Günah zaferine ulaştığında kaygı kendisini umutsuzca pişmanlığın kollarına atar. Pişmanlık, günahın sonucu çekilecek bir ceza olarak görülür. Artık suçlaması kesinleşmiş, cezası kesilmiştir. Bundan sonra pişmanlık deliye dönse de artık kaybetmiştir.³⁸⁵ Kişi pişmanlığın kendisini özgürleştireceğini düşünse de burada yanılır. Kaygı bu durumu çoktan keşfetmiştir. Her düşünce burada bir titreme geçirir. Kaygı, burada pişmanlığın tüm gücünü emip bitirir.³⁸⁶

Günah sonuca doğru ilerlerken, pişmanlık onu hep bir adım gerisinden takip eder. Pişmanlık, kendini korku verici olana bakmaya zorlar, ama aklını kaçırmış Kral Lear gibi imparatorluğunu yitirmiş sadece yas tutmaya mecali kalmış gibi. Kaygı burada doruk noktasına ulaşır. Pişmanlık artık aklını yitirmiştir, kaygı da pişmanlığa yönelik bir olanak haline dönüşür. Günahın sonucu etkisini sürdürür; kişiyi boylu boyunca sürükler, tıpkı celladın çılgınlık atan bir kadını saçından sürüklemesi gibi. Kaygı artık ileridedir. Kaygı artık ileridedir, varacağı sonucu önceden kavrar, insanın yaklaşan fırtınayı ilginde kemiğinde hissetmesi gibi. Sonuç yaklaşmaktadır, kişi titremeye başlar; bir atın, eskiden bir nedenle korktuğu bitiş noktasına varınca solumasına benzer şekilde.³⁸⁷

Kierkegaard bu sürecin tamamıyla bozulmuş kişiliklerde görülmeyeceğini, yalnızca daha derinleşmiş kişiler için söz konusu olduğunu söyler. Günahın sonucu ne olursa olsun, bu olgunun belirli bir ölçüde gerçekleşmesi kişinin derinliğinin göstergesidir. Bunun aksi kaygının üzerinin örtülmesi, yaşam içerisinde gizlenmesidir. “Çoğu insanın olduğu gibi olmak için Tom, Dick ya da Harry’nin

³⁸⁴ A, g.e., s. 114.

³⁸⁵ A.g.e., s. 113-114.

³⁸⁶ A.g.e., s. 115.

³⁸⁷ A.g.e., s. 115.

tavsiyelerine göre davranmak yeterlidir, saygı değer kişilerin şahitliği de buna yardım eder. Tinsel denemelerden kaçınmanın en etkili yolu, tinden yoksun olmaktır.”³⁸⁸

Kierkegaard’a göre bu durumu alt etmenin tek yolu inançtır. Kaygı’dan kaygı duymaksızın vazgeçmek ya da Kierkegaard’ın daha önce söylediği gibi doğru bir şekilde kaygı duymayı öğrenmek ancak inanç vasıtasıyla yapılabilir. İnanç kaygıyı yok etmez ancak kendisini kaygı’nın ölüm anından ayırır. İnancın bunu başarabilmesinin nedeni olanaklı her anın ebedi sentezinin inancın içinde gerçekleşmesidir.³⁸⁹

3.7.2. İyiye İlişkin Kaygı (Demonik)

Kierkegaard’a göre iyiye ilişkin kaygı, kişinin, özgürlüğün varoluşu içinde, özgür olmamayı seçtiği durumdur. Kierkegaard insanın bilinçli olarak özgür olmamayı istemesini demonik yani şeytansı olarak ifade eder. Demonik, kendisini gizleyerek kendi özgürlüğünden vazgeçer. Demonik, insanı meydana getiren sentezin tensel, sonlu ve özgür olmayış öğeleri lehinde bozulmasıdır. Bu anlamda her insanda az çok etkisini gösterebilir. Kierkegaard demonik kavramını Kaygı Kavramı’ndan önce *Ya/ Ya da*’ da estetik yaşam biçimine gönderme yaparak kullanır. “Buna göre estetik varoluş alanı, tinselliğin zayıfladığı, ruh ögesinin etkinliğini yitirdiği, beden ögesinin etkin hale geldiği, duyuşal tutkuların egemen olduğu, şansın ve talihin öne çıktığı bir varoluş biçimidir. Bu varoluş biçiminde sentezin beden, zorunluluk ve sonluluk öğeleri etkin olur. Bu öğelerin etkisinde kişi, özgür, sonsuz ve ruhsal bir benlik olmanın anlamından uzaklaşır, böylece varoluşun en yüce ödevi olan ‘ben olma’dan uzaklaşır.”³⁹⁰ Demonik, insanı seçtiği özgür olmayış durumu içerisinde bir köleye dönüştürür. Kierkegaard’ın bu duruma demonik ismini vermesinin sebebi, demonik durumun (demonic possession) kişinin kendisi gibi değil, kötü güçler tarafından ele geçirilmiş gibi davranmasından kaynaklanır.

³⁸⁸ A.g.e., s. 116.

³⁸⁹ A.g.e., s. 117.

³⁹⁰ Vefa Taşdelen, a.g.e., s. 185.

Kierkegaard'a göre teologlar demonik olanı açıklamaya çalışırken yanlış yollarda kaybolmuşlardır. Yeni Ahit'te bununla ilgili kısımları açıklamaya çalışırken, doğal olmayan günahlar üzerine gözlemler yapıp, bu durumun kendisini hayvani (canavarca) bir davranışta ararlar. Genellikle bu durum kişinin günahın esiri olduğu şeklinde açıklanır.

Demonik olana hep tıbbi tedavi açısından bakılmıştır. Bu tedavi hiç düşünülmeden 'mit Pulver und mit Pillen' uygulanır, sonra da şırınga gelir! Hekim ile eczacı bir olup, insanları korkutmak için hastayı başkalarından yalıtırlar...Hasta yalıtılacak, durumu da pathos ortaklığı kurularak soruşturulacaktır. Hekim, hemen bir rapor hazırlamayı ve ortalama bulmak için istatistikleri incelemeyi taahhüt eder. Ortalama bulunduğu herşey açıklığa kavuşacaktır. Tıbbi tedavi görüşü olguya, olguya tümüyle fiziksel ve bedensel açıdan yaklaşır, doktorların yaptığı da genelde budur, in specio Haffman'ın masallarından birinde yaptığı gibi doktor burnuyla muayene eder ve 'durum ciddi' der.³⁹¹

Kierkegaard'a göre kişi kendi gelişimi içerisinde genellikle günah işler. Bunu kişinin fiziksel, bedensel ve tinsel yönlerinin dinsel hayata uyum gösterememesi olarak da açıklayabiliriz. Kişi bu hayatın gerektirdiği sorumluluk içerisinde kendisini belirleme olanağından kaçır ve kendisini kaygılı bir şekilde bastırır. Çoğunlukla da iyiye ilişkin kaygı tarafından karakterize edilen ve özgür olmayan hayat yolunu seçer. Buradaki iyi özgürlüğün etkinleştirilmesi, kefarete (redemption), günahlardan kurtulma (salvation) gibi yollardır. Varoluşun bu aşamasında özgürlüğün olanağı kaygıdır. Kaygının diğer formlarının aksine bu kaygı bir seçimi içerir. Özgür bir şekilde kendisini kapatmayı seçebilir. Özgür olmayan, kendisini bir tutsağa çevirir ve iletişim kurmayı reddeder. İyiye ilişkin kaygı kendi kendisinin farkına varmaya duyulan kaygıdır.

Günahın esiri olan demonik olan değildir. Demonik olanı açıklayabilmek için, günah ortaya çıktıktan ve kişi günah işlemeye devam ederken ortaya çıkan iki oluşumu göz önüne almak gerekir. Kişi günahın içindeyken kaygısı kötü olana ilişkindir. Daha üst seviyede bir bakışla bu oluşum 'iyi' olan içindedir. Bu nedenle kötüye ilişkin kaygı'da bulunur. Diğer oluşum ise demonik'tir. Kişi kötü'nün

³⁹¹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 121.

içindedir ve iyiye ilişkin kaygı'da bulunur. Günah kötüyle, demonik ise iyiyle özgür olmayan bir ilişki içindedir.³⁹²

Kendisini gizlemek demoniğin en önemli özelliğidir. Özgürlükle ilgili her sözcük onu dehşete düşürür, ürkütür. Bu özgür olmayış onu kaygıdan uzaklaştırırsa da, hala özgür olma ihtimalinin orada olması onu kaygıya sevkeder. Kierkegaard'a göre günahın kişiye vurduğu pranga onu özgür olmamaya, dolayısıyla kötüye ilişkin kaygıya sürükler. 'Bu şekilde özgür olmayan, demonik olan bir durumdur. Psikoloji de buna bir durum olarak bakar. Diğer yandan etik, yeni günahın bu durumdan nasıl sürekli olarak doğduğunu görür.'³⁹³ Kierkegaard'ın önemle üzerinde durduğu önceki günahların ya da günah işliyor olma potansiyelinin kişide kaygı yarattığı doğru olsa da bu kaygının tekrar günahı meydana getirme zorunluluğunun olmadığıdır. Demoninin günah işlemiş insanın duyduğu kaygı olduğu açıktır. Ancak demoninin kendisinin günah olduğunu söyleyemeyiz. Bu kaygıyı deneyimleyen kişi günah durumu içerisinde kefaretin gelecekteki olasılığı ile yüzleşmektedir. Kierkegaard bu durumda olan kişinin kendisini kefaretin olanağından uzaklaştırdığını ancak aynı zamanda bu olanağa karşı bir özlem duyduğunu belirtir. İyi olandan bu uzaklaşma ve kurtuluşun olanağını reddetme demonik'tir. Demonik, kişinin kötü olana yönelmesi değil, kendisini iyi'den uzaklaştırmasıdır.

Kişi, günahın içindedir, kaygısı da kötü olana ilişkindir. Daha üst bir noktadan bakılırsa, bu 'iyi'nin içinde oluşur, bu nedenle kötü olana ilişkin kaygının içinde bulunur. Öteki oluşum demonik olandır. Kişi 'kötü'nün içindedir ve iyi olana ilişkin kaygıda bulunur. Günaha kölelik eden 'kötü' ile, demonik olan da 'iyi' ile özgür olmadığı bir ilişki içindedir. Böylece demonik olan, dışavurumunu ancak 'iyi' ile ilişkiye geçtiğinde, kendi sınırlarında dışarıdan ulaştığında gerçekleştirir.³⁹⁴

Kişi, demonik durumda kendisini iyi olandan uzaklaştırır, başka bir deyişle kendisini iyiye karşı kapatır. Kierkegaard bu kapatma durumunu *indeshluttede* (içe kapanma) terimiyle ifade eder. Bu terim Thomte tarafından *inclosing reserve* olarak İngilizceye tercüme edilirken, Lowrie tercümesinde *shutupness* terimini kullanır. Shut-up ifadesi günlük konuşma dilinde susmayı ve sessizliği emreder. Bu ifadenin seçilmesi onun özgür olmamaya yaptığı göndermeden de kaynaklanır. Kişi bu

³⁹² A.g.e., s. 117.

³⁹³ A.g.e., s. 135.

³⁹⁴ A.g.e., s. 119.

durumda emredilmiş bir sessizlik içindedir ve kendisini ifade edemez. Beabout ise her iki tercümenin de problemliliğini düşünür. Buradaki içe kapanma kişinin kendisini kapatıp, ebedi yardımdan uzaklaşmasını dile getirir. Beabout bu durumu suda boğulan bir kişinin cankurtarının yardımını reddetmesi örneğini vererek açıklar.³⁹⁵ *Índesluttede*'de ise kişi tüm dışsal yardımlardan uzaklaşarak kendisine döner. Bu anlamda terim hem sessizliğe hem de özgürlüğün olmayışına (absence of freedom) göndermede bulunur.

İçe kapanma tam bir sessizlik (muteness) halidir. Kierkegaard'ın özgürlüğü iletişimle birlikte düşündüğü göz önüne alınırsa, sessizlik hali özgür olmama durumunda gerçekleşebilecek bir durumdur. Özgürlük iletişim, özgür olmama durumu ise kişinin kendisini tüm iletişim yollarına kapatmak istemesidir. Dil bireyi içe kapanmanın boş soyutluğundan kurtarabilecek tek yoldur. Yeni Ahit'in ilk bölümü John'un 'önce söz vardı, söz Tanrıydı' ifadesiyle başlar. Kierkegaard'a göre dil kişinin özgürlüğü içinde Tanrıyla iletişim kurmasının imkanıdır. Özgür olmama durumunda içe kapanma kişinin kendi kendisine ve olanaklarına ihanet etmesidir. Ancak Kierkegaard'ın sessizlik'ten bahsederken gerçek anlamda bir sessizlikten bahsetmediğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Demonik kişi dili ve anlatımı iyi bir şekilde kullanabilir. Kierkegaard'ın belirttiği anlamda demonik kişinin sessizliği gizli ve yanıltıcıdır. Bu sessizlik özgür olmayan ifadelerin ardında yatar. Kişinin içsel isteği ve dışsal ifadeleri arasında bir tutarsızlığı meydana getirir. Bu durum tıpkı kendi iradesiyle değil de senaryonun kendisine yapmasını söylediği şeyleri yapan bir oyuncunun davranışına benzer. Sahne sanatçısı 'olmak ya da olmamanın tüm mesele olduğunu' dile getirdiğinde gizli bir sessizlik içindedir. Çünkü söylediği sözler kendi sözleri değil Hamletin sözleridir.³⁹⁶ Kişi başka bir karakterin değil de kendi ağzından konuştuğunda söylediği şeylerin sorumluluğunu alarak kendi içinde bir bütünlüğe ulaşabilir. Ancak birçok kişi söylediği ve yaptığı arasında bir bütünlük sağlamaktansa başka bir karakteri seslendirerek kendi sorumluluğunu almadan yaşamaya devam etmektedir Kierkegaard'ın tanımıyla bu tam anlamıyla demonik hayattır.

³⁹⁵ Beabout, a.g.e., s. 64.

³⁹⁶ Hall, a.g.e., s. 160-161.

Kierkegaard'ın iletişim ve özgürlük arasında ortaya koyduğu bağlantı görülse de, Mark C. Taylor Kierkegaard'ı dinsel hayattaki iletişimi dışlamakla eleştirir. Taylor'un eleştirisinin temeli Kierkegaard'ın dinsel varoluşa ulaşabilmek için kişinin bireyselliği ve özgürlüğüyle yüzleşmesi gerektiğini önemle vurgulamasıdır. Kierkegaard birçok yazısında kişinin kendi bireyselliğine ancak kalabalıktan (crowd) uzaklaşarak ulaşabileceğini belirtir. Hatta birçok noktada kalabalığı aşağılayıcı bir imasının olduğu açıktır. Kierkegaard *Crowd is Untruth*³⁹⁷ makalesinin başlığından da anlaşılabilir gibi kalabalığı insanın biricikliğini baskı altına alan bir etken olarak görür. Kişi kendi biricikliğine ve farklılığına kalabalıktan uzaklaşabildiği oranda yaklaşır. Taylor Kierkegaard'ın radikal bireyciliğinin Hıristiyan dinsel hayatının müşterek ve sosyal yapısını göz ardı ettiğini iddia eder. Kierkegaard inanca ilişkin analizinde sosyal ilişkilere yer vermemiştir. Her ne kadar Taylor bireyselliğin önemini ortaya koyulması konusunda Kierkegaard'la aynı fikri paylaşırsa da ona göre iletişim olmadan birey tam anlamıyla kendisini etkinleştiremez.

İlişkiler ontolojik anlamda belirleyicidir. Konu insana gelince, benlik esasen sosyal, tin temel olarak subjelerarasıdır. Somut bireysellik yalnızca diğer özgür subjelerle topluluk içinde ortaya çıkar. Bu ilişkiden ayrılırsa benlik tamamen soyut ve belirsiz hale gelir.³⁹⁸

Ronald L. Hall'a göre ise Taylor, Kierkegaard'ın dinsel yaşamda sosyal hayata ve iletişime verdiği yapıyı gerektiği gibi kavrayamadığı için yanılmaktadır. Taylor'ın kendi yorumuyla Kierkegaard'ın düşüncelerini şu şekilde özetletlediği şu pasaja dikkat çeker;

Kierkegaard Hıristiyanlığın bireysel benliğin en tamamlanmış farkındalığı olduğunu iddia eder. Çünkü Hıristiyan inancının dışa değil içe dönük olduğunu düşünür. O benliğin tam anlamıyla bir farkındalığına topluluk içindeki diğer benliklerle birlikte olmak yerine onlardan izole olmuş bir bir bireysellikte gerçekleşeceğini düşünür. Ona göre inanç benliğin içe dönüşünde yatıyor. Kierkegaard en derin seviyenin yani inanç seviyesinin kişinin diğerleriyle iletişimde gerçekleşmeyeceğini iddia eder. Her bir birey kendi bireyselliği içine kapanarak kendisini kilitler. Benlik ayrı ve izoledir. Benlikle

³⁹⁷ Kierkegaard, *Provocations; Spiritual Writings of Soren Kierkegaard*, ed: Charles E. Moore, Plough Publishing, 2002.

³⁹⁸ Marc Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley: 1980, s. 274.

ilgili en derin mesele burasıdır. Burada diğer benliklerle ilişki kurma olanağı yoktur. Burası onun sessizliği, sürekli olarak tekrarladığı noktadır.³⁹⁹

Hall'a göre bu yanlış anlamının temel nedeni Kierkegaard'ın demonik hayat tanımlamasının yanlış anlaşılmasıdır. Taylor'un Kierkegaard'ı eleştirdiği pasajında görülmektedir ki, Taylor'un dinsel yaşamdan anladığı Kierkegaard'ın demonik yaşamdan anladığına karşılık gelir. Kierkegaard'da dil ve iletişim dinsel hayatı demonik hayattan ayırteden en önemli unsurdur. Kierkegaard'ın düşüncesinde dilin özgürlükle doğrudan bir bağlantısı vardır. Özgürlük dinsel hayatın, özgür olmama ise demonik hayatın belirleyici faktörleridir. Dil, özgürlüğün etkinleştirilmesidir.⁴⁰⁰

Bu başlık altında değinmemiz gereken bir diğer olgu da Kierkegaard'ın sıklıkla kullandığı günahın köleliğidir. İnsan gerçekliğinin temeli özgürlüktür. Günahın paradoksu da bizi özgürlük durumundan özgür olmama durumuna düşürmesidir. Kierkegaard insanın bu durumunu günahın köleliği (bondage of sin) olarak ifade eder. Demonik hayat günahın köleliğinin bir manifestosudur. Hall'a göre ilginç olan Kierkegaard'ın bu terimi dil'le ilişkili olarak kullanmasıdır. Günahın köleliğindeki insan hayatın kendisinden soyutlanır. Kişinin söylediği ve yaptığı arasındaki bütünlük ortadan kaybolur. Kierkegaard bu durumu aynı pelerinin altında saklanan ve dışarıdan bir kişi olarak görünen iki kişinin durumuna benzetir. Pelerinin altındaki bir kişi konuşurken diğeri onun ne söylediğini duymadan el kol hareketleri yapar. Günahın köleliğindeki insan bu şekilde bütünlüğünü kaybeder. Aynı şey demonik hayat için de geçerlidir. Aralarındaki fark demonik hayatta bütünselliğin eksikliğinin kendisini daha yoğun göstermesidir. Buradaki bölünme yalnızca kişinin yaptığı ve söylediği olmak üzere iki dışsal ifade arasında değil, kişinin içsel durumunda da gerçekleşir. Kierkegaard bunu şu şekilde ifade eder; 'günahın köleliği kötülükle olan

³⁹⁹ Mark C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and Self*, Princeton University Press, Princeton: 1975, s. 253-254.

⁴⁰⁰ Ronald L. Hall, *Language and Freedom Kierkegaard's Analysis of the Demonic in the Concept of Anxiety*, International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety, Ed: Robert L. Perkins, Mercer University Press, Georgia: 1985, s. 153.

özgür olmayan bir ilişkidir, buna karşın demonik, iyiyle özgür olmayan bir ilişkidir.⁴⁰¹

Kierkegaard'a göre günahın kölesi olan kişi kötülük, günah ya da özgür olmama konusunda kaygılıdır. Kişinin kaygısı daha derin bir özgürlük kaybına ilişkindir. Günahın köleliğindeki kişinin kaygısı kötüye ilişkin bir kaygıyken, demonik kişinin kaygısı iyiye ilişkindir. Aynı şekilde günah içinde olan demonik birey özgürlüğün kendisinden ve onun getireceği bütünselliğe ilişkin kaygı duyar. Burada altının çizilmesi gereken nokta günahın köleliğindeki birey'in kaygısı(kötüye ilişkin) ve demonik bireyin kaygısı (iyiye ilişkin), masumiyette duyulan kaygıdan farklıdır. Özgürlüğe ve özgür olmamaya dair duyulan kaygı günahın içinde gerçekleşirken, masumiyetin kaygısı günahın önce gerçekleşir. Masumiyet durumunda olanak halinde olan özgürlük, kaygının ortaya çıkmasına neden olur. Düşüş'te özgürlük somut olarak etkinleşir ancak paradoksal bir şekilde aynı etkinlik içinde ortadan kaybolur. Düşüşten sonra özgürlük artık olanak değil, etkinliktir. Aynı anda özgür olmamanın imkanı da ortaya çıkmıştır. Günah içindeki birey özgürlüğünü kaybeder, bu anlamda özgür olmayandır. Masumiyet içindeki birey ise hiç özgür olmamıştır. Demonik kişi iyi ve özgürlük hakkında birşeyler biliyorken, masum birey bu konuda bilgisiz (cahil)dir. Kierkegaard'ın masumiyet cehalettir açıklaması bu durumu ima etmektedir. Özgürlük varoluşa bir bütünsellik kazandırmak açısından büyük bir avantaj sunsa da, bu somut etkinleştirme beraberinde sorumluluğun, suçluluğun ve ölümün farkındalığını getirir. Özgürlük muğlaktır ve kaybolabilir. Demonik birey kaygılı bir şekilde bu ilişkidən kaçan kişidir. Çünkü o bu ilişkinin ne kadar kırılgan olduğunun bilgisine sahiptir.⁴⁰²

Masumiyet durumunda, demonik olanın bir sorun teşkil etmesi mümkün değildi. Diğer yandan kişinin tamamıyla kötülükten ibaret olacağı, kötülükle sözleşme yapıldığı gibi hayali düşüncelerin de terk edilmesi gerekir. Eski dönemlerde uygulanan şiddetin bir çelişki içermesinin nedeni de budur; insanlar bunu kabul ettikleri halde cezalandırmaktan vazgeçmezlerdi. Ancak ceza sadece savunmayı değil, kurtarmayı da amaçlıyordu. Ama bir kurtuluş düşüncesi varsa, insan tümüyle kötülüğe mahkum değildir. İnsan tümüyle kötülüğün elindeyse, cezalandırma da bir çelişki olacaktır. Demonik olan nereye kadar psikolojinin sorunudur diye sorulursa, demonik olanın bir durum olduğu söylenebilir. Tekil bireyin günah işleme eylemi, bu durumdan sürekli

⁴⁰¹ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 119.

⁴⁰² Hall, a.g.e., s. 159-160.

olarak türeyebilir. Ancak bu durum, masumiyetle ilişkisi açısından niteliksel sıçramanın ortaya koyduğu bir etkinlik olsa da, sonuç olarak bir olanaktır.⁴⁰³

Kaygı da düşünle birlikte şekil değiştirir. Kierkegaard'a göre kim iyi'ye dair kaygılanıyorsa aynı zamanda özgürlüğe dair kaygılanır. Özgürlük iyi olduğu gibi özgür olmayan da kötüdür. Bu günahın köleliğindeki insanın kaygısının konusudur. Ancak insan bu özgür olmama durumunda dahi özgürlükle bir ilişki içerisindedir. Kierkegaard'ın burada belirttiği kaygı hali özgürlüğün özgür olmama durumuyla karşı karşıya kalma halidir. Özgürlük içe kapanmayla karşı karşıya kaldığında kaygı ortaya çıkar. Kişinin kendisini kapatma eylemi bilinçli olarak yapıldığı için ortaya çıkan kaygı da farklı bir niteliktedir. Kişinin günahattan kurtulma olasılığına karşı koymasıdır. Bu nedenle iyi'ye ilişkin bir kaygıdır. Günah işlenmeden önce yani masumiyet durumunda özgürlük henüz ortaya çıkmamıştır. Özgürlüğün olanağı kişide kaygı olarak bulunur. Bu durum demonik olanda tersine çevrilmiştir. Özgürlük, özgürlük olmayan olarak ortaya çıkar. Burada kaygı, yitirilmiş özgürlüğün olanağı olarak ortaya çıkar.

Kişinin içine kapanması dilsizleşmesidir. Demonik olan, başka bir şey ile değil, kendi kendisi ile, kendi içine kapanır varoluşa ilişkin derinlik de buradadır. Özgür olmayan kendi kendisini mahkum eder. Özgürlük daima iletişimle (communicerende⁴⁰⁴) ilgili olandır. Özgür olmayan giderek daha fazla içine kapanır ve Tanrı ile bir olacağı bu ayinden kaçır. Özgürlük içe kapanma ile temas ettiğinde kaygı ile tanışır.⁴⁰⁵

Özgürlük, bireydeki bütünlüğü sağlayan etkendir. Özgürlük kişinin kararları ve eylemleri arasındaki uyumu ifade eder. Örneğin herhangi bir konuda seçim yapmaya karar versek de bu seçim gerçekleşmediği sürece özgürlük etkin halde değildir. Özgürlük seçenek ve tamamlanma arasındaki birlikteliği gerektirir. Eğer ben X'i yapacağımı söyler, onu yapmaz ya da yapamazsam özgürlük gerektiği gibi somut bir şekilde etkinleşmez. Kendi içsel tercihim ve onun somut bir şekilde tamamlanması arasında bir uyumsuzluk meydana gelir. Kierkegaard burada Sartre'ın aksine

⁴⁰³ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 121-122.

⁴⁰⁴ Kierkegaard burada özgürlüğün özelliğini iletişim olarak belirlerken Hıristiyanlığın Communicere (Almanca; kommunizieren) geleneğine gönderme yapar. Communicere, kutsal komünyon (holly comunion) ya da Türkçe çevirisindeki aşai rabbani ayini İsanın etini ve kanını temsil eden, şarap ve ekmeğin sunulması ayinidir. Kierkegaard'ın burada yaptığı gönderme kutsal komünyon'un İsa aracılığıyla Tanrıyla iletişimde olmayı temsil etmesinden dolayıdır. Kierkegaard'ın özgürlüğün daima iletişimle ilgili olduğunu belirtmesi onun daima Tanrıyla iletişimle ilgili olduğu anlamına gelir.

⁴⁰⁵ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 124.

özgürlük ve özgürlük eylemini birbirine eşit görmez. Kierkegaard'ın yorumladığı şekliyle Hıristiyan düşüncesinde benliğin doğuştan sahip olduğuna inanılan bir takım özellikler ancak kişinin onları gerçekleştirmesi yoluyla etkin hale gelir. Kişi özgür olmama durumunda 'iyi'ye başka bir deyişle seçim yapmaya ve kendisini gerçekleştirmeye karşı koyarak kendisini esaret altında bırakır. Seçim, başka bir deyişle günah işlemek kişinin doğasında bulunan diğer olanaklardan oldukça farklıdır. Burada özgürlüğün olanağı ve diğer olanakları birbirinden ayırt edersek daha açık bir hale gelecektir. Bir yavru kedi dünyaya geldiğinde, biz yavru kedinin dünyaya gelme olanağının gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Ya da bir insanın sahip olduğu yüzme yeteneği uygun koşullarda ortaya çıktığında, o kişinin yeteneğinin etkinleştiği söylenebilir. Aynı durumu kişinin sahip olduğu cesaret, adalet, sevgi gibi özelliklere de uyarlayabiliriz. Bu varlıklar, özellikler ve yetenekler etkin hale gelmeden önce belirli bir var-olmayan tarafından gösterilirler. Bu var-olmama durumu, varlığın gerçek bir formudur. Çünkü bu var-olmayan gelecekte bir zamanda etkin hale gelebilme olanağına sahiptir. Var olmayan yavru kediler, henüz ortaya çıkmamış tinsel özellikler ve yetenekleri gerçekleştirilebilecek olanaklar olarak vardılar. Günahın ortaya koyduğu olanak ise gerçek anlamada var olmayanın olanağıdır. Başka bir deyişle Tanrının yarattığı olanakların dışında bir olanaktır. Hıristiyanlar için problem günahın nasıl hiçlik içerisinden doğup, insan üzerinde büyük bir güç kazandığıdır. Bu problem Kierkegaard'ın kaygı olarak ortaya koyduğu problemdir.

Kierkegaard bir kere daha kaygı kavramını insanın ontolojik yapısına gönderme yaparak kullanır. Burada da kaygı kişinin geleceğiyle kurduğu belirsiz bağ sonucu ortaya çıkar. Kendisini kurtuluşun olanağına kapatan kişi iyi ile bağlantı kurana kadar kaygıyı hissetmez. Kierkegaard'a göre kutsal kitaplar demoniğin Christ'le karşılaşana kadar sessiz olduklarını belirtirler. Demonik kişi tanrıyla ilişki kurduğunda kaygı ortaya çıkar. Kişinin gelecekle ve iyiyle kurduğu bu muğlak ilişki onu kaygıya sürükler. Bu andan sonra kişi kendisinin günah içindeki bir birey olarak farkına varır. Artık kaygının bir objesi vardır, bu obje iyi'dir. Kişi kurtuluş olanağına karşı kaygı duyar. Bireyin gelecekteki olanaklarla onları hem arzuladığı hem de onlardan kaçtığı bir ilişkisi mevcuttur. Kişi kurtuluş olanağını reddetse ve aynı

zamanda iyi olandan olabildiği kadar uzağa kaçsa da değişmeyecektir. Kişi iyi olanı ne kadar reddetse de, her an onunla yüzyüze gelebileceğini bilir. Ve kişi bu iyiye karşı içten içe bir yakınlaşma arzusu duyar. Bu nedenle iyi'ye karşı duyulan kaygıyı genel olarak kişinin iyiyi reddettiği ancak iyi tarafından baştan çıkarıldığı muallak bir durum olarak özetleyebiliriz. Sonuç olarak kaygı yine oradadır.

Kierkegaard'ın demonik kavramı üzerine yapılan bir analiz kuşkusuz onun Heidegger'in felsefesine olan etkilerinin de görülmesini sağlayacaktır. Heidegger *Varlık ve Zaman*'daki varoluşsal analizinde iki konu üzerine yoğunlaşır. Bunlardan ilki genelin yorumladığı varoluşun baskı altına aldığı atılmış varoluş ve hergünkü varlığın doğası, ikincisi ise varlığın birçok modunu kendisinde barındıran Dasein kavramıdır. Her ne kadar hergünkü'nün analizi ve Dasein'in açığa çıkarılması Heidegger'in imzasını taşısa da 'demonik' kavramının her iki fenomene olan etkileri gözden kaçmamaktadır. Hergünkü varoluşun analizi ve onun kaygıyla ilişkisi köklerini Kierkegaard'ın iyiye ilişkin kaygının analizinde bulur. Kişinin kendisinden kaçması anlamında demonik ve hayatın günlükleşmesi kavramları birbiriyle paralel görünmektedir.⁴⁰⁶

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in dünya içinde kendisiyle kendisi olarak yüzleşmekten kaçtığından bahseder. Bu kaçış ise kaygı içinde gerçekleşir. Bu kişinin kendi olanaklı özgürlüğüyle yüzleştiği andır. İyiye ilişkin kaygı'da seçim çoktan yapılmıştır. Kişi özgür olmamayı, özgürlüğe tercih etmiştir ve kendisini olanaklı özgürlüğüne kapatmıştır. Heidegger'in de belirttiği gibi kişi kaygıdan tam anlamıyla kaçamaz. Kaçtığını düşünsede esrarengizlik (uncanniness) sürekli olarak *Dasein*'i hergünlük olarak takip eder. Heidegger'e göre hayatın günlükleşmesi, varoluşun olanağı üzerinde sürekli bir baskıdır. Bu baskı sürekli olarak gizli bir kaygı tarafından tehdit edilir ve dolaylı olarak istediklerinin sonuçlarına karşı onu uyarır. Kierkegaard'ın görüşünde demonik hayatın kişiyi süreklilikten ve kendini geliştirmekten mahrum ettiği gibi, Heidegger'de sıradan varoluş (inauthentic

⁴⁰⁶ Dan Magurshak, *The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship*, International Kierkegaard Commentary, Ed. Robert L. Perkins, Mercer University Press, Gerorgia: 1985, s. 183-184.

existence) onu Heidegger'in kendine bağıllık (self-constancy) kararlılığından mahrum bırakır.⁴⁰⁷

Kierkegaard'ın analizini yaptığı demonik hayatın tam karşısında ise dinsel hayat bulunmaktadır. Kierkegaard'a göre dinsel hayat gerçek özgürlüktür. Özgürlüğün telos olduğu tek yaşama biçimi dinsel hayattır. Kişi bu hayata kendi içerisinde kurduğu bütünlükten sonra ulaşabilir. Kaygı günah için sadece bir önkoşul değil, aynı zamanda günahın sonucudur. Günahkar insan kaygılıdır ancak artık onun kaygısının karakteri tıpkı kendi karakteri gibi değişime uğramıştır. Kendilerini suçlu hissederler. Bu suçluluk duygusunun kaynağı da kaygıdır. İnsan suçluluğundan korkup ondan kaçarken aynı zamanda ona sarılır. Suçluluk ne kadar acı verici olsa da kişinin bağımsızlığının ve kendisi üzerinde olan kontrolünün bir kanıtıdır. Bu nedenle insan için en zor şey Tanrının onu affetmesine izin vermektir. Kişinin suçluluğundan kurtulmasının yolu Tanrıya olan bağıllığının bilgisine varmasıdır. Kierkegaard'a göre kaygı patolojik olarak kalıtsal değildir ancak günahkar insanda patolojik bir karakter kazanır. İnsanlar kariyerleri, cinsiyetler arası ilişkiler, sosyal statüleri, kimlikleri, yarın ne yiyip içecekleri konusunda kaygılıdırlar. Gerçek anlamda demonik insanın kaygısı zayıf düşmek ve 'iyi' olan şeyi yapmaya ilişkindir. Kierkegaard'a göre sağlıklı kişilikler inanç yoluyla tüm bunlardan kaygı duymamayı öğrenirler. Onlar yarın ne olacağıyla ilgili kaygı duymamalıdırlar. Dinsel hayat içerisindeki insan geçici ve dünyevi meseleler için kaygı duyamaz.⁴⁰⁸

Demonik karakterine uygun bir şekilde ancak inanç vasıtasıyla üstesinden gelinebilir. Kierkegaard demoniğin inançla olan karşılığını ortaya koymak için onun 'bir andalık' (sudden) olduğuna dikkat çeker. Kierkegaard'ın burada bahsettiği bir andalık doğaya değil tine ait bir olgudur. Bir andalık içe kapanmayı tanımlayacak başka bir ifadedir. Demonik olan içeriği açısından 'içe kapanma', zaman açısından ise 'bir andalık'tır. Bir andalık, sürekliliğin karşıtı olarak ele alınırsa daha açıklayıcı olacaktır. Kierkegaard'a göre iletişim sürekliliğin bir ifadesiyken, bu sürekliliğin karşıtı yani demonik bir andalıktır. Süreklilik 'iyi'ye gönderme yapar; çünkü

⁴⁰⁷ Heidegger, *Being and Time*, s. 322.

⁴⁰⁸ C. Stephen Evans, *Soren Kierkegaard's Christian Psychology*, s.64-65.

sürekli kurtuluşun ilk ifadesidir. Demonik, iyiye ilişkin bir kaygıyı içerdiği için aynı zamanda sürekliliğin iyiliğine karşı da kaygı duyar. Kierkegaard'ın kurtuluşun süreklilikle geleceği düşüncesi inanan varoluşun zamanla bütünleşmiş olduğu fikrine dayanır. İnanan benlik, geçmişin geçtiğini ve bittiğini kabul eder. İnanan için geçmiş sadece geçip gitmiş bir dönemdir. Bu şekilde kişi henüz gerçekleşmemiş olanakların alanı olan geleceği cesaretle karşılar. Tüm olanakları özgürlüğünü etkinleştirmek için orada olduğuna inanır.

4. BÖLÜM: UMUTSUZLUK VE KAYGI

Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda hem kaygıyı hem de kişi olarak kendisi olma ödeviyle yüz yüze gelen insan varoluşunu analiz etmeye çalışır. Kendini gerçekleştirme sürecinde kişi kaygı aracılığıyla kendisi dışına çıkıp başka bir deyişle kendisine yabancılaşır. Bu şekilde kaygı insana kendisini bir benlik olarak keşfetmenin olanağını verir. Kaygı içerisinde özgürlüğünden uzak kalan insan henüz ya da kendiliğinden kendisi olamayacağının bilincine varır. Buraya kadar olan süreci *Kaygı Kavramı*nda ele alan Kierkegaard, kişinin kendisi olması için bilincine erişip gerçekleştirmesi gereken benliğin ne olduğuna dair analizini *Ölümcül Hastalık*'ta devam ettirir.

Eserin alt başlığı Anti-Climacus yani Kierkegaard tarafından '*Eğitmek ve Uyandırmak için Hıristiyan Psikolojik bir Yorumlama*' (*A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*) olarak belirlenmiştir. Eserin Türkçe tercümesinde yer verilmenin gerekli görülmediği bu alt başlık çalışmanın içeriği ve kendisinden önce yayınlanan *Kaygı Kavramı* ile arasındaki bağlantının görülmesi açısından oldukça önemlidir. *Ölümcül Hastalık*, tıpkı *Kaygı Kavramı*'nda olduğu gibi bir kavramı yani umutsuzluğu açıklamayı amaçlamasına rağmen eserin ismi Umutsuzluk Kavramı olarak belirlenmemiştir. Her ne kadar Kierkegaard umutsuzluk kavramı üzerine belirlemelerde bulunsa da bu eser sadece kavramsal belirlemeyi değil, alt başlıkta belirtildiği üzere eğitmeyi ve uyandırmayı da amaçlar. Bu nedenle eser kavram analizinin yanı sıra varoluşsal belirlemelerle okuyucuyu kendi benliği üzerinde düşünmeye yönlendirir.

1849'da yayınlanan *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, Kaygı Kavramı*'nın dolaylı bir şekilde ele aldığı benlik konusunu daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. Kısaca bu eser benlik olarak insanın ne anlama geldiği üzerine bir araştırmadır. Bir ben olarak insan var olma süreci içerisinde olan bir varlıktır. Ben olmak, kendisi olma görevinde temellenir. Kierkegaard kitaba araştırmasını açık bir şekilde gösteren şu cümlelerle başlar;

İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin ben'dir. Ama ben nedir? Ben kendine bağlı olan bir ilişkidir; daha doğrusu ben, ilişki içerisinde bu ilişkinin içsel yönelimidir. Ben ilişki değil, ilişkinin kendine dönüşüdür.⁴⁰⁹

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk da tıpkı *Kaygı Kavramı* gibi psikolojik bir çalışma olduğu iddiasındadır. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda psikolojinin günahı ele almak için sınırlı bir alan olduğunun altını çizmişti. Günahın olanağı psikolojinin araştırma konusunu oluştururken, günahın nasıl etkinleştiğiyle ilgilenmez. Psikolojinin araştırması buradan ileriye gidemez. Günah psikolojinin nedensel bir şekilde açıklayamayacağı özgür bir eylemdir. Kierkegaard'ın umutsuzluğu günah olarak tanımlamayıp aynı zamanda hakkında psikolojik bir araştırma yürüttüğünü söylemesi kafaları karıştıracak bir nokta olarak görülse de günah hakkında nedensel bir tanımlama vermektен kaçınması göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla beraber Vigilius Haufniensis'in psikolojinin ve dogmatikğin alanları arasında yaptığı kesin ayrımı ihlal etmezken Anti-Climacus psikolojinin Hıristiyan kategorileri tarafından aydınlatılabileceği düşünür. Onun umutsuzluğa dair yaptığı psikolojik ve fenomenolojik tanımlamaları arasındaki ayrım Hıristiyanlığın günah kategorisi ışığında oluşmuştur.⁴¹⁰

Kierkegaard burada Hıristiyan kimliğini ön plana çıkarmış olsa da çalışmasını genellikle teoloji alanında sıklıkla görülen hayattan uzak bir akademik çizgide sürdürmeyeceğinin altını çizer. Kierkegaard'a göre benlik, sadece kişinin kendi kendisine kurduğu bir ilişki değil aynı zamanda kişinin Tanrıyla başka bir deyişle kendisini meydana getiren güçle kurduğu ilişki etrafında şekillenir. Kierkegaard bu anlayışla kitabı iki bölüme ayırır. İlk bölüm insanın sahip olabileceği umutsuzluk çeşitlerini ele alırken, ikinci bölüm insanın Tanrı karşısındaki günahı olarak umutsuzluğu ele alır.

4.1. Umutsuzluk Kavramı

Danca *fortvilelse* kavramı İngilizceye genellikle *despair* olarak tercüme edilir. Türkçeye yapılan birçok tercümede olduğu gibi bizde çalışmamızda

⁴⁰⁹ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 13.

⁴¹⁰ Gregory Beabout, a.g.e., s. 81.

fortvilelse/despair kavramına karşılık olarak *umutsuzluk* kavramını kullanmaya devam ediyoruz. Ancak Danca *fortvilelse* ve İngilizce *despair* kavramlarının etimolojik kökenlerindeki farklılığa dikkat çekmek sonraki çalışmalara yardımcı olacaktır. İngilizce *despair* kelimesi Latince kökenli olup, umutsuz, umuttan yoksun (without hope) anlamına gelir. Diğer taraftan Danca *fortvilelse* Almanca kökenlidir. Kelimenin kökeni Danca'da 'şüphe' anlamına gelen *tvivl* kelimesidir. Bu da Almancada ki *zweifel* kelimesine karşılık gelir. Danca'da kelimenin önüne *-for* ön eki gelirken, Almancada *-ver* ön eki gelir. Her iki ek de kelimenin kökenini açıklayacak niteliktedir. Danca *fortvilelse*, Almanca *verzweifeln* şüphe'yi ifade etmek için kullanılır. Her ne kadar kavramın İngilizce tercümesi için daha uygun bir kelime bulunmasa da kavramın analizi açısından Danca kökenindeki anlamını bilmek oldukça faydalı olacaktır.

Kierkegaard'a göre şüphe ve umutsuzluk birbirinden tamamıyla farklı alanlara aittir. Umutsuzluk bütün benliği ifade ederken, şüphe düşünceye dairdir. Şüphe bilişsel bir eylemdir ve zihinsel olarak gerçekleştirilir. Şüphe kişiden kişiye farklılık gösterirken, umutsuzluk mutlaktır. Umutsuzluk varoluşsal bir davranış olarak daha derin ve daha kapsamlı bir ifadedir. Kierkegaard'ın *Ya/Ya da'* da Hakim William'ın ağzından dile getirdiği gibi 'şüphe düşüncenin umutsuzluğudur, umutsuzluk benliğin şüphesidir.'⁴¹¹ Kierkegaard'ın kullandığı *fortvilelse* kişinin benliğindeki düşüncede değil, yaşayışta temellenen şüpheyi ifade eder. Beabout'a göre şüphe kavramının etimolojik incelemesinde gözden kaçırılmaması gereken küçük bir ipucu vardır. Kelimenin hem İngilizcedeki, hem de Almancadaki ifade edilişleri iki sayısına göndermede bulunur (Doubt-Double, Zweifel- Zwei). Buradan yola çıkarak şüphenin iki farklı şeyle ilgili olduğu söylenebilir. Biz günlük dilde 'şüphe duyuyorum' dediğimizde, iki şey arasındaki boşluğu ifade ederiz. Bunlar olan ve başka türlü olması mümkün olanıdır. Danca'daki *fortvilelse* kavramı ise benliğe dair bir şüpheyi ifade eder. Buradaki ikilik, iki şey arasındaki boşluk, kendisini tek olan içinde yani benlikte ifade eder. Bu nedenle Kierkegaard'ın *fortvilelse* kavramını kullanırken bizim İngilizcede kullandığımız *despair* (umutsuzluğu) kastettiğini söyleyebiliriz. Onun kullandığı umutsuzluk kavramı aynı zamanda hem umudun yoksunluğuna hem

⁴¹¹ Kierkegaard, *Either/Or II*, s. 212.

de benlik içerisindeki kurulamayan ilişkiye göndermede bulunur. Bu şekilde kavram olarak umutsuzluğun benlik üzerine yapılan bir analizde kullanılmak için oldukça uygun bir kavram olduğu söylenebilir.⁴¹²

Kierkegaard'a göre "insan, sonsuzun ve sonlunun, ebedi ve zamansalın, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezi, kısaca bir sentezdir. Sentez iki terimin ilişkisidir. Bu açıdan, ben henüz var olmamıştır."⁴¹³ Kierkegaard'ın insanı iki farklı alanın sentezi olarak ifade ettiği tanım göz önüne alındığında umutsuzluk kavramı insanın sahip olduğu iki farklı olan arasındaki boşluğa değil onlarla kurulan ilişkiye göndermede bulunur. Umutsuzluğun kaynağı 'ben'in kendi gücüyle dengeye ulaşmadaki yetersizliğidir.⁴¹⁴ Kısaca umutsuzluğun kaynağı insanı meydana getiren unsurlardan bir tanesiyle ya da sentezin kendisiyle değil, sentezin kendisine bağlandığı ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki ben'i meydana getiren şeydir.

Umutsuzluk, ilişkisi kendine ait olan bir sentezin içsel uyumsuzluğudur. Ama sentez uyumsuzluk değildir. Sentez uyumsuzluğun sadece olasılığıdır ya da onu içerir. Aksi takdirde, umutsuzluğun hiçbir izi olmazdı ve umutsuz olmak sadece doğamızdan kaynaklanan insana ait bir özellik olurdu. Başka bir deyişle umutsuzluk var olmaz, insan için hastalık gibi, ölüm gibi sadece bir acı olurdu. O halde umutsuzluk içimizdedir ve sadece sentez olsaydık umutsuzluğa düşmezdik.⁴¹⁵

Kierkegaard öncelikle umutsuzluğun bir avantaj mı yoksa kusur mu olduğu sorusunu cevaplar. Bu sorunun cevabı birçok okurun kafasını karıştıracak niteliktedir. Kierkegaard'a göre umutsuz olabilmek mahvolmamıza neden olan sonsuz bir avantajdır. Açıklamanın belirsizliği umutsuzluğun farklı bir varoluşsal deneyim olmasından kaynaklanır. Normal şartlar altında olanaklı olandan gerçek olana geçmek bir yükseliş olarak görülür. Buna karşılık umutsuzluk durumunda olanaklı olandan gerçeğe düşülür. Burada olanaklı olanın gerçek üzerindeki sonsuz etkisi, düşüşün derinliğini belirler. Umutsuz olmak değil, umutsuz olmamak bir yükselmeyi ifade eder. Umutsuz olmamanın yolu önce umutsuzluğa düşmektir. Aksi halde bir geçiş mümkün değildir. Bu durumda buradaki olumsuzluk topal ya da kör

⁴¹² Beabout, *a.g.e.*, s. 72-73.

⁴¹³ Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 13.

⁴¹⁴ *A.g.e.*, s. 14.

⁴¹⁵ *A.g.e.*, s. 15-16.

olmak gibi bir olumsuzluk değildir. Kierkegaard'a göre umutsuz olmamak, umutsuzluğun mutlak eksikliği ise, bu durumda gelişme umutsuzluğun kendisidir.

Umutsuz olmamak, umutsuz olmaya yatkınlığın yok edilmesi anlamına gelmelidir: Bir insanın gerçekten umutsuz olması için, her an içinde bu olasılığı yok etmesi gerekir. Genelde olanaklılık gerçeğe olan ilişkisi farklıdır. Filozoflar gerçeğin yok edilen olanaklılık olduğunu söylemektedirler, bu tam olarak doğru değildir. Çünkü gerçek doymuş bir olanaklılıktır. Tam aksine burada gerçek (umutsuz olmamak), dolayısıyla olumsuzluk, güçsüz ve yok edilmiş bir potansiyel güçtür. Çoğunlukla gerçek olanaklı olanı doğrularken burada reddeder.⁴¹⁶

Umutsuzluk birçok açıdan yaşadığımız diğer uyumsuzluk durumlarından oldukça farklıdır. Umutsuzluğun süresi ve devamlılığı bu farkın açıkça görülmesini sağlar. Kierkegaard burada hastalık örneğini verir. Kişinin ihtiyatsızlık nedeniyle yakalandığı bir hastalığı düşünecek olursak, bu hastalık kökeni geçmişe ait olan bir gerçekliktir. Kişi hastalığa ihtiyatsızlığı sonucu yakalansa da bu bir sefer olan bir şeydir. Hastalığa yakalanılır ve hastalık kendi seyrinde devam eder. Çoğu zaman hastalığın gelişimini kişinin tek seferlik bu eylemine bağlayamayız. Hastalığın devam etmesi, hastalığa yakalanmanın doğal bir sonucudur. Kişinin hastalığa bir kere yakalandığı söylene de onun hastalığa her an tekrar yakalandığını söylemek yanlış olacaktır. Umutsuzluk ise tam aksine her an umutsuzluğa düşülen bir şey olarak karşımıza çıkar. 'Kierkegaard'a göre umutsuzluğun her anında kişi tüm geçmişi bir şimdi gibi taşır. Bu olgu umutsuzluğun zihnin bir kategorisi olmasından kaynaklanır ve insanın sonsuzluğuna karşılık gelir.⁴¹⁷

4.2. Ölümcül Hastalık Olarak Umutsuzluk

Kierkegaard çalışmanın başlığını oluşturan ölümcül hastalık deyimini İncil'de geçen bir hikaye'ye atıfta bulunarak kullanır.⁴¹⁸ Hikaye İsa'nın Lazarus'u ölümden diriltmesini konu alır. Hikaye fiziksel ölümün bir son değil, İsa'nın gelmesi vasıtasıyla sadece ebedi hayata doğru bir geçiş olduğunu vurgular. Kierkegaard ölümcül hastalık deyiminin sonu ölüm olan ya da ölüme yol açan bir hastalık

⁴¹⁶ A.g.e., s. 15.

⁴¹⁷ A.g.e., s. 17.

⁴¹⁸ John 11:1-6.

anlamının olmasına rağmen umutsuzluğun bu anlamda kullanılmadığına dikkat çeker. Hıristiyanlık için ölüm hastalıkları sona erdirse de kendisi bir son değildir. Dolayısıyla hiçbir bedensel hastalık ölümcül olarak ele alınamaz. Kierkegaard için ölümcül hastalık kendisinden sonra hiç bir şey bırakmadan ölümle sonuçlanandır. Bu anlamda umutsuzluk ölümcül bir hastalıktır. Ölümcül hastalık olmasının nedeni bu hastalığın bedensel ölümle sonuçlanmasından değil kişinin tüm acıları çekip, can çekişmesine rağmen yine de ölememesidir. Kierkegaard'ın dile getirdiği gibi 'ölesiye hasta olmak ölememektir, ancak burada yaşam umudu yok etmektedir ve umutsuzluk son umudun eksikliğidir, ölümün eksikliğidir.'⁴¹⁹ Ölüm en büyük tehlike olduğu sürece, yaşamdan bir şeyler beklenir. Ancak yaşamdaki tehlikeler daha büyük görünürse bu sefer ölümden medet umulmaya başlanır. Ölüm bu şekilde umut olarak ele alındığı zaman umutsuzluk ölememenin verdiği umutsuzluktur.

Umutsuz kişi ölümcül bir hastadır. Başka herhangi bir hastalıktan daha fazla olarak, bu hastalık varlığın en saygın özüne saldırır. Ancak insan bu nedenle ölmez. Burada ölüm hastalığın sonu değildir. Bu bitmeyen bir sondur. Bu hastalıktan kurtulmamızı ölüm bile sağlayamaz. Çünkü buradaki hastalığın acısı ve ölüm, ölememektir.⁴²⁰

Kierkegaard'a göre umutsuzluktaki ölüm daima yaşama geri döner. Umutsuzluk ben'in bir hastalığıdır ve kişinin umutsuzluğu öldürmesi için içindeki ebedi yönün ölmesi gerekir. Bu nedenle umutsuz olan ölemez. "Düşünceleri öldürmek için bir hançerin hiçbir değerinin olmaması gibi söndürülemez bir ateş, ölümsüz bir solucan olan umutsuzluk hiçbir zaman kendi dayanağı olan ben'in ebediliğini öldüremez."⁴²¹ Ben'in ebediliğini öldüremeyen umutsuzluk sürekli olarak kendini yok etmeye çalışmaktan vazgeçmez. Umutsuzluk insanın içinde ucu sürekli ona dönük bir bıçak gibi rahatsızlık verir. Kendisini yok edemedikçe daha büyük bir hırsla saldırır. Umutsuzluk her an tekrar tekrar yakalanan bir hastalık olarak daima geçmişinde taşır ve bu şekilde kendisinden kurtulmayı imkansız hale getirir. Umutsuzluğa yakalanan insan kendi ben'i için umutsuzdur ve aslında kendi ben'inden kurtulmaya çalışıyordur. Kişinin bu umutsuzluktan kurtulamamasının nedeni henüz kendi benine sahip olmamasından kaynaklanır. Kendisi olmayan kişinin kendi ben'i üzerinde hükmü yoktur. Bu nedenle ben'ini rahatsız eden

⁴¹⁹ Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 18.

⁴²⁰ A.g.e., s. 21.

⁴²¹ Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 18.

umutsuzluk hastalığının bir yabancı gibi üstesinden gelmeye çalışır. Bu durum henüz hastalığın tanısının yanlış koyularak sürekli ondan kurtulmaya çalışmaya benzer.

Umutsuzluk başka biri olamayıp aynı zamanda kendisi de olmayı başaramayan insanın hastalığıdır. Kierkegaard'a göre herhangi bir şeyden umutsuzluğa düşmek gerçek umutsuzluk değil, umutsuzluğun başlangıcıdır. Başka bir deyişle umutsuzluk kuluçkaya yatar. Günlük konuşma dilinde birçok şeyden dolayı umutsuzluğa kapıldığımızı söylesek de umutsuzluk doğrudan bu dışsal etkenlerle ilgili değildir. Umutsuzluk insanın kendisinden olan memnuniyetsizliği olarak kişinin ben'iyle ilgilidir. Kuşkusuz burada dışsal etkenlerin rolü yadsınamaz. Ancak kişi doğrudan bu dışsal etkenlerin kaybına değil, onların yokluğunda kendisini bulma zorunluluğu nedeniyle umutsuzluğa düşer. Kierkegaard burada aşığı kaybeden bir genç kızın aşkı yüzünden düştüğü umutsuzluğu örnek verir. Burada aşk yüzünden düşülen gerçek bir umutsuzluk söz konusu değildir. Genç kız eğer aşığıyla birlikte olsa ve kendisini aşka adanmak suretiyle kendi benliğinden uzaklaşabilme imkanına sahip olacaktı. Bu durumda ise başkası olmadan kendi ben'ine sahip olmak zorunda kalacaktır. Kierkegaard'ın verdiği bu örneğe kişinin kendisi üzerinde hakimiyete sahip ebeveynlerinin ölümü, kendisini adadığı işini kaybetmesi gibi farklı örnekler eklenebilir. Sonuç olarak umutsuzluk kendi benini kazanmayı olabildiği kadar erteleyen kişinin kendisini buna mecbur bırakacak koşullarla karşılaşması tarafından uyarılır.

Burada umutsuzluğu kişinin kendisi olmayı istememesi olarak tanımlasak da altını çizmemiz gereken önemli bir nokta vardır. Umutsuzluğa kapılan kişi umutsuzluğu içinde aslında kendisi olmayı ister ancak onun olmak istediği ben, hiçbir şekilde olmadığı ben'dir. Çünkü gerçekten olduğu ben'i sahiplenmek umutsuzluğun tam karşıtıdır. Kişinin istediği ben'i yaratıcısından ayırmaktır. Ancak yaratıcısı umutsuzluğundan daha güçlüdür ve onu istemediği bir ben olmaya zorlar. İnsan ise kendi yarattığı ben olmak için, sahip olduğu beninden kurtulmak ister. Umutsuzluk, kişinin kendinden kurtulamamasının işkencesidir.⁴²²

⁴²² A.g.e., s. 20.

Kierkegaard'a göre umutsuzluğun ben'i yok etmedeki bu çaresizliği insanın sonsuzluğunu kanıtlar. İnsan sonsuzluğu olmadan umutsuzluğa düşemez. Kişinin kendi ben'inden kurtulma çabası boşuna bir çabadır. 'Sonsuzluk umutsuzluğu ortaya çıkaracak ve onu kendi benine çivileyecektir; bu işkence kendinden kurtulamamanın bir sonucu olarak ortaya çıkar ve bu şekilde insana kendinden kurtulmanın bir hayal olduğunu gösterir.'⁴²³ Kierkegaard'a göre sonsuzluk, Tanrının insana bahsettiği bir ayrıcalıktır.

4.3. Umutsuzluğun Evrenselliği

Kierkegaard umutsuzluğun evrensel olduğunu söyler. Ona göre dünyada umutsuzluğu taşımayan tek bir insan bile yoktur. Hiçbir insan umutsuzluğa düşmeden Hıristiyanlığın içinde ya da dışında yaşayamaz. Burada Kierkegaard'ın bahsettiği evrensellik, kişinin insan olarak doğumundan itibaren taşıdığı özsel bir özellik olarak anlaşılmalıdır. Burada Gregory Beabout'un yapmış olduğu bir diğer etimolojik belirleme umutsuzluğun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için oldukça yol göstericidir. Bu belirlemeye göre Danca'daki *almindelighed* kelimesi İngilizceye *Universal (evrensel)* olarak tercüme edilmiştir. Kelimenin Danca kökeni olan *almin* aynı zamanda hem evrensel hem de genel, ortak anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla *almindelighed* kelimesi İngilizceye universal olarak tercüme edilebileceği gibi genel olarak geçerli şeklinde de tercüme edilebilir. Kierkegaard'ın umutsuzluk üzerine yaptığı analiz dikkatli bir şekilde okunduğunda onun evrenselliğe değil, ortak ya da yaygın olma durumuna gönderme yaptığı görülmektedir. Kierkegaard'ın ilerleyen bölümlerde verdiği örnekler bu düşüneyi destekler niteliktedir. Kierkegaard henüz kendi iradesiyle seçim yapmamış küçük çocukların umutsuzluğa sahip olmadıklarını ifade eder ki bu, evrensellik özelliğiyle örtüşen bir durum değildir. Aynı şekilde Kierkegaard, inancı umutsuzluğun tam karşısına koyarak gerçekten inançlı olan Hıristiyanların umutsuzluğa kapılmayacaklarını söyler. Kierkegaard'a göre İsa Mesih kesin olarak umutsuzluğa

⁴²³ A.g.e., s. 21.

sahip bir insan değildir.⁴²⁴ Kierkegaard'ın belirli bir kitleyi ya da kişiyi umutsuz olma durumunun dışında bırakması umutsuzluğu basit anlamda evrensel olarak ortaya koymadığını gösterir.

Kierkegaard'ın ifade etmek istediği, umutsuzluğun insanın düşündüğünden daha yaygın olduğudur. Umutsuz olmak ya da umutsuzluk bütün insanlarda özel olarak mevcut değildir. Umutsuzluğun evrenselliği ifadesi, özgürlüğünü yanlış olarak kullanan herkeste ortaya çıkacağını bir ifadesidir. Umutsuzluğun istisna bir durum olarak görülmesi büyük bir hatadır. Çünkü umutsuzluk bir kuraldır. Kierkegaard benzer bir şekilde *Kaygı Kavramı*'nda demoniğin genel olarak tahmin edilenden daha fazla olduğunu söylemişti. Şimdi Umutsuzluğun Evrenselliği bölümünün ilk paragrafında şöyle söyler;

Doktorların tamamen sağlıklı tek bir insan olmadığını söyleyebileceği gibi, biraz olsun umutsuz olmayan, gizli bir huzursuzluk, içsel bir çekişme, bir uyumsuzluk barındırmayan, bilmediği ve hatta bilmeye cesaret bile edemediği bir şeye dair bir kaygı, varoluşundaki birtakım olanaklara ya da kendisine karşı bir kaygı duymayan kimse yoktur. Tıpkı doktorların vücutta bir hastalıkla dolaşmayı ifade ettikleri gibi insan ruhunda varlığını açıklayamadığı bir kaygı aracılığıyla ve onun içinde nadir olarak gösteren bir hastalıkla dolaşır.⁴²⁵

Kierkegaard'ın burada belirttiği gibi umutsuzluk her insanın biraz olsun sahip olduğu bir şey olarak oldukça yaygındır. Bir diğer önemli nokta ise birçok insanın içinde buldukları umutsuzluk durumundan haberdar olmadan yaşamasıdır. Ancak Kierkegaard'a göre umutsuzluk içerisinde olduğunu bilmemek de bir çeşit umutsuzluktur. Her ne kadar Kierkegaard bunun tam anlamıyla bir umutsuzluk olmadığını söylese de umutsuzluk bir kategori olarak varlığını sürdürmektedir. Kierkegaard'ın umutsuzluğu yaygın olarak tanımlaması yalnızca her insanın biraz olsun umutsuzluk içinde olduğunu ya da demoniğin belirlenimi altında olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda umutsuzluğun herkes için sıradan ve göz ardı edilemez bir şey olduğunu da ifade eder.

Kierkegaard için umutsuzluk durumu, hiç kimsenin ona sahip olduğunu inkar edemeyeceği kadar açık olmasına rağmen çoğunluğun inkar ettiği bir durumdur.

⁴²⁴ Gregory Beabout, A.g.e., s. 99-100.

⁴²⁵ Kierkegaard, *Sickness unto Death*, s. 22.

Burada araştırılması gereken şey, varlığı apaçık ortada olan umutsuzluk değil, insanların içinde buldukları duruma karşı sergiledikleri tavidir. Daha açık bir ifadeyle, insanın ne durumda olduğuyla ilgili kendisine ne söylediğidir. Zor olan şey, insanın kendi durumu hakkında bir bilgiye ulaşması değildir. Çünkü her insan kendisi hakkındaki bilgiye en iyi kendisi sahiptir. Önemli olan kişinin bu bilgiye sahip olmak isteyip istemediğidir. Kierkegaard'a göre kişi umutsuzluk içerisinde olduğunun bilgisine sahip olmak istemez, ki bu da onun zaten umutsuzluk içerisinde olduğunu gösterir. Kierkegaard'ın birçok eserinde referans gösterdiği 'kendini bil' sözünü akla getirirsek, umutsuzluk tam olarak kendini bilmeme isteğidir.

Kierkegaard'a göre sıradan insanın göremediği şey, umutsuzluğun bilincinde olmamaktan doğan bir umutsuzluk şeklinin varlığıdır. Sıradan insanın yaptığı hata biraz da olsa normal bir hastalık durumunda yaptığı hatayla benzerdir. Genellikle kendisini hasta görmeyen ve sağlıklı olduğunu söyleyen birisinin hasta olmadığı düşünülür. Ancak doktorlar hastalığı sıradan insanın bakış açısıyla değerlendirmezler. Onların hastalıklara ilişkin daha derin bilgileri vardır. Doktorun görevi, kendisini hasta ya da sağlıklı zannedenin gerçek durumunu ortaya çıkarmaktır. Kierkegaard'ın söylediği gibi "onlar hayali hastalıklar gibi hayali hastalıkların da var olduğunu bilirler."⁴²⁶ Aynı şekilde psikologların da, umutsuz olduğunu ya da umutsuz olmadığını söyleyen kişinin durumuna ilişkin farklı bir bakış açısı vardır. Umutsuz olmadığını iddia eden ya da umutsuzluk taklidi yapan kişinin durumu daha derinden bir inceleme sonucu ortaya konulabilir. Çünkü umutsuzluk, sağlık ve hastalık durumlarından çok tinle ilgili bir meseledir.⁴²⁷ Bu durumların çoğunda kişi bilmediği ya da kabul etmek istemediği bir tür umutsuzluk içindedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi umutsuzluğun ortaya çıkması umutsuzluğun uzun zamandır var olduğunun göstergesidir. Kişinin umutsuz olmadığını söylemesi ya da umutsuz olduğunu düşünüp umutsuz taklidi yapan kişinin onu gizleme çabaları onun çoktan beri umutsuzluk içinde olduğunun yalnızca birkaç belirtisidir.

⁴²⁶ *A.g.e., s. 23.*

⁴²⁷ *A.g.e., s. 23-24.*

Umutsuzluğun, bir takım insanların yakalandığı bir hastalık olarak görme yanılığının sebebi, onun herhangi bir hastalık olarak değerlendirilmesinden kaynaklanır. Umutsuzluğun bedensel ve ruhsal diğer hastalıklardan farklı bir diyalektiği vardır. Öncelikle umutsuzluk, tinsel bir hastalıktır. Diğer hastalıklardan farklı olarak umutsuzluk ortaya çıktığında daha önce hep umutsuz olduğu anlaşılır. Daha önce sağlıklı olan birisinin hastalandıktan sonra bir zamanlar sağlıklı olduğunu söylemesi oldukça doğalken, umutsuzluk için durum tam tersidir. Umutsuzluğun ortaya çıkışı onun daha önce var olduğunun bir göstergesidir. Kierkegaard'ın verdiği örneği hatırlatırsak ateşi olan biri için geçmişinde her zaman ateşli olduğu söylenemezken, kişiyi umutsuzluğa düşüren olay bile tüm geçmiş yaşamının aslında umutsuz olduğunu ortaya çıkarır.⁴²⁸

Umutsuzluğu hataya düşmeden ve onu sıradan bir hastalıkla karıştırmadan ele almak için insanı bir tin olarak ele almak gerekmektedir. Çünkü umutsuzluk, tinin bir rahatsızlığıdır. Tin kategorisi için bedende olduğu gibi bir hastalık ve sağlık durumundan bahsetmek doğru olmayacaktır. Umutsuzluk sırtını tinselliğine dönen ya da onun bilincinde olmayan insanın durumudur. Bu nedenle umutsuzluk çoğu zaman normal hastalıklar gibi olumsuz belirtiler vermez. Hatta “umutsuzluk en derin yerini sadece mutluluğun derinliklerinde bulur”⁴²⁹ Mutluluk, tin'in bir kategorisi değildir. Ancak kaygı olarak mutluluğun derinliklerine yerleşir. Güvenli ve huzur verici görüntülerine rağmen tüm dolaysızlıklar kaygılıdır ve en çok hiçlikten kaygı duyarlar. Kaygı duyar çünkü sonsuzlukla karşılaşmak için ihtiyacı olan inanca henüz sahip değildir. “Yalnızca büyük bir inanç, hiçliği araştırmaya, başka bir deyişle sonsuzluğu yansıtmaya katlanabilir.”⁴³⁰

Kierkegaard'a göre çok az insan umutsuzluğun dışındadır. Geri kalanlar umutsuzluğun tam da kendisi olan sahte bir dertsizlik, yaşamdan tatmin olma duygusu içerisindedirler. İnsan, kendisine dair gerçek olanın bilgisine sahip olmaktan bu yolla uzaklaşır. İnsan olarak ne olduğumuzun yanı sıra olduğumuza dair ne ifade ettiğimiz de oldukça önemlidir. Çünkü insanın ne olduğuna dair ifade ettikleri onun

⁴²⁸ A.g.e., s. 24.

⁴²⁹ A.g.e., s. 25.

⁴³⁰ A.g.e., s. 25-26.

ne olduğuyla yakından ilişkilidir. Kişi, umutsuzluk içinde olmadığını söyleyerek kaygıyı kendisinde uzak tutmaya çalışır. Kierkegaard'ın ortaya koyduğu gibi her insanın biraz olsun umutsuz olduğu gibi her insanın içinde bilinmeyene karşı bir kaygı ve demoniğin izleri görülür. Kişinin bu kaygıyı saklamaya yönelik tavrı, yine kaygı tarafından domine edilir. Kaygı çoğu zaman huzur ve sükûnet içerisine gizlenir. Kişi kaygıdan uzak durmak için bu huzur ve sükûneti besler, hayatını sıradanlaştırır. Kierkegaard kendisini sıradanlaştıran ve kendi döneminin belirleyici bir özelliği olarak gördüğu bu yaşam tarzını cahil-burjuva (philistine-bourgeois) zihniyeti olarak adlandırır. Cahil-burjuva zihniyeti, tinsizliktir. Kişi, kaygı ile kaçışın karakterize ettiği tinsizlik içerisinde başa çıkmaya çalışır. Kaygı içerisinde kendimizi korumak adına kendimizden kaçırız. Ancak kaçtığımızı düşündüğümüz şey, ruhumuza derin bir huzursuzluk verir. Arne Gron, tinsizlikten duyulan bu tür bir kaygıyı, “kaygının kaygısı” olarak ifade eder.⁴³¹

Burada her insanın içinde bulunan bilinmeyene duyulan kaygı ile kendisini sıradan hale getirerek kaygıdan kaçınan insanın durumunu birbirinden ayırt etmek gerekir. İlk durumda kaygı kendisini özgürlüğün bir manifestosu olarak gösterirken, ikinci durumda kişi kendini gerçekleştirme olanaklarından kaçır. Kişinin kendi olma görevinden kaçması tinsizliktir. Kişi bunu umutsuzluk içerisinde olduğunun bilincinden kaçarak gerçekleştirir. Kierkegaard, umutsuzluk içerisinde olduğunun bilincinde olmama durumunu tam anlamıyla bir umutsuzluk değil, ancak umutsuzluk için ilk adım olarak tanımlamıştır. Bundan sonra Kierkegaard gerçek anlamda umutsuzluk olarak tanımladığı umutsuzluğun farklı biçimlerini analiz eder.

4.4. Umutsuzluğun Biçimleri

Kierkegaard burada umutsuzluğun birçok farklı formundan bahsetse de bunları iki ana başlık altında toplayabiliriz. İlk grup bilinç açısından değil de sadece ben'in sentezinin etkenleri açısından ele alınan umutsuzluk, ikincisi ise bilinç kategorisi altında ele alınan umutsuzluktur. İlk sınıflamanın ben'in etkenleri doğrultusunda ortaya konulması, bilincin yokluğu anlamına gelmez.

⁴³¹ Arne Gron, *The Concept of Anxiety in Soren Kierkegaard*, s. 94.

Umutsuzluğu öncelikle bilinç kategorisi içinde göz önüne almak gerekir. Umutsuzluk bilinçli ya da bilinçsiz olsun her ikisi arasında niteliksel bir fark vardır. Tüm umutsuzluk çeşitlerinin bilinç kavramı açısından dikkate alındığını varsaysak da kişinin bu kavrama göre umutsuzluğunun kendi bilincinde olduğu anlamına gelmez... Genel anlamda konuşursak, ben ile ilgili olarak bilinç(kendilik-bilinci) belirleyicidir. Daha fazla bilinç daha fazla ben, daha fazla bilinç daha fazla istenç, daha fazla istenç daha fazla ben'dir. İstenci olmayan kişinin benliği yoktur, ancak daha fazla istenci varsa daha fazla kendilik-bilinci vardır.⁴³²

4.4.1. Ben'in Etkenleri Açısından Umutsuzluk

a. Sonsuzluğun ve Olanaklılığın Umutsuzluğu

Kierkegaard, umutsuzluğun formlarını analiz ederken onları diyalektik bir şekilde ele alır. Ona göre umutsuzluğun diyalektik olmayan bir tanımı verilemez. İnsan aynı zamanda hem sonlunun ve sonsuzun, hem olanaklılığın ve zorunlunun, hem de bedensel ve ruhsal olanın bir sentezi olduğu için bu kutuplardan birini ihmal etmek kişinin kendi içerisindeki iletişimi kaybetmesine sebep olur. Umutsuzluk, ancak her iki kutbun zıddı ile olan ilişkisi bağlamında tanımlanabilir. Bu şekilde ele alındığında sonsuzluğun umutsuzluğu sonluluğun eksikliğidir. İnsan varoluşunun sahip olduğu bir takım limitleri görmemezlikten gelerek sonlu tarafını reddetmek suretiyle sonsuz olanı istemesi umutsuzluktur. Kierkegaard böyle bir umutsuzluk içerisinde olan kişilerin kendi düşleri içerisinde yaşadığını söyler. Bu romantikler hayal gücü aracılığıyla dünyevi hayatın gerçeklerinden kaçarlar. Sınırsız olanaklarla dolu bir hayatı yaşama isteği sonsuzluğun umutsuzluğudur. Hegelci düşüncenin dünyayı aynı anda sınırsız sayıda perspektiften görerek mutlak tıne avantajlı bir konum kazandırma özlemi sonsuzun umutsuzluğuna bir örnektir.⁴³³

Sonsuzluğun umutsuzluğunu anlayabilmek için hayal gücü ve olanaklılık kavramları oldukça önemlidir. Kierkegaard'a göre hayal gücü, insanın sahip olduğu diğer yetenekler gibi bir yetenek değildir. Hayal gücü, olanakları görebilme yeteneğidir. Hayal gücü olmaksızın bilmemiz, istememiz ya da hissetmemiz mümkün değildir. Hayal gücü, bizi olanaktan etkinliğe taşıyan insan varoluşuna özgü bir güçtür. Bu şekilde hayatlarımızı henüz olmamış ancak olabilecek şeyler etrafında şekillendiririz. Diğer yandan kişinin hayal gücüyle ulaştığı olanaklarının görüntüsü

⁴³² Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 29.

⁴³³ Gregory Beabout, a.g.e., s. 103.

tarafından baştan çıkarılması ve varoluşun onun üzerindeki limitleriyle olan ilişkisini kaybetmesi mümkündür. Böyle bir kişi olanağın umutsuzluğu tarafından kuşatılır.⁴³⁴ Hayal gücü ya da olanakları görmek umutsuzluğu meydana getirmese de, kişinin kendisini bu hayal gücünde kaybetmesi ve Kierkegaard'ın deyimiyle fantastik olma tehlikesi vardır.

Fantastik kişi birçok alanda çok fazla bilgiye sahip olmanın kendisini güçlü bir benlik yapacağını düşünür. Kierkegaard'a göre sağlıklı bir benlik, artırdığı bilgisi oranında benliğini yükseltebilendir. Fantastik kişi ise artırdığı bilgisinin tek başına benliğini derinleştirdiğini düşünür. Stephen Evans'a göre fantastik kişi, tarihteki ünlü aşıkları bilip aşka dair hiçbir anlayışı olmayan, birçok cesaretli davranış örneği verip cesaretin ne anlama geldiğini bilmeyen, fedakarlık ve sadakat üzerine birçok renkli masalı ezberleyen ancak kendisi düşüncelessly ihanet edebilen ortalama bir insana benzer. Buradaki mesele, kişinin çok fazla bilgiye sahip olması, ancak bu bilgilerin insani bilgiler başka bir deyişle insani bağlamı olmayan bilgiler olmasıdır.⁴³⁵

Sonluluğun umutsuzluğu insanın hayal gücü ve soyut akla yönelerek kendi sınırlılığını ve varoluşunun gerçeklerini reddetmesidir. Kişi, hayal gücü aracılığıyla kendisinden ve içinde yaşadığı dünyadan uzaklaşır ve bir daha geriye dönemez. Kierkegaard bu umutsuzluk formunu birçok eserinde karakterler aracılığıyla örneklendirmiştir.⁴³⁶ Kierkegaard'ın verdiği her bir örnek kişide sonlunun eksikliğini gösterir. Benlik, kendisini hayal ettiği her şeyi gerçekleştiremeyecek olan sonlu bir varoluş olarak kabul etmek istemez. Bu durum aynı zamanda kişinin olanakları içinden yanlış olanı seçip daha iyi bir olanağın imkanını kaybetmekten korkarak hiçbir somut seçim yapamamasıyla da sonuçlanır. İnsan benliğinde meydana gelen bu bozulma, insanın Tanrıyla olan ilişkisinin kırılmasının bir sonucudur. İnsanın Tanrıya olan bağımlılığının farkına varması, aynı zamanda kendisinin Tanrı olmadığı ya da Tanrının sahip olduğu bütün özelliklere sahip olmadığıyla yüzleşmesine neden olur. Her insan hayal ettiği ya da istediği her şeye sahip olmasına izin vermeyecek bir takım sınırlılıklarla dünyaya gelir. Aynı anda hem atletizm alanında rekorlar kırıp

⁴³⁴C. Stephan Evans, *Soren Kierkegaard's Christian Psychology*, Regent Collage Publishing, Vancouver: 1990, s. 71.

⁴³⁵ A.g.e., s. 72.

⁴³⁶ Ya/ Ya da'nın ilk cildindeki *In Vino Veritas* yazısındaki genç adamın yaşayışı sonsuzluğun umutsuzluğuna güzel bir örnektir.

hem de fizik alanında Nobel kazanacak bir başarıya sahip olmak ancak hayal gücüyle sınırlıdır. Olanaklar içinde yaşayan fantastik insan bu gerçekle yüzleşmekten kaçır. İnanç içindeki insan kendisiyle ilgili bir takım koşulların kendisi tarafından değil onun yaratıcısı tarafından oluşturulduğunu bilir. Kierkegaard'a göre bu bilince sahip olmak, kişiyi olanağın umutsuzluğundan koruyacaktır.

b. Sonluluğun ve Zorunluluğun Umutsuzluğu

Umutsuzluğun ikinci formu, sonluluğun ve zorunluluğun umutsuzluğudur. Bir öncekine benzer bir şekilde bu umutsuzluk formu da diyalektik olarak zıddının yokluğu olarak belirlenebilir. Sonluluğun ve zorunluluğun umutsuzluğu, sonsuzluğun ve olanaklılığın eksikliğidir. Bu umutsuzluk, benin sonlu ve zorunlu olana bağlılığı sebebiyle kendi içinde ilişkisini kaybetmesi sonucu meydana gelir. Gündelik hayatın sıradanlığı ve sınırlayıcı etkisi kişinin sonlu ve olanaklı olanı ihmal etmesine sebep olur. Kişi, Tanrı tarafından bir birey olarak yaratıldığını görmezden gelir. Bu nedenle sahip olduğu ilahi pırlıtyı unuttur. Sonlunun ve zorunluluğun umutsuzluğu hayal gücünün tamamıyla yok olmasıdır. Bu şekilde kişi, hiçbir zaman olanaklarını gerçekleştirerek kendisi olma eylemini gerçekleştiremez. Kişinin olanaklarını gerçekleştirmesi beraberinde çeşitli riskleri göze almayı gerektirir. Ancak gündelik hayatın görünürdeki dinginliği ve konforuna kendisini kaptıran kişi asla bu riski göze alamaz. Sonluluğun ve olanaklılığın umutsuzluğu kendisini varoluşun dünyevi tarafına teslim eden kişinin olanaklılığın getireceği yeniliklerle karşılaşmak istememesidir. Bu durumda kişi kendi bireyselliğini kalabalığa terk etmek suretiyle ondan kurtulur.

Büyük kalabalıklar tarafından sarılır, her çeşit dünyevi meselelerin içine çekilir, dünyayla ilişkili işlerde git gide daha açığıöz olur. Kendisini unutan, ilahi anlayıştaki ismini unuttur, artık kendisine inanmaya cesaret edemez, kendisi olmayı çok tehlikeli bulur, başkaları gibi olmak, bir kopya, bir sayı, kitlenin bir adamı olmak çok daha kolay ve güvenlidir. Umutsuzluğun bu formu dünya içinde gözden kaçmıştır. Bu yolla ben'ini kaybeden kişi işte ve sosyal hayatta muhteşemliğe doğru artan bir kapasite kazanır, dünya içerisinde büyük başarılar elde eder. Burada bir gecikme, kendi beniyile ve onun sonsuzlaşması ile ilgili bir zorluk yoktur. O (umutsuz kişi) yuvarlanan bir taş gibi pürüzsüz, tedavüldeki bir para gibi akıcıdır.⁴³⁷

⁴³⁷ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 34.

Kadercilik ve determinizm kendisini her türlü yeniliğe kapatan bu umutsuzluk formuna iyi bir örnektir. Her iki durum da bireyin sahip olduğu hayal gücü ve olanaklarını gerçekleştirilme yeteneğini göz ardı eder. Sonluluğun ve zorunluluğun umutsuzluğu, Hıristiyanlıktaki Tanrıyla her şeyin mümkün olduğu düşüncesinin de karşısındadır.⁴³⁸ İnsan, olanaklının ve zorunlunun bir sentezidir. Her iki taraftan birinin varlığını görmezden gelmek ya da onu inkar etmek kişiyi umutsuzluğa sürükleyecektir. Hayat zorunlu ve olanaklının beraberliği içinde tıpkı bir insanın nefes alış veriş gibi birlikte ilerler. Kierkegaard'ın bu metaforu göz önüne alındığında determinist nefes alamaz.

Hayatındaki tüm olayların kendi belirlediği kesinlikler içinde ilerlediğini düşünen insan, bir takım şeylerin kendi belirlenimleri dışında gerçekleşmediğini kabul etmek istemez. Stephen Evans'a göre büyük bir felaketten aynı oranda etkilenen insanların bazılarının ölmesi bazılarının ise hayatta kalması gibi durumlar insanları talihin etkisiyle yüzleştirir. Bu durum, felaketten kurtulanların çoğu zaman hissettikleri suçluluk duygusunu açıklar. Çünkü onlar, hayatlarımızın her zaman bizim kontrolümüz altında olduğunun illüzyonu içerisindedirler.⁴³⁹

Bu umutsuzluğun karşıtı Tanrıya duyulan sonsuz inançtır. Kierkegaard'a göre sonlu ve yaratılmış olduğunu kabul eden inanç, umutsuzluğun tedavisidir. Tanrı için her şey mümkündür ve her durumda umutları gerçeğe çevirebilir.

4.4.2. Bilinç Kategorisi Altında Ele Alınan Umutsuzluk

Kierkegaard'a göre bilinç, umutsuzluk durumu ve onun seviyeleri açısından oldukça belirleyici bir etkidir. Bilincin derecesindeki artışa bağlı olarak umutsuzluğun şiddeti de artar. Umutsuzluğun en üst seviyesi saf tin'e sahip şeytanın umutsuzluğudur. Şeytanda umutsuzluğuna hafifletici bir sebep sunabilecek hiçbir şey yoktur. Bu nedenle onun umutsuzluğu, mutlak bir meydan okumadır. Umutsuzluğun en alt seviyesi insanın umutsuzluk diye bir şeyin varlığından bile haberdar olmadığı

⁴³⁸ Gregory Beabout, a.g.e., s. 104-105.

⁴³⁹ Stephen Evans, a.g.e., s. 75.

durumdur. Bilincin en az seviyede olduğu bu durumda umutsuzluk da en üst seviyededir.⁴⁴⁰

c. Bilgisizliğin (Cahilliğin) Umutsuzluğu

Umutsuzluğun bu formu, kişinin bir ben olduğunun bilincinde olmamasını ifade eder. Bu tür umutsuzluğun nitelendirilmesi oldukça zordur. Çünkü bu umutsuzluğun özelliği, kişinin gerçekliğe direnmesidir. Bu durum, tıpkı mutlu olması gereken bir insanın kendisini mutlu zannetmesine benzer. Ancak onun bu durumu bir hayalden ya da yanılgıdan ibarettir. Kişi bu durumdan kurtulmak istemez. Aksine kendisini ikna etmeye çalışan herkesi bir düşman ya da mutluluğunu öldüren bir katil gibi görür. Bu şekilde davranır çünkü tamamıyla duyularının ve psiko-duyusal yapısının etkisi altındadır. Duyusallık kategorileri içinde yaşayarak tin'e ve gerçekliğe veda eder. Kişi, duyusallığına o kadar bağlanmıştır ki, tin olmaya ve tin olmayı sürdürmeye cesaret edemeyecek kadar dar görüşlüdür. Bu insanlar oldukça kendini beğenmiş ve kibirli olsalar da bir tin olmak konusunda hiçbir fikirleri yoktur. Kierkegaard'a göre böyle bir umutsuzluk içinde olan insan evin tamamına sahip olmasına rağmen bodrum katında yaşamayı tercih eden birine benzer.⁴⁴¹

Kierkegaard, bireysel gerçekliğin tamamen dışında olmakla itham ettiği Hegel ve onun felsefesini işaret ederek örneğini şu şekilde genişletir;

Bir düşünür devasa bir yapı, bir sistem, bütün varoluşu ve dünya tarihini içeren bir sistem kurar ancak onun özel hayatına baktığımızda şaşkınlıkla şu gülünç ve korkunç durumu yani onun bu devasa yüksek kubbeli sarayda değil de onun yanındaki ahır ya da köpek kulübesinde veya en fazla kapıcı kulübesinde oturduğunu keşfederiz. Eğer birisi ona bu durumu göstermek üzere bir kelime bile söylese gücenir. Çünkü o sistemini bu yanılgı yoluyla tamamladığı için yanılgı içinde olmaktan korkacak bir şey yoktur.⁴⁴²

Tanrı önünde kendi yetilerinin ve bu yetileri nereden elde ettiğinin bilincinde olmayan başka bir deyişle tin olarak kendisinin bilincinde olmayan insan, umutsuzluk içindedir. Kişi, umutsuzca sahip olduğu ebedi benliğin bilincine varmadan yaşar. Bu şekilde kişi varoluşunu Tanrıya değil de herhangi bir evrensel

⁴⁴⁰ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 42.

⁴⁴¹ A.g.e., s. 43.

⁴⁴² *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Kierkegaard, *Fikir Mimarları Serisi 20*, Çev: Kamuran Gödelek, Say Yayınları, İstanbul: 2009, s. 283

soyutlamaya dayandırarak umutsuzluğunun farkında olmadan daha derin bir hale getirir. Kierkegaard umutsuzluğun bu formunun dünyadaki en yaygın umutsuzluk olduğunu söyler.

Umutsuz olduğunun farkında olmayan kişinin umutsuzluğu ile umutsuzluğunun farkında olan kişinin umutsuzluğu karşılaştırıldığında her ikisi de olumsuz olmasına rağmen umutsuzluğunun bilincinde olmayan kişi hakikate bir adım daha uzaktır. Ancak bu durum olumlu olarak anlaşılabilir bir şey değildir. Çünkü kişinin umutsuzluğundan kurtulmak için önce onun bilincine varmasının gerekliliği göz önüne alındığında bunun bilincinde olmayan kişi, bilincinde olan kişiye göre kurtuluştan daha uzaktır. Bu anlamda Kierkegaard'a göre umutsuzluğun farkında olmamak onun en tehlikeli biçimidir. "Kendisinin bir tin olarak bilincinde olmamak umutsuzluktur ki bu tinsizliktir. Son durumda, kişi aynen verem hastalığına yakalanmış kişi gibidir; hisseder, sağlığının mükemmel olduğunu düşünür, etrafındakilere oldukça sağlıklı görünür."⁴⁴³

Her ne kadar umutsuzluğunun bilincinde olmayan kişinin, farkında olan kişiye göre daha kötü ve tehlikeli bir durumda olduğunu söylesek de burada umutsuzluğunun farkında olduğunu söyleyen kişinin durumunu ne kadar doğru bir şekilde kavrayıp kavrayamadığı sorusu da akla gelmektedir. Umutsuzluğun bilincinde olmak, Kierkegaard'ın da önemle altını çizdiği gibi kolayca ulaşılabilecek bir seviye değildir. İnsan yaşamı umutsuzluğun bilinçsizliği ve bilinçliliği arasında sadece bir karşıtlıkla açıklanamayacak kadar çok yönlüdür. Kişi, umutsuzluğun bilincine tam anlamıyla varmadan önce kendisinin henüz teşhisi konulmamış bir hastalığa yakalandığını hisseder. Kendi durumu henüz onun için karanlık bir durumdur. Bir an için umutsuz olduğunun farkına varırken başka bir an bu umutsuzluğunun kendisi dışında bir takım etkenlerden kaynaklandığına inanır. Gerçekle yüzleşmekten korktuğu için sürekli olarak kendisini oyalayan kişi kurtuluşa ulaşmak için yerinde saydığının ve hatta daha da gerilediğinin farkında değildir. Tüm bunlar göz önüne alındığında diyalektik anlamda umutsuz olduğunun bilincine sahip olmayan kişinin karşısında umutsuzluğunun bilincinde olan kişinin durumu da düşünüldüğü kadar açık değildir. Çünkü umutsuzluk, bilinç seviyesinin değişmesiyle

⁴⁴³ A.g.e., s. 284.

farklı formlar gösterebilir. Kierkegaard burada bilinçli umutsuzluğun iki farklı formundan bahseder. Bunlar, umutsuz olduğunun bilinci içinde kendisi olmayı istememenin ve kendisi olmayı istemenin umutsuzluğudur. Kierkegaard bu umutsuzluk formlarını zayıflığın umutsuzluğu ve meydan okumanın umutsuzluğu olarak da adlandırır. Bu umutsuzluk formları kendisi olmayı isteme ve istememe açısından karşıtlık barındırır da her ikisi de içinde belirli bir oranda zayıflık ve meydan okuma barındırır. Hiç meydan okumayan bir umutsuzluk olmadığı gibi umutsuzluğun en uç noktasında bile biraz zayıflık vardır.⁴⁴⁴

d. Zayıflığın Umutsuzluğu (Kendi Olmayı İstememenin Umutsuzluğu)

Zayıflığın umutsuzluğu birçok şekilde kendisini gösterebilir. Ancak hepsinde ortak olan özellik, kendisi olmak istemeyen benliğin kendisi ile olan ilişkisini yitirmesidir. Bu umutsuzluk formu kişinin eylemlerinin doğrudan bir sonucu değil, kendisi olmayı başaramamasından kaynaklanır. Başka bir deyişle bu umutsuzluk biçiminin zayıflıktan kaynaklanan pasif bir durum olduğu söylenebilir. Zayıflığın umutsuzluğu kendisini, sıklıkla dolaysız yaşantıda gösterir. Kierkegaard bu tür umutsuzluğu dünyevi yaşamın umutsuzluğu olarak da adlandırır. Dolaysız insan tinsel olarak değil, sadece ruhsal olarak belirlenmiştir. Onun benliği sadece dünyevi olanın etkisi altındadır. Böyle bir yaşam tarzını benimseyen kişi kendi kontrolü dışındaki koşulların belirleniminde yaşar. Bu koşulları yerine getirmenin hayatına anlam katacağını düşünür. Dolaysız yaşam sağlık, fiziksel güzellik, para, onur, şöhret ve haz gibi şeyleri içerir. Tüm bu koşulların kişinin hayatına getireceği şeylerin beklentisi ve sonuçları çoğu zaman birbiriyle uyumlu değildir. İsteddiği tatmini elde edemeyen kişi umutsuzluğa sürüklenir. Dolaysız yaşam tarzının koşulları tamamıyla kişinin kendi kontrolü altında olmadığı için herhangi birinin kaybı kişiyi melankoliye mahkum eder. Çünkü kişi kendi benliği üzerindeki kontrolü kaybederek onu dışsal koşulların kontrolüne teslim etmiştir. Sahip olduğu şeyleri talihin etkisiyle kazandığını düşünen kişi, onları yine talihin etkisiyle yitirdiğine inanır. “*Burada ne*

⁴⁴⁴ Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 49.

*benliğin ne de umutsuzluğun sonsuz bilinci vardır. Umutsuzluk edilgendir, dışsal koşulların baskısına boyun eğerek hiçbir şekilde eylem gibi içten gelmez.*⁴⁴⁵

Onun içinde ne benliğin sınırsız bilinçliliği ne de umutsuz olunduğuna dair bir farkındalık vardır. Kişi görünüşte harici koşulların sonuçlarından dolayı ızdırap çeker, bu nedenle kişinin umutsuzluğu kendini etkinleştirme durumunda değildir. Derin düşünmedeki artışla, umutsuzluğun bu formu daha içsel olarak motive olur ve kişi ile çevre arasında daha büyük bir ayırım meydana gelir. Benliğin yükselmesinin bilinciyle, zayıflık içindeki umutsuzluk, kişinin kendi zayıflığı üzerine bir umutsuzluk haline gelir. Bunun için kendi kendisini benliğe kapatır (Indesluttethed) ancak onunla meşgul olur. Kendi zayıflığı yalnızlık içinde bu benlik olmayı istediğini itiraf eder.⁴⁴⁶

Dünyevi olan bir şeyin kaybı nedeniyle umutsuzluğa düştüğünü düşünen insan büyük bir yanlış içerisindedir. Umutsuzluk durumu yalnızca ezeli ve ebedi olanın kaybıyla gerçekleşir. Burada kişinin umutsuz olduğunun bilincinde olduğunu söylesek de bilincinde olduğunu düşündüğü şey yanlıştır. Bu durumda kişi tartışmasız umutsuzdur ancak bu umutsuzluk onun düşündüğü şey değildir.

O umutsuzluk olmayan bir şeyi gösterirken umutsuzluğa yakalandığını söylemektedir. Umutsuzluk o farkında değilken onun tam arkasındadır. Bu sanki birisinin Belediye Binasına ve Adliye Sarayına arkasını dönüp sonra önünü işaret ederek 'burada Belediye binası ve Adliye sarayı vardır' demesi gibidir. Adam doğru söylüyor... Eğer bir arkasını dönse. Onun umutsuzluk içinde olduğu doğru değildir ama yine de umutsuzluk içinde olduğunu söylemekte haklıdır.⁴⁴⁷

Sahip olduğu dünyevi koşulların kaybından dolayı umutsuzluk içerisinde olduğunu düşünen kişinin bu koşulları geri kazanması durumunda ne olacağı sorulabilir. Kierkegaard'a göre bu kişi kuşkusuz umutsuzluğa düştüğünün yanlışlığı gibi ondan kurtulduğunun yanlışlığına sahip olacaktır. Kaybettiklerine aynı niceliksel ölçütlerle tekrar sahip olan kişi yaşamına kaldığı yerden devam eder. Eğer dışarıdan bir etkenin yardımıyla böyle bir değişim meydana gelmezse kişinin 'hiçbir şeyin tekrar eskisi gibi olmayacağına' dair bir düşünce onun biraz olsun kendi üzerine düşündüğüne işaret eder. Kierkegaard'a göre bu durum zayıflığın umutsuzluğunun farklı bir çeşididir. Böyle bir umutsuzluk içerisinde olan kişi hala dolaysız bir yaşayış içindedir. Ancak kendi üzerine düşünmeye başlamak suretiyle sahip olduğu olanakları görmeye başlar ve dışsal koşulların kontrolündeki hayatının anlamsızlığını kavrar. Bu durumda kişinin içine düştüğü umutsuzluk kendi olma ödevini yerine

⁴⁴⁵ A.g.e., s. 51.

⁴⁴⁶ Sylvia Walsh, *Umutsuzluğun 'Feminen' ve 'Maskülen' Formları Üzerine*, Çev: Yasemin Akış, Özne Dergisi, Feminizm ve Felsefe Özel Sayısı, 2013/ Bahar, s. 77.

⁴⁴⁷ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 52.

getirmek ve hayatının anlamsızlığıyla yüz yüze gelmek yerine başkası gibi davranarak bu anlamsızlıktan kurtulabileceğini düşünmesi nedeniyle meydana gelir. Dolaysız insan kendisine başka biri olmak suretiyle yardım eder. Sahip olduğu dışsal koşulları kendisi değil, ama bir başkası gibi yaşamak için kullanır. Meydana gelen tüm bu değişimin ‘bir ceketini değiştirmek kadar kolaylıkla gerçekleşebileceğini düşünmeyi sever. Çünkü dolaysız insan kendi kendini tanımaz, o kendisini ancak bu giysisi yoluyla tanır.’⁴⁴⁸ Dolaysız insan sürekli olarak bir başkası olmak isteyerek yaşar. Kendisi olmayı istemek, sahip olduğu tüm imkanlardan bağımsız bir şekilde sadece kendi bilinçli eylemleriyle sınırlandırılabilir kadar kolay ve aynı zamanda bir o kadar zordur. Kendi benliğinin içinde ezeli ve ebedi bir yön olduğunu sezse de bununla yüzleşmeye cesaret edemez. Çünkü insanın benliği onun olmak istediği benlik kadar mükemmel değildir. Bu gerçek insanı korkutur. Kendisiyle yüzleşmek yerine daha kolay bir yöntemi, Kierkegaard’ın deyimiyle oldukça komik olan bir yöntemi, yani başkası gibi olmayı tercih eder. Bu şekilde kendi benini bulmak için ilerlemesi gereken yönün tam aksine doğru devam eder.

O şimdi, romantik kitaplarda olduğu gibi birkaç yıldır mutlu bir evliliği olan, etkin ve girişken bir iş sahibi, bir anne-baba ve vatandaş, hatta belki büyük bir adamdır; evinde hizmetçileri onun ‘kendisinden’ söz ederler; şehirde saygı duyulanlar arasındadır; tavırları beyefendi tavırlarıdır veya o saygı değer bir kişi olarak kabul edilir, bütün görünüşüyle o bir insan olarak kabul edilir. Hıristiyanlık dünyasında o bir Hıristiyandır (aynen putperestlikte bir putperest ve İngiltere’de bir İngiliz olduğu gibi) kültürlü Hıristiyanlardan biridir. Ölümsüzlük sorusu sık sık aklına gelir, papaza birçok kere gerçekten ölümsüzlük diye bir şeyin, olup olmadığını, insanın yeniden gerçekten kendisini tanıyıp tanıyamayacağını sormuştur ki, bu gerçekten de onun için tek önemli soru olmalıdır; çünkü onun bir kendiliği yoktur.⁴⁴⁹

Kierkegaard’a göre günlük konuşmada umutsuzluğun gençlere özgü bir durum olduğunu ve gençlik yıllarında ortaya çıktığı düşüncesi de bir yanılgıdır. Umutsuzluk, yalnızca gençlerde ortaya çıkan ve zamanla geçen bir şey değildir. Umutsuzluk, tinle ilgili bir durumdur ve yıllar içerisinde değişiklik göstermez. Bu yanılgının sebebi insanların tin’in ne olduğuna dair doğru bir kavrayışa sahip olmamasından kaynaklanır. İnanç ve bilgelik niceliksel olarak geçmekte olan zamandan bağımsız kavramlardır. Bu özellikler yılların geçmesiyle elde edilemeyeceği gibi aksine yılların geçmesiyle kaybedilen tutku, duygu, hayal gibi

⁴⁴⁸ A.g.e., s. 53.

⁴⁴⁹ A.g.e., s. 56.

özellikler vardır.⁴⁵⁰ Bu farklılıklardan dolayı genç insan ile yaşlı insanın umutsuzlukları arasında bir fark olabilir. Ancak bu fark özsel değil, niceliksel bir farktır.

Genç gelecekte, in fütura (gelecekteki) bir şimdi olarak umutsuzluğa düşer; gelecekte kabul edemeyeceği, onun varlığıyla kendisi olamayacağı bir şey vardır. Yaşlı adam geçmişten, gittikçe daha fazla geçmiş olmayı reddeden, çünkü onu tamamen unutamadığı için mutsuzdur, in praeterio (geçmişte) bir şimdi olarak umutsuzluğa düşer.⁴⁵¹

e. Meydan Okumanın Umutsuzluğu (Kendisi Olmayı İstemenin Umutsuzluğu)

Kierkegaard'ın ortaya koyduğu umutsuzluğun son formu, meydan okumanın umutsuzluğudur. Umutsuzluğun bu formunda kişi bir benlik olmanın bilincindedir. Ancak benlik olmak istese de bu isteğine tek başına ulaşmaya çalıştığı için umutsuzluk içindedir. Kişi, bilincinde olduğu benliğinin Tanrıya olan bağlılığını reddeder. Bu durum daha önce ele aldığımız *ıçe kapanma (inclosing reserve)* kavramını hatırlatır. Ancak burada kişi kendisine değil, Tanrıya ve Tanrıdan gelecek her türlü yardıma kendisini kapatır. Kierkegaard'a göre benlik olmak, Tanrıya bağımlı olmak anlamına gelir ve kişinin bu bağımlılığı kabul etmemesi ya da görmezden gelmesi kendi olmak istememesidir.

Kişinin kendisi olmaya direnmesi ya da değişmeye karşı gösterdiği meydan okuma içinde zayıflık barındırmasına rağmen yine de zayıflığın umutsuzluğundan meydan okumanın umutsuzluğuna geçiş umutsuzluk içinde olmanın bilincinin arttığını gösterir. Zayıflığın umutsuzluğunda kişi hiçbir şekilde kendisi olmak istemezken, burada kişi artık neden kendisi olmak istemediğini bilir. “Burada umutsuzluk bir eylem olduğunun bilincindedir ve çevresel baskı altındaki edilgen bir acı olarak dışarıdan gelmemektedir, aksine doğrudan ben'den kaynaklanır.”⁴⁵² Meydan okumanın umutsuzluğunda kişi zorluklarla ve kendiyle ilgili onaylamak istemediğimiz temel kusurlarla yüzleşir. Umutsuz bir şekilde kendisi olmak isterken bunun kusurlarından bağımsız bir şekilde olamayacağını anlar. Kendi yaptıkları

⁴⁵⁰ A.g.e., s. 58-59.

⁴⁵¹ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, Çev: Kamuran Gödelek, s. 301.

⁴⁵² Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 67.

tarafından acı çektirilirken, aynı zamanda bu ıstıraptan uzak kalmaz. Bu şekilde kendine ilişkin bilinci güçlenir, ancak güçlenen bilinç beraberinde daha da güçlenen umutsuzluğu getirir. Böyle bir umutsuzluk aynı zamanda demoniktir. *Ölümciil Hastalık Umutsuzluk*'ta demoniğin *Kaygı Kavramı*'ndan daha şiddetli bir anlamı vardır. Demonik olarak içine kapanan insan kendi ıstırabını devam ettirme konusunda ısrar eder. *Kaygı Kavramı*'nda demonik her bireyde izlerini gösteren bir durumken burada demonik umutsuzluk kendisini nadiren gösterir.⁴⁵³

Kierkegaard zayıflığın umutsuzluğunu daha pasif bir umutsuzluk olarak ortaya koyarken meydan okumanın umutsuzluğu bir karşı çıkışı ifade etmesi anlamında daha aktif bir umutsuzluktur. Umutsuz kişi buradaki umutsuzluğun başına gelen bir şey değil onun seçtiği bir şey olduğunu anlar. Kişi, kendi sahip olduğu varoluşuna duyduğu öfke ile Tanrıya karşı kendisi olmaya meydan okur. Stephen Evens Kierkegaard'ın eğer bu umutsuzluk formunu bugün yazsaydı kesinlikle buna 20. yüzyıl varoluşçuluğunu örnek vereceğini iddia eder. Kuşkusuz bu yorum Kierkegaard'ı varoluşçuluğun babası olarak gösteren popüler görüşe ironik bir cevap olurdu. Meydan okumanın umutsuzluğu içindeki kişi benliği yaratılmış bir şey olarak kabul etmez ve onu en baştan yaratmak ister. Tanrının kendisine verdiği özgürlükle kendi Tanrısı olmak ister. Nietzsche ve Sartre akımının bakış açısından dile getirecek olursak kendi değerlerinin yazarı, iyinin ve kötünün yaratıcısı olmak ister. Kierkegaard'a göre bu kişi asla bir benlik olamaz.⁴⁵⁴

Kierkegaard'ın ortaya koyduğu zayıflık ve meydan okuma olarak umutsuzluk formlarını ele alırken Kierkegaard üzerine özellikle son yıllarda yoğunlaşan feminist yorumlara⁴⁵⁵ da dikkat çekmekte fayda var. Kierkegaard iki umutsuzluk arasındaki zayıflığın umutsuzluğunu feminen umutsuzluk olarak ifade ederken, meydan okumanın umutsuzluğunu maskülen olarak ifade eder. Her ne kadar Kierkegaard umutsuzluğu genel olarak tin'in bir niteliği olarak ortaya koysa da, meydan okumanın umutsuzluğunu açıklarken bu umutsuzluk türünden tin'in bir niteliği

⁴⁵³ Arne Gron, *The Concept of Anxiety in Soren Kierkegaard*, s. 100-101.

⁴⁵⁴ Stephen Evens, a.g.e., s. 81.

⁴⁵⁵ Bkz. *Feminist Interpretation of Soren Kierkegaard*, Ed: Celine Leon & Sylvia Walsh, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania: 1997.

olarak maskülen, daha düşük bir senteze ait olduğunu söylediği zayıflığın umutsuzluğundan feminen olarak bahseder.

Sylvia Walsh'a göre Kierkegaard'ın, umutsuzluğun formlarını seksüel kategoriler açısından yaptığı bu ayırım cinsel kalıpların şüpheciliğiyle büyüyen bir nesil için oldukça tartışmalıdır ve eleştirel bir incelemeyi gerektirir. Kierkegaard'a bu ayrımı yaparken kadın ve erkeğin sahip olduğunu iddia ettiği özsel farklılıklara dikkat çeker. Kadın doğası erkekten farklı olarak bağlılık (*Hengivenhed*) ya da kendisini başkalarına teslim ve terk etme (*Hengivelse*) tarafından karakterize edilir. Buna göre kadın kendini başka bir varlığa adanma, bağlanma ve bu bağlılığının nesnesi aracılığıyla bir benlik bilincine sahip olma eğiliminde olan bir varlıktır. Kierkegaard'ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'nde dile getirdiği erkeğin kendisi-için var olurken kadın *başkası-için-varlık* (*being-for-other*) kategorisine ait olduğu⁴⁵⁶ düşüncesi de bunu desteklemektedir. Kısaca kadın varoluşu kendi başına değil ancak başka bir şeye bağlı olma vasıtasıyla kendisini gerçekleştirir. Erkeğin varlığı ise aksine başkalarıyla kurduğu ilişkiden bağımsız olarak kendilik-farkındalığıyla karakterize edilir. Walsh'a göre Kierkegaard'ın kadınları nitelendirmesinde önemli olan nokta, kadının doğası olan bağlılığın aynı zamanda onun için umutsuzluk modu teşkil etmesidir. Dolayısıyla onun umutsuzluğu, kendisi olmama isteğinde değil, ayrı ve bağımsız bir öz kimliği olmamasında yatar.⁴⁵⁷

Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Kierkegaard'ın kadın ve erkeğin umutsuzlukları arasındaki farklılığın sebebi olarak gösterdiği özsel farklılıkların sadece kendileriyle kurduğu ilişki üzerinde farklı etkiler meydana getirdiğidir. Başka bir deyişle Tanrıyla kurulan ilişkide cinsel farklılıkların önemi ortadan kalkar. Kierkegaard için hem kadın hem de erkek için benlik Tanrıya bağlılıkla meydana gelir. Wanda Warren Berry, Kierkegaard'ın kadınlara karşı dile getirdiği bu düşüncelerin onun yazın tarzından kaynaklandığını öne süren oldukça pozitif bir yaklaşım sergilemektedir. Berry, Kierkegaard'ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'ndeki kadın düşmanı sözlerine yine Kierkegaard'ın daha sonralarda kaleme

⁴⁵⁶ Søren Kierkegaard, *The Seducer's Diary*, s. 176.

⁴⁵⁷ Sylvia Walsh, *Feminist Interpretation of Kierkegaard*, Ed: Celine Leon & Sylvia Walsh, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania: 1997, s. 204-207.

aldığı *Works of Love*'daki 'tüm insanlar Tanrı önünde eşittir' düşüncesiyle cevap verir.⁴⁵⁸

4.4. Umutsuzluk Tanrı Karşısındaki Günahtır

Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'un birinci bölümünde umutsuzluğun ne olduğu ve onun formlarını analiz ederken kavramsal açıklamalar ve fenomenolojik tanımlar kullanmıştır. Eserin ikinci bölümü ise dini bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Bu bölümün konusu umutsuzluğun dini bir analizi ve günah kavramıyla olan ilişkisine yönelik dini bir araştırmadır. Kerkegaard'ın amacı, okuyucusunu kendi günahkarlıklarıyla yüzleştirmek ve inanca yönlendirmektir. Kierkegaard bu noktaya kadar umutsuzluğu insanın kendi sonsuzluğunun farkında olmaması olarak açıklayarak insanın ben'iyile ve bilinciyle olan ilişkisi bağlamında umutsuzluğun farklı derecelerini ortaya koymaya çalışır. Kierkegaard şimdiye kadarki analizin insan ben'inin bakış açısıyla yapıldığını vurgular. Ancak ben aynı zamanda Tanrı karşısında bir varoluştur. İnsan, Tanrı karşısında olma bilinciyle Tanrının ölçüsüne girer ve sonsuz bir gerçekliğe sahip olur. İnsanın bu ölçüyle karşılaşması şimdiye kadar sahip olduğu ya da bildiği tüm tanımlamalardan farklıdır.

İneklerin karşısında bir ben olan inek çobanı yalnızca alt düzeyde bir bendir. Benzer şekilde köleleri karşısında bir ben olan hükümdar yalnızca alt bir bendir ve hatta bir ben bile değildir. Çünkü her iki durumda da ölçünün eksikliği vardır. Ölçü olarak yalnızca anne babasını bilen çocuk, yetişkin olduğunda Devlet karşısında bir ben olacaktır, ancak Tanrı insanın ölçüsü haline geldiğinde ben'e sonsuz bir nitelik verir.⁴⁵⁹

Kierkegaard günahı tanımlarken onun Tanrı karşısında günah olduğunu söyler. Buradaki Tanrıya karşı ifadesi kişinin sahip olduğu aşkınlık fikrine karşılık gelir. Kierkegaard'a göre dogmatiklerin yanlış, Tanrıyı bizim dışımızda ve daima onun karşısında olduğumuz bir güç olarak görmeleridir. Tanrıyı bu şekilde bizim dışımızda düşünmek her zaman ona karşı günah işlenmediği düşüncesini de beraberinde getirir. 'Tanrı bir polis gibi hiçbir zaman bizim dışımızda değildir... Ben'in sahip olduğu Tanrı fikri, onu Tanrı'nın istediğini istememekten ve ona karşı gelmekten alıkoymaz. Tanrı karşısında sadece bazen günah işlenmez. Her günah

⁴⁵⁸ Wanda Warren Berry, *Feminist Interpretation of Kierkegaard*, Ed: Celine Leon & Sylvia Walsh, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania: 1997, s. 31.

⁴⁵⁹ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 79.

Tanrı önündedir ya da daha doğrusu insani bir yanlışlığı günah yapan şey suçlunun Tanrı karşısında var olduğunun bilincinde olmasıdır.’⁴⁶⁰

Umutsuzluk tam olarak Tanrı karşısında günahkar olmanın getirdiği bir durumdur. Bu nedenle ben bilinci arttıkça umutsuzluğun derinliği de artar. Ben ise Tanrı fikriyle büyür. Kişinin sahip olduğu somut bireysel benlik Tanrı karşısında olma bilinciyle sonsuz bir ben’e dönüşür. Bu durumda Tanrı karşısında günah işleyen sonsuz bendir.⁴⁶¹ Kierkegaard burada günahı ve umutsuzluğu tıpkı kaygı kavramında yaptığı gibi olumsuz birer kavram olarak algılanmaktan kurtarır. Günah ve umutsuzluk Tanrı karşısında insan ben’inin gelişiminin ve bilinçlenme sürecinin aşamalarıdır. Tanrı fikrinin edinilmesi ve kişinin ben bilincini elde etmesi bu aşamaların hepsinden geçmeyi gerektirir. Kierkegaard Tanrı karşısında olma bilincinin insanda yarattığı farklılığı göstermek için Paganlığı örnek verir. Pagan’ın Hristiyan’dan farkı, onun ben’inin Tanrı karşısında olmamasıdır. Pagan için tek ölçüt insan ben’idir. Pagan umutsuzca dünyada Tanrısız olarak var olduğunu düşünür.⁴⁶² Kierkegaard’a göre Hristiyanlık ve Paganlık arasındaki temel farklılık insanlığın kurtuluşu doktrininden değil günah doktrininden kaynaklanır. Hristiyanlık günahın ne olduğunu ortaya çıkarmak için Tanrıya ihtiyaç olduğunu bilir. Bu nedenle günah Hristiyanlığa özgü açıklamasını ilk günah içinde bulur.

Umutsuzluk, insanın kendisi olmayı istememesidir. Tanrı karşısında kendi olmak istemeyen insan günah işler. Dolayısıyla umutsuzluk günahkarlıktır. Günahkarlık daha önce kalıtsal günah dogmasında ele aldığımız gibi bedenın ya da kanın bir bozukluğu değil, tin’in bu bozukluğa göz yummasıdır. ‘Günah tin’in bir niteliğidir.’⁴⁶³ Kierkegaard’ın sözünü ettiği günah ise tek tek günah deneyimleri değil bütün günah deneyimlerini içeren genel bir günah anlayışıdır. İnsanın düşünebileceği her türlü etkin günah Tanrı karşısında umutsuzluktur. Kierkegaard bu noktada kendi günah kavramının Sokrates’inkinden farklılığına dikkat çeker. Sokrates günahın bilgisizlik ya da cahillik olduğunu ve hiç kimsenin bilerek kötülük işleyemeyeceğini düşünüyordu. Kierkegaard doğruyu yapanın günah işlemediği konusunda Sokrates’in

⁴⁶⁰ A.g.e, s. 80.

⁴⁶¹ A.g.e.,s. 81.

⁴⁶² A.g.e.,s. 81.

⁴⁶³ A.g.e., s. 81.

düşüncesinin destekler ve eğer doğruyu yapmıyorsa bunun nedenini anlamamış olması da olabilir. Bu noktada günahın bilgisizlik olduğunu söyleyebilirsek de bu tanım ‘bilgisizlik’ ile ne anlatılmak istendiği konusunda eksiktir. Günah, bilgisizlik olabilir. Ancak bu bilgisizlik şimdiye kadar hiçbir şey bilmemiş birisinin durumunu mu yoksa sonradan edinilmiş bir bilgisizliği mi ifade eder? Sonradan edinilmiş bir bilgisizlikse günahın kökenleri bilgisizliğe değil, kişinin kendinde temellenir. Kierkegaard bu süreci şu şekilde ifade eder;

O halde insanın doğruyu gördüğü halde bile doğru olanı yapmazsa, önce bilmek yatıştır. Sonraki adım istencin ne bilindiğini nasıl değerlendirdiğidir. İstenç insanın tüm aşağı doğasının altındaki diyalektik etmendir. Eğer istenç ne bilindiğiyle uzlaşmazsa bilmenin anladığı şeyin tam aksini zorunlu olarak yapmaya koyulmaz. Bu şekilde zıtlıklar nadir görülür. Ancak zamanın geçmesine izin verir. İstenç şöyle der: Buna yarın bakacağız. Bu zaman boyunca, bilgi daha daha anlaşılmasız hale gelir. Ve ne yazık ki doğamızın aşağı tarafları üstün gelir. İyi olan bilinir bilinmez hemen yapılmalıdır.⁴⁶⁴

Kierkegaard’ın umutsuzluğun analizinde ortaya koyduğu gibi kişinin kendi olmak istememesi bilinçli bir bilgisizlik isteğini belirtir. Bu anlamda umutsuzluğun kişinin kendi bilgisinin üstünü örtme isteği olduğunu söyleyebiliriz. Kierkegaard günahın bilgisizlik olduğu konusunda Sokrates ile aynı fikri paylaşırsa da ona göre günah bilinçli bir bilgisizliktir. Kişi isteyerek bilgiyle günah işleyebilir. Günahın ne olduğunu ve her zaman Tanrı karşısında olduğunu bilmeden onun sadece insansal bir ölçüyle ele alan görüş, günahın karşıtı olarak da erdemi görür. Kierkegaard’a göre kesin bir şekilde günahın karşıtı erdem değil, inançtır.⁴⁶⁵ Kişi oldukça erdemli ama yine de umutsuz olabilir.

O halde Sokrates’in günah tanımındaki eksikliği meydana getiren nedir? İstenç, meydan okuma. Grek entelektüelliği birinin bilerek doğru olanı yapmayacağını ya da bilerek, neyin iyi olduğunu bilerek yanlış yapabildiğini anlayamayacak kadar fazla mutlu, fazla naif, fazla estetik, fazla ironik, fazla alaycı ve fazla günahkardı. Grek düşüncesi entelektüel bir kategorik imperatif ortaya koyar.⁴⁶⁶

Kierkegaard’a göre her zaman gözden kaçırılan şey bir şeyi anlamak ve eyleme geçirmek arasındaki diyalektik kategorinin eksikliğidir. Kierkegaard burada Hegel’e göndermede bulunarak gerçek bireylerin ele alınmadığı saf ideal düşüncelerde böyle bir kategorinin gerekliliğinin altını çizer. Hegelci düşüncede gerçeklikten uzak bir şekilde anlamaktan eyleme geçiş hiçbir engele takılmaz ya da

⁴⁶⁴ A.g.e., s. 94.

⁴⁶⁵ A.g.e., s. 82.

⁴⁶⁶ A.g.e., s. 90.

öyle görünür. Gerçek bireyin dünyasında anlamaktan eylemeye doğru geçiş basit ve kolay bir geçiş değil aksine Kierkegaard'ın ifadesiyle bir serüvendir. Bu geçişten yola çıkan Hıristiyanlık sürekli olarak günahla karşılaşır onu istençle birlikte ele alarak meydan okuma kavramına ulaşır. Ara kategorilerden eksik olan tüm modern felsefelerin ulaştığı nokta ise *düşünüyorum öyleyse varım*'dir.⁴⁶⁷

Hiç kimsenin kendiliğinden ve tek başına günahın ne olduğuyla ilgili bir şey söyleyebilmesi mümkün değildir. Çünkü kendisi günahın içindedir. Bu nedenle Hıristiyanlık kendisine farklı bir çıkış noktası seçerek insana günahın neyin doğru olduğunu anlamama meselesi değil, neyin doğru olduğunun anlanmak istenmemesi olduğunu gösterir. Sokrates'in üzerinde durmadığı nokta da anlayamamak ve anlamak istememek arasındaki farktır. Hıristiyanlığın bakış açısıyla anlamak ya da anlamak istememek karşısına konulabilecek tek şey inançtır. İnsan, tanrısal olanla ilişkisini insana özgü bir süreç olan anlamayla gerçekleştiremez. İstencin etkisi altında günahı anlamak ilahi bir yardımı gerektirir.

Kierkegaard'ın burada bahsettiği Hıristiyanlık içinde yaşadığı toplumun ve kilisenin din dışına çıkardığını söylediği Hıristiyanlık değildir. Kierkegaard'ın 'gerçek' Hıristiyanlık diye tanımladığı inanış, insanı bireysel olarak kendisini ve Tanrı karşısındaki konumunu sorgulamaya yönlendirir. Kişilerin kendilerini öbekler halinde inananlara dönüştürmesi ve Tanrı karşısında kendi bireyselliklerini kaybetmeleri onları farkında olmadıkları bir yanılgıya sürükler. Bu duruma umutsuzluk demek pek doğru olmayacaktır. Çünkü Kierkegaard umutsuzluğu kişinin bilinçlenme sürecinde önemli bir basamak olarak görür. Kalabalıklar içinde yaşayıp kendi benliğini sorun haline getirmemiş kişi henüz umutsuz bile olmamıştır. Kierkegaard'ın eleştirdiği "Hıristiyanlık kendisi olarak anlattığı şeyden o kadar uzaktır ve insanların çoğu tinsellikten o kadar yoksundur ki, Hıristiyan anlamda, yaşamlarını günahkar olarak bile değerlendiremeyiz."⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ A.g.e., s. 93.

⁴⁶⁸ A.g.e., s. 104.

4.5. Günahın Devamlılığı

Tekrar günah meselesine dönecek olursak, Kierkegaard umutsuzluğu bireyin Tanrı karşısındaki günahı olarak belirledikten sonra umutsuz ve günahkar bireyin durumunu ele alır. Günahın karşıtı ve kurtuluşu inançtır. Umutsuzluk insanın Tanrı karşısındaki günahkarlığı kabul etmemek ya da onunla yüzleşmemek için kendisini içerisine soktuğu bir durumdur. Peki ya kişi Tanrı karşısındaki günahkarlığı konusunda bilinçlenir ve kurtuluş yolu olarak da inancı seçmezse ne olacaktır. Kirkegaard'a göre bu durum günahın devamlılığını getirir. Ancak artık bu günah ilk günahdan farklı bir niteliğe sahiptir. Günahın içinde kalmak, onu devam ettirmek, günah işlemektir. Bu durumda artık 'inançtan kaynaklanmayan her şey günah'tır.'⁴⁶⁹

Kierkegaard'ın günahın devamlılığı olarak tanımladığı bu durum her günahdan sonra pişmanlığın olmayışıyla günah olarak yinelenir. Günahkar günahın artışı her yeni günahla değil, günahın içinde kalınmaya devam edildikçe artar. Sadece yeni günahları not ederek, iki günah arasındaki zamanı atlamayan süreksiz görüş oldukça yüzeyseldir. 'Günahın içinde olma durumu günahın temelidir, tikel günahlar günahın sürdürülmesini değil yalnızca günahın ortaya çıkarılmasını sağlarlar.'⁴⁷⁰ İnsanlar yaşamlarının genelini düşünmeden içine gömüldükleri bilinçsizlikleriyle yaşarlar. Günlük hayatlarında bir gün iyilik bir gün kötülük yaparak yaşarlar ve olayları birbirinden bağımsız bir şekilde değerlendirmeye eğilimlidirler. Kendisini Tanrı karşısında görmeyen insan için yaşamı sonsuz ve bir bütün olarak görmek oldukça zordur. Bu insanlar için kaybedecekleri bir bütünlük yoktur, onlar için kazançlar ve kayıplar her zaman tikeldir.⁴⁷¹ Bu nedenle Kierkegaard'ın söylemiyle umutsuzlukları bazen bir öğleden sonra kadar sürer. İnanan insan ise her türlü kopuştan büyük bir korku duyar çünkü eylemlerinin sonuçlarının hayatının bütünselliğini koparmasından korkar. Onun kaybedecek bir bütünlüğü olmasını sağlayan şey onun içsel sürekliliğidir. Bu şekilde günahın Tanrı karşısında bütünsel bir günah olarak yoğunlaşması bilince doğru giden içsel bir devinimdir.

⁴⁶⁹ A.g.e., s. 105.

⁴⁷⁰ A.g.e., s. 106

⁴⁷¹ A.g.e., s. 108.

Kişi bu süreçte günahın farklı biçimlerini yaşar. Bunlardan ilki kişinin günahı üzerine umutsuzluğa düşmesinin günahıdır. Kierkegaard burada farklılaşan tek tek günahlardan değil günah durumundan ancak yeni bilinçlenmelerden bahseder. Günahından dolayı umutsuzluğa düşmenin günahı, günahın yoğunluğunu daha da artırır. Bu durum günahın kendi sonucu içine kapandığını gösterir. Günah kişinin iyi olandan uzaklaşmasını ifade ederken, günahından umutsuzluğa düşmek ikinci bir kopuşu ifade eder.

Kişinin içinde düştüğü günahın bir farklı aşaması ise günahlarının affedileceği konusunda umutsuzluğa kapılmasıdır. Burada insan umutsuzlukla kendi olmayı isterken bağışlanmanın olacağı ana kadar günahkar kalmayı ister. Bu durum daha önce değindiğimiz zayıflığın umutsuzluğuna benzer. Kierkegaard bu günah durumunda kişiyi Tanrı karşısında olmanın yanı sıra İsa'nın da karşısına koyar çünkü İsa Kierkegaard için Hıristiyanlığın en önemli figürlerinden biri olmanın yanı sıra insanı Tanrıya bağlaması ve ona olabildiği göstermesi açısından çok önemli bir işarettir. İsa Tanrının insanla arasındaki uçurumları kaldırması, sonsuzluğunu insanın sonlu varlığında göstermesidir. Tanrı fikrinin gelişmesinin insan ben'ini geliştirmesi gibi İsa fikri geliştikçe ben de o kadar büyür. İsa karşısındaki benlik Tanrının verdiği büyük ayrıcalıkla yüksek bir güce ulaşır. Tanrı bu benlik uğruna doğmayı, insan olmayı, acı çekmeyi ve ölmeyi ister. Tanrı bu şekilde insana İsa'yı ölçü olarak verir.⁴⁷²

İnsanın Tanrı ve İsa karşısında benliğinin yoğunluğunun artması aynı zamanda günahının yoğunluğunu da artırır. Artık onun günahı günahları karşısında uzlaşma sunan bir Tanrıya karşı düştüğü umutsuzluktur. Kierkegaard'a göre bugünün Hıristiyan'ı böyle bir umutsuzluğa düşer çünkü Tanrı tarafından günahlarının affedileceğinden emin değildir. Bunun sebebi bugünün insanının Tanrının kendisini kişileştirmesini her şeyin olanaklı olduğu şeklinde yorumlamaktansa, Tanrıyı kendisiyle eşit görerek affedilmenin olanaksızlığına inanmasıdır. Kierkegaard Hıristiyanların insan-Tanrı dogmasının dinsizleştirilmesinin ve panteist bir düşüncenin insan ve Tanrı arasındaki farklılığın yerine geçirilmesinin umutsuzluğu

⁴⁷² A.g.e., s. 113-114.

arttırdığını söyler.⁴⁷³ Kierkegaard'ın buradaki belirlemeleri sadece umutsuzluk ve günaha ilişkin değil uzun zamandır süregelen ve kendi döneminde en yüksek seviyesine ulaştığını düşündüğü Hıristiyanlığın yanlış yorumlanmasıdır.

Günah kavramı, Kierkegaard'ın kaygıya ve umutsuzluğa dair yaptığı analizin en başından beri değindiği gibi, bu yanlış yorumlamaya en fazla maruz kalan kavramdır. Hıristiyanlık kendisini en baştan beri bu günah kategorisi sayesinde korur. Günah kategorisi aynı zamanda bireyselliğin bir kategorisidir. Birey olarak insan değil onun kavramı ele alınır. Bu nedenle din alimleri soyun bireye üstün olduğu düşüncesine üşüşürler. Tıpkı tek bir bireyin düşünemediği gibi tek bir bireyin günahı da düşünülemez. Günah bir kavram olarak düşünülebilirken, birey olarak günahkar düşünülemez. Bu nedenle günah düşüncesi ciddiyetle ele alınmaz çünkü o yalnızca bir düşüncedir. Kişi günaha ciddiyetle yaklaştığında anlar ki 'sen' ve 'ben' birer günahkarız. Halbuki bireye hep bu düşüncüyü unutmaması önerilir. Bireysel olarak insan olmanın hiçbir şey olduğu öğretilir. Ona sen tüm insanlık olduğu, düşünüyorsa öyleyse var olduğu öğretilir.⁴⁷⁴ Kendisinden birey olarak uzak durması öğütlenen insan elbette ki kendi bireysel günahı üzerine düşünmesi ve onun için acı çekmesi için cesaretlendirilmez. Tek bir birey olarak insan olmak insan olarak en yüksek seviyedir. Kişinin kendi bireysel günahının sorumluluğunu alması, onun bilincine varması ve onun acısını çekmesi onun bireyselliğinin en büyük ifadesidir. Günah bireyin bir özelliğidir. Günah gerçekliğini tek tek bireylerde bulur.

Mezarlıktaki ölülerin bir kulüp oluşturmaması gibi herkesi ortak bir kavram, grup, kulüp ya da topluluk içinde dolaylı, insan türünün günah düşüncesi kötüye kullanılmıştır. Aksine günah insanları bireyler halinde dağıtır ve herkesi günahkar olarak ayrı tutar. Bu şekilde dağıtması varoluşun mükemmelliğiyle uyum içindedir. Bu mükemmelliğe amaçlılık aracılığıyla yönelir. Bu durum istenmediği için düşmüş insan türünün İsa blok olarak İsa tarafından kurtarılması istenmiştir. Bu şekilde Tanrı bir soyutlama olarak ele alınmıştır. Bu soyutlamanın da insan türüyle akraba olduğu ileri sürülmüştür. Bu insanın küstahlığına hizmet eden ikiyüzlü bir maskedir. Çünkü bireyin kendisini Tanrıyla akraba hissetmesi için bunun ağırlığını korku ve titreme olarak hissetmesi gerekir. Birey için bu muhteşem akrabalık ve insan türünün toptan kurtuluşuyla her şey çok kolaylaşır ve temelde din dışı bir oluşuma döner... Birey bu soyutlamaya katılmakla, her şeyi formalitesiz kazandığını düşünür. Her şeye rağmen insanlık, tek hayvanın türden daha az değer taşıdığı hayvanlıktan başka bir şeydir. İnsan diğer türlerden her zaman bahsedilen özellikleriyle değil, bireyin yapısının, tikelin tür üzerindeki üstünlüğüyle farklıdır. Ve bu tanım diyalektiktir. Bireyin günahkar olduğunu, buna rağmen mükemmelliğin tek başına yaşamak, tek olmak olduğunu gösterir.⁴⁷⁵

⁴⁷³ A.g.e., s. 115.

⁴⁷⁴ A.g.e., s. 119.

⁴⁷⁵ A.g.e., Dipnot s. 120-121.

Bireysel günahın yığının günahına dönüştürülmesi Tanrı ve insan arasındaki yapı farkını derinleştirmiştir. Hiçbir şey insanı günahkar olması kadar Tanrıdan farklılaştırılmaz. Aynı şekilde hiçbir şey Tanrının insanların günahlarını affetmesi kadar onu insanlardan farklılaştırılmaz. Ancak kişinin bireysel günahı fikri kabul edilmediği sürece Tanrının günahları cezalandırması ya da affetmesi düşüncesi de kabul edilemez. Kierkegaard bu durumu bir denizci ayaklanmasında suçluların sayısının çok olması nedeniyle cezalandırmanın mümkün olmadığı örneğiyle açıklar. Kitlelere uygulanan bir af ya da ceza fikri ancak insanın kendi benliğiyle ve sorumluluklarını elinden geldiği kadar ertelemesine yardımcı olur. Günah kitleleri içine alan bir kavram olduğu sürece Tanrının günahları kıyamette bir gün cezalandırılacağı düşüncesi daha inandırıcı hale gelir. Bu düşünce insana gerçekte yüzleşmenin ertelendiği bir ömür süresi kazandırır.

Yargı fikri sadece bireye uygundur. Kitleler yargılanamaz, onları katledebiliriz, gönüllerini okşayabiliriz, başka bir deyişle yığına birçok biçimde bir hayvana davranıldığı gibi davranabiliriz. Ancak insanları hayvanlar gibi yargılamak imkansızdır, çünkü hayvanlar yargılanmaz. Sayıları ne olursa olsun insanları tek tek yargılamayan bir yargı sadece güldürü ve yalandır... Aynı zamanda çok sayıda olmaları, tek tek yargı önüne çıkamamaları, bunun gücümüzün dışında olması, böyle bir yargı düşünmemizin boşluğunu hissetmemize yol açtığı için her şeyi kendi haline bırakırız. Bu şekilde yargı bertaraf edilir.⁴⁷⁶

Kierkegaard bu noktada insanın vardığı son günah çeşidini ele alır. Bu günah Hıristiyanlığı terk etmenin günahıdır. Burada kişinin benliği umutsuzluğun en yüksek seviyesine erişir. Hıristiyanlığı yalan ve masal olarak değerlendiren birey kendisini ondan uzaklaştırır. Kierkegaard'a göre önceki günah türleri Tanrının affi karşısında ya da kendi günahı karşısında bir saklanmayı ifade ederken burada saldıran günahın kendisidir. Kişi İsa paradoksunu, günahlarının affedilebileceğini inkar ederek en uç noktaya ulaşır. Kişi kendisi ile ilişki içinde kendisi olmaya çalışırken, kendisini ortaya koyan gücün içine dalar ve birçok kere bu sonsuzluk bilincini edinmeye cesaret edemeyerek ondan kaçır ya da ona saldırır. Ancak Kierkegaard'ın buraya kadar ele aldığı umutsuzluk ve günah formlarında olduğu gibi bununda olumsuzluk içinde ele alınmaması gerekir. Kierkegaard'ın daha önce söylediği gibi her şeyini yitirmeyen hiçbir şey kazanamaz.

⁴⁷⁶ A.g.e., s. 123.

4.6. Umutsuzluk ve Kaygı İlişkisi

Umutsuzluk ve kaygı Kierkegaard'ın çalışmaları içerisinde iki temel kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kierkegaard'ın kaygıyı ve umutsuzluğu insan varoluşundaki yeri açısından konumlandığı yer oldukça benzerdir. Umutsuzluğun varoluş için bir avantaj mı yoksa onun bir kusur mu olduğu sorusuna Kierkegaard her ikisi de cevabını verir. Umutsuzluğun ölümcül hastalık olarak tanımlamamıza neden olacak kadar insana ızdırap veren bir şey olduğu açıktır. Ancak aynı hastalık insanın hayvana olan üstünlüğüdür. Umutsuzluk insanda tin'in varlığının en belirgin ifadesidir. Kierkegaard benzer şekilde kaygıyı da insanın bir ayrıcalığı olarak belirlemiştir. Kaygı kendisini insanda bir kusur olarak ifade etse de o insan doğasının mükemmelliğidir. Kendisinin kaygıdan ve umutsuzluktan bağımsız kılmaya çalışan kişi tinden yoksundur ya da henüz kendisini bir ben olarak keşfetmemiştir.⁴⁷⁷

Kierkegaard'ın her iki kavramı özgürlük, günah, demonik gibi kavramlarla ilişkisi doğrultusunda ele alması bizi her iki kavramı da incelerken ortak noktalara getirmektedir. Teolojik anlamda umutsuzluk ve kaygının ilişkisi Kierkegaard'ın günah ve kalıtsal günahın ilişkisi yorumu etrafında şekillenirken, psikolojik anlamda çevresel faktörler ve kişisel sorumluluklar ilişkisinde temellenir. Her ne kadar Kierkegaard umutsuzluk ve günah arasında yakın bir bağıntı kurarak umutsuzluğu Tanrı'dan önceki günah olarak tanımlasa da *Ölümcül Hastalık Umutsuzluktan* dört yıl önce kaleme aldığı ve günah kavramını ayrıntıyla incelediği *Kaygı Kavramında* bu kavramdan açık bir şekilde bahsetmez. Kierkegaard *Kaygı Kavramını* yazarken umutsuzluğun benlikle ve günahla olan ilişkisinin henüz netleştirmedini söyleyebiliriz. Bu nedenle *Kaygı Kavramında* umutsuzluk ve kaygı ilişkisine dair doğrudan bir düşünceye ulaşamamaktayız.

İki kavram arasındaki ilişkiyi yorumlamanın zorluğu her iki kavramın yakından ilişkili olduğu günah kavramına dair Kierkegaard'ın kavramsal bir tanım yapmaktan kaçınmış olmasıdır. Kierkegaard günaha ile ilgili yaptığı tüm analizlerde psikolojik bir yöntem izlemeyi tercih etmiştir. Kierkegaard aynı zamanda dogmatik bir kavram olan günahın bütünsel olarak psikolojinin yanı sıra vahiy bilgisiyle anlaşılabilirliğini söyleyerek kendi ortaya koyduğu psikolojik yaklaşımın çalışmayı ancak belirli bir

⁴⁷⁷ Arne Gron, *The Concept of Anxiety in Soren Kierkegaard*, s. 109-110.

noktaya kadar taşıyabildiğini belirtir. Bu nedenle kaygı ve umutsuzluğa dair derin kavramsal analizler yapmasına rağmen günahın anlamına ilişkin iki eserde de net bir belirleme yoktur.

Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nın demonik içe kapanmayı ele aldığı bölümünde kaygıyı umutsuzluğa benzer olarak tanımlamasını hatırlarsak, kaygının analizinin umutsuzlukla bittiğini, umutsuzluğun analizinin ise kaygıyla başladığını söyleyebiliriz. Kierkegaard *Kaygı Kavramında* kaygıyı ilk günahın olanağı için bir koşul olarak belirlemiştir. *Ölümcül Hastalık Umutsuzlukta* ise günahı Tanrıdan önceki umutsuzluk olarak tanımlar. Her iki belirlemeden yola çıkarak kaygının umutsuzluğun olanağı için koşul olduğunu söyleyebiliriz. Kaygı ve günah arasındaki ilişki ortaya koyulduğunda kaygı ve umutsuzluk arasındaki bağlantı da açıklık kazanmaktadır.

Kierkegaard *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta kaygı ve umutsuzluk ilişkisine dair yaptığı en açık belirleme umutsuzluğun formlarını açıklarken umutsuzluğun baş dönmesiyle karıştırılmaması gerektiğini söylediği pasajdır.⁴⁷⁸ Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramında* kaygıyı özgürlüğün baş dönmesi olarak tanımladığı pasajı hatırlarsak, baş dönmesiyle kaygıya gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda umutsuzluk baş dönmesinden yani kaygıdan farklıdır. Her iki kavram arasındaki temel fark kaygı insanın başına gelirken, umutsuzluğun insanın kendisi tarafından ortaya çıkarılmasıdır.⁴⁷⁹ İnsan umutsuzluktan sorumluyken kaygıdan sorumlu değildir. Umutsuzluk ve kaygı durumları niteliksel olarak farklı olup, umutsuz olmak ya da olmamak seçilebilirken kaygı bizim seçimimizle belirlenebilen bir şey değildir. Eğer kaygı ve umutsuzluk kavramları birbiriyle karıştırılırsa kaygının insanın isteğiyle bertaraf edilemez bir şey olduğu ya da umutsuzluğa kapılmanın insanın suçu olduğu doğru bir şekilde anlaşılamaz.⁴⁸⁰ Baş dönmesini kaygı olarak kabul ettiğimiz bu yorumlamada Kierkegaard'ın baş dönmesinden herhangi bir hastalık olarak bahsetmediğinin altını çizmek gerekir. Bir uçurumun kenarında durup aşağıya baktığımızda hissettiği baş dönmesi gibi kaygı da özgürlüğümüzün kendi olanaklarına baktığında hissettiği duygudur. Buradaki baş dönmesi fiziksel bir

⁴⁷⁸ Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 14.

⁴⁷⁹ A.g.e., s. 14.

⁴⁸⁰ Gregory Beabout, a.g.e., s. 119.

hastalıktan çok tinsel bir durumdur. Bu noktada bu belirlemeyi yapmamızın nedeni Kierkegaard'ın Kaygı Kavramının üçüncü bölümünde kaygının bir hastalık olmadığını vurgulamasıdır. Eğer buradaki baş dönmesini fiziksel bir hastalık olarak ele alırsak kaygı ve umutsuzluk arasında bir bağ kurmamız mümkün değildir. Kierkegaard umutsuzluğun bedeninde değil tininde bir hastalığı olduğunu belirttiği gibi kaygı ve umutsuzluk arasındaki fark da kaygıyı bedensel umutsuzluğu ise tinsel bir hastalık olarak ortaya koyacağımız bir belirleme olamaz. Kaygı ve umutsuzluğun her ikisi de insanın bedeninde değil tininde bulunduğu durumlardır.

Kierkegaard kaygıyı kişinin gelecekteki olasılıklar tarafından aynı anda hem itildiği hem de kendisine doğru çekildiği bir ilişki olarak tanımlamıştı. Aynı şekilde umutsuzluğu da kişinin kendi benliğiyle arasındaki ilişkiyi kaybetmesi olarak ele alır. Kierkegaard her iki kavramı da insanın temel özellikleri ve bunlarla olan ilişkisi bağlamında ortaya koyar. İnsanın gelecekteki olanaklarıyla aynı anda hem itildiği hem de onlar tarafından kendisine çekildiği bir muğlak bir ilişki olduğu için kaygı tüm insanların temel yapısının bir parçasıdır. Kişi gelecekteki olanaklarıyla onlar tarafından hem itildiği hem de kendisine çekildiği bir ilişkiye sahiptir çünkü özgürdür. Eğer kişi bir takım olanaklar tarafından kendisine çekilse ve bazıları tarafından itilseydi bir özgürlükten bahsetmemiz mümkün değildir. Kişi seçim anıyla karşı karşıya kalıp özgürlüğü vasıtasıyla gelecekle bu muğlak ilişkiyi kurduğunda kaygının bilincine varır. İnsan özgürlüğünün en önemli özelliği olan bu muğlak ilişki kişi onun bilincine varmadan çok önce oradadır.

Umutsuzluk durumunda ise kişinin umutsuz olarak doğduğundan bahsedemeyiz. Aksine umutsuzluk insanın kendisinin ortaya çıkardığı bir durumdur. Dolayısıyla kaygı insanda umutsuzluğu ve umutsuzluğun olanağını önceleyecek şekilde mevcuttur. Umutsuzluk insanın sahip olduğu seçme özgürlüğünün yanlış kullanılması sonucu ortaya çıkar. Kaygı özgürlüğün olanağı, umutsuzluk ise özgürlüğün yanlış kullanımı ise bir kez daha kaygının umutsuzluğu öncelediğinin altını çizebiliriz. Bu durumda kaygı, kişinin kendisini özgür ya da umutsuz yapabilecek seçimlerinin olanağı olarak umutsuzluğun da koşuludur. Kierkegaard kaygının Adem'in ilk günahını öncelediğini söyleyerek umutsuzluk ve kaygı arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur. Günah, Tanrıdan önceki umutsuzluktur.

Kierkegaard'ın Adem'in kaygısına dair söyledikleri, özgürlüğü yanlış şekilde kullanan tüm insanların deneyiminde kendisini gösterir. Tıpkı Ademde kaygının ilk günahı öncelediği gibi özgürlüğü yanlış kullanan her insanda kaygı umutsuzluğu ve umutsuzluğun olanağını önceler.

Kaygı negatif bir fenomen olmanın ötesinde özgürlüğün olanağını ifade eder. Kaygı kendimizi kendisiyle ilişki kuran bir benlik olarak keşfetmenin olanağıdır. Bu nedenle kaygı umutsuzluktan önceki durumdur çünkü umutsuzluk insanın kendi kendisiyle ilişki kuramamasını ifade eder. Bu durumda kaygı aynı anda özgürlük ve özgür olmamanın olanağı olarak muğlak bir kavramken, umutsuzluk daha açık bir şekilde negatif bir fenomendir.⁴⁸¹

Kierkegaard'ın kaygı ve umutsuzluk üzerine aşamalı olarak yaptığı analiz göz önüne alındığında her iki durumun da demonik içe kapanmayla sonuçlandığı görülür. Daha önceki bölümde ortaya koyduğumuz gibi kişi içe kapanmada tinsizlikten farklı olarak bir kendi benliğinin farkındadır. Tinsizlik içindeki kişi kendisi olma görevinin farkında değildir. İçe kapanan kişi bu görevin bilincinde olarak kendisini kapatmayı tercih eder. Kierkegaard *Kaygı Kavramında* iyiye ilişkin kaygının yani demoniğin içe kapanma olduğunu belirtmişti. Bu durumda kişi iyiyle kurduğu ilişki içinde hem kurtarılmak isteyen hem de ondan kaçan muğlak bir ilişki içerisinde. Bu ilişkinin kendisinden kurtulmak isteyen kişi bilincinde olduğu iyiyi reddeder ve içine kapanır. Burada kişi her ne kadar bilinçli olarak iyiden uzaklaşsa da iyinin onun üzerindeki etkisinin tam anlamıyla bittiğini söyleyemeyiz. Kişi bu etkiyi sürekli olarak inkar ederek ondan kurtulmaya çalışır. İyiye ilişkin kaygı kişinin kendisini kapatmak suretiyle kendisiyle olan ilişkisini kaybetmesidir. Kierkegaard *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta kişinin kendisiyle olan ilişkisinin tanımını bu ilişkinin aynı zamanda Tanrıyla kurulan bir ilişki olduğunu söyleyerek genişletir. Bu durumda kişinin kendisiyle kurduğu ilişkiyi kaybetmesi aynı zamanda onun Tanrıyla olan ilişkisini reddetmesi anlamında meydan okumanın umutsuzluğudur. Meydan okumanın umutsuzluğu içindeki kişi Tanrı tarafından kendisine uzatılan yardım elini iyiye ilişkin duyduğu kaygı nedeniyle reddeder ve içine kapanır. Tüm bunlar göz önüne alındığında iyiye ilişkin kaygı, umutsuzluk ve içe kapanma kavramları

⁴⁸¹ Arne Gron, *The Concept of Anxiety in Soren Kierkegaard*, s. 109.

arasında yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. Daha ayrıntılı bir inceleme de ise özellikleri açısından kötüye ilişkin kaygının zayıflığın umutsuzluğunu ortaya çıkardığını söyleyebiliriz.

4.7. Kaygı Yardımıyla Umutsuzluğun Üstesinden Gelmek

Tanrının karşısındaki günah olarak tanımladığımız umutsuzluğun üstesinden gelebilmek için kaygı önemli ve sorunlu bir rolü vardır. Bireyin Tanrı karşısında umutsuz yani günah içinde olmasının nedeni özgürlüğünü yanlış bir şekilde kullanmasıdır. Kişi içinde bulunduğu bu durumdan kurtulmak için çeşitli yollara başvurabilir. Bunlardan ilki kişinin yapabildiğinin en iyisini ortaya koyarak kendi başına kendisi olmaya çalışmasıdır. Kierkegaard'a göre bu yolu deneyen herkesin girişimi başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Çünkü kişinin kendi kendisine sunduğu bu çözüm onun geçmiş ve gelecek umutsuzluklarını ortadan kaldırmak için yetersizdir. Bir birey olarak bu girişim gerekli ancak tek başına yeterli değildir. Kişinin Tanrının yardımını reddederek kendi kendisine umutsuzluktan kurtulmaya çalışması başka bir umutsuzluktur. İkinci bir yol kişinin İsa'nın ve onun sunduğu bağışlamayı bilmesi ancak bu bağışlamaya güvenmemesidir. Bu durum da daha önce değindiğimiz bağışlamaya karşı duyulan bir umutsuzluktur. Umutsuzluk içindeki kişinin izlediği bir diğer yol ise diğerlerinden daha şiddetli olan Hıristiyanlığı ve onun doğruluğunu reddetmektir. Burada kişi sadece bağışlanma konusunda umutsuz değil aynı zamanda bilinçli bir şekilde Hıristiyanlığı yanlış bir yol olarak gören bir tavır içerisindedir. Son olarak umutsuzluk içindeki kişinin yapabileceği İsa'ya ve onun tanrının bir yansıması olarak sunduğu bağışlamaya inanmasıdır.

Kişinin umutsuzluğundan kurtulmak için başvurduğu yolların sonuncusu hariç hepsi onu umutsuzluk içinde tutmaya devam eder ya da başka bir umutsuzluğa sürükler. Bu durumda çözüm olarak sunulabilecek tek yol sonuncusu yani İsa'yı ve onun bağışlamasının gerçekliğini kabul etmektir. Kuşkusuz bu durum Kierkegaard'ın inanç alanında hiçbir şeyin kolay olmadığını belirttiği gibi kolay bir şekilde gerçekleşmeyecektir. Kurtuluşun olanağının ortaya çıktığı yerde kaygı da ortaya çıkar. Çünkü umutsuz kişi kurtuluşun olanağıyla karşı karşıya geldiğinde geleceğiyle yüzleşir. Kişinin gelecekle olan ilişkisi kaygıdır. Tanrının inayetini ve günahlarının bağışlanmasını istemek kaygı içerisinde gerçekleştirilen eylemlerdir. Bağışlanmayı

kabul etmek mutlak anlamda inanç aracılığıyla umutsuzluğun üstesinden gelmektir. Sonuç olarak Kierkegaard'a göre kaygı umutsuzluğun üstesinden gelebilmek için zorunlu koşuldur.⁴⁸²

Burada önemle üzerinde durulması gereken nokta kaygı aracılığıyla umutsuzluğun üstesinden gelindikten sonra kaygıya ne olacağıdır? Eğer kaygı insanın özsel bir özelliğiye kişi inanç vasıtasıyla kurtuluşa eriştikten sonra da varlığını sürdürecektir. Çünkü kişinin gelecekle ve gelecekte olan günah olasılıklarıyla olan ilişkisi devam etmektedir. Birey Tanrı karşısında bir birey olduğunun ve Tanrı karşısında günah işlediğinin bilincine varsa da gelecekte daima yeni günah olasılıkları bulunmaktadır. Kişi için kurtuluştan sonra da daima umutsuzluğa düşme ihtimali vardır. Çünkü kaygı asla insanı terk etmez. Ancak kişinin kurtuluştan sonra kaygıyla kurduğu ilişki daha farklıdır. Kendi umutsuzluğunun bir kere üstesinden gelen birey aynı zamanda kendi kaygı durumuyla da barışır. Kierkegaard'ın kişinin kaygılı olması gerektiğiyle işaret ettiği durum budur.

Kişinin kendisini kaygıdan ve umutsuzluktan kurtarmasının yolu tecrübe kazanmaktır. Kierkegaard kişinin kaygılı olmayı öğrenmesi gerektiğini söyler. Her iki kavramın benzerliklerini göz önüne alarak aynı yöntemin umutsuzluğa da uygulanabileceğini söyleyebiliriz. Kişinin kaygılı ya da umutsuz olmayı öğrenmesi kişiye kendisini bir benlik olarak görmenin yolunu açar. Kendisini bir benlik olarak kavrayan kişi kendisi olma göreviyle ve özgürlüğüyle yüzleşir.

Kierkegaard'a göre kaygının öğrenilmesi her insanın tek başına girişeceği zorlu bir maceradır. Doğru bir şekilde kaygılı olmayı öğrenen kişi, en üst noktaya ulaşmış demektir. Kişinin kaygısı derinlere indikçe kendisi yücelir. Her ne kadar kaygının sebepleri dışarıda aransa da kaygıyı üreten insanın kendisidir. Kim kaygı tarafından eğitilmişse, olanakları tarafından kendi sonsuzluğu açısından da eğitilmiştir. Burada olanak en ağır basan kategoridir. Her zaman olanağın hafif, etkinliğin ise daha ağır bastığı düşünülür Bu şekilde ele alınan olanak, hayattan ve yönetilmekten şikayet etmek ve insanların kendilerini önemli göstermek için ortaya

⁴⁸² Gregory Beabout, a.g.e., s. 133-134.

koyulmuş yalancı bir keşiftir. Olanak içinde her şey eşit şekilde olanaklıdır. Olanak tarafından doğru biçimde yetiştirilmiş kişi, korkutan ve haz veren şeyleri aynı oranda kavrar. Bu kişi hayattan bir şey talep edemeyeceğini, dehşetin, lanetin, yok olmanın yanı başımızda olduğunu bilir. Olanaklılığın eğitici olabilmesinin tek yolu budur.⁴⁸³ Kierkegaard anlattığı tüm bu durumların hayatında hiç kaygı duymamış kişilere anlamsız gelebileceğini söyler. Yalnızca olanaklılığın kaygısını hissetmiş insanlar kaygı duymamak üzere eğitilebilir. Hayattaki dehşet verici şeylerden kaçabildiği için değil, bu olanaklılıkların karşılaştırılması tarafından zayıf duruma düşürüldükleri için. Kendisi büyük yapan şeyin kaygıdan uzak durması olduğunu söyleyen kişiye Kierkegaard'ın cevabı hazırdır, kaygıdan uzaktır çünkü tinden yoksundur.⁴⁸⁴

Kişi kendisini eğitecek olan olanaklılığı ortadan kaldırmaya kalkarsa hiçbir zaman inanca erişemez. Bu kişinin bilgisi ancak sonlu şeylerle kalacaktır. Birey'in olanağına ilişkin problem kendisine karşı dürüst olup olmamasıdır. Kierkegaard burada iki sene boyunca çiğ damlalarıyla beslenen bir münzevinin, şehre inip şarabı tadınca nasıl bağımlı olduğunun hikayesini anlatır. Olanaklılıkla eğitilen kişinin bu tarz hikayelere ihtiyacı yoktur. Bu kişi önce talihsiz kişilerle bir görülebilir, o kaçacağı hiçbir yol olmadığını farkındadır. Olanaklılığın kaygısı kişiyi inanç tarafından kurtarılan kadar bir av gibi elinde tutar. Olanaklılığın bu sınavını talihsizlik olarak gören kişi her şeyini etkinlik içindeki kişinin kaybetmediği kadar kaybeder. Olanaklılığın disiplini sonsuzluğu elde ederken, diğerinin ruhu sonluluk içinde kaybolup gider. Kierkegaard'a göre etkinlik halindeki kişi çok fazla derine batamaz, ancak olanaklılığa batmış kişinin gözleri şaşkınlıkla bakar. Etrafındaki insanların kendisini kurtarmak için uzattığı çubukları görmez, kulakları onlara tıkanmıştır. Sonuna kadar batar, ancak sonra kuyunun en derinliklerinden hayattaki tüm kötü şeylerden ve ıstıraplardan daha hafif bir şekilde çıkar. Kierkegaard olanağın eğittiği kişilerin de tehlike içinde olduklarını yadsımaz. Onlar da diğerleri gibi düşme tehlikesini yaşayabilirler, bu düşüş; intihardır.⁴⁸⁵

Eğer kişi eğitiminin başında kaygıyı yanlış anlarsa, bu durum onun inanca ulaşmasını değil inançtan uzaklaşmasına sebep olur. Diğer taraftan olanaklılıkla

⁴⁸³ Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 156-157.

⁴⁸⁴ A.g.e., s. 157.

⁴⁸⁵ A.g.e., s. 158-159.

eğitilen kişi kaygıyı hep göz önünde bulundurur, yaptığı sayısız hataların onu yolundan çevirmesine izin vermez, geçmişi doğru şekilde hatırlar. Bu durumda ne kadar korkunç olursa olsun kaygının saldırılarından kaçması gerekmez. Bu kişi için kaygı gitmek istediği yere ulaşması için, kendi iradesine rağmen ona hizmet eden bir tin'dir. Kaygı kendisini ortaya çıkardığında, her şeyden daha korkunç yeni bir işkence aleti icat eder. Ancak bu kişi geriye çekilmez, tüm gürültüsü ve kafa karıştırcılığına rağmen kaygıdan kaçmaz, bu işkenceyi neşeyle karşılar tıpkı Sokrates'in zehir dolu kupayı eline alması gibi, acı dolu bir ameliyata başlayan cerraha hastasının dediği gibi; 'ben hazırım' der. Kaygı kişinin ruhuna girer, her şeyi inceler, sonlu olan her şeyi kaygılı bir işkenceye tabi tutar, onları kişiden söküp atar. Sonra kişinin gitmek istediği yere gitmesine izin verir.⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ A.g.e., s. 159.

SONUÇ

Çalışmamızın amacı, kaygıyı özellikle günümüzde sıklıkla kullanılan ve insan psikolojisinin anormal bir durumu olarak algılanan bir kavram olmanın ötesinde, Kierkegaard'ın varoluşsal yaklaşımı ışığında tekrar ele almaktır. Bu amaçla başlanan çalışmanın her bir aşaması kaygı kavramının özgürlük, günah, zaman ve umutsuzluk gibi kavramlarla yakından ilişkisini karşımıza çıkardı. Araştırmanın zorluğu Kierkegaard'ın felsefesi içerisinde bu kavramları ve onların birbiriyle olan ilişkilerini sistematik bir düzen içerisinde bulmanın mümkün olmamasıydı. Bu nedenle, kaygıya dair yaptığımız okumalar sonucunda elde ettiğimiz belirlemeleri, okuyucu için daha anlaşılır hale getirecek bir sıralama oluşturduk.

Çalışmamızın ilk bölümü kaygının Kierkegaard'ın felsefesinde tam olarak neye karşılık geldiğini göstermeyi amaçlamaktaydı. Bu bağlamda kaygı, korkudan farklı olarak herhangi bir dışsal nesneden bağımsız olarak köklerini insanın kendi özgürlüğünde bulan bir durumdur. Kaygı sadece içeriği muğlak olan gelecek ya da ölüm gibi durumlardan kaynaklanmaz. İnsanın bu durumlar karısındaki konumu, kaygıyı meydana getiren en önemli etkidir. Kısaca kaygının kaynağı dışsal etkenlerden çok insanın kendisidir.

Kaygıya dair yaptığımız incelemenin her bir aşamasında özgürlük kilit kavram olarak karşımıza çıkmıştır. Her ne kadar Kierkegaard eserlerinde özgürlüğü ayrı bir bölüm olarak ele almasa da araştırmamız bize kaygı ve özgürlüğün doğrudan ilişkili kavramlar olduğunu göstermiştir. Özgürlük, insanın tüm olanakları arasında seçim yapmasına imkan tanıyan, yalnızca insana özgü bir olanaktır. Başka bir deyişle özgürlük tüm olanaklarımızın olanağı olan bir olanaktır. Kaygının özgürlüğün olanağı olduğu düşüncesi, bizi özgürlüğümüzü etkinleştirdiğimiz seçim ve bu seçimin unsurları olarak görünen iyi ve kötü kavramlarına götürdü. Çalışmamızda karşılaştığımız belki de en önemli sonuçlardan birisi, Kierkegaard için insan özgürlüğünün iyi ya da kötü gibi bir takım belirlenmiş unsurların seçimiyle değil, bir adım daha geriye gelerek seçim yapmanın seçimiyle ilgili olduğudur. Olanaklarımız arasından seçim yapmaya karar vermek, Kierkegaard'ın ya/ ya da şeklinde ifade ettiği her türlü seçimden önce gelir. Kaygıyı ortaya çıkaran belirli bir şekilde eyleyebilecek olmak değil, herhangi bir şekilde eylemek zorunda olmaktır. Bu

belirleme kuşkusuz kaygının bir nesnesi olmadığı belirlemesiyle oldukça uyumludur. Sonuç olarak kaygı, genel kanının aksine seçimlerimizin sonuçları tarafından meydana getirilmez. Aksine kaygı, özgürlüğün olanağı olarak onları önceler. Başka bir deyişle kaygıyı meydana getiren, kişinin yapacağı A ya da B seçiminin sonucunun ne olacağı düşüncesi değil, seçim yapma olanağına sahip bir varlık olarak seçim yapmak zorunda olmaktır. Kişi kaygı içerisinde ve kaygının yardımıyla seçim yapmaya karar verir. Sonraki aşama A ya da B'den hangisinin seçileceğidir ki bu aşama Kierkegaard ilk seçimin aksine varoluşu yükseltecek bir seçim değildir.

Bu durumda karşımıza ilki seçimin seçilmesi, ikincisi ise iyi ve kötünün seçilmesi olmak üzere niteliksel olarak iki farklı seçim çıkmaktadır. Seçilecek olanaklardan ziyade seçimin gerekliliğinin farkına varmak özgürlüğün ifadesidir. Bu bilinçlenme ancak kaygı vasıtasıyla gerçekleşir. Kaygı bireye estetik varoluşun belirlenimlerinden daha fazlası olduğunu hissettiren ve içinde bulunduğu şartlardan koparan bir güçtür. İnsan bir yanıla doğanın bir parçası olsa da aklı, inançları, tarihselliği ve en önemlisi özgürlüğüyle farklı bir yapıdadır. Kierkegaard insanın bu kompleks yapısını onun sentez olduğu fikriyle açıklar. İnsan ebediliğin ve zamansallığın, sonlunun ve sonsuzun, ruhun ve bedeninin, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezidir. İnsan bir yandan yapabiliyor olmanın özgürlüğü diğer yandan zorunluluğun belirlenimi altında olan bir varlıktır.

Araştırmamızın birçok noktasında, Kierkegaard'ın zorunlulukları sadece doğa yasalarının belirlenimleriyle sınırlı tutmadığıyla karşılaştık. Buna göre Kierkegaard'da zorunluluklar alanı insanın kendi seçimleriyle etkinleştirdiği olanaklarının dışında kalan her şeydir. Bunların içine kişinin içinde yaşadığı kültürel, toplumsal ve tarihi belirlemeler de dahildir. Kierkegaard kaygıya dair yaptığı analizde, kişinin kendisi dışındaki etkenlerin de eylemlere olan etkisini göz önünde bulundurarak 20. yüzyıl varoluşçularından farklı bir konuma yerleşir. Kierkegaard bu etkileri görmezden gelmez ancak bu etkilerin seçimlerin baskın faktörü olarak görülmesine karşı çıkar. Sonuç olarak Kierkegaard dışsal etkenlerin görmezden gelinmesine de eylemlerimizin tüm sorumluluğunun onların üzerine yüklenmesine de karşı çıkmaktadır.

Kierkegaard'ın dışsal etkenlere verdiği en radikal örnek kuşkusuz Hıristiyanlığın en büyük dogması olan kalıtsal günah dogmasıdır. Kalıtsal günah'ın Hıristiyan kültürü ve düşünce dünyası üzerindeki etkisini daha derinden kavrayabilmek için çalışmamızın ikinci bölümünde dogmaya dair oldukça kapsamlı bir araştırma yürüttük. Kierkegaard için günah hiçbir şekilde bir hastalık, anormallik ya da lanet olarak ele alınmaz. Günah sahip olduğu olanaklar karşısında seçim yapabilen insanın durumudur. Bu anlamda kaygı ile içsel bir ilişki içerisindedir. Hıristiyanlığın dogmalaştırdığı kalıtsal günah anlayışı, birçok yorumda nesilden nesile bulaşan ve insan iradesine yer bırakmayan bir lanet gibi ele alınmıştır. Kierkegaard'a göre bu metinlerin amacı kalıtsal günahı açıklamaktan uzakta, ona kızgın olmayı bir görev haline getirmektir. Bu şekilde günah üzerine düşünmek ve günahı bilmek akıllıca engellenir. Halbuki günah kişinin kendi olanaklarının ve Tanrı ile olan ilişkisinin farkına varabilmesi için gerekli olan varoluşsal bir durumdur. Günahı ve kalıtsal günahı bir lanet gibi gösteren anlayışlar konu üzerine yapılacak derinlemesine bir düşünmenin beraberinde getireceği zorluklardan kaçınılmaktadır. Bu şekilde Hıristiyanlığın ünlü Düşüş Mitini kullanılarak hayali bir başlangıç noktası ve insanın bugün neden bulunduğu durumda olduğuna dair üzerinde düşünmeye imkan vermeyecek bir dogma oluşturulmuştur.

Kierkegaard'ın kalıtsal günah ve ilk günah yani bireysel insanın günahı arasında yaptığı ayırım oldukça önemlidir. Araştırmamızın bize gösterdiği üzere bu ayrımı anlayabilmek, bireysel günahın niteliğini ve kişi için olan önemini açıklığa kavuşturur. Kierkegaard'a göre günah yanlış yorumlamaya en fazla maruz kalan kavramdır. Hıristiyanlık kendisini en baştan beri bu günah kategorisi sayesinde korur. Kierkegaard'ın yaptığı çalışmanın önemi, günahı aynı zamanda bireyselliğin bir kategorisi olarak ortaya koymaktır. Yapılan en büyük yanlış insanın ve onun bireysel günahının değil, bunların kavramlarının ele alınmasıdır. Bu nedenle din alimleri kalıtsal günahı destekleyecek bir şekilde soyun bireye üstün olduğu yanlışlığına kapılırlar. Bu şekilde tıpkı tek bir bireyin düşünemediği gibi tek bir bireyin günahı da düşünülemez. Bu nedenle günah düşüncesi ele alınmaz çünkü o yalnızca bir düşüncedir. Kendisinden birey olarak uzak durması öğütlenen insanın, bireysel günahı üzerine düşünmesi ve onun için acı çekmesi cesaretlendirilmez.

Kierkegaard bu düşünceyi aşarak, bireyi tekrar kendi benliğini ve onun bir özelliği olarak bireysel günahını düşünmeye davet eder.

Kierkegaard Düşüş Mitini tüm bu anlayışlardan uzakta, bireyin masumiyet durumundan günah durumuna geçişini ve bu geçişte kaygının rolünün ortaya koyulabileceği bir hikaye olarak tekrar ele alır. Kierkegaard amacı otantikliğini sorgulamadığı ve reddetmediği miti felsefi bir bakış açısıyla kaygı, özgürlük ve seçim kavramları bağlamında tekrar okumaktır. Adem'in günahını ele almak için kaygı anahtar kavramdır. Adem kendisinden önce belirlenmiş kültürel bir ortam içerisine doğmaz, onun günahı ilk olanın sırrıdır. İyinin ve kötünün bilgisine sahip olmayan Adem, Tanrının yasağıyla birlikte yapabiliyor olmanın imkanına kavuşur. Adem, bilgiye sahip olmasa da kaygıya sahiptir ve onun vasıtasıyla günah işler. İkinci bölümde ayrıntıyla ele aldığımız öznel kaygı Adem'de ve sonra gelen her bir insanın seçimlerinde kendisini gösterir. Nesilden nesile niceliksel kategoriler içerisinde ilerleyerek artan nesnel kaygının bir başka deyişle kalıtsal günahın aksine öznel kaygı kişinin niteliksel sıçraması vasıtasıyla ilk günahı işlemesine etkiye bulunur. Burada önemle üzerinde durulması gereken nokta hiçbir koşulda kaygının günahı zorunlu kılmadığıdır. Ancak ilk günah ve daha sonrakiler daima kaygı içerisinde işlenir. Çünkü kaygı olanaklarına bakan insanın seçim yapma sorumluluğunu almasını sağlayan harekete geçirici güç, olanak ile etkinlik arasındaki ara terimdir.

Çalışmamızın bizi getirdiği bir diğer önemli nokta, zaman ve kaygı arasındaki ilişkidir. Üçüncü bölümde ele aldığımız problem, kişinin zamansallığı içerisinde ebedi olanla kurduğu ilişki problemidir. Bunun için öncelikle fiziksel dünyanın kurallarının geçerli olduğu zamansallığın ve insanın özgürlüğü dolayısıyla pay aldığı ebediliğin kişi üzerindeki etkisini ele aldık. Kierkegaard'a göre zaman, insan varoluşu söz konusu olduğunda bölümlenerek ve mekansallaştırılarak ele alınamaz. Felsefi ve bilimsel geleneğin yaygın olarak sunduğu zaman anlayışı, insanın sadece zamansallığa ait yönünün anlaşılmasına katkıda bulunur. Oysa insan kendisini çevreleyen diğer varlıklardan farklı olarak, ebediyet ve zamansallığın sürekli birbirine değdiği bir varoluşa sahiptir. İnsan zamansallığın ve ebediyetin an'da bir araya gelen sentezidir. Bu sentezde tin iki unsurun kendisinde bir araya geldiği bir unsur olarak değil, ebediyetin bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard'a

göre ebediyet bilincimizin, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak bölümlere ayıran zamanı aşmasını sağlar. Kişi an'da sahip olduğu olanaklarıyla yüz yüze gelir. Olanakların farkındalığı onları gerçekleştirmenin ön koşuludur. Kişi sahip olduğu iki farklı bileşeni bir araya getirir. Kuşkusuz bu durum kişide kaygıyı ortaya çıkarır.

Kaygı kavramına dair bir incelemenin bütünsellik kazanabilmesi için zaman kavramının yanı sıra umutsuzluk kavramının da ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Bu amacı sürekli olarak göz önünde bulundurarak Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* eserlerini birbiriyle bağlantılı bir şekilde okumaya çalıştık. Kierkegaard, her iki eserin arasındaki bağlantıya dair doğrudan bir belirlemede bulunmasa da yaptığımız çalışma bize tek başına *Kaygı Kavramı*'ndan yola çıkılarak yapılacak bir çalışmanın kaygının anlaşılmasında yarı yolda kalacağını göstermiştir. Özellikle günah kavramı *Kaygı Kavramı*nda sıklıkla dile getiriliyor olsa da bir açıklık getirilmemiştir. Yaptığımız çalışmada Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*nı yazarken umutsuzluğun benlikle ve günahla olan ilişkisinin henüz netleşmediğini gözlemledik. Günah üzerine kapsamlı bir inceleme ve dolayısıyla kaygıyla olan ilişkisi ancak umutsuzluk kavramı ayrıntılı bir şekilde ele alındığında açıklık kazanmaktadır. Sonuç olarak Kierkegaard'ın felsefesinde kaygı ve umutsuzluk kavramlarını biri olmadan diğerinin anlaşılamayacağı iki kavram olarak ortaya koymak yanlış olmayacaktır.

Kierkegaard'ın felsefesindeki umutsuzluk kavramı, bir sentez varlığı olarak insanın iki farklı tarafı arasındaki dengeye ulaşmadaki yetersizliğini ifade eder. Umutsuzluğun kaynağı insanı meydana getiren unsurlardan birine ya da sentezin kendisine değil, sentezin kendi kendisine bağlandığı ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki benliği meydana getiren şeydir. Dolayısıyla umutsuzluk beden değil, tinin bir hastalığıdır. Araştırmamız öncelikle Kierkegaard için umutsuzluğun bir avantaj mı yoksa kusur mu olduğu sorusunu ele alır. Elde ettiğimiz sonuç insan için umutsuzluğun çok ızdıraplı, ancak yüksek bir varoluş aşamasına kavuşmak için gerekli bir süreç olduğunu gösterir. Umutsuzluğun meydana gelmesi öncelikle avantajlı bir durumdur. Çünkü umutsuzluk varoluşsal bir deneyim olarak insanın kendi gerçeğiyle yüz yüze gelmesi ve ondan kurtulmak istemesidir. Umutsuzluk başka biri olamayıp aynı zamanda kendisi de olmayı başaramayan insanın hastalığıdır.

Kerkegaard'a göre insan benliğinde meydana gelen bu rahatsızlık, insanın Tanrıyla olan ilişkisinin kırılmasının bir sonucudur. İnsanın Tanrıya olan bağımlılığının farkına varması aynı zamanda kendisinin Tanrı olmadığı ya da Tanrının sahip olduğu bütün özelliklere sahip olmadığıyla yüzleşmesine neden olur. Her insan hayal ettiği ya da istediği her şeye sahip olmasına izin vermeyecek bir takım sınırlılıklarla dünyaya gelir. Bu durum Adem'den sonra nesilden nesile aktarılmış bir hastalık ya da eksiklik değil insan varoluşunun temel özelliklerinden birisidir. Umutsuzluğa kapılan kişi umutsuzluğu içinde kendisi olmayı istese de onun olmak istediği ben, hiçbir şekilde olmadığı ben'dir. Çünkü gerçekten olduğu ben'i sahiplenmek umutsuzluğun tam karşıtıdır. Kişinin istediği, ben'i yaratıcısından ayırmaktır. Kendi yarattığı ben olmak için sahip olduğu ben'inden kurtulmak isteyen umutsuz insan, Tanrı karşısındaki bireyin durumudur. İnsanın içerisinde bulunduğu günah durumu da Tanrı karşısında bir durumdur. Her günah Tanrı önündedir ya da insani bir yanlışlığı günah yapan şey suçlunun Tanrı karşısında var olduğunun bilincinde olmasıdır. Bu anlamda insanın kendisi olmayı istememesi olarak umutsuzluk, Tanrı karşısında günahkarlıktır.

Umutsuzluk, özgürlüğünü Tanrı karşısında yanlış kullanan herkeste ortaya çıkan, oldukça yaygın bir durumdur. Birçok insan, içerisinde bulunduğu umutsuzluk durumundan bihaber olarak yaşar. Umutsuzluk sıradan ve inkar edilemez bir durum olsa da çoğu insan onu inkar etme eğilimindedir. Kierkegaard'ın umutsuzluğun kendisinden ziyade, insanların umutsuzluk durumuna karşı sergiledikleri tavırları ele alır. Daha açık bir ifadeyle önemli olan, insanın ne durumda olduğuyla ilgili olarak kendisine ne söylediğidir. Kierkegaard'a göre bu temelde bir bilgi problemidir. Zor olan insanın kendisi hakkında bir bilgiye ulaşması değildir. Çünkü her insan kendisi hakkındaki bilgiye en iyi kendisi sahiptir. Önemli olan kişinin bu bilgiye sahip olmak isteyip istemediğidir. Kierkegaard'a göre kişi umutsuzluk içinde olduğunun bilgisine sahip olmak istemez ki bu zaten onun umutsuzluk içinde olduğunu gösterir. Kierkegaard'ın birçok eserinde referans gösterdiği 'kendini bil' sözünü akla getirirsek, umutsuzluk tam olarak insanın kendisini bilmeme isteğidir. İnsan kendisine dair gerçek olanın bilgisinden, tam da umutsuzluğun kendisi olan sahte bir dertsizlik, yaşamdan tatmin olma duygusu vasıtasıyla uzaklaşır. İnsan olarak ne olduğumuzun yanı sıra ne olduğumuza dair ne ifade ettiğimiz de oldukça önemlidir.

Çünkü insanın ne olduğuna dair ifade ettikleri onun ne olduğuyla yakından ilişkilidir. Kişi umutsuzluk içerisinde olmadığını söyleyerek kaygıyı kendisinden uzak tutmaya çalışır. Bunun bir çeşit savunma mekanizması olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kierkegaard'a göre eksik kalan soruşturma bilgisizliğin şimdiye kadar hiçbir şey bilmemiş insanın durumunu mu, yoksa sonradan edinilmiş bir bilgisizliği mi ifade ettiğidir. Kişinin sonradan edinilmiş bir bilgisizliğe, başka bir deyişle bilgisiz olma istediğine sahip olduğu fikri kuşkusuz kötülük ve günah'a dair kavrayışları temelden sarsacaktır. Kierkegaard'ın ulaştığı sonuç tin'in bir niteliği olarak günah durumunun, Sokrates'in iddia ettiği bilgisizlik durumundan çok daha derin olduğudur. Kierkegaard doğruyu yapanın günah işlemediği konusunda Sokrates'in düşüncesini destekler ve eğer doğruyu yapmıyorsa bunun nedeni anlamamış olması da olabilir. Ancak bu noktada günahın bilgisizlik olduğunu söyleyebilirsek de bu tanım bilgisizliğin tam olarak ne ifade ettiği konusunda eksik kalır. Kierkegaard'ın umutsuzluk analizi, son aşamada kişinin kendi olmak istememesinin, bir bilgisizlik isteği olduğunu ortaya koyar. Başka bir deyişle umutsuzluk, kişinin Tanrıyla olan ilişkisini içeren bilgisinin üstünü örtme istediğidir. İnsan Tanrısal olanla ilişkisini, insana özgü olan bir süreç olan anlamayla gerçekleştiremediği için ondan kurtulmak ister ve umutsuzluk içerisine düşer. Kişinin bilgisinin üzerini örtme eğilimi, günahın bireyselliğin bir kategorisi olarak ele alınmamasından kaynaklanır.

Kierkegaard için kaygı ve umutsuzluk kavramları olumsuz birer durum olmaktan ziyade, insan varoluşunun daha yüksek bir aşamaya ulaşması için gerekli olan durumlardır. Günah ve umutsuzluk Tanrı karşısında insan ben'inin gelişimini ve bilinçlenme sürecinin aşamalarıdır. Tanrı fikrinin edinilmesi ve kişinin ben bilincini elde etmesi bu aşamaların hepsinden geçmeyi gerektirir. İlk iki bölümde Kierkegaard'ın ilk günahın olanağı için kaygıyı bir koşul olarak belirlediğini ortaya koymuştuk. Umutsuzluğun analizinde ise günahın Tanrıdan önceki umutsuzluk olduğu belirlemesini elde ettik. Her iki belirlemeden yola çıkarak kaygının umutsuzluğun olanağı için bir koşul olduğu bağlantısını kurduk. İki kavram arasındaki en önemli fark kaygının insanın kendi seçimi dışında bir şey olmasına karşın, umutsuzluğun insanın kendisi tarafından bilinçli olarak meydana getirilen bir durum olmasıdır. İnsan umutsuzluktan sorumluyken kaygıdan sorumlu değildir.

Umutsuzluk ve kaygı durumları niteliksel olarak farklı olup, umutsuz olmak ya da olmamak bizim tarafımızdan seçilebilirken kaygı bizim seçimimizle belirlenen bir şey değildir. Umutsuzluk insanın sahip olduğu seçme özgürlüğünün yanlış kullanılması sonucu ortaya çıkar. Bu durumda özgürlüğün olanağı olarak kaygı umutsuzluk durumunu incelemektedir. Kaygı, kişinin kendisini özgür ya da umutsuz yapabilecek seçimlerin olanağı olarak umutsuzluğun da koşuludur. Aynı şekilde umutsuzluğun ortadan kaldırılması için de oldukça önemli bir rolü vardır. Umutsuz kişi kurtuluş olanağıyla karşılaştığında geleceğiyle yüzleşir ve yüksek bir kaygı hisseder. Tanrının inayetini ve bağışlanmayı istemek kaygı içerisinde gerçekleştirilebilecek bir eylemdir. Bu nedenle umutsuzluğun üstesinden gelebilmek için zorunlu koşuldur.

Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'nın ilk bölümünde bahsettiği kaygılı olmayı öğrenmenin gerekliliği düşüncesi, umutsuzluk kavramı ile ilişkisi ele alındığında bir anlam kazanmıştır. Buna göre kaygı insanın varoluşunda temellenen ve tamamen kurtulması mümkün olmayan bir durumdur. Ancak kaygılı olmayı öğrenmek başka bir deyişle doğru şekilde kaygılı olabilmek umutsuzluğun ortadan kaldırılması için oldukça önemlidir. Bu şekilde kaygı, insan hayatını olumsuz yönde etkileyen bir durum olmaktan ziyade, insanın daha yüksek varoluş aşamasına ulaşmasını sağlayan bir güç olacaktır.

KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ

Dolaysızlık: immediacy

Benlik: self

Self-consciousness: kendilik bilinci

Inwardness: içe dönüklük

Senseousness: duyusallık

Repetition: yineleme

Finite: sonlu

Infinite: sonsuz

Temporal: zamansal

Eternal: ebedi

Necessity: zorunluluk

Negative unity: negatif birlik

Upbuilding: yapılandırma

Grace: insayet

Hereditary sin: kalıtsal günah

Kefaret: Redemption

Kurtuluş: Salvation

Atomemnent: kefarete

Providence: takdir-i ilahi

Demonic: demonik

KIERKEGAARD KAYNAKÇASI

Kierkegaard, Søren, *The Ancient Tragical Motif as Reflected in the Modern, Either / Or*. Translated by David F. Swenson. Anchor Books, New York: 1944.

Kierkegaard, Søren, *Christian Discourses*, Ed& Çev: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, University Press, New Jersey: 2009.

Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript*, Çev: David F. Swenson-Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey: 1968.

Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1992.

Kierkegaard, Søren, *Either/Or, I*, Ed.& Ing. Çev: Howard V. Hong- Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1998.

Kierkegaard, Søren, *Either/Or II*, Ed& Çev: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, University Press, New Jersey: 1987.

Kierkegaard, Søren, *Fear and Trembling/ Repetitions*, Ed. & Çev: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1983.

Kierkegaard, Søren, *Journals*, Çev. A. Dru, Oxford University Press, Oxford: 938, August. 1. 1835.

Kierkegaard, Søren, *Provocations; Spiritual Writings of Soren Kierkegaard*, ed: Charles E. Moore, Plough Publishing, 2002.

Kierkegaard, Søren, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1993.

Kierkegaard, Søren, *Sixth Discourse, Christelige Taler*, 1848.

Kierkegaard, Søren, *The Ancient Tragical Motif as Reflected in the Modern, Either / Or*. Translated by David F. Swenson. Anchor Books, New York: 1944.

Kierkegaard, Søren, *The Concept of Anxiety*, Çev: Reidar Thomte, Princeton University Press, New Jersey: 1980.

Kierkegaard, Søren, *The Sickness unto Death*, Howard V. Hong- Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1983.

Kierkegaard, Søren, *The Seducer's Diary*, Trans. Edward V Hong & Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: 1997.

Kierkegaard, Søren, *Works of Love*, Ed& Çev: Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, University Press, New Jersey: 1998.

KAYNAKÇA

Anderson, Gary A., *Sin a History*, Yale University Press, U.S.A: 2009.

Augustine, *The City of God*, Doubleday Publishing,, NewYork: 1958.

Augustinus, *Confessions*, Oxford World Classic, Çev: Henry Chadwick, Oxford University Press, 2008.

Batzli, Kiertzlin, *The Moment in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, Pharmakon Journal of Philosophy, Sayı: 2.

Barrett, Lea, *Kierkegaard's 'Anxiety' and the Augustinian Doctrine of Original Sin*, University Press, Georgia: 1985.

Barrett, William, *İrrasyonel İnsan*, Çev: Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara: 2003.

Batuk, Cengiz, *Mitoloji ve Tarihsellik*, İz Yayıncılık, İstanbul: 2006.

Beabout, Gregory R., *Freedom and Its Misuses*, Marquette University Press, Georgia: 1996.

Bertung, Birgit, *Yes, A Woman Can Exist*, Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard, Ed: Celine Leon&Sylvia Walsh, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania: 1997.

Blackham, J.H., *Six Existential Thinker*, Routledge, New York: 2002.

Blonchot, Maurice, *Friendship*, Standford University Press, İng. Çev: Elizabeth Rottenberg, Standford: 1997.

Calvin, *Commentary on Genesis*, c.1, Çev: John King, Christian Classic Ethereal Library, USA: 2009.

Calvin, *The institutes of Christian Religion*, Çev: Ford Lewis Battles, Christian Classics Ethereal Library, USA: 1995.

Camus, Albert, *Sisifos Söyleni*, Çev: Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul: 2006.

Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, Bantam Books, New York: 1970.

Cauly, Oliver, *Kierkegaard*, Dost Yayınları, Ankara: 2006.

Champpell, T., *Aristotle and Augustine on Freedom*, Mcmillan Press, New York: 1995.

Cole, J. Preston, *Kierkegaard'da Benlik Kavramı* (The Problematic Self in Kierkegaard and Freud), Çev: Kamuran Gödelek, Say Yayınları, İstanbul: 2010.

Conrad, Burkhard, *Kierkegaard's Moment Carl Schmitt and His Rhetorical Concept of Decision*, Year Book of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory 12, 2008.

Dupré, Louis, *The Sickness unto Death: Critique of the Modern Age*, The Existentialist, Ed: Charles Guignon, Rowman & Little field Publishers, New York: 2004.

Dupre, Louis, *Of Time and Eternity in Kierkegaard's The Concept of Anxiety*, Faith and Philosophy Journal, Volume 1, Issue 2, April 1984.

Derrida Jacques, *Bilmemeyi Bilmek*, Kierkegaard ve Din, Çev: Ahmet Demirhan, Gelenek yayınları, İstanbul: 2003.

Elrod, John W, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works*, Princeton University Press, Princeton: 1975.

Evans, C. Stephan, *Soren Kierkegaard's Christian Psychology*, Regent Collage Publishing, Vancouver: 1990.

Hall, Ronald L., *Language and Freedom Kierkegaard's Analysis of the Demonic in the Concept of Anxiety*, International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety, Ed: Robert L. Perkins, Mercer University Press, Georgia: 1985.

Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe*, Çev: Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2007.

Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev: Şamil Öçal, Açılım Kitap: İstanbul, 2005.

Gron, Arne, *The Concept of Anxiety in Kierkegaard*, Çev: Jeanette B.L. Knox, Mercer University Press: Macon, 2008.

Gron, Arne, *The Human Synthesis, Anthropology and Authority; Essays on Søren Kierkegaard*, Ed. Poul Houe, Gordon D. Marino, Radopi, Amsterdam: 2000.

Gündoğan, Ali Osman, *Bergson*, Say Yayınları, İstanbul: 2010.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, Çev.: John Macquarrie & Edward Robinson, SCM Press LTD, London:1962.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev: Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul: 2008.

Heidegger, Martin, *Zaman Kavramı*, Çev: Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara: 2007.

Jacobs, Alan, *Original Sin*, HarperCollins Publishers, New York: 2008.

Lohse Bernard, *A Short Story of Christian Doctrine*, Almanca'dan Çev: F. Ernest Swoeffler, Fortress Press, Philadelphia: 1985.

Luther, *On the Bondage of the Will*, Çev: J.I.Packer and O.R. Janston, Baker Publishing Group, USA: 2012.

Kangas, David J., *Kierkegaard's Instant; On Beginnings*, Indiana University Press, Indiana: 2007.

Koenig, Thomas R., *Existentialism and Human Existence*, Volume 2, Krieger Publishing Company, Florida: 1997.

Magurshak, Dan, *The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship*, International Kierkegaard Commentary, Ed. Robert L. Perkins, Mercer University Press, Georgia: 1985

May, Rollo, *The Meaning of Anxiety*, Washington Square Press, New York: 1979.

Marino, Gordon D., *Anxiety in The Concept of Anxiety*, International Kierkegaard Commentary, Mercer University Press, Macon: 1985.

McCarthy, *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, The Hague, Boston: 1978.

Milbank, John, *Kierkegaard'da Yüce*, Kierkegaard ve Din, Ed: Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınevi, İstanbul: 2003.

Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Say Yayınları, İstanbul: 2007.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev: A. Turan Oflazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul: 1998.

Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith*, An introduction to the idea of Christianity, Çev: William V Dych, Crossroad Publishing, New York: 1994.

Rovira, James, *Blake and Kierkegaard: Creation and Anxiety*, Continuum Literary Studies, New York: 2010.

Ronald L. Hall, *Language and Freedom Kierkegaard's Analysis of the Demonic in the Concept of Anxiety*, International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety, Ed: Robert L. Perkins, Mercer University Press, Georgia: 1985.

Solomon, Robert C., *Existentialism*, Modern Library, New York: 1974.

Solomon, Robert C., *From Hegel to Existentialism*, Oxford University Press, New York: 1989.

Russell, Jeffrey Burton, *İblis Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, Çev: Ahmet Fethi, Kabalcı Yayınları, İstanbul: 1999.

Taylor, Marc C. , *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley: 1980.

Taylor, Marc C., *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and Self*, Princeton University Press, Princeton: 1975.

Tillich Paul, *Existential Philosophy*, Journal of the History of Ideas, Vol. 5, No.1, 1944.

Tillich Paul, *The Courage To Be*, Yale University Press Publications, USA: 2000.

Tsakiri, Vasiliki, *Kierkegaard: Anxiety, Repetition and Contemporaneity*, Palgrave-Macmillan, New York: 1996.

Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*, Hece yayınları, Ankara: 2004.

Taylor, Mark C., *Time's Struggle with Space: Kierkegaard's Understanding of Temporality*, Harvard Theological Review 66, 1973.

Tanner, John S., *Anxiety in Eden; A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost*, Oxford University Press, New York: 1992.

Yarnold, Edward S. J., *The Theology of Original Sin*, Theology Today Series, Fides Publishes, Indiana: 1971.

Walsh, Sylvia, *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford University Press, New York: 2009.

Walsh, Sylvia, *Umutsuzluğun 'Feminen' ve 'Maskülen' Formları Üzerine*, Çev: Yasemin Akış, Özne Dergisi, Feminizm ve Felsefe Özel Sayısı, Bahar/2013.

Wanda Warren Berry, *Feminist Interpretation of Kierkegaard*, Ed: Cel'ne Leon & Sylvia Walsh, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania: 1997.

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, Çev: Sedat Umcan, Kaknüs Yayınları, İstanbul: 2000.

Woodhead, Linda, *Hıristiyanlık*, Çev: Sevda Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara: 2006.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Yasemin AKIŞ

Doğum Yeri: İzmir

Doğum Yılı: 1983

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise : 1998-2001 Tavas Süper Lisesi

Lisans: 2001-2005 Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Yüksek Lisans: 2005-2007 Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı

Yabancı Dil: İngilizce

MESLEKİ BİLGİLER

2008- : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

2010-2011: Souther Illinois Universitesi(USA), Research Fellow

YAYINLAR:

Bir Bunalım Çağı Felsefesi Olarak; Varoluşçuluk, Özne Dergisi, Bahar/ 2009.

Albert Camus'de Başkaldırı'nın Sınırları Problemi, Yayınlanmış Bildiri, Kocaeli University, 2009.

Suicide: Escaping from Your Own Existence, Inter-Disciplinary Press, Making Sense of Suicide Project, Prag, 2011.(Yayınlanmış Bildiri)

Kitap Tanıtımı, (Feminist Interpretation of Soren Kierkegaard), Woman 2000, Philosophy, Feminism and Beyond, Volume XII, Issue 2, Eastern Mediterranean University Press, 2011.

Freedom, Anxiety and Sin: Kierkegaard and the Temporal Progression of Experience, Inter-Disciplinary Press, ISBN: 978-1- 84888-233-1, 2014.

Soren Kierkegaard'da Kaygı ve Cinsiyet, Özne Felsefe Dergisi, Bahar/ 2013.

Çeviri, *Umutsuzluğun Feminin ve Maskülen Formları Üzerine* (Sylvia Walsh) Özne Felsefe Dergisi, Bahar/ 2013.

Kierkegaardian Anxiety in Psychotherapy; Between the Spirit and the Superego, The Existential Interpretation of Human Beings in Philosophy and Psychology: Validity and Topicality Conference, European Humanities Üniversitesi, Litvanya, 2013. (Yayınlanmış bildiri)