

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı

YASEMİN AKIŞ



PHILOSOPHIA AYRINTI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

YASEMİN AKIŞ

1983'te İzmir Bornova'da doğdu. Lisans eğitimini Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe bölümünde tamamladı. Varoluşçuluk çalışmalarına "Albert Camus ve J.P. Sartre'da Saçma'nın Karşılaştırılması" isimli yüksek lisans tezi ile başladı. Çalışmalarını "Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı" üzerine doktora tezi ile sürdürdü. Bu kapsamda 2010-2011 yılları arasında Southern Illinois Üniversitesi (ABD)'nde araştırmacı olarak bulundu. Doktorasını tamamladığı 2014 yılında, Howard and Edna Hong Kierkegaard Library bursiyeri olarak Northfield, Minnesota (USA)'ya davet edildi. Kierkegaard ve Varoluşçuluk üzerine çok sayıda yayını bulunan yazar, halen Mehmet Akif Ersoy Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir.

Ayrıntı: 868
Philosophia Ayrıntı Dizisi: 4

Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı
Yasemin Akış

Son Okuma
Berfu Ayhan

© 2014, Yasemin Akış

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Fine Art Images/Heritage Images/Getty Images

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *İstanbul, Şubat 2015*
Baskı Adedi 1000

ISBN 978-975-539-972-0
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı

Yasemin Akış



Philosophia Ayrıntı Dizisi

Felsefe Işığıyla Arayışlar
Prof. Dr. Nejat Bozkurt

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

İçindekiler

Önsöz	9
Giriş.....	11

Birinci Bölüm Kaygı Kavramı

Kaygı ve Korku İlişkisi	19
Kaygı ve Özgürlük.....	23
Seçim Kavramı.....	26
Sentez Varlığı Olarak İnsan.....	31
Benlik Olarak İnsan	32
Günahın Olanağı Olarak Kaygı.....	33

İkinci Bölüm Kaygı ve Günah İlişkisi

Günahı Ele Almak İçin Doğru Yöntem Arayışı.....	37
Bir Hristiyan Doktrini Olarak: <i>Kalıtsal Günah</i>	43
Kierkegaard ve Kalıtsal Günah Doktrini.....	61
Kalıtsal Günah ve İlk Günah İlişkisi	63
Masumiyet ve Kaygı.....	73
Kalıtsal Günahın Önkoşulu Olarak Kaygı	78
Baştan Çıkarıcı Olarak Şeytan.....	81
Kalıtsal Günahın Sonucu Olarak Kaygı.....	83
<i>Nesnel Kaygı ve Öznel Kaygı</i>	83
<i>Cinsellik</i>	90

Üçüncü Bölüm Kaygı ve Zaman

Ebedi ve Zamansal Olanın Sentezi Olarak İnsan	96
<i>Mekânsallaşmış Zaman'a Karşı Yaşam Zamanı</i>	100
An Kavramı	105
Sonlunun ve Sonsuzun Sentezi Olarak İnsan	112
Zorunluluk ve Özgürlüğün Sentezi Olarak İnsan	114
Kaygı ve Gelecek.....	117
Zamanla İlişkili Olarak Kaygının Formları	121

<i>Paganlıktaki Kader Düşüncesi</i>	122
<i>Yahudilikteki Suçluluk Düşüncesi</i>	127
<i>Tinsizlik</i>	128
Günahın Kaygısı.....	133
<i>Kötüye İlişkin Kaygı</i>	135
<i>İyiye İlişkin Kaygı (Demonik)</i>	137

Dördüncü Bölüm Umutsuzluk ve Kaygı

Umutsuzluk Kavramı.....	150
Ölümçül Hastalık Olarak Umutsuzluk.....	153
Umutsuzluğun Evrenselliği.....	155
Umutsuzluğun Biçimleri.....	159
<i>Ben'in Etkenleri Açısından Umutsuzluk</i>	159
Sonsuzluğun ve Olanaklılığın Umutsuzluğu.....	159
Sonluluğun ve Zorunluluğun Umutsuzluğu.....	161
<i>Bilinç Kategorisi Altında Ele Alınan Umutsuzluk</i>	162
Bilgisizliğin (Cahilliğin) Umutsuzluğu.....	163
Zayıflığın Umutsuzluğu (Kendi Olmayı İstememenin Umutsuzluğu).....	165
Meydan Okumanın Umutsuzluğu (Kendisi Olmayı İstememenin Umutsuzluğu)....	168
Umutsuzluk Tanrı Karşısındaki Günahtır.....	170
Günahın Devamlılığı.....	173
Umutsuzluk ve Kaygı İlişkisi.....	177
Kaygı Yardımıyla Umutsuzluğun Üstesinden Gelmek.....	179
Kavramlar Sözlüğü.....	183
Kierkegaard Kaynakçası.....	185
Kaynakça.....	186
Dizin.....	190

*Kaygı kendisini en iyi şekilde sessizlikle olduğu kadar,
bir ıgılıkla da ifade edebilir.¹*

1. Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest*, SKS, 4, 421.

Önsöz

Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard hakkında hepimizin defalarca duyduğu tanımlama onun ‘varoluşçuluğun babası’ olduğudur. Sonraları oldukça basit ve naif bulduğum bu tanımın, Kierkegaard’a ve onun psikolojik eserlerine olan ilgimin başlangıç noktası olduğunu itiraf etmeliyim. Hayranlık duyduğum birçok filozofun Kierkegaard’ı işaret etmesi de merakımı arttıran bir başka etkendi. Ancak Kierkegaard’ı gerçek anlamda tanımama 2010 yılı sonbaharında Southern Illinois Üniversitesi’nde başlayan okumalar sebep oldu. Bu okumalar sırasında *Kaygı* kavramı üzerine çalışmak istediğimi söylediğimde, Prof. Stephen Tyman’ın önerisi *Kaygı Kavramı’nı* ve *Ölümcül Hastalık’ı* iki döneme yayılan bir zaman zarfında satır satır okumak, yorumlamak ve tartışmaktı. Başta çılgınca görünen bu fikirle başlayan okumalar sonrasında, Kierkegaard’ın düşüncelerini belirli bir sistem içerisinde sunma tutumu, edebiyatı ve dili kullanmadaki yeteneği ve eserlerindeki felsefi ironisi bana oldukça zor zamanlar yaşatmakla birlikte muhteşem bir düşünce serüveninin kapılarını araladı. Bu zorluğun temel nedeni Kierkegaard’ın ele aldığı asıl mesele olan varoluşun hiçbir sistem içerisinde açıklanmaya uygun olmamasıdır. Bu nedenle Kierkegaard sadece felsefeden değil aynı zamanda insanın düşünen bir varlık olmanın ötesinde hisseden, tecrübe eden ve inanan bir varlık olarak kendisini yansıttığı edebiyat, mitoloji ve teoloji gibi alanlardan da fazlasıyla faydalanır. Kierkegaard felsefesinin genel hatlarını incelemek kuşkusuz önemlidir. Ancak ortaya koyduğu kavramların derinlemesine incelenmesi zaruridir. Bu düşünceden yola çıkarak, Kierkegaard felsefesini anlamak için anahtar kavramlardan biri olan *kaygı’yı* çalışmaya koyuldum. Kaygıyı günah, özgürlük ve umutsuzluk kavramlarıyla bir bütün olarak değerlendirmeye çalıştım.

Aynı zamanda doktora tezimin konusunu oluşturan bu çalışma boyunca Türkiye'deki Kierkegaard araştırmalarının ne kadar sınırlı kaldığını görme fırsatım oldu. Türkiye'de Kierkegaard üzerine yapılan çalışmalar son on yılda belirgin bir şekilde artmış olsa da hâlâ yeni bir çalışma alanıdır. Kierkegaard araştırmalarının önündeki en büyük engel, Kierkegaard'ın eserlerini ana dili olan Danca yazmış olması ve birçoğunun henüz Türkçe'ye tercüme edilmemiş olmasıdır. Kierkegaard'ın bütün eserlerine İngilizce ve Almanca tercümelerden ulaşmak mümkündür. Fakat bu tercümelerin anlam karmaşaları yarattığı göz ardı edilmemelidir. Bunun başlıca nedeni Kierkegaard'ın kelimelerle oynamadaki ustalığı ve bu kelimelerden bazılarının günümüz Dancasında var olmamasıdır. Bu durum Kierkegaard üzerine yapılan her bir çalışmayı dilsel bir maceraya dönüştürür. Tercümeden kaynaklanacak tüm sıkıntıları olabildiği kadar azaltmak amacıyla Kierkegaard'ın kavramlarını Danca orijinallerinden, önemli alıntılarını Dancadan ve İngilizce'den karşılaştırmalı olarak gözden geçirerek sunmaya çalıştım. Benim için Kierkegaard felsefesine bir başlangıç olan bu çalışmanın Türkiye'deki Kierkegaard araştırmalarına faydalı olması ve yeni tartışmalara vesile olması en büyük temennimdir.

Ağustos 2014

Howard and Edna Hong Kierkegaard Library, Northfield

Giriş

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 kavuşur. 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 Kavramı*'nda kuralını bozar. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nı estetik eserlerinden biri olarak sınıflandırsa da, eser eğitici bir tartışma olma niteliğiyle diğerlerinden ayrılır. Kierkegaard insana dair temel bir özellik olarak kaygıyı açıklamanın insan varlığını ve Hristiyan inancının en önemli kavramlarından olan günah ve kalıtsal günahı anlamının yolu olduğunu düşünür. Bu nedenle Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda diğer estetik eserlerinin aksine açıklayıcı değil okuyucusuna karşı doğrudan eğitici bir tavır takınır. *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 yak-

laşımaları kendisini tekrar *Ya/Ya da*'nın ikinci cildi, *Yinelemeler ve en önemlisi Ölümçül Hastalık (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 ayırmda Kierkegaard'dan etkilanmiş ve *Kaygı Kavramı*'nı 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 getirirler.

Kaygı Kavramı'nın 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 tanımlar ancak onun düşüncelerinin on dokuzuncu yüzyılda gerektiği gibi anlaşılamadığını söyler.¹ *Kaygı Kavramı*'nın 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 alınır.² Kierkegaard'a göre kaygı, günaha imkân tanıyan ancak günahın koşulu olmayan bir hâldir. Günahın aktif hâle gelmesi, kişinin bireysel sorumluluğuyla yaptığı eylemlere

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

2. Freud Kierkegaardçı 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 ele alınır.

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 Nietzsche, felsefe tarihinde kendisine kadar hiçbir psikoloğun olmadığını söylese de Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*, *Ölümcül Hastalık*, *Ya/Ya da* ve özellikle *Kaygı Kavramı*'nda ortaya koyduğu psikolojik çözümlemeler Nietzsche'yi haksız çıkaracak niteliktedir. Gordon Marino'ya göre 'eğer egzistensiyel psikoloji ve psikanaliz alanında tek bir kaynak kitap seçilecek olsaydı bu mutlaka *Kaygı Kavramı* olurdu.'³

Kaygı, günümüzde sıklıkla dile getirilen 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 söyler. 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 psikolojik metodu birçok felsefi antropolojistin kullandığından farklı olsa da, her ikisi arasında temel benzerlikler vardır. Her iki metot da insan deneyiminin ve düşüncesinin kullanımı aracılığıyla tüm insanlara ulaşabilir.⁴

Kierkegaard kaygıya o zamana kadar yüklenmeyen bir anlam yükler. 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.⁵ Kierkegaard için ise kaygı, zihnin anormal bir durumu değil, insan olma durumunun bir parçası-

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

4. Gregory Beabout, a.g.e., s. 36.

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

dır. 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, bizleri kendimize ve diğer insanlara dair daha derinlemesine bir bakışa davet eder. Kaygı kısaca insanlığın otomatik olarak kendisi olamayacağını gösterir. Kierkegaard kendi döneminde dahi baskınlığını hissettiren özcü felsefenin karşısında bireyin başrolünü oynadığı bir felsefe ortaya koyar. 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 yanıla 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 ebedinin ve zamansalın, 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 göndermede bulunur. 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 hâline getirir.

İnsanın, özgürlüğünün karşısında sergilediği tutum çoğu zaman sancılıdır. Özgürlüğün olanağı kendini kaygı içinde ortaya çıkarır. Ancak insan özgürlüğün kendisini 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 olan bir durumdur. Kierkegaard'ın tanımıyla "kaygı sempatik bir antipati ve antipatik bir sempatidir."⁶ Kaygının bu özeliği ona anlaşılması zor, karmaşık anlamını verir. Kaygı belirsiz ve bizi sürekli takip eden ni-

6. Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest*, SKS 4, 348.

teliğiyle hayatımızda varlığını sürdürür. Kierkegaard'ın yeteneği ise kaygı ve umutsuzluk gibi sıradan duygular ile insan özgürlüğü ve benliğine dair oldukça derin bağlantıları ortaya koyabilmesindedir.

Kierkegaard felsefesinde kaygıyı, özgürlük ve umutsuzluk kavramlarından bağımsız bir şekilde ele almak imkânsızdır. Ancak bu kavramları birinin bittiği yerde diğerinin başladığı sistematik bir düzen içerisinde bulmak mümkün değildir. Her ne kadar Kierkegaard'ın doğrudan özgürlük kavramı üzerine yazdığı bir eser olmasa da kaygı ve umutsuzluk kavramları insan özgürlüğü üzerine yapılan analizin çıkış noktalarıdır. Kierkegaard kaygı ve umutsuzluk kavramlarını birçok eserinde tartışsa da dört yıl ara ile yayınlanan *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık* temel kaynaklar olarak ele alınabilir. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda bu bağlantıyı açıkça ortaya koymasa da, *Kaygı Kavramı* yayınlandığında çoktan *Ya/Ya da*'nın ikinci cildinde Hakim Williams'ın ağzından umutsuzluk kavramını tartışmıştır. Dolayısıyla tek başına *Kaygı Kavramı*'ndan yola çıkmak kaygının anlaşılmasında yarı yolda kalmak anlamına gelecektir. Özellikle günah kavramı *Kaygı Kavramı*'nda sıklıkla tekrar ediliyor olsa da bir açıklık getirilmemiştir. Günah üzerine kapsamlı bir inceleme ancak *Ölümcül Hastalık*'taki umutsuzluk kavramı ele alındığında tamamlanır. Her iki eser de geçici ve ebedinin, sınırlı ve sonsuzun bir sentezi olarak insan varlığı etrafında şekillenir. Kierkegaard bu iki eserde 'kişi' üzerine yaptığı analizi geliştirir. Kaygı ve umutsuzluk insan varlığının ontolojik yapısının değerlendirilmede 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 başlar. İnsanda özgürlük kapasitesi kaygıyı beraberinde getirir. Kaygı, özgürlüğüyle yüzleşen insan varlığının durumudur. Bu nedenle kaygıyı, 'özgürlüğün olanağı' olarak tanımlayarak, kaygıya o döneme kadar yüklenen olumsuz anlamı da ortadan kaldırır. Bu olanak birey tarafından ne zaman 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 olanığın 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 belirlemelerinden uzakta gerçeklik içerisinde orta terimlere ihtiyaç vardır. Kierkegaard için 'kaygı' sadece duygusal bir mod olmanın ötesinde soyut felsefi sistemlerin bireyi açıklamadaki yetersizliklerini keşfettiği bir nokta, Hegel gibi filozofların gözden kaçırdıkları bir durumdur.

Birey seçimleri yoluyla varoluşu ortaya çıkarmak zorunda olan tek varlıktır. Bu seçimleri yaparken çoğu zaman her durumu kapsayan, bizim için önceden oluşturulmuş ahlâki kalıplar yoktur. Bireyin her bir seçimi biriciktir. İnsan soyut bir tanımla varoluşundan önce gelen bir özle donanmış olamaz. İnsan 'o' olmaya karar verdiği şeydir. İyi ve kötü arasındaki ayrım her zaman akıl yoluyla keskin bir şekilde yapılmaz. Her durumda kötüyü tercih etme olasılığının mevcudiyetinden korkan insan, kendisini bu sorumluluktan kurtaracak sistemler içerisine gizlenir. Kierkegaard, Kant'a moral prensiplerin seçimle 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 düşünmez. Kişi basitçe bir eylemi değil, yaşam yolunu seçer. Elbette ki Kant için istenç doğru prensibi seçmişse iyidir. Kierkegaard için kişi iyi bir seçimden neyin seçildiğinden hiçbir endişe duymadan bahsedebilir.⁷

Kierkegaard'ın korku, kaygı, umutsuzluk, titreme gibi ruh Hallerini ele almasının 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 seçer. Olumsuz olarak tanımlanan bu duygular her durumda olumlu olarak tanımlanan duygularla beraber var olurlar. Bu anlamda varoluş tüm ruh Hallerini kapsayan bütünsel bir durumdur.

Kierkegaard'ın dönemindeki felsefe, bilim ve kilisenin genel özellikleri değerlendirildiğinde onun kaygı üzerine yaptığı çalışma daha fazla anlam kazanır. Kierkegaard bireyi yutan akıl çağı, kurumlaşan kilise ve soyut felsefenin karşısına tamamiyle gerçek

7. Robert C. Solomon, *From Hegel to Rationalism*, Oxford University Press: New York, 1989, s. 78-79.

hayattaki bireyin bir tecrübesi olan kaygı ile çıkar. Kaygı, soyut felsefi sistemlerin bize sunduklarından farklı olarak, olanaktan etkinliğe geçiş süreci içerisinde bireyin özgürlüğü doğrultusunda yaptığı 'niteliksel sıçrama'yı gerçekleştirebilmesi için bilinci uyandıran bir durumdur. Kierkegaard'ın kaygı kavramı, duygusal bir mod'un basit bir incelemesi olmanın ötesinde, genel olarak insan özgürlüğü ve varoluşun anlamına yönelmektir. Bireyin kendisini etik ve dini aşamada var edebilmesine imkân tanıyan kaygıyı anlamak için, onu objektif sistemler tarafından bireye dikte edilen 'iyi', 'kötü', 'doğruluk', 'günah' ve 'kalıtsal günah' gibi kavramlarla ilişkisi doğrultusunda farklı yönlerden ele almak gerekir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Kaygı Kavramı

Kaygı ve Korku İlişkisi

Kierkegaard'ın *angest* kavramı, Türkçeye *kaygı* olarak tercüme edilmiştir. Dilimizde kavramın etimolojik kökenine daha yakın olan anksiyete¹ gibi bir kelime olsa da kavramın anlamsal içeriği göz önünde alındığında kaygı oldukça uygun bir karşılık olarak görünür. 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 hâli hazırda Danca *bekymring* (kişinin kendi kontrolünde olmayan üzüntü) kelimesinin karşılığı olarak kullanmış olmasıdır.² 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 *anxiety* kavramının verdiği görülmüştür. Bu şekilde Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı* eseri, *The Concept of Anxiety* ismiyle tekrar yayınlanır.

Kaygı Kavramı'nın çevirisinde bu tarz problemlerin ortaya çıkmasının sebebi dilsel zorlukların ötesinde, kavramın temelde muğlak bir anlam taşımasıdır. Kaygı korku, keder, dehşet ve üzü-

1. İngilizce anxiety kavramı Türkçeye hem kaygı hem de anksiyete olarak tercüme edilebilir. Ancak anksiyete canlının içinde bulunduğu sıkıntılı duruma bağlı olarak gelişen psikonöretik bir bozukluk olarak kullanılır ve yalnızca insan varlığını kapsamaz. Kaygı ise Türkçedeki kullanımında insana özgü bir durum olması dolayısıyla kavramın orijinal anlamına daha yakındır.

2. Gregory Beabout, a.g.e., s. 16.

tü kelimelerinin ifade ettiği anlamlardan farklı olarak nesnesiz bir endişeye işaret eder. 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 hâlinde dahi üstesinden gelinebilir. 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 hâline 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.³

Kaygı ve korku ayırt edilse de çoğu zaman birbirlerinden ayrılmazlar. Onlar birbirlerine içkindir. 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.⁴

Dilin kullanımı içinde kaygının, kendisi gibi muğlak olan gelecek sürekli bir araya gelmesi kaçınılmazdır. Kierkegaard *Hiristi-*

3. Paul Tillich, *Existential Philosophy*, Journal of the History of Ideas, Vol. 5, No.1, 1944, s. 57.

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

yan Söylemler'de 'kaygı nedir?' sorusuna 'gelecek gündür' cevabını verir. Gelecek ise bizim için henüz bilinemeyen 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 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 ortaya çıkarır. Tıpkı Franz Kafka'nın yolculuğa dair duyduğu kaygıda yolculuğun belirsizliği ifade ettiği gibi;

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 değişikliklerle sınırlayacak olursam, bu durumda odamdaki masanın konumunu değiştirmek de Georgenthâl'e yapılacak bir yolculuk kadar kötüdür. Tüm bunlardan sonra yalnızca ölüme dair kaygı sonuncu içerisinde ya da son analizin ardında olacaktır.⁵

Kierkegaard kaygıyı *Kaygı Kavramı*'ndan 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 ilişki kurar. 1842 günlüğünde benzer bir açıklamayı şöyle 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."⁶ Kaygı, kişinin gelecekteki olanaklarının hiçliğine dair aynı anda hissettiği kaçınma ve isteme hâlidir. Kaçınılan ya da istenilen şeyin belirsizliği, birbirinden oldukça farklı olan bu duyguların aynı anda hissedilme hâli kaygıyı her insanın ne olduğunu bildiği ancak tanımlamakta güçlük çektiği bir durum hâline getirir. Kaygı aynı anda sempatik bir an-

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

6. Kierkegaard, *Journals 1842*, Çev. A. Dru, Oxford Univesity Press, Oxford: 1938, s. 94.

tipati ve antipatik bir sempatidir. Bu durum haz veren bir kaygı-
lık (baengstelse) hâli olarak *concupiscentia*⁷dan oldukça farklıdır.

Kierkegaard kaygıyı bir uçurumun kenarında yaşadığımız baş
dönmesine benzetir. Sonunu göremediğimiz bir uçurumundan
aşağıya baktığımızda, adımımızı ileriye doğru atmamız duru-
munda bu uçurumun bizi içine çekeceğinden kuşumuz yoktur.
Adımını uçurumun belirsizliğine doğru atmanın ve atmamanın
kararını verebilecek olmak ve tüm olasılıkların bir an için önü-
müzde serili olması hâli insanda bu baş dönmesini meydana ge-
tirir. Benzer şekilde kaygı da olasılıklar arasında seçim yapmanın
sorumluluğunun bize ait olduğu her durumda ortaya çıkan baş
dönmesi hâlidir. “Kaygı, olanağın olanağı olarak özgürlüğün et-
kin oluşudur. Bu nedenle kaygı kesinlikle hayvanlarda bulunmaz,
çünkü hayvan doğa tarafından tin olarak nitelendirilmemiştir.”⁸
Sadece insan varlığı kaygının belirsizliği içinde kendi kendisiyle
ilişki kurma olanağına sahiptir. Kişi kaygı içerisinde kendisiyle,
durumla nasıl ilişki kuracağına dair bir ilişki kurar.

Kaygıyı yalnızca içerdiği muğlak olan gelecek ya da ölüm gibi
durumlar ortaya çıkarmaz. Kaygı, bu durumlar karşısında insa-
nın meydana getirdiği bir hâldir. Kısaca kaygının kaynağı insanın
kendisidir. Arne Grøn’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 ön-
yargılarımızdır. Bu önyargılar bizi yarının ve ertesi günün önünde
eli kolu bağlı bir hâle getirir. Bunun anlamı insanın geleceğe dair
kaygıları içinde kendisiyle uğraşması ve yarışmasıdır.⁹

Kafka’nın değişim için duyduğu kaygının kaynağı da mey-
dana gelecek tüm değişimlerin öncesinde olanaklarının onu bir
sınava tabi tutmasıdır. Sınavı gerçek anlamıyla ele alacak olursak,
gireceğimiz bir sınav sonucun ne olacağına dair bir korkuyu
meydana getirir. Beklemediğimiz bir soruyla ya da üstesinden
gelemeyeceğimiz fiziksel bir koşulla karşı karşıya kalabiliriz. Sa-

7. *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.

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

9. Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 4.

dece sınavın kendisi nedeniyle değil, aynı zamanda duruma karşı nasıl tepki vereceğimiz konusunda da gerginlik içerisinde oluruz. Sınava ne kadar iyi hazırlanmış olursak olalım, gereken şekilde davranamamak ya da soru karşısında donup kalmak olasılıklar dahilindedir. Bu durumu ifade etmek için korkuyu kullanmak pek 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 hâline sürükler. Çünkü burada sözü geçen 'kendi' yani insan başlı başına belirsiz bir şeydir.¹⁰ Sınava dair duyduğumuz korkunun arkasında kendimize ve kim olduğumuza dair duyduğumuz kaygı yatar.

Kaygı ve Özgürlük

Kierkegaard'ın çalışmasında özgürlük kilit nokta olarak karşımıza çıkar. Her ne kadar *Kaygı Kavramı*'nda 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 nedeniyle oldukça karmaşık bir hâl alır.

Kierkegaard özgürlüğü çok nadir olarak kişinin kendi kontrolü 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. Dancada özgürlük anlamına gelen *fried* (freedom) sözcüğü -dan, -den (Dancada for, İngilizcede from) edatıyla birlikte kullanılır. Bu kullanım günlük dilde özgürlüğün dışsal etkilerden bağımsızlığı ifade ettiğini gösterir.¹¹ Aynı şekilde liberal demokrasilerdeki yurttaş özgürlüğü, kendini ancak baskıcı bir hükümet ve onun kısıtlamaları olmadığında mümkündür. 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

10. A.g.e., s. 6.

11. İngilizcede sıklıkla kullanılan freedom from pain, freedom from tax gibi ifadeler Türkçede 'muaf olmak' ifadesi ile karşılanabilir. Bu anlamıyla acı ya da vergi gibi bizim belirlememiz dışımızdaki etkilerden bağımsız olmak anlamındadır.

çok ilişkisel bir özgürlüktür. Ancak buradaki ilişkisellik başkalarıyla ya da dışsal güçlerle bir ilişki değil, kişinin kendi kendisiyle ve Tanrıyla kurduğu bir ilişkidir.¹² Özgürlük, kişiye olanaklar ve seçimler aracılığıyla kendi kendisiyle ilişki kurma imkânını verir. Bu şekilde kişi dışsal etkenlerden bağımsızlığıyla değil öncelikle kendisiyle ve Tanrıyla ilişkisi doğrultusunda özgürlüğünün farkına varır. Bu farkına varma sürecinin en belirleyici aşaması ise seçimlerimizdir.

Kierkegaard'ın özgürlük ve seçim kavramlarına yaklaşımı felsefenin klasik problemlerinden olan determinizm ve özgürlük karşıtlığına farklı bir bakış açısı getirir. Kierkegaard, Kant'ın numenal dünya yardımıyla çözüme kavuşturduğu bireysel özgürlük problemini, kişiyi bu dünya içinde var olan bir varlık olarak düşünerek tekrar ele alır. Ona göre insan tutkularıyla, arzularıyla, diliyle, hatıralarıyla, tarihiyle, hayal gücüyle, seçimleriyle hem zamanın içinde hem de sonsuzluktan pay alan bir varlıktır. İnsan özgürlüğü de insanın bu iki yönlülüğü göz önüne alınarak bu dünyanın sınırları içinde çözülmesi gereken bir problemdir. Özgürlük yansımalarını kişinin kaygı gibi kişisel 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'a göre özgürlük, insanı ayrıcalıklı bir varlık yapmanın ötesinde aynı zamanda sorumluluğu altında ezen bir özelliktir. Bu yaklaşım daha sonra Sartre ve Camus'ü de derinden etkileyecektir. 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.

Özgürlük, insanın olanakları arasında seçim yapmasına imkân tanıyan yalnızca insana özgü bir olanaktır. Başka bir deyişle öz-

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

gürlük, tüm olanaklarımızın olanağı olan bir olanaktır. Ancak kendisi bir olanak olan özgürlük sahip olduğumuz diğer tüm olanaklardan farklıdır. 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. Özgürlüğün olanağı başka her olanaktan farklı olarak kendi kendisini açığa çıkarır. Bu açığa çıkma ise kaygı içerisinde olur. Özgürlüğün olanağı karşımıza hâlâ 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 özgürlüğün etkinleşmesinden bahsederken aynı zamanda etkinleşmemiş bir özgürlüğün de altını çizer. Kierkegaard'ın önemle üzerinde durduğu 'etkinlik' kavramı bu noktada önem kazanır. Muğlak bir güç olan kaygı bizi içinde bulunduğumuz belirsiz durum içinde bir etkinlikte bulunmaya iter.

Eğer özgürlüğün olanağı kendisini 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. Bu olanağın olanağı ise kaygıyı doğurur. Kaygıyı uyandıran sadece belirli bir şekilde eyleyebilecek olmak değil, herhangi bir şekilde eylemek zorunda olmaktır. 'Kaygı, olanağın olanağı olarak özgürlüğün etkinleşmesidir.'¹³

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

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. Kierkegaard *estetik* ve *etik* varoluş aşamasına karşılık gelen iki karakterin yaptığı ya da yapamadığı seçimleri ele alır. Burada Kierkegaard estetik (aesthetic) kavramını Grekçe *aisthseis*¹⁴ten türeyen, duyum ve gözlem olarak en geniş anlamında kullanır. Estetik aşama duyuşsal yakınlığı ve kişinin içinde bulunduğu duruma tam olarak nüfuz edememe hâlidir. Estetik varoluş, dolaysız yaşam tarzını ifade eder. Kişi estetik varoluşta dışsal koşulların bir kölesi hâline 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. Don Juan'ın kadınlara düşkünlüğü, samimi ve yürekten gelen bir aşktan değil onun duyuşsal 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.

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"¹⁵ vardır. Çünkü bu varoluş aşamasında kişi an'ın ortaya çıkardığı zevk ve tatmin duygusu 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 aşamasın-

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

15. Kierkegaard, *Either/Or I*, Ed.& Ing. Çev. Haward V. Hong- Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1998, s. 286.

daki 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 hâle 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.¹⁶ 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 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. Onun karşısında tamamiyle farklı türden seçimlerin sorumluluğunu üstlenen, an'ın ona dayattığı yüzeysel özelliklerden çok daha fazlasına sahip olduğunun bilincine varan, etik varoluş aşamasındaki B, Hakim William 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 olacaksın; evlenme, ondan da pişman olacaksın, evlen ya da evlenme, her ikisinden de pişman olacaksın; ya evlen ya da evlenme, her ikisinden de pişmansın. Dünyanın aptallıklarına gül, pişman olacaksın, onlara ağla, ondan da pişman olacaksın; dünyanın aptallıklarına gül ya da ağla, her ikisinden de pişman olacaksın; ya dünyanın aptallıklarına gül ya da onlara ağla, her ikisinden de pişman olacaksın. Bir kıza inan, pişman olacaksın, ona inan, ondan da pişman olacaksın, bir kıza inan ya da inanma, her ikisinden de pişman olacaksın, ya bir kıza inanırsın ya da inanmazsın, her ikisinden de pişman olacaksın. Kendini as, pişman olacaksın; kendini asma, ondan da pişman olacaksın; kendini as ya da asma, her ikisinden de pişman olacaksın; ya kendini asarsın ya da kendini asmazsın, her ikisinden de pişman olacaksın. Bu, baylar, tüm yaşam bilgeliliğinin en mükemmel örneğidir.¹⁷

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

17. Søren Kierkegaard, *Enten Eller (Ya/ Ya da) I*, Gyldendal Bøghandel, 1994, s.40.

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 kötünden 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 söylemektir- aslında gerçekten yoktur, çünkü kişi neyi seçerse seçsin yanlış ve anlamsızdır.¹⁸

Etik varoluş aşamasını, estetik varoluş aşamasından ayıran temel özellik seçimlerin niteliğindeki farklılıktır. Bu aşama seçimin seçiminin yapıldığı aşamadır. Kierkegaard'ın seçimin seçimiyle anlatmak istediği iyi ve kötü arasındaki bir seçimden bir adım geriye gelerek isteme'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. Kendi dışımızda bir şeyin seçimi değil, kendi kendimizi seçmek, kendimizi var etmektir.

Yalnızca mutlak olarak kendimi seçtiğimde kendimi mutlak olarak sonsuzlaştırırım çünkü ben kendim mutlağım, yalnızca kendim için mutlak olarak seçebilirim, kendimi mutlak olarak seçmem benim özgürlüğümdür ve yalnızca ben kendimi mutlak olarak seçtiğimde mutlak bir farklılığı, yani iyi ve kötü arasındaki farklılığı ortaya koyabilirim.¹⁹

Kişinin seçmeyi başka bir deyişle kendini var etmeyi seçmesi hiçbir durumda kötü bir seçim olamaz. Seçim kendisine da-

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

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

yanması bakımından sonuçlarından bağımsızdır. Kierkegaard bu noktada Kant'ın ahlâki eylemlerin koşulsuz olması gerektiği ilkesini paylaşır. Bir ahlâki eylemin koşulsuzluğu sonuçlarına göre değil, kendisine yani ödeve dayanmasıyla mümkündür. Ödeve dayanan her türlü eylem ise zorunlulukla iyidir. 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 'iyidir ve ahlâki'dir. Kierkegaard'ın koşulsuz buyruk olarak ortaya koyduğu seçim yapmayı seçmek, ahlâkın ortaya çıktığı noktadır ve kişi bu nedenle kazara ahlâklı olmaz.

Seçim yapma sorumluluğunu almaya karar veren kişi yaptığı seçimin pratik sonuçları ne olursa olsun temelde kendisi için iyi olanı seçer. İyiyi seçebileceğimiz gibi kötüyü de seçme yeteneğini ifade eden *liberium arbitrium* bu nedenle her açıklamayı imkânsız hâle getirir. Böyle bir seçimin olduğunu varsayarsak, o zaman bir şeyi seçtiğimiz zaman ya onu ya da bunu, başka bir alternatif bırakmaksızın seçmiş oluruz. Aynı şekilde seçtiğimiz şey yerine başka bir şeyi seçmiş de olabilirdik. Hâlbuki Kierkegaard'a göre seçme özgürlüğü neyin seçildiği tarafından belirlenmez. Bu anlamda liberum arbitrium belirsiz bir özgürlüktür. Gerçek özgürlük kötüyü bir olasılık olarak dışarıda bırakır. Bu özgürlük seçimin kendisi tarafından ortaya koyulur. İyi ve kötü kavramlarını bizim dışımızda belirlenmiş soyut birer kavram olarak ele almak, özgürlüğü olduğundan başka bir şey, düşüncenin bir nesnesi hâline getirir. Oysa özgürlük kendisi dışında hiçbir şeye bağlı değildir.

İyi ve kötü arasında seçim yapmak durumunda kaldığında, seçilecek tek bir şey vardır, o da iyidir. Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'nda 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."²⁰ İyiden ve kötü'den özgürlüğün nesnesi

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

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 olurdu.²¹

Kierkegaard'ın iyyinin ve kötünün seçimine dair ortaya koyduğu bu belirleme, bizim bu kavramlara karşı iki farklı şekilde yaklaştığımızı gösterir. Birincisinde seçim anında sıfır noktasında değilizdir. Hâli 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 iyyinin olanağı tarafından belirlenir. Bu diğer olanaklar içinde bir olanak değil, kendimiz olma ve aynı zamanda özgür olmanın olanağıdır. Bu anlamda iyi, özgür olmanın imkânıdır. 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. İkincide ise insan iyyinin 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 çıkar. Seçilecek olanakları aşır seçimin gerçekliğinin farkına varmak özgürlüğün ifadesidir ve ancak etik varoluş aşamasında gerçekleşebilir. İlk seçimi (iyi ve kötünün seçiminin seçimi) yapmak ikinci seçimin (iyyinin 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 faz-

21. A.g.e., s. 112.

lası olduğunu hissettiren ve içinde bulunduğu şartlardan koparan bir güçtür. Bir tarafta seçimler yoluyla etkinleştirilen olanakların olanağı yani özgürlük, diğer tarafta ise insanın değiştirme imkânının bulunmadığı zorunlulukla şekillenen şartlar bulunur. 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. İnsanın olanakları arasında yaptığı seçimlerde bu etkilerin izleri de görülmektedir. Kierkegaard bu etkileri görmezden gelmez ve bunların insan 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.

Sentez Varlığı Olarak İnsan

Kierkegaard'a göre insan, sınırlının ve sınırsızın, sonlunun ve sonsuzun, zorunluluğun ve özgürlüğün bir sentezidir. 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*'a 'tin nedir?' Sorusuyla başlar. Tin, benlik'tir. Peki ya benlik nedir? Benlik, 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.

Sıradan insan 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. İnsan 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. Bunun anlamı, iki tarafın öylesine bir arada olmasıdır. İki taraf arasındaki ilişki durağandır ve insan bu ilişkiden sorumlu değildir. 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.

Benlik Olarak İnsan

Kierkegaard bir sonraki adımda benliği neyin meydana getirdiğini araştırır. Kierkegaard'ın benliğe dair yaptığı analizin ögeleri sıradan insanınkiyle aynıdır. Farklı olan, bu ögeler arasındaki ilişkinin niteliğidir. Kişi kendisini seçtiği zaman kendi kendisiyle ilişki kurar. Benliğin kendisiyle ilişki kurabilmesi onun kendi bilincine varmasının ve gerçek anlamda kendisi olmasının olanağıdır. Benliğin kendisini seçmesi, onu sadece doğaya bağlı bir varlık olmanın ötesinde özgür iradeye sahip bir varlık hâline getirir. İlk sentezde olduğu gibi insanın özgürlüğe bir olanak olarak sahip olması yeterli değildir. İnsan ancak özgürlüğünün bilincine varıp, seçimleri vasıtasıyla onu etkinleştirerek bir kişi hâline gelir. Dolayısıyla insan otomatik olarak kendisi olan bir varlık değil, kendi kendisini var eden bir varlıktır. Kierkegaard'ın sıradan insanda bahsettiği durağan ilişkinin kendi kendisiyle ilişki kurması, onu dinamik ve pozitif bir ilişki hâline getirir. Benlik bu ilişkinin kurulmasından sorumludur. Benlik, ilişkinin kendisidir.

Kaygı da bu noktada kişinin kendi kendisiyle ilişki kurma olasılığında yani özgürlüğün olanağında ortaya çıkar. İnsan hayvandan ve melekten farklı olarak, heterojen iki ögenin ilişkisi olduğunu anladığında kaygısıyla yüzleşir. Kişi sadece bu ilişki içinde bulunan bir varlık değil, bu ilişkinin kendisi olan bir varlık olarak iki heterojen ögeyi uyumlu bir bütün hâline getirmenin sorumluluğuyla yüzleşir. Kaygı benliğin içinde bulunduğu fiziksel ve çevresel şartlarının dolaysız birliğinden uzaklaşarak gelişmesinin bir yan etkisidir. Bu dolaysız birlik, tin'in varlığı tarafından sürekli olarak rahatsız edilir. Tin, insana içinde bulunduğu şartlardan ayrılabilmediğini, 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 hâle gelir. Olasılıklar bireyi sadece kendine çekmez, aynı zamanda geriye 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.²² Birey niteliksel kırılmanın eşliğinde 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 dönüş pratiğinin bir sonucudur.

Günahın Olanığı Olarak Kaygı

Kierkegaard'a göre özgürlük gibi ahlâki 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.²³ 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".²⁴ Kaygının özgürlüğün olanağının bir koşulu olduğu gibi, psikolojik bir durum olarak günah da, günahın olanağının bir koşuludur ve hiçbir şekilde zorunluluk olarak ele alınamaz.

Burada Âdem ve düşüş miti Kierkegaard için vazgeçilmez bir örnektir. Tanrı'nın Âdem'e söylediği 'yasak elmadan yeme-

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

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

24. A.g.e., s. 49.

yeceksin' buyruğunu ele alırsak, burada durum yasağın eyleme yönlendirmesinden ziyade buyruğun bilgisizliği ortadan kaldırmasıdır. Bundan sonra yasaklayan buyruk yerini yargıya bırakır. Âdem yargıyı anlamaz, çünkü ne cezayı ne de ölümü bilir. Ancak bu durum kaygıya kapılmasını engellemez. Tanrı buyrukla beraber Âdem'e iyyinin ve kötünün bilgisini değil, yapabiliyor olmanın imkânını verir. Âdem ahlâki anlamda iyi ve kötü arasındaki farkın bilgisine sahip değildir. Eğer öyle olsaydı daha sonradan ortaya çıkacak farkı öngörmüş olurdu.²⁵ Kaygının hiçliği olarak masumiyet, kendisini yapabiliyor olmanın kaygı verici olanağına bırakır. Masumiyet kaybedilmiş olsa da yapabiliyor olmanın olasılığı kaygıyı yaşatır.

Âdem kendisine koyulan yasağa kaygı ile tepki vermek suretiyle günah işler. Âdem elmanın kendisine yasaklanmasıyla beraber önüne serilen olanaklar tarafından hem kendisine çekilmiş hem de onlar tarafından uzaklaştırılmıştır. Burada Âdem'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. Kişiyi baştan çıkaran, dolaysızlığın verdiği güvenlik içerisinde kalma isteğidir. Ahlâki sorumluluğun ağır yükü karşısında dolaysızlık rahat bir ortam yaratır. Diğer yandan itaat etmenin olasılığı kişiyi bir ideali etkinleştirmek, bir ödevi yerine getirmek duygusuyla etkiler. Âdem'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. Âdem yasak elma tarafından baştan çıkarılsa da, hâlâ 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.²⁶ Kierkegaard'ın psikolojik dehası da kaygı ve günah arasında yaptığı bu ilişkiye dayanır ki bu durum, 50 yıl sonra Freud tarafından da ele alınacaktır.

25. A.g.e., s. 38.

26. Gregory Beabout, a.g.e., s. 47.

İKİNCİ BÖLÜM

Kaygı ve Günah İlişkisi

Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nın alt başlığını *Dogmatik Kalıtsal Günah Sorunu Üzerine Psikolojik Açıdan Basit Bir Tartışma* olarak belirler. Amacı okuyucuyu teolojik bir tartışma gibi görünen çalışmanın aynı zamanda psikolojik bir araştırma olduğu konusunda uyarmaktır. 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."¹ Bu nedenle *Kaygı Kavramı*'nın gerçek tartışması derinden yapılan bir araştırma sonucu anlaşılabilir. Çünkü kaygının kökenleri tin'in kendi olanaklarıyla yani özgürlüğüyle yüzleşmesinde yatarken, kendisini mental ve duysal alanda ifade eder. Burası psikolojinin semptomları gözleyebileceği alandır. Diğer yandan semptomların sebepleri kendisini sadece metafizik alanda gösterir.

Kierkegaard yalnızca kişi olmanın ne olduğuna dair bir belirleme yapmaz, aynı zamanda günah ve kalıtsal günaha dair farklı bir anlayışı ortaya koyar. Kalıtsal günah probleminin ele alınması ve ilk günahla ilişkilendirilmesi kuşkusuz dogmatik bir incelemeyi gerektiriyor gibi görünür. Kierkegaard'ı farklı kılan bu tartışmaları insan varoluşuna dair bazı özellikleri ortaya koymak için tekrar ele almasıdır. 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. Günah ise, Hristiyanlığın ele aldığı anlamda günah kavramından farklı olarak, kaygı ve kaygının günahla ilişkisi bağlamında ele alınır.

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

Kierkegaard tarafından ortaya konulan bu amaç onun *Kaygı Kavramı*'nı neden kendi ismiyle değil de Vigilius Haufniensis ismiyle imzaladığı konusunda da bir ipucu verir. 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 sayılır. 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 bize dini eserlerinden biri de olmadığını gösterir. Kierkegaard'ın kendi ismiyle yayınladığı dini eserleri daha çok bir yapılandırmayı (*upbuilding*)² amaçlar. *Ölümcül Hastalık*'ın önsözünde belirttiği gibi "Hristiyanlığın bakış açısıyla, her şey, ama her şey yapılandırmaya hizmet etmelidir... Hristiyanlığa özgü her şey kendi anlatımı içinde tıpkı bir doktorun hasta yatağındakine söylediği gibi, sadece tıbbi bir uzmanın anlayacağı gibi olsa bile, durum hastanın başucundakiler tarafından asla unutulmaz."³ Bu anlamda *Kaygı Kavramı* Kierkegaard'ın dini eserlerinden oldukça farklıdır. Eser ahlâki 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 inkâr edilemez. Ancak Kierkegaard okurlarını 'etkin günah'ı ele alan eserlerin ahlâki bir yapılandırmayı amaçladığını ve bu bağlamda günahın herhangi bir bilim dalının değil, vaaz'ın konusu olduğunu söyler. Bu noktada *Kaygı Kavramı*'nın amacı etkin günahı ele almak değil, etkin günahın olanağının bir koşulu olarak kaygıyı ele almaktır. Bu doğrultuda yapılacak bir araştırma dogmatığın alanından uzak olmak durumundadır.⁴

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

3. Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 5.

4. Gregory Beabout, a.g.e., s. 30.

Günahı Ele Almak İçin Doğru Yöntem Arayışı

Kierkegaard kaygı ve günah kavramlarını incelemeye başlamadan önce hangi bilimlerin bu kavramlar üzerinde araştırma yapmasının daha uygun olacağını tartışır. Kierkegaard, Hegel'in evrenseli anlama iddiasındaki, bireysel insan varoluşuna ve absürde sistem içerisinde hiç yer bırakmayan yönteminin aksine bireyi ele alan 'basit bir tartışma' ortaya koymak ister. Bu şekilde ele aldığı konuyu spekülâtif ve sistematik felsefeden uzak bir noktada konumlandırır.

Araştırma yapılacak konuya ilişkin metodun belirlenmesini temel ve oldukça önemli bir unsur olarak gören Kierkegaard için, temel meseleyi ele alacak metod gerektiği şekilde sınırlandırılmadığı 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.⁵ Bir kişi matematiği çalıştığı metodlarla etiği, dogmatiki çalıştığı gibi psikolojiyi çalışamaz. Bu noktada Kierkegaard'ın Hegel'e olan eleştirisi felsefi değil pedagojiktir.⁶ 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 etkinlik hâlini alır. Tekil ve değişenin bilgisi olarak varoluş ise mutlağın bilgisi peşinde olan felsefenin araştırma alanına girmez. Oysa, varoluşun sistemi kurulamaz. Hegel'in varlığı kendi sistemi içinde anlama çabasının karşısına Kierkegaard birey, varoluş ve içsellik kavramlarını çıkarır. Hegel'in kurduğu sistem içerisinde bu kavramları açıklayabilmek mümkün değildir.

Kierkegaard'a göre Hegel, Schleiermacher'in Grek duyarlılığıyla sadece bildiği şeyler üzerine konuşma özelliğinin aksine ne

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

6. Gregory Beabout, a.g.e., s. 26.

pahasına olursa olsun her şeyi açıklama çabasıdır.⁷ Bu nedenle insan varoluşu, günah, masumiyet, düşüş gibi kavramları da sistemi içerisinde açıklanabilir kavramlar olarak ele almıştır. Ancak 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 mantığın sınırları içinde ele alınamaz. Diğer yandan mantık edimselliğe dönüşürse, içselleştiremeyeceği bir şeyi içermiş olur. Bu şekilde sadece var sayması gereken bir şeyi en baştan kendine mal eder. Edimselliğin doğasına dair her türlü düşüncenin, neden uzun bir süre zor ve anlaşılması imkânsız hâle geldiği açıktır.⁸

Kierkegaard, öncelikle üzerinde çalışma yapılacak konunun yerinin belirlmesine ve yalnızca uygun olan metodun ona uygulanmasını doğru bulur. Bu nedenle Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nın giriş bölümünde araştırmasının hangi noktaya kadar psikolojinin ve hangi noktadan sonra dogmatik araştırma alanına girdiğini dikkatlice gösterir. Amacı hangisinin araştırmaya daha uygun olduğunu okuyucuyla birlikte irdelemektir. Bu iki alan hem birbirinden oldukça uzak hem de birbirleriyle ilgili görünmektedir. Kaygıya dair araştırmada metodun sadece psikoloji ya da dogmatik olarak belirlenememesinin nedeni, 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 dogmatik inceleme konusu olagelmış bir kavram olarak günah vardır.

Kierkegaard'a göre 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 hâliyle ele alındığı sürece kavramın doğruluğu gösterilebilir. "Günahtan bir hastalık, anormallik, zehir ya da ahenksizlik olarak söz edildiğinde kavram yanlışlanmış

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

8. A.g.e., s. 9-10.

olur.”⁹ 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’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 tam olarak hiçbir bilime ait değildir, o tekil bireyin tekil birey olarak, tekil bireye verdiği kısa vaazların konusudur. Günümüzde bilimsel kibir, papazları bilime hizmet eden ve vaazlarının saygınlığını onun ışığı altında gören profesör-katiplere dönüştürmek için baştan çıkarır. Vaaz vermenin oldukça düşük bir sanat olarak kabul edilmesi hiç şaşırtıcı değildir? Ancak vaaz vermek bütün sanatların en zoru ve esas olarak Sokrates’in övdüğü bir sanat, karşılıklı konuşabilme sanatıdır. Sokrates’in Sofistlerde eleştirdiği şey, onların nasıl söylev vereceklerini bilmelerine rağmen, nasıl karşılıklı konuşulabileceklerini bilmemeleridir. Onlar hemen her konuda uzun uzadıya konuşabilirler ancak özümseme unsurundan yoksundurlar. Özümseme aslen karşılıklı konuşmanın sırrıdır.¹⁰

Günah, doğası gereği yalnızca kendi alanı içerisinde incelenmeye müsaittir. Aksi takdirde değişikliğe uğrar. Kavram değişikliğe uğrarsa, kavrama karşılık gelen ruh hâline de müdahâle 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’ 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.¹¹ Aynı şekilde günah kavramı da ancak kefaret, inkârasyon, yaratılış, suçluluk, bağışlama gibi kendi alanı içerisindeki kavramlarla anlamlı bir hâl alır. Günaha dair bir anlayışı, alanlar üzeri kabul edilen bir sistem içerisinde anlamak da mümkün değildir. Paul Ricoeur’ya göre filozofların kusur, günah, hata ve bunların sonucunda ortaya çıkan bağışlama gibi düşüncenin anlamsal içeriklerine doğrudan ulaşabileceği bir yol yoktur. Öncelikle kişinin bu metaforların katı

9. A.g.e., s. 15.

10. A.g.e., s. 16.

11. Lea Barret, a.g.e., s. 39-40.

yapısını ve hikâyelerin içine nasıl konuşturıldığını kavraması gerekir.¹²

Günah, estetiğin alanına taşındığında ruh hâli 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.¹³ 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 olur. Leke, yük, vicdan azabı gibi metaforların tamamı geçmişte işlenmiş günahın bugünkü yansımalarını gösterir. Günlük konuşmalar içinde bile farklı kelimelerle günaha göndermeler yapılır. Kölelik meselesinin Amerika'nın elinde hâlâ temizlenmeyi bekleyen bir 'leke' olduğu gibi söylemler, geçmişteki günahın bugüne bir yansımasıdır. Bu anlamda günah, ahlak kurallarını yıkan bir norm olmanın çok ötesindedir. Günahın etkileri vicdan azabından çok daha yoğun ve kapsamlıdır. Pişmanlığı beyan etmek her ne kadar iyi bir davranış olsa da, günahın kalıcı mirasını o kültür üzerinden silmek oldukça zor hatta imkânsızdır. 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 günümüz halkının bile bu vicdani yükü yaşamasını engelleyemez.¹⁴

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 günahkârlığın kökenlerine dair psikolojik bir araştırmaya aittir. Bu nedenle Kierkegaard, psikoloji ve dogmatikğin amaçlarını dikkatlice birbirinden ayırır. Durum ve eylem olarak günah, öncelikle kendilerini araştırma konusu yapan alanlar içerisinde ele alınmalı, daha sonra her iki alan etkileşim içerisine girmelidir.

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

13. Kierkegaard bu durum olmayı *de potentia*, etkinlik hâlinde olmayı ise *de actu* ya da *in actu* olarak açıklar.

14. Gary A. Anderson, a.g.e., s. 5.

Günah kavramı, iyi ve kötünün seçimi, ahlâki doğruluk, suçluluk gibi kavramlarla bağlantısı dolayısıyla dogmatik ve psikolojinin yanı sıra etik de inceleme alanına giriyor gibi görünse de Kierkegaard'a göre günah, etik inceleme alanında da yanlış bir şekilde ele alınacaktır. Etik, ideal bir bilimdir ve ideal olanı hakiki kılmak iddiasındadır. Bireyi de bu idealleri gerçekleştirmek için teşvik eder. Diğer yandan etik, hakikati ideal olanın düzeyine yükseltemez. 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 etikini 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 tanımıdır. Erdem, tek başına insana mutluluk ve huzur getirmez, kişinin sağlığa, dostlara, dünyevi nimetlere ve aile saadetine de ihtiyacı vardır. Etik günahı ele alması, ideal durumunu da yitirmesi anlamına gelir. "Günah, ahlâki 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."¹⁵ Etik, ancak günah etkin olarak tespit edildiğinde ortaya çıkar ve bundan sonraki her hareketi izler. Günahın dünyaya nasıl geldiği etik alanına girmez. Kierkegaard günahın nasıl dünyaya geldiğiyle, onun etkinlik hâline geçmeden önceki hâliyle ilgilenir.

Kierkegaard, bir sonraki adımda, günahı inceleme konusunda psikolojinin sınırlarını belirler. Burada bahsedilen psikolojinin deneysel psikoloji olmadığını belirtmeliyiz. 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 olur. Bu nedenle de kaygı ve günah gibi öznel deneyimlerin bilgisine deneysel psikolojinin gözlemleriyle ulaşamaz. 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 ta-

15. A.g.e., Giriş, s. 11.

rafından anlaşılabilir. Eğer bunu başkasından öğrenirse, mutlaka yanlış anlamış olacaktır.”¹⁶

Peki Kierkegaard’ın tanımladığı bu psikolojinin sınırları nedir? Kierkegaard’a göre insanı belirli kabuller doğrultusunda inceleyen psikoloji, bireyin özgürlüğünü ve bu özgürlüğünün sonucu olarak eylemlerini açıklamakta yetersiz kalır. Her ne kadar psikoloji kişinin günah işlemekten önceki hâlini, bir diğer değişle kaygıyı ya da günahın olanağı karşısındaki durumunu açıklayabilse de bireyin günahına dair basit bir açıklamayı dahi veremez. Psikoloji için araştırma konusu günahın niçin var 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. Psikolojinin sahip olduğu gözlem hâli hareketin kendisini anlamaya yeterli değildir. Bir etkinlik olarak günah da böyle bir harekete sahip olduğu için 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 bir seçenek, etkin hâle gelebilecek bir olanak olarak bulunması, konuyu psikolojinin ilgi alanına sokar. Bu anlamda psikolojinin araştırma alanı günahın olanağıyla sınırlıdır. “Psikoloji günahın varoluş hâliyle değil, onun nasıl varoluş kazandığıyla ilgilenir.”¹⁷ Bu araştırma için günahın olanağı 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.¹⁸

Kierkegaard durum olarak günah (kalıtsal günah) ve kişisel olarak günahı ait oldukları alanlar içerisinde tekrar ele alır. Bu farkındalık Kierkegaard’ı mantık ve etiği aynı bağlamda ele almakla suçladığı Hegel’in aksine, psikolojiyi dogmatikle karıştırmaktan alıkoyacaktır. Ortaya çıkan farklılıklar kaygı üzerine yapılan ça-

16. A.g.e., s. 51.

17. A.g.e., s. 86.

18. A.g.e., Giriş, s. 23.

lışmayı daha sağlam bir zemine oturtur. Kierkegaard'ın çalışmasının orijinalliği kalıtsal günah ve kişisel günah arasındaki sürekli ilişkiyi açıklama konusunda şimdiye kadar eksik kalan öncelikli ve belirleyici bir kategoriye ortaya koymuş olmasındadır. Bu kategori kaygıdır.¹⁹ Kaygı, etkin günahın olanağı için bir koşuldur.

Bir Hristiyan Doktrini Olarak: *Kalıtsal Günah*

Hristiyan teolojisinin en önemli problemi olan kalıtsal günah doktrini başlangıcını Âdem ve Havva'nın Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmeleri ve cennet bahçesinden atılmaları hikâyesinde bulur. Kalıtsal günah doktrini Hristiyanlığın diğer temel doktrinleri olan Tanrı'nın İsa'da tenleşmesi, kalıtsal günaha kefarete olarak çarmıha gerilmesi, yeniden dirilmesi ve tarihin sonunda tekrar gelecek olmasını da ortaya çıkarır. Bunların yanı sıra vaftiz gibi bazı temel seramonilerle de yakından ilişkilidir.²⁰ 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 hâlini 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 problemine de bir çözüm önerisi olarak görülmüştür. Kalıtsal günah temelde, 'insan' anlayışını şekillendiren bir doktrindir.

Hristiyan teolojisi içerisinde böyle belirleyici bir rol oynamasına rağmen, kalıtsal günah probleminden kanonik²¹ Hristiyanlık metinlerinde oldukça az bahsedilir. Âdem ve Havva'nın yaratılışları ve hayatları Eski Ahit'in Tekvin bölümünde kısa bir pasajda, Yeni Ahit'de ise St. Paul'un aktardığı *Yaratılış ve Romalılar* bölümlerinde anlatılır. Temel Kanonik metindeki öyküye göre Tanrı ilk

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

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

21. *Kanonik* kavramı yunanca kanun, kural anlamına gelen *kanon* kelimesinden türemiştir. Teolojide dini otoritelerce genel olarak kabul edilen metinlere verilen isimdir. Hristiyanlıkta 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 edildiği anlamına gelir.

insan olarak Eden bahçesinde Âdem'i yaratmış, daha sonra ise ona bir eş olarak Havva'yı vermiştir. Âdem 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 yememektir.²² 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, Âdem'in aklına girer ve Âdem elmayı yiyerek Tanrı'nın yasağını çiğner. Meyveyi yedikten sonra Âdem 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 sükûnet sonuza 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.²³

Cennetten kovulma öyküsünün devamında ilk insanlar Âdem ve Havva'nın ve onların çocuklarının hayatları ve tarihin başlangıcına dair gündelik bilgiler dile getirilir. Tanrı'nın verdiği cezalar doğrultusunda Âdem ve ardılları çalışmak zorunda bırakılıp toprağa bağımlı hâle getirilirken, Havva ve sonrasındaki kadınlar nesillerinin devamı için acı veren doğumu gerçekleştirmek zorunda kalırlar. Burada Âdem 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 günah problemini anlayabilmek için yaratılış mitinin apokrif²⁴ metinlerdeki yorumlanışını ve değişimini görmek gere-

22. İyinin ve kötünün ağacının meyvesi Hristiyanlık geleneğinde elma, eski Yahudi geleneğin de ise nar olarak cisimleştirilir.

23. Tekvin, 3:22-24.

24. *Apokrif* sözcüğünün kökeni Yunanca *apokruptein* (saklamak, gizlemek) sözcüğüne dayanır. Apokrif metinler Hristiyanlıkta kanonik dini metinlerin ve kitapların bir

kir. 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.²⁵ Kalıtsal günah da böyle bir yöntem izlenerek incelenmesi gereken bir kavramdır. Âdem ve Havva'nın düşüş miti kutsal kitap içinde sadece bir düşüş mitiyken, St. Paul'un kalıtsal günahı temel alarak yaptığı okuma sonrasında Hristiyan teolojisinin merkezi ögesi hâline gelmiştir. Kalıtsal günahın bugün sahip olduğu anlam St. Paul'un *Âdem 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 kendisi tekrar yorumlamıştır. Bu metinlerde artık temel problem ilk insanların yaratılışları değil, onların işledikleri ilk günaha dair belirlemelerdir. İnsanın yaratılışına ve dünyaya gelişine ait bu yaratılış hikâyesi St. Paul'un yorumuyla yerini günahın ve kötülüğün anlatıldığı yeni bir öyküye bırakacaktır.

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 Âdem'in suçuna benzer bir suç işlememiş olanlara da egemendi.²⁶

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

parçası olmayan metinlerdir. 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, Hristiyanların çoğu bunları otorite olarak kabul etmez ama bazıları eğitsel değeri olduğunu söylerler.

25. Jeffrey Burton Russell, İblis Erken Dönem Hristiyan Geleneği, Çev. Ahmet Fethi, Kabcacı Yayınları, İstanbul: 1999.

26. Rom. 5:12-14.

çevrilmiş, insan günahın etkisinde olan bir varlık olarak ortaya konulmuştur. Bu şekilde insanı günahın öznesi/faili olmaktan çıkarak, günahın nesnesi hâline 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.²⁷

Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi. Bu şekilde Âdem'in günahının sadece kendisi için değil, tüm ardılları için ölümü getirdiğine inanılmaya başlandı. Tüm insanlar ölümlü, tüm insanlar günahkâr hâle geldi. Buradaki ölüm ifadesi sadece fiziksel anlamda değil aynı zamanda ruhsal bir ölüm, günahkârlık ve kalıtsal zayıflık anlamlarına gelir. Âdem'den sonra gelenlerin sadece günah işleme eğilimini değil, aynı zamanda suçluluk durumunu da devraldıklarına inanılır.²⁸ Âdem, sadece kendi adına Tanrı'nın buyruğuna karşı gelse de onun işlediği günah sonraki nesilleri de kapsayan bir lanet hâlini almıştır. "Biz Âdem'den yalnızca bu günahı değil, aynı zamanda onun kendisini Tanrı'dan uzaklaştırma durumunu tekrar etme baskısını da miras alırız."²⁹

Tanrı tarafından ayrıcalıklı bir konumda yaratılan insan, yaptığı hata sonucunda bu ayrıcalıklı konumunu kaybederek kötülüğe mahkum olur. Bu şekilde insan tabiatının da ilk baştaki yaratılışındaki mükemmelliğini korumadığı, insanın düşmüş bir varlık olduğu düşüncesi ortaya çıkar. Düşüş, kötülük problemini çözüme kavuşturmak için kullanılan bir kavram hâline gelmiştir. St. Paul'a göre evren, özünde iyi olan Tanrı tarafından iyilikle yaratılmıştır. Özellikle insanın yaratılışı mükemmel ve diğer tüm varlıklardan üstündür. 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"³⁰.

Ancak insan kendi özgür iradesini yanlış bir şekilde kullanarak Tanrı'nın kendisine verdiği mükemmelliği yitirir. Dünyadaki

27. Cengiz Batuk, a.g.e., , s. 38.

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

29. Alan Jacobs, *Original Sin; A Cultural Hstory*, HarperCollins Publishers, New York: 2001, s. 32.

30. Tekvin 1: 26-28.

kötülüğün ve insan doğasının zayıf yönlerinin sorumlusu Tanrı değil, insanın kendisidir. Tanrı'nın yarattığı şeylerden birisi olan özgür irade, kötülüğün olanağını içinde taşımaktadır. İnsan, iradesini bu kötünden yana kullanarak onu aktif hâle getirmiştir. Kötülüğün ortaya çıkma süreci, Tanrı'nın bilinçli olarak ortaya koyduğu bir süreç değildir.

İnsanla birlikte Şeytan da Tanrı'dan bağımsız bir güç olarak kötülüğün sorumlularından birisi olarak görülür. Orijinal hikâyede Şeytan/Yılan, Havva'yı elmayı yemeleri konusunda baştan çıkarak, Âdem'in Tanrıya başkaldırmasını sağlamıştır. Tanrı tarafından Âdem ve Havva ile birlikte dünyaya atılarak cezalandırılmıştır. Bu şekilde cennetteki yerini özleyen ve buna sebep olduğunu düşündüğü insana karşı düşmanlık besleyen şeytan, dünyada da insanı kötülük yapması için yoldan çıkaran bir varlık olarak kabul edilmiştir. Şeytan, Tanrı'dan bağımsız olarak kötülüğe sebep olan etkenlerden birisidir.

St. Paul'a göre Âdem'in ilk günahıyla bu dünyaya düşmüş olan insanlar kurtuluşu beklemektedir. St. Paul'un öğretisinde, kalıtsal günaha sebep olan Âdem ve bu günahın kefareti ödeneceğine inanılan İsa Mesih karşılaştırması oldukça önemlidir. St. Paul, İsa Mesih'i Âdem'in yaptığı ve tüm ardıllarını etkileyen hatanın sonucunu düzelten, günahı ve ölümü ortadan kaldıran, şeytanın ve kötülüğün dünyadaki etkisine son veren birisi olarak sunar. İsa'nın tekrar geleceği haberi Yeni Ahit'te müjde olarak verilir. Bunun bir müjde olduğuna dair inanç, insanlığın kurtarılmaya ihtiyacı olduğuna ama kendi kendilerini kurtarma kapasitesine sahip olmadıklarına dair bir kabulden kaynaklanır.³¹ Bu kabul, Âdem'in birey olarak işlediği günahın sonuçlarının tüm insanlığı etkilediğine ve yine İsa'nın da tek başına tüm insanlığın kefareti ödeneceğini söyler. Paul'a göre Âdem ve İsa'nın misyonları birbirlerine paralellik gösterir. Âdem'in günahı ne kadar derin kabul edilirse, Mesih'in zaferi de o kadar büyük hâle 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*. Âdem günah işleyerek tüm insanlığın düşüşüne sebep olmasaydı, İsa'nın tüm insanlık adına acı çekmesi gerekmezdi. Âdem günahı, ölümü, acıyı, dünyevi hayatı temsil ederken, İsa Mesih ölümsüz-

31. Linda Woodhead, *Hristiyanlık*, Çev. Sevda Çalışkan, Dost Kitabevi, Ankara: 2006, s. 38.

lüğü, bağışlamayı, kötülüğün ve günahın etkilerinden kurtulmayı temsil eder. İnsanlık Âdem ile ölürken, İsa sayesinde tekrar dirilir ve ilk yaratılıştaki mükemmeliyetine kavuşur.³²

St. Paul'a göre insan düşüşle beraber sadece yeryüzüne değil, aynı zamanda ölümlü bir bedene de sahip olmuştur. Beden, doğumundan itibaren taşıdığı kalıtsal günah tarafından kirletilmiştir. Âdem'den sonra gelenler artık Tanrı'nın yarattığı mükemmel insan değildirler. Beden bu farklılaşmanın bir göstergesidir. Daha önce ölümlülüğü bilmeyen insanoğlu, artık ölümlü bir beden tarafından sınırlandırılarak yaşamaya mahkum edilmiştir. Başka bir deyişle beden, insanın Tanrı'dan ayrılışını simgeler. Hristiyanlıktaki vaftiz töreni bu ayrışmaya dikkat çekmek ve insanı tekrar Tanrı'nın 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 Hristiyanlığın ikinci yüzyılında Grek kilise babası Irenaeus (c.130-200) tarafından, doğu kilisesinin insan ırkını, Âdemle birleştirme amacıyla ele alınmıştır. Irenaeus'a göre çocukların naifliğine sahip Âdem ve Havva, Tanrı tarafından ölümsüzlükle ödüllendirilir. Bu hediyein büyüklüğünü anlayamayan Âdem ve Havva yılan tarafından baştan çıkarılır. Bu şekilde insanlığın ilk anne ve babası, sonradan Mesih tarafından telafi edilecek günahı işleyerek tüm insanlığı Tanrı'nın ölümsüzlük hediyesinden mahrum bırakırlar. Ancak Irenaeus da, Apolojistler gibi sonraki nesillerin Âdem'in günahını telafi edebileceğine inanır. "Günahın bizim özgürlüğümüzü azalttığı doğrudur, fakat bu özgürlüğü yok etmemiştir."³³ Irenaeus bu şekilde Tanrı'yı sorumlu tutmadan dünyadaki ahlaksal kötülüğü de açıklamaya çalışır.

Latin kilise babası Tertullianus (c.160-225) batı kilisesinde kalıtsal günah kavramını *vitium originis* (kökenin bozukluğu) ya da nesilden nesile üreme yoluyla aktarılan yozlaşmış insan doğası olarak dile getirir. Her insan Âdem ile derin bir bağ içerisindedir ve her insan Âdem'in deneyimini içten içe yaşar. Tertullianus bunu 'bizim günaha iştirakimiz, ölüme olan bağlılığımız, cennetten atılmamız' olarak ifade eder. "Kötülük insan ruhunda

32. A.g.e., s. 47- 48.

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

önceden vardır, kökenimizin (*exoriginisvicio*) hatasından türemiş olmak, doğal olarak bu durumda olmamıza sebeptir”.³⁴

Tertullianus'un kalıtsal günah ile ilgili açıklamaları, sonraki Batı Kilise Babaları tarafından revize edilmiş ancak son anlamı Augustinus (c.354-430) tarafından verilmiştir. Augustinus kalıtsal günah mitini bir doktrine dönüştürür. Augustinus kalıtsal günahı Yahudi ve Hristiyan geleneğinin bakış açısından farklı bir şekilde, onu siyasal alana taşıma çabası içerisinde yorumlamıştır. Kalıtsal günah, insanoğlunun eksik bir doğaya sahip olduğunun bir göstergesidir. Bu nedenle insanın kendi dışında bir yöneticiye ihtiyacı vardır. Bu yönetici Hristiyan bir devlet ya da kontrol organı olarak kilise olmalıdır. Kalıtsal günahın bu yorumu, toplumsal hayatı düzenlemek için kullanılır ve kilise otoritesini sağlamlaştırır. Augustinus'un yorumunda “siyasal anlayıştan kötülüğe, kaderden insan iradesine ve otoriteye, itaatten özgürlük sorununa kadar pek çok probleme kaynaklık edecek olan yeni bir mitoloji doğacak ve bu mitoloji Kartaca ve Orange konsillerinin kararlarıyla doktrinleşecektir.”³⁵

Page'le göre Augustinus'un kalıtsal günah yorumu, Hristiyanlık tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Tanrı'nın yönetimi insanoğluna verdiğine inanan ve insanoğlunu değerli bir mevkide tutan ilk Hristiyanların aksine, Augustinus insanın köleliğini ön plana çıkarır. İnsan, dünyanın yöneticisi değil, kendi bozulmuş tabiatının kölesidir. İnsanlık hastadır ve acı çekmektedir. Düşüş ve kalıtsal günah nedeniyle tabiatı bozulan insan doğası bir daha düzelmeyecektir.

Augustinus, St. Paul'un Âdem'i günahın ve kötülüğün nedeni hâline getiren yorumundan oldukça etkilenir. Amacı, bir teologdan çok bir vaiz olan St. Paul'un sistematik olmayan öğretisini sistematize etmektir. Augustinus, St. Paul gibi Tanrı'nın 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.”³⁶ Kendisi hiçbir kötülüğün kaynağı olmayan Tanrı, Âdem'i de iyilikle yaratmış, ancak Âdem düşüşle birlikte Tanrı'dan uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşma sadece Âdem'i değil, Âdem'den sonra gelen her bireyi de içine alacak

34. Alan Jacobs, a.g.e., s. 32.

35. Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, s. 101.

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

bir etki yaratmıştır. İnsan, Tanrı'nın yaratılıştaki kendisine verdiği orijinallığı sonsuza dek yitirmiştir. Augustinus insanda meydana gelen bozulmayı, Tanrı'nın 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 değil, iyiliğin yoksunluğundan kaynaklanan bir durumdur. Bütün varlıklar töz olarak iyidirler.³⁷

Augustinus'a göre kötülüğün tözü ve fiili bir varlığı yoktur. Hiçbir şey doğuştan ya da doğası gereği kötü değildir. Kötülük, iyilikten yoksunluktur.³⁸ 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. Tanrı'nın 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. Onlar Tanrı'nın ana hatlarını çizdiği ilahi planın birer parçasıdır. Onların kötü görünmesinin sebebi, bizim genel resmi göremememizden kaynaklanır. Tüm bunlara rağmen Tanrıya olan koşulsuz inanç, bunların Tanrı'nın iyi yaratımının birer parçası olduğu fikrini kabul etmeyi buyurur. Ahlaksal kötülük ise doğal kötülüğe göre anlaşılması ve kabul edilmesi daha zor bir durumdur. Doğal kötülüğün fiziksel yıkımlarının aksine, ahlâki kötülük insan ruhunu yıkıma uğratar. Ahlaksal kötülük, özgür irade ile günahın seçimidir. Özgür iradeyle yapılan seçimlerin nedenleri yoktur. Özgür iradede kaynaklanan kötülük mutlaktır ve nedensel olarak çözümlenemez.³⁹

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

38. 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 accepit (Kötülüğün doğası yoktur; kötü denilen şey, sadece iyinin yokluğudur.)

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

Augustinus, insanlık tarihini düşüşten önce ve düşüşten sonra olarak iki bölüme ayırır. Düşüşten önceki Âdem ile düşüşten sonraki her bir insanı da niteliksel olarak birbirinden ayırır. Bebekler dünyaya kendi eylemleri yüzünden değil ancak, kökenleri yüzünden günahkâr gelirler. Augustinus'un *peccatum originalis* olarak dile getirdiği bu düşünce, günahın doğumumuzdan itibaren bizim içimizde olduğunu, bizi kökenimize bağladığını ifade eder. Âdem'in Tanrıya karşı bozulan inancı, tüm insanlığa bu bozukluğu reddedilemez bir özellik olarak yaymıştır. Burada günah, yakalanması kolay, kurtulması zor bir hastalık gibi anlatılır. Bu yaygın hastalık bir insandan diğerine kolaylıkla geçer. İnsanların çoğu bu hastalığa karşı güçlü bir savunma mekanizmasına sahip değildir. Günah bizim neden olduğumuz bir şey değil, bizi bir hastalık gibi zorunlu olarak etkileyen bir şeydir. Günah, kan yoluyla anneden çocuğuna, çocuğun seçimi doğrultusunda olmadan bulaşan HIV virüsü gibi geçen bir virüs olarak ele alınmaktadır.⁴⁰

Âdem ilk günahı işlerken, özgür iradesini yanlış bir şekilde kullanmıştır. Bunu özünde kötü olan şeyi arzulayarak değil, iyi uğruna daha iyiden uzaklaşarak yapar. İnsanın özgür iradesiyle kötülüğe düşmesi, onu istediği anlamına gelmez. İnsan, daha iyi olmak için iyi olandan yani Tanrı'dan uzaklaşır. Âdem, Tanrı'nın buyruğunu göz ardı ederek kendi iyisini ortaya çıkarmak istemiştir. Bu şekilde günah ve kötülük yeryüzüne ilk insanın eyleminin bir sonucu olarak gelir. Âdem kendisini Tanrıya tercih ederek ahlâki kötülüğü dünyaya getirir. Ahlâki kötülük yani günah, Augustinus'ta ve tüm Hristiyan düşüncesinde Tanrı'nın yarattıklarını Tanrıya bağlayan özel bir bağıdır. Âdem'den bu yana insanın Tanrı'nın yasaklamalarına itaat etmesi ona olan saygısını, bu yasakları dinlemeyerek günah işlemesi ise kendisi için iyi saydığı şeylerin Tanrı'nın iyilerinden daha üstün olduğunu ilan etmesidir. İnsan, günah ile birlikte yaratılan bir varlık olarak statüsünü kabul etmediğini gösterir. İşlenen her günah insanın Tanrıya olan başkaldırısını yineler. Her ahlâki kötülük, günah ya da günahın bir sonucudur.⁴¹

Augustinus, Platonculuk'tan etkilense de maddenin kötü olduğunu ve ruhun bir günahın cezası olarak bedenle birleştiğini

40. Alan Jacobs, a.g.e.,s. XIII.

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

kabul etmez. Bununla beraber ilk günahtan sonra ruhun bedenle ilişkisinin eskiden olduğu gibi olmadığını ve olması gerektiği gibi olamayacağını savunur. Tanrı'nın koyduğu yasanın  ığnenmesiyle beden ruha başkaldırmıştır. Augustinus, Kierkegaard'ın aksine kişinin ilk günaha *consupiscentia*⁴² ile düştüğünü iddia eder. Tanrı'nın bedeni yönetmesi için yarattığı ruh, bedenin kölesi olmuştur. Ruhtaki dengenin bozulması, aklın dizginlerinin şehvani duygulara verilmesine neden olur. Bu şekilde daha üst seviyedeki değerler daha alttaki değerlere tabi kılınarak bedenin de düzeni bozulur.⁴³ Bu şekilde algılarla beslenen ruh kendisini tanıyamaz hâle 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.⁴⁴ şehvet ya da bedenin ruha isyanı, huzursuzluk, hastalık, ölüm ve insanın sahip olduğu tüm sıkıntılar onun işlediği günahın bir sonucudur. Augustinus'un bu düşünceleri St. Paul'un 'günahı dünyaya getirenle ölümü dünyaya getiren aynı kişidir' düşüncesini yineler.

Augustinus'a göre insan kötülük hâline kendisi düşmüş olsa da bundan kendi hür iradesiyle kurtulamaz. 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. Her ne kadar insanın iradesinden kuşku duyulmasa da Tanrı'nın inayetini kabul etmek bu iradeyi  nceler. İneyet olmadan hür irade iyiliği istemez ya da onu gerçekleştiremez. İyiliğin kaynağı mutlak bir şekilde Tanrı'dır. Âdem, 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. Âdem'in mutluluğunun ve iyiliğinin kaynağı Tanrıyken, kötülüğe sadece kendi eyleminin bir sonucu olarak düşmüştür.

İnsanın düşüşündeki en önemli etken olan  zg r irade, Augustinus öğretisinin merkezinde olsa da, onun gerçek anlam-

42. *Concupiscentia* Latince bir sözcüktür ve günümüz İngilizcesinde concupiscent olarak kullanılır. şehvet d ş  nl ğ , bir şeye aşırı arzu duymak anlamlarına gelir, Genellikle cinsel ve bedensel arzulara gönderme yapar.

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

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

da özgür iradeden kastettiğinin Âdem'in ilk günahı işleyinceye kadar sahip olduğu özgür irade olduğu unutulmamalıdır. Âdem'den sonra gelenler kendi seçimleriyle değil, zorunlulukla günahkâr olurlar. Özgür irade, Âdem'in meyveyi yemeyi ve Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmeyi düşündüğü an ortadan kalkar. Âdem, tüm insanlık adına bir seçim yapmıştır. Özgür irade, başlangıçta insana bahşedilmiş olsa da düşüşle beraber yitirilir. Bu nedenle, irade özgürlüğü, düşmüş insanda tam anlamıyla mevcut değildir. İnsanın iyiyi seçmeye dair iradesi bir kez zarar gördüğü için, sürekli olarak kötüyü yönelme eğiliminde olacaktır. Âdem, günahın esaretine kendi isteğiyle girse de bu esaretten kurtulması için kendi isteği yeterli olmayacaktır. Âdem'in ve ondan sonra gelen her bir bireyin tek kurtuluş yolu Tanrı'nın inayetini kabul etmektir.

İnsan Tanrı'yı terk etti ve sonsuz kötülüğe müstahak oldu. Çünkü o sonsuz olmak için kendisinde olan iyiliğe ihanet etti. Bu, bütün insan ırkının 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.⁴⁵

Eğer Âdem'den sonra gelen insan ırkı özgür iradeye tam anlamıyla sahip değilse, insanların bugün yaptığı seçimlerin sorumluluğu kimdedir? Champpell bu soruya sarhoş insan örneği ile cevap vermeye çalışır. Sarhoş olan kişi birini öldürdüğünde 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 hâline getirmiştir. Bu örnek tüm insanlığa uygulandığında görülmektedir ki Âdem, insanlık adına ilk seçimi yapmış ve ardından gelen tüm seçimlerin de sorumluluğunu almıştır. Bu nedenle Âdem'in ardıllarının yaptığı tüm ikinci seçimler bu ilk seçimin izini taşır.⁴⁶ Özgür irade sadece Âdem için geçerlidir.

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

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

Augustinus'a göre kurtuluş ancak *gratia cooperans*⁴⁷ ile mümkündür. İnsanın iyiliği seçmeye dair her türlü eylemi ancak Tanrıyla işbirliği içerisinde gerçekleştirebilir. 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.⁴⁸ İnyetin amacı iradeyi yok etmek değil, onu, günah yüzünden saptığı kötü yönden yeniden iyiliğe yönlendirmektir. Kötülük yapmak, özgür iradenin bir parçası olsa da, kötülük yapmayarak inyeti doğrulamak gerçek özgürlüğün ifadesidir. Mesih'in inyetinin eksiksiz bir şekilde egemen olduğu insan, özgür insandır.⁴⁹

İçine düştüğü kötülük durumundan tek başına kurtulması mümkün olmayan insan, masum ve iyi olan Tanrı ile arasındaki uçurumu kapatacak bir aracıya ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç inkarnasyon fikrini beraberinde getirir. Augustinus'a göre Mesih, Âdem'in başlattığı ve tüm insanlığı içine soktuğu durumu düzeltmek için gelir. Mesih, ilk günahla Tanrı'dan kopan insanı, kefareti kendisi ödemek suretiyle tekrar Tanrıyla barıştırır. İnsanlara alçak gönüllülüğü ve kibirden uzak durmayı göstermek için gelen Mesih, Tanrı ve insan arasındaki bir arabulucudur. Bu erdemler Tanrı'nın insanlara ilk yaratılışlarında verdiği ve onların günahla yitirdikleri mükemmelliklerdir. İsa'nın normal bir kadın-erkek ilişkisi sonucunda dünyaya gelmemesi, bakire Meryem'in çocuğu olarak doğduğu düşüncesi de yine kalıtsal günah doktriniyle ilişkilidir. Yeryüzüne düşen insanlığı kalıtsal günahın izinden kurtarmak için gelen arabulucunun aynı kalıtsal günahın izini taşıması gerekir. Meryem'in hiçbir duyusal arzu olmaksızın, kutsal ruh aracılığıyla meydana gelen hamileliği Mesih'i bu dönünün içerisinden kurtarır. Tüm insanlar Âdem'in günahıyla dünyaya gelirken Mesih bu durumun dışında kalmıştır. Mesih, Âdem'in ve sonrasında gelen tüm insanların kefareti ödemek üzere çarmıhta canını vererek bu günahı temizler.⁵⁰

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

48. St. Augustine, *On Grace and The Free Will*, Kindle Edition, s. 289.

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

50. Cengiz Batuk, a.g.e., s. 113-115.

Mesih'in aksine, cinsel ilişkinin sonucu olarak dünyaya gelen bebeklere vaftiz seramonisinin uygulanması da kalıtsal günah doktrininin bir başka sonucudur. Augustinus'a göre kalıtsal olarak bir nesilden diğerine geçen bu bozulmanın en öncelikli ve önemli kanıtı, insanın kontrol edilemeyen cinsel arzuları ve utanç duymasıdır. Bunun sonucu olarak dünyaya gelen bebeklerin ruhları suçlu, günahları ise gerçektir. 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 lanetlendiğini söyler.⁵¹

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

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. Âdem günahın var olmadığı zamanda günahı işlemek

51. Alan Jacobs, a.g.e., s. 47.

suretiyle onun ilk defa ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak Pelagius, insanın iradesini hiçe sayan ve onu kendisinden önce gerçekleşen günahların esiri hâline getiren anlayışa oldukça iyimser bir yaklaşımla karşı çıkar ve insan iradesini merkezi noktaya alır. Kefaret ve günahlardan kurtulma kavramlarının karşısına insan iradesi ve onun Tanrı'nın yardımından bağımsız yalnız yolculuğu fikrini koyar.⁵² İnsan, Tanrı'nın inayetinden bağımsız bir şekilde tamamıyla özgür iradesiyle iyiyi ve kötüyü seçme kapasitesine sahiptir. Pelagius'a göre ölümlülük bir insanlık durumudur ve Âdem günah işlemese dahi bununla karşı karşıya kalacaktır.

İnsanların kendi iradeleri dışında gerçekleşen bir günahahtan sorumlu tutulmaları ve bu nedenle lanetlenmeleri Tanrı'nın adillığı fikriyle çelişir. Ayrıca bu düşünce insanları Tanrı'dan ve onun kutsallığından uzak tutar. Pelagius'a göre, Tanrıya mutlak itaat mümkün ve gereklidir. İstisnasız tüm insanlar bu ilişkiyi kurma yetisine sahiptir. 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 Tanrı'nın inayetini görmek zorundayken, Pelagius'a göre Tanrı'nın inyeti bizim onun buyruklarını yerine getirebilme yetimiz içinde görülebilir. İnsan, Augustinus'un ifade ettiği şekilde 'Tanrı'nın çocuğu' pozisyonundan çıkarak büyümeli ve ona olan bağlılığını kendi bağımsızlığı yoluyla göstermelidir. İnsan babası olarak görülen Tanrı'dan bağımsızlaşmalı (*emancipatus a deo*) ve Tanrı'nın yetişkin çocuğu hâline gelmelidir.⁵³

B. Lohse, Pelagius'un kalıtsal günah kavramını bedeni bütün kötülüklerin kaynağı olarak gören ve ruhu da bu bedende hapis olduğunu söyleyen maniheizt düşüncenin düalizmden etkilendiğine inanır. Âdem'in Tanrıya olan itaatsizliğinin kötü olduğunu düşünmekle birlikte sonraki nesillerin bu günaha katılmalarına kalıtsallığın değil, bu kötü örneğin sebep olduğunu düşünür. Ancak kişinin bu örneğe uyması ya da uymaması onun kendi özgür seçimleri dahilindedir. Bu bir zorunluluk değil, iradi bir durumdur.⁵⁴ Bu kötü

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

53. Alan Jacobs, a.g.e., s. 53.

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

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.⁵⁵

İnsan mükemmel bir şekilde özgür iradeyle donatılmıştır. Her an, her insan tarafından Tanrıya itaat etmek seçilebilir. İnsan hayatının birçok kötülük tarafından kuşatıldığı doğru olsa da, insanın günahтан uzak durarak huzurlu bir hayata kavuşması imkânsız 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 Âdem'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.⁵⁶ Farklı bir yaklaşımı ortaya koyan Peter Brown'a göre kalıtsal günah ve irade özgürlüğü konusundaki düşünceleriyle insanlar 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'un reformist yaklaşımı ve kalıtsal günah üzerine farklı görüşlerin ortaya çıkması dönemin dini otoritelerini oldukça rahatsız eder. 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 düzenler. Bu konsillerin esas amacı, Pelagianizmin tehlikeleri hakkında uyarılarda bulunmak ve daha ileri seviyede kalıtsal günah hakkında doktrinel kararlar almaktır. İlk karar iki yüz piskoposun katıldığı XII. Kartaca Konsilinde alınmıştır. Buna göre Âdem'in günah işlesin ya da işlemesin ölümlü olarak yaratıldığını ve bedeninin günah için cezalandırılmadığını söyleyen herkes aforoz edilecektir. 418 yılında Palegianistler heretik olarak ilan edilirler. Kartaca Konsilinden sonra

55. Alan Jacobs, a.g.e., s. 52.

56. A.g.e., s. 52.

435-442 yılları arasında düzenlenen İndiculus'ta alınan kararlara göre de Âdem'in günahıyla bütün insanlar mükemmelliklerini ve yeteneklerini kaybetmişlerdir. Hiçbir insanın düştüğü bu durumdan kendi iradesiyle kurtulması mümkün değildir. Yapabileceği tek şey Tanrı'nın inayetine sığınmaktır. Aynı doğrultuda 529'da toplanan Orange Konsilinin de başlıca tartışma konusu, kalıtsal günahıdır. Bu konsilin kararında Âdem'in günahının hem ruh hem de beden olarak diğer bütün insanları etkilemediğini düşünen 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 alır.⁵⁷

St. Paul ve Augustinus'un doktrine dönüşen öğretileri ortaçağdan sonra reformistler tarafından tekrar ele alınır. Reformasyon'un ünlü teologları Luther ve Calvin, Augustinus'un yanlış yorumlarını, insan üzerinde derin bir yıkım meydana getirdiği gerekçesiyle reddederler. 1530 Augsburg İnanç Bildirgesinde de Luther'in görüşleri temel alınır.⁵⁸ Luther, kilisenin kutsal metinler üzerindeki otoritesine karşı çıkmış ancak kendisi St. Paul ve Augustinus'un düşüncelerine geri döner. 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 çıkar.

Luther'in, Evangelist-Lutheryan Kilisenin resmi doktrinin bir parçası olacak, düşüncesine göre kişinin kendi günahlarından Pelagius'un savunduğu şekliyle tek başına kurtulabilme imkânı

57. A.g.e., s. 136-139.

58. 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.

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 imandır. Ancak iman, insanın kendisinin elde edebileceği bir şey değildir. Tanrı, iman eden kişiye ancak kendi isteği doğrultusunda kurtuluşu sağlar. Dolayısıyla insanın kendi özgür iradesiyle elde edebileceği bir kurtuluştan söz etmek mümkün değildir. "İnsan kendisine gökten verilmedikçe bir şey alamaz."⁵⁹ 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 söylemekle aynı anlama gelir. Tanrı'nın Âdem'i iyinin ve kötünün bilgisinin ağacından yememesi konusunda uyarması, Âdem'i bu seçimin öznesi hâline 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. Âdem'den sonra gelen tüm insanlık, iyi olan doğanın bozulmasından pay almıştır. Kişinin bu gizli günahı, günahkârlık durumunun kendisidir. Kişinin daha sonra işlediği günahlar sadece bu bozulmuş doğanın farkına varmaktır. Luther'e göre *concupiscentia*'nın bebeklerin vaftizinden sonra da ortaya çıkmasının nedeni cinsel *concupiscentia*'ya eş tuttuğu kalıtsal günahdır.⁶⁰ İnsanlardaki cinsel isteğin vaftiz edilenlerde de ortadan kalkmaması, vaftizin günahın etkilerini ortadan kaldırmadığının bir kanıtıdır. Luther bu gerekçeyle dayanarak vaftizi kabul etmediği için Trend konsilinde kınanır. İnsanları güçsüz ve aciz, Tanrı'yı ise her şeyden sorumlu olarak gören Luther, ortaya çıkabilecek kötülük problemi meselesine de bir çözüm önerir. Ona göre kötülük, insanların algılarıyla ilgili bir durumdur. Bizim dünyada kötülük olarak algıladığımız deprem, hastalık, kaza gibi felaketler Tanrı'nın gözünde kötü olmayabilir. İnsanların kötü olarak algılıyor olması, onların kötü olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla Tanrı, dünyadaki kötülüklerin sebebi değildir.

59. Luther, *On the Bondage of the Will*, Çev. J.I.Packer and O.R. Janston, Baker Publishing Group, USA: 2012, s. 3:27,

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

Diğer bir reformist olan Calvin ise Protestan öğretisini anlattığı *Institutio Christiana*'da Âdem'in günahını itaatsizliğin bir edimi olarak tasvir eder. İmansızlık/güvensizlik ve gurur ise günahın içsel formunu oluşturur. İnsan ruhu, kendisini Tanrı'dan yabancılaştırarak kendi doğasını ayartmıştır. Calvin, Luther'in aksine Âdem sonrası bozulmuşluğun ruhun bütün bölümlerine yayıldığını düşünür. Bu bozulma, Tanrı'nın ya da başka bir dışsal gücün etkisiyle değil, doğal bir sürecin ürünü olarak insanın kendi itaatsizliğinin bir ürünüdür.⁶¹

Calvin'e göre Âdem'in itaatsizliğinde Havva'nın büyük bir rolü vardır. İnançsızlığın lideri olan Havva'nın duyguları ve ruhu da bedeniyle birlikte bozulmuştur. Bu bozulmanın yeni nesillere aktarılmaması imkânsızdır. Calvin, Pelagius'un günahın kalıtsal olarak değil ancak Âdem'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 imkânsızdır.⁶² Manevi olarak Tanrıya bağlı olan Âdem'in Tanrı'dan ayrılmasının tek yolu, ruhunun ölümüdür. Âdem'den sonra bu manevi ölüm tüm insan ırkına yayılır. Âdem insanlığın kökü ve soyudur. Tıpkı kökleri çürük bir ağacın dallarının sağlıklı olmayacağı gibi, insanlık da köklerinden kaynaklanan bu çürümeden bağımsız olamaz.⁶³ İnsan özgürlüğünün düşüşten önceki hâliyle aynı olmadığı konusunda Luther'le aynı görüşte olan Calvin'e göre insan şimdiki durumunda özgür değildir. Tanrıyla arasındaki harmoni bozulmuştur ve yaratıcısından 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 sınırlar.⁶⁴ İnsan, günahı seçmekte özgürdür ancak Tanrı'dan ayrılma konusunda bir özgürlüğü yoktur.

61. Amelie Oksenberg Rorty, *The Many Faces of Evil, Historical Perspectives*, Routledge, London: 2001, s. 109.

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

63. Calvin, *The Institutes of Christian Religion*, Çev. Ford Lewis Battles, Christian Classics Ethereal Library, USA: 1995, s. 155.

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

İnsanı tamamen etkisiz hâle getiren Calvin, insan ve Tanrı arasında tarif edilemez bir uzaklığı ve hatta düşmanlığı dile getirir. Kötülüğün sürekli olarak insanın peşinde olması ve insanın güçsüz bir şekilde ona yenik düşmesinin sebebi, Tanrı'nın insana olan nefretinin sonucudur. İnsanın kurtuluşu ancak Tanrı'nın elindedir ve bu kurtuluşu evrensel olarak değil, sadece seçilmiş kişilere bahşeder. Calvin, Mesih'in tüm insanları kurtaracağına dair yaygın görüşün aksine, Mesih'in sadece Tanrı'nın seçtiği insanları kurtaracağını düşünür.

Sonuç olarak, farklı dönemlere ait tüm bu düşüncelerin ortak yönü, kalıtsal günahın Âdem ile birlikte doğduğu, ancak bir tek onun günahı olmakla sınırlı kalmayarak, günahkârlığa dönüştüğüdür. Kalıtsal günahın özellikle Kartaca ve Orange konsillerinde doktrinleşen hâli, uzun yıllar bu dogma üzerine konuşulup, tartışılmasını engellemiştir. Bu konsillerin ortak kararı, hiçbir kutsal metnin kilisenin açıklaması dışında anlaşılmaması 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 yansıtır. Ortaçağda insanın eksikliğine bir açıklama bulma çabası tartışmaları şekillendirirken, Rönesans ve Reform döneminde değişen insan anlayışı tartışmaların merkezine özgürlük ve irade konularını yerleştirir. Kalıtsal günah çerçevesinde kötülük ve günahı ele alış tarzı dönemin insan anlayışını ve felsefesini önemli ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle, 'ilk insanın ya da ilk insanların günahı hakkındaki öykü hiçbir şekilde tarihsel olarak anlaşılamaz. İlk insanın günahını resmetmek daha çok kurtuluş tarihindeki insanın varoluşsal durumunun bir sonucudur.⁶⁵

Kierkegaard ve Kalıtsal Günah Doktrini

Kierkegaard, kalıtsal günah dogmasını tarihi gelişimi içerisinde ele aldıktan sonra onu kendi belirlemeleri doğrultusunda tekrar ortaya koyar. Amacı, günahı altında ezilen, acı çeken ve ondan kurtulmak isteyen bireye uygun bir düşünce biçimi geliştirmektir. Kierkegaard'a göre Âdem'in işlediği günahla birlikte

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

günahkârlığın bir kavram olarak ortaya çıktığı doğrudur. Ancak yüzyıllardır üzerinde durulan konu Âdem'in günahı değil, sonuçları açısından kalıtsal günahtır. Bu durum akla uygun olmaktan çok uzak olduğu için tüm açıklama olasılıklarını ortadan kaldırır. Kierkegaard Smalcald yazılarını⁶⁶ 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.”⁶⁷

Kierkegaard'a göre bu gibi metinler kalıtsal günahı açıklamaktan uzakta, ona kızgın olmayı bir görev hâline getirir. Ortaya koyulan bu tür düşünceler günah üzerine düşünmeyi ve günahı bilmeyi akıllıca engeller.⁶⁸ Bu görevi benimseyenlerin başında Protestan dindarlığı gelir. Yunan kilisesi kalıtsal günahtan ‘ilk babanın günahı’ olarak bahseder. Tertullianus’un bahsettiği gibi *Vitium originis* (kökenin erdemsizliği), Augustinus’ta *Pacatum originale* (ilk günah) ve *peccatum originale* (neden olarak günah) arasındaki ayrımı belirgin hâle 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 koyar. Bunlar gibi birçok yorum problemi akıl almaz bir boyuta getirmiştir. Âdem’den sonra günah işleyenlerin Tanrı’nın gazabını üzerlerine çektiği ya da Tanrı’nın Âdem ile Havva’nın günahı yüzünden hepimizden nefret ettiğine dair görüşler bunlardan birkaçıdır.⁶⁹

Kierkegaard’a göre kalıtsal günah, İncil’in insanlara sunduğu en esrarlı, en anlaşılmaz 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 diğ erinin anlaşılamayacağı iki farklı kavramdır. Bu kavramlar arasındaki karşıtlığa sebep olan Tanrı’nın karşısında olma ya da olmama durumudur.

66. 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.

67. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 26.

68. A.g.e., s. 26-27.

69. A.g.e., s. 27.

Günah, imanın yokluğudur ya da “imandan kaynaklanmayan her şey günahdır”⁷⁰. Bu nedenle iman ve günah biri olmadan diğ-
ğinin anlaşılamayacağı iki zıt kavramdır. İman Tanrıya itaati
gösterirken, kalıtsal günah Tanrıya itaatsizliğin bir sonucudur.
Âdem ve İsa Mesih ise her iki farklı tutumun en önemli temsil-
cileridir.

Kierkegaard kalıtsal günahı bir bilgi konusu olmaktan çıkarıp
varoluşsal bir problem olarak ele alır. Bu nedenle kalıtsal günah
problemini çözmeye çalışmak gibi bir iddiası yoktur. Günah, St.
Paul'a göre “tendeki bir kıymık” gibi ömür boyu çıkmaz. İnsan
hayatının her yerine işleyen günah, genel kabule göre dünyaya
Âdem'in ilk günahıyla gelmiştir. Kierkegaard'a göre kötülüğü yer-
yüzüne getiren şey olarak anlaşılan günah ya da kalıtsal günah
ancak kişinin kendisi tarafından anlaşılabilir. Kalıtsal günah insa-
nın ancak tecrübe edebileceği bir durumdur. Her birey günahın
dünyaya nasıl geldiğini ancak kendi bireysel tecrübesi doğrultu-
sunda anlayabilir ve kalıtsal günahı kavrayabilir.

Kalıtsal Günah ve İlk Günah İlişkisi

Kierkegaard soruşturmasına, *kalıtsal günah* kavramı ile *ilk gü-
nah* yani Âdem'in günahının özdeş olup olmadığı kabulünü ele
alarak başlar. Yaygın görüş, Âdem'in günahını açıklamak ile kalıt-
sal günahı açıklamanın özdeş olduğu yönündedir. Kierkegaard'a
göre bu açıklamanın sebebi, konu üzerine yapılacak derinleme-
sine bir düşünmenin beraberinde getireceği zorluklardan kaçın-
maktır. Burada yardıma Hristiyanlığın ünlü düşüş miti yetişir.
Düşüş Miti, bir açıklama yapmış olmak için hayali bir başlangıç
noktası olarak gösterilmiş, bu noktanın kaybedilmesi ise onu bir
sonuç hâline getirmiştir. Kierkegaard'a göre hiçbir çağ, anlamak
için mitler üreten ve aynı zamanda onları tümünden yok etmek iste-
yen çağımız kadar yetenekli değildir.⁷¹

Kierkegaard miti, felsefi bir bakış açısıyla kaygı, özgürlük ve
seçim gibi varoluşçu kavramlar bağlamında tekrar ele alır. Ge-
leneksel yorumlarda ortaya konulduğu gibi insan eğer doğası
bozulmuş ve doğuştan günahkâr bir varlık ise özgürlük, seçim,
karar ve sorumluluk gibi kavramların da anlamı kalmayacaktır.

70. Rom, 14: 23.

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

Kierkegaard, geleneksel yorumların yanı sıra Hegel'i de düşüş mitini ve günah kavramını yanlış yorumlayanlardan biri olarak görür. Kierkegaard Hegel ile nesilden nesile geçen 'niceliksel bir şeyler olduğu fikrini paylaşırsa da onun felsefi sistemi içerisinde bireysel sorumluluğu ortadan kaldırdığını düşünür. Hegelci felsefe ve teoloji günahı bilincin gelişiminin gerekli bir döngüsü olarak göstererek kavramın ahlâki ve dinsel içeriğini boşaltmıştır. Bu spekülâtif düşüncenin temel amacı toplumun kendi içinde bulunduğu durumunu rasyonelleştirmektir. Eğer prensipte kınanan bir eylem kamuoyu tarafından kabul edilebilir oluyorsa, bu suçluluğa neden olan duyguyu giderir.⁷²

Günah düşüncesinin anlamlı olabilmesi için, öncelikle kişisel sorumluluk fikrinin restore edilmesi gerekir. Bunun için öncelikle günah dini köklerine tekrar kavuşturulmalıdır. Günah, kişinin ahlâki mükemmeliyeti gerçekleştirememesini değil, Tanrıya karşı olan ödevini gerçekleştirememesini ifade eder. "Günahın karşıtının hiçbir şekilde erdem olmadığı göz ardı edilmiştir. Günahın ne olduğunu bilmeden tamamıyla insani bir ölçüyle yetinen Pagan görüşüdür. Günahın karşıtı, inançtır."⁷³

Kierkegaard günahın dünyaya nasıl girdiği sorusu üzerinde durur. Sorunun cevabı, 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. Âdem ve Havva'nın neden günah işlediğinin bilimsel bir açıklaması yoktur. Aynı şekilde 'insan neden günah işler?' sorusunun da bir cevabı yoktur. Bütün insanların neden günah işlediği sorusuna, Âdem neden günah işledi sorusundan 'daha fazla' yanıt verilemez. Bu konuda bütün söyleyebileceğimiz bütün insanların insani bir özellik olarak günah işlediği, bu şekilde Âdem ve soy arasında bir bütünlüğün olduğudur. Günah, bir bilgi meselesi değil, ancak bireyin kendisi tarafından tecrübe edilebilecek bir paradokstur.

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

73. A.g.e., s. 82.

Biri kalkıp da duruma açıklık kazandırmak amacıyla eline renkli bir kart harita alıp günahkârlığın istatistiksel oranlarını vermeye çalışırsa, o kişi günaha göz ardı edilmemesi gereken, atmosfer basıncı, yağmur gibi bir doğa olayı olarak bakmaya başlamıştır. Elde edilen aritmetik orta ve ölçü, saf empirik bilimlerde karşılığı olmayan bir saçmalık olacaktır. Birisi çıkıp ciddi olarak ortalama insan günahkârlığının $3 \frac{3}{8}$ inç, ya da Languedoc'ta yaşayanın $2 \frac{1}{4}$, Britanya'dakinin $3 \frac{7}{8}$ inç geldiğini söylerse, bu oldukça gülünç bir abrakadabra olurdu.⁷⁴

Kierkegaard'a göre insandaki kötülüğün kökeni, mezhepsel teolojiye dayandırılarak açıklanamaz. Onun temel eleştirisi, kötülüğün kökeninin tüm insanlarda benzer olduğuna dair yapılan açıklamalardır.⁷⁵ Âdem, insan ırkının bir parçası olarak diğer insanlardan farklı değildir. Geleneksel kabullerin yaptığı en büyük hata Âdem'i farklı kabul ederek, onu insanlık tarihinin dışında bırakmaktır. Özellikle Katoliklikte kabul gören, Âdem'in Tanrı'nın bahsettiği olağanüstü ve mucizevi ödülü yitirdiğine yönelik düşünce 'diyalektik ve fantastik' olmanın ötesine geçemez. Bu düşüncede Âdem'in konumu diğer bütün insanların konumundan özsel olarak farklıdır. Federal teolojinin⁷⁶ benimsediği, Âdem'in tüm insanlık içindeki tam yetkisini içeren düşünce ise 'tarihi ve fantastik'dir. Âdem, özsel olarak diğer tüm insanlardan farklı, insan olmayan bir konuma getirilmiştir.⁷⁷ Bunların dışındaki görüşler ise genel olarak kalıtsal günahı, günahı farklı bir şey olarak ortaya koyar. Âdem dışındaki tüm bireyler kalıtsal günahın kurbanı olarak gösterilir. Bu düşünceler Âdem'in günahını diğer bütün insanların günahından farklı bir şekilde dile getirdiği için yetersizdir ve hiçbir şeyi açıklayamaz.

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

75. Gregory Beabout, a.g.e., s. 39.

76. 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 Tanrı'nın 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 Âdem arasında yapıldığına inanılır. Bu anlaşma insanoğluna itaat karşılığında hayatı, itaatsizlik karşılığında ise ölümü vaat eder. Âdem ve onun temsil ettiği tüm insanlık bu anlaşmayı bozar. İşler anlaşmasının işlevi düşüşten sonra da kendisini ahlâki bir yasa olarak göstermeye devam etmiştir.

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

Geleneksel düşünce, Âdem'in günahının kendisiyle değil, onun günahının sonuçlarıyla ilgilenir. Günahkârlığın dünyaya gelişi özsel olarak ilk günahın gelişinden farklı değildir. Âdem'in kalıtsal günahı, tek bir günahdır. Âdem'in günahının bu kadar karmaşık hâle gelmesinin sebebi, onun günahının bir sonuç olarak günahkârlığın koşulu olarak kabul edilmesidir. Onun günahı, olup bitmiş bir günahdan fazla bir şey olarak günahkârlığın kendisidir ve bugüne aittir. Diğer tüm ilk günahlar ise bu günahkârlığı öngörmüştür. Âdem'in günah'ı birey olarak işlediği günahdan daha fazla bir şey olarak insanın ontolojik bir özelliğine dönüşür. Bu şekilde Âdem, hayali bir biçimde tarihin dışına ve bizden farklı bir birey konumuna yerleştirilir. Âdem, günahkârlığın kendisinde bulunmadığı tek birey hâline gelir. Burada her şey daha karmaşık bir hâle gelir. Âdem 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 başlar. Bu düşüncenin sonucu olarak insan türü ve birey ortadan kalkar, tarih başladığı anda yok olur.

Kierkegaard'a göre böyle bir açıklama düşünce için uygun değildir. Bu nedenle açıklamadan ziyade inanmayı buyuran Smalcald⁷⁸ makaleleri gibi yazılar yaygın olarak kabul görür. Smalcald'a göre kalıtsal günah insan doğasında öyle derin ve tiksindirici bir yozlaşma meydana getirmiştir ki, insanın anlama yetisi tarafından anlaşılamaz. Bu nedenle Kutsal kitabın ayetleri ile bilinmeli ve onlarla kendisine inanılmalıdır.⁷⁹ Kierkegaard'a göre kalıtsal günaha öfke duyan hiçbir açıklama tekil bireyin bu günaha katılımını yeterince ifade edecek güçte değildir. Âdem'in günahını açıklayıp kalıtsal günahı açıklamayan ya da kalıtsal günahı açıklayıp Âdem'in günahını açıklamayan hiçbir ifadenin kimseye faydası yoktur. Kierkegaard Âdem'in özgürce günah işlediğini ancak onun ardıllarının günahı öngören bozulmuş bir doğayla dünyaya geldiklerini dile getiren ve bu şekilde Âdem'i insan ırkının dışında bırakan tüm yorumları reddeder. "Kişi derin bir ciddiyetle, sefalet içine doğduğunu ve annesinin kendisine günah içinde hamile

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

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

kaldığını söyleyebilir; ancak o yalnızca günahı dünyaya kendisi getirirse ve bütün bunları kendi üzerine alırsa acı çekebilir; çünkü günahkârlık üzerine estetik bir acı çekmek bir çelişkidir.”⁸⁰

Bu yorumlar sadece Âdem'i fantastik bir karakter yapmakla kalmaz, aynı zamanda günah kavramını da ortadan kaldırır. Eğer bu şekilde günahkâr olmaya mecbur bırakılırsak, günah işleme ediminin kendisi ortadan kalkar, mesih ve kefarete de gerek kalmaz. Kalıtsal günahla yaratılmaya çalışılan hayali yaklaşımın çelişkisi, kendisini burada bir kez daha gösterir. Hristiyanlıktaki kefaret düşüncesi kısaca, İsa'nın yeryüzünde insanlığın o zamana kadar var olan günahlarını ve temelde Âdem'in büyük günahının kefaretinin ödemesidir. Eğer Âdem'in günahının kefareti diğer insanların günahı gibi ödenebiliyorsa ve kalıtsal günahın anlamı Âdem 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 Âdem tarihin dışına itilir ve kefareten muaf tek kişi hâline gelir.

Kierkegaard'a göre Âdem'le kurduğumuz ilişki tamamen düşünseldir ve onu hem kendisi hem de türün kendisi yapmaya dayanır. Âdem soydan farklı değildir, öyle olsaydı soy meydana gelmezdi. Âdem'i varoluşsal olarak insan türünden farklı değerlendirmemiz, türü ortadan kaldırmamız anlamına gelir. Çünkü soy, kendisi olmayan bir şeyden pay alamaz. Âdem hem kendisi hem de soydur. Dolayısıyla onu açıklayan her şey soyu, soyu açıklayan her şey aynı zamanda Âdem'i açıklar.⁸¹ Kierkegaard'a göre bunun nedeni, her bir insanın *individuum* olmasıdır. Âdem 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 kaynağıdır. Bir birey, soyunun gelişimi için katkıda bulunurken, aynı zamanda soyun kendi içindeki gelişiminin tüm katkılarını da kendi üzerine alır. Kendi varoluşunu soyun varoluşu ile birleştirir. Bu şekilde her birey kendi tarihine olduğu kadar diğer bütün

80. A.g.e., s. 38.

81. A.g.e., s. 28-29.

bireylerin tarihine de katılır. Soyun tarihi ilerledikçe bireylerin de tarihi sürekli olarak yeniden başlar.

Kierkegaard tarihsel, çevresel ve hatta genetik belirlemele-
rin etkisini de kabul eder. Bireyin durumu, onun soya, kültüre
ve ailenin bir üyesi olarak kolektif aidiyetinde temellenir. Bun-
lar bireyin varlığının aynı zamanda nasıl daha geniş bir haya-
ta, Kierkegaard'ın ifadesiyle 'soy'a ait olduğunu gösterir. An-
cak 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 başladığıdır."⁸² Tarihsel insan bu yolla günahkârlığı
kendi başlangıç noktalarından miras olarak alır. Tarihte hiçbir bi-
rey hayatına günahkârlıkla başlamamasına rağmen, belirli bir bi-
reyin günahı kendisine taze bir başlangıç oluşturur. Birey, önceki
günahkârlıkla varoluşunun bir koşulu, insanoğlunun bir özelliği
olarak yüzleşir. Bu nedenle günahkârlık biraz 'daha fazla'yı ifade
eder. Bununla birlikte insanoğlu türsel kimliğini sadece Âdem'in
günahkâr ailesinin bir üyesi olarak bir bitkinin rengini ya da bir
leoparın beneklerini türünden miras aldığı gibi miras almaz. Eğer
böyle olsaydı her bir insan ilk insanlar olan Âdem ve Havva'nın
sayısal bir tekrarı olurdu.⁸³ "Perde ayaklı kuşların perde ayaklarını
miras almaları gibi eğer türün günahkârlığı Âdem'in günahından
gelirse, hem tür hem de birey kavramı ortadan kalkar."⁸⁴

Bitkilerin ve hayvanların aksine insan kendi türünün tek-
rarından 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."⁸⁵

Kierkegaard'ın ortaya koyduğu prensip, soyun tarihi devam
ederken, bireyin sürekli olarak yeniden başladığı ve hiçbir bireyin
bir diğeriyle aynı noktadan başlamadığıdır. Birey, niteliksel sıçra-
mayla bu tarihin bir parçası olur. Kierkegaard, bu düşüncesiyle,
determinizm'in kaygan zeminine yaklaştırdığı teorisini, niteliksel

82. A.g.e., s. 33.

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

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

85. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 121.

sıçramanın özgürlüğüyle tekrar ele alır. Sıçrama, Hegel'inki gibi birçok tarihsel teoride gözden kaçırılmıştır. Bu teoriler tarihin bütünlüğünü bireyin hareketlerinin önüne geçirir ve 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 tamamiyle devamlılığı ve uyumu olmaksızın ilerlediğini düşündüğünü söyleyerek yanılır. Eğer bireyler soyun bir parçası değil de sadece kendileri olsaydılar birbirlerinden sadece rakamsal olarak ayrılırlardı.⁸⁶

Kierkegaard'a göre ilerleme, bireyin niteliksel sıçrama ile dahil olduğu nicel bir belirlemedir. Günahın dünyaya gelişi anlık ve niteliksel bir sıçramayla olur. Bu nitel sıçramaya sebep olan faktör ise kaygıdır. 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 Tanrı'nın önünde kendisini var etmiştir.

Yaratılış Hikâyesi'nin temeli, Kierkegaard'a göre tek tutarlı olan şu önermeye dayanır: *Günah, yeryüzüne bir günah ile gelmiştir*. Yaratılış Hikâyesindeki bu tanımın önemi günahın yeryüzüne kendisini öngörerek bir sıçramayla geldiğini göstermesidir. Bu sıçrama aynı zamanda niteliği meydana getirir; nitelik sıçrama, sıçrama ise nitelik tarafından öngörülür. İlk günahın sadece numerik olarak ilk olmaktan farklı bir anlamı vardır. İlk 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 belirlenmesidir.

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 saldıridir. Bu nedenle anlama yetisi de sıçramayı inkâr 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 günahkârlığa dönüşür ki bu, günah

86. John S. Tanner, a.g.e., s. 55.

işlemenin doğasına aykırıdır. Masumiyet yavaş yavaş kaybedilen bir şey değildir.

Anlama yetisinin dersi burada çocukların sevdiği kafiyeli sayma oyunu 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 günahkârlığın günahı öncelediği gibi bazı düşünceleri içerdiği varsayılır. Fakat bu, günahkârlığın, günahıktan başka bir şeyle geldiği anlamında doğruysa, kavram ortadan kalkar. Eğer günahla birlikte geliyorsa, o zaman günah, günahkârlığı önceler. Bu çelişki, hem sıçramayı, hem de içkinliği kendinde barındıran tek diyalektik sonuçtur.⁸⁷

Kierkegaard'a göre birey tarihsel bir bağlam içine doğar, sonra kendi tarihine sahip olur. Bireyin niteliksel sıçraması içerisine doğduğu 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. 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 geri atmak ve bu uyanma anının gerisine dönmek mümkün olmaz. Geriye baktığımızda kendi tarihimizi görsek de bu tarih artık kendi bilincinin perspektifinden görünür. Bireyin kendilik bilincine varması, masumiyetin kaybedildiği anda olsa da, tek seferlik bir olay değildir. Artık bir benliğe dönüşen insan kendisi hakkında daha net bir bilince sahip olmaya devam eder.⁸⁸ Bireyin hayatında, kaygı bu andır.

Kierkegaard önce günah ve günahkârlık arasındaki ayrımı açık bir şekilde ortaya koymak ister. Bu şekilde kaygı deneyiminin temellerine inebilecektir. Günah dünyaya bireyin niteliksel sıçramasıyla girerken, günahkârlık günahın değişmez olasılığıdır ve nesilden nesile devam eder. Bireyi masumiyetten günaha geçiren, sıçramadan başka bir değişim imkânı yoktur. Günahkârlık, her bireyin hem kendisi hem de soy olduğu varsayılmazsa hiçbir şey açıklamayan nicel bir belirleme olarak kalır.

87. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 32.

88. Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 29-30.

İlk mucit olmanın onurunu aramak ve ardından bazı şeyleri düşünmede isteksiz davranarak ve herkesin yaptığından başka bir şey yapmadığını söyleyerek kendi sorumluluğundan kaçmak aynı derecede saçma, mantıksız, ahlak ve Hristiyanlık dışı bir tutumdur. İnsanda günahkârlığın varlığı, örneğin gücü vb- bunlar sadece tek bireyin soy olduğunu varsaymadan hiçbir şeyi açıklamayan niceliksel belirlemelerdir. Hâlbuki her birey hem kendisi hem de soydur.⁸⁹

Günahın dünyaya bir günahla geldiği doğru olsa da bu günahı sadece Âdem ile ilgili bir durum yapmaya yetmez. Doğru olan ilk günahın ve günahkârlığın Âdem'e geldiğini söylemektir.⁹⁰ İlk günah ile günah yeryüzüne inmiştir. Sonraki her kişiyle beraber günahın yeryüzüne indiği de doğrudur. Âdem'in günahından önce, yeryüzünde bir günahın bulunmaması Âdem'in günahının büyüklüğünü ya da diğer kişilerinin günahlarının onunkinden daha küçük olduğunu göstermez. Âdem'in ilk günahı ile diğer bütün bireylerin günahları arasında yalnızca niceliksel bir farklılık vardır. Âdem'in ilk günahı onun sonraki günahlarından farklıdır. Çünkü ilk günah iltir ve Âdem'de niteliksel farklılıklar meydana getirmiştir. Âdem'in ilk günahı, tıpkı tüm bireylerin ilk günahının kendileri için önemli olduğu gibi önemlidir. İlk günah vasıtasıyla Âdem ve diğer tüm bireyler günahkâr olurlar. Âdem için bir değişimi öngören ilk günah diğer insanların günahlarından özel olarak daha önemli değildir.

Bu anlamda Âdem'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. Âdem bütün insanlığın günahından değil sadece kendi günahından sorumludur. Hiç kimse, ardıl birey hakkında, günahkârlığın onun ilk günahı ile birlikte dünyaya geldiğini söyleyemez; ancak dünyaya onun aracılığıyla benzer bir şekilde yani öz olarak farklı olmayan bir şekilde gelir.

Bizim Âdem'den kalıtsal olarak aldığımız miras 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 günah durumudur. Sonraki her birey Âdem'in özgürlüğü ya da sıçramasıyla işlediği

89. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 31.

90. A.g.e., s. 33.

gibi günah işler. Bu anlamda her günah orijinal ya da kalıtsaldır. Günah bu durum içerisinde yaptığımız seçimlerimizin sonucudur ve ancak özgürlük içinde tecrübe edilebilir. Doğası gereği özgür birey tarafından seçilmiş olması gerekir. Özgürlüğü sonucu işlediği günahın sorumluluğu da bireye aittir. 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 Âdem'e dayandırılrsa da bizler özsel olarak hâlâ Âdem'in niteliksel durumuna benzeriz. Günahlarımız için çevreyi ve kalıtımı suçlayamayız. Kendi bakış açımızla kendimizi Âdem'in yerine koyarız. Âdem'in seçimini onaylayarak, masumiyetimizi tıpkı onun gibi kaybeder, onun gibi günah işleriz.

Kierkegaard için Âdem bir günahkârın prototipidir. Âdem'in ilk günahı kendisinden sonra günah işlemiş bütün diğer bireylerin ilk günahıyla aynıdır.⁹¹ Âdem'in günahı özsel olarak farklı ve diğer bütün bireylerin günahları üzerinde etkili olsaydı, o zaman insanlık tarihinde özgürce günah işlemiş tek birey Âdem olurdu. Bu durumda Âdem dışındaki tüm bireyler özgürce değil zorunlulukla günah işlerler ki bu tam anlamıyla günah olarak kabul edilemez. Günah ve özgürlük birbirlerini gerektiren kavramlardır. Özgürlüğün olmadığı bir yerde günahtan söz edilemez.

Uçurumun kenarından aşağıya bakıp başı dönen bir insan gibi, özgürlük kendi olanaklarına bakar. Birdenbire kendi kendisiyle ilişki kurma olanağını keşfeder ve beraberinde bu ilişkiden sorumlu olmak zorunluluğunu getirir. Bu olanağı kaygı içinde, hâli hazırda olasılıkla ilişki içinde olmamız dolayısıyla keşfederiz. Kaygı sadece özgürlüğün olanağını keşfetmek değildir. Kaygı aynı zamanda bu olasılık için kaygı hâline gelir. Kaygı ya da özgürlüğün baş dönmesiyle özgürlük yenik düşer.⁹² 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 fazla'nın bireysel deneyimler-

91. Gregory Beabout, a.g.e., s. 42.

92. Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 19.

de ne olduğu tartışılır olsa da, 'daha fazla'nın sıçramayı sağlama-yacağı açıktır. Hiçbir şey günaha dair açıklamayı daha basit hâle getirmez. Masumiyetten suçluluğa doğru yapılan sıçrama yarı-ontolojik bir değişimdir. O sadece bir bilgi edinme değil, kişinin varlığında bir dönüşümdür.⁹³

Kierkegaard günahın hem kökeni açısından geriye dönük olarak hem de tekrar tekrar ortaya çıkışı açısından ileriye dönük olarak yaptığı baskıyı açıklar. Her iki durumda da günahın onto-lojik 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 soru soyun transandan-tal probleminin ne olduğu meselesidir. Başka bir deyişle bireysel sübjektivitenin kendisini varlığın bütünlüğünden uzakta ortaya koymasının koşulları nelerdir? Günahın anlamını ve kendilik bi-lincinin ortaya çıkışını aydınlatmak için böyle bir analiz gerek-li görünmektedir. Çünkü günah öznenin gerçek anlamda özne hâline geldiği ilk eylemdir. Bu anlamda Kierkegaard'ın günah için yaptığı analiz Fichte'nin *Thathanglung* (kendini ortaya koyan benlik olarak ego) kavramıyla benzerlik gösterir. *Thathanglung* kendisi dışında hiçbir şeyle açıklanamayan mutlak bir başlangıcı ifade eder. Kierkegaard'da günah koşulsuz bir eylem olarak sıç-ramadır. Ya da başka bir deyişle koşulları kendisi oluşturan bir eylemdir.

Masumiyet ve Kaygı

Kaygı kavramını açıklayabilmek için öncelikle insan için günahıtan önce gelen masumiyet durumunu ele almak gerekir. Masumiyet, günahı önceleyen ve bireyin suç işlenmesiyle kay-bedilen bir durumdur. Masumiyetin sadece suç ile yitirileceğini kabul etmek istemeyenler ürettikleri mitlerle Âdem'i diğer in-sanlardan farklı, günahını ise daha ürkütücü hâle getirmişlerdir. Âdem'in dışındaki tüm bireyler ise sadece Âdem'in günahının seyircileri hâline gelir. Kierkegaard'a göre her bir birey masumi-yetini Âdemle olan ilişkisi dolayısıyla değil, tıpkı Âdem gibi suç işleyerek yitirir.

93. John S. Tanner, a.g.e., s. 34.

Âdem, ne kadar hayali olarak tasarlanırsa, günahkâr olabileceği o kadar açıklanamaz, günahkârlığı da o kadar korkunç hâle gelir. Sanki bütün görkemi bir defada ve tümüyle kaybolmuştur; bu durum kendilerine uyduğu zaman, insanlar duygusal ve zeki, melankolik ve havai, tarihsel olarak pişman, fakat hayali olarak mutlu hâle gelmişler, ancak konuyu etik açıdan kavrayamamışlardır.⁹⁴

Kierkegaard masumiyet ve dolaysızlık (immediacy) arasında olabilecek karmaşıklığa karşı bizi uyarır. “Dolaysızlığın ortadan kaldırılması gerektiğini bilmemiz için bunu bize ne Hegel’in söylemesine ihtiyaç vardır, ne de bize bunu söylediği için ölümsüz bir değeri hak eder; çünkü o, mantıksal olarak doğru bile değildir. Dolaysızlık hiçbir zaman var olmadığı için yok da edilemez. Dolaysızlık kavramı mantığa, masumiyet kavramı ise etiğe aittir.”⁹⁵ 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 kaldırılabilceğini söylemek etik dışıdır. Etik, masumiyetin ancak suç ile yok edilebileceğini dile getirir, hatta bunu unutmayı bize yasaklar. Bu sebeple masumiyetten bir dolaysızlık olarak bahsetmek yanlışır.⁹⁶

Masumiyet, var olan ve var olmayan arasındaki bir aşamadır. Farklılaşma öncesi bu son aşama, bekleme ya da uyku hâli olarak tanımlanabilir. “Tin rüya hâlinde kendi etkinliğini tasarlar, fakat bu etkinlik hiçliktir ve masumiyet daima kendi dışındaki bu hiçliği görür.”⁹⁷ Tin üstü örtük bir şekilde bulunsun da henüz meydana çıkmamıştır. Gerçekleşecek bir olanak içerisinde bekler. Kierkegaard’ın yaratılış mitine işaret ettiği 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. Masumiyet bir cehalet durumuysa kendi kendisinin farkına varamaz. Bu nedenle onun üstesinden gelinmesine ihti-

94. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 36.

95. A.g.e., s. 35.

96. A.g.e., s. 35.

97. A.g.e., s. 41.

yacı yoktur. Bu masumiyet ve suçluluk durumundan ayırt edilir. Suçluluk masumiyete içkin değildir. Aksine masumiyet bireyin özgür seçimiyle suçlu hâline 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 durumdur. Kişi bu duyguyu hissettiği anda zaten masumiyetini kaybetmiştir.⁹⁸ Eğer masumiyet cehalet ise, insan türünün suçluluğu kendisini Âdem'in suçluluğu olarak ortaya çıkarır. Bu durum Âdem'in masumiyeti ve Âdem'den sonra gelenlerin masumiyetleri arasında bir farklılığın aranmasına ve genelde bu farkın 'daha çok' olarak ifade edilmesine sebep olur. Kierkegaard'a göre;

Eğer masumiyet cehaletse, soyun suçluluğunun nicel belirlenebilirliği tekil bireyin cehaletinde mevcutsa ve bireyin eylemleri aracılığıyla kendisini o bireyin suçluluğu olarak ortaya koyuyorsa, Âdem'in masumiyeti ile ardıl bireyin masumiyeti arasında bir fark olacağı açıktır. Cevap çoktan verilmiştir; 'daha fazla', bir nitelik oluşturmaz. Ardıl bireyin masumiyetini nasıl yitirdiğini açıklamak daha kolaymış gibi görülebilir. Ancak bu sadece görünüşte böyledir. Nicel belirlenebilirliğin en yüksek seviyesi sıçramayı, en düşük derecesinden daha fazla açıklamaz. Eğer ardıl bireyin suçunu açıklayabilirsem o zaman Âdem'in suçunu da açıklayabilirim. Alışkanlıkla, özellikle düşüncesizlik ve etik aptallıkla, öncekini açıklamanın sonrakinden daha kolay olduğu sanılabilir.⁹⁹

Kierkegaard'ın açıklaması, çocukluktaki masumiyeti göz önüne aldığımızda daha anlaşılır olur. 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 kadar çocukluk masumiyeti kendi kendine yetse de aynı zamanda kendisi dışındaki bir şey tarafından da yönetilir. Çocukluk, çocuğun ilişkili olduğu de-ği-

98. A.g.e., s. 30.

99. A.g.e., s. 38.

şimler tarafından şekillendirilir. Arne Grøn'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 tamamıyla farklı bir hayatın içine bırakır. Çocuğun deneyimlediği kendisine dair bir bilinçlenme dönemidir. Masumiyetin kendisi yetişkin hayatının farklılıklarıyla ilişki kurmanın bir yoludur. Çocuğun büyüdüğünden ve yetişkin olduğundan bahsetsek de, masumiyet kolay ve doğal bir değişim içinde yok olmaz. Masumiyet anlaşılmaz bir şekilde, aniden sıçrama yoluyla kaybolur. Çocuk kendisini daha önce olduğu şeyden ayrılmış hâlde bulur. Kendisine ait farklı bir farkındalık edinir.¹⁰⁰

Masumiyet durumunda insan henüz ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. İki terim bir üçüncü terim tarafından birleştirilmediği sürece bir sentezden bahsedilemez. Ruh ve beden için bu birleştirici niteliği taşıyan üçüncü terim, Tin'dir.¹⁰¹ İnsanoğlu yalnızca ruh ve bedenin 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 hâlde insanda kaygı, umutsuzluk, günah ve inanç gibi durumların varlığı da imkânsız olurdu.¹⁰²

Masumiyet durumunda insan iki farklı tarafını ilişkilendirmek için hiçbir şey yapmaz. Gelecekteki olanaklarını ve onlar arasından seçebileceklerini hayal edemez. Tin masumiyet durumunda uykuda ve dolaysızdır. İnsandaki seçme gücü potansiyel bir güç olarak aktif hâlde geçeceği zamanı bekler. Gregory Beabout Kierkegaard'ın masum insanın bir tini olduğunu kabul etmemesi hâlinde, bir seçme yetisinin olmayacağını, dolayısıyla kişinin

100. Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 24-26.

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

102. Gordon Marino, a.g.e., s. 309.

masumiyet durumundan suçluluk durumuna özgür geçişinden bahsedemeyeceğini söyler. Bunun yerine kişinin tine sahip olduğunu ancak tinin uyku hâlinde olduğunu söylemeyi tercih eder.¹⁰³ Uyku hâlindeki 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.¹⁰⁴

Tin kendisiyle kaygı sayesinde ilişki kurar ve uyanır. Kaygı uyku hâlinde 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 iyiye ve kötüye dair bir kavrayışı olmasa da onun eylemde bulunmasını sağlayan güçtür. Bu bilinç, ilk günahın işlenmesinden sonra gelir. Âdem örneğinde olduğu gibi anlama ve bilme meyvenin yenilmesinden sonra ortaya çıkar. "Tin uyku hâlinde 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.'¹⁰⁵

Kierkegaard'a göre masumiyet, Katolisizmin anladığı şekilde iyi ve kötü arasında seçim yapmamış bireyin seçim yapmamışlık hâlinde fazlasıdır. Tin, masumiyette uyku hâlinde bulunan ve dolaysız uyumu zedeleyen düşmanca bir güçtür. Aynı zamanda dostça bir güçtür çünkü değişimin tekrar kendimiz olma olanağını içeren olanağına sahiptir. Tin'in uyku hâlinde mevcut olmasının anlamı, bireyin başka bir hayatın içine girmeden önce onun hatlarını belirleme isteğiyle kendisiyle ilişki kurmasıdır. Bu ilişkiyi ancak kaygıyla yüzleştikten sonra kurabilir.

103. Gregory Beabout, a.g.e., s. 46.

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

105. Thomte, a.g.e., s. 235.

Kalıtsal Günahın Önkoşulu Olarak Kaygı

Peki, masumiyet durumunda rüya hâlinde 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. Tanrı, Âdem'e iyinin ve kötünün meyvesinden yemeyeceksin diye buyurduğunda, Âdem'in iyiye ve kötüye dair bir bilgisi olmamasına rağmen, Tanrı'nın koyduğu yasak Âdem'de bilme arzusunu uyandırır. Özgürlük fikri, Âdem'de içkin bir şekilde vardır. "Âdem konuşulan şeyi anlamamıştır, burada kaygının belirsizliğinden başka bir şey yoktur. Yasaklama tarafından uyandırılan yapabiliyor olmanın imkânı artık daha yakındadır. Bu imkân kendisini takip eden başka bir şeye işaret eder."¹⁰⁶

Tanrı'nın koyduğu yasak Âdem'de yapabiliyor olmanın imkânını ortaya çıkarır. Tanrı'nın yasağından sonra yargısı gelir, "Elmayı yerseniz mutlaka öleceksiniz!" İyi ve kötü arasındaki farkın bilgisine sahip olmayan Âdem, sonradan ortaya çıkacak farkı öngöremez. Artık yasaklayan buyruk yerini yargıya bırakır. Âdem yargıyı anlamaz çünkü ne cezayı ne de ölümü bilir. Ancak bu durum kaygıya kapılmasını engellemez. Âdem artık yapabilmenin olanağına sahiptir. 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 yargının bir şey ifade etmediği insan için karar, ancak anlık bir sıçramayla verilir. Bu şekilde masumiyet an'ında kaybolur.

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 günahıtan önceki son duraktır. Kierkegaard'a göre psikolojinin işi de burada biter. Günaha imkân sağlayan psikolojik koşullar inceleme konusu yapılabilirken, onun sebebini ya da günahın kendisini açıklayabilecek bir soruşturma yapılamaz. Aniden ve açıklamasız bir şekilde ortaya çıkan ve niteliksel bir değişim meydana getiren günah hiçbir bilim tarafından açıklanamaz. Bu nedenle Kierkegaard, psikolojinin açıklayabileceği sınırlar içerisinde kal-

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

maya 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 Âdem'in yasak meyveyi yemesinin asıl nedeni yasağın kendisidir. Kierkegaard'a göre bu açıklama niteliksel sıçramayı dışarıda bırakmamasına rağmen kendisine St. Paul'un doktrinlerini geliştirmek ve İncil'e bağlanmak gibi bir görev edindiği için eksiktir. Bu durum açıklamanın nesnesini kavramadan açıklamanın kendisini kavramak gibi kurnaz bir hâle dönüşür.¹⁰⁷ Usteri'nin psikolojik açıklaması, yasağı düşüşün koşulu olarak göstererek psikolojinin sınırlarının ötesine geçer.

Protestan kilisesi bu duruma farklı bir açıklama getirir. Buna göre *concupiscentia* kalıtsal günahın insanda doğuştan var olduğunun en güçlü kanıtıdır. Bütün insanlar günahla, Tanrı korkusu ve Tanrıya olan güven olmadan, *concupiscentia* ile doğarlar. Protestan doktrini aynı zamanda Âdem'in masumiyeti ile sonraki kişilerin masumiyeti arasında temel bir ayrım yapar.¹⁰⁸ Her iki açıklamada da yasak *concupiscentia*'nın koşulu olarak ortaya koyulur. İnsan arzularının yasak olana yöneldiği Pagan ve Hristiyanların deneyimleriyle 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 ima eden her türlü görüş niteliksel sıçramayı içermediğinden muğlak ve yüzeyseldir. Kierkegaard'a göre akli başında olan herkesin etik ilkeleri bir çırpıda kurban eden bu görüşleri baştan çıkarıcı olarak görüp reddetmesi gerekir. Kierkegaard düşüş mitinde günah işleme/suç işleme ya da düşüşün ne olduğunu açıklamaktan ziyade, onun ne olmadığı üzerinde durur. Düşüş, masumiyet durumunun öncellediği 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 da gerektirilmez. *Concupiscentia* yasak olana karşı güçlü bir arzuyu ifade etse de bireyin bu arzuyla hareket etmesi zorunlu değildir. Eğer *concupiscentia*

107. A.g.e., s. 39.

108. A.g.e., s. 40- 41.

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.¹⁰⁹

Kierkegaard *concupiscentia*'yı günahı açıklamak için yeterli bir kavram olarak görmez. Onun günahın anlamına ilişkin analizi Eckhart¹¹⁰ geleneğini takip eder. Bu düşünce günahı *eigenwille* yani benliğin hakimiyetine sahip olma isteğiyle açıklar. Bu anlamda günah, kişinin kendisini gerçekliğin merkezine alarak ortaya koymasıdır. Günah, olanakların boşluğunun (var-olmayan, non being) kişinin kendi projelerine dönüştürülmesidir. *Eigenwille* var-olmayanı, diyalektik karşıtı olan var olana dönüştürür. Günahkâr ben, Fichte'nin kullandığı anlamda 'ben'dir.¹¹¹

Kierkegaard'a göre günahın olanağı ve suçluluk durumuna dair tek tatmin edici psikolojik açıklama, kaygı kavramı aracılığıyla yapılabilir. Ancak bu açıklama da yalnızca günahın olanağına ilişkin olarak kalacaktır. Kaygının günahı mümkün kıldığı söylenece de günahkâr kıldığına dair hiçbir şey söylenemez. Kaygı, 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 farklılığı, kendilik bilincinin kendisini ilk aşamada nasıl ortaya koyduğunu araştırmasıdır. Bu noktada Kierkegaard Fichtenin var-olmayanla ilişkisi doğrultusunda ilerler ve kaygıyı keşfeder.

109. Gregory Beabout, s. 45.

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

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

Baştan Çıkarıcı Olarak Şeytan

Kierkegaard düşüş mitini ve Âdem'in günahını varoluşsal bir bakış açısıyla yorumlayabilmek için mitin Âdem ve Havva ile beraber üçüncü kahramanı olan yılan(şeytan)'ı yönelir. Mitteki şeytan kavramı günümüze kutsal kitap öncesi dönemden İbrani ve Hristiyan inançları aracılığıyla gelir. Şeytan kavramı dinler tarihinde oldukça eski bir kavram olmasına rağmen en yoğun kullanımına Hristiyanlıkta tanık oluruz. Şeytan kavramı üzerine tarihsel araştırmalar yapan Jeffrey Burton Russell'a göre "Hristiyanlıkta Şeytan'ın varlığını ve merkezi önemini yadsımak, havi öğretisine ve Hristiyan öğretisinin tarihsel gelişimine karşı durmaktır. Hristiyanlığı bunların dışında terimlerle tanımlamak anlamsız olduğu için, Şeytan'ı dışlayan bir Hristiyanlığı savunmak entelektüel bakımdan tutarsızdır."¹¹² Kierkegaard insanın seçimlerini kendi iradesi dışında bir şeyin etkilediğini ortaya koyan bu mitin niçin ortaya çıktığını tartışır. Kierkegaard'a göre insan iradesinin karşısındaki bu ayartıcı güç, yine insanın kendisi tarafından meydana getirilir. Bu güç kaygıdan başka bir şey değildir.

Orijinal metinde yılan Âdem'i Tanrı'nın Âdem'e yapmamasını buyurduğu eylemi gerçekleştirmesi için onu cesaretlendiren hatta onu yoldan çıkaran bir güç olarak ortaya çıkar. Yılan Havva'ya Tanrı'nın onlara bahçedeki herhangi bir meyveyi yemeyi yasaklayıp yasaklamadığını sorar.¹¹³ Kadın, bahçenin ortasındaki "dokunmanın ve meyvesini yemenin ölümle cezalandırılacağı" ağaç hariç hepsinden yiyecekleri cevabını verir. Yılan kadına ölmeyeceğini, meyveyi yediğinde iyiyi ve kötüyü bilen ilahi bir varlık hâline geleceğini söyler. Havva, Tanrı'nın mutlaka öleceksiniz uyarısına rağmen itaatkarsızlığına Âdem'i de ortak eder. Düşüşlerinin ilk belirtisi utanç içerisinde çıplak olduklarını fark etmeleridir. Tanrı kadına ne yaptıklarını sorduğunda yılanın onu baştan çıkardığını ve meyveyi yediğini söyler. Tanrı yılanı belinin üzerinde sürünmeye, pislik yemeye, kadın ve onun evlatlarıyla düşmanlık içerisinde yaşamaya mahkum ederek lanetler.

Farklı şekillerde de olsa masum insanı baştan çıkaran şeytan figürü oldukça tanındıktır. Şeytan, kötülük ilkesinin kişileşmesidir. Bazı dinler onu iyi Tanrı'dan bağımsız bir varlık olarak, bazıları onun tarafından yaratılan bir varlık olarak görür. Her iki şekilde

¹¹² Jeffrey Burton Russell, a.g.e., s. 22.

¹¹³ Genesis 3:1- 3:15

de, şeytan salt bir demon, önemsiz ve sınırsız bir cin değil, bizzat kötülüğün, kötülüğü isteyen ve yönlendiren gücün kişileşmesidir. Şeytan bu şekilde kavramlaşır.¹¹⁴

Kierkegaard şeytan/yılan ya da herhangi bir ayartıcıyı dışlamadan insan iradesi dışındaki böyle bir dışsal güce niçin ihtiyaç duyulduğunu soruşturur. Kierkegaard hikâyedeki şeytan/yılan figürünün rolünü insan psikolojisi açısından ele alarak değerlendirir. Birbirinden farklı birçok kültürde ‘ayartıcı’¹¹⁵ 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.¹¹⁶ Çünkü ahlaksızlık, kötü huylu baştan çıkarıcının eylemlerinin makul bir sonucudur. Mitte Âdem ve Havva zayıf ve kendi başlarına baştan çıkabilir olmalarına karşın, yılanın cesaretlendirmesiyle günah işlerler.

Kierkegaard’a göre yılanı dışarıdan gelen ve insan iradesine müdahale edebilen bir güç olarak görmek gerçek İncil öğretisine karşıttır. İnsanın günahını kendisinden önce var olmuş bir kötülüğe yani yılan ya da şeytana dayandıran bu açıklama, ‘anlamanın’ ortaya çıkardığı başka bir mittir. İnsan, 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, insanın şeytan tarafından ayartıldığı görüşüyle Tanrı’yı kurtardığını düşünür ve bu şekilde ‘Tanrı hiç kimseyi ayartmaz’ ifadesiyle uyum içinde olacağına inanırsa, Tanrı’nın hiç kimse tarafından ayartılamayacağı yönündeki ikinci ifadeyle karşılaşır. Bu şekilde yılanın insanı ayartması dolaylı olarak Tanrı’nın ayartması olacaktır. Bu durum Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi zedeler. Kierkegaard’a göre her insan ancak kendisi tarafından ayartılır.¹¹⁷ İnsanın karar vermesi için onun üzerinde etkili olan tek şey yılan ya da şeytan gibi dışsal bir güç değil, kendi kaygısıdır.

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

115. İbranice’de satan (şeytan) ‘engelleyen’ anlamına da gelir. İngilizce devil sözcüğünün kökeni de Yunanca diabolos yani düşmandır.

116. John S. Tanner, a.g.e., s. 39.

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

Kalıtsal Günahın Sonucu Olarak Kaygı

Kierkegaard'a göre insan türünün günahkârlığı gibi kaygı da nesilden nesile nicel belirlemelerle ilerler. Kaygı bu durumda kalıtsal günahın bir sonucu ya da tek bir kişideki mevcudiyetidir. Kaygıyı taşıyan bireyin Âdem'den farkı niceldir. Âdem'den sonra gelen bireylerde kaygı daha fazla hissedilir. Çünkü insan türü arkasında nicel bir birikim bırakır. İnsan bu türe dahil olduğu sürece, bireysel yaşamının bir önkoşulu olarak bu günahkârlığı kendisine mal eder. Kalıtsal günah bu şekilde büyüyerek ilerler. Âdem'den sonraki bireyde 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 değiştirmez. Günahın dünyaya getirdiği kaygı, ancak kişinin kendisi günahı dile getirdiğinde ele alınabilir. Bu kaygı insan türünün nicel tarihinde karanlık bir parça olarak varlığını sürdürür. Kaygının iki anlamı vardır. Biri kişinin niteliksel sıçrama ile işlediği günah vasıtasıyla dünyaya taşınan kaygı. Diğeri ise her kişinin günah işlemesiyle yeryüzüne inmeye devam eden kaygı.¹¹⁸ Kaygının bu iki anlamı Kierkegaard tarafından *Nesnel Kaygı* ve *Öznel Kaygı* olarak iki farklı başlık altında ele alınır.

Nesnel Kaygı ve Öznel Kaygı

Nesnel kaygıyı açıklamanın en doğru yolu onu öznel kaygıdan farkı bağlamında incelemektir. Nesnel kaygı öncelikle masumiyete dair kaygıyı akla getirir de sadece Âdem'in masumiyetine ilişkin bir durum değildir. Nesnel kaygı, günahın bireysel insan varoluşu dışındaki varoluşa olan etkisi, günahkârlığın dünyadaki tüm türlere olan yansımasıdır. Kierkegaard'a göre, Âdem'den sonra doğan bireylerin tamamen günahsız bir ortama gelmedikleri açıktır. Aksine masum insanlar, ebeveynlerinin günahkâr olduğu bir dünyaya gelirler. Her bir nesille günahın niceliği ve kaygı bir öncekine göre daha çok artar. Âdem'den sonra gelen masum

118. A.g.e., s. 53-54.

bireydeki kaygı niceliksel anlamda daha büyüktür. Bunun nedeni, soyun niceliksel belirlenimidir. Bu anlamda kaygı nesneleşir. Doğa ve soy Âdem'in günahının sonucu olarak günahı barındırır.

Kierkegaard Havva'yı örnek gösterir. Mit'e göre Havva'nın Âdem'den türediği kabul edilir. Burada önemli olan Âdem'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 hatırlatır. Hayvanlarda sonra gelen her örnek ilki kadar iyidir. Tin sahibi olmayan hayvan için ilk olmanın bir önemi yoktur. Diğer taraftan Âdem'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. Tek bir kişi için türetilmiş olmak niceliksel anlamda yine de 'daha fazla' ya da 'daha az' anlamına gelir.¹¹⁹

Kierkegaard'a göre kaygının objesindeki değişim öncelikle nesiller arasındaki ilişkiyi belirler. Âdem için kaygının objesi geleceğin hiçliğiyken, sonraki bireyler için bu hiçlik belirgin bir forma bürünür. Âdem'i tarihsel bir figür olarak ele alırsak onun günahı, gelişen sosyal yapının bir parçası değildir. Kısaca insan günahkârlığı tarafından etkilenmemiştir. Bireyin masumiyetten suçluluğa doğru attığı adım bu sosyal yapı içerisinde gerçekleşir. Dolayısıyla sonraki bireyde ortaya çıkan kaygı Âdem için olduğundan daha belirgindir. Bozulmuş bir sosyal yapı ve aile içerisine doğan birey, masumiyetten suçluluğa adımını bozulmuş bir rol içerisinde atar. Masumiyetten suçluluğa atılan adım tıpkı Âdemde olduğu gibi özgürce atılır. Ancak bu kişinin kaygısı Âdem'in kaygısının objesinden daha gelişmiş olduğu için farklı olacaktır. Kaygı Âdem'den sonraki her bireyde kendine daha fazla dönen bir düşünce hâlini alır. Kaygının hiçliği kendi içerisine dönen sezgilerin karmaşık bir bütünüdür. Günah kendi kendisi için bir önkoşuldur. Ortaya çıkmadan önce var olmasa da, ortaya çıktığı şeyin içerisinde kendisini gösterir.¹²⁰

Âdem'in kaygısının ve Havva'nın yani sonraki bireyin kaygısının farklı olması gerekir. Sonraki birey için kaygının objesi hâlâ gelecekte bir olasılıkken, bu olasılık başka insanlar için hâlihazırda gerçeklik kazanmış bir olasılıktır. Bu sosyal bağlam içerisinde yer

119. A.g.e., s. 58.

120. A.g.e., s. 62.

alacak olan olasılıklar, Âdem'in yüzleştği olasılıklara göre daha somuttur.¹²¹ İnsan kaygı içine doğan bir canlıdır. Âdem'den sonra gelen birey de tin tarafından bir araya getirilmiş bir sentezdir, ancak aynı zamanda türetilmiş bir sentezdir ve insan soyunun tarihi bu sentezde ortaya koyulur. Bir sonraki birey az ya da çok kaygı içerisindedir. İyi ve kötü arasındaki ayrım ortaya çıkmadığı için, bireyin kaygısı günaha ilişkin değildir. Bu ayrım özgürlüğün etkinliğiyle ortaya çıkar. Az ya da çok olan, insan soyunun tarihiyle anlam kazanır ve bu ayrım tarihe ilişkin bir kavramdır.¹²² Sonuç olarak her bir birey daha az ya da çok bozulmuş bir tarihsel bağlam içerisine doğar. Bu Âdem ve diğer bireylerin günahları arasındaki en önemli farklılıktır. Ancak bunun hâlâ niceliksel bir farklılık olduğu göz ardı edilmemelidir.

Kaygı soyun tarihinin bir parçası olarak sonraki bireyde daha fazla yansımasını bulur. Bu yeni bir nitelik değil, nicel bir ilerlemedir. Kişinin ikinci doğası gibi, alışkanlığa benzeyen bir şeydir çünkü kaygı artık yeryüzünde yeni bir anlam taşıyarak bulunur. Günah kaygının içine girmiş, onu yeryüzüne beraberinde getirmiştir. 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 ilişkisidir. Kaygı sadece kurtuluşun etkin olarak ortaya koyulduğu bir anda galip gelebilir.¹²³

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 ışitir. "Hristiyanlık hiçbir bireye harici olarak başa dönme ayrıcalığını tanımaz. Herkes yaşamına doğanın sonuçlarıyla yüzleştği tarihsel bir bağlam içerisinde başlar. Fark Hristiyanlığın bireye 'daha fazla'ya yükselmeyi öğretmesinde ve bunu yapmaya isteksiz olanı yargılamasında yatar."¹²⁴

121. Gregory Beabout, a.g.e., s. 55.

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

123. A.g.e., s. 53.

124. A.g.e., s. 73.

Gregory Beabout'a göre Kierkegaard'ın nesneleştirdiği kaygı değil, günahkârlıktır. Kierkegaard nesnel kaygıyla, insanların parçası olduğu günahkâr toplumsal yapıları kasteder. Bu nedenle kaygı farklı kültürlerde farklı şekillerde nesneleştirilir. Başka bir deyişle günahkârlık farklı topluluklarda farklı şekillerde ifade edilir.¹²⁵ Buradaki problem, günahın kalıtsal günah aracılığıyla nasıl yayıldığını anlamaktır. Bireyin sorumluluğunu ve kendi suçluluğunu bir kenara iten bu kavramı açıklamak oldukça zordur. Kalıtsal günah, bireyin kendisinin dahil olduğu bir etkinlik olmaktan ziyade bireyin kaderi, kendi elinde olmadan onun için seçilen bir durum gibi görünür.

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.¹²⁶

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;

Eğer insan soyunun günahkârlığı, Âdem'in günahı yüzünden tıpkı onun ayağa kalkıp yürümesi gibi ortaya çıktıysa birey kavramı ortadan kalkar. Diğer yandan soy kavramı günah gibi bireyin ancak birey olarak ortaya koyabileceği somut bir kategoriye ortaya çıkarmak için çok soyuttur. Bu şekilde soyun günahkârlığı sadece niceliksel bir tatmin hâline gelir. Bunun başlangıcı hâlâ Âdem'dir. Âdem'in türün diğer bireyleri üzerindeki önemli etkisi burada yatar. Ortodoksi bile kendisini anlamak istiyorsa bunu kabul etmelidir. Çünkü bu görüş Âdem'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.¹²⁷

125. Gregoy Beabout, a.g.e., s. 53.

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

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

Doğa ve soy ne günahın sebebi ne de kendileri günahkârdırlar. Kişinin günahkâr bir anne babanın çocuğu olarak ve bozulmuş bir sosyal çevrede dünyaya gelmesi onun günah işlemesi için tek başına sebep olamaz. Dünyadaki kaygı ve günah Âdem ile başlayıp onu takip eden her bir günahkârla niceliksel olarak artarak gelse de, kişinin günah işlemesi için sebep değildir. Kişinin masumiyet durumundan günahkârlığa geçişine sebep olan niteliksel değişim ancak bireyin özgür davranışıyla gerçekleşebilir. Birey, her zaman kendi günahkârlığından 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 Âdem'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. Nesilden nesile geçen niceliksel bir kalıtsallık ve 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.¹²⁸

Kaygının nesnesindeki değişim tarihsel ilişkinin sonuçlarını da belirler. Masum insanın kaygısının, içerisinde yetiştiği ortama bağlı olarak farklı içerikleri vardır. Duyusallık (senseousness) buna güzel bir örnektir. Günahın sonuçlarından birisi duyusallığı günahkârlık hâline getirmesidir. '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 günahkârlık olduğu yönündeki önermeyi doğrulamak için kullanılmıştır. Hristiyanlığa özgü bu farklılıkta, 'daha fazla' yine bir 'çok' ya da 'az' anlamı taşır ve temellerini tikel bire-

128. A.g.e., s. 54.

yin tarihi bağlamıyla olan ilişkisinden alır.”¹²⁹ Bu düşünceye göre hiçbir şey bedeninin belirlenimleriyle yaşayan bir varlık olmak kadar kötü bir şey olarak algılanmaz. Duyusallığa bakış açıları göze alındığında Âdem’in ilk günahı ve Âdem’den sonra gelenlerin ilk günahları arasında önemli bir farklılık vardır. Âdem masumiyet durumundayken duyusallığın ya da çıplaklığın utanç vericiliğine dair hiçbir belirti yoktur. Duyusallığı günahkârlık hâline getiren ilk günahın kendisidir. “Âdem’den sonra gelen her birey duyusallığın günahkârlık olarak algılandığı bir tarihsel bağlam içerisine doğar. Bu bilgi kaybı’ya bir ‘daha fazla’ eklese de, duyusallık bireyin kendisi için günahkârlığı ortaya çıkarmaz.”¹³⁰ Burada soruşturma diğer insanların günahlarına tanık olan bireyin kaygısının nasıl ortaya çıktığına dairdir. Birey daha önce günah işlemiş bireylere dair genel bir bilgi kazanır. Henüz ne bildiğini bilmiyordur çünkü henüz kendisi günahla bir günahkâr olarak ilişki kurmamıştır.

Tin yalnızca duyusallığın değil, aynı zamanda günahkârlığın karşıtı olan bir ilişkide ortaya çıkar. Şüphesiz masum bireyin bu bilgiyi henüz anlayamayacağı sonucu çıkar. Çünkü o yalnızca nitel olarak anlaşılabilir. Bununla beraber bu bilgi tekrar yeni bir olanaktır; hatta kendi olanağı içindeki özgürlük, duyusallıkla ilişkili olduğu için daha büyük bir kaygı içine girer.¹³¹

Sonuç olarak “Suç işlediği için değil, suçlu olarak görüldüğü için kaygılanan birey bu yolla suçlu olur.”¹³² Kierkegaard’a göre bireyin suçlu hâle gelirken yanlış anlaşıldığı üç yol vardır. Birincisi bozulmuş bir sosyal çevre içerisine doğan çocuğun mükemmel, küçük bir melek olarak algılanmasıdır. Başta tamamıyla masum olan çocuk, bozulmuş çevreden zorunlulukla etkilenen ve iyi olana ulaşamadan 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.¹³³ Bu düşünce suç işlemiş insanın bireysel sorumluluğunun bu bozulmuş sosyal yapı içerisinde bulunmayı seçmedeki rolünü anlamada başarısızdır.

129. A.g.e., s. 73.

130. A.g.e., s. 73.

131. A.g.e., s. 73-74.

132. A.g.e., s. 75.

133. A.g.e., s. 76.

Yapılan ikinci yanlış ise çocuğu doğrudan günahkâr olarak görmektir. Bu düşünce günahkârlığı önceleyen masumiyeti ve suç işlemeyi önce taşıdığı sorumluluğu görememiştir. Kierkegaard bu şekilde kötülüğün Augustinus ya da Hobbes'ta olduğu gibi doğuştan geldiğini reddeder.

Yapılan üçüncü yanlış ise çocuğun sadece çevresel koşulların etkisiyle iyiyi ya da kötüyü seçmeye muktedir olduğunu düşünmektir. Bu düşünce kişisel sorumluluğu görmezden gelir. Kierkegaard düşüncesi, B.F.Skinner'ın çevrenin bireyin şekillenmesindeki etkisi fikrinin karşısındadır. Kierkegaard'a göre çocuk masum, içine doğduğu çevre günahkârdır. Kaygı içerisinde özgürce kötüyü seçebilir. Her üç görüşün de gözden kaçırıldığı 'orta terim' kaygıdır.¹³⁴ Bu orta terim doğru bir şekilde kullanılmazsa, kalıtsal günah, günah, soy, tür, birey kavramlarının hepsi ortadan kalkar, bununla birlikte çocuğu da kaybederiz.¹³⁵

Kaygı, kalıtsal günahın kendisini bireyde göstermesiyle şiddetini artırır. Kalıtsal günah Âdem'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 içerisinde. Bu şekilde Kierkegaard kalıtsal günahın geleneksel problemini çözmeyi dener. Birey ancak kendi suçlu davranışıyla suçlu hâle gelir. Günah ve kaygı dünyada niceliksel olarak artar. Kaygının dünyada bu şekilde nesneleşmesi bir sonraki bireyde kaygıyı artırır. Bu kalıtsal günahın doğruluğudur.¹³⁶ 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 hâle getirerek artırır. Belirli bir sosyal çevreyi kabul etmek veya reddetme olasılığı en büyük etkidir. Bu kaygıyı 'bir şeye' dönüştürür. Çevrenin bireyi tam olarak belirleyememesi ise bu 'bir şeyin' hâlâ hiçlik olmasıdır.

Öznel kaygı bireyin soy içerisindeki ve tarihteki varoluşu açısından önemini ortaya koyar. Her iki durumda da öznel kaygı bugün ve tarih boyunca birey tarafından tecrübe edilir. Âdem'den

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

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

136. Gregory Beabout, a.g.e., s. 58.

sonra gelenlerde 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.”¹³⁷

Cinsellik

Âdem ve Havva’nın, yasak meyveyi yemesinin sonucu olarak günahkârlığın yanı sıra cinsel farklılıkların da yeryüzüne indiği kabul edilir. İlk günahın bir sonucu olarak ortaya çıkan cinsellik kaçınılmaz olarak günahkârlık olarak algılanır. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*’nda cinsellikten derin bir çelişki olarak bahseder. Ergenlikte birey, cinselliği tarafından belirlenmenin garip tecrübesini yaşar. Birey, kendisinden haberdar hâle gelir ve kendisini kişi olarak görür. Kendisini kendi dışına attığı adım sayesinde keşfeder ve bu durum cinsiyet tarafından belirlenir. Tin, cinsellik içinde öncelikle bir çelişki olarak ortaya koyulur.¹³⁸ Cinsellik içinde bir bilginin ya da bir bilincin olduğu söylenebilir. Cinsellik bilinç hâline geldiği zaman, birey kendisini farklı bir şekilde anlar. Bu farklılık kendisinin bireyin bu bilincin gerisine gidemeyeceği bir şekilde yerleşir.¹³⁹ Kişinin cinselliğini fark edişi kaygı içerisinde olur.

Kierkegaard’a göre cinselliğin anlamı hakkında hep yetersiz yanıtlar verilmiştir. Cinselliğe dair laf cambazlığı yapmak kolayken, konuya dair insani açıklamalar yapmak oldukça zordur. Tek başına masumiyet durumunda olan cinsellik, utanç ile ilk niteliğini kazanır. Utanç, kaygıyı içeren muğlak bir ruh hâlidir. Muğlaklığı tinin sentezin en uç noktasında kendisini onaylayamamasındandır. 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. Kierkegaard burada kaygıyı uyandıran şeyin duyusallık değil hiçlikten duyulan utanç olduğunu söyler.¹⁴⁰

137. James Rovira, a.g.e., s. 97.

138. Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 28.

139. A.g.e., s. 28-29.

140. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 67-68.

Masumiyetle birlikte, ilk niteliği cahillik olan bir bilgi ortaya çıkar. Bu, utanç (scham) kavramıdır. Utançta bir kaygı vardır; çünkü tin sentezin ayrımının en uç noktasındadır. Artık sadece beden olarak değil, beden gibi cinsel farklılığıyla nitelendirildiği bir noktada bulunur. Yine de utanç cinsel farklılığın bilgisidir, ama cinsel farkla bir ilişki değildir. Utancın asıl anlamı sentezin uç noktasında tinin kendisini kabul edememesidir. Bu nedenle kaygının bulunduğu utanç muğlaktır. Burada erotik istek yokken yine de utanç duygusu vardır. Ancak bu neyin utanıcıdır? Hiçliğin.¹⁴¹

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 istek duyar. 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 hissetmesindedir.

Haya ve utanç duyguları masum bireyin düşüşle olan bozulmuş ilişkisinin önsezisidir. Bireyin soyla olan 'türeme' ilişkisinin düşüncesi tarafından miras alınan bu kaygı 'daha fazladır. Kaygının varlığı tin'in yokluğunun bir ifadesidir. Masumiyet yok olana kadar tin kendisini ortaya çıkarmaz. Ancak ruh ve beden 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."¹⁴²

İnsan soyla olan ilişkisi ve türemiş olan varlığı nedeniyle doğaya ya da başka bir deyişle özgür olmayan zorunluluk alanına bağımlıdır. Ancak tin varlığı olarak gerçekliğin kaygısını taşır. Özgürlüğü bu zorunluluk alanının belirlenimleriyle sürekli bir çekişme içerisinde. İnsanın cinsiyet olarak farklılaştırılmış fiziksel varlığı da doğaya olan bağımlılığını artırır. Tin, utangaçlığıyla cinsiyet farkını ortaya çıkarmaya çekinir, bu durumdan kaygılanır. Kaygı günahkârlıktan farklı olarak, hem utançta hem de erotikte kendisini gösterir. Erotik, kendini duyusallıktan korumak için mümkün olan bütün güzel ve ahlâki kılıklara girse de, kaygı her zaman onlara eşlik eder. Kaygının kaynağı, tin'in erotiği en yüksek noktasına ulaştıramamasıdır. Tin'in varlığı, sentezi

141. A.g.e., s. 68.

142. A.g.e., s. 71.

ortaya çıkarmasına bağlıdır ancak erotikle karşılaştığında suskun kalır. Üçüncü bir öge olamadığı için kendisini gizler. Bu durum, kaygı ve utanç meydana getirir. Evlilik töreni ya da eşlerin birbirine duyduğu sadakat bu kaygıyı ortadan kaldıracabilecek bir unsur değildir. Kaygı utançta bulunduğu gibi tüm erotik zevklerde bulunur ve günahkârlık değildir. Kierkegaard'ın alaycı ifadesiyle “rahip bir çifti on kere üst üste kutsasa da durum böyledir.”¹⁴³

Yunan komedisi ruh ve beden arasındaki ilişkiyi cinsel farklılığı etkisiz hâle getirerek ortaya koyar. Yunan komedyenleri tin'i cinsel olandan ayırır. Bunun paganlıktaki en iyi ifadesi, erotiğin komik olarak algılanmasıdır. Karşıt uçlar komik içerisinde bir araya gelirken, erotiğin ve ahlakın erotikle olan olumsuz ilişkisi aldırmaçlık içerisinde zayıflatılır.¹⁴⁴ Hristiyanlıkta ise cinsellik etkisiz hâle getirilmez, sadece uzaklaştırılır. Bunu etik bir yanlış anlamayla değil, önemsiz bir şey olarak gördüğü için yapar. Çünkü ruhta kadın ve erkek arasında bir ayrım olmadığına inanılır.¹⁴⁵

Her yerde olduğu gibi burada da her türlü yanlış çıkarımı kabul etmemeliyim. Gerçek amacın cinsellikten, başka bir deyişle onu tahrip eden dışsal bir şeyden soyutlanması gibi... Cinsellik sentezin uç noktası olarak ortaya konulduğunda, bütün soyutlamalar sonuçsuzdur. Amaç, kuşkusuz onu tinin belirlenimi altına sokar. Bunun farkına varılması sevginin kişideki zaferidir, cinsiyeti unutmış ve sadece unutkanlık içinde tekrar geri kazanmış kişideki tinin zaferi. Bu durum gerçekleştiğinde duyusallık tinde şekil değiştirir ve kaygı uzaklaştırılır.¹⁴⁶

Kierkegaard'a göre cinsiyetlerin kaygı deneyimleri birbirlerinden farklıdır. Kaygı, kadında erkekte olduğundan daha çok yansımalarını bulur. Havva'nın Âdem'den türemiş olması, ondan daha zayıf olduğu anlamını varsayar. Âdem'den sonraki ilk birey olması dolayısıyla Havva'ya dair söylenen her şey sonra gelen bireyleri de etkiler. Kuşaklar boyunca artan duyusallık, kaygıyı da artırır. Hiçbir bireyin içinden sıyrılamayacağı bir 'daha fazla' ortaya çıkar. Bu fazlalık her bir bireye Âdem'le ilişkisi dolayısıyla atfedilse de kişiyi özsel olarak ondan farklı hâle getiremez.

143. A.g.e., s. 71.

144. A.g.e., s. 69.

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

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

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 tine sahip olması, ancak bu denge içerisinde duyusallığının daha ağır basmasıdır.¹⁴⁷ Kierkegaard kadını öncelikle estetik açıdan yani güzelliği açısından tanımlar. Güzelliğin kadının ideal hâli olması onun duyusallığını gösterir. Güzelliğin kadındaki egemenliği, tinin dışarıda bırakıldığı bir sentezdir. Yunan güzelliği de sırrını buradan alır. Onlar kadını da erkeği de tin-dışı olarak anlarlar. Yine de aralarındaki özsel fark yansımasını plastik sanatlarda oluşturulan yüzlerde bulur. Kadının fiziksel güzelliği erkek için olduğundan daha önemliyken, erkeğin güzelliği kadınınkinden daha özeldir. Uyku durumu da tinden uzaklaşmayı gerektirdiği için, uykudaki güzellik daha belirgindir. Denizden yükselen Venüs, hep bir sükûnet içinde tasvir edilir. Venüs'ün güzelliği, bir kadın olarak duyusallığı 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.¹⁴⁸

Kadın ve erkeğin arasındaki farklılık, tini ortaya çıkaran sentezden kaynaklanır. Sentezin bir unsuru 'daha fazla' ise tin kendisini ortaya çıkardığı anda kaygı kendisine daha fazla yer bulacaktır. Sentezi meydana getiren unsurlardan bir tanesinde düzensizlik varsa, bu düzensizlik kendisini bütünde de gösterir. Baskın hâle gelen unsur, tüm kişiliği tehdit eden bağımsız bir güce dönüşür. Cinsellik bu unsurlar arasında diğerleriyle uyum içerisinde olması en zor olandır. Cinsellik, insanın fiziksel tarafının en uç noktası olarak kendisini gösterir ve senteze üstünlük sağlar.

Kadın ve erkeğin arasındaki olağan ilişkilerde cinsiyetin kişilikleri üzerindeki etkisi birbirlerine benzer olsa da, kadının doğum gibi duyusal açıdan oldukça yoğun anları bu dengeyi bozar. Doğum söz konusu olduğunda kadının zorunluluklar alanına daha fazla bağlı olduğu görülür. Kadının fiziki özellikleri erkeğe oranla 'daha fazla'yı meydana getirir. Kierkegaard'a göre 'doğum anında kadın yine sentezin en uç noktasındadır. Bu

147. A.g.e., s. 64.

148. A.g.e., s. 65.

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 olduğu doğum anında bir kere daha açıklık kazanır. 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 bozar. 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.¹⁴⁹ Kadın kendisini bulmak için her zaman erkekten daha fazla çaba sarf eder. "Kadın bu özellikleri tüm doğayla, genel anlamda tüm dişilerle paylaşmaktadır. Tüm doğa bu anlamda başkası-içindir, teolojik anlamda değil ancak tin için bu böyledir. Bir bakıma doğanın belirli bir bölümü, belirli başka bir bölümü içindir."¹⁵⁰

Kierkegaard'ın bu noktada söylediklerini kadının erkekten daha zayıf olduğu şeklinde yorumlamak düşünür haksızlık olacaktır. Aksine Kierkegaard 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. İnsanın gerçek bir kişi hâline gelmesinin ancak sentezi doğru oranda kurabilmesiyle ve kendi bilincine varmasıyla olacağını söylemiştik. Dengeyi kurmak erkek için de zor bir deneyimdir. Ancak erkek kişiliğinin ya da tin'in fiziksel manifestosuna kadın gibi karşı çıkmaya çalışmadığı için onun sentezi kurma süreci kadınınkinden kesinlikle farklıdır. İnsanın kişi olması için ortaya koyması gereken denge durumunu kuramaması umutsuzluğu ortaya çıkarır. Kadın özgürlüğünden uzaklaşmaya daha yatkındır ve bu nedenle gerçek varoluşu reddetme eğilimindedir. Kadın erkek-

149. Birgit Bertung, *Yes, A Woman Can Exist*, Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard, Ed. Celine Leon & Sylvia Walsh, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania: 1997, s. 61-62.

150. Kierkegaard, *E/O I*, s. 430

ten daha duyusal bir yapıya sahip olduğu için daha fazla varoluşsal kriz yaşama riski altındadır.¹⁵¹

Kadındaki bu farklı yapı 'başkaları için' var olma davranışına neden olur. 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."¹⁵² Tekrar doğum örneğini verecek olursak kadın yine başka bir birey için kendi tinselliğini askıya alır ve kendisine yabancılaşır. Kadın zorunluluk alanına erkekten daha fazla kayma riski taşısa da Kierkegaard bunun tüm kadınlarda meydana geldiğine ya da erkeklerde meydana gelmediğine dair bir şey söylemez. *Korku ve Titreme*'de bakire Meryem örneği üzerinde durur. Bakire Meryem'i hayranlık duyulacak bir karaktere dönüştüren cinselliği reddetmiş olması değil, içinde bulunduğu absürd duruma karşı sergilediği güçlü tavır ve Tanrıyla kurmayı tercih ettiği ilişkidir. Bu anlamda Meryem, İbrahim'den aşağı kalmayacak bir 'inanç şövalyesi'dir.

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 çıkar. Kaygı durumunun kendisini kadında daha fazla göstermesi ise kadının tinsel ve fiziksel eksikliğinden kaynaklanmaz. Aksine Kierkegaard'a göre "kaygının büyüklüğü, mükemmelliğin de bir göstergesidir."¹⁵³ Kaygı deneyimi her iki cinsiyette benzer koşullarda ortaya çıkar ve niteliksel olarak bir farklılık taşımaz. Kadında sentezi meydana getiren faktörlerden biri olan duyusallık daha yoğun olduğu için 'daha fazla' hissedilir.

151. Birgit Bertung, a.g.e., s. 62.

152. Søren Kierkegaard, *The Seducer's Diary*, Çev. Edward V Hong & Edna H. Hong, Princeton: New Jersey, 1997, s. 176.

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

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kaygı ve Zaman

Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı* eserinin üçüncü bölümünün temel problemi, kişinin zamansal (temporal) ve ebedi (eternal) olanla kurduğu ilişkidir. Kierkegaard özgürlüğün tamamen olanaklılık açısından belirlenmediğine, bunun yanı sıra kişinin sonsuzluk, zorunluluk, zamansallık ve ebediliğin birbirine dokunması olarak tanımladığı 'an' (moment) ile olan ilişkisi doğrultusunda belirlendiğine işaret eder. İnsan varoluşunun zaman, sonsuzluk ve ebedilikle olan farklı şekillerdeki ilişkisinin hangi aşamada kaygıyı ortaya çıkardığı ise incelemenin sonucudur.

Ebedi ve Zamansal Olanın Sentezi Olarak İnsan

Kierkegaard'a göre insan, ruhsal ve fiziksel olanın tinde bir araya gelen sentezi olmakla birlikte, aynı zamanda zamansal ve ebedi olanın da bir sentezidir. Daha sonra bu sentezlere sonluluk ve sonsuzluğun, zorunluluk ve özgürlüğün sentezleri eklenir. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda bu sentezlerden sadece 'sonraki' sentezler olarak bahsetmekle yetinse de *Ölümcül Hastalık*'ta bunları daha belirgin bir diyalektik karşıtlık içerisinde sunar.

Zamansal ve ebedinin sentezi ilk sentezden daha farklıdır. İlk sentezin öğeleri olan ruh ve beden, onları birleştiren üçüncü öğede yani tinde biraraya gelirler. Tin burada değişeni ve değişmeyen birbiri bağlayan üçüncü öğedir ve onsuz bir sentezden söz etmek mümkün değildir. İkinci sentezin öğeleri olan ebedilik ve zamansallık böyle bir birleştiriciye ihtiyaç duymaz. 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.”¹

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.²

Bu durumda ikinci sentez ilk sentez oluşturulduğunda, ebedilik tin’in bir özelliği olarak ortaya çıktığında, ikinci sentezde ortaya koyar. 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 hissederek 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 yansıtmaması gibi bunlar da birbirinin içinde yansır.”³ 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 olanağının farkındalığına varması ona ilahi bir hediyenin yanı sıra varoluşsal bir yük olarak kaygı ve umutsuzluğu yaşatır. “Zamansallık ve ebediyet insan bilincinde acı verici bir şekilde birbirlerine dokunurlar.”⁴ 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.

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

2. A.g.e., s. 90-91.

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

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

İkinci sentez ilkinden farklı olarak ebediyet ögesiyle birlikte transandantal bir boyutu işaret eder. Kierkegaard insan hayatındaki ebediyet ve zamansallık arasındaki ilişkiyi Platonun *Phaedrus*'daki metaforuna gönderme yaparak açıklar.

Ebedilik kanatlı bir at gibi hızlıyken, zamansallık yaşlı bir attır. Ve var olan kişi sürücüdür. Eğer 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.⁵

İnsanın aynı zamanda hem ededilikle hem de zamansallıkla olan ilişkisinin nasıl açıklanacağı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar. İnsanın zaman içerisindeki konumunu anlamanın yolu zamanı anlamaktan geçer. Zaman'ı anlamak felsefe tarihinin her döneminde oldukça problematik bir konu olarak süregelir. Kierkegaard'a göre zaman'ı ele almanın zorluğu onun mecazi bir ifade olmasıdır. Bu nedenle farklı dönemlerde birbirinden oldukça farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır.

Kierkegaard soruşturmasına kökenlerini antik dönemde bulunan 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 olarak birbirinden ayırdığımızda meydana gelir. Zamanın bu ayrımlara sahip olduğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü bu ayrım zamanda içkin olarak mevcut değildir. Bu ayrım ancak zamanı kendi sonlu deneyimlerimiz açısından ele aldığımızda ortaya çıkar. Kierkegaard'a göre bu sorun zamanın mekânsallaştırılarak açıklanmaya çalışılmasıdır. Zamanın mekânsallaştırılması ve bölümlere ayrılması problemi daha sonra Bergson ve Heidegger tarafından da derinlemesine ele alınır.

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 kapsamaz.⁶ Dasein fırlatılmış bir

5. 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.

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

varlık olarak içerisinde bulunduğu dünyayı keşfetmeye ve onunla arasında bir ilişki kurmaya çalışır. Gece ve gündüze göre yani doğanın zamanına göre kendisini belirlemeye çabalar. Zamanı, güneşin doğuşu ve batışıyla tarihlendirir. Bu tarihlendirmeden günler ve yıllar sonra ortaya çıkar. Güneş doğduğunda şunu veya bunu yapma vaktidir. Dasein zamanı bölümlendirme ve onu hesaplayabilme imkânına kavuşur. Bu şekilde ölçülen zaman kamusallaştırılır ve herkes için aynı zamanı ifade eder. Heidegger kamusallaştırılan zamanı “dünya zamanı” olarak tanımlar. Dünya zamanı ontolojik anlamda onun dünyaya ait olması ve dünyasalılığı ifade etmesidir.⁷

Buna göre zaman, kamusal olduğu için ondan herkes kendi payını alabildiği ölçüde alır. Tesviye edilmiş şimdiler dizisi, menşeyi münferit Dasein'ların her günü hep-beraber- varoluşunun zamansallığından aldığını 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 olduğu zamanki gibi. Herkes sadece kamusal zamanı bilir ki, o da tesviye edicidir, herkese ve hiç kimseye aittir.⁸

Henri Bergson’a göre zamanı bölümleyerek açıklama çabası bilimlere ve felsefeye aittir. Bu zaman belirli bir cinsten ölçülür bir mekândan ibarettir. Matematikçiler ve geometriciler ise zamanı, tıpkı bir denklemde olduğu gibi, olup bitmiş bir şeyi ifade etmek için kullanırlar. Bu şekilde zamanı gerçek zamandan mekânsallaştırmak suretiyle ayırırlar. Ancak ortaya koydukları bu tasarım gerçek zamanı ifade etmez. Bilim ve felsefenin ortaya koyduğu zaman anlayışı ile şuur Hallerinin sürekli akışını ifade eden *süre* birbirinden farklıdır. 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.⁹

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

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

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

Kierkegaard düşüncesi zamanın bölümlenmesi paradoksu ve mekânsallaştırılması 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'ında meydana gelen sentezinde ortaya koyar. Ona göre zaman kendi içinde ve kendisi için anlaşılabilir bir şey değildir. Zamanı anlamamanın yolu onu ebediyetle ilişkisi içerisinde kavramaktan geçer. Kierkegaard'ın bu sentezi modern analitik zaman teorileri içinde kendine yer bulamasa da, farklılığıyla kendinden sonra gelen birçok düşünürü etkileyecektir.

Mekânsallaşmış Zaman'a Karşı Yaşam Zamanı

Kierkegaard öncelikle, Augustinusla benzer bir şekilde mekânsal nesnelerden zamansal öznelere doğru yönelir. Kierkegaard'ın 'zamanın mekânsallaştırılması' olarak tanımladığı bu problem zamanın öncelikli olarak objeleri ifade etmesidir. Bu anlamda mekânsallaşmış zaman, yaşam zamanından ayrı tutulmalıdır. Yaşam zamanının konusu insan varoluşu bağlamında ele alınması gereken 'kişi'dir. Mekânsal 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 mekânsal zaman göz önüne alınarak yapılmıştır. Mekânsal zaman, zaman ve mekânı tanımlasa da, insanın zamanla olan ilişkisi bu problemin dışında kalmıştır.

Mekânsal zamanda, zaman düşünülme yerine tasarlanır. Kierkegaard'ın tasarlanmış zamanla gönderme yaptığı kişi kuşkusuz zaman ve hareket arasındaki bağa işaret eden 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'unakinin aksine sonsuzluktan yola çıkmaz, hareket ve değişimden yola çıkarak sonsuzluğa ulaşır. Platon'da geçmiş zaman, gelecek ve şimdiki zamanın ebediliği içinde kaybolurken Aristoteles'in tasarımı geçmiş ve gelecek sağlam bir yapıya sahip olmadığı için çıkış noktası şimdiki'dir. Aristoteles'te şimdiki zaman, geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran ancak kendisi zaman içerisinde bulunmayan bir sınırdır. Zaman içerisinde gerçekten var olan bir an'dan bahsetmek mümkün değildir.

Zamanı varlık ve yokluk bağlamında ele alan Aristoteles için geçmiş var olmuş, gelecek ise henüz 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.”¹⁰ 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 ve sonraya göre devinim sayıdır.”¹¹ Bu devinim ise ancak şimdi’de meydana gelir. 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. Zaman sınırsız noktanın bir araya gelmesidir. Bu noktalar geçmişi gelecekte ayırır ve ardışık şimdileri sunar. Objenin uzayda hareketi yoluyla biz ‘önce’ ve ‘sonra’ kavramlarını ortaya çıkarırız. Devinimdeki önceyi ve sonra’yı algıladığımızda zamanın geçmekte olduğunu söyleriz. Buradan yola çıkılarak objelerin hareketlerinin sayılarla şimdi’ye varılabileceği düşünülür.

Burada zaman düşüncesini mekân düşüncesinde temellendirmenin bir sonucu olarak zamanlar (geçmiş, gelecek, şimdi) arasında bir geçiş söz konusu değildir. Objelerin gözlemlenmesinden ortaya çıkan mekânsal 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 birbirleriyle ilişkisi olmayan ‘atomistik soyutlamalar’ olarak kalır.¹²

Bu tasarımda zaman içerisinde tüm anlar birbirinin aynıdır. Her bir an uzayda bulunduğu nokta vasıtasıyla ayırt edilir ki birçok nokta arasında belirgin bir fark yoktur. “Zaman hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimdedir.”¹³ Bu nedenle mekânsallaşmış zamanın niceliksel bir görünümü vardır. Za-

10. Aristoteles, *Fizik*, 218a.

11. Aristoteles, *Fizik*, 219b.

12. Mark C. Taylor, a.g.e., s. 317.

13. Aristoteles, *Fizik*, 218b 10.

man hareketlerin niceliği ile ölçülebilir olarak tasarlanmıştır. Kierkegaard'a göre bu tasarım tüm niteliksel farklılıkları gözden geçirir. Mekânsallaşmış zaman evrenseldir, objeleri onların özelliklerini önemsemeksizin ele alır. Hepsi için homojen, niceliksel ve evrensel bir bakış açısı sunar. Objelerin hareketlerinin tasarımı olarak ortaya çıkan mekânsallaşmış zaman kişileri ele alamaz ya da onları birer obje olarak ele alır. Böyle bir zaman tasarımı sadece kronolojiyle ilgilidir. Olayları mekânsal olarak konumlandırır. Olaylar bir öncelik ve sonralık sırası içerisinde ortaya koyulurken, insanın amaçları ya da olayın kendine özgü önemi göz ardı edilir. Aynı zaman tasarımıyla doğa bilimlerini ve insani bilimleri ele almak mümkün değildir. Doğa birbiri 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. 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 artırılıp azaltılabilir. Elimizde doğa olaylarını yorumlamamıza imkân 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 özel farklılıkları kültürü ve tarihi meydana getirir. Kişi tarihi meydana getirdiğine dair bir bilinç kazandığında bireysel geçmişimiz ve tarih arasında bir bağ kurulur. Bu noktadan sonra tarihten, birbiri ardına gelen olaylar bütünü olarak bahsedemez ve onu kendilik bilincimizden ayrı göremeyiz. Tarih yalnızca bir gelişim süreci değil bilinçle olan ilişkiyle belirlenir. Bu durum çoğu zaman problematiktir. Dünyayı ve bizim dünya içerisindeki yerimizi anlamak için çeşitli kategoriler geliştirek de zaman geçtikçe bu kategorilerin kendisini anlamakta güçlük çekeriz. Ortaya konulan hiçbir sistem insanı ve onun ürettiği tarihi anlama konusunda yeterli değildir. İnsani bilimle-

rin her alanında yapılan çalışmaların zorluğu da kendisini bura-
da gösterir. İnsana dair değişen birçok koşul göz önünde bulun-
durulmalıdır. Örneğin her ülkenin tarihi olayları ve bu olayların
günümüze olan yansımaları birbirinden farklıdır. İnsanlık tarih
içerisinde belirli dönemlerin ortaya konulması, o dönemin bir-
çok özelliğinin konunun uzmanları tarafından yorumlanmasını
gerektirmektedir. Ortaya çıkan sonuçlar birbirine benzer olsa da
hiçbir zaman özdeş değildir. Dolayısıyla konusu insan olan hiçbir
araştırma alanına, konusu doğa olan araştırma yöntemleri verileri
uygulanamaz. Zaman da bunlardan biridir. Bilimlerin ortaya koy-
duğu mekânsallaşmış ve bölümlere ayrılmış zaman anlayışı kişiye
ve onun tarihine dair bir belirleme yapmak konusunda eksik ka-
lacaktır. Bilimlerin ele aldığı 'geçmiş' ile insanın konusu olduğu
tarih şeklinde belirlemelerle ele alınmalıdır.

Kierkegaard mekânsal zamanın karşısına bireylerin yaşantıla-
rıyla ilintili olan *yaşam zamanı*'nı koyar. Kierkegaard'ın yaşam za-
manı kavramı onun benliğe dair çözümlemeleriyle ilişkilidir. Ona
göre zamanın bölümleri, zaman kavramının kendisine eklenemez
ve objelerden yola çıkarak oluşturulamaz. Zaman sonsuz bir ardı-
şıklık olarak kabul edildiğinde, zamanın bölümlerinden bahset-
mek mümkün değildir. Bu şekilde yalnızca aralıksız bir akıştan,
daimi bir geçicilikten söz edilebilir.

Zaman doğru olarak sonsuz bir ardışıklık (an 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 olduğu için, zamanın içinde ne şimdiki zaman, ne geçmiş, ne de gelecek vardır.¹⁴

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 gösterir. Eğer geçmiş ve gelecek şimdi'den kesin anlamda ayrıysa ve şimdi tek gerçek zaman olarak bulunuyorsa, kişi geçmiş ve geleceğin nasıl farkında olur? Bunun tek yolu devam eden zaman sürecinin içerisinden

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

çıkma ve bu şekilde geçmiş ve geleceği gözlemlenektir. Ancak birey Kierkegaard'ın 'bir Arşimet noktası' olarak tanımladığı zamansal sürecin dışında yer alan bir noktada bulunamaz. Bu nedenle Kierkegaard'a göre mekânsal zaman tasarımında geçmiş, gelecek ve şimdiye dair kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Kişi bu ayırımdan bahsettiğinde bütünsel olarak zamanın kendisinden bahseder.

Bir dayanak noktası olarak şimdiki zamanı ele alırsak, geçmiş ve geleceğin birbirinden ayrılabilceği düşünülebilir. Ancak zamanın ne aralıksız bir akışı ne de değişmez bir varlığı vardır. Zaman durağanlığın ve sürekliliğin bir kombinasyonudur. Başka deyişle zaman sürekliliğin ve değişimin, zamansallığın ve ebediliğin bir sentezidir.

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 tasarım içinde sayılamaz bir hiçlik hâlini alır.¹⁵

Düşünce için, sonsuzluk yok edilen bir ardışıklık anlamında bir şimdi'dir ve hiçbir zaman kaybolup gitmeyecek bir sürekliliği ifade eder. Ebediliğin şimdi'nin bir karakteristiği olduğu anlaşılmazsa şimdi sadece geçmiş ve gelecek arasında var olan, sonlu bir şey olarak ele alınır. Ebedilik içinde geçmiş ve gelecek ayırımı yoktur. 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.¹⁶

15. A.g.e., s. 85-86.

16. A.g.e., s. 86.

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 mekânsal bir oluşum hâline getirirler. Kierkegaard dikkatleri ebediliğin zaman içindeki çarpma noktası olan ‘an’ üzerine çeker. Bu sevinç anı gibi geçici bir zaman atomu değil, tersine bir sonsuzluk atomudur.”¹⁷ 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 bir şekilde 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 yanlışır. Birleşmek ve bütünleşmek bir sürekliliği ifade ederken, dokunmak sadece an’da gerçekleşir.

An Kavramı

Ebediyetin geçmişsiz ve geleceksiz olarak ortaya koyduğu şimdi ‘an’(Moment)dır. Kierkegaard an kavramından *Sevgi’nin Eserleri* ve *İroni Kavramı*’nda bahsetse de kavramın açıklığa kavuşturulduğu yer *Kaygı Kavramı* ve *Felsefi Fragmanlar*’dır. Kierkegaard an kavramını Danca *qieblik* olarak kullanır. Qieblik kelimesi qiets blik yani göz kırpması(a blink of an eye)’ndan gelir. Kierkegaard’ın kullanımında an zaman içinde anlık olandır. An, aniden olan olarak açıklanır ve geçici olana karşılık gelir.

An mecazi bir ifadedir ve bu nedenle üstesinden gelmek kolay değildir. Bununla birlikte, akılda bulundurmak için güzel bir kelimedir. Hiçbir şey bir göz kırpması kadar hızlı değildir; bu durum ebedinin anlamıyla uyumludur. Bu yüzden Ingeborg, Fritjof’un ardından denize bakması, bu mecaz söz içerisinde ifade edilen şeyin resmidir. Onun duygularının taşması, bir iç çekişi ya da bir kelime, zamanın belirlemesi olan bir sese sahiptir. Daha çok kaybolup giden bir şey olarak vardır ve ebediliğin varlığını daha fazla kendi içinde taşıyamaz.¹⁸

17. E. Monier, a.g.e., s. 82.

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

Bir göz kırpması, bir iç çekiş an'ında gerçekleşir ve içinde ebediliği taşır. Bunlar dilin ifade yeteneğinde kendilerine yer bulamayan, şimdiki zamanda olma özelliğine sahiptir. Kierkegaard "Bir iç çekiş ya da bir kelime ruhun yükünü hafifletebilir"¹⁹ der. Ruhun ağır yükü dille ifade edilmeye başlandığında çoktan geçmişe ait bir şey olmuştur. 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. Geçmiş ile gelecek arasında olduğu düşünülen soyut bir aracı yoktur. Zamanın tanımı geçip giden bir şeydir. An, zaman ve ebediliğin birbirine dokunmalarıdır.

Burkhard Conrad, Kierkegaard'ın an kavramını bireysel varoluşun açıklanması bağlamında merkezi bir konuma koyar ve aynı zamanda birey ve Mesih arasındaki bir kategori olarak da yorumlanabileceğini iddia eder. Teolojik olarak Kierkegaard'ın an ve Mesih arasında kurduğu bağıntı onun enkarnasyon düşüncesi etrafında şekillenir. An/Mesih, zaman ve tarih içerisinde olan ancak zamanı ve tarihi aşan kavramlardır.²⁰ Burada Mesih'i kişi ya da tarihsel bir figür olarak ele almak oldukça yanlış olur. Kierkegaard'ın birçok eserinde Mesih bireysel insan hayatındaki inanç ögesini temsil eder. An/Christ kişinin diğerleriyle birlikteki yaşantısında Tanrı'nın bireye olan tezahürü, kişinin ebediyetle olan ilişkisinin onun zamansal varoluşuna yansımasıdır. Bu yansıma çoğu zaman paradoksal bir şekilde gerçekleşir.

Kierkegaard'ın an kavramı içinde teolojik anlamlar barındırır da incelememizi kavramın felsefi içeriğini ön plana alarak devam ettirmek konunun bütünlüğü açısından daha uygundur. Kierkegaard'a göre an bir durum ya da içeriksiz bir hâl 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. Yaşam zamanın ardışıklığı içinde vardır. An kişinin yaşamında bu ardışıklıktan soyutlandığı 'ebedilik atomları' (Eevighedens Atom)dir. "An, geçmiş ve geleceği bir araya getiren dolu bir şimdiki zamanın içinde

19. A.g.e., s. 87.

20. Burkhard Conrad, *Kierkegaard's Moment Carl Schmitt and His Rhetorical Concept of Decision*, s. 146.

bir başlangıç ve bir tamamlanış olasılığıdır.”²¹ Bu anlamda an, sentezin kendisidir.

Peki Kierkegaard an kavramına neden ihtiyaç duymuştur? Milbank'a göre Kartezyen ve Kantçı düalizmi benimseyemeyen Kierkegaard'ın amacı kopușsuz mekân-zaman zinciri içinde öz-nellik için bir yer bulmaktır. Kierkegaard gerçek olanın, hareket-sizlikten harekete, imkândan fiile sonsuz derecede sıçrama vasıtasıyla meydana geldiğine inanır. An'da meydana gelen bu sıçramaların kendileri dışında açıklanabileceği bir imkân yoktur.

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 gibi Platon'da 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 benzemeze, benzemez'in benzere dönüştüğü bir değişim kategorisidir.

An, bir ara kategoridir. İki zıt ögeyi 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.²² Kierkegaard burada bir kategorinin gerekliliği konusunda Parmenides ve Hegel'in karşısında Platonla aynı noktadadır. An varlığın bir kategorisi değildir. Platon'un diyalektiği değişimi yükseltmenin ya da mantığa doğru bir hareketin imkânsızlığını gösterir. Değişim var olmayı ve var olmamayı gerektirir.

Kierkegaard'a göre, Platon'un an'ı bir değişim kategorisi olarak ele alması problemi aydınlatsa da 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 Grek kültürü 'an'ı anlayamamış, sonsuzluğun birimini kavrasa da bunun an olduğunu kavrayamamıştır. An'ı ileriye değil geriye dönük bir

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

22. A.g.e., s. 95.

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 zamandışılığından 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 hâldeki senteze ulaşılır. Zamanın durmak bilmeyen hareketliliği geçmişe doğru bir geçiş (forbi-gaaen) ve süregelen bir kayboluştur. Bu durumda, yalnızca zaman ve ebediyet soyut olmakla kalmaz, aynı zamanda her türlü somut zamansallığın yokluğundaki ilişkileri de somutlaştırır.²³

Modern felsefede oldukça önemli bir role sahip olan *yineleme* (*gjentagelsen, repetition*) düşüncesi Greklerdeki anımsama kavramının ne olduğu anlaşıldığında daha açık bir hâle 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.'²⁴ Kişi "zaman içinde Tanrıyla 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."²⁵

Modern felsefede sonsuzluktan bahsettiğimiz zaman açıkça gelecekte bahsederiz. Bizim için gelecek gizli ve sonsuzluk tarafından görünür hâle 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. Grekler ise ebediyeti anımsarlar. Onları zamanı an'da kaybetmekle ya da zaman anlayışına sahip

23. A.g.e., s. 95.

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

25. Olivier Cauly, a.g.e., s. 96.

olmamakla suçlayamayız. Onların zamanı basit ve naif bir anlamda kullanmalarının ardında tin kategorisine sahip olmamaları yatar.

Kierkegaard'a göre an tinselliğin bir özelliği olduğu için 'doğa an'da bulunmaz.²⁶ Bu durum zamansallık için olduğu kadar duyusallık için de böyledir. Doğanın zaman içindeki dayanıklılığı karşısında ebediyet hâlâ eksik, an ise önemsiz görünür. Ancak durum bunun tam tersidir. Doğanın bu kesin duruşunun nedeni, zamanın onun için önem taşımasından kaynaklanır. Doğa için geçmiş, şimdi ya da gelecek gibi kategoriler yoktur. Tarih yalnızca 'an' ile başlar.²⁷ An, geçmiş, şimdi ve gelecekte bağımsız olarak zamana dair bütünsel bir kavrayıştır. Bu kavrayış beraberinde tarihsel bilinci getirir.

An, gelecek ve geçmiş kavramlarıyla birlikte tanımlanabilir. 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 Grek, Yahudi ve Hristiyan görüşlerinde farklı yansımalar bulur. Grekler ebediyeti geçmişte, Yahudiler gelecekte, Hristiyanlar ise şimdiki zamanda görürler. Hristiyanlık her şeyi yeniden oluşturan bir kavram olarak 'zamanın tamlığına' (fullnes of time)²⁸ inanır. Zamanın tamlığı ebediyettir. Ebediyet ise geçmiş ve gelecektir. Bu düşünce Hristiyanlığın eskatolojik özelliğiyle de uyumludur. 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 tekilliği zamanın tümünü kapsar. Bireyin an'ın içinde 'yeni insan' olarak yeniden doğarak ebediyet ile zamanın sentezini somut olarak etkinleştirmesi için, zaman içinde var olan Tanrı paradoksunu temsil eden kişiyi mevcut kılması gerekir.²⁹

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

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

28. 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.

29. Oliver Cauly, a.g.e., s. 96.

An, zaman ve ebediyetin birbirine değmesinin muğlaklığıdır. Zaman sürekli ebediyetle kesişir, ebediyet ise sürekli zamanı kaplar. An, zamanın devamlılığını geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman olarak bozarken onun her yerde bulunma hâlini devam ettirir. An daha çok ebediyet ve zamanın birbirine karıştığı niteliksel anlamda farklı olan varoluşlara işaret eder.

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

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'.³⁰

Her iki yolun da sonu yoktur ve sonsuzluğu ifade ederler. Bu yollardan birisi bizim gerimizdeyken, diğeri ilerimizdedir. Sonsuzluğun bu iki modu geçmiş ve gelecek arasında ayrıma gitmez. Kendisi fiziksel ve mekânsal bir kavram olan an aynı zamanda ebediyete giden yolu açan bir geçittir. An sadece zaman içinde değil aynı zamanda mekân içerisinde de var olan bir şeydir. Kierztlin Batzli'ye göre Nietzsche an'ı fiziksel olmayan ve basitçe zamansal bir şey olarak ifade etmek yerine, düşünülerek seçilmiş mekânsal bir metafor olarak kullanır. Anı sadece zaman içinde değil aynı zamanda mekân içinde varolan birşey olarak ele alır. Bu şekilde okuyucu an'ı zamansal ve mekânsal olmanın yanı sıra ebediyete uzanan bir şey olarak tasavvur edebilir.³¹

Heidegger, Karl Jaspers'ten yaptığı bir alıntıda Kierkegaard'ın an'ın varoluşsal yorumunu yapmadığını ileri sürer.³² Kierkegaard, an'ı varoluşa dair bir fenomen olarak ele alsa da alelade zaman kavramına mahkum kalmıştır. Bu şekilde an'ı şimdi ve ebediyet olarak belirlemeye çalışmıştır. Kierkegaard zamansal-

30. Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Çev. A. Turan Ofazoğlu, Cem Yayınevi, İstanbul: 1998, s.185.

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

32. 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.

lıktan bahsettiğinde, insanın zaman-içinde-oluşundan bahseder. 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.³³

Ancak Kierkegaard'da an sadece zamana dair bir belirleme değildir. An zaman ve sonsuzluğun kesişmesi aynı zamanda yeni bir dönemin açılışıdır. An'da meydana gelen değişim nitelikselidir. Birey masumiyetten günah'a doğru an'da bir değişim geçirir. Kierkegaard kullanmakta olduğu değişim kavramını Hegel'in mantıkta ve felsefede kullandığı değişim kavramından ayırmayı tercih eder. Kierkegaard'a göre Hegel dolaysızlık kavramıyla birlikte ele aldığı değişimle zaten var olan bir şeyin gelişiminden bahseder. 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 aşağı kalmayacak şekilde kullanılan bir kategori vardır. Bu değişim kategorisidir. Bunun dışında bir açıklamada bulunulmaz. Bu terim hiçbir telaş olmadan özgürce kullanılır. Hegel ve Hegelci okul, felsefenin varsayılmayan başlangıcının derin kavrayışıyla ya da felsefe öncesi düşüncenin varsayımın eksikliğinden başka birşey olmadığı düşüncesiyle dünyayı korkuturken, Hegelci düşüncenin 'değişim', 'olumsuzlama', 'aracılama' gibi hareket ilkesi terimlerinin sistematik ilerleyiş içerisinde hiçbir yeri olmadan kullanılmasında utanç verici hiçbir şey yoktur. Eğer bu varsayım değilse, ben varsayımın ne olduğunu bilmiyorum. Çünkü hiçbir yerde açıklığa kavuşturulmamış bir şeyi kullanmak, kesinlikle onu varsaymaktır.³⁴

Bu noktada Kierkegaard'ın Aristoteles'teki *kinesis* kavramından etkilendiğini söylemek yanlış olmaz. Kierkegaard Aristoteles'in "olanaklılıktan etkinliğe olan geçişin bir *kinesis* olduğu" sözünün mantıksal olarak değil, ancak tarihsel özgürlük bağlamında anlaşılabileceğini söyler. Değişim bir durum ve gerçektir. Hareket kavramı burada mekânsal ya da mantıksal olan değil, niteliksel

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

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

olandır. Aristoteles'e göre hareket ya da değişim sadece mekânsal olarak değil aynı zamanda töz, nitelik ve nicelik kavramları açısından düşünülmelidir. Kierkegaard niteliksel değişime dikkat çeker ve *Felsefi Fragmanlar*'da şöyle der: "Var olmayan (non-being) bir olanaktır, varlık kesinlikle etkinliktir. Varlığa gelişin değişimi olanaklı'dan etkinlik olana doğru bir değişimdir."³⁵ Değişim niteliksel sıçrama'dır.

An, olanaklılığın etkinliğe dönüştürülerek 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. Olanakların farkındalığı olanakları gerçekleştirmenin önkoşuludur. Bu karmaşık süreç an içinde gerçekleşir. Kişi sahip olduğu iki farklı bileşeni bir araya getirir. Karar anında sonsuzluk ve zamansallık boyutları bir araya gelir. Sonluluk ve sonsuzluk, olanaklılık ve etkinlik kişinin bilinçli etkinlikleriyle biraraya geldiğinde zamanın bölümleri ortaya çıkar. 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 kuramamaktır. Kierkegaard için zamansallık insan varoluşunun bir formudur."³⁶ İnsanın dışındaki dünya geçmiş, gelecek ve şimdi ayrımı olmaksızın daimi bir akış içerisinde var olmaya devam eder.

Sonlunun ve Sonsuzun Sentezi Olarak İnsan

Kierkegaard'ın zamanla ilgili olarak ortaya koyduğu diğer sentez sonsuz ile sonlunun, olanaklı ile zorunlunun sentezidir. Ortaya koyulan bu iki yeni sentez tıpkı diğerleri gibi varoluşu ifade etmekle birlikte *Kaygı Kavramı*'nda ele alınan sentezlerden farklı olarak ben ya da tin olarak insanın konumundan yola çıkar. Ancak bu ben potansiyel hâldedir ve henüz mevcut değildir. Olanak

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

36. Mark C. Taylor, a.g.e., s. 329.

olarak var olan ben'in etkinleşmesi, kendi kendisiyle ilişki kurmasıyla başlar. Kişinin kendi üzerine düşünümüyle ben varlığa gelir.

Sonluluk insan hayatının belirgin bir özelliği olarak ortaya çıkarken, insanın sonsuzlukla olan ilişkisi bu kadar açık değildir. Sonsuzluk Hristiyanlığın popüler anlayışına göre zamanın dışındaki varoluşu ifade eder. Kierkegaard için Hristiyanlığın ele aldığı anlamdaki sonsuzluk önemli olsa da, onun amacı kişinin bu dünyada kendi sonsuzluğuna karar verme olanağını göstermektir. Kierkegaard'a göre "sonsuzluk bu hayatta insana gerçekleştirilmesi için verilmiş en büyük görevdir."³⁷ 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, Tanrı'nın bir özelliği olduğu kadar insanın da özelliğidir. "Tanrı'dan sonra hiçbir şey benlik kadar sonsuz değildir."³⁸ Sonsuzluk sadece insanın sentez olarak iki bileşeninden biri olan ontolojik bir özellik değil, aynı zamanda insan için ahlâki bir rehberdir. Sonsuzluk aynı zamanda hem bir hediye hem de bir ödevdir. Sonsuzluk bizim ne olduğumuzu ve ne olmamız gerektiğini ifade eder. İnsan bu özelliğiyle diğer bütün canlılardan ayrılır. 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 dengedir. Kierkegaard'a göre kendi sonsuzluğunun farkına varmadan sürülen bir yaşam çok daha kolay olmasına rağmen yüksek bir varoluş aşaması değildir.

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 bulunur. Bu umutsuzluk sonsuzluğun yokluğuyla bağlantılıdır. Sonsuzluğun yokluğunda kendisi olamayan kişinin, kendi bireyselliğini unutarak kalabalığa katılmasıdır. Kişi sonluluğu ve sonsuzluğuyla karşılaştığında kapıldığı bu umutsuz-

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

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

luk 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.

Zorunluluk ve Özgürlüğün Sentezi Olarak İnsan

İnsan, varoluşu gereği zorunluluk ile özgürlüğün her ikisinden de pay alan bir varlıktır. Kuşkusuz bu problem felsefe tarihi açısından yeni bir problem değil. Descartes'tan Kant'a fiziksel determinizm'in özgürlük üzerindeki etkisi tartışma konusu olmuştur. Kierkegaard ortaya koyulan kabulleri tekrar ele alarak problemin çözümünde farklı bir yol izler.

İnsan ruhun ve bedenin bir sentezidir, fakat zamansal ve ebedinin de bir sentezidir. Bu sık sık ifade edilen bir görüştür, hiçbir itirazım yok. Amaçım yeni şeyler keşfetmek değildir, aksine benim sevincim ve en kıymetli uğraşım oldukça basit şeyler üzerine kafa yormaktır.³⁹

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. Schelling bu eserde özgürlük problemini yeniden formüle ederek bugüne uyarlar. Schelling'in pan-teistik bakış açısıyla mutlak bütüne katılım önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar. Kişi daha geniş bir mutlak içerisindeyken özgürlükten nasıl bahsedilebilir? Schelling için özgürlüğün transendant bir mutlakla olan ilişkisi problemlidir. Gerçek özgürlük daha önceden belirlenmiş değerler ve ideallerle kendisini gerçekleştiremez. Bu özgürlük formülasyonunda 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 uyumlamak zorundadır. İnsan Tanrıyla en derin ilişkiyi özgürken kurar. Bunun aksi özgürlüğün sona

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

ermesidir.⁴⁰ Tanrı'da doğa ve tin ayrılmaz bir şekilde bir aradadır. insan için durum aynı değildir. İnsan ve doğanın ilişkisi oldukça kırılgandır. İnsan bir tin'e sahip olsa da sadece bu tin tarafından yönlendirilmez. Tinsel benliği ve karanlık doğası arasındaki denge/dengesizlik tarafından sürekli rahatsız edilir. İnsan her ikisini de reddetmez ancak kendi iradesini Tanrı'nın iradesinden ayırır. Bu şekilde "Schelling, ahlâki kötülüğe önce dualistik (Tanrı'da) ve sonra monistik (insanda) bir açıklama getirir."⁴¹

Kierkegaard kötülükle ilgili tartışmada kendisini her iki görüşten de ayırır. Buna göre tin ve doğadaki Tanrı birbirinden ayrılmazken söz konusu insan olduğunda günahkârlığı tinden ayrılabilir. Kökensel bağın bilinçli kabulü insan varlığındaki sonsuz elementi ortaya koyar ve tinsel benliği meydana getirir. Bu noktada Schelling'in Kierkegaard üzerindeki etkisi daha açık bir şekilde görünür. Alman idealistlerine göre özgürlüğün tinsel kökenleri zamanın ardıllığının dışında yer alır. İnsanın temel eylemleri bütün zaman-mekân koşullu etkinlikleri belirler. İnsan zamansız kökeni içinde eylemleri ve iradesi tarafından oluşturulur. 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 mutlağın kendisiyim.⁴²

İnsan ruh ve beden, sonlunun ve sonsuzun, zorunluluğun ve olanaklılığın bir araya geldiği iki kutuplu bir varlıktır. Kendi tarihsel durumu ve bu durumun limitleri içerisinde özgürce eyleyebilir. Ne tamamıyla özgür ne de tamamıyla belirlenmiştir. Sınırlılık ve gereklilik insanın 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

40. 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.

41. A.g.e., s. 113.

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

tanımlar. Bu benliğe ‘verilen’ ve 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/gerekliklik insan varoluşunun aynı boyutlarını paralel bir şekilde ifade eder. Bu kutuplardan bir taraf insanın sonsuzluğunun diğer tarafı ise zamansallığının bir göstergesidir.⁴³

Kierkegaard’ın sorusu, zorunluluğun belirleniminde olan insanın olanaklarını nasıl gerçekleştirebildiğidir? Kuşkusuz kendini gerçekleştirme, beraberinde bir değişimi getirir. Şimdiye kadar ortaya koyulan sentezler özsel bir soruyla yani kendi olmanın özyle ilgiliydi. Bu sentezde ise varoluşsal bir soru olarak özden varoluşa geçiş sorunu ortaya çıkar. İnsan şu anda olduğu benlik durumundan farklı bir benlik durumuna nasıl geçer? Benliğin özü aynı kalırken varoluşunda meydana gelecek bir değişim mümkün müdür?

Kierkegaard *Philosophical Fragments*’da yazdığı *Interlude (Ara)* isimli 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 hâlinde 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.⁴⁴ Bu değişimde var olan etkin olarak bilinirken, var olmayan da bir olanak olarak bilinmeye devam eder. Sonuç olarak değişim olanaktan etkinliğe doğru ilerleyen bir değişimdir. Burada asıl soru olanaklılıktan etkinliğe 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

43. Mark C. Taylor, a.g.e., s. 322.

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

söylenabilir. Oluş hiçbir zaman zorunlulukla meydana gelmez.⁴⁵ 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 zorunlulukla etkin hâle 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 bağını koparırsa zorunlulukla meydana gelen kendiliğinden uzaklaşır. Kierkegaard'a göre bu durum kişinin sonsuz olanaklar içinde yitip gitmesine sebep olur.

Benlik, soyut bir olanak hâline dönüşür; olanak içinde yorgun düşene kadar çırpınır. Ne olduğu yerden ayrılabilir ne de herhangi bir yere varabilir... Bu olanak benliğe gittikçe daha büyük görünür, daha fazla olanaklı hâle gelir çünkü ortada etkinleşen hiçbir şey yoktur. Sonunda, her şey olanaklı görünür, ama bu boşluğun benliği yuttuğu noktadır.⁴⁶

Kaygı ve Gelecek

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 ıstır." ⁴⁷

Kaygı bireyin var olmayanla ilişkisi doğrultusunda ortaya çıkar. Yoğun bir belirsizlik varlığı kuşatır. Masumiyetten suçluluğa doğru olan değişim an'ında gerçekleşir. Bireysel yaşamda kaygı an'dır. Kaygı'nın analizi an'dan bağımsız bir şekilde yapılamaz. An, varlığın durakladığı, kendisini açtığı yerdir. Bu varlığın doğuşu anlamına gelir. Yalnızca zamansal olarak şimdide var olmayı de-

45. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, s. 61.

46. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 36.

47. Louis Dupre, a.g.e., s. 121.

ğil, aynı zamanda yeniden diriliş ve kurtuluş olarak varlığa gelmeyi de ifade eder. Kişi kendisiyle bir dayanak olarak ilişki kurar ve artık kendisini sonsuz bir varlık olarak da görmeye başlar. Bu şekilde kendini oluşturma süreci derin ve demonik bir hâle gelir. Kaygıyı meydana getiren durum tam olarak budur.

Zaman kişiyi kendisinden, olduğu şeyden ayırarak onun kendisiyle bir başkası gibi ilişki kurnasını sağlar. Bu, insan için oldukça zor bir süreçtir. Kierkegaard *Works of Love*'da "İnsan için en büyük sıkıntı kesin anlamda zaman'dır"⁴⁸ der. Kişi, zamanla olan ilişkisinde kendisiyle ilgili endişe duyar. Bu endişe kendisini, geleceğe dair ya da kendisini var etmeye dair kaygı olarak ortaya koyar.⁴⁹ Tüm dünyevi kaygılar gelecek güne dairedir. İnsan için zamanın zorluğu kendisini zamanla olan ilişkisinden kurtarmamasıdır.⁵⁰

İnsanın hem sonlu olanla hem de sonsuz olanla ilişki kuran bir sentez varlığı olması, onun sonlu ve sonsuzun arasında bir varlık olduğu anlamına gelmez. İnsan, hem sonlu hem de sonsuz olanıdır. Sonlunun ve sonsuzun arasında olmasından dolayı değil, her ikisi ile de ilişkili olması dolayısıyla ara (intermediate) bir varlıktır. Kişi, ara bir varlık olarak kendisi ve sonsuz, kendisi ve sonlu arasında bulunur. Kendisiyle sonlu ve sonsuz olarak ilişki kurar. Bu, insan varoluşunun biricikliğidir. İnsan bu özelliği dolayısıyla kendisiyle problemler yaşayan bir varlıktır. Sonlu varlığının yanı sıra sonsuz olan varlığıyla da yüzleşmek zorunda olması onu kendi içinde heterojen bir varlık yapar.⁵¹

Birbirinden farklı olanaklarla karşılaşan birey, olanaklı benliği ve gerçek benliği arasındaki farkla yüzleşir. Kierkegaard bu iki farklı benliği 'gerçek benlik' ve 'ideal benlik' olarak ifade eder. Gerçek benlik, şu anda kişinin sahip olduğu, onu gereklilikleri ve sınırlılıkları ile karşılaştıran benliktir. İdeal benlik ise kişinin hayali olarak meydana getirdiği olması olanaklı olan benliğidir. İdeal benlik kişiyi sınırsızlığı içindeki olanaklarıyla ortaya koyar. Kişinin hem ideal hem de gerçek benliğiyle etkin bir ilişkisi vardır. Kierkegaard buradan yola çıkarak benliğin, kendi benliğine

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

49. Kierkegaard, SV XIII, s. 78

50. Kierkegaard, *Sixth Discourse, Christelige Taler*, 1848, s. 72

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

değen bir ilişki olduğunu söyler. Benlik (özgürlük, tin, sonsuzluk) kendi (ideal benlik, olanaklılık, sınırsızlık) kendisiyle (gerçek benlik, gereklilik, sınırlılık) kurulan bir ilişkidir. Benlik, tin, sonsuzluk ve özgürlük insanın sahip olduğu durumdan hayal ettiği olanakları gerçekleştirmeye doğru geçişinin kapasitesidir.⁵²

Benlik, olanakların etkinliğe dönüştüğü amaçlı bir etkinliktir. Kişi kendi benliğinden ayrılp kendisini bir başkası olarak deneyimlediği zaman kendisi için bir problem hâline gelir. Kişi, kendisiyle ilk sentezde bahsedildiği gibi öncelikle beden olarak ilişki kurar. Kendisini bulmak için kendisine yabancılaşır ve öncelikle fiziksel varoluşuyla karşılaşır. Sentez, bu anda kendisini bir ödev olarak ortaya koyar. Bu an, onun tarihinin de başladığı andır. Kierkegaard'a göre önemli olan tarih ve maddeselliğin kişide bir arada olmasından ziyade bireyin kendisini bir problem olarak gören bilinci ortaya koymasıdır. Kişi bu bilinci, geçmiş şimdiden ayırdığı bu an'da elde eder.

Ruh ile bedenin sentezi tin tarafından ortaya konulur, ancak tin sonsuzdur. Bu nedenle bu ilk sentez, sonluluk ve sonsuzluğun birleştiği ikinci sentez ortaya konulduğunda 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. Sonsuzluğun ilk ifadesi, onun kılık değiştirmiş hâlidir. Tin sentez anında kendisini kaygı olarak ifade eder. Kendisini kaygı olarak ifade eden gelecek zaman 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 bütünün kendisidir. Bu nedenle sonsuzluk önce geleceği işaret eder ya da gelecek kimliği belirsiz bir şekilde sonsuzluğun içindedir. Gelecek, zamanla ölçülemese de zamanla temas hâlinindedir. Dilsel kullanımda da bazı ifadeler geleceği sonsuzlukla özdeş tutar. 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, bu onu geçmişteki bir olay olarak konumlandırmamış olmamdan kaynaklanır.

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

Eğer bu durum gerçekten geçmişte olsaydı, kaygı değil pişmanlık duyuyor olabilirdim. Eğer pişman değilsem, kendime kendi pişmanlığım ile diyalektik bir ilişki kurma hakkı tanımış olurum; bu da pişmanlık duyduğum şeyin geçmişe dair değil, hâlâ olanak hâlinde bir şey olduğunu gösterir. Sonuç olarak olanak hâlindeki şeye ve geleceğe dair kaygılı olduğumuzu söyleyebiliriz.

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 gelir. Ama gerçekten böyle midir? Bu durumda, düşüncesiz kişi bir sonraki anda suçluluğunu unuttuğunda, bu daha sonra unutulur mu?⁵³

Olanak, geleceğe karşılık gelir. Gelecek için ise zaman olanaktır. Birey için her ikisi de kaygıya karşılık gelir. Birey içeriğini sağlamak zorunda olduğu boş olanaklarla yüzleştğinde 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.”⁵⁴

Kierkegaard, kaygı ve gelecek arasındaki bağlantıyı önsezi deneyimiyle ilişkilendirir. “Belirli bir önsezi meydana gelen her şeyi önceler. İnsanda cesaret kırıcı güçlü bir etki olabilirken, kişiyi kendisinin önceden belirlenmiş olduğunu düşünmek için de kışkırtabilir.”⁵⁵ 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 hâle gelir.⁵⁶

53. Kierkegaard, *Works of Love*, s. 133-134.

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

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

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

Zamanla İlişkili Olarak Kaygının Formları

Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda kaygı hakkındaki düşüncelerini Hristiyan günah kavramının analiziyle geliştirir. Kaygı, kişinin ontolojik yapısında doğal olarak ortaya çıkan temel bir 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 duyu-sallığı ile ruhumuzun ebediyette temellenen özgürlüğü arasındaki tansiyondan kaynaklanır. Cehaletimiz, yapacağımız seçimlerin bizi günaha götürebileceğini dayatır. Kierkegaard bunu özgürlüğün bağlanması olarak tanımlar. Göz önüne alınmayan ve bizi sınırlayan günah olanağının insan tininin gelişiminin doğal bir parçası olmasıdır. İnsan tinsel gelişimini niteliksel sıçramalar yoluyla meydana getirir. İnsan hayatında iki temel 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 parçasını oluşturur.

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, providence)⁵⁷ olarak kabul edilir. Yahudilik ise kökenlerini etik aşamada bulur. Onun günaha sıçraması suçluluk, dinsel aşamaya sıçraması ise kefaret olarak açıklanır. Kierkegaard'a göre Hristiyanlık bunları aşarak kendisini dini aşamada temellendir ve Tanrı'nın mutlak inancına ulaşmaya çalışır. Bu sıçramanın etkeni kaygıdır. Hristiyan inancında nesnesi hiçlik olarak belirlenen kaygı, Paganizmde kader, Yahudilikte ise suçluluk olarak kendisini gösterir. Tinsizlik ya da kaygı yokluğu, Kierkegaard'ın "en kötüsü" olarak nitelendirdiği durumdur. Tinsizlik, insan doğasındaki en değerli hediye olan özgürlüğü ve tinsel derinliğini görmezden gelmesidir.

57. İngilizce karşılığı providence olan providentia kavramı Tükçeye sağgörü olarak tercüme edilse de kavramı 'takdir-i ilahi' kavramının daha iyi karşılayacaktır. Providence, Hristiyan teolojisinde Tanrı'nın dünyadaki eli anlamına gelmektedir.

Kierkegaard kaygının Hristiyanlık öncesi ortaya konuluş biçimlerini ve bunlardan Hristiyanlığa miras kalan yanlış düşüncelere yoğunlaşır. Farklı kültürel ve tarihsel bağlamlarda ortaya çıkan üç değişik kaygı formunun ortak harekete geçiricisi, geleceğin belirsizliğidir. Kişinin gelecekle kurduğu ilişki, onun aynı zamanda var olmayanla kurduğu ilişkidir. 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.

Paganlıktaki Kader Düşüncesi

Kierkegaard'a göre Greklerde ve doğulu toplumlarda kaygının objesi kader'dir. Kaygı ve hiçlik sürekli olarak karşılıklı bir ilişki içindedir ve kaygının objesi hiçliktir. Bu hiçlik, özgürlüğe işaret eder. Özgürlük ve tin etkinlik hâlinde ortaya konulduğunda ise kaygı geri çekilir. Paganlıkta tin derin anlamıyla ortaya konulmuş olmadığı için, kaygının objesi olan hiçlik yerini kadere bırakır. Tin, derin anlamda ortaya çıkmaz, çünkü onunla olan ilişkisi henüz duyusaldır. Kierkegaard burada Paganlığın duyusallık olduğunu söyleyerek onun estetik aşamada bir yaşam biçimi olduğunu ifade eder. 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 hâlindeki durum kaygıyı doğurur.

Eğer özellikle kaygının nesnesinin ne olduğunu sorarsak, cevap her yerde olduğu gibi burada da hiçlik olacaktır. Kaygı ve hiçlik daima birbirine karşılık gelir. Ne zaman özgürlüğün etkinliği ve onun tini ortaya çıkarsa, kaygı ortadan kaybolur. Peki o zaman kaygının hiçliği paganizmde neye karşılık gelir? Bu kaderdir.⁵⁸

Paganizmde kader düşüncesi bir zorunluluk olarak yer alır. Ancak Kierkegaard'a göre böyle bir zorunluluk yoktur. Kader, zorunluluk ve ilinekselliğin birlikteliğidir. Kader, olmak zorunda olan ve olabilecek olanın bütünlüğüdür. Kaderin kör olduğunu

58. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 96.

dile getiren dilsel kullanım, durumu ustalıkla ifade eder; çünkü gözleri görmeyen bir insan zorunlulukla olduğu kadar ilineksel olarak da yürür.⁵⁹ 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 Paganlık-taki kaygının objesi kader'dir.

Kader, Pagan için her zaman kendisi dışında gelişen bir şeydir, çünkü onunla tinsel bir ilişkisi yoktur. Onun için kaderle ilişkiye geçmenin yolu, geleceği gören bir kâhine danışmaktır. Kierkegaard Pagan'ın kâhinle olan görüşmesini, Âdem'in Tanrı'nın yasağıyla olan ilişkisi gibi muallak bulur. Pagan geleceği üzerinde bir kontrolü olacağı düşüncesiyle bir kehanet ister. 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.

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. Kader kaygının hiçliğidir. Hiçliktir çünkü tin ortaya çıktığında onunla beraber kaygı ortadan kalkar. Ancak o anda takdir-i ilahi'de ortaya çıkar.⁶⁰

Paganın kaygısı, bir sonraki eyleminin olaylar zincirinde geri dönülemez bir etkide bulunmaktadır. Eylem onu önceden bilemeyeceği bir mekanizmle 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 dıșsal bir güç olarak görmesidir. Hıristiyan için kader dıșsal ya da kişisel olmayan bir güç değildir. Bireylerin içine kalıtsal günah düşüncesi olarak yerleşmiştir.

59. A.g.e., s. 97.

60. A.g.e., s. 97.

“Paganlıkta derin anlamda suç ve günah kavramları yoktur. Eğer olsaydı, kişinin kader dolayısıyla suçlu olması çelişkisi ortaya çıkardı. Hıristiyanlığın aştığı bu çelişki, çelişkilerin en büyüğüdür. Paganlık bunu anlamaz çünkü günahı tanımlarken çok yüzeysel bir akıl yürütmede bulunmuştur.”⁶¹ Günah ve suç kavramları tekil birey tarafından ortaya konulur. Kişinin dünya ve geçmiş ile ilişkisi sorgulanmaz. Paganlıktaki kader düşüncesi göz önüne alındığında bireysel seçimlerden bağımsız bir şekilde kişi suçlu durumdadır. Paganlıktan miras alınan bu düşünce Hıristiyanlıktaki kalıtsal günah kavramının farklı şekillerde anlaşılmasına sebep olmuştur. Eğer doğru bir şekilde ele alınırsa kalıtsal bir şey olduğu doğrudur. Birey hem kendisi hemde türün bir parçası olduğu için daha sonra doğanlar ötsel 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.⁶²

Kierkegaard’a göre Paganlar bireyi eylemlerinin doğrudan sorumlusu olarak görmezler. Kişinin eylemleri ulus, aile ya da kaderin etkisi altındadır. Kader düşüncesini en iyi Grek trajedileri anlatır. Sophocles, Aeschylus ve Euripides bireyin kader ve diğer dış etkenler tarafından kuşatıldığını gösterirler. Kahramanın başına gelen kötü şeyler kendi eylemlerimin değil daha yüksek güçlerin etkisinin de bir sonucudur. Kahraman, durumun farkında olsa da çoğu zaman olanları değiştirmeye gücü yetmez. Kader, kahramanı bunu yapmaya mecbur bırakmıştır. Sophokles’in *Antigone*’si hatayı öznel olarak düşünmez; trajik öge tümüyle ailesiyle olan nesnel ilişkide yatar. Antigone’nin eylemi, özgür bir eylem olmaktan çok, üzerinde nesnel ağırlığını hissettiği zorunluluğun sonucudur.⁶³

Modern trajedide karakterler ve durum daha önemli bir yere sahiptir. Her bir karakter kendi kaderinden sorumludur. Bu nedenle modern trajediler durum içerisinde ve diyaloglar hâlinde sunulurken, Grek trajedileri monologlar ve koronun sunumuyla

61. A.g.e., s. 97.

62. A.g.e., s. 97-98.

63. Oliver Cauly, a.g.e., s. 114.

birlikte ortaya konulur. Çoğu zaman koronun söyledikleri kahramanın başına gelecekleri önceden anlatır. Koro, hikâyenin arka planını oluşturma ve olayları bağlamları 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 olaylar kahramanın kendi eylemlerine değil, daha önceden belirlenmiş kadere bağlıdır. Bu nedenle Modern trajedilerdeki 'acı çekmek' edimi, Grek trajedilerinde kendisini 'kederlenmek' olarak gösterir. Her ikisi arasında önemli ve derin bir farklılık vardır. 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 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."⁶⁴ Grek trajedilerinin kadere temele olan bu özellikleri neden bizim kastettiğimiz anlamda bir kaygının Grek trajedilerinde görülmediğini açıklar. Oysa Modern trajedi Antigone'u keder değil kaygı içerisinde tasvir eder. 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.⁶⁵

Greklerdeki kişi kavramı bireyselliğe, kendilik bilincine ve kişisel sorumluluğa bağlı değildir. Kişinin kendi kaderini kabul etmesi ve kucaklaması gerekir. Delphi kâhininin kapısında asılı olan 'kendini bil' sözünün anlamı, kişinin uyumlu evrendeki belirlenmiş yerini bilmesidir.⁶⁶ Kierkegaard'a göre, Aristoteles

64. Kierkegaard, *Either/Or*, s. 148-149.

65. A.g.e., s. 154-5.

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

ve Grek etiği benzer yaklaşımları dile getirir. Aristoteles'in içsel olumsuzluk kavramı, başka bir deyişle etkin hâle gelmeyen olasılıkların dünyası buna güzel bir örnektir. 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 hâlde yağmur 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 olumsuzdur. 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 B kişisine etki eder. 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 ilineksel olanın da etkisi olduğu düşüncesi kaçınılmazdır. Her şeyin tam anlamıyla elimizde olmamasının belirsizliği kaygıyı meydana getirir.

Yahudilikteki 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 kaygı olarak bulunur. Suçluluk kendisini her yere yayan bir güçtür; her ne kadar varoluşu kapsasa da, hiç kimse onu derin bir şekilde kavrayamaz."⁶⁷ Burada kişi kendisini gelecekteki suçluluk öncesinde görür ve kaygı duyar. Bu çeşit bir kaygı, Âdem'in kaygısından niceliksel olarak farklıdır. Buradaki kaygının içeriği sadece gelecekteki olanakların bilinmeyen hiçliği değil, daha somuttur. "Suçluluk daha somut bir kavramdır ve özgürlük ile ilişkisi içinde olanaklı hâle gelir. Sanki sonunda tüm dünya onu suçlu kılmak için birleşmiş, o da tüm dünyanın suçu yüzünden suçlu olmuştur."⁶⁸

Kaygının nesnesi hiçliktir. Paganların kaygısının kader olması ise kaderin belirsiz ve muallak olma özelliği ile anlaşılabilir görünür. Ancak burada kaygının nesnesi hiçlikten ve kaderden daha somut olan suçluluk olarak ortaya konulur. 'Hiçlikten kaygı duyuyor olmak' cümlesi paradoksal görünebilir; çünkü suç belirli bir şey'dir. Kierkegaard'a göre suç kaygı'nın nesnesi olduğu sürece aynı zamanda hiçliktir. Suç ve kaygı arasındaki ilişki oldukça muallaktır. Kaygının daha önce bahsettiğimiz en belirgin özelliklerinden birisi olan kendisine doğru hem çekme hemde uzaklaştırma özelliği bu durumda da görülür. Kaygı duyan birey suça hem korku hem de arzu ile yaklaşır. Çünkü suç ortaya çıktığı anda kaygı geri çekilir ve yerini tövbekârlık ya da pişmanlık alır.

Rollo May, Kierkegaard'ın suçluluk ve kaygı ilişkisi üzerine fikirlerinin ancak kaygının yaratıcılıkla olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilirliğini söyler. 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 hâle 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 kişinin çocukluğundan getirdiği bir takım şeyleri yıkmayı gerektirir. Eğer kişi bunu yapmazsa, büyümeyi, olanaklara açık olmayı ve sorumluluklarını almayı reddeder. Bu şekilde kişinin olanaklarını reddetmesi

67. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 104.

68. A.g.e., s. 109.

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. Daha fazla yaratıcı olan kişinin daha fazla kaygı ve suçluluk duyma potansiyeli vardır.⁶⁹

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. İnsanın kendi kişiliğine ulaşma görevini fark etmedeki eksikliğinden, başka bir deyişle kendisi olmayı görev olarak edinmemesinden kaynaklanır. Bu durumdaki insan kendisi olma görevini gerçekleştirmesine imkân 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 kaygının objesi hâline gelir. Tin'in 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. Kişi, hem kendisi olan hem de ulaşması gerektirir. 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 edimle-

69. Rollo May, a.g.e., s. 37-38.

rini ayrılmaz bir birliktelik içerisinde gördüğü açıktır. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda özgür olamama durumunu, *Ölümcül Hastalık*'ta ise başlı başına kendisi olamama hastalığını ele alır. Bu anlamda iki eser birbiriyle bağlantılıdır. 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 ifadesiyle, benlik kendisini kazanmak için önce kendisini kaybetmek zorundadır. Kişi çoğu zaman benliğini kaybedene kadar kaybettiği şeyin farkına varamaz.

Felaketlerin en büyüğü olan benliğin kaybı, hiçbir şey olmamış gibi sessiz sedasız gerçekleşir. Hiçbir kayıp bu kadar usulca gerçekleşmez. Diğer kayıplar- bir kolun, bacağın, paranın, bir eşin vb- kuşkusuz fark edilir.⁷⁰

Benlik, bu süreç içerisinde kendisini kazanmaya ve tekrar var etmeye karşı bir direniş gösterir. Bu direniş, her zaman açıkça görülemez. 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 hâlinde olmak kişinin kendisini var etme sürecinden çok daha kolay ve güvenli görünür. Daima kendi 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. Kendimiz olmanın ya da kendimizi kazanmanın yolu bugüne kadar olduğumuzu düşündüğümüz kişiyi kaybetmektir. Bunun anlamı kişinin kendi üzerindeki kontrolünü bırakması ve başkaları gibi olamamasıdır.

Tinsizliğin kaybı ve onun verdiği güven, düşe kalka el yordamıyla bulsa bile, hiçbir şeyi tinsel olarak anlayamamasında ve hiçbir şeyi bir ödev olarak kavrayamamasındadır.⁷¹

Tinsizlik, bir noktaya kadar tinin bütün içeriğine sahiptir. Ancak bu ilişki tin olarak değil bir hayalet, anlamsız bir söz ya

70. Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 32-33.

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

da slogan olarak vardır. Tinsizlik, en zengin tinin söylediği aynı şeyleri dile getirirse de bunlar tin'in erdemi tarafından dile getirilmez. Eğer kişiye tinsizlik bir nitelik olarak yüklenmişse konuşan bir makinaya dönüşür. Felsefi saçmalıkları, inanca ilişkin itirafları ve politik lafları ezberden tekrar etmesi engellenemez.⁷² Tinsizlik durumunda insan her şeye tutunmaya çalışır ancak hiçbir şeyi görev olarak edinmez. Onun için hiçbir yetke yoktur. "Tin yoksunu bir aptala ve bir kahramana aynı hürmetle tapınır, asıl saplantısı ise şarlatanadır."⁷³

Kierkegaard tinsizliği sadece bireyin değil, yaşadığı çağın bir özelliği olarak da tanımlar. Tinsizlik, kişinin tekil birey olduğu anlayışını kaybetmesi ve kalabalıklar içinde kaybolmasını ifade eder. Kierkegaard'ın hedefinde sadece materyalizm değil, Hristiyan Paganizmi de vardır. Kierkegaard'ın Hristiyan Paganizmi ya da Hristiyanlık içindeki paganizmle ifade etmek istediği şey Hristiyan bir topluluk içerisinde yaşayan ancak yaşamlarını düzenleme ve benliklerini bulma ödevini fark edemeyenlerdir. Hristiyan Paganizmini, Antik Paganizmle karşıtlıkları ve benzerlikleri doğrultusunda açıklar. Her ikisi de, günahın nitel sıçramayla ortaya çıkmadığı düşüncesini destekler. Ancak bu durum, tin'in durduğu noktadan bakıldığında masumiyet değil, daha çok günahkârlık durumudur. Hristiyan Ortodoksisi, Paganlığın günah içinde olduğunu düşünürken, günah bilincini ilk ortaya atanın Hristiyanlık olduğunu gözden geçirir. Paganlığın günahkârlık olduğu doğrudur. Ancak bu durum, Hristiyan Ortodoksisinden farklı bir açıklamaya sahiptir. Pagan düşünce, niceliksel belirlemeler yoluyla zamanın dışındadır ve gerçek anlamda günaha hiç ulaşmaz. Günahın içinde bulunsa da günahın bilincini taşımaz. Modern ya da Hristiyan paganlar günahın bilincindedir; ancak onlar da onun üstesinden geldiklerini düşünürler.

Pagan düşünür, şimdiki zamanı mekânsal zamana eşit kılmasına rağmen zamanın ardışıklığı içinde var olduğunun farkındadır. Bu nedenle Parmenides 'an' ı var-olmayan bir formu olarak ele alır. Zamanın bir anı sürekli olarak başka bir anı takip ettiği için hiçbir zaman olduğu şey olamaz. Zamanın birbirini takip eden ve geriye dönülemez niteliği, pagan'ı zamanın bilgeliğini anlamaktan alıkoyar. Sonsuzluk ve zaman arasında bir ayrım yapsa da son-

72. A.g.e., s. 91-92

73. A.g.e., s. 95.

suzluğun zaman içinde görünebileceğini hayal edemez. Zamana ileriye değil geriye doğru yönelerek ulaşacağını düşünür.

Paganlıktaki durumu bu şekilde açıklamak kolay olsa da, Hristiyanlık içindeki pagan düşünce çok daha karmaşıktır. Kierkegaard'ın tespit ettiği tinsizlik durumu Paganlığın kendisinde değil, Hristiyanlıkta bulunur. Paganlıkta bulunan tinsizlik değil, tin yokluğudur. Kierkegaard tinsizliği ve tin yoksunluğunu birbirinden önemle ayırır. Paganizmin sahip olduğu tin yoksunluğu daha tercih edilebilirdir. Paganizmin günahkârlığı, tin yoksunluğu olarak tanımlanabilse de Hristiyanlık içindeki Paganizm tinsizlik yani tinden uzaklaşmadır. Paganizm tin'e hiç ulaşamamışken Paganizmin Hristiyanlık yorumu tinden uzaklaşır.

Hristiyan Paganizminin yaşamı ne suçludur, ne de suçsuz. Bu düşünce şimdiki zaman, geçmiş zaman, gelecek zaman ve ebediyet arasında gerçekten hiçbir ayırım olmadığını bilir. Onun yaşamı ve tarihi, herhangi bir noktalama işareti olmaksızın kelimelerin ve cümlelerin birbirini izlediği antik el yazmalarındaki yazılar gibi anlaşılması güç bir şekilde sürüp gider. Estetik bakış açısıyla komiktir.⁷⁴

Kierkegaard kaygı'nın tinsizlikte bulunmayacağını çünkü bu yoksunluğun kaygı için fazla mutlu, fazla huzurlu, tin'den fazlaca uzak olduğunu söyler. Tinsizlik içinde insan kendisi olma göreviyle yüzleşmeyi reddeder. Kaygı, insanın bastırmaya çalıştığı bu görevi gün yüzüne çıkarır. Kaygının tin'i etkin hâle getirebilme imkânı hâlâ mevcuttur, çünkü tinsizlik durumunda tin'in tamamen ortadan kalkması söz konusu değildir. Benliği oluşturan öğeler hiçbir zaman tamamen yok olmazlar. Sentezde etkin olan öğe diğerini pasifleştirse de hiçbir öğe ortadan 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 hâle geçer. Kaygı ve özgürlük hiçbir zaman kaybolmayan ya da etkisini yitirmeyen varoluşsal öğelerdir. 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.⁷⁵

74. A.g.e., s. 94.

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

Kişinin kendi benliğini tekrar kazanabilmesinin yolu, onu kaybettiği gerçeğiyle yüzleşmesiyle başlar. Bu gerçekle yüzleştirmek, kaygının görevidir. Bu şekilde bizlerin kendimiz olma görevine sahip birer benlik olduğumuzu tekrar bize hatırlatır. Diğer yandan Kierkegaard tinsizliğin kaybolmasının (lostness of spiritlessness) 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 günahkârlık 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 pençelediğimiz bir kanıt 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. Kendimizi kaygıdan koruma ihtiyacı hisseder ve bunu dil aracılığıyla yaparız. Kaygıyı tatlı dille ikna etmeye çalışırız. Hem diğer insanlara karşı hemde onlardan biri olmamak için savunmaya geçeriz. Özgürlüğün olanağı olarak kaygı kendimizin farkına varma olanağıdır. Tinsizlik, bunun tam karşıtı olarak kendimiz olmanın farkına varamama olanağı olarak vardır. Kaygının muğlak anlamı kendisini bir kere daha burada gösterir. 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 karşımıza çıkar. Kaygının muğlaklığıyla baş etmenin yolu kaygılı olmayı öğrenmekle mümkün olacaktır.

Belirli kültürel koşullarda ortaya çıkan bu üç değişik kaygı formunun ortak özelliği, günahın sonucu olarak ortaya çıkmaları ve gelecekle olan muallak ilişkileridir. 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 yoksundur.

Günahın Kaygısı

Kierkegaard kişinin günah bilincini edindikten sonra, günahının bir sonucu olarak ortaya çıkan kaygıya odaklanır. Akla gelen ilk soru, kaygının niçin günah işlendikten sonra da varlığını sürdürmeye devam ettiğidir? Özgürlüğün olanağını kendisini bireyde muallak bir olanak olarak gösterir. Bu muallak durum, tam da kaygıyı meydana getiren şeydir. Kişi bu kaygı içerisinde günah işler. Eğer niteliksel sıçrama bir etkinlikse, olanak olarak kaygının bireyin niteliksel sıçramasının ardından ortadan kalkacağını düşünmek oldukça doğaldır. Ancak etkinlik hâli 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. Ortaya çıkan sorun, geçmişte ortaya çıkanla nasıl baş edeceğimiz ve onun gelecekte ne olacağıdır.

Kaygı varlığını sürdürür çünkü kişinin gelecekle olan belirsiz ilişkisi devam eder. Kaygı, temel özelliği olarak gelecekteki olanakları hem kendisine çeken hem de onlardan kaçan bir güç olarak varlığını sürdürür. Günahtan hemen sonra kaygı yine buradadır. Artık tek fark günahın kişiyi ve onun gelecekteki olanaklarının seyrini değiştirmiş olmasıdır. Dolayısıyla buradaki kaygı kendisini 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 Âdem ve ondan sonra gelen her bir birey için aynı şekilde gerçekleşir. Âdem'den sonra gelenler de aynı niteliksel sıçramaya tabidir.⁷⁶ Şimdi bireyin kendisi düşüşle birlikte iyi ve kötü arasındaki farka dair kişisel bir bilgi edinmiştir. Birey yaptığı eylemle ilgili olarak gelecekte ne yapması gerektiğinin bilgisiyle belirlenir. Bireyin ne yapması gerektiği, önceden ne yapıp yapmadığıyla doğrudan ilişkilidir. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişki ahlâki ve varoluşsal bir problem olarak karşımızdadır. Zaman içerisindeki sentez, ahlâki bir meseleye dönüşür.⁷⁷

Artık kaygı geleceğin olanaklarının iki olanaklı objesinden biri olarak ortaya çıkar. Bunlar kötüye ilişkin kaygı ve iyiye ilişkin (de-

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

77. Arna Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 37-38.

monik) kaygıdır. İyi ve özgürlük ilişkisini tekrar hatırlayalım. Özgürlüğün *liberum arbitrium* olarak başladığı, iyiyi olduğu kadar kötüyü de seçebileceğimiz görüşü her şeyi karmaşık hâle getirir. İyi ve kötü özgürlüğün nesneleri 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 açığa çıkmıştır. Kierkegaard kişinin günah işlemeye zorunlu olduğu düşüncesini kabul etmez. Onun söylediği günahın tıpkı özgürlük gibi kendisini öngördüğüdür. 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 geldiyse, 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.⁷⁸

Kierkegaard'ın günahı özgürlükle aynı seviyede değerlendirmesi oldukça radikal bir düşünce olarak görülebilir. Kierkegaard'ın günah için söyledikleri 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 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 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

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

ve hiçlikten ortaya çıkar. Özgürlüğün varlığını ya da yokluğunu, azlığını ya da çokluğunu tartışmak anlamsızdır. Özgürlük, metafiziksel bir problemdir. Ona ya mutlak anlamda ve tamamiyle 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 yönlelere götürmesi kaçınılmazdır. Günah niteliksel bir sıçramadır. Tıpkı özgürlük gibi her şeyden bağımsız bir şekilde gerçekleşmesi sadece bize bağlıdır. Yine özgürlük gibi birçok dışsal faktörün etkisinde kalsa da etkinleşme anı yine bizim kişisel eylemize bağlıdır. Özgürlük ve günah için mutlak bir açıklamada bulunmak mümkün değildir. Başka bir deyişle iyi ve kötünün seçimi noktasında geçerli olabilecek bir açıklama yoktur.

Kötüye İlişkin Kaygı

İyi ve kötü ortaya çıktıktan sonra Kierkegaard iyiye ve kötüye ilişkin kaygıyı ayrı ayrı ele alır. Kötüye ilişkin kaygı daha kolay anlaşılabilir. Kişinin tepkisi kötünün olanağına ilişkindir. Kaygının muğlaklığı, yanlış olduğunu bildiğimiz şeyi tekrarlamaya tepki göstermemiz ve aynı anda kendimizden emin olamamamızdan kaynaklanır. Geçmişimizden bağımsız bir özgürlüğü düşüneyiz. Bu geçmiş birçok zaman suçluluklar ve pişmanlıklarla doludur. Kendimizi geçmişten kopararak özgür olmanın imkânı geçmişte tekrar etmemek ve ileriye dönük olmaktır. Ancak burada kaygı insana başarısız olma olasılığını hatırlatır. 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. "Meydana gelen günah kesinlikle 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 üstlenecektir.”⁷⁹

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.”⁸⁰ 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 genel bir biçimde günah işlemez.”⁸¹

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 anlamına gelmez. Pişmanlık, günahla kurulan ilişki bağlamında bir olanaktır. Pişmanlık, günahı yok eden değil, ondan acı duyan bir etkinliktir. Günah sonuca doğru giderken, bir adım 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 hâlini alır. Günahın sonucu etkisini gösterirken, kaygı bu sonucu görebilecek hâle 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. Kişi pişmanlığın kendisini özgürleştireceğini düşünse de burada yanılır. Kaygı bu durumu çoktan keşfeder. Her düşünce burada bir titreme geçirir.”⁸²

Günah sonuca doğru ilerlerken, pişmanlık onu hep bir adım gerisinden takip eder. Pişmanlık, kendini korku verici olana bakmaya zorlar. İmparatorluğunu yitirip, gücü ancak yasını tutmaya yeten aklını kaçırmış Kral Lear gibi... Kaygı burada en yüksek noktasına ulaşır. Pişmanlık artık aklını yitirmiştir, kaygı da pişmanlığın içinde bir olanağa dönüşür. Günahın sonucu etkisini sürdürür; kişiyi boylu boyunca sürükler, tıpkı celladın umutsuzca çığlık atan bir kadını saçından sürüklemesi gibi.

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

80. A.g.e., s. 113.

81. A.g.e., s. 114.

82. A.g.e., s. 114-116.

Kaygı artık ileridedir, varacağı sonucu daha gelmeden anlar. İnsanın yaklaşan fırtınayı kemiklerinde hissetmesi gibi.⁸³

Kierkegaard bu sürecin bozulmuş kişiliklerde değil, yalnızca daha derin kişiliklerde mümkün 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 tavsiyelerine göre davranmak yeterlidir, saygıdeğer kişilerin şahitliği de buna yardım eder. Tinsel denemelerden kaçınmanın en etkili yolu, tinden yoksun olmaktır.”⁸⁴

Kierkegaard’a göre bu durumu alt etmenin tek yolu inançtır. Kaygı’dan kaygı duymaksızın vazgeçmek ya da doğru bir şekilde kaygı duymayı öğrenmek ancak inanç vasıtasıyla yapılabilir. İnanç kaygıyı yok etmez ancak kendisini kaygı’nın ölüm anından ayırır. İncanın bunu başarabilmesinin nedeni olanaklı her anın ebedi sentezinin incanın içinde gerçekleşmesidir.⁸⁵

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 duyusal, 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 hâle geldiği, duyusal 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 olmaktan çıkar. Böylece varoluşun en yüce ödevi

83. A.g.e., s. 115.

84. A.g.e., s. 117.

85. A.g.e., s. 117.

olan ‘ben olma’dan uzaklaşır.’⁸⁶ 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 davranmasıdır.

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

Demonik hep tıbbi-terapatik tedavi açısından incelenmiştir. Bu tedavi hiç düşünülmezsizin ‘pudra ve ilaçlar’ uygulanır, sonra da lavman gelir! Doktor ve eczacı bir araya gelir, hasta diğerlerinin korkması engellenmek için izole edilir. Hasta izole edilir, durumu sempati kurularak araştırılır. Doktor hemen bir rapor hazırlamayı ve ortalamaları belirlemek için tablo hâline getirilmiş istatistiksel araştırmaları bulmayı vaad eder. Ortalamalar bulunduğunda, her şey açıklığa kavuşacaktır. Tıbbi-terapatik görüş olgunun fiziksel ve bedensel olduğunu öne sürer. Ve doktorların genelde yaptığı gibi, özellikle Haufmann’ın öykülerindeki doktor gibi, derin bir nefes alır ve şöyle der “durumu ciddi!”⁸⁷

Kierkegaard’a göre kişi kendi gelişimi içerisinde genellikle günah işler. Bunu kişinin fiziksel, bedensel ve tinsel yönlerinin dinsel hayata uyum gösterememesi olarak da ifade edebiliriz. 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, kefare (redemption) ve günahlardan kurtuluş (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 sonraki ve kişi günah

86. Vefa Taşdelen, a.g.e., s. 185.

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

işlemeye devam ederken ortaya çıkan iki oluşumu göz önüne almak gerekir. Kişi günahın içindeyken kaygısı kötü olana ilişkindir. Bu nedenle kötüye ilişkin kaygı'da bulunur. Diğer oluşum ise demonik'tir. Kişi kötü'nün içindedir ve iyiye ilişkin kaygı duyar. Günah kötüyle, demonik ise iyiyle özgür olmayan bir ilişki içindedir.⁸⁸

Kendisini gizlemek demoniğin en önemli özelliğidir. Özgürlükle ilgili her sözcük onu dehşete düşürür. Bu özgür olmayış onu kaygıdan uzaklaştırırsa da, özgür olma ihtimalinin hâlâ 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."⁸⁹ Önceki günahlar ya da günah işliyor olma potansiyeli kişide kaygı yaratsa da, kaygının tekrar günahı meydana getirme zorunluluğu yoktur. Demoniğin günah işlemiş insanın duyduğu kaygı olduğu açıktır. Ancak demoniğin kendisinin günah olduğunu söyleyemeyiz. Bu kaygıyı deneyimleyen kişi günah durumu içerisinde kefaretin gelecekteki olasılığı ile yüzleşir. Bu durumda olan kişi kendisini kefaretin olanağından uzaklaştırır ancak aynı zamanda bu olanağa karşı bir özlem duyar. İyi olan dan bu uzaklaşma ve kurtuluşun olanağını reddetme demonik'tir. Demonik, kişinin kötü olana yönelmesi değil, kendisini iyiden uzaklaştırmasıdır.

Birey, günahın içindedir, kaygısı da kötü olana ilişkindir. Daha üst bir noktadan bakılırsa, 'iyi'nin içinde oluşur, bu nedenle kötü olana ilişkin kaygının içindedir. Öteki oluşum demonik olandır. Birey 'kötü'nün içindedir ve kaygısı iyiye ilişkindir. Günahın kölesi 'kötü' ile, demonik olan da 'iyi' ile özgür olmadığı bir ilişki içindedir. Böylece demonik olan, kendisini ancak 'iyi' ile ilişkiye geçtiğinde, kendi sınırlarına dışarıdan ulaştığında ortaya koyar.⁹⁰

Kişi, demonik durumda kendisini iyiye karşı kapatır. Kierkegaard bu kapatma durumunu *indesluttede* (içe kapanma) terimiyle ifade eder. Bu terim İngilizceye Thomte tarafından *inclosing* re-

88. A.g.e., s. 117.

89. A.g.e., s. 135.

90. A.g.e., s. 119.

serve olarak tercüme edilirken, Lowrie tercümesinde *shutupness* terimini kullanmayı tercih eder. Shut-up ifadesi günlük konuşma dilinde susmayı ve sessizliği emreder. Bu ifadenin seçilmesi onun özgür olmamaya yaptığı göndermeden kaynaklanır. Kişi bu durumda emredilmiş bir sessizlik içindedir ve kendisini ifade edemez. Beabout ise her iki tercümenin de problemli olduğunu düşünür. Buradaki içe kapanma kişinin kendisini kapatıp, ebedi yardımdan uzaklaşmasını dile getirir. Beabout bu durumu suda boğulan bir kişinin cankurtaranın yardımını reddetmesi örneğiyle açıklar.⁹¹ *Indesluttede*'de kişi tüm dışsal yardımlardan uzaklaşarak kendisine döner. Bu anlamda terim hem sessizliğe hem de özgürlüğün eksikliğine (absence of freedom) göndermede bulunur.

İçe kapanma tam bir sessizlik hâlidir. Kierkegaard'ın özgürlüğü iletişimle birlikte düşündüğü göz önüne alınırsa, sessizlik hâli 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 imkânıdır. Özgür olmama durumunda içe kapanma kişinin kendi kendisine ve olanaklarına ihanet etmesidir. Kierkegaard'ın sessizlik'ten bahsederken gerçek anlamda bir sessizlikten bahsetmediğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Demonik kişi dili ve anlatımı iyi bir şekilde kullanabilir. 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 Hamlet'in sözleridir.⁹² Kişi başka bir karaktere bürünerek değil, kendi sözlerinin sorumluluğunu alarak kendi içinde bir bütünlüğe ulaşabilir. Birçok kişi söylediği ve yaptığı arasında bir bütünlük sağlamaktansa başka bir karakteri seslendirerek yaşamaya devam eder. Bu tam anlamıyla demonik hayattır.

91. Beabout, a.g.e., s. 64.

92. Hall, a.g.e., s. 160-161.

Mark C. Taylor'a göre, Kierkegaard iletişim ve özgürlük arasında açık bir bağlantı kursa da, dinsel hayattaki iletişimi dışlamıştır. Kierkegaard dinsel varoluşa ulaşabilmek için kişinin bireyselliği ve özgürlüğüyle yüzleşmesi gerektiğini söyler. Bireyselliğe ulaşmanın yolu ise kalabalıktan uzaklaşmaktır. Hatta birçok noktada kalabalığı aşağılayıcı bir imasının olduğu açıktır. Kierkegaard *Crowd is Untruth*⁹³ makalesinin başlığından da anlaşılabilir gibi kalabalığı insanın biricikliğini baskı altına alan bir etken olarak görür. Taylor bireyselliğin öneminin ortaya koyulması konusunda Kierkegaard'la aynı fikri paylaşıp da ona göre iletişim olmadan birey tam anlamıyla kendisini etkinleştiremez. Kierkegaard'ın radikal bireyciliği, Hristiyan dinsel hayatının müşterek ve sosyal yapısını göz ardı iddia eder.

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 hâle gelir.⁹⁴

Ronald L. Hall'a göre Taylor, Kierkegaard'ın dinsel yaşamda sosyal hayata ve iletişime verdiği yapıyı gerektiği gibi kavrayamadığından yanılır. Taylor kendi yorumuyla Kierkegaard'ın düşüncelerini şu şekilde özetler:

Kierkegaard, Hristiyanlığın bireysel benliğin en tamamlanmış farkındalığı olduğunu iddia eder. Çünkü Hristiyan inancının dışı değil içi dönük olduğunu düşünür. O benliğin tam anlamıyla bir farkındalığına topluluk içindeki diğer benliklerle birlikte olmak yerine onlardan izole olmuş bir bireysellikte gerçekleşeceğini düşünür. Ona göre inanç benliğin içi 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 ilgili en derin mesele burasıdır. Burada diğer benliklerle ilişki kurma olanağı yoktur. Burası onun sessizliği, sürekli olarak tekrarladığı noktadır.⁹⁵

93. Kierkegaard, *Provokations; Spiritual Writings of Søren Kierkegaard*, Ed. Charles E. Moore, Plough Publishing, 2002.

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

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

Hall'a göre bu yanlış anlamamanın temel nedeni Kierkegaard'ın demonik hayat tanımlamasının yanlış anlaşılmasıdır. Taylor'un dinsel yaşamdan anladığı Kierkegaard'ın demonik yaşamdan anladığına karşılık gelir. Kierkegaard'da dil ve iletişim dinsel hayatı demonik hayattan ayırt eden 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.⁹⁶

Bu başlık altında değinmemiz gereken başka bir ifade Kierkegaard'ın sıklıkla kullandığı *günahın köleliği* (bondage of sin)'dir. İnsan gerçekliğinin temeli özgürlüktür. Günahın paradoksu da bizi özgürlük durumundan özgür olmama durumuna düşürmesidir. Bu durum tam olarak günahın köleliği'dir. Demonik hayat günahın köleliğinin bir manifestosudur. Hall'a göre ilginç olan Kierkegaard'ın bu terimi dil ile ilişkili olarak kullanmasıdır. Günahın köleliğindeki insan hayatın kendisinden soyutlanır. Kişinin söylediği ve yaptığı arasındaki bütünlük ortadan kalkar. Kierkegaard bu durumu aynı pelerinin altında saklanan ve dışarıdan tek bir kişi olarak görünen iki kişiye benzettir. 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. "Günahın köleliği kötülükle olan özgür olmayan bir ilişkidir, buna karşın demonik, iyiyle özgür olmayan bir ilişkidir."⁹⁷

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 de kaygı duyar. Günahın köleliğindeki birey'in kaygısı (kötüye ilişkin) ve demonik

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

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

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 hâlinde 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 imkânı 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 bilgisizdir. Kierkegaard'ın "masumiyet cehalettir" ifadesi bu durumu ima eder. 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 ilişkiden kaçan kişidir. Çünkü o bu ilişkinin ne kadar kırılğan olduğunun bilgisine sahiptir.⁹⁸

Masumiyet durumunda, demonik olanla ilgili hiçbir sorun yoktur. Diğer yandan kişinin tamamıyla kötülükten ibaret olacağı, kötülükle sözleşme yapıldığı gibi hayali düşüncelerin de terk edilmesi gerekir. Eski dönemlerdeki şiddetli tedavilerin çelişki içermesinin nedeni de budur; insanlar bunları varsayar ve yine de cezalandırmak isterler. Ancak ceza sadece savunma değil, kurtarma anlamına da gelir. Eğer ortada bir kurtuluş düşüncesi varsa, insan tümüyle kötülüğe mahkum değildir. Eğer insan tümüyle kötülüğün elindeyse, cezalandırma bir çelişki olacaktır.⁹⁹

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 hâli özgürlüğün özgür olmama durumuyla karşı karşıya kalma hâlidir. 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 günahın

98. Hall, a.g.e., s. 159-160.

99. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 122.

kurtulma olasılığına karşı koymasındır. Bu nedenle iyi'ye ilişkin bir kaygıdır. Günah işlenmeden önce yani masumiyet durumunda özgürlük henüz ortaya çıkmaz. Özgürlüğün olanağı kişide kaygı olarak bulunur. Bu durum demonik olanda tersine çevrilmiştir. Özgürlük, özgürlük olmayan olarak ortaya çıkar. Burada kaygı, yitirilmiş özgürlüğün olanağı olarak karşımızdadır.

Demonik olan, başka bir şey ile değil, kendi kendisi ile, kendi içine kapanır. Varoluşa ilişkin derinlik de buradadır. Kesin olarak özgür olmayan kendisini mahkum eder. Özgürlük daima iletişimle (communicerend¹⁰⁰) ilgili olandır. Özgür olmayan giderek daha fazla içine kapanır ve iletişim içinde olmak istemez. Özgürlük içe kapanma ile temas ettiğinde kaygı ile tanışır.¹⁰¹

Özgürlük kişinin kararları ve eylemleri arasındaki uyumu ifade eder. Herhangi bir konuda seçim yapmaya karar versek de bu seçim gerçekleşmediği sürece özgürlük etkin hâlde değildir. Özgürlük seçenek ve tamamlanma arasındaki birlikteliği gerektirir. Eğer ben X'i yapacağımı söyler, onu yapmaz ya da yapmazsam özgürlük gerektiği gibi somut bir şekilde etkinleşmez. Kendi içsel tercihim ve onun somut bir şekilde tamamlanması arasında bir uyumsuzluk meydana gelir. Kierkegaard burada Sartre'in aksine özgürlük ve özgürlük eylemini birbirine eşit görmez. Kierkegaard'ın yorumladığı şekliyle Hristiyan düşüncesinde benliğin doğuştan sahip olduğuna inanılan bir takım özellikler ancak kişinin onları gerçekleştirmesi yoluyla etkin hâle 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 olanağını diğer olanaklardan ayırt etmek gerekir. Bir yavru kedi dünyaya geldiğinde, yavru kedi-

100. Kierkegaard burada özgürlüğün özelliğini iletişim olarak belirlerken Hristiyanlığın 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 ayini-dır. 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.

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

nin 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 hâle gelmeden önce belirli bir var-olmayan tarafından gösterilirler. Bu var-olmama durumu, varlığın gerçek bir formudur ve gelecek bir zamanda etkin hâle gelebilme olanağına sahiptir. Var olmayan yavru kediler, henüz ortaya çıkmamış tinsel özellikler ve yetenekleri gerçekleştirilebilecek olanaklar olarak vardılar. Günahın ortaya koyduğu olanak ise gerçek anlamda var olmayanın olanağıdır. Başka bir deyişle Tanrı'nın 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.

Kaygı kişinin geleceğiyle kurduğu belirsiz bağ sonucu ortaya çıkar. Kendisini kurtuluşun olanağına kapatan kişi iyi ile bağlantı kurana kadar kaygıyı hissetmez. Demonik kişi tanrıyla ilişki kurduğunda kaygı ortaya çıkar. Kişinin gelecekle ve iyiyle kurduğu bu muğlak ilişki onu kaygıya sürükler. Bu andan itibaren kişi kendisinin günah içindeki bir birey olarak farkına varır. Artık kaygının bir objesi vardır, bu obje iyidir. Kişi kurtuluş olanağına karşı kaygı duyar. Bireyin gelecekteki olanaklarla onları hem arzuladığı hem de onlardan kaçtığı bir ilişkisi mevcuttur. Kişi kurtuluş olanağını reddetse ve iyi olandan olabildiği kadar uzağa kaçsa da değişmeyecektir. Kişi 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 ifade edebiliriz. Sonuç olarak kaygı yine oradadır.

Kierkegaard'ın demonik kavramı üzerine yapılan okumalar onun Heidegger'in felsefesine olan etkilerini de ortaya çıkarır. Heidegger *Varlık ve Zaman*'daki varoluşsal analizinde iki konu üzerine yoğunlaşır. Bunlardan ilki varoluşun baskı altına aldığı atılmış varoluş ve her günkü varlığın doğası, ikincisi ise varlığın birçok modunu kendisinde barındıran Dasein'dır. Her günkü varoluşun analizi ve onun kaygıyla ilişkisi köklerini Kierkegaard'ın iyiye ilişkin kaygı analizinde bulur. Kişinin kendisinden kaçması

anlamında demonik ve hayatın gündelikleşmesi kavramları birbiriyle paralel görünmektedir.¹⁰²

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in dünya içinde kendisiyle kendisi olarak yüzleşmekten kaçtığından bahseder. Bu kaçış kaygı içinde gerçekleşir. Kaygı kişinin kendi olanaklı özgürlüğüyle yüzleştiği andır. İyiye ilişkin kaygıda seçim çoktan yapılmıştır. Kişi özgür olmamayı, özgürlüğe tercih etmiştir ve kendisini olanaklı özgürlüğüne kapatmıştır. Kişi kaygıdan tam anlamıyla kaçamaz. Kaçtığını düşünsede esrarengizlik (uncanniness) dasein'i her günkü olarak takip eder. Heidegger'e göre hayatın gündelikleşmesi, 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'da demonik hayatın kişiyi süreklilikten ve kendini geliştirmekten mahrum ettiği gibi, Heidegger'de sıradan varoluş onu Heidegger'in kendine bağlılık kararlılığından mahrum bırakır.¹⁰³

Kierkegaard'ın analizini yaptığı demonik hayatın tam karşısında dinsel hayat bulunur. Kierkegaard'a göre 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. Günahkâr insan kaygılıdır ancak artık onun kaygısının karakteri tıpkı kendi karakteri gibi değişime uğramıştır. Kendilerini suçlu hissederler. Bu suçluluk duygusunun kaynağı 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 Tanrı'nın onu affetmesine izin vermektir. Kişinin suçluluğundan kurtulmasının yolu Tanrı'ya olan bağlılığının bilgisine varmasıdır. Kierkegaard'a göre kaygı patolojik olarak kalıtsal değildir ancak günahkâr insanda patolojik bir karakter kazanır. İnsanlar kariyerleri, cinsiyetler arası ilişkiler, sosyal statüleri, kimlikleri, yarın ne yiyip içecekleri konusunda kaygılıdır. Kierkegaard'a göre sağlıklı kişilikler inanç yoluyla tüm bunlardan

102. Dan Magurshak, *The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship*, International Kierkegaard Commentary, Ed. Robert L. Perkins, Mercer University Press, Georgia: 1985, s. 183-184.

103. Heidegger, *Being and Time*, s. 322.

kaygı duymamayı öğrenirler. Dinsel hayat içerisindeki insan geçici ve dünyevi meseleler için kaygı duyamaz.¹⁰⁴

Demoniğin üstesinden karakterine uygun bir şekilde ancak inanç vasıtasıyla gelinebilir. Demonik inancın aksine bir andalık (sudden)'tır. Kierkegaard'ın burada bahsettiği bir andalık doğaya değil tine ait bir olgudur. Kierkegaard'a göre iletişim sürekliliğinin bir ifadesiyken, bu sürekliliğin karşıtı yani demonik bir andalıktır. Süreklilik 'iyi'ye gönderme yapar; çünkü süreklilik 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. Özgürlüğünü etkinleştirmek için tüm olanaklarının orada olduğuna inanır.

104. C. Stephen Evans, *Søren Kierkegaard's Christian Psychology*, s. 64-65.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Umutsuzluk ve Kaygı

Eğer yanlış yapmaya cesaret edersem, hayat beni cezalandırarak bana yardım eder. Peki ya hiç cesaret etmezsem, o zaman bana kim yardım eder?¹

Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda hem kaygıyı hem de kişi olarak kendisi olma ödeviyle yüz yüze gelen insan varoluşunu araştırır. Kişi kendini gerçekleştirme sürecinde kaygı aracılığıyla kendisi dışına çıkar, 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 gerçekleştirmesi gereken benliğin ne olduğuna dair araştırmasını *Ölümcül Hastalık*'ta devam ettirir.

Eserin alt başlığı Anti-Climacus yani Kierkegaard tarafından *Eğitmek ve Uyandırmak için Hristiyan Psikolojik bir Yorumlama* (*A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*) olarak belirlenmiştir. Eserin Türkçe tercümesinde yer verilmeyen 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 bulunsun da, bu eser sadece kav-

1. Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, SKS 4, s. 30.

ramsal 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 *Ölümciül Hastalık, Kaygı Kavramı*'nın do- laylı bir şekilde ele aldığı benlik konusunu daha ayrıntılı bir şekil- de değerlendirir. Kısaca bu eser benlik olarak insanın ne anlama geldiği üzerine bir araştırmadır. Bir ben olarak insan var olma sü- reci içerisinde olan bir varlıktır. Ben olmak, kendisi olma ödevin- de temellenir. Kierkegaard kitaba, araştırmasını açık bir şekilde gösteren şu cümlelerle başlar:

İnsan bir tindir. Fakat tin nedir? Tin benliktir. Fakat benlik nedir? Ben- lik kendisiyle ilişki kuran bir ilişkidir ya da kendisiyle ilişki kuran ilişki- nin içindedir. Benlik sadece bir ilişki değil kendisiyle ilişki kuran bir ilişkidir.²

Ölümciül Hastalık tıpkı *Kaygı Kavramı* gibi psikolojik bir ça- lışma olduğu iddiasındadır. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda psi- kolojinin günahı ele almak için sınırlı bir alan olduğunun altını çizmişti. Günahın olanağı psikolojinin araştırma konusunu oluş- tururken, 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 hakkın- da psikolojik bir araştırma yürüttüğünü söylemesi kafaları karış- tıracak bir nokta olarak görülse de günah hakkında nedensel bir tanımlama vermekten kaçınması göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla beraber Vigilius Haufniensis psikolojinin ve dogmatığın alanları arasında yaptığı kesin ayrımı ihlal etmezken, Anti-Cli- macus psikolojinin Hıristiyan kategorileri tarafından aydınlatı- labileceğini düşünür. Onun umutsuzluğa dair yaptığı psikolojik ve fenomenolojik tanımlamaları arasındaki ayrım Hıristiyanlığın günah kategorisi ışığında oluşturulmuştur.³

Kierkegaard araştırmasını hayattan uzak bir akademik çizgide sürdürmek istemez. Ona göre benlik, sadece kişinin kendi kendi- sine kurduğu bir ilişki değil aynı zamanda kişinin Tanrıyla kur-

2. A.g.e., s. 7.

3. Gregory Beabout, a.g.e., s. 81.

duğu ilişki etrafında şekillenir. Kierkegaard bu düşünceyle kitabı iki bölüme ayırır. İlk bölüm insanın sahip olabileceği umutsuzluk çeşitlerini ele alırken, ikinci bölüm insanın Tanrı karşısındaki günahı olarak umutsuzluğu ele alır.

Umutsuzluk Kavramı

Danca *fortvilelse* kavramı İngilizceye genellikle *despair*, Türkçeye ise umutsuzluk olarak tercüme edilir. Kavramın Türkçe ve İngilizce anlamları arasında bir uyum olsa da, Danca *fortvilelse* ve İngilizce *despair* kavramlarının etimolojik kökenlerindeki farklılığa dikkat etmek gerekir. Latince kökenli olan İngilizce *despair* kelimesi umutsuz, umuttan yoksun anlamlarına gelir. Diğer taraftan Danca *fortvilelse* Almanca kökenlidir. Kelimenin kökeni Dancada ‘şüphe’ anlamına gelen *tvivl* kelimesidir. Bu da Almancada ki *zweifel* kelimesine karşılık gelir. Dancada kelimenin önüne *-for* ön eki eklenirken, Almancada *-ver* ön eki eklenir. Her iki ek de kelimenin kökenini açıklayacak niteliktedir. Danca *fortvilelse*, Almancadaki *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 önemlidir.

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 mutlaklıdır. 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.”⁴ 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 ara-

4. Kierkegaard, *Either/Or II*, s. 212.

sındaki boşluğu ifade ederiz. Bunlar olan ve başka türlü olması mümkün olandır. Dancadaki fortvivlelse 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 fortvivlelse kavramını kullanırken despair (umutsuzluk)'ı kastettiğini söyleyebiliriz. Onun kullandığı umutsuzluk kavramı aynı zamanda hem umudun yoksunluğuna hem 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.⁵

Kierkegaard'a göre "İnsan sonsuzun ve sonlunun, zamansal ve ebedinin, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezidir. Kısacası bir sentezdir. İki şey arasında olan bir sentez. Burada insan henüz bir benlik olarak kabul edilemez."⁶ 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 "benliğin kendi gücüne ulaşmadaki yetersizliğidir."⁷ Kısaca umutsuzluğun kaynağı insanı meydana getiren unsurlardan bir tanesiyle ya da sentezin kendisiyle değil, sentezin kendisiyle kurduğu ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki benliği meydana getiren şeydir.

Umutsuzluk, kendi kendisiyle ilişki kuran sentezin bu ilişkideki uyumsuzluğudur. Ancak sentezin kendisi uyumsuz değildir. Bu tam anlamıyla olanak ya da sentezin içindeki uyumsuzluk olanağıdır. Eğer sentez uyumsuzluk olsaydı, umutsuzluk hiç var olmaz, insan doğasında bulunan bir şey olurdu. Bu umutsuzluk değil, insanın başına gelen, ona acılar veren bir hastalık ya da herkesin başına gelen ölüm gibi bir şey olurdu. Hayır, hayır. Umutsuzluk insanın içindedir.⁸

Kierkegaard öncelikle umutsuzluğun bir avantaj mı yoksa kusur mu olduğu sorusunu cevaplar. Bu cevap birçok okurun kafasını karıştırabilir. Kierkegaard'a göre umutsuz olabilmek mahvolmamıza neden olan sonsuz bir avantajdır. Açıklamanın belir-

5. Beabout, a.g.e., s. 72-73.

6. Kierkegaard, *Sydommen til Døden*, SKS 4, s. 7.

7. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 14.

8. A.g.e., s. 15-16.

sizliği 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 hâlde bir geçiş mümkün değildir. Kierkegaard'a göre umutsuz olmamak, umutsuzluğun mutlak eksikliği ise, bu durumda gelişme umutsuzluğun kendisidir.

Kuşkusuz, düşünürler etkinliğin ortadan kaldırılmış bir olanak olduğunu söylerler. Bu tam anlamıyla doğru değildir. Bu tamamlanmış, etkin bir olanaktır. Burada ise, aksine, etkinlik (umutsuz olmamak) zayıf, hasar görmüş bir olanaktır, ki bu niçin olumsuz olduğunu gösterir. Olanakla ilişki içerisinde olan etkinlik genellikle bir onaylanma olmasına rağmen, burada bir reddedilmedir.⁹

Umutsuzluk birçok açıdan yaşadığımız diğer uyumsuzluk durumlarından farklıdır. Umutsuzluğun süresi ve devamlılığı bu farkın açıkça görülmesini sağlar. Kierkegaard burada hastalık örneğini verir. Kişinin ihtiyatsızlık nedeniyle yakalandığı bir hastalığı düşünecek olursak, bu hastalığın 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 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 zihninin bir kategorisi olmasından kaynaklanır ve insanın sonsuzluğuna karşılık gelir.¹⁰

9. A.g.e., s. 15.

10. A.g.e., s. 17.

Ölümcül Hastalık Olarak Umutsuzluk

Eserin başlığı olan ölümcül hastalık deyimi İncil'de geçen bir hikâyeye atıfta bulunur.¹¹ Hikâye, İsa'nın Lazarus'u ölümden diriltmesini konu alır. Hikâye fiziksel ölümün bir son değil, İsa'nın gelmesi sayesinde sadece ebedi hayata doğru bir geçiş olduğunu vurgular. Kierkegaard ölümcül hastalık deyiminin sonu ölüm olan ya da ölüme yol açan bir hastalık anlamında olmasına rağmen umutsuzluğun bu anlamda kullanılmadığını hatırlatır. Hristiyanlık için ölüm hastalıkları sona erdirse de kendisi bir son değildir. Dolayısıyla hiçbir bedensel hastalık ölümcül olarak ele alınamaz. Kierkegaard için ölümcül hastalık kendisinden sonra hiçbir 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. "Ölesiye hasta olmak ölememektir. Bu sadece yaşamaya dair bir umudun olmaması değil, ölmeye dair de bir umudun olmamasıdır. Ölüm en büyük tehlike olarak görüldüğü zaman, yaşamayı umut ederiz. Ancak daha büyük bir tehlikeyi bilmeyi öğrendiğimizde, ölmeyi umut ederiz. Tehlike büyüdüğünde, ölüm umut hâlini alır. Öyleyse umutsuzluk ölmeye muktedir olamamanın çaresizliğidir."¹²

Umutsuz kişi ölümcül bir hastadır. Diğer bütün hastalıklardan tamamıyla farklı olarak, bu hastalık en hayati organlara saldırır, fakat kişi yine de ölemez. Ölüm hastalığın sonu değil, ancak sürekli bir sondur. Bu hastalıktan ölüm vasıtasıyla kurtulmak imkânsızdır. Çünkü hastalık ve onun işkencesi -ve ölüm-tam anlamıyla ölememektir.¹³

Kierkegaard'a göre umutsuzluktaki ölüm daima yaşama geri döner. Umutsuzluk ben'in bir hastalığıdır ve kişinin umutsuzluğu öldürmesi için içindeki ebedi yönün ölmesi gerekir. Umutsuz olan ölemez. Bu 'söndürülemez ateş', bu 'ölmeyen solucan' kendi kökü olan benliğin ebediliğini tüketemez. Ben'in ebediliğini öldüremeyen umutsuzluk sürekli olarak kendini yok etmeye çalışmaktan vazgeçmez. Umutsuzluk insanın içinde ucu sürekli ona dönük bir

11. John 11:1- 6.

12. Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 18.

13. A.g.e., s. 21.

bıçak gibi ona rahatsızlık verir. Kendisini yok edemedikçe daha büyük bir hırsla saldırır. Umutsuzluk her an tekrar tekrar yakalanan bir hastalık olarak daima geçmişi kendisinde taşır ve bu şekilde kendisinden kurtulmayı imkânsız hâle 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 olmaması yüzündendir. Kendisi olamayan kişinin kendi ben'i üzerinde hükmü yoktur. Bu nedenle ben'ini rahatsız eden umutsuzluk hastalığının bir yabancı gibi üstesinden gelmeye çalışır. Tıpkı tanısı yanlış koyulmuş bir hastalıktan kurtulmaya çalışmak gibi.

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. Bu şekilde 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'iyile 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 aşığını kaybeden bir genç kızın aşkı yüzünden düştüğü umutsuzluğu örnek verir. Aşk yüzünden düşülen gerçek bir umutsuzluk yoktur. Eğer genç kız aşığıyla birlikte olsaydı kendisini aşka adanmak suretiyle kendi benliğinden uzaklaşabilme imkânına sahip olacaktı. Şimdi ise başkası olmadan kendi ben'ine sahip olmak zorundadır. Kişinin kendisi üzerinde hakimiyete sahip ebeveynlerinin ölümü, kendisini adadığı işini kaybetmesi gibi farklı örnekler de aynı sonuca yol açabilir. Umutsuzluk kendi benini kazanmayı olabildiği kadar erteleyen kişinin kendisini buna mecbur bırakacak koşullarla karşılaşması tarafından uyarılır.

Umutsuzluğa kapılan kişi umutsuzluğu içinde aslında kendisi olmayı ister ancak onun olmak istediği ben, hiçbir şekilde olmadığı ben'dir. Gerçekten olduğu ben'i sahiplenmek umutsuzluğun tam karşıtıdır. Kişinin istediği ben'i yaratıcısından ayırmaktır. 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 kendin-

den kurtulamamasının işkencesidir.¹⁴ Kierkegaard'a göre umutsuzluğun ben'i yok etmedeki bu çaresizliği insanın sonsuzluğunun kanıtıdır. İnsan sonsuzluğu olmadan umutsuzluğa düşemez. Kişinin kendi ben'inden kurtulma çabası boşuna bir çabadır. Sonsuzluk, Tanrı'nın insana bahsettiği bir ayrıcalıktır.

Umutsuzluğun Evrenselliği

Kierkegaard'a göre umutsuzluk evrenseldir. Dünyada umutsuzluğu taşımayan tek bir insan bile yoktur. Hiçbir insan umutsuzluğa düşmeden Hristiyanlığın içinde ya da dışında yaşayamaz. Kierkegaard'ın bahsettiği evrensellik, kişinin insan olarak doğumundan itibaren taşıdığı özsel bir özellik olarak anlaşılmamalıdır. Gregory Beabout'un yapmış olduğu bir diğer etimolojik belirleme umutsuzluğun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için oldukça yol göstericidir. Bu belirlemeye göre Dancadaki *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 anlaşılır. 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 Hristiyanların umutsuzluğa kapılmayacaklarını söyler. Kierkegaard'a göre İsa Mesih kesin olarak umutsuzluğa sahip bir insan değildir.¹⁵ 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 özsel olarak mevcut değildir. Umutsuzluğun evrenselliği ifadesi, özgürlüğünü yanlış olarak kullanan

14. A.g.e., s. 20.

15. Gregory Beabout, s. 99-100.

herkeste ortaya çıkacağına bir ifadesidir. Umutsuzluğun istisna bir durum olarak görülmesi büyük bir hatadır. 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:

Tıpkı doktorların tamamen sağlıklı tek bir insan olmadığını söyleyebileceği gibi, biraz olsun umutsuz olmayan, gizli bir huzursuzluk, içsel bir çekişme yaşamayan ve bir uyumsuzluğa-bilmediği ya da bilmeye cesaret bile edemediği bir şeye dair kaygı duymayan, varoluşundaki birtakım olanaklara ya da kendisine karşı bir kaygı duymayan kimse yoktur. Bu nedenle doktorların vücutlarında bir hastalıkla etrafta dolaşanlardan bahsettikleri gibi insan tininde varlığını açıklayamadığı bir kaygı aracılığıyla kendisini gösteren bir hastalıkla dolaşır.¹⁶

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. Umutsuzluk her insanın biraz olsun sahip olduğu bir şey olarak oldukça yaygındır. Birçok insan içinde bulundukları umutsuzluk durumundan haberdar olmadan yaşar. Ancak umutsuzluk içerisinde olduğunu bilmemek de bir çeşit umutsuzluktur. Umutsuzluk durumu, hiç kimsenin ona sahip olduğunu inkâr edemeyeceği kadar açık olmasına rağmen çoğunluğun inkâr ettiği bir durumdur. Burada araştırılması gereken şey, varlığı apaçık ortada olan umutsuzluk değil, insanların içinde bulundukları duruma karşı sergiledikleri tavidir. Zor olan şey, insanın kendi durumu hakkında bir bilgiye ulaşması değildir. Çünkü her insan kendisi hakkındaki bilgiye en iyi yine 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' ifadesini hatırlarsak, umutsuzluk tam olarak kendini bilme isteğidir.

16. Kierkegaard, *Sickness unto Death*, s. 22.

Sıradan insanın göremediği şey, umutsuzluğun bilincinde olmamaktan doğan bir umutsuzluk şeklinin varlığıdır. Sıradan insanın davranışı biraz da olsa normal bir hastalık durumunda yaptığıyla benzerdir. Genellikle kendisini hasta görmeyen ve sağlıklı olduğunu söyleyen birisi hasta olmadığını düşünür. 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 sağlığın da var olduğunu bilirler."¹⁷ 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 çıkarılabilir. Umutsuzluk, sağlık ve hastalık durumlarından çok tinle ilgili bir meseledir.¹⁸ Bu örneklerin çoğunda kişi bilmediği ya da kabul etmek istemediği bir tür umutsuzluk içindedir. Umutsuzluğun açığa 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 belirtisinden biridir.

Umutsuzluğu, 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. Umutsuzluk, her şeyden önce tinsel bir hastalıktır. 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 tek bir olay bile tüm geçmiş yaşamının aslında umutsuz olduğunu ortaya çıkarır.¹⁹

Umutsuzluğu hataya düşmeden ve onu sıradan bir hastalıkla karıştırmadan ele almak için insanı bir tin olarak ele almak ge-

17. A.g.e., s. 23.

18. A.g.e., s. 23-24.

19. A.g.e., s. 24.

rekir. 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. Umutsuzluk çoğu zaman en sağlam yerini mutluluğun derinliklerinde bulur. 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 yansıtmayı, daha doğrusu hiçliğe yansıtmaya dayanabilen bir inancı gerektirir."²⁰

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. Kişi, umutsuzluk içinde olmadığını söyleyerek kaygıyı kendisinden uzak tutmaya çalışır. Her insanın biraz olsun umutsuz olduğu gibi, her insanda bilinmeyene karşı bir kaygının 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 kendi döneminin belirleyici bir özelliği olarak gördüğü bu yaşam tarzını cahil-burjuva zihniyeti olarak adlandırır. Cahil-burjuva zihniyeti, tinsizliktir. Kişi kaçışın karakterize ettiği tinsizlik içerisinde kaygıyla başa çıkmaya çalışır. Ancak kaçtığımızı düşündüğümüz şey, ruhumuza derin bir huzursuzluk verir. Tinsizlikten duyulan bu tür bir kaygıyı "kaygının kaygısı" olarak ifade edebiliriz.

Burada her insanın içinde bulunduğu bilinmeyene duyduğu kaygı ile kendisini sıradan hâle 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 ortaya koyar. Kierkegaard, umutsuzluk içerisinde olduğunun bilincinde olmama durumunu tam anlamıyla bir umutsuzluk değil, ancak umutsuzluk için ilk adım olarak tanımlar.

Umutsuzluğun Biçimleri

Kierkegaard umutsuzluğun birçok farklı formundan bahsetse de onları iki ana başlık altında toplamak mümkündür. 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.

Ben'in Etkenleri Açısından Umutsuzluk

Sonsuzluğun ve Olanaklılığın Umutsuzluğu

Kierkegaard, umutsuzluğun formlarını araştırırken onları diyalektik bir şekilde ele alır. Ona göre umutsuzluğun diyalektik olmayan bir tanımı verilemez. İnsan aynı zamanda hem sonlunun ve sonsuzun, hem olanaklının 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 kişinin 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 bakarak mutlak tane avantajlı bir konum kazandırma özlemi, sonsuzun umutsuzluğuna bir örnektir.²¹

Sonsuzluğun umutsuzluğunu anlayabilmek için hayal gücü ve olanaklılık kavramları oldukça önemlidir. Kierkegaard'a göre hayal gücü, insanın sahip olduğu diğer yetenekler gibi bir yetenek değil, olanakları görebilme yeteneğidir. Hayal gücü olmaksızın

21. Gregory Beabout, a.g.e., s. 103.

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 tarafından baştan çıkarılması ve varoluşun onun üzerindeki limitleriyle olan ilişkisini kaybetmesi de mümkündür. Böyle bir kişi olanağın umutsuzluğu tarafından kuşatılır.²² 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. Sağlıklı bir benlik, bilgisini artırdığı oranında benliğini yükseltebilir. Fantastik kişi ise artırdığı bilgisinin tek başına benliğini derinleştirdiğini düşünür. Stephen Evans'a göre fantastik kişi, tarihteki ünlü aşık-ları bilip aşka dair hiçbir anlayışı olmayan, birçok cesaretli davranış örneği verip cesaretin ne anlama geldiğini bilmeyen, fedakarlık ve sadakat üzerine birçok renkli masalı ezbere bilen ancak kendisi düşüncesizce ihanet edebilen ortalama bir insana benzer. Buradaki mesele, kişinin çok fazla bilgiye sahip olması, ancak bu bilgilerin insani bilgiler olmasıdır.²³

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 örneklendirir.²⁴ Her bir örnek kişide sonlu olanın eksikliği görülür. 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 imkânını kaybetmekten korkarak hiçbir somut seçim yapamamasıyla da sonuçlanır. İnsan benliğinde meydana gelen bu bozulma, insanın Tanrıyla olan ilişkisinin kırılmasının bir

22. C. Stephan Evans, *Søren Kierkegaard's Christian Psychology*, Regent Collage Publishing, Vancouver: 1990, s. 71.

23. A.g.e., s. 72.

24. *Ya/Ya da'nın* ilk cildindeki *In Vino Veritas* yazısındaki genç adamın yaşayışı son-suzluğun umutsuzluğuna güzel bir örnektir.

sonucudur. İnsanın Tanrı'ya olan bağımlılığının farkına varması, aynı zamanda kendisinin Tanrı olmadığı ya da Tanrı'nın 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 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 korur.

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 pırıltıyı unutur. Sonlunun ve zorunluluğun umutsuzluğu hayal gücünün tamamıyla yok olmasıdır. Bu şekilde kişi, hiçbir zaman olanaklarını gerçekleştirerek kendisi olamaz. Kişinin olanaklarını gerçekleştirmesi beraberinde çeşitli riskleri göze almayı gerektirir. 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.

Kalabalıklar tarafından kuşatılır, her çeşit dünyevi meselelerin içine çekilir, dünyayla ilişkili işlerde git gide daha uyanık hâle gelir. Kendisini unutur, ilahi ismini unutur, 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. Umutsuzlu-

ğün bu formu dünya içinde gözden kaçır. Kendisini bu yolla kaybeden kişi, işte ve sosyal hayatta mükemmelliğe doğru artan bir kapasite kazanır. Kuşkusuz, dünyada büyük başarılar elde eder. Burada bir gecikme, kendi benliğiyle ve onun sonsuzlaşması ile ilgili bir zorluk yoktur. Yüvarlanan bir taş gibi pürüzsüz, tedavüldeki bir para kadar geçerlidir.²⁵

Kadercilik ve determinizm kendisini her türlü yeniliğe kapatan bu umutsuzluk formunun örnekleridir. Her iki durum da bireyin sahip olduğu hayal gücü ve olanaklarını gerçekleştirebilme yeteneğini göz ardı eder. Sonluluğun ve zorunluluğun umutsuzluğu, Hristiyanlıktaki Tanrıyla her şeyin mümkün olduğu düşüncesinin de karşısındadır.²⁶ İnsan, olanaklının ve zorunlunun bir sentezidir. Her iki taraftan birinin varlığını görmezden gelmek ya da onu inkâr etmek kişiyi umutsuzluğa sürükler. Hayat zorunlu ve olanaklının beraberliği içinde tıpkı bir insanın nefes alış veriş gibi birlikte ilerler.

Hayatındaki tüm olayların kendi belirlediği kesinlikler içinde ilerlediğini düşünen insan, bir takım şeylerin kendi belirlenimleri dışında gerçekleşmediğini kabul etmek istemez. 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. Onlar, hayatlarımızın her zaman bizim kontrolümüz altında olduğunun illüzyonu içerisindeyler.²⁷ Bu umutsuzluğun karşısı Tanrı'ya 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.

Bilinç Kategorisi Altında Ele Alınan Umutsuzluk

Kierkegaard'a göre bilinç, umutsuzluk durumu ve onun seviyeleri açısından belirleyicidir. Bilincin derecesindeki artışa bağlı olarak umutsuzluğun şiddeti de artar. Umutsuzluğun en üst seviyesi saf tin'e sahip şeytanın umutsuzluğudur. Şeytanda umutsuzluğuna hafifletici bir sebep olarak sunabilecek hiçbir şey yoktur. Bu nedenle onun umutsuzluğu, mutlak bir meydan okumadır.

25. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 33-34.

26. Gregory Beabout, a.g.e., s. 104-105.

27. Stephen Evans, a.g.e., s. 75.

Umutsuzluğun en alt seviyesi insanın umutsuzluk diye bir şeyin varlığından bile haberdar olmadığı durumdur.²⁸

Bilgisizliğin (Cahilliğin) Umutsuzluğu

Umutsuzluğun bu formu, kişinin ben olduğunun bilincinde olmamasını ifade eder. Bu tür bir umutsuzluğun nitelendirilmesi oldukça güçtür. Bu umutsuzluğun özelliği, kişinin gerçekliğe direnmesidir. Tıpkı kendisini mutlu olduğuna inandıran bir insanın durumu gibi. Bu durumu insan için bir hayalden ya da yanılgıdan ibarettir. Kişi bundan 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.²⁹ Kierkegaard, bireysel gerçekliğin tamamen dışında olmakla itham ettiği Hegel ve onun felsefesini işaret ederek örneğini genişletir:

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?³⁰

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 soyutlamaya dayandırarak umutsuzluğunun farkında olmadan daha derin

28. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 42.

29. A.g.e., s. 43.

30. Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, Gyldendals Uglebøger, s. 42.

bir hâle 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 anlaşılabilecek bir şey değildir. Çünkü kişinin umutsuzluğundan kurtulmak için önce onun bilincine varmasının gerekliliği göz önüne alındığında umutsuzluğunun bilincinde olmayan kişi, bilincinde olan kişiye göre kurtuluştan daha uzaktır. Kierkegaard'a göre umutsuzluğun farkında olmamak onun en tehlikeli biçimidir.

Umutsuzluğunun bilincinde olmayan kişinin, farkında olan kişiye göre daha kötü ve tehlikeli bir durumda olduğunu söyleyebiliriz. Ancak burada umutsuzluğunun farkında olduğunu söyleyen kişinin durumunu ne kadar doğru bir şekilde kavrayıp kavrayamadığı sorusu da akla gelir. Umutsuzluğun bilincinde olmak, 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 onun için henüz karanlık bir durumdur. Bir an için umutsuz olduğunun farkına varırken başka bir an bu umutsuzluğunun kendisi dışında 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. Umutsuzluk, bilinç seviyesinin değişmesiyle farklı formlar gösterir. 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 barındırsa da her ikisi de içinde belirli bir oranda zayıflık ve meydan okuma vardır.

Hiç meydan okumayan bir umutsuzluk olmadığı gibi umutsuzluğun en uç noktasında bile biraz zayıflık vardır.³¹

Zayıflığın Umutsuzluğu
(Kendi Olmayı İstememenin Umutsuzluğu)

Zayıflığın umutsuzluğu birçok şekilde kendisini gösterse de hepsinde ortak olan özellik, kendisi olmak istemeyen benliğin kendisi ile olan ilişkisini yitirmesidir. Bu umutsuzluk formu kişinin eylemlerinin doğrudan bir sonucu olarak değil, kendisi olmayı başaramaması yüzünden ortaya çıkar. Bu umutsuzluk biçimi zayıflıktan kaynaklanan pasif bir durumdur. 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 ve 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. Sahip olduğu şeyleri talihin etkisiyle kazandığını düşünen kişi, onları yine talihin etkisiyle yitirdiğine inanır.

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 hâline gelir. Bunun için kendi kendisini benliğe kapatır (indesluttethed) ancak onunla meşgul olur. Kendi zayıflığı yalnızlık içinde bu benlik olmayı istediğini itiraf eder.³²

31. Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, s. 49.

32. Sylvia Walsh, *Umutsuzluğun 'Feminen' ve 'Maskülen' Formları Üzerine*, Çev. Yaşemin Akış, *Özne Dergisi*, Feminizm ve Felsefe Özel Sayısı, 2013/ Bahar, s. 77.

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.

Durur ve umutsuzluk dediği ancak umutsuzluk olmayan şeyi işaret eder. Aynı anda, umutsuzluk o farkında değilken onun tam arkasında durmaktadır. Bu sanki birisinin belediye binasına ve adliye sarayına arkasını dönüp sonra önünü işaret ederek 'burada belediye binası ve adliye sarayı vardır' demesine benzer. Adam haklıdır, onlar oradadır, eğer arkasını dönerse. Umutsuzluk içinde olduğu doğru değildir ama yine de umutsuzluk içinde olduğunu söylemekte haklıdır.³³

Sahip olduğu dünyevi koşulların kaybından dolayı umutsuzluk içerisinde olduğunu düşünen kişi bu koşulları geri kazandığında ne olur? Kierkegaard'a göre bu kişi umutsuzluğa düştüğünün yanlışlığı gibi ondan kurtulduğuna dair bir yanlışlığa da kapılacaktır. Kaybettiklerine aynı niceliksel ölçütlerle tekrar sahip olan kişi yaşamına kaldığı yerden devam eder. 'Hiçbir şeyin tekrar eskisi gibi olmayacağı' düşüncesi, onun biraz olsun kendi üzerine düşündüğüne işaret eder. Bu durum zayıflığın umutsuzluğunun farklı bir çeşididir. Böyle bir umutsuzluk içerisindeki kişi hâlâ dolaysız bir yaşayış içindedir. Ancak kendi üzerine düşünmeye başladığında sahip olduğu olanakları görmeye başlar ve dışsal koşulların kontrolündeki hayatının anlamsızlığını kavrar. Sorun kişinin kendi olma ödevini yerine getirmek ve hayatının anlamsızlığıyla yüz yüze gelmek yerine başkası gibi davranarak bu anlamsızlıktan kurtulabileceğini düşünmesidir. Dolaysız insan kendisine başka biri olmak suretiyle yardım eder. Sahip olduğu dışsal koşulları kendisi gibi değil, bir başkası gibi yaşamak için kullanır. Meydana gelen tüm bu değişimin "kıyafet değiştirmek kadar kolaylıkla gerçekleşebileceğini düşünmeyi sever. Dolaysız insan kendisini tanımaz, o kendisini asıl itibariyle sadece kıyafetleri yoluyla ifade eder."³⁴ Dolaysız insan sürekli olarak bir başkası olmak isteyerek yaşar. Kendisi olmayı istemek, sahip ol-

33. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 52.

34. A.g.e., s. 53.

duğu tüm imkânlardan 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. Gerçek korkutucudur çünkü insanın benliği onun olmak istediği benlik kadar mükemmel değildir. Kendisiyle yüzleşmek yerine daha kolay olan, Kierkegaard'ın deyimiyle oldukça komik olan bir yöntemi, yani başkası gibi olmayı tercih eder. Bu şekilde kendi benini bulmak için ilerlemesi gereken yönün tam aksi yönüne doğru devam eder.

O şimdi, birkaç yıldır tıpkı romanlarda bahsedildiği gibi mutlu bir evliliği olan, dinamik ve girişimci bir iş sahibi, bir baba ve vatandaş, belki de büyük bir adamdır. Kendi evinde hizmetçileri ondan 'kendileri' diye söz ederler; şehirde 'sayın' diye gösterilenler arasındadır... Hristiyanlık aleminde bir Hristiyandır (aynen Paganlıkta bir Pagan, Hollanda'da bir Hollandalı olacağı gibi). Kültürlü Hristiyanlardan birisidir. Ölümsüzlük sorusu sık sık aklına takılır, birçok kere papaza gerçekten ölümsüzlük diye bir şeyin, olup olmadığını, insanın yeniden gerçekten kendisini tanıyıp tanıyamayacağını sormuştur- bu kesinlikle çok dikkatini çenen bir şey olmalıdır, çünkü onun benliği yoktur.³⁵

Kierkegaard'a göre umutsuzluğun gençlere özgü bir durum olduğu 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 olmamasıdır. İnanç ve bilgelik niceliksel olarak geçmekte olan zamandan bağımsız kavramlardır. Bu özellikler yılların geçmesiyle elde edilemeyeceği gibi aksine yılların geçmesiyle tutku, duygu, hayal gibi özellikler de kaybedilir.³⁶ Bu farklılıklardan dolayı genç insan ile yaşlı insanın umutsuzlukları arasında bir fark olabilir. Ancak bu fark özsel değil, niceliksel bir farktır.

35. A.g.e., s. 56.

36. A.g.e., s. 58-59.

Meydan Okumanın Umutsuzluğu
(Kendisi Olmayı İstemenin Umutsuzluğu)

Bu umutsuzluk formu benlik olmanın bilincinde olan ve bunu istemesine rağmen bu isteğe tek başına ulaşmaya çalıştığı için başarısız olan insanın umutsuzluğudur. Kişi, bilincinde olduğu benliğinin Tanrı'ya olan bağlılığını reddeder. Bu defa kişi Tanrı'ya ve Tanrı'dan gelecek her türlü yardıma kendisini kapatır. Kierkegaard'a göre benlik olmak, Tanrı'ya bağımlı olmak anlamına gelir ve kişinin bu bağımlılığı kabul etmemesi ya da görmezden gelmesi kendi olmak istememesidir.

Kişinin değişime karşı gösterdiği meydan okuma içinde zayıflık barındırmasına rağmen, umutsuzluk içinde olma bilincinin arttığını gösterir. Zayıflığın umutsuzluğunda kişi hiçbir şekilde kendisi olmak istemezken, burada kişi artık neden kendisi olmak istemediğini bilir. "Burada umutsuzluk bir eylem olarak kendisinin bilincindedir ve dışsal baskıların altındaki bir acı olarak dardan gelmez. Aksine doğrudan ben'in kendisinden kaynaklanır."³⁷ Meydan okumanın umutsuzluğunda kişi zorluklarla ve kendiyle ilgili onaylamak istemediği temel kusurlarla yüzleşir. Umutsuz bir şekilde kendisi olmak isterken bunun kusurlarından bağımsız bir şekilde olamayacağını anlar. Kendi özellikleri yüzünden acı çekerken aynı zamanda bu acıdan uzak kalamaz. Bu şekilde kendine ilişkin bilinci güçlenir. Güçlenen bilinç beraberinde daha da güçlenen umutsuzluğu getirir. Böyle bir umutsuzluk aynı zamanda demoniktir. *Ölümciil Hastalık*'ta demoniğin *Kaygı Kavramı*'ndan daha derin bir anlamı vardır. Demonik olarak içine kapanan insan kendi acısını devam ettirme konusunda ısrar eder. *Kaygı Kavramı*'nda demonik her bireyde izlerini gösteren bir durumken, demonik umutsuzluk kendisini nadiren gösterir.³⁸

Kierkegaard zayıflığın umutsuzluğunu daha pasif bir umutsuzluk olarak ortaya koyarken meydan okumanın umutsuzluğu bir karşı çıkışı ifade etmesi açısından aktif bir umutsuzluktur. Umutsuz kişi buradaki umutsuzluğun başına gelen bir şey değil onun seçtiği bir şey olduğunun farkındadır. Kişi, sahip olduğu varoluşa duyduğu öfkeyle kendisi olmaya meydan okur. Stephen Evens'a göre eğer Kierkegaard bu umutsuzluk formunu bugün yazsaydı 20.yüzyıl varoluşçuluğu kesinlikle bu umutsuzluğa ör-

37. A.g.e., s. 67.

38. Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 100-101.

nek olarak gösterirdi. Bu şekilde Kierkegaard kendisini varoluşçuluğun babası olarak gösteren popüler görüşe ironik bir cevap verebilirdi. Meydan okumanın umutsuzluğu içindeki kişi benliği yaratılmış bir şey olarak kabul etmez ve onu en baştan yaratmak ister. Tanrı'nın 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.³⁹

Zayıflık ve meydan okuma olarak umutsuzluk formlarını ele alırken özellikle son yıllarda Kierkegaard üzerine yoğunlaşan feminist yorumlara⁴⁰ da değinmeliyiz. Kierkegaard umutsuzluğu tin'in bir niteliği olarak ortaya koysa da, meydan okumanın umutsuzluğundan maskülen, daha düşük bir senteze ait olduğunu söylediği zayıflığın umutsuzluğundan ise feminen olarak bahseder.

Sylvia Walsh'a göre Kierkegaard'ın, seksüel kategoriler açısından yaptığı bu ayrım cinsel kalıpların şüpheciliğiyle büyüyen bir nesil için oldukça tartışmalıdır. Kierkegaard bu ayrımı yaparken kadın ve erkeğin sahip olduğunu iddia ettiği özsel farklılıklara dikkat çeker. Kadın doğası erkekten farklı olarak bağıllık (*hengivenhed*) ya da kendisini başkalarına teslim ve terk etme (*hengivelse*) tarafından karakterize edilir. Buna göre kadın kendini başka bir varlığa adama, bağlanma ve bu bağıllığının nesnesi aracılığıyla bir benlik bilincine sahip olma eğiliminde olan bir varlıktır. Kierkegaard *Baştan Çıkarcının Günlüğü*'nde erkeğin kendisi-için var olurken kadının *başkası-için-varlık* (*being-for-other*) kategorisine ait olduğunu söyler.⁴¹ 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 bağıllığın aynı zamanda onun için umutsuzluk modu teşkil etmesidir. Onun umutsuzluğu, kendisi olmama isteğinde değil, ayrı ve bağımsız bir öz kimliği olmamasında yatar.⁴²

39. Stephen Evans, a.g.e., s. 81.

40. Bkz. *Feminist Interpretation of Søren Kierkegaard*, Ed. Celine Leon & Sylvia Walsh, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania: 1997.

41. Søren Kierkegaard, *The Seducer's Diary*, s. 176.

42. Sylvia Walsh, *Feminist Interpretation of Kierkegaard*, Ed. Celine Leon & Sylvia Walsh, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania: 1997, s. 204-207.

Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta, Tanrıyla kurulan ilişkide cinsel farklılıkların öneminin ortadan kalkmasıdır. Kierkegaard için hem kadın hem de erkek için benlik, Tanrıya bağlılıkla meydana gelir. Wanda Warren Berry, Kierkegaard'ın kadınlara karşı düşüncelerin onun yazın tarzından kaynaklandığını düşünür. Berry, Kierkegaard'ın *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*'ndeki kadın düşmanı sözlerine yine Kierkegaard'ın daha sonra kaleme aldığı *Works of Love*'daki 'tüm insanlar Tanrı önünde eşittir' düşüncesiyle cevap verir.⁴³

Umutsuzluk Tanrı Karşısındaki Günahtır

Ölümcül Hastalık'ın birinci bölümünde umutsuzluğun ne olduğu ve onun formlarını analiz ederken kavramsal açıklamalar ve fenomenolojik tanımlar kullanan Kierkegaard, eserin ikinci bölümünde umutsuzluğa dini bir bakış açısıyla yaklaşır. Umutsuzluk üzerine şimdiye kadar yapılan analiz insan ben'inin bakış açısıyla yapılmıştır. Ancak ben aynı zamanda Tanrı karşısında bir varoluştur. İnsan, Tanrı karşısında olma bilinciyle Tanrı'nın ölçüsüne girer ve sonsuz bir gerçekliğe sahip olur. İnsanın bu ölçüyle karşılaşması şimdiye kadar sahip olduğu ya da bildiği tüm tanımlamalardan farklıdır.

Sığır çobanı doğrudan sığırlarının karşısında düşük bir benliktir. Benzer şekilde doğrudan kölelerinin karşısındaki bir efendinin gerçekte bir benliği bile yoktur. Her iki durumda da bir ölçüt eksikliği vardır.⁴⁴

Kierkegaard günahı tanımlarken onun Tanrı karşısında günah olduğunu söyler. 'Tanrı'ya karşı olmak' ifadesi kişinin sahip olduğu aşkınlık fikrine karşılık gelir. Kierkegaard'a göre dogmatiklerin yanlışı, Tanrı'yı bizim dışımızda ve daima onun karşısında olduğumuz bir güç olarak görmeleridir. "Ancak Tanrı bir polis gibi bizim dışımızda değildir. Anlaşılması gereken nokta benliğin Tanrı kavramına sahip olduğu ve yine de istediği şeyi yapamadığıdır. Kişi Tanrı önünde nadir olarak günah işlemez. Her günah Tanrı karşısındadır ya da daha doğrusu insanı gerçekten günah

43. Wanda Warren Berry, *Feminist Interpretation of Kierkegaard*, Ed. Celine Leon& Sylvia Walsh, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania: 1997, s. 31.

44. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s.79.

içinde suçlu hâle getiren Tanrı karşısında olduğunun bilincinde olmasıdır.”⁴⁵

Umutsuzluk tam olarak Tanrı karşısında günahkâr 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. Kierkegaard 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. Paganın Hristiyan'dan farkı, onun ben'inin Tanrı karşısında olmamasıdır. Pagan için tek ölçüt insan ben'idir. Pagan umutsuzca dünyada Tanrısız olarak var olduğunu düşünür.⁴⁶ 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.

Umutsuzluk, insanın kendisi olmayı istememesidir. Tanrı karşısında kendi olmak istemeyen insan günah işler. Dolayısıyla umutsuzluk günahkârlıktır. Günahkârlık daha önce kalıtsal günah dogmasında ele aldığımız gibi bedenin ya da kanın bir bozukluğu değil, tin'in bu bozukluğa göz yummasıdır. “Günah tin'in bir niteliğidir.”⁴⁷ 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. Bu noktada Kierkegaard'ın günah kavramı Sokrates'inkinden oldukça farklıdır. Sokrates günahın bilgisizlik ya da cahillik olduğunu ve hiç kimsenin bilerek kötülük işleyemeyeceğini düşünüyordu. Kierkegaard doğruyu yapanın günah işlemediği konusunda Sokrates'in düşüncesinin destekler ve eğer doğruyu yapmıyorsa bunun nedenini anlamamış olması da kabul edilebilir. Ancak günahın bilgisizlik olduğunu söyleyebilsek de bu tanım ‘bilgisizlik’ ile ne anlatılmak istendiği konusunda eksiktir. Günah, bilgisizlik olabilir. Ancak bu bilgi-

45. A.g.e., s. 80.

46. A.g.e., s. 81.

47. A.g.e., s. 81.

sizlik şimdiye kadar hiçbir şey bilmemiş birisinin durumunu mu yoksa sonradan edinilmiş bir bilgisizliği mi ifade eder? Bilgisizlik, kişinin kendinde temellenir. Kierkegaard bu süreci şu şekilde ifade eder;

Kişinin kendi olmak istememesi bilinçli bir bilgisizlik isteğidir. Bu anlamda umutsuzluğun kişinin kendi bilgisinin üstünü örtme isteği olduğunu söyleyebiliriz. 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.⁴⁸ Kişi oldukça erdemli ama yine de umutsuz olabilir.

O hâlde Sokrates'in günah tanımındaki eksikliğin bileşenleri nedir? Bu, istenç, meydan okumadır. Grek entelektüelliği birinin bilerek iyi olanı yapmayacağını ya da doğru olanı bilerek yanlış yapabileceğini anlayamayacak kadar fazla mutlu, fazla naif, fazla estetik, fazla ironik, fazla alaycı - fazla günahkârdır. Grek düşüncesi entelektüel bir kategorik imperatifi ortaya koyar.⁴⁹

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 gerekliliğini gösterir. Hegel'in düşüncesinde anlamaktan eyleme geçiş gerçeklikten uzak bir şekilde hiçbir engele takılmaz ya da öyle görünür. Gerçek bireyin dünyasında anlamaktan eylemeye doğru geçiş basit ve kolay bir geçiş değil aksine bir serüvendir. Ara kategorilerden yoksun olan tüm modern felsefelerin ulaştığı nokta *düşünüyorum öyleyse varım*'dir.⁵⁰

Kendisi günahın içinde olan bireyin, kendiliğinden ve tek başına günahın ne olduğunu söyleyebilmesi mümkün değildir. Günah, sadece doğru olanı anlamama meselesi değil, neyin doğru olduğunun anlanmak istenmemesidir. Sokrates'in üzerinde durmadığı nokta da anlayamamak ve anlamak istememek arasındaki farktır. Hristiyanlığın bakış açısıyla anlamak ya da anlamak istememek karşısına konulabilecek tek şey inançtır. İnsan, tanrı-

48. A.g.e., s. 82.

49. A.g.e., s. 90.

50. A.g.e., s. 93.

sal olanla ilişkisini insana özgü bir süreç olan anlamayla gerçekleştiremez. İstencin etkisi altında günahı anlamak ilahi bir yardımı gerektirir. Kuşkusuz Kierkegaard'ın bahsettiği Hristiyanlık içinde yaşadığı toplumun ve kilisenin benimsediği din olarak Hristiyanlık değildir. Kierkegaard'ın 'gerçek' Hristiyanlık diye tanımladığı inanış, insanı bireysel olarak kendisini ve Tanrı karşısındaki konumunu sorgulamaya yönlendirir. Kişilerin kendilerini öbekler hâlinde inananlara dönüştürmesi ve Tanrı karşısında kendi bireyselliklerini kaybetmeleri onları farkında olmadıkları bir yanılgıya sürükler. Bu duruma umutsuzluk demek pek doğru olmaz. Kierkegaard umutsuzluğu kişinin bilinçlenme sürecinde önemli bir basamak olarak görür. Kalabalıklar içinde yaşayıp kendi benliğini sorun hâline getirmemiş kişi henüz umutsuz bile olmamıştır. Kierkegaard'ın eleştirdiği "Hristiyanlık kendisi olarak anlattığı şeyden o kadar uzaktır ve insanların çoğu tinsellikten o kadar yoksundur ki, Hristiyan anlamda, yaşamlarını günahkâr olarak bile değerlendiremeyiz."⁵¹

Günahın Devamlılığı

Tekrar günah meselesine dönecek olursak, Kierkegaard umutsuzluğu bireyin Tanrı karşısındaki günahı olarak belirledikten sonra umutsuz ve günahkâr bireyin durumunu ele alır. Günahın karşıtı ve kurtuluşu inançtır. Umutsuzluk insanın Tanrı karşısındaki günahkârlığı kabul etmemek ya da onunla yüzleşmemek için kendisini içerisine soktuğu bir durumdur. Peki ya kişi Tanrı karşısındaki günahkârlığı konusunda bilinçlenir ve kurtuluş yolu olarak da inancı seçmezse ne olur? Kierkegaard'a göre bu durum günahın devamlılığını getirir. Günahın içinde kalmak, onu devam ettirmek, günah işlemektir. Bu durumda artık inançtan kaynaklanmayan her şey günah'tır.⁵²

Kierkegaard'ın günahın devamlılığı olarak tanımladığı bu durum günahıktan sonra pişmanlık duyulmamasıyla tekrar günah olarak yinelenir. 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. "Günah içinde olma durumu günahın ken-

51. A.g.e., s. 104.

52. A.g.e., s. 105.

disidir. Tikel günahlar günahın sürdürülmesini değil devamlılığın bir ifadesidir.”⁵³ İnsanlar yaşamlarının genelini düşünmeden bilinçsizliklerinin içine gömülerek yaşarlar. Günlük hayatlarında bir gün iyilik bir gün kötülük yaparlar 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 tikel-
dir.⁵⁴ Bu nedenle umutsuzlukları bazen bir öğleden sonra kadar sürer. İnanan insan ise her türlü kopuştan büyük bir korku duyar çünkü eylemlerinin sonuçlarının hayatının bütünselliğini bozmasından korkar. Kişinin kaybedecek bir bütünlüğü olması, içsel sürekliliğini gösterir. Bu bilince doğru giden içsel bir devinimdir.

Günahın devamlılığında günahın farklı biçimleri yaşanır. Bunlardan ilki kişinin günahı üzerine umutsuzluğa düşmesinin günahıdır. Kierkegaard burada farklılaşan tek tek günahlardan değil günah durumundaki bilinçlenmelerden bahseder. Günahından dolayı umutsuzluğa düşmenin günahı, günahın yoğunluğunu daha da arttırır. Günah kişinin iyi olandan uzaklaşmasını ifade ederken, günahından umutsuzluğa düşmek ikinci bir kopuştur.

Kişinin içine düştüğü günahın bir farklı aşaması ise günahlarının affedileceği konusunda umutsuzluğa kapılmasıdır. Burada insan umutsuzlukla kendi olmayı isterken bağışlanmanın olacağı ana kadar günahkâr kalmayı ister. Bu durum daha önce değindiğimiz zayıflığın umutsuzluğuna benzer. Kierkegaard kişiyi Tanrı karşısında olmanın yanı sıra İsa’nın da karşısına koyar. Çünkü İsa Kierkegaard için Hristiyanlığın en önemli figürlerinden biri olmanın yanı sıra insanı Tanrıya bağlaması ve ona olabildiği göstermesi açısından önemli bir işarettir. İsa, Tanrı’nın 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 Tanrı’nın verdiği büyük ayrıcalıkla yüksek bir güce ulaşır. Tanrı, bu benlik uğruna doğmayı, insan olmayı, acı çekmeyi ve ölmeyi ister. Tanrı İsa’yı insana ölçü olarak verir.⁵⁵

53. A.g.e., s. 106

54. A.g.e., s. 108.

55. A.g.e., s. 113-114.

İnsanın Tanrı ve İsa karşısında benliğinin yoğunluğunun artması aynı zamanda günahının yoğunluğunu da artırır. Artık onun günahı günahları karşısında uzlaşma sunan bir Tanrı'ya karşı düştüğü umutsuzluktur. Kierkegaard'a göre bugünün Hristiyanı böyle bir umutsuzluk içindedir çünkü Tanrı tarafından günahlarının affedileceğinden emin değildir. Bugünün insanını Tanrı'nın kendisini kişileştirmesini her şeyin olanaklı olduğu şeklinde yorumlamak yerine, Tanrı'yı kendisiyle eşit görerek affedilmenin olanaksız olduğuna inanır. Hristiyanların insan-Tanrı dogmasını dinsizleştirilmesi ve panteist bir düşüncenin insan ve Tanrı arasındaki farklılığın yerine geçirilmesi umutsuzluğu artırır.⁵⁶ Kierkegaard'ın buradaki belirlemeleri sadece umutsuzluk ve günaha ilişkin değildir. Uzun zamandır süregelen ve kendi döneminde en yüksek seviyesine ulaştığını düşündüğü Hristiyanlığın yanlış yorumlanmasıdır.

Günah kavramı, yanlış yorumlamaya en fazla maruz kalan kavramdır. Hristiyanlık kendisini en baştan beri günah kategorisi sayesinde korur. Günah kategorisinin aynı zamanda bireyselliğin bir kategorisi olduğu görmezden gelinir. 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 günahkâr düşünülemez. Bu nedenle günah düşüncesi ciddiyetle ele alınmaz çünkü o yalnızca bir düşüncedir. Kişi günaha ciddiyetle yaklaştığında anlar ki 'sen' ve 'ben' birer günahkâriz. Halbuki bireye bu düşüncüyü unutmaması önerilir ve bireysel olarak insan olmanın hiçbir şey olduğu anlatılır. Ona tüm insanlık olduğu öğretilir.⁵⁷ 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 bireyselliğinin en büyük ifadesidir. Günah bireyin bir özelliğidir ve gerçekliğini tek tek bireylerde bulur.

56. A.g.e., s. 115.

57. A.g.e., s. 119.

Soyun günahı çoğu zaman suistimal edilerek öğretilir. Çünkü günah olarak anlaşılmaz. Bununla beraber günah herkesi ortak bir düşünce, bir grup, bir ortaklık altına toplamaz. Aksine günah insanları bireylere ayırır ve her bir bireyi günahkâr olarak ele alır.⁵⁸

Bireysel günahın yığının günahına dönüştürülmesi Tanrı ve insan arasındaki yapı farkını derinleştirir. Hiçbir şey insanı günahkâr olması kadar Tanrı'dan farklılaştıramaz. Aynı şekilde hiçbir şey Tanrı'nın insanların günahlarını affetmesi kadar onu insanlardan farklılaştıramaz. Kişinin bireysel günahı fikri kabul edilmezse Tanrı'nın günahları cezalandırması ya da affetmesi düşüncesi de imkânsız hâle gelir. Kierkegaard bu durumu bir denizci ayaklanmasında suçlu sayısının çok olması nedeniyle cezalandırmanın mümkün olmadığı örneğiyle açıklar. Kitlelere uygulanan bir af ya da ceza fikri ancak sorumlulukların ertelemesine yardımcı olur. Günah kitleleri içine alan bir kavram olduğu sürece Tanrı'nın günahları kıyamette bir gün cezalandırılacağı düşüncesi daha inandırıcı hâle gelir. Bu düşünce insana gerçekte yüzleşmenin ertelendiği bir ömür süresi kazandırır.

Yargı tekil bireye karşılık gelir, kitlelere uygulanamaz. İnsanlar kitleler gibi öldürülebilir, kitleler gibi dağıtılabılır, kitleler gibi şımartılabilir- kısacası onlara birçok şekilde sığırlara davranıldığı gibi davranılabilir. Ancak sığırlar gibi yargılanamazlar. Çünkü sığırlar yargılanamaz. Kaç tanesinin yargılandığının önemi yoktur, eğer yargılama ciddiyete ve doğruluğa sahipse, tek tek bireyler yargılanır. (Bu neden Tanrı'nın yargıç olduğunu gösterir. Çünkü onun için kalabalık değil sadece tek tek bireyler vardır.)⁵⁹

İnsanın günah içinde vardığı son nokta Hristiyanlığı (Tanrı'yı) terk etmenin günahıdır. Burada kişinin benliği umutsuzluğun en yüksek seviyesine erişir. Hristiyanlığı yalan ve masal olarak değerlendiren birey kendisini ondan uzaklaştırır. Kierkegaard'a göre önceki günah türleri Tanrı'nın affı karşısında ya da kendi günahı karşısında bir saklanmayı ifade ederken burada saldıran günahın kendisidir. Kişi İsa paradoksunu, günahlarının affedilebileceğini inkâr ederek günahın en uç noktasına ulaşır. Kendisi olmaya çalışırken, kendisini ortaya koyan gücün içine dalar ve birçok kere bu

58. A.g.e., s. 120.

59. A.g.e., s. 123.

sonsuzluk bilincini edinmeye cesaret edemeyerek ondan kaçır ya da ona saldırır. Kierkegaard'ın buraya kadar ele aldığı umutsuzluk ve günah formlarında olduğu gibi bunun da olumsuzluk içinde ele alınmaması gerekir. Kierkegaard'ın daha önce söylediği gibi her şeyini yitirmeyen hiçbir şey kazanamaz.

Umutsuzluk ve Kaygı İlişkisi

Kierkegaard'ın kaygıyı ve umutsuzluğu insan varoluşu açısından konumlandığı yer oldukça benzerdir. Umutsuzluğun varoluş için bir avantaj mı yoksa onun bir kusur mu olduğu sorusuna Kierkegaard her ikisi de cevabını verir. Umutsuzluk, ölümcül bir hastalık kadar ızdırap vericidir. Ancak unutulmamalıdır ki aynı hastalık insanın hayvana olan üstünlüğüdür. Umutsuzluk, kaygı gibi tin'in insandaki varlığının en belirgin ifadesidir. Kendisinin kaygıdan ve umutsuzluktan bağımsız kılmaya çalışan kişi tinden yoksundur ya da henüz kendisini bir ben olarak keşfetmemiştir.⁶⁰

Kierkegaard'ın her iki kavramı özgürlük, günah, demonik gibi kavramlarla ilişkileri doğrultusunda ele alması, okuyucuyu farklı okumalarda ortak noktalara getirir. Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda kaygıyı ilk günahın olanağı için bir koşul olarak belirler. *Ölümcül Hastalık*'ta ise günahı Tanrı'dan 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 kazanır.

Kierkegaard'ın *Ölümcül Hastalık*'ta kaygı ve umutsuzluk ilişkisine dair yaptığı en açık belirleme, umutsuzluğun formlarını açıklarken umutsuzluğun baş dönmesiyle karıştırılmaması gerektiğini söylediği pasajdır.⁶¹ Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'nda 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, kaygının insanın başına gelmesine rağmen umutsuzluğun insanın kendisi tarafından ortaya çıkarılmasıdır. Kişi umutsuzluktan sorumluyken kaygıdan sorumlu değildir. Umutsuzluk ve kaygı durumları niteliksel ola-

60. Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 109-110.

61. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 14.

rak farklı olup, umutsuz olmak ya da olmamak seçilebilirken kaygı bizim seçimimizle belirlenebilen bir şey değildir. Ancak kaygı seçimimiz dışında başımıza gelen bir hastalıktan çok farklıdır. Bir uçurumun kenarında durup aşağıya baktığımızda hissettiğimiz baş dönmesi gibi kaygı da özgürlüğümüzün kendi olanaklarına baktığında hissettiği duygudur. Buradaki baş dönmesi fiziksel bir hastalıktan çok tinsel bir durumdur. Eğer buradaki baş dönmesini fiziksel bir hastalık olarak ele alırsak kaygı ve umutsuzluk arasında bir bağ kurmamız mümkün değildir. Kaygı ve umutsuzluk durumlarının her ikisi de bedene değil, tine ilişkin durumlardır.

Kierkegaard kaygıyı kişinin gelecekteki olasılıkları 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. Kişi gelecekteki olanaklarıyla muğlak bir ilişkiye sahiptir çünkü özgürdür. Eğer kişi bir takım olanaklar tarafından kendisine çekilse ve bazıları tarafından itilseydi bir özgürlükten bahsetmemiz mümkün olmazdı. Özgürlüğü vasıtasıyla gelecekle bu muğlak ilişkiyi kuran birey kaygının bilincine varır. Ancak kaygı birey onun bilincine varmadan da oradadır.

Umutsuzluk durumunda ise kişinin umutsuz olarak doğduğundan bahsedemeyiz. Aksine umutsuzluk insanın kendisinin ortaya çıkardığı bir durumdur. Kaygı insanda umutsuzluğu ve umutsuzluğun olanağını önceleyecek şekilde mevcuttur. Umutsuzluk insanın sahip olduğu seçme özgürlüğünün yanlış kullanılmasıdır. Kaygı özgürlüğün olanağı, umutsuzluk özgürlüğün yanlış kullanımı ise, kaygının umutsuzluğu bir kez daha öncelediği görülür. Bu durumda kaygı, kişinin kendisini özgür ya da umutsuz yapabilecek seçimlerinin olanağı olarak umutsuzluğun da koşuludur. Kierkegaard'ın örneğinde kaygı, Âdem'in seçimini ve dolayısıyla ilk günahını önceler. Günah, Tanrı'dan önceki umutsuzluktur. Kierkegaard'ın Âdem'in kaygısına dair söyledikleri, özgürlüğü yanlış şekilde kullanan tüm insanların deneyiminde kendisini gösterir. Tıpkı Âdem'de 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 kuramamasıdır. Bu durumda kaygı aynı anda özgürlük ve özgür olmamanın olanağı olarak muğlak bir kavramken, umutsuzluk daha açık bir şekilde negatif bir fenomendir.⁶²

Kaygı ve umutsuzluk durumlarının her ikisi de demonik içe kapanmayla sonuçlanır. Kişi içe kapanmada tinsizlikten farklı olarak kendi benliğinin farkındadır ve kendisini kapatmayı tercih eder. Bilinçli olarak iyiden uzaklaşsa da iyinin üzerindeki etkisinin tam anlamıyla geçtiği söylenemez. Kişi bu etkiyi sürekli olarak inkâr ederek ondan kurtulmaya çalışır. İyiye ilişkin kaygı kişinin kendisini kapatmak suretiyle kendisiyle olan ilişkisini kaybetmesidir. Kierkegaard *Ölümcül Hastalık*'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.

Kaygı Yardımıyla Umutsuzluğun Üstesinden Gelmek

Tanrı'nın karşısındaki günah olarak tanımladığımız umutsuzluğun üstesinden gelebilmek için kaygı önemli bir rol üstlenir. Bireyin Tanrı karşısında umutsuzluk içinde olmasının nedeni özgürlüğünü yanlış bir şekilde kullanmasıdır. Kişi içinde bulunduğu bu durumdan kurtulmak için çeşitli yollara başvurabilir. Bunlardan ilki yapabildiğinin en iyisini ortaya koyarak kendi başına kendisi olmaya çalışmasıdır. Kierkegaard'a göre bu yolu deneyen herkesin girişimi başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Birey olarak bu girişim gerekli ancak tek başına yeterli değildir. Kişinin Tanrı'nın yardımını reddederek kendi kendisine umutsuzluktan kurtulmaya çalışması başka bir umutsuzluktur. İkinci bir yol kişinin İsa'yı ve onun sunduğu bağışlamayı bilmesi ancak bu bağışlamaya güvenmemesidir. Bu durum bağışlamaya karşı duyulan bir umutsuzluktur. Umutsuzluk içindeki kişinin izlediği bir diğer yol ise diğerlerinden daha şiddetli olan Hristiyanlığı ve onun doğruluğunu reddetmektir.

62. Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, s. 109.

Burada kişi sadece bağışlanma konusunda umutsuz değil aynı zamanda bilinçli bir şekilde Hıristiyanlığı yanlış bir yol olarak gören bir tavır içerisinde. Umutsuz kişinin başvurabileceği bir diğer kurtuluş yolu bağışlamaya koşulsuz inanmaktır. Bağışlanmaya inanmanın haricindeki tüm denemeler kişiyi umutsuzluk içinde tutmaya devam eder ya da başka bir umutsuzluğa sürükler. Kuşkusuz bu durum Kierkegaard'ın inanç alanında hiçbir şeyin kolay olmadığını söylediği gibi kolay bir şekilde gerçekleşmez. Kurtuluş olanağının ortaya çıktığı anda kaygı da ortaya çıkar. Umutsuz kişi kurtuluşun olanağıyla karşı karşıya geldiğinde geleceğiyle yüzleşir. Tanrı'nın inayetini ve günahlarının bağışlanmasını istemek kaygı içerisinde gerçekleştirilen bir eylemlerdir. Mutlak anlamda inanç aracılığıyla bağışlanmayı kabul ederek umutsuzluğun üstesinden gelinebilir. Sonuç olarak kaygı umutsuzluğun üstesinden gelebilmek için zorunlu koşuldur.⁶³

Peki umutsuzluğun üstesinden gelindikten sonra kaygıya ne olur? Eğer kaygı insanın temel bir özelliğiye kişi inanç yoluyla kurtuluşa eriştikten sonra da varlığını sürdürecektir. Kişinin gelecekle ve gelecekte olan günah olasılıklarıyla olan ilişkisi devam eder. 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. Kaygı insanı asla terk etmez. Ancak kişinin kurtuluştan sonra kaygıyla kurduğu ilişki daha farklıdır. Umutsuzluğunun bir kere üstesinden gelebilen birey kendi kaygı durumuyla da barışır. 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. Kaygılı ya da umutsuz olmayı öğrenmek insana kendisini bir benlik olarak görmenin yolunu gösterir. Kendisini bir benlik olarak kavrayan kişi kendisi olma göreviyle ve özgürlüğüyle yüzleşir.

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. Kaygının sebepleri dışarıda aransa da kaygıyı üreten insanın kendisidir. Kim kaygı tarafından eğitilmişse, olanak-

63. Gregory Beabout, a.g.e., s. 133-134.

ları ve 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 koyulmuş yalancı bir keşiftir. Olanak içinde her şey eşit şekilde olanaklıdır. Olanakları 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.⁶⁴ Tüm bunlar kaygısının bilincine varmamış kişilere anlamsız gelir. Yalnızca olanaklılığın kaygısını hissetmiş insanlar kaygı duymamak üzere eğitilebilir. Kendisini yücelten şeyin kaygıdan uzak durması olduğunu söyleyen kişiye Kierkegaard'ın cevabı hazırdır, kaygıdan uzaktır çünkü tinden yoksundur.⁶⁵

Kişi kendisini eğitecek olan olanaklılığı ortadan kaldırmaya kalkarsa hiçbir zaman inanca erişemez. Onun bilgisi ancak sonlu şeylerle sınırlı kalacaktır. Kierkegaard iki sene boyunca çiğ damlalarıyla beslenen bir münzevinin, şehre inip şarabı tadınca nasıl bağımlı olduğunun hikâyesini anlatır. Olanaklılıkla eğitilen kişinin bu tarz hikâyelere ihtiyacı yoktur. O kaçacak hiçbir yolu olmadığını farkındadır. Olanığın kaygısı kişiyi inanç tarafından kurtarılanaya kadar bir av gibi elinde tutar. Olanığın 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. Etrafındaki insanların kendisini kurtarmak için uzattığı çubukları görmez, kulakları onlara tıkanmıştır. Sonuna kadar batır, 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 tehlikesi yaşayabilirler, bu düşüş; intihardır.⁶⁶

Eğer kişi eğitiminin başında kaygıyı yanlış anlarsa, bu durum onun inanca ulaşmasını değil inançtan uzaklaşmasına sebep olur. Diğer taraftan olanaklılıkla eğitilen kişi kaygıyı hep göz önünde bulundurur, yaptığı sayısız hataların onu yolundan çevirmesine

64. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 156-157.

65. A.g.e., s. 157.

66. A.g.e., s. 158-159.

izin vermez, geçmişî doğru şekilde hatırlar. Bu durumda ne kadar korkunç olursa olsun kaygının saldırılarından kaçması gerekmez. Kaygı kendisini ortaya çıkardığında, her şeyden daha korkunç yeni bir işkence aleti icat eder. Ancak bu kişi geriye çekilmez, tüm gürültüsü ve kafa karıştırıcılığına 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.⁶⁷

67. A.g.e., s. 159.

Kavramlar Sözlüğü

- Aand - Spirit - Tin
Angest - Anxiety - Kaygı
Anger - Repentance - Pişmanlık
Arvesynd - Hereditary Sin - Kalıtsal Günah
Betingelse - The Condition - Koşul
Blufærdighed - Modesty - Utanç
Dæmoniske - Demonic - Demonik
Endelighed - Finite - Sonlu
Enkelte, den - Single Individual - Birey
Erindre - Recollection - Anımsama
Evige - Eternal - Ebedi
Frelse - Salvation - Kurtuluş
Frihed - Freedom - Özgürlük
Fortvivlelse - Despair - Umutsuzluk
Forargelse - Offense - Saldırı
Forsoning - Atonement - Kefaret
Forsyn - Providence - Takdir-i ilahi
Forløsning - Redemption - Kurtuluş
Første Synd-First Sin- İlk günah
Genie - Genius - Dahi
Gjentagelse - Repetition - Yineleme
Guden - The God - Tanrı
Guds frygt - Fear of God - Tanrı korkusu
Individuel - Individual - Birey
Indesluttethed - Inclosing Reserve - İçeride kapanma
Indirekte meddelelse - Indirect Communication - Doğrudan iletişim
Kjerlighed - Love - Sevgi

Legeme - Body -Beden
Likenskab - Passion - Tutku
Menneske - Human Being - İnsan
Mængden - The Crowd - Kalabalık
Naaden - Grace - İneyet
Nødvendighed - Necessity- Zorunluluk
Opbyggelig - Upbuilding - Yapılandırma
Person - Person - Kişi
Sandhed -Truth - Gerçeklik
Sandselighed - Senseousness - Duyusalılık
Selvet- The Self - Benlik
Sjel - Psychical -Ruh
Skjebne - Fate - Kader
Skyld - Guilt - Suçluluk
Slange - Serpent - Şeytan
Slægt - Race - Soy
Synd - Sin - Günah
Sygdom - Sickness - Hastalık
Syndefald - Fall - Düşüş
Syndighed - Sinfullness - Günahkârlık
Synthese - Synthesis - Sentez
Øieblik - Moment - An
Qualitative Spring - Qualitative Leap - Niteliksel Sıçrama
Umiddelbarhed - Immediacy - Dolaysızlık
Uendelighed - Infinite - Sonsuz
Uvidenhed - Ignorance - Bilgisizlik
Uskyldighed - Innocence - Masumiyet
Timelige - Temporal - Zamansal
Tro - Faith - İnanç
Valg - Choice - Seçim
Virkelighed - Actuality - Edimsellik

Kierkegaard Kaynakçası

- Kierkegaard, Søren, *Begrebet Angest*, SKS, 4.
- Kierkegaard, Søren, *Sygdommen til Døden*, SKS 4.
- Kierkegaard, Søren, *Enten Eller I*, Gyldendal Bøghandel, 1994.
- Kierkegaard, Søren, *The Ancient Tragical Motif as Reflected in the Modern*, Either/Or. Çev. 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 & Çev. 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: 1938, August. 1. 1835.
- Kierkegaard, Søren, *Provokations; Spiritual Writings of Søren Kierkegaard*, Ed. Charles E. Moore, Plough Publishing, 2002.
- Kierkegaard, Søren, *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, Ed. & Çev. 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. Çev. 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*, Çev. Howard V. Hong- Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey: 1983.
- Kierkegaard, Søren, *The Seducer's Diary*, Çev. 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, New York: 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, Conceptial 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, *Søren 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, *Ortaçağ'da Felsefe*, Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2007.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap: İstanbul, 2005.
- Grøn, Arne, *The Concept of Anxiety in Kierkegaard*, Çev. Jeanette B.L. Knox, Mercer University Press: Macon, 2008.
- Grøn, 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.
- Jacobs, Alan, *Original Sin*, HarperCollins Publishers, New York: 2008.
- Lohse Bernard, *A Short Story of Christian Doktrine*, Almanca'dan Çev. F. Ernest Syoeffler, 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, Gerorgia: 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, Kabcacı 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*, Harward 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.

A

acı 20, 23, 28, 44, 47, 49, 61, 67, 94, 97, 125, 136, 146, 168, 174, 175, 182
 acı çekme 47, 49, 67, 125, 174
 Âdem 33, 34, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 123, 127, 133, 178
 ahlak 40, 71
 ahlaksal kötülük 50
 an 22, 26, 27, 52, 53, 57, 61, 70, 78, 94, 96, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 117, 119, 123, 130, 152, 154, 164
 anımsama 108
 anlama 30, 37, 41, 59, 66, 69, 72, 77, 102, 149, 160
 anlamak istememek 172
 anlayamamak 172
 Anti-Climacus 11, 148, 149
 Apollon 93
 Aristoteles 41, 76, 100, 101, 111, 112, 125, 126
 Augsburg İnanç Bildirgesi 58
 Augustinus 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62

B

bağışlama 39
 Batzli, Kiertzlin 110
 Beabout, Gregory 12, 13, 24, 34, 37, 65, 72, 76, 77, 80, 85, 86, 89, 128, 140, 149, 150, 151, 155, 159, 162, 180
 Becker, E. 12
 beden 48, 52, 58, 76, 91, 92, 96, 105, 119, 137
 benlik 12, 31, 32, 33, 73, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 129, 132, 137, 141, 147, 148, 149, 151, 160, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 178, 180
 benlik bilinci 169
 Bergson 98, 99, 100
 bilgisizlik 171, 172
 bilinç 77, 90, 102, 159, 162, 164, 168
 birey 12, 13, 14, 15, 16, 33, 34, 37, 39, 47, 55, 57, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 104, 106, 111, 112, 117, 118, 120, 124,

127, 130, 133, 139, 141, 142, 143, 145, 161, 175, 176, 178, 179, 180

C-Ç

Calvin 58, 60, 61
 Camus 24
 cehalet 74, 75
 cinsellik 90, 92
 Climacus, Johannes 11, 148, 149

D

dahi 13, 14, 20, 40, 42, 56, 57, 94, 143
 Dasein 98, 99, 145, 146
 Demonik 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 168
 Descartes 76, 114
 dogma 61
 doğa 22, 31, 33, 65, 86, 94, 98, 102, 103, 109, 115
 dolaysızlık 27, 34, 74, 111
 duyusalılık 87, 88, 90, 92, 95, 109, 122, 163
 düşünce 23, 30, 42, 51, 56, 61, 65, 66, 80, 84, 88, 89, 104, 109, 111, 124, 130, 131, 134, 136, 176
 düşüş 33, 38, 43, 45, 46, 49, 63, 64, 79, 80, 81, 87, 143, 181

E

ebedi 96, 97, 103, 108, 114, 137, 140, 153, 163, 166, 167
 Eckhart 80
 Edimsellik 38
 Eigenwille 80
 erdem 41, 64, 172
 Eski Ahit 43, 45
 Evans, Stephen 147, 160, 162, 169

F

Fichte 73, 80
 fiziksel determinizm 114
 Freud, S. 12, 34, 116

G

gençlik 167
 gerçeklik 16, 84, 99, 100
 Grek 21, 37, 48, 107, 109, 124, 125, 126, 172
 Grek trajedisi 21

Grøn, Arne 13, 22, 70, 72, 76, 90, 118, 133, 168, 177, 179
günah 11, 12, 15, 17, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 111, 121, 122, 123, 124, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 142, 144, 145, 146, 149, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180
Günahkârlık 70, 171

H

Hall, Ronald L. 140, 141, 142, 143
Hamlet 20, 140
hastalık 12, 13, 15, 20, 27, 31, 36, 38, 51, 52, 59, 96, 129, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 168, 177, 178, 179
Haufniensis, Vigilius 11, 36, 149
Havva 43, 44, 45, 47, 48, 60, 62, 64, 68, 81, 82, 84, 90, 92
Hegel 16, 33, 37, 38, 42, 64, 69, 74, 86, 107, 111, 141, 163, 172
Heidegger, M. 12, 71, 98, 99, 100, 110, 111, 145, 146
Hıristiyanlık 43, 44, 47, 49, 71, 85, 87, 109, 121, 122, 124, 130, 131, 153, 167, 171, 173, 175
Hıristiyan Ortodoksisi 130
Hindular 104

I-İ

Irenaeus 48
İbrani 81
içe doğuş 90
içe kapanma 139, 140, 144
ilk günah 58, 62, 63, 67, 69, 71
inanç 47, 50, 58, 76, 95, 106, 137, 141, 146, 147, 161, 162, 167, 180, 181
inayet 52, 65
insan 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 22, 23, 24, 27, 30, 31, 32, 35, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 106, 109, 112, 113, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 128, 130, 131, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 154, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 174, 175, 176, 177
İsa Mesih 47, 59, 63, 155
iyi 16, 17, 23, 26, 28, 29, 30, 33, 34, 40, 41, 43, 46, 47, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 59, 61, 72,

77, 81, 86, 88, 92, 121, 124, 129, 133, 134, 135, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 147, 156, 160, 172, 174

J

Jaspers, Karl 110

K

kader 121, 122, 123, 124, 127
Kafka, Franz 21, 22
kalabalık 176
Kalıtsal Günah 35, 43, 48, 61, 63
Kant 16, 24, 29, 80, 114, 134
Kartaca Konsili 57
Katoliklik 65
kaygı 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 63, 69, 70, 72, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 156, 158, 171, 177, 178, 179, 180, 181
kefarete 39, 43, 52, 56, 65, 67, 121, 138
kişi 13, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 53, 58, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 75, 77, 82, 84, 85, 90, 91, 94, 97, 98, 100, 102, 103, 104, 106, 108, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182
korku 12, 16, 19, 20, 57, 127, 135, 136, 174
koşul 80, 103, 177
kötü 16, 17, 19, 28, 29, 30, 33, 34, 43, 50, 51, 54, 56, 57, 59, 61, 72, 77, 78, 82, 85, 88, 124, 125, 133, 134, 135, 138, 139, 164, 181
kurtuluş 53, 54, 59, 61, 85, 87, 118, 138, 143, 145, 173, 180
Kuzey Afrika Piskoposları 57

L

Lohse, B. 56
Lowrie, Walter 19, 140
Luther, Marthin 58, 59, 60, 62, 66

M

Masumiyet 34, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 91, 143

May, R. 12, 127, 128

Meryem 54, 95

N

nesnel kaygı 83, 86, 87

Nietzsche 13, 110, 169

niteliksel sıçrama 17, 69, 83, 87, 112, 133

O-Ö

Orange Konsili 58

özgür irade 47, 50, 52, 53, 55, 126

özgürlük 13, 14, 15, 23, 24, 25, 26, 29,

30, 31, 33, 49, 60, 61, 63, 72, 77, 78, 88,

90, 111, 114, 115, 117, 119, 122, 127, 128,

129, 131, 134, 135, 140, 141, 142, 143,

144, 151, 177, 179

öznel kaygı 89

P

Paganlık 124, 171

Pagel 49

Palegianist 57

Parmenides 107, 130

Paul, St. 20, 39, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 52,

55, 58, 63, 79

Pelagius 55, 56, 57, 58, 60

pişmanlık 120, 125, 127, 136, 173

Platon 76, 100, 107, 108

Protestan öğretisi 60

R

Reformasyon 58

Rönesans 61

ruh 16, 38, 39, 40, 52, 54, 58, 76, 90, 91,

92, 96, 115, 137

Ruh 58, 76, 97, 119

Russell, Jeffrey Burton 45, 50, 81, 82

S-Ş

saldırı 128

Sartre, J.P. 12, 24, 144, 169

Schelling 114, 115

seçim 22, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 34, 53,

57, 59, 60, 63, 75, 77, 112, 115, 134, 144,

146, 155, 160

Seçim 13, 26, 28, 29, 144

sentez 14, 31, 32, 97, 98, 108, 112, 113,

114, 118, 119, 128, 133, 151

Sentez 31, 119

sevgi 105, 120, 145

Smalcald yazıları 62, 66

sonlu 98, 104, 114, 117, 118, 128, 137,

159, 160, 161, 162, 174, 181, 182

sonsuz 14, 20, 53, 55, 57, 58, 103, 104,

107, 112, 113, 115, 117, 118, 137, 151,

152, 159, 162, 170, 171, 174

Sophokles 124

soy 53, 64, 67, 68, 70, 71, 84, 86, 87, 89

suçluluk 30, 39, 41, 46, 75, 77, 79, 80, 86,

120, 121, 127, 128, 146, 162

Sylvia Walsh 165, 169, 170

Şeytan 44, 47, 81, 82

T

takdir-i ilahi 121, 123

Tanrı 33, 34, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51,

52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 69,

78, 79, 81, 82, 85, 106, 109, 113, 114, 115,

121, 123, 145, 146, 150, 155, 161, 162,

163, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,

175, 176, 177, 178, 179, 180

Tanrı korkusu 79

Taylor, Mark C. 69, 101, 112, 116, 119,

141, 142

Tertullianus 48, 49, 55, 62

Tillich, Paul 20

Tin 31, 32, 33, 74, 76, 77, 78, 84, 88, 90,

91, 93, 94, 96, 119, 122, 123, 128, 130,

149, 158

Tinsizlik 121, 128, 129, 130, 131, 132

tutku 13, 26, 167

U-Ü

umutsuzluk 15, 16, 27, 76, 113, 129, 148,

150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,

158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165,

166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175,

177, 178, 179, 180

Unamuno, M. 12

Usteri, Leonard 79

utanç 44, 55, 81, 88, 90, 91, 111

W

Walsh, Sylvia 165, 169, 170

Y

Yahudilik 121

yapılandırma 36

Yeni Ahit 43, 45, 47, 138, 140

yineleme 27, 108

Z

zamansal 96, 97, 100, 104, 105, 106, 110,

114, 117, 151

zorunluluk 31, 33, 46, 56, 91, 95, 96, 105,

114, 116, 122, 123, 124, 137

Vigilius Haufniensis, bildiğimiz ismiyle Søren Kierkegaard, kaygıyı bir uçurumun sınırında durduğumuzda hissettiğimiz baş dönmesine benzetir. Adımını uçurumun belirsizliğine doğru atmanın ya da atmamanın kararını verebilecek olmak ve tüm olasılıkların bir an için önümüzde serili olması hali insanda bu baş dönmesini meydana getirir. Benzer şekilde kaygı, olanaklar arasında seçim yapmanın sorumluluğunun bireye ait olduğu her durumda ortaya çıkan baş dönmesidir. Uçurumun kenarından aşağıya bakıp başı dönen bir insan gibi, özgürlük kendi olanaklarını seyreder. Kendi kendisiyle ilişki kurma olanağını ve bu ilişkiden sorumlu olmanın zorunluluğunu keşfeder. Bu nedenle kaygı hem ona doğru itildiğimiz hem de ondan kaçındığımız “sempatik bir antipati, antipatik bir sempati”dir.

Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı, varoluşçu Danimarkalı filozof Kierkegaard'ın izinde özgürlüğün insan varoluşundaki en temel belirtisi olan kaygıyı, kalıtsal günah, özgürlük, zaman ve umutsuzluk kavramlarıyla ilişkisi bağlamında açıklamaya yönelik bir çabadır.

AYRINTI • PHILOPHIAAYRINTI
ISBN: 978-975-539-972-0



9 789755 399720

