KİERKEGAARD VE KAYGI KAVRAMI

Vefa Taşdelen

I

Kaufmann, *İnsanı Anla[ma]mak* adıyla Türkçeye çevrilen (*Discovering the Mind*) eserinde, Kierkegaard'ın psikologluğuna değinir ve Kierkegaard üzerine hızla büyüyen incelemelerde, onun ruhbilimsel kavrayışına pek dikkat edilmemiş olmasını üzüntüyle karşılar. (Kaufmann, 31) Kendi yazılarında eşsiz bir psikologun konuştuğunu söyleyen Nietszche, "benden önceki filozoflar arasında 'yüksek dolandırıcı', 'ülkücü' değil de onların tam tersi psikolog olan biri var mıydı hiç" diye sorarken (Nietzsche, 65, 148), Kierkegaard'ın bu konudaki öneminden habersizdi kuşkusuz. Kierkegaard, eğer Nietzsche'nin sorusunu cevaplayacak olsaydı, yalnız *Ya / Ya da, Kaygı Kavramı, Korku ve Titreme* ve *Ölümcül Hastalık*'ta ortaya koyduğu psikolojik çözümleme ve derin gözlem gücü bile, bu soruya olumlu cevap vermesine yeterdi. Bu eserlerde ele aldığı konular, öne çıkardığı kavram ve görüşler, psikolojik içeriklidir. *Korku ve Titreme*'de "korku"yu, *Ölümcül Hastalık*'ta "umutsuzluk"u, *Kaygı Kavramı*'nda "kaygı"yı irdelerken, *Ya / Ya da*'da, estetik varoluş alanı ve etik varoluş alanı olarak adlandırdığı varoluş biçimlerine ilişkin derin gözlemlerde bulunur ve zengin ruhsal çözümlemeler sunar. *Korku ve Titreme*'de korku, bireyin Tanrı ile olan ilişkisindeki öznel yaşantısında ortaya çıkarken, *Ölümcül Hastalık*'taki umutsuzluk, benliğin sonsuzla ilişkisinin kesilmesi ve sonlu içinde daralması durumunda kendini gösterir. *Kaygı Kavramı*'nda, kaygı, insanın kendisinden uzaklaştıramayacağı kendi özüne ilişkin bir şey, varoluşu tanımlayan bir durum olarak belirginlik kazanır. Bütün bunlarda, bir varoluş çözümlemesi, Heidegger'in deyişi ile sanki bir "Dasein analiz" söz konusudur.

Kierkegaard, bütün bunları gerçekleştirirken kutsal metinlerden aldığı kıssalar üzerinden gider, onları çözümleyerek kavramlara ulaşmaya çalışır. *Korku ve Titreme*'de İbrahim'in, *Ölümcül Hastalık*'ta, Lazarus'un kıssasından, *Kaygı Kavramı*'nda ise ilk günahtan hareket eder; sunu, günlük yaşamdan alınmış zengin gözlem ve deneyimlerle desteklenir. Bütün bunlar, Kierkegaard'ın felsefi söylemini oluşturan özgün temel öğelerdir. Çalışmalarında, dinsel metinlerden aldığı Adem, İbrahim, İshak, İsa, Lazarus isimlerinin yanında, Faust, Mefisto, Agamemnon, Don Juan gibi düşüncesini örnekleyebileceği mitolojik kişiliklere de yer verir. Ama bütün bunlar onun için, yalnızca görüşlerini dile getirmenin birer vesilesidir. Gerçekte o ne bir efsane, ne de kıssa anlatıcısıdır. Yaptığı şey, mitolojiden, kutsal metinlerden ve gündelik yaşamdan çıkarsadığı kendi düşünsel duyarlığına uygun örnekleri, içerdikleri varoluşsal imalar açık hale gelinceye değin yorumlamaktır. Yukarıda sözü edilen *Ya / Ya da, Kaygı Kavramı, Korku ve Titreme, Ölümcül Hastalık* adlı çalışmalar, bu tekniğin örneklendiği eserlerdir. *Kaygı Kavramı*, bu açıdan bakıldığında, kalıtsal günah kavramları ile, aslında dogmatik bir konunun irdelenmesinden çok, insanın yeryüzündeki varoluş gerçekliğine ışık düşürmeyi amaçlar. Bu süreç içinde, öznellik, özgürlük, kaygı, an, zaman, tarih, sonsuzluk, benlik, olanaklılık, suç, günah, masumiyet gibi bir çok varoluşsal durum, kaygı kavramı bağlamında kıs-

sanın sisli dünyasından çıkarak düşünsel bir derinliğe, felsefi bir genişliğe kavuşur. Bu anlamda, Kierkegaard hikaye anlatmaz, hikayede ima edilen anlamı, varoluşsal durumları yorumlar, konuya yeni açılımlar getirir, yeni sorular sorar, yeni cevaplar verir. Bunu yaparken felsefe veya teoloji dairesinde kalmak gibi bir kaygı gütmez.

Yazmak, onun için bir varoluş biçimidir. Yaşamı, baştan sona bu eylem içinde geçmiştir. Kendini düşünmeye, sorgulamaya, keşfetmeye, irdelemeye, anlamaya ve bunları baştan sona yazmaya adamıştır. Bunu niçin yapmıştır? Buna bir tek cevap verilebilir: Varoluşla arasındaki boşluğu gidermek için. Yazdıklarıyla yaşadıkları birebir örtüşür. Bunu, "yazılarım, esas olarak kendi gelişimimdir" diye dile getirir. (*PJ*, 383) Yazarak kendini açma, ifşa etme, ortaya çıkarma fırsatı bulur. Felsefesi, yaşamından ayrılmaz. O, kişisel bir felsefedir. "Kierkegaard'ın felsefesi, kendi somut varoluşunu anlama yönünde bir girişimdir. O, kendi felsefesinin kökeni ve hareket noktası olduğu kadar, nihai nesnesidir de." (Sagi, 7) "İlk eserim" dediği *Ya / Ya da*'dan sonra, sık sık yazmayı bırakarak sade bir yaşama dönmek istediyse de bunu başaramamıştır. (*JP*, 559) "*Ya / Ya da*'yı yazdıktan sonra ülkenin her hangi bir yerinde (koşulları zor da olabilirdi) sıradan bir yaşam sürmek istedi, fakat kitabı başarılı oldu ve bunu yeni kitapları izledi. Her yeni kitapta: 'bırakmalısın, artık bu son olmalı' dedi kendi kendine." (Watkin: 29-30) Ama başaramadı. Bu açıdan, yazarlık onun peşinden gittiği ve seçtiği bir etkinlik alanı olarak görülmemelidir. Daha çok şu söylenebilir: Yazmak, onu çekmiştir. Son olmasını dilediği her kitabın ardından yenileri sökün etmiştir. O yazarlığı değil, yazarlık onu kovalamıştır. Sakin bir yaşamla yazarlık arasındaki tercihinde, sükunet hep yapılmamış bir işte ve meslekte kalmış, Kierkegaard, yazarlığın gerilimini ve diyalektik içeriğini (çünkü Kierkegaard, farklı müstear isimleri kendi kişiliğinde barındıran diyalektik bir yazardır) kişiliğinde toplamanın tedirginliğini yaşamıştır. Artık yazı, yalnız bir varoluş biçimi değil, varolmanın kendisidir. Yazarak ağlamış, yazarak gülmüş, yazarak düşünmüş, yazarak ayrılmış, yazarak kavuşmuş, yazarak kavga etmiş, yazarak eleştirmiş, yazarak iletişimde bulunmuştur. Kendi içindeki hesaplaşması da, sevdiği kişi ile olan haberleşmesi de bu şekilde olmuştur.[1] Zamanı hep yazma peşinde geçmiş, insanlara ve olaylara, yazı avına çıkmış bir gözlemci gözü ile bakmıştır. (Poole, 21-22) Sokaklar onun için bir varoluş laboratuarı olmuş, gezi yolları ve sözcükler arasında bir yaşam oluşturmuştur. Bu sayede, kırk üç yıllık bir ömre, hem nitelik, hem de nicelik açısından devasa eserler sığdırabilmiştir.

Gözlem gücü, onun felsefi söylemini oluşturan en önemli öğelerden biridir. Bu durum, özgün sayılabilecek bir husustur. Onun bu tutumu ile felsefe, salt bir *theoria* etkinliği olmaktan çıkıp, gündelik hayatın içine, varoluşun yürek çarpıntıları arasına karışmıştır. Böylece, filozofun fildişi kulesi, kendi irtifasını kaybederek değişmez özleri ve bu özlere ilişkin sabit bilgileri kotarma etkinliği olmaktan çıkarak varoluşa ilişkin bir etkinlik haline gelmiştir. O, salt *tehoria* etkinliği içinde kalmak yerine "yaşamın mümkün olan her alanda bol bol sunduğu örneklere" yönelmiştir. (*CA*, 125) Kendi gözlem gücüne o kadar güvenir ki, çağına ilişkin gözlemleriyle, kendisini bir çatı katında oturan, üstelik evin çökmesinin yakın olduğunu bilen birine benzetir ve "bir kuşak içinde bir fırtına kopması yaklaştı mı, benim gibi bireyler kendini gösterir" der. (Ritter, 9)

[1] Poole, *Ya / Ya da*'nın, kayıtlara geçmiş en uzun aşk mektubu olduğunu söyler. *Günlükler*'deki bir yazı bu iddiayı güçlendirir: Sevdiği halde, nişanlısı Regine'den ayrılışını yüce bir amaç uğruna sevgiliden "feragat etme" (resignation) durumu ile açıklar. (*JP*, 552) *Korku ve Titreme* ise yalnız "imanın babası" olan İbrahim'in oğlunu feda etme girişimindeki bireysel, tekil ve söz gelmez tutumu ile sosyal ahlakın evrensel, nesnel yapısı arasındaki gerilimi görmezden gelen Hegel felsefesine karşı değil, Regine'nin, nişanlarının bozuluşundaki "yüksek amacı" anlamayan tutumuna karşı da bir tepkidir. Bu şekilde, onu "sadakatsizliğinden ötürü" sert bir dille paylar. (Bkz. Poole, 19, 21) Bu örnekler çoğaltılabilir. Kierkegaard'ın tüm felsefi çabasının kendi yaşamında bir karşılığı vardır. Bu nedenle onun felsefesi, "deneysel felsefe" gibi şaşırtıcı bir öğeyi içerir. (Gardiner, 42)

Kierkegaard, amansız bir Hegel muhalifi olsa da, eserlerinin ortaya çıkışında, Hegel felsefesinin büyük katkısı olmuştur. Hegel felsefesine karşı sürdürdüğü muhalefet olmasaydı, Kierkegaard felsefesinin özünü besleyen ana kaynak da kesilmiş olurdu. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'na da Hegelci sistemin eleştirisi ile ele başlar. Öne çıkardığı konu, bu sistem içinde, "akılsal olan gerçek, gerçek olan da akılsaldır" (Hegel, 29) ilkesinden hareketle, her şeyin açıklanabilir olduğunu gösterme adına, insanın, varoluşun, ilk günahın, tarihin, değişimin, gelişimin, masumiyetin, hatta ruhun ölümsüzlüğünün bile, sistemin bütünlüğü içinde mantığın değişmez kategorileri altında ifade edilmiş olmasıdır. *Kaygı Kavramı*'nda konuya bakışını şu şekilde dile getirir: "Schleiermacher, güzel Grek duyarlığında, yalnız bildiği konuda konuşan bir düşünürdü. Hegel ise aksine dikkat çekici yeteneğine ve muazzam bilgisine karşın, geniş ölçekte Alman dayarlığında bir felsefe profesörü rolünü üstlendiğini bize tekrar tekrar hatırlatır; çünkü, o, *à tout prix* [ne pahasına olursa olsun] her şeyi açıklamak zorundadır. (*CA*, 20) Kierkegaard'a göre bu zorunluluk öylesine ileri derecededir ki, Hegel, ölümsüzlüğü sisteme dahil etmekte başarısız olacağını anlayınca, onun için sisteme ilave bir yer tahsis etme arayışı içine girer. (*CA*, 153)

Değişken olanın değişken olmayanla saptanması, Kierekgaard'ın eleştiri noktasıdır. "Mantıkta hiçbir hareketin *ortaya çıkmaması* gerekir, çünkü mantık ve mantıksal olan her şey yalnızca *vardır*. Mantığın bu güçsüzlüğü, varoluşun[*Tilværelse*] ve edimin olduğu yerde mantığın oluşa dönüşmesinden ibarettir. Böylece, mantık, baştan beri hep aynı olan kategorilerin somutlaşması içinde derin bir şekilde emilir." (*CA*, 12) Gerçeğin yapısı ile aklın yapısının bir birlerine uygun olması, Hegel sistemi içinde, sistemin ve mantıksal açıklamanın dışında kalabilecek hiçbir şeyin olmadığını ve olamayacağını gösterir. Bu nedenle Hegel, sistemin bütünlüğüne ulaşabilmek için kendisini hemen her konuda açıklama yapmak zorunluluğu içinde hissetmiştir. Hegel, bütün konuları olduğu gibi, günah konusunu da mantık içinde çözmeye ve açıklamaya çalışmıştır. Buna göre, günah, bir "olumsuz olan"dır (negative). Ama, *Mantık Bilimi*'nin son bölümünün başlığının "edimsellik" olması, değişken olanın, değişken olmayan mantıksal sistem dahilinde açıklanmaya çalışılmasının çelişkisini de ifade eder. Bu anlamda günah, mantığın içinde yer alamayacak denli değişken bir doğaya sahiptir. Bu nedenle, Kierkegaard, mantığın son kısmına "edimsellik" başlığının konulmasına karşı çıkar. "Mantık içinde olabilecek hareketin ne kadar mantık dışı olduğu görülebilir, çünkü olumsuz olan kötüdür; ve etik içinde olması gerekenlerin nasıl etik dışı oldukları da görülebilir; çünkü, kötü olumsuz olandır. Bu terimler, mantıkta çok fazla, etikte çok az geçer. Hem mantığa, hem de etiğe uygun olduklarının düşünülmesi, hiçbir yere uygun olmadıkları anlamına gelir. Eğer etik başka hiç bir aşkınlığa sahip değilse, temel olarak mantıktır. Eğer mantık, etiğin gereksinim duyduğu kadar aşkınlığa gereksinim duymak zorunda ise, o zaman mantık değildir." (*CA*, 13)

Kierkegaard, Hegelci yaklaşıma karşı çıkarak, mantığın varoluşa ilişkin durumları karşılamakta yetersiz kalacağını, varoluşun bir sisteminin olamayacağını söyler. Bu düşüncesini hemen her fırsatta ifade eder; bu görüş onun felsefesinin temelini oluşturur. Bu konuya ilişkin olarak *Bilim Dışı Eklenti*'de şu görüşlere yer verir: "Bir varoluş sistemi formüle edilemez", "varoluşun sistemi olmaz", "bir varoluş sistemi [*Tilværelsens System*] oluşturulamaz." Varoluşun sisteminin olamayacağı, ancak varoluş içinde olanlar açısından geçerlidir. Yoksa, "varoluş, bizzat Tanrı için bir sistemdir; fakat varolan herhangi bir ruh için sistem olamaz. Sistem ve sonuçlanmışlık, birbirlerine karşılık gelirler; fakat, varoluş bunun karşısındadır. Soyut bir şekilde bakıldığında, sistem ve varoluş bir arada düşünülemez; çünkü, varoluşu düşünmek için, sistematik düşünce onu ortadan kalkmış ve sonuçta artık varolmayan bir şey olarak düşünmek zorundadır." (*CUP I*: 109, 118) Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Kierkegaard, Hegel felsefesinden ne kadar etkilenmiş olsa da, ortaya koyduğu düşünce, Hegel felsefesinin yanında değil, tam karşısında bulunur.

Kierkegaard, varoluşsal durumları tanımlamaktan kaçınır. Tanım mantıksal bir kavramdır ve değişimi dışarıda bırakır. Oysa varoluş, sürekli bir değişimdir. Bu açıdan bıkıldığında, varoluşa ilişkin durumların tanımlanması, bir varoluş sisteminin oluşturulması, yalnızca varoluşun bir anlık resmi olabilir. Genel olarak bakıldığında, varoluşu tümüyle karşılayacak bir tanımın yapılması, insan açısından mümkün olmayan bir şeydir. Bu nedenle Kierkegaard, "varoluşsal kavramlarla olan ilişki, tanımlardan kaçınmada her zaman daha büyük bir özen ister" der. (*CA*, 147) Kendisi de tanımlamadan kaçınır. *Sevginin Eserleri*'nde, "her ağaç kendi meyvesiyle bilinir, sevgi de kendi meyvesiyle bilinir" (*WL*, 8) derken amacının bir sevgi tanımı vermek değil, yalnız "sevginin eserleri" üzerine düşünmek ve sonuçlarına bakarak sevgiyi tanımak olduğunu belirtir. Öte yandan, *Kaygı Kavramı*'ndaki "kavram" kavramından onun spekülatif bir çalışma olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Kendisine "magister"[2] unvanını kazandıran *İroni Kavramı* için de aynı şey söylenebilir. Bu tür bir adlandırma, Kierkegaard'ın bir ironisi olarak değerlendirilebilir. Kierkegaard'ın tanımlamaya karşı çıkarken haklı gerekçeleri vardır: Tanım, hareketi durdurmak ve tanımlanan nesneyi kendi akışı içinden tutup çıkarmak anlamına gelir. Bir başka neden, tanımlayanla tanımlanan arasında bir mesafenin olması gerektiğidir. Oysa, varoluş durumunda kişi kendi durumunu tanımlamaktadır. Çünkü, "düşünen özne, aynı zamanda varoluş içindedir." (*CUP I*: 92) Tanım, varoluşun resmini çeker. Ama çok geçmeden resim kendi gerçekliğini yitirir. Varoluş, kendisine ilişkin tüm tanımları geride bıraka bıraka ilerler. Bu ilerleyiş, özgürlük içinde gerçekleştiğinden bir öngörülemezlik öğesi de içerir. Kierkegaard, "edimsel olanın bir parçası olan olasılık (contingency), mantığın alanı içine alınmaz" derken (*CA*, 10), mantığın değişmezliği arayan doğasının, varoluşun değişkenliğine ve öngörülemezliğine ne kadar yabancı olduğunu da ifade etmiş olur. Bu nedenle, "varoluş (*Tilværelsen*) üzerinde ne kadar düşünceye dalarsa dalsın, hiç kimse onu gerçek anlamda anlayamaz." (*CA*, 104)

Özellikle psikolojik ikili olarak adlandırabileceğimiz *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık*'ta, somutun filozofu olduğunu iddia etmesine ve söylemini gündelik yaşam deneyimlerinden devşirdiği örneklerle zenginleştirmesine karşın, oldukça soyut bir dil kullanır. Soyut dil ve anlaşılmazlık bakımından onları Hegel'in *Tinin Görüngü Bilimi* ile karşılaştıranlar bile vardır. (Gardiner, 104) Bu haksız bir karşılaştırma da sayılmaz. Zira, iyi bir şekilde okunduklarında bile, anlama güçlükleri içirdikleri bir gerçektir. Bu nedenle okuyucunun, özellikle *Kaygı Kavramı*'nı okurken, anlama konusunda kendisine fazla haksızlık yapmadan, ama olası tüm anlama yöntemlerini de kullanarak okuması ve tüm yaşam deneyimlerinden yararlanması gerekir. Çünkü, "*Kaygı Kavramı*, Kierkegaard'ın en önemli, muhtemelen de en zor eseridir." (Thomte, xii) Kierkegaard da bu zorluğun farkındadır. Bunu, "Araştırmanın formu nedeniyle, belirli durumlara ancak çok kısa ve neredeyse cebirsel bir şekilde işaret edebiliyorum" diyerek dile getirir. (*CA*, 113)

Kaygı Kavramı'ndaki kapalılığın ve anlaşılma güçlüğünün çeşitli nedenleri vardır. Bunlardan ilki, Kierekgaard'ın bir sistem düşünürü olmamasıdır. Bu, onun düşüncelerini, izlenmesi ve bir bütünlük içinde kavranması bakımından zorlaştırır. Onun eserlerine yansıyan, öznel bir düşünürün öznel dünyasıdır. Bu öznel dünyaya sızma denemesi, kuşkusuz bir anlama ve yorumlama sorununu da beraberinde getirir. Onunla aynı ruh halini, aynı dili ve aynı kültürü paylaşan kişilerin onu daha iyi anlayabileceği bir gerçektir; bu ortak zeminin kaybedilmesi, metinlerin anlaşılması konusundaki zorluğu da beraberinde getirir. Anlaşılma güçlüğü konusundaki bir başka neden ise, mitolojiden kutsal metinlere, kutsal metinlerden gündelik gözlemlere, gündelik gözlemlerden felsefe ve tarihe varıncaya değin geniş bir alana (özellikle de

[2] Kierkegaard, "magister" unvanını, *İroni Kavramı*'nı Kopenhang Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde yedi buçuk saatlik bir savunmanın ardından 20 Ocak 1841'de aldı. Bu unvan 1854'de kaldırıldı ve yerine "felsefe doktoru" unvanı konuldu. Böylece, Kierkegaard'ın 1855'teki ölümü, "Dr. Søren Kierkegaard öldü" diye duyuruldu. (Hong, xii)

Hegel felsefesine) göndermede bulunması ve bu göndermeler konusunda yeterince açık davranmamasıdır. O, açıkça belittiği göndermelerde bile, okuyucunun, göndermede bulunduğu olaya veya metne aşina olduğunu varsayar. Şöyle der: "Okuyucularımın da benim kadar okumuş olduklarını varsaymak benim için daima bir sevinç kaynağıdır. Bu varsayım yazar için olduğu gibi okuyucu için de ekonomiktir. Bu nedenle, atıfta bulunduğum kitaba okuyucumun aşina olduğunu varsayıyorum. Eğer haberdar değilse, atıfta bulunduğum kitapla tanışması için onu teşvik ediyorum..." (*CA*, 147)

Kierkegaard, okuyucudan, yalnız atıfta bulunduğu kitapları okumuş olmasını istemekle kalmaz, kendisi ile aynı sorunlara ve aynı yaşam deneyimlerine sahip olmasını da ister, açıkça söylemese bile bunu varsayar. Bu husus, anlaşılma güçlüğünü daha da artırır. Bu varsayımlar, kendi zihninde açıklığa kavuşturduğu konuların, yazıya açıkça yansımasını engeller. Bunun nedeni şudur: Okuyucu onunla aynı soruları sormuşsa, aynı irdelemeleri yapmışsa, aynı kaynakları okumuşsa, aynı deneyimlere sahipse, o zaman her şeyi açıkça yazmanın ne anlamı olabilir? Bu, hem konuyu basite indirgemek, hem de yazarken göz önünde bulundurduğu "ekonomikliğin" aksine, zaman ve emek israfı olacaktır. İşte bu gerekçeler, yazarın kendi içindeki tartışmaları, sanki onlardan herkesin haberi varmış gibi kapalı ve içe dönük bir dille ortaya koymasına neden olmuştur. Aslında o da bu güçlüğün farkındadır, ama bu onun için fazla bir şey ifade etmez. Zira aydınlatıcı yazılar yazmayı ve çok okunmayı istemez; hatta bunu kendi yazarlığı açısından bir tehlike olarak görür. *Korku ve Titreme*'nin *Giriş*'inde, kendisi hakkında yazdığı şu sözler, bu konuda aydınlatıcıdır: "Yazmasının nedeni şudur: Onun yazdıklarını alan ve okuyanların azalması, onun için gittikçe daha uygun ve daha açık hale gelen bir lükstür. Tutkunun, öğrenme uğruna yok edildiği bir çağda, kaderini kolayca önceden görebilir. O çağ ki, onda okuyucuları olmasını isteyen bir yazar, kitabını, öğle şekerlemesi sırasında rahatça okunabilecek bir şekilde yazmaya dikkat etmelidir." (*KT*, 9) Yazdığı yazıların aydınlatıcı olması konusunda da isteksizdir. Her şeyden önce aydınlatıcılığı, yazara değil okuyucuya devretme eğilimindedir, tıpkı *Ölümcül Hastalık*'ta söylediği gibi: "Sorun, bu anlatım biçiminin herkesi aydınlatabilip aydınlatamaması değildir; çünkü hepimiz bu açıklamayı izleme konusunda aynı durumda değiliz." (*ÖH*, 14) Anlama ve anlaşılma konusunda sorumluluğu okuyucuya devretme eğiliminde olduğunu gösteren bir başka ifade de şudur: "Bu ifadeyi zor bulanlar olacaktır ve bu benim yardımcı olamayacağım bir şeydir." (*CA*, 103) Anlaşılmak, açık, aydınlatıcı ve öğretici olmak, onun için fazla bir şey ifade etmez. Bu nedenle anlatımda kendisini sınırlamaz, anlaşılabilir olma kaygısı gütmez ve "anlamak için zengin bir deneyimi gerekli kılan" anlatımlara başvurur. Kısaca, önce kendisi, sonra da kendisi gibi olanlar için yazar. Bu tutum, onun "öznel düşünür"lüğünün bir parçası olarak görülebilir.

II

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda, eserin adından da anlaşılacağı gibi kaygı kavramını ele almak ister. Ne var ki, onu günahın dışında düşünemez. Bu nedenle, kaygıyı tanımaya ilk günahla birlikte başlar. Ona göre kaygı, "kalıtsal günahın sonucu veya tekil bireydeki varlığıdır." (*CA*, 52) Kierkegaard bir günlükte kaygı ve kalıtsal günah sorunu arasındaki ilişkiyi konusunda şunları yazar: "Kalıtsal günahın doğası sık sık açıklanmıştır ve yoksunluğu duyulan hala temel bir kategoridir –bu kategori, kaygıdır [*Angst*]; kaygı, temel yönlendiricidir. Kaygı, kişinin kendisini korkutan şeyi arzulamasıdır, bir duygudaş karşıt doğalılıktır (sympathetic antipathy); kaygı, bireyi sıkıca kavrayan yabancı bir güçtür ve insan kendisini ondan koparamaz ve koparmak da istemez; çünkü korkar, fakat korktuğu şeyi arzular. Kaygı, bireyi güçsüz bırakır ve ilk günah daima zayıflıkta ortaya çıkar; bu nedenle, o, açık bir şekilde sorumluluktan yoksundur; fakat bu yoksunluk gerçek bir tuzaktır." (Thomte, 235) Kierkegaard kaygı kavramı içinde belirgin bir yeri olan bu "duygudaş karşıt doğalılığı" şu şekilde açıklar: kaygı vasıtasıy-

la suçlu hale gelen kişi, suç kendisinden değil de yabancı bir güç olan ve kendisini ele geçiren kaygıdan kaynaklandığı için gerçekten masumdur; bu öyle bir güçtür ki, kişi onu sevmedi, fakat onun için kaygılandı. Ve o suçludur; çünkü, kendisinden korktuğu halde yine de sevdiği kaygı içine batmıştır. Dünyada bundan daha belirsiz bir şey yoktur. (*CA*, 43) Böylece, kaygı ve günah arasındaki ilişki, bir "duygudaş karşıt doğalılık" olarak belirginleşir. "*Dogmatik Kalıtsal Günah Sorunu Üzerine Psikolojik Açıdan Basit Bir Tartışma*"[3] olan eserin alt başlığı da, kaygı ve günah arasındaki sıkı bağı vurgular. Kierkegaard, bu nedenle kaygıyı, "kalıtsal günah dogmasını sürekli hatırda tutarak" ele alır. Bu da, *Kaygı Kavramı*'nı, kaygı kadar, hatta ondan daha fazla bir *Günah Kavramı* haline getirir. Bu konuda şunları söyler: "Bu eserin görevi, 'kaygı' kavramını psikolojik yönden incelemektir; fakat bunu, kalıtsal günah dogmasını sürekli *in mende* [hatırında tutarak] ve göz önünde bulundurarak yapar. Bu nedenle, her ne kadar kapalı ifade edilse de, o aynı zamanda günah kavramıyla da ilgili olmak zorundadır." (*CA*, 14)

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda ele aldığı sorunun karmaşıklığının farkındadır, fakat öneminin de farkındadır. Sorunu, bir sistemin bütünlüğü ve kapsayıcılığı içinde değil, monografik bir tarzda ele aldığını söyler. "Burada geliştirilen düşünce, işgal ettiği yere göre muhtemelen çok karmaşıktır (ne var ki, ilgili olduğu konunun önemi dikkate alındığında uzun olmaktan oldukça uzaktır); bununla birlikte, hiçbir şekilde konu dışına çıkılmamıştır; çünkü, ayrıntılar kitabın konusunu kinaye yoluyla aydınlatmak için seçilmiştir. Örnekler geniş bir alandan alınmıştır; fakat, daha geniş bir alanda olan şey, kendisini daha dar bir alanda da yineleyebilir; sonuçlar dar bir alanda ortaya çıksa da, yanlış anlamada da benzer bir durum söz konusudur. Sistemin gelişeceğine ihtimal veren kişi, pek çok şeyden sorumludur; fakat, monografi yazan bir kişinin de bağlı kalabileceği ve kalması da gereken küçük bir alan vardır" (*CA*, 14)

Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'nda günah kavramıyla ilgilenirken sorduğu temel soru, günahın ne olduğu, ne anlama geldiği ve ne yaptığı değil, nasıl ortaya çıktığı ve dünyaya nasıl geldiği sorusudur. Günaha ilişkin bu *nasıl*'ı açıklayacak bilim hangisidir, günahın dünyaya nasıl geldiğini en uygun şekilde hangi bilim açıklayabilir? Bu konuda şunları söyler: "İnsan doğası öyle kurulmuştur ki, psikolojik açıdan, bu kuruluşun günahı mümkün hale getirdiğini söylemek tümüyle doğru olacaktır; fakat bu günah imkanını edimsel / fiili hale getirmeyi istemek etiğe isyandır; dogmatik bunu, özgürlük imkanını ortadan kaldırdığı için kutsal şeylere saygısızlık olarak görür; eski bir felsefede, Tanrının varoluşunun mümkün olması halinde zorunlu da olacağının söylenmesi durumunda olduğu gibi, günahın da var olması, edimsel olması ile aynı anlamdadır. Günah edimsel olarak tespit edildiğinde, etik derhal ortaya çıkar ve günahla ilgili her hareketi izler. Günahın dünyaya nasıl geldiği etiğin ilgi alanına girmez; bu gerçek bir yana, günahın dünyaya günah olarak geldiği kesindir. Fakat etik günahın dünyaya gelişiyle, günah imkanının yaşam biçimi üzerindeki etkisinden daha az ilgilenir." (*CA*, 22)

Etik, günaha edimsel bir durum olarak bakar, onu kınar ve yargılar; günahı, savaşılması ve yok edilmesi gereken bir şey olarak görür, bunun için ideal ölçüler koyar. Dogmatik ise günahı, kalıtsal günah bağlamında ele alır. Hukuk, kavram değişikliğine gider ve günahı suç olarak alır; bundan sonra yapacağı şey, uygun bir caza bulmaktır. Metafizik ise onu sıkıcı bir spekülasyon konusu haline getirerek derin düşüncelere dalar; oysa günah salt bir düşünce konusu olmanın ötesinde, varoluş içindeki insanları ilgilendiren canlı bir konudur. Öte yandan, günahtan tıp biliminin ilgileneceği bir hastalık, bir zehirlenme, bir anormallik olarak da söz edilemez. Peki o zaman, günahın nasıl ortaya çıktığını uygun bir şekilde açıklayabilecek bilim hangisidir? Kierkegaard, bu bilimin psikoloji olduğunu söyler

[3] Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nı "kalıtsal günah sorunu üzerine basit bir psikolojik tartışma" olarak adlandırır. Hannay'ın işaret ettiği gibi, bu gündelik anlamda bir "basitlik" değil, daha çok, Kierkegaard'ın kendisinin de ifade ettiği gibi "tümüyle basit [gibi görünen] şeyler üzerinde düşünme"dir. (*CA*, 85) Bu anlamda, "Kaygı Kavramı'nın terminolojisi, teknik değil metaforiktir." (Hannay, 177) Bu metaforik tarz yalnız "basitlik" konusunda değil, diğer pek çok konuda da, örneğin "kaygı belki başdönmesi ile kıyaslanabilir" ifadesinde de kendini gösterir.

Günah neden ve hangi özelliğinden ötürü psikolojinin ilgi alanına girer? Şu ifade bu konuda aydınlatıcı olabilir: "Psikolojinin inceleme konusu... zorunlu olarak değil (çünkü, zorunlu olarak olan şey bir durumdur; örneğin, tüm bitki tarihi bir durumdur), fakat özgürlükle olan bir şeydir; bu daimi şey, önceden hazırlanan bu varsayım, günahın bu gerçek imkanı, psikolojik ilginin bir konusudur." Günah diye bir durumun varsayılması, bu konuda insan özgürlüğünün yasakla sınırlanması, ama yine de günahın, özgürlüğün önünde bir seçenek, edimsel hale gelebilecek bir imkan, bir ihtimal olarak bulunması, konuyu, psikolojinin ilgi alana sokar. Bu ilgi, somut bir şeye karşı gösterilmiş bir ilgi değildir; bu anlamda, psikolojinin günah konusuna gösterdiği ilgi, günahın imkanı ile sınırlıdır. Bu ilgi biçimi, onun soracağı soruyu da belirler. *Nedir* ve *niçin* soruları kişiyi etiğe ve metafiziğe doğru götürür; psikolojinin günaha ilişkin sorabileceği soru *nedir* ve *niçin* soruları değil, "nasıl" sorusudur. Bu nedenle, günahın nasıl varlık kazandığı veya yer yüzüne nasıl geldiği sorusu, Kierkegaard'a göre, psikolojinin cevaplaması gereken bir sorudur; çünkü, "psikoloji, günahın varoluş hali [*bliver til*] ile değil, onun nasıl varoluş kazandığı ile ilgilenebilir." Psikolojinin ilgisi, günah imkanına yöneliktir; bu imkan ve ihtimal, edimsel hale gelmeye başladığında, psikolojinin görevi de biter. Burada, günah sorunu bağlamında, psikoloji ve etik, psikoloji ve dogmatik arasındaki ayrımı netleştiren bir noktaya değinilebilir: Psikoloji günahın imkanı ile ilgilenirken, etik günahın edimsel yönü ile ilgilenir, psikoloji günahın gerçek imkanını açıklarken, dogmatik kalıtsal günahı, yani günahın ideal imkanını açıklar. (*CA*, 22, 23) Bu husus, psikolojinin yaptığı işin tanımlanması açısından önemlidir. Bu anlamda, günaha ilişkin psikolojik ilgi, günahın edimsellik kazanmasına değin sürer. Bundan sonrası, psikolojik ilginin alanına girmez.

Psikoloji günahla nasıl ilgilenecektir, bir başka deyişle psikolojik yöntemin özellikleri nelerdir? Kierkegaard, psikolojik yöntemin "gözlem"e dayalı olduğunu, psikolojinin de örnekler ve gözlemler üzerinde çalıştığını, gündelik yaşamın kendisine sunduğu örnek ve deneyimlerle çalışmasını zenginleştirdiğini düşünür. Kierkegaard, yaşamın, psikolojik gözlem için yeterli derecede zengin olduğunu söyler ve "insan, yeter ki nasıl bakacağını bilsin" der. (*CA*, 74) *Kaygı Kavramı*'nda kaynak metinlerin incelenmesine ve araştırılmasına dayalı bir kitap yazmak istemediğini, daha çok psikolojik yöntemin gözlem ve örneklerinden hareket etmek istediğini belirtir: "Niyetim, bilinen bir eser vermek veya kaynak metinleri araştırarak zaman harcamak değildir. Psikolojik çalışmalarda sıkça zikredilen örnekler, gerçek psikolojik-şiirsel otoriteden yoksundur. Onlar, tecrit edilmiş *notarialiter* [onaylı olgular] olarak dururlar ve kişi sonuçta bir kural oluşturmak için böyle sıkıntılı ve inatçı insanların çabalarına ağlasın mı gülsün mü bilemez. Psikolojiyle ve psikolojik gözlemle uygun bir tarzda ilgilenen kişi, kendisine derhal, olgusal otoriteden (factual authority) yoksun olsa bile yine de farklı türden bir otoriteye sahip kendi örneğini kurma yetisi kazandıran genel bir insan esnekliği kazanır. Psikolojik gözlemci diğer insanlara eğilmek, kendisini onlara bağlamak ve onların davranışlarını taklit etmek için bir ip cambazından daha çevik olmalıdır." Kaynaklara dayalı bir çalışma biçimi ile gözleme dayalı bir çalışma biçiminin farkını da, paragrafın devamında şu şekilde dile getirir: "Kendini tamamladığı zaman, örneklerini yazılı kaynaklardan almaya ve yarı ölü hatıraları ortaya koymaya gerek duymayacaktır; fakat renk cümbüşü içinde şırıldayan ve sıçrayan sudan tümüyle taze gözlemlerini çıkaracaktır. ... Eğer kuşkulanırsa, insan yaşamına öyle bir yönelir ki, gözlerinin öyle araştırıcı bir keskinliği vardır ki, imgesel bir düzenlemede [*experimentet*] yararlı olabilecek uygun bireyi kolaylıkla keşfedebilmek için nereye bakacağını bilir. Onun gözlemi, gözlemini her ne kadar, bu tür olaylar sanki bin yılda yalnız bir kez olurmuş gibi – örneğin, bir zamanlar Saksonya'da bir doktorun muayene ettiği bir köylü kızı yaşadı, bir zamanlar Roma'da, bir tarihçinin kendisiyle ilgilendiği bir imparator vardı, vb.- isimlere ve bilinen alıntılara atıfta bulunarak desteklemese bile, diğerlerinin gözlemlerinden daha güvenilir olacaktır." (*CA*, 55-56) Ne var ki, psikolojik gözlem, farklı türden bir hassasiyeti, derinliği ve dikkati gerektirir. Bu nedenle, yanılma ve aldanma riski taşır. Kierkegaard, bu riski şu şekilde

ifade eder: "Bu konularda gözlem yapmak son derece zordur. Gözlemci özellikle, kalp atışını duyduklarında, bunun kendilerinin değil hastanın kalp atışı olduğundan emin olmak isteyen doktorların dikkati ile çalışmalıdır. Aynı şekilde, gözlemini gerçekleştirirken keşfettiği hareketin kendi rahatsızlığı olmamasına da dikkat etmelidir. (*CA*, 71)

Kaygı Kavramı'nda, bu psikolojik yöntem baştan sona etkili bir şekilde kullanılmış, eser günlük yaşamdan, mitolojiden, kutsal ve edebi metinlerden alınan örneklerle zenginleştirilmiştir. Onun bu özelliği ile, geleneksel felsefenin tutumundan farklılaştığı söylenebilir. Çünkü artık o salt düşünsel bir temele dayanmaz, deneysel-gözlemsel bir özelliğe de sahiptir ve bu geleneksel felsefenin yoksun olduğu bir şeydir. Nietszche'nin "benden önceki filozoflar arasında psikolog olan biri var mıydı hiç" diye sorarken, büyük bir olasılıkla aradığı bu özelliklere sahip birisiydi. Çünkü bu tür felsefi bir tutum, yaşamın taze ve değişken havasını, kuramların ve kavramların donuk yüzüne tercih eder; fildişi kuleyi bırakır ve sokağa iner. Artık orada, özlerin ölümsüz bedenleri değil, büyük bir hızla gelip geçen varoluşun olanakları ve olasılıkları yer alır.

III

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda, tüm düşünce evrimini belirleyecek, insan, benlik ve varoluş konularındaki görüşlerinin çıkış noktasını oluşturacak bir konu üzerinde durur. Bu, insanın bir sentez olduğu görüşüdür. *Kaygı Kavramı*'ndan iki yıl sonra, yani 1846 yılında yayınladığı *Bilim Dışı Eklenti* ve 1849 yılında yayınladığı *Ölümcül Hastalık*'ta bu görüşünü geliştirir. Buna göre insan, tinin ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezidir. Ne var ki, onun amacı, insanın bir sentez olduğunu söyleyip bırakmak değildir. Bu, başkaları tarafından zaten ifade edilmiştir. Asıl amacının, sentez düşüncesi üzerinde derinleşmek olduğunu şu şekilde ifade eder: "İnsan, tinin (psyche) ve bedenin (body) bir sentezidir, fakat *sonlunun (temporal) ve sonsuzun da (eternal) bir sentezidir*. Bu sık sık ifade edilen bir görüştür, hiçbir itirazım yok; zira amacım yeni şeyler keşfetmek değildir; oldukça basit şeyler üzerinde kafa yormak benim sevincim ve en pervasız uğraşımdır." (*CA*, 85)

Kierkegaard, *Bilim Dışı Eklenti*'de ve *Ölümcül Hastalık*'ta, sentez olmayı, ben olmak olarak niteler. Böylece, insan olmanın anlamı ben olmak, ben olmanın anlamı da insan olmak olarak ortaya çıkar. Tanner'e göre, Kierkegaard benliği, üç aşamada ortaya çıkan bir sentez olarak görür. Bu sentez, öncelikle, sınırlı-sınırsız, sonlu-sonsuz, zorunluluk-özgürlük karşıt gizil güçlerinin sentezinde ortaya çıkar. Bu varoluş oluşumları ya da öğeleri, beden-tin (body-soul) ikilemine karşılık gelirler. Bu öğeler, insan varoluşunun temelini oluştururlar; ne var ki, yalnız bu gizil güçlere sahip olmak, gerçek anlamda bir ben (ya da ruh) olmaya yetmez. Ben (ya da 'ruh') olmak, daha çok sentez olmaktır. (Tanner, 147) Kierkegaard, öğeler ve sentez aşamaları arasındaki bu ilişkiyi en açık biçimde *Ölümcül Hastalık*'ta açıklar: "İnsan, ruhtur (spirit). Fakat ruh redir? Ruh ben'dir. Fakat ben nedir? Ben, kendisiyle ilgilenen bir ilişkidir." "İnsan sınırlının ve sınırsızın, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezidir. Kısaca, bir sentezdir. İki terim arasındaki sentezdir. Bu açıdan bakıldığında insan henüz bir ben değildir." İki terim arasındaki ilişki, üçüncü bir terim sayesinde sentez haline geldiğinde, benlik de ortaya çıkmış olur; bu, bireyi Tanrının huzuruna koyan bir "sonsuzlaşma" hareketidir. (*SD*, 43, 60)

Kierkegaard, tinin ve bedenin sentezini birinci sentez, sonlunun ve sonsuzun sentezini ikinci sentez olarak adlandırır. Ne var ki, bir sentezden söz edebilmek için yalnızca tin ve beden, sonlu ve sonsuz gibi karşıt iki öğenin olması yetmez; sentezi kuracak üçüncü bir öğeye de gereksinim vardır; zira, "sentez öyle bir çelişkidir ki, üçüncü öğe olmaksızın tamamlanamaz." (*CA*, 85) Peki, birinci sentezin üçüncü öğesi nedir? "İnsan tinsel (psychical) ve fiziksel olanın sentezidir; bununla birlikte bu iki öğe, üçüncü bir öğe içinde birleştirilmezse sentez düşünü-

lemez. Bu üçüncü öğe, ruhtur (spirit).” (*CA*, 43) Kierkegaard'ın anladığı anlamda ruh, Hıristiyanlığın tüm varsayımlarına sahiptir. Özellikle, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi kurması ve ölümsüzlük düşüncesinin ifadesi açısından önemlidir. Doğum, ölüm ve mahşer (eskaton) gibi içerimleriyle biricikliğe sahiptir ve kişiye özgüdür. Antik Yunan kültüründeki orfeizm inancında bu niteliklere sahip bir ruh anlayışı yoktur; ruh, farklı bedenlerde tekrar tekrar cisimleşir. Sonsuzluk ise, başı ve sonu olmayan bir sınırsızlıktır. Bu sınırsızlık içinde olup biten şey, sürekli bir yinelenmedir. Bu anlamda, sentezin üçüncü öğesi olan ruh, Antik Yunan'daki “yaşamın nefesi, can, canlılık, yaşamsal ilke, tin” gibi anlamlara gelen (Peters, 166) *psyche*'den farklıdır. Bu nedenle Kierekgaard, Antik Yunan'da “ruh kategorisinin” olmadığını söyler. Bu yoksunluk, Grek kültürünün en temel ilkelerini belirlemiştir. Bunların başında sonsuz yaşam, varlık ve zaman anlayışı, cinsellik, kösnüllük, güzellik konuları gelir. Bu da, sanattan gündelik yaşama, ahlak anlayışından hukuk sistemine varıncaya değin pek çok alanda etkili olmuştur. Kierkegaard, bu yansımalara örnekler verir. “Güzelliğin egemen olması gerektiğinde, ruhun dışarıda kaldığı bir sentez meydana gelir. Bu, tüm Grek kültürünün sırrıdır. Bu yüzden, Grek güzelliğine ilişkin bir güven ve tam bir ciddiyet vardır; fakat, bu nedenle, her ne kadar onun plastik güzelliği bu kaygı ile ürperse de, Greklerin nadiren farkına vardıkları bir kaygı da vardır. Bu nedenle Grek güzelliğinde, bir coşku ve aynı zamanda açıklanmamış derin bir hüzün de vardır; çünkü ruh dışarıda tutulmuştur. Bu kösnüllük günahkarlık değildir, ancak kaygıya neden olan açıklanmamış bir muammadır. Bu nedenle bu toyluğa (naiveté) açıklanamayan bir hiçlik tarafından eşlik edilir; bu, kaygının hiçliğidir.” (*CA*, 65) Ruh yoksunu oluşundan ötürü, bu kültür içinde kaygı ortaya çıkmamış, kösnüllük diye bir sorun olmamış, sonsuzluğun tespit ettiği anlamda bir zaman anlayışı egemen olmamıştır. Hıristiyanlığın ruh ahlayışı ile birlikte kaygı kavramı bir içerik kazanmış, kösnüllük tespit edilmiş ve cinsellik dünya ile tanışmıştır. “Kösnüllüğü, ruh kategorisi altında ilk defa Hıristiyanlık tespit etmiştir.” (*EO*,72) Don Juan, bu nedenle Hıristiyan kültürüne ait bir kahramandır. Yine, ruhun sentezi kurması, günahı ve cinselliği de tespit etmiştir. Bu bakış açısına göre, bütün bunlarla, insanlık bir tarih kazanmıştır. Bu tarih, günahın, kaygının ve cinselliğin de tarihidir. Ama günahı günah, cinselliği cinsellik, erotiği erotik, kösnüllüğü kösnüllük, zamanı zaman, sonsuzluğu sonsuzluk, özgürlüğü özgürlük olarak tespit eden, ruhtur. Bu ruh, Hıristiyanlığın getirdiği anlamda bir ruhtur. İşte bu ruh, tin ve beden arasındaki sentezi kurar ve destekler.

Kierkegaard, ruhsuzluk (spiritlesness) dediği durumla, paganizmin ruh yoksunluğunu birbirinden ayırır. Ruhsuzluk hissizliktir, hissizliğin alışkanlık halini almasıdır, tam bir putperestliktir. Kierkegaard, ruhsuzlukla paganizmin ilişkisini şu şekilde kurar: “Ruhsuzlukta kaygı yoktur, çünkü o bunun için çok mutlu, çok içeriksiz ve çok ruhsuzdur. Fakat bu oldukça üzücü bir nedendir ve paganizm ruhsuzluktan, paganizmin ruha *yönelmesi*, ruhsuzluğun ise ruhtan *uzaklaşması* ile ayrılır. Paganizm, eğer söyleyecek olursam, ruh yokluğudur ve ruhsuzluktan tümüyle farklıdır. Bu durumda paganizm daha tercih edilebilir bir şeydir. Ruhsuzluk ruhun durgunluğu ve ülküselliğin karikatürüdür. Ruhsuzluk, bu nedenle alışkanlıkla yinelenme içine girdiğinde dilsiz değildir ... Ruhsuzluğun his yitimi, ... onun hiçbir şeyi ruhsal açıdan anlamaması ve hiçbir şeyi bir ödev olarak algılamamasından ibarettir. Eğer, özel bir nedenle ruhsuzluğa ruh tarafından dokunulursa ve o bir anda galvanizlenmiş kurbağa gibi seğirtmeye başlarsa, tam olarak pagan fetişizmine benzeyen bir olgu ortaya çıkar. Ruh için otorite yoktur; bunu bildiği için ruhsuzluk için de hiçbir otorite yoktur; ruhsuzluk bu bilgisine karşın, ne yazık ki, ruh olmadığı için, tam bir puta tapıcıdır. O, kalın kafalı birisine ya da bir kahramana eşit derecede saygı ile ibadet eder, fakat diğer bazı şeylerin ötesinde, onun gerçek fetişi bir şarlatandır.” (*CA*, 95)

Ruhsuzluk durumunda, ruhun tümüyle yok oluşundan değil, sentez içindeki etkisini yitirişinden söz edebiliriz. Yine de bir imkan olarak varlığını hep sürdürür; askıya alınmış bir halde yeniden edimsel hale gelmeyi bekler. Yukarıdaki alıntıda geçen “ruhsuzluk, ruhun durgunlu-

ğudur" sözü bu şekilde yorumlanabilir. Kaygı için de aynı şey söylenebilir. "Ruhsuzlukta, ruhun dışında kalması nedeniyle hiçbir kaygı olmasa bile, kaygı yine de mevcuttur, ama beklemededir. Bir borçlu, alacaklısından uzakta uyumak ve konuşmalarıyla onu uzakta tutabilmek için yeterince şanslı olabilir, fakat buradaki alacaklı hiçbir zaman kötü bir şekilde ortaya çıkmaz; o, ruhtur. Ruh açısından bakıldığında kaygı ruhsuzlukta da mevcuttur; fakat beklemede ve şekil değiştirmiş bir halde." (*CA*, 95) Kierkegaard, genel olarak Grek kültürünü, ruhsuz ve ruh yoksunu bir kültür olarak algılar. Bu tür bir yaşam biçiminin ve dünya görüşünün doğal olarak pek çok alanda yansımaları olmuştur.

Birinci sentezde olduğu gibi, ikinci sentezde de üçüncü bir öğeye ihtiyaç duyulur. "Birincide iki öğe, tin (psyche) ve bedendir, ruh (spirit) da üçüncü öğedir; ancak, ruh tespit edildiğinde bir sentezden söz edilebilir. İkinci sentez, sonlu (temporal) ve sonsuz (eternal) olmak üzere iki öğeye sahiptir. Peki üçüncü öğe nerede kaldı?" (*CA*, 85) Kierkegaard, sonlu ve sonsuz arasındaki sentezin üçüncü öğesini sorduktan sonra Hannay'ın ifade ettiği gibi, an'a (moment) ilişkin "önemli, fakat karmaşık" bir söyleme girişir. (Hannay, 197) Bundan, sonlu ve sonsuz arasındaki sentezin üçüncü öğesinin an olduğu sonucuna varabiliriz. An, basit anlamda bir zaman dilimi değil, başlı başına yeni bir zaman anlayışıdır. "An, kendisinde zamanın ve sonsuzun birbirine değdiği bir belirsizliktir, zamanın sonsuzla sürekli kesişmesi ve sonsuzun sürekli zamanı kapsamasıyla *sonluluk* (temporality) kavramı tespit edilir. Sonuç olarak, zaman içindeki bölümleme de kendi anlamına kavuşur: şimdiki zaman, geçmiş zaman, gelecek zaman." (*CA*, 89)

An, temel olarak ruh ve sonsuzluk öğeleri ile birlikte tespit edilir. Kierkegaard'da göre, sonsuzluk yoksa, an da yoktur. Aksi halde an, Antik Yunan'da olduğu gibi kendisini sürekli bir yinelenme olarak gösterecek, bu döngü içinde geçmiş gelecek, gelecek de geçmiş olarak ortaya çıkacaktır. Kierkegaard'ın sözünü ettiği an, ruh ve sonsuzluk öğeleriyle birlikte ortaya çıkar. "Buna göre an, zamanın değil, sonsuzluğun atomudur. O, sonsuzluğun zaman içindeki ilk yansısıdır, sanki zamanın durması yönündeki ilk girişimdir." (*CA*, 88) An'ı gerçek bir şekilde ortaya çıkaran, sonsuzdur. Sonsuz, an'ın varlık koşuludur. "Sonsuzluk tanınmadan an da olmaz, ya da sadece bir *discrimen* [sınır] olur. Çünkü, masum ruh yalnızca düş gören ruh olarak nitelenir; sonsuz, gelecek olarak görünür; çünkü bu, söylendiği üzere, sonsuzun ilk ifadesi ve onun kılık değiştirmesidir." (*CA*, 90) An, ruhsal bir durumdur. İnsan, ancak anda yaşayabilir. Bu nedenle, "doğa, anda bulunmaz." (*CA*, 89) An, bu haliyle, sentezi oluşturan bütün çelişik öğelerin içinde toplandığı bir kesişme noktası gibidir. İnsanı kuran karmaşık ve çelişik öğeler, ancak an içinde gerçeklik kazanır ve etkin hale gelir.

Kierkegaard'a göre, ruh öğesi gibi, sonsuzluk öğesi de Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkmıştır. Sonsuzluk, Antik Yunan'daki sınırsızlık, belirsizlik gibi anlamlara gelen (Peters, 19) *ápeiron*'dan ayrılır. Sınırsız (infinitude), sınırsız bir içkin yinelenme olarak, sonsuzlukla aynı anlama gelmez. Bu sınırsız yinelenme sonsuzluk değildir. "Grekler sonsuz kavramına sahip değillerdi, bunun için gelecek kavramına da sahip değillerdi. Bu yüzden, Grek yaşamı, an içindeki yitmişliğinden ötürü kınanamaz; daha doğru bir ifadeyle, onun yitip gitmişliğinden bile söz edilemez; çünkü, zamansallık Grekler tarafından kösnüllük kadar yalın bir şekilde düşünüldü; çünkü onlar, ruh kategorisinden yoksundular. ... Grek yaşamı, zamana her hangi bir nitelik atfetmişse, bu geçmiş zamandır. Bununla birlikte geçmiş zaman, şimdiyle ve gelecekle olan ilişkisi ile değil, fakat zamanın genel bir özelliği olan gelip geçicilikle tanımlanır. Burada, Platonik "hatırlama"nın (recollection)[4] önemi açıktır. Çünkü, Grekler için sonsuzluk yalnızca geçmiş gibi geride bulunduğundan ona yalnız geçmişe dönerek nüfuz edilebilir. Bununla

[4] Platon "hatırlama"yı (recolleciton) ruhun ölümsüzlüğünün bir kanıtı olarak kullanır. Doğanın olguları arasındaki, güzel, iyi ve benzeri algılarımız, yalnızca, daha önceki varoluştan [*Tilværelse*] hatırlanan evrensel kavramların bilgisiyle açıklanabilir. (*Phaedo*, 72e). (Thomte, 246)

birlikte, geçmiş olarak sonsuzluk düşüncesi, sonsuzluk ister felsefi (felsefi ölüm),[5] ister tarihsel olarak tanımlansın, tümüyle soyut bir kavramdır." (*CA,* 89-90) Hıristiyanlıkla birlikte, başı ve sonu olan bir zaman anlayışı, aynı zamanda Tanrıdan gelen ve yine Tanrıya dönen bir ruh anlayışı egemen olmuştur. Bu nedenle, Kierkegaard'ın sentez anlayışı, ancak Hıristiyanlığın getirdiği terminoloji içinde kendi yerine oturabilir.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: İnsan, sonsuzu reddetmekle ondan kurtulabilir mi, yok saymakla sonsuzu yok edebilir mi? Tıpkı, birinci sentezi kuran ruh öğesinde olduğu gibi bir durum ortaya çıkar. Ruhu inkar etmekle nasıl ki ruh yok olmuyorsa, aynı şekilde sonsuzu inkar etmekle de sonsuz yok olmaz; yalnızca sentez içindeki etkisini yitirir ve durgun bir hale gelir. Bu anlamda kişi, sonsuzu inkar etmekle ondan kurtulamaz. Kişi onu kendi sentezinde kuramayınca, kendi benliği de eksik kalır. Ama ona yeniden dönebilir. O hep insanın içinde bulunur. Kişi onu beslemediği zaman, etkinliğini yitirir, pasifleşir; ama yine de yok olmaz. "O, istediği kadar sonsuzu inkar etmeye devam edebilir, fakat bunu yaparken sonsuzu tümüyle öldüremeyecektir. Belirli bir derecede ve belirli bir anlamda sonsuzu kabul etmeyi istese de, başka bir anlamda ve yüksek derecede ondan korkar. Yine de, onu ne kadar inkar ederse etsin, ondan tümüyle kurtulamaz. Günümüzde insanlar sonsuzdan, onu soyut ve övücü sözcüklerle tanıdıklarında bile çok fazla korkarlar." (*CA,* 152)

Birinci ve ikinci sentez ayrı ayrı değil, bir arada bulunurlar. Sentezin olabilmesi için, her iki sentezin de bir arada tespit edilmesi gerekir. "Tinin (psychical) ve maddenin (physical) sentezi, ruh (spirit) tarafından tespit edilir; ne var ki, ruh sonsuzdur ve bu nedenle sentez, yalnız ruh ilk sentezi, zamanın ve sonsuzun ikinci sentezi ile birlikte tespit ettiğinde vardır." (*CA,* 90) Bu iki sentezi ayrı ayrı düşünmek mümkün değildir. Çünkü, sonlunun ve sonsuzun sentezi, tinin ve bedenin sentezinin zaman içinde ortaya çıkışını ifade eder. "Sonlunun ve sonsuzun sentezi, başka bir sentez değildir; fakat insanın, ruh (spirit) tarafından sürekliliği sağlanan/ kurulan tinin ve bedenin bir sentezi olduğuna işaret eden ilk sentezin açığa çıkmasıdır. Ruh tespit edilir edilmez, an varlık kazanır." (*CA,* 88)

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda, Adem'de, sentezin nasıl meydana geldiği, sentezin ortaya çıkışıyla birlikte masumiyetin nasıl yitirildiği, cinselliğin, kaygının ve günahın nasıl ortaya çıktığı konusu üzerinde de durur. "Adem, masumiyette ruh olarak düş gören bir ruhtu. Bu şekilde sentez etkin (actual) değildir, çünkü bağlayıcı faktör kesinlikle ruhtur, ne var ki, henüz ruh olarak tespit edilmemiştir. Hayvanlardaki cinsiyet ayrımı içgüdüsel olarak ortaya çıkabilir; ancak bu durum, bir sentez olduğu için insanda tam olarak ortaya çıkmaz. Ruh kendini tespit ettiği anda sentezi de tespit eder, fakat sentezi tespit etmek için, öncelikle onu farklı bir şekilde içermesi (pervade) gerekir ve kösnüllüğün nihai noktası kesinlikle cinseldir. İnsan bu nihai noktaya yalnız an içinde ruhun etkin hale gelmesiyle erebilir. Bundan önce hayvan değildir, fakat gerçekten insan da değildir. O, insan olduğu anda hayvan da olur." (*CA*, 49) Adem'in varlığında sentez etkin değilken, Adem'in ruhu düş gören bir haldeydi. Ruh kendini tespit ettiğinde, sentezi de tespit etmiştir. Ruhun an içinde tinin ve bedenin sentezini kurması; sonsuzluğun an içine yansıyarak sonlunun ve sonsuzun sentezini oluşturması, insanın zaman ve mekan içinde varoluş içine girmesi, cinselliğin ortaya çıkması, günahın yeryüzüne gelmesi ve tarihin başlaması anlamına da gelir. Adem ile ardıl bireyin sentezi arasında, bu anlamda bir fark yoktur. Tek fark, soy ilişkisi içinde ardıl bireyin sentezinin türemiş olmasıdır. "Ardıl birey, Adem gibi, ruh tarafından kurulan bir sentezdir; fakat, bu sentez türemiştir; bundan dolayı soyun tarihi onda tespit edilir. (Ardıl bireyin sentezi, türemiş bir sentezdir. Bu nedenle, onda soyun tarihi de tespit edilir.) Burada kaygı, az ya da çok her ardıl bireyde bulunur. Ne var ki, Adem'in kaygısı, iyi ile kötü arasında henüz bir fark oluşmadığı için günaha ilişkin bir kaygı

[5] Filozofun görevi, bedensel hazlardan ve en geniş anlamda kösnüllükten uzaklaşmaktır; böylece sönükleşip gitmekle (dying away) "sonsuzluk" içine girer (*Phaedo*, 64 a). (Thomte, 246).

değildir; çünkü bu ayrım, öncelikle özgürlüğün etkinliği ile ortaya çıkar. Bu ayrım, eğer varsa, sadece soyun tarihinin az ya da çok anlam vermesiyle ortaya çıkan bir önsezi işaretidir." (*CA*, 52) Bu türemişlik durumu da ardıl bireye, Kierkegaard'ın deyişi ile bir "fazlalık" (more) kazandırır. Bu fazlalık, onun Adem'den farklı olarak tarihsel bir birikim ve çevre içinde dünyaya geliyor oluşunu ifade eder. Yoksa, Adem'le, ardıl birey arasında, bileşik bir varlık olma açısından bir fark yoktur. Nitelik açısından bir fark olsaydı, soy tür değiştirmiş, dolayısıyla da soy ortadan kalkmış olurdu. Oysa böyle bir türsel değişim söz konusu değildir. Her ardıl birey Adem gibi, Adem de her ardıl birey gibi bir insandır. "Adem, esas olarak soydan farklı değildir; farklı olsaydı, soy olmazdı; o, soy da değildir, böyle olsaydı, soy da olmazdı. O hem kendisidir, hem de soydur. Bu nedenle, Adem'i açıklayan şey soyu, soyu açıklayan şey de Adem'i açıklar." (*CA*, 29)

Ruh, tin ve beden arasındaki sentezi kurmadan insan gerçek anlamda insan olmaz. Ruh, birinci sentezi ikinci sentezle birlikte tespit ettiği zaman, insan gerçek varlığına kavuşmuş olur. An içinde tinin ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun sentez haline gelmesiyle, ruhun düş görme hali sona erer, sonsuz an'a yansır, ruh an'da cisimleşir, insan an'da varoluş içine girer. Ne var ki, ruh Adem'in sentezini kurunca, kaygı, cinsellik, günah ve tarih de ortaya çıkmış olur. Bu anlamda, cinsellik, günah, kaygı ve tarih gibi kavramlar arasında bir gereklilik bağı vardır. Bunlar sanki senteze içkin halde bulunurlar. Gerçekte, yine öyledirler. Sentez ortaya çıktığında, senteze ilişkin bu nitelikler de ortaya çıkarlar. "İnsan üçüncüye dayanan bir sentez olmasaydı, bir şey iki sonuca sahip olamazdı. İnsan tinin (psyche) ve bedenin (body), ruh (spirit) tarafından kurulan/ desteklenen sentezi olmasaydı, cinsellik dünyaya asla günahla birlikte gelemezdi." (*CA*, 48) İnsanın ruh tarafından kurulan bir sentez olması, cinselliği ortaya çıkardığı gibi, günahı da ortaya çıkarır. Çünkü ruh, cinselliğin sonuçlarına katlanamaz, kösnüllüğe yabancıdır ve bazı durumlarda onu günah olarak niteler. Ne var ki, ruhun düş görür bir halden uyanarak kendisini ve sentezi tespit etmesiyle cinsellik, günah, kaygı ve tarih de sentezin bir sonucu olarak ortaya çıkmaya başlar. "Günahın dışında cinsellik, cinselliğin dışında da tarih yoktur. Yetkin bir ruh ne birine, ne de diğerine sahiptir; bu nedenle cinsel farklılık mahşerde ortadan kalkar; bu yüzden meleğin tarihi yoktur. Eğer Mikail gönderilen bütün haberleri ve yerine getirdiği işleri kayıt altına alsaydı, bu yine de onun kendi tarihi olmazdı. İlk olarak cinsellikte sentez bir çelişki olarak tespit edilir; fakat, her zıtlık gibi o da bir ödevdir, tarih de aynı anda başlar." (*CA*, 49)

İnsanın bir sentez olması, onun tarihselliğini de beraberinde getirir. Tarih, bu sentezin tarihidir. Adem'den itibaren, kuşaklar arası bir ilişki vardır. Adem'in ve aynı zamanda her ardıl bireyin, hem soy, hem de kendisi olması, kuşaklar arası ilişkinin ve soyun sürekliliğinin göstergesidir. Doğan birey, zaman, tarih ve kültürel birikim açısından kendisini sıfır noktasında bulmaz; o soyun sürekliliğinin ve kuşaklar arası ilişkinin sağladığı bir birikim ve ortam içine doğar. Kierkegaard bunu, "her birey tarihsel bir bağ içinde başlar" diye ifade eder. (CA, 73) Bu tarihsel bağlam nedeniyle, ardıl birey, Adem'e göre bir "fazlalık" içindedir. Hiçbir ardıl bireyin sıfır noktasından başlamaması, aksine hep bir birikim, bağlam ve ortam içine doğması, insanın tarihselliğini oluşturur. Bu anlamda, insan boş bir yinelenme olarak değil, soyun tarihsel gelişiminin bir halkası olarak yeryüzünde bulunur. İnsan böyle bir süreç içine doğmasaydı, tarih diye bir şey de söz konusu olmazdı. "Eğer ikinci insan Adem'den türememiş olsaydı, asla ikinci insan olmaz, kendisinden ne soy, ne de birey çıkan boş bir yinelenme olurdu. Her bir özel Adem, kendi kendine bir heykel olacak, bu nedenle ancak farksız bir belirleyici vasıtasıyla, örneğin sayı ile adlandırılan "mavi oğlanlar"dan[6] daha düşük bir seviyede bir sayıyla nitelendirilecekti. Her tekil birey, hem kendisi hem de soy değil, kendisi olurdu ve asla bir tarihe

[6] Kopenhag'taki öksüzler yurdunda mavi üniformalar giydirilen oğlanlar. Öksüzler yurduna kabul edildiklerinde, her oğlana bir numara verilirdi ve onlar isimlerinden çok numaraları ile birbirlerine hitap ederlerdi. (Thomte, 233)

sahip olamazdı; tıpkı tarihe sahip olmayan, ancak kendisi bir tarihe katılmaksızın kendisi olan bir melek gibi. ... Soyun tarihi kendi yolunda sessizce ilerler ve burada hiçbir birey bir başkası ile aynı yerden başlamaz; fakat, her birey yeniden başlar ve aynı zamanda tarihe başlaması gerektiği yerde bulunur." (*CA*, 34) Bireyin hem kendisi, hem de soy olması, tarihin ortaya çıkış biçimini gösterir. Soy olurken tarihe katılımı, kendisi olurken de bir birey olarak soyun tarihine yaptığı katkı söz konusudur.

Sentez olmanın bir başka sonucu da kaygıdır. Crites bunu, "sentez olmak, kaygılı olmaktır" diye ifade eder. (Crites, 188) Kierkegaard, kaygının sentez içindeki bu merkezi konumunu şu şekilde dile getirir: "Kaygı, kendisini her şeyin üstünde döndüğü bir mil olarak ortaya çıkarır. ... Ruh, kendi kendisiyle kaygı olarak ilişki kurar. Kaygı kendisinden uzaklaştı mı bu ilişkiyi kuramaz; kendisini, kendi dışında kaldığı sürece ele geçiremez. İnsan bitkisel bir hayata indirgenemez, çünkü ruh olarak nitelenir; kaygıdan kaçamaz, çünkü onu sever; gerçekten sevemez, çünkü ondan kaçar. Masumiyet artık en üst noktasına ulaşmıştır. O cehalettir; bununla birlikte hayvanilik değildir; fakat, ruh tarafından nitelenen bir cehalettir ve bu şekilde masumiyet tam olarak kaygıdır; çünkü, onun cehaleti hiçlik hakkındadır. Burada, ne iyinin, ne kötünün ne de başka şeylerin bilgisi vardır; fakat, bilginin tüm etkinliğinin, kendisini kaygıda cehaletin muhteşem hiçliği olarak tasarlaması (project) vardır." (*CA*, 43-44)

Kierkegaard, kaygının nesnesinin hiçlik olduğunu söyler ve bunu farklı bağlamlarda yineler. Kaygıyı, bu açıdan korkudan ayırır. Kişi karanlıktan, soğuktan, yılandan vb. şeylerden korkabilir. Onun kendi varlığını tehdit eden durumlar ve nesneler karşısında irkilmesi, geri çekilmesi ve korkuya kapılması doğaldır. Kaygı ise, nesnesi olmayan bir daralmadır. "Onun korkudan (fear) ve belirli bir şeye atıfta bulunan benzeri kavramlardan farklı olduğunu belirtmek zorundayım; halbuki kaygı imkanın imkanı olarak özgürlüğün etkinliğidir. Bu nedenle kaygı kesinlikle hayvanlarda bulunmaz, çünkü hayvan doğa tarafından ruh olarak nitelendirilmemiştir." (*CA*, 42) Bu cümledeki, özgürlük gibi kaygının doğasını belirleyen temel kavramlar, kaygı durumunu insana özgür kılar. Onun insana özgü oluşu, kaynağını insanın ruhsal bir varlık oluşunda bulur. Hayvan, böyle bir nitelemeden yoksun olduğu için, kaygıdan da yoksundur. Şu halde, kaygının temel kaynağı, insanın ruhsal bir varlık oluşu, yani insanın kendisidir. Kaygı duymak insanın kendi özüyle, insan olmasıyla ilgili bir durumdur. O, dışarıdan, dışarıda bulunan bir nesneden gelmez; insanın kendisinden, insan olma niteliğinden türer. İnsan, insan değil de bir hayvan veya melek olsaydı, kaygı duymazdı. Kaygının kaynağı, insanın bir sentez oluşudur. Sentez olmak, kaygılı olmaktır. Bu anlamda kaygı, insanın özü ve varlık yapısı ile ilgili bir varoluşsal durumdur. O insanın doğasından, yapısından kopup gelir. İnsanlık niteliği arttıkça, kaygı da yoğunlaşır, sentezdeki ruhsallık güçlendikçe, kaygı da güçlenir. Kaygının yoğunluk derecesi, insan olmanın, bir ben olmanın derecesini de verir. İnsanın kaygısı ne kadar yoğun olursa, insan olma derecesi de o kadar ileri olur. Burada, insanlık derecesi ile kaygı derecesi arasında bir koşutluk vardır. İnsan, insan olduğu ve insan olarak kaldığı sürece kaygı da onunla birlikte olacak, insan olma durumu güçlendikçe kaygısı da artacaktır. Bu açıdan, sentez olma, kaygı duyma, insan ve ben olma, birbirlerinden ayrılmaz varoluşsal durumlardır. "İnsan, bir hayvan veya melek olsaydı, kaygıya düşmezdi. Ama o bir sentezdir, kaygıya düşebilir; kaygısı ne kadar derin olursa kendisi de o denli büyür –bu anlamda kaygı, genel olarak anlaşıldığı gibi, dışa ilişkin, insanın dışında bulunan şeylere ilişkin kaygı değil, fakat insanın kendi kendine ürettiği anlamda bir kaygıdır." (*CA*, 155) Bu konuda şu söylenebilir: İnsan, doğası kaygı olan bir varlıktır. Kaygı, dışarıdan gelmez; onu insan kendi varlığından çıkarır. Nesnesinin dışarıda olmaması, belirli bir nesneye atıfta bulunmaması anlamına gelir. Bu anlamda, insan "bir şeyden" kaygı duymaz, onu kendi kendine üretir. Bu nedenle, kaygının bir nesnesi yoktur, daha doğrusu onun nesnesi hiçliktir. "Onun gerçekten de bir şey olduğunu ya da gerçekten bir şeye işaret edeceğini söyleyemeyiz ... esas olarak bakıldığında, kaygı hiçliğe işaret eder." (CA, 61, 62)

Konuyu biraz daha açabilmek için üçüncü sentezi de ele almak gerekir. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*'ta, tinin ve bedenin birinci, sonlunun ve sonsuzun ikinci sentezinin yanında bir de özgürlüğün ve zorunluluğun sentezinden söz eder. (*SD*, 43) Buna göre, özgürlük ruhun bir durumudur. İnsanın ruhsal bir varlık oluşu, bir sentez oluşu, onun özgürlüğün ve zorunluluğun sentezi olduğu anlamına gelir. "Önceki bölümde söylendiği gibi ruh, sentezi tespit etmek üzere iken, ya da daha doğru bir ifade ile ruh, sentezi bireydeki ruhun (özgürlüğün) imkanı olarak tespit etmek üzere iken, kendisini kaygı olarak ifade eder; böylece, gelecek bireyde kaygı olarak açığa çıkan sonsuzun (özgürlüğün) imkanına dönüşür. Özgürlük imkanı, kendisini özgürlük için ortaya çıkardığında, özgürlük yenik düşer ve sonluluk aynı şekilde tüm anlamı içinde kösnüllük olduğu kadar günahkarlık olarak da ortaya çıkar." (*CA*, 91)

Tin ve beden, sonlu ve sonsuz, özgürlük ve zorunluluk gibi karşıt öğeleri sentez haline getiren üçüncü öğelerin doğrudan kaygı ile ilgili oldukları görülebilir. Kierkegaard bunu "Orta terim kaygıdır" diye dile getirir. (*CA*, 49) Özgürlük ve zorunluluk arasında sentezi oluşturan üçüncü öğe, her ne kadar açık bir şekilde ifade edilmese de, olanaklılıktır. Bu açıdan bakıldığında, birinci sentezdeki üçüncü öğe, yani ruh kaygıyı dünyaya getirir; ikinci sentezdeki üçüncü öğe, yani an kaygının zamanını, üçüncü sentezdeki olanaklılık da kaygının niçinini açıklar. Kaygı, gelecek zamanlı bir kavramdır ve özgürlüğün kendi imkanına bakması, kendi geleceğini öngörmesi ile ilgili bir durumdur. "Özgürlük imkanı, kendisini kaygıda duyurur", "kaygı, özgürlüğün kendisini olanaklılıkta ifşa etmesi olarak tanımlanır." (*CA*, 74, 111) Kaufmann, Kierkegaard'ın kaygı ve özgürlük üzerindeki vurgusunu şu şekilde belirginleştirir: "Kierkegaard'tan önce hiç kimse karakter ve geleceğimizi değiştirebilecek yazgısal önemde bir kararda bulunma özgürlüğünün endişeyi beslediğini böylesine açık olarak görmemişti." (Kaufmann, 1997: 38)

Geçmiş pişmanlığın, gelecek kaygının zamanıdır çünkü olanaklılık ve özgürlük geçmişe değil geleceğe ilişkindir ve tam olarak geleceğe karşılık gelirler. Özgürlük için olanaklılık, gelecek zamandır ve gelecek zaman, zaman için olanaklıdır. Bunların her ikisi de bireysel yaşamdaki kaygıya karşılık gelir. Bu nedenle tam ve doğru bir dilsel kullanım, kaygı ile geleceği birleştirir: "gelecek için kaygılanırım." (*CA*, 92) Bazen bir kişinin geçmişe ilişkin kaygı duyduğu söylenir. Bununla birlikte bunun yalnızca bir konuşma biçimi olduğu ve geleceğin kendisini şu ya da bu şekilde ifade ettiği görülür. Kendisine ilişkin kaygılı olduğum düşünülen geçmiş, benimle olanak ilişkisi içinde olmalıdır. Eğer geçmişte kalan bir talihsizlik hakkında kaygılıysam, o zaman bu onun geçmişte kaldığından değil, gelecekte de yineleneme olasılığındandır. "Eğer geçmişte kalan bir hatadan ötürü kaygılı isem, onu geçmiş olarak kendimle temel bir ilişki içine koymamamdan ve hileli bir tarzda veya başka bir şekilde geçmişte kalmasını önlememden ötürüdür. O, gerçekten tam olarak geçse, o zaman kaygılı değil, yalnızca pişman olurum." (*CA*, 91)

Kişi, geleceğin olanaklılığı karşısında, an'da kaygı duyar. Bunun anlamı nedir? Kaygı, gelecek karşısında ve an'da ortaya çıkar. Özgürlüğün, kendi özgürlüğünü ve seçeneklerini seyretmesi kaygıyı uyandırır. Buna göre, kaygının başlıca iki koşulu, özgürlük ve olanaklılıktır. Olanaklılık, insanın önündeki büyük çeşitliliği, varoluşun alabileceği olası biçimleri ve tercihleri gösterir. Varoluş içinde ortaya çıkabilecek her şey oradadır. Çünkü, varoluş bir zorunluluk durumu olmadığı için, kendini olanaklılık alanında ifade eder ve orada kurar. Olanaklılık, kaygıyı besler. Bunun haklı gerekçeleri vardır. Geleceğin olanaklı oluşu, zorunlu olmadığı anlamına gelir. Öyleyse, bu dünyada oluşumuzun gerekçesi nedir? Eğer varlığımız zorunlu değilse, hangi gerekçelerle bu dünyada bulunmaktayız, varlığımızı hangi gerekçeye dayandırarak açıklayabiliriz? Olanaklılık, her zaman olmak ve olmamak durumlarını eşit oranda içerir. Bunun anlamı şudur: Bu dünyaya gelmeyebilirdik de. Ama gelmişiz. Dünyaya gelmiş olmanın anlamı ve ilkesi nedir? Eğer zorunlu bir varlık olsaydık, kuşkusuz bu soruları sormamız gerekmezdi. Ama bizim varoluşumuz, hep olanaklılık içinde kendini ortaya çıkarmaktadır. Olup

biten şeyin niçin öyle olduğunu açıklamaya çalışmak, insanı farklı varoluş durumları ile karşılaştırır. İşte bunlardan biri ve kuşkusuz varoluşu açıklayabilecek güçte olanı, varoluşun bir olanaklılık olmasıdır. İnsanın kaygısı, "olmama olasılığı"nı da içerir ve o yaşadığı sürece, hep kendisini kaygılandıran bu olasılık karşısında bulunur. Seçimleri de, "olmama olasılığı" karşısında "olmaya doğru" atılmış bir adımı, bu yöndeki bir tercihi ve varolma isteğini ifade eder.

Şu halde, özgürlük ve olanaklılık durumu, zaman anlayışı ile de uyum içinde, kaygıyı ortaya çıkarır. Varoluşa ilişkin her şey, özgürlük ve olanaklılık dahilindedir. İçsel bir derinliğe ulaşamamış, varoluşun zengin durumlarını deneyimlememiş olan kişiler, olanaklılığı estetik bir bakış açısıyla servet ve zenginlik, zevk ve eğlence, sağlık ve güzellik, iyi talih ve şans, özgürlüğü de bunları seçme yönünde bir yeti olarak algılarlar. Olanaklılığın çok hafif, edimselliğin ise çok ağır olduğunu düşünürler. Kierkegaard'a göre, bu tür insanlar, olanaklılığın ne olduğunu kesinlikle bilmiyorlardır ve onu esenlik, şanslılık, mutlu olma, sevinme, kazanma, başarma, zevk alma durumlarıyla karıştırıyorlardır. Bu tutumun temelinde "gençlik sarhoşluğu" vardır. Bu tür bir olanaklılık algısı, estetik bir içerime sahiptir. Varoluşun sınır durumlarını tecrübe etmemiş olan kişiler, olanaklılığın bu tür bir estetik algısına sahiptirler. Çünkü, "olanaklılığın çok hafif olduğu, genel olarak mutluluk imkanı, talih ve benzeri durumlara göre söylenir." (*CA*, 156) Bu onların toyluğundan, tecrübesizliğinden kaynaklanır. Oysa varoluş, tüm olasılıkları ve olanaklarıyla insan için hazır bekler. Jaspers'in deyişi ile "varoluşun sınır durumları" olanaklılığın da sınır durumlarıdır ve insanın başına gelebilecek her şey o sınırların içinde bulunur. Nedir bu "varoluşun sınır durumları?" Şöyle der Jaspers: "Er geç öleceğim, er geç acı çekeceğim, er geç savaşacağım, ben gelişi güzel olanın boyunduruğu altındayım, yakamı kurtaramayacağım bir suça yuvarlanıyorum. Varoluşumuzun bu durumlarına ben *sınır durumları* diyorum." (Jaspers, 52-53)

Olanaklılık, tüm varoluşu, varoluşun tüm olasılıklarını içinde barındırır. Olanaklılıkta her şey eşit derecede olanaklıdır. Bu nedenle, onu yalnız salt estetik bakış açısıyla "mutlu ve güzel gelecek" olarak düşünmek yanıltıcıdır. Varoluş içinde yaşanabilecek sevinç ve mutluluklar ona dahildir, ama varoluşun en derin acıları da dahildir. "Olanaklılık içinde her şey eşit derecede olanaklıdır ve olanaklılık tarafından gerçek bir şekilde yetiştirilen kişi, sevinci olduğu kadar dehşeti de tanır. Böylece, böyle bir kişi, olanaklılığın okulundan mezun olduğunda, yaşamın hiçliğini kesinlikle talep edemeyeceğini, dehşetin, mahvolmanın ve yıkımın her insanın kapı komşusu olduğunu kendi alfabesini bilen çocuktan daha iyi bilir; kendisine ilişkin kaygı duyduğu her kaygının yakın gelecekte kendisini karşılayacağını doğru bir şekilde öğrendiğinde ise, başka bir etkinlik açıklaması yapacak, edimselliği övecek, onun kendi üzerine ağır bir şekilde yaslanması durumunda bile, onun olanaklılığın olduğundan daha hafif olduğunu hatırlayacaktır." (*CA*, 156) Bu nedenle, olanaklılığı gerçek anlamda tanıyan kişi, kaygı durumunu da tanır. Bu, onu kaygı karşısında daha donanımlı ve aşılı hale hale getirir. "Olanaklılığın kaygısına nüfuz eden kişi hiçbir kaygı duymamak için eğitimlidir; yaşamın korkunç yönlerinden kaçabildiği için değil, fakat yaşamın korkunç yönlerinin olanaklılığa oranla daha zayıf olduğu için. Öte yandan eğer konuşmacı hiçbir zaman kaygıya düşmediği gibi büyük bir iddiada bulunursa, ona memnuniyetle şunu söylerim: bunun böyle oluşu tümüyle ruhsuz oluşundandır. (*CA*, 157)

Peki, kaygı duymak, kaygılı olmak nasıl bir şeydir? Kaygılı olmak neye benzer, kaygılı olan kişi kendisini nasıl hisseder? Bu sorunun cevabını, *Kaygı Kavramı*'nın en etkili ve çağrışımı en güçlü cümleleriyle verebiliriz: "Kaygı, belki, baş dönmesi ile karşılaştırılabilir. Bakışlarını dipsiz gibi görünen uçurumun derinliklerine çeviren kişinin başı döner. Peki, bunun nedeni nedir? Uçurum olduğu kadar kendi gözleridir de; çünkü, bakmamış olduğunu bir düşünün, [bakmasaydı, başı da dönmezdi]. Bu nedenle kaygı, ruh sentezi tespit etmek istediğinde ortaya çıkan özgürlüğün baş dönmesidir ve özgürlük aşağıya, kendi olanaklılığına bakarken kendisini desteklemek için sonluluğa tutunur. Özgürlük bu baş dönmesine yenik düşer. Buradan daha

ötesine psikoloji geçemez ve geçmeyecektir de. Tam o an her şey değişir ve özgürlük yeniden ortaya çıktığında, suçlu olduğunu anlar. Sıçrama bu iki an arasında yer alır, onu hiç bir bilim açıklamadı, açıklayamaz da. Kaygıyla suçlu hale gelen kişi olması mümkün olduğu kadar belirsiz bir şekilde suçlu olur. Kaygı, özgürlüğün baygınlık geçirdiği kadınsı bir zayıflıktır. Psikolojik açıdan söylersek, günaha girmek daima güçsüzlük içinde gerçekleşir." (*CA*, 61) Bir başka paragrafta ise şöyle der: "Kaygı, özgürlük imkanıdır ve yalnız inançla gelen kaygı tam olarak eğiticidir; çünkü o, bütün sınırlı sonları tüketir ve onların bütün aldatıcılıklarını keşfeder. Ve hiçbir Engizisyon Mahkemesi Başkanı, kaygı kadar korkunç bir azaba sahip değildir, hiçbir dedektif kaygı kadar kurnaz bir şekilde zanlısının üzerine onun en zayıf anında nasıl saldıracağını ya da kendisini yakalayabileceği bir tuzağa doğru nasıl çekeceğini bilmez; ve hiçbir dikkatli yargıç itham edilen kişiyi kaygı kadar nasıl sorguya çekeceğini ve nasıl test edeceğini anlamaz..." (*CA*, 156)

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Bu açıklamalar, Kierkegaard'ın insanı ve varoluşu anlama yönünde ortaya koyduğu spekülasyonlar mıdır? Bu çözümlemeleriyle eleştirdiği spekülatif felsefenin tutumuna düşmemekte midir? O, böyle bir soruyu öngörerek şu cevabı verir: "Tin (psyche) ve beden arasındaki ilişki üzerinde gösterişçi ve tumturaklı bir felsefi düşünce sunmak ve tinin hangi anlamda kendi bedenini ürettiğini (bu ister Grek tarzında anlaşılsın, ister Alman tarzında anlaşılsın) tartışmak veya Schelling'in tinin hangi anlamda 'cisimleşme' (corporization) eylemiyle kendi bedenini tespit ettiğini hatırlatmak niyetinde değilim. Böyle şeylere ihtiyacım yok. Amacım, gücümün yettiği kadar kendimi en iyi şekilde ifade etmektir: Beden, tinin (pysche) ve ruhun (spirit) bir organıdır. Bu hizmet edici ilişki sona erdiğinde, beden isyan ettiğinde ve özgürlük beden ile bir olup kendisine karşı suikast düzenlediğinde, özgür olmayış şeytansı olarak ortaya çıkar. (*CA*, 136) Kierkegaard, yukarıda, üzerinde kafa yorduğu bu konuyu "oldukça basit" olarak nitelese de, sentez düşüncesinden, geniş bir varoluş analizi çıkarır. Öyle ki, sentez, *Kaygı Kavramı*'nın, hatta tüm Kierkegaard felsefesinin anahtar kavramı haline gelir. Değişik eserlerinde ortaya çıkan "varoluş alanları" felsefesini de, esas olarak bu sentez düşüncesinin bir ürünü olarak görmek gerektir.

III

İnsan varlığını oluşturan sentezdeki beden, sonlu ve zorunluluk öğelerinin etkin hale gelmesi nasıl bir sonuç doğurabilir? Kierkegaard bu soruyu *Ölümcül Hastalık*'ta "sonlu ben" olarak cevaplar. Sonlu ben'de, sentezin ruh, sonsuzluk ve özgürlük öğeleri etkisini yitirir ve ben olma durumu ortadan kalkar. Bunun sonucunda da şeytansı ve umutsuzluk durumları ortaya çıkar. Çünkü, "şeytansı ve umutsuzluk, sonlu benin hastalıklarıdır." (Tanner, 148)

Şeytansı (demonic) *Kaygı Kavramı*'nda, kaygı kavramı bağlamında öne çıkan konu ve yaşantılardan biridir. Kierkegaard bu kavramın sınırlarını geniş tutar, onun estetik-metafiziksel içerimlere sahip olduğunu söyler. Bu etraflı kullanımına karşın, sınırları belirsiz de değildir. "Okuyucu, şeytansı kavramını kapsamlı bir şekilde kullandığımın farkındadır, fakat bu kullanım, kavramın izin verdiğinden daha kapsamlı değildir." (*CA*, 119, 136) Kierkegaard, şeytansıyı, *Kaygı Kavramı*'ndan bir yıl önce yayınladığı *Ya / Ya da*'da betimlediği estetik varoluş alanına göndermede bulunarak belirsizlikten kurtarır. Şeytansı'nın estetik alana yerleştirilebileceği ve estetik bir durum olarak değerlendirilebileceği konusunda şunları söyler: "Şeytansının en güzel nasıl sunulabileceği sorusu, saf estetik bakış açısından ele alınabilir." (*CA*, 131)Buna göre, estetik varoluş alanı, tinselliğin zayıfladığı, ruh öğesinin etkinliğini yitirdiği, buna karşın beden öğesinin etkin hale geldiği, kösnül tutkuların egemen olduğu, tensel yaşamın en üst seviyede gerçeklik kazandığı, şansın ve talihin öne çıktığı bir varoluş biçimidir. Bu varoluş biçiminde, insan varlığını oluşturan sentezin "beden", "zorunluluk" ve "sonluluk" öğeleri etkin olur. Bu öğelerin etkisinde kişi, özgür, sonsuz ve ruhsal bir benlik olmanın an-

lamından uzaklaşır; böylece, varoluşun en yüce ödevi olan "ben olma" ödevini kaybeder. Bu, "varoluşun anlamının unutulması"dır. Şeytansı, insan varlığını oluşturan sentezin, tensel, sonlu ve özgür olmayış öğelerinin lehinde bozulmasını ifade eder. "Bu oldukça farklı üç bakış [şeytansıya ilişkin] muhtemelen olgunun belirsizliğini gösterir ve bir bakıma onun bedensel, ruhsal ve manevi (pneumatic) tüm alanlara ait olduğuna işaret eder. Bu durum, şeytansı örtünün çoğu kez sanıldığından daha geniş bir alana yayıldığını gösterir; bu durum, insanın ruh (spirit) tarafından desteklenen tinin (psyche) ve bedenin (body) bir sentezi olduğu gerçeği ile açıklanabilir; bu nedenle, bir kişideki düzensizlik, kendisini başkalarında da gösterir. İnsan, şeytansının alanının genişliğinin farkına vardığında, belki de, şeytansı olgusuyla ilişki içine girmek isteyenlerin çoğunun bizzat şeytansı kategorisinin içinde yer aldıkları açık hale gelecektir; her insanın bir günahkar olması gibi, elbette şeytansının da herkeste izleri vardır." (*CA*, 122)

"Günahın köleliği" de bu bağlamda değerlendirilebilecek bir konudur. Bedensel tutkuların yönlendiriciliği altında tinselliği zayıflayan birey, tinsellik öğesinden sonra varlığını oluşturan öğelerden özgürlük öğesini de yitirerek, Kierkegaard'ın "kösnüllük" (sensuousness) olarak nitelediği bedensel itkilerin egemenliği altına girer. Bu durum, yine Kierkegaard'ın ifadesine göre, "özgür olmayış" ve bir tür "köleleşme"dir. Burada ifade edilen şey, şeytansının özgürlükle olan olumsuz ilişkisidir. Bu ilişki, şeytansının şeytansı olmasında da önemli bir rol oynar. Onu, özgürlükle ilgili her sözcük dehşete düşürür, kaygıya sevk eder, ürkütür. "Ne ceza, ne de gürleyen tirad onu kaygılı yapar; ne var ki, kaçıran ve özgür olmayış içine düşüren özgürlükle ilgili her söz, bunu yapacaktır." (*CA*, 135, 137) Şeytansı, bir özgür olmayış, bir tür köleleşme durumudur. Bu, bedensel egemenliği tanımak ve kabul etmek, insanın bileşik yapısını oluşturan diğer öğeleri etkisiz hale getirmek demektir. Özgür olmayış durumu onu kaygıdan uzaklaştırır, fakat özgür olma ihtimali kaygıya sevk eder. Şeytansı, özgürlüğünü özgür olmayışı seçerek yok etmiştir.

Şeytansının en belirgin iki edimi, *gizleme* (inclosing reserve) ve *anilik*'tir (sudden). Bu iki kavramın anlaşılabilmesi, estetik ve etik varoluş alanlarının bir karşılaştırmasını gerektirir. Etik alanda şeffaflık, açıklık ilkesi temel bir ilke durumunda iken, estetik varoluş alanında gizleme, örtme ve ketumluk egemendir. Etikçi, evrensel değerlerin egemen olduğu bir sahnede, göz önündedir. Eylemleri evrensel değerler bağlamında beğenilir ya da kınanır. Estetikçi ise, kendi bireyselliği içinde, kendi tutkularının, arzularının ve isteklerinin sınırları içinde kendisini kapatır. Eylemleri, etik değerler ve toplumsal kurallar çerçevesinde tepki göreceğinden gizliliği kendisini amaçlarına ulaştıracak bir yöntem olarak görür. Bu yaşam biçimi onu bir özgür olmayış durumu içinde köleleştirir. Bu nedenle, Kierkegaard, "şeytansı kendisini gizlemek isteyen bir özgür olmayıştır" der. "Şeytansıda ilişki gizli tutulur. Özgürlük, özgür olmayış olarak tespit edilir, çünkü özgürlük yitirilir. .. Özgürlük, açık sözlüdür. Bunun karşıtı olarak, yüksek anlamda "gizleme" özgür olmayış için kullanılabilir." (*CA*, 127, 123) Şeytansının örgür olmaması, özgürlüğün bir "iletişimde olma" hali oluşudur. Kierkegaard bunu, "Özgürlük daima *communicerende*'dır (iletişimde olma)" diye dile getirir. (CA, 124)

Gizlemenin dayandığı temel ilke, kötülüktür. Estetikçi, kötülüğü gizlemeye çalışır. Bunu, onu kötü gördüğü için yapmaz, tepki çekmemek ve kendi işini yürütmek için yapar. Kierkegaard, gizlemenin kötüye ait olduğunu, iyinin ise gizlenmeye gereksinim duymayacağını şu şekilde ifade eder: "Benim terminolojime göre, insanın Tanrı'da veya iyide gizlenemeyeceği [*indesluttet*] unutulmamalıdır; çünkü bu tür bir gizlilik biçimi daha geniş bir açılıma işaret eder. Böylece, diğer yönlerden kendini tüm dünyaya kapatsa bile, vicdanı gelişmiş olan bir kişi daha fazla açılır." (*CA*, 133-134) Bir başka yerde ise şöyle der: "İyi, özgürlüktür. İyi ve kötü arasındaki fark, yalnızca özgürlük için ve yalnız özgürlükte vardır ve bu ayrım asla *in abstracto* (soyut) değil, yalnızca *in concreto* (somut)'dur." (*CA*, 111-112) Burada, özgürlük ve hakikat konusundaki ilişkiye de değinilebilir. Kierkegaard, "hakikat özgürlüğün eseridir ve bu şe-

kilde özgürlük sürekli olarak hakikati meydana getirir" der. (CA, 138) Gizleme edimi ile özgürlüğün yitirilişi, hakikatin de yitirilişi olacaktır. "Zihinsel olarak bakıldığında, özgürlüğün özü hakikattir ve hakikat insanı özgür kılar. Bu nedenle hakikat özgürlüğün eseridir ve bu şekilde özgürlük sürekli olarak hakikati meydana getirir." (*CA*, 138) Estetik varoluş biçimi, bu tür bir yitimin ve uzaklaşmanın yaşandığı bir varoluş alanıdır.

Şeytansının bir başka önemli özelliği de, anilik'tir. Şeytansının varoluşu, nasıl bir gizlilik içindeyse, aynı şekilde aniliğin de içindedir. Bu anilik, gizliliğin bir niteliği, bir tamamlayıcısı olarak alınabileceği gibi, estetik varoluş biçiminin istikrarsızlığını ifade eden bir kavram olarak da görülebilir. Zira bu alanda her şey anlıktır. Sürekliliğini koruyan bir şey yoktur. Yalnızca, bedensel dürtülerin "acıkma ve doyma" döngüsünde yinelenen gücü etkinliğini korur ve beden bu enerji ile devinimini sürdürür. Düşünce, hayal, tasarım ve hatırlama gibi zihinsel işlevler de, bedensel devinime eşlik eden ve esas olarak bu devinimi güçlendiren öğeler olarak ortaya çıkarlar. Ne var ki, düşünce de, hayal de, tasarı da, anımsayış da, yalnızca bedensel itkilerin gücü ve enerjisi oranında bir güce ve etkinliğe sahiptir. Bu nedenle de, her şey anidir, birdenbiredir, süreksizdir, bilinç ürünü değil rastlantısaldır, öyle olması için başkaca bir neden yoktur. Anilik, öncelikle bize şunu söyler: Bu varoluş biçimi istikrardan yoksundur, sürekliliğe sahip değildir, her şey değişir, bu değişimde bedenin durumu etkin olur. "Bir an buradadır, bir sonraki an geçip gider ve çok geçmeden yeniden buradadır, tamamen ve bütünüyle. Herhangi bir süreklilik içinde birleştirilemez veya meşgul edilemez, fakat bu tutum içinde ortaya koyduğu her şey kesinlikle anidir." (*CA*, 130) Ne istediği, ne aradığı, ancak kendisi tarafından bilinir. Gizlilik, onun en önemli örtüsüdür. Bu örtünün altında neler olduğu dışarıdan bakıldığında bilinemez. Bütün bu özelliklerinden ötürü, onu anlamak zordur.

Kierkegaard. aniliğin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda aydınlatıcı açıklamalar yapar ve onu "süreklilik"le (continuity) kıyaslar. Estetik alanda olup biten her şey, rastlantısal bir şekilde gelişir; bu nedenle süreklilik değil anilik bu yaşam biçimine egemen olur. Etik alan ise iyinin etkin olduğu bir alan olarak süreklilik ve istikrarın korunduğu bir alandır. İyi, etik alana ilişkin bir niteliktir ve bu alanın en önemli özelliği süreklilik ve istikrar içinde olmasıdır. Bu nedenle, "iyi sürekliliğe işaret eder, çünkü kurtuluşun ilk ifadesi sürekliliktir." (*CA* 130) Bunu istikrar ve istikrarsızlık kavramları ile de ifade edebiliriz. Estetik alanda istikrar yoktur, etik alanda ise, temelde istikrar söz konusudur. Şeytansının aniliği, bu tür bir istikrarsızlığa, özsüzlüğe ve içeriksizliğe işaret eder. O öyle anidir ki, belirli bir sürekliliği ifade eden "yasa" sözcüğü ile bir araya gelemez. Bu durum, onun bir yasasının olamayacağını gösterir: "Şeytansı, bedensel (somatic) bir şey ise, kesinlikle anilik olamaz. Humma ve delilik gibi hastalıklar tekrarlanırsa, sonunda bir yasa keşfedilir ve bu yasa aniliği belirli bir derecede ortadan kaldırır. Fakat anilik, hiçbir yasa tanımaz. O, doğal fenomenler arasına dahil değildir, psişik (psychical) bir olgudur ve özgür olmayışın bir ifadesidir." (*CA*, 133)

Görüleceği üzere, şeytansıya ilişkin gizleme ve anilik durumlarında ortaya çıkan başlıca iki durum, kötülük ve köleleşmedir. Özsüzlük, içeriksizlik, sıkıcılık, riyakarlık, kibirlilik ve korkaklık da şeytansının diğer özellikleri arasındadır. Kierkegaard, "özgürlük, masumiyette özgürlük olarak tespit edilmedi: onun imkanı bireydeki kaygıydı" derken, kaygıyı özgürlüğün imkanı olarak görür. "İyiye ilişkin kaygı" olarak nitelediği şeytansıdan, onun gizleme, anilik gibi türevlerinden, özgür olmayış ve kötülük gibi hallerinden kurtuluşu, yine kaygının özgürlüğü etkin hale getirmesinde görür. "Özgürlüğün imkanı yine kaygıdır" derken, aynı zamanda iyiye, varoluşun anlamına ve en yüce değer olan ben olma durumuna giden yola da işaret etmiş olur. (*CA*, 132, 123)

IV

Sentezin ruh, sonsuzluk ve özgürlük gibi öğeleri, inanç alanına girer. Peki, *Kaygı Kavramı*'nda inanma konusuna ilişkin ortaya çıkan düşünce ve imalar nelerdir? Kierkegaard'a göre inanmanın alanı, bilmenin, düşünmenin, kavramsallaştırmanın, saptamanın, kanıtlamanın alanı değildir. O, *Korku ve Titreme*, *Bilim Dışı Eklenti*, *Hıristiyanlık Eğitimi* ve *Sevginin Eserleri* başta olmak üzere eserlerinin bir çoğunda inanma konusunu iki özne ve benlik arasındaki ilişki olarak görür. İnanma, bir spekülasyon, bir bilme ve düşünme konusu yapıldığı zaman, kendi içtenlikli ve saf doğasını yitirmiş, birey–Tanrı arasındaki ilişki olmaktan çıkmış ve birey-toplum, birey-devlet, birey–birey arasındaki ilişkiye dönüşerek kendi zeminini yitirmiş olur. Bu durum, birey ve Tanrı arasındaki içtenlikli ilişkiyi ortadan kaldırarak Tanrı'yı bir düşünce nesnesi haline getirir. İnanma edimi, bir sıçrama edimidir. Kişi, adım adım ilerleyerek değil, sıçrayarak imana ulaşır. Bu sıçramada, dinin akılsallığı değil, akıl dışılığı, anlaşılabilirliği değil anlaşılamazlığı, kanıtlanabilirliği değil kanıtlanamazlığı, bilinebilirliği değil bilinemezliği, mantıklı oluşu değil absürd ve paradoks dolu oluşu etkin olur. Kant, bizden kendimize özgü biricik akılımızı yitirmek istemiyorsak, bu sıçramayı yapılmamamızı ister. Ona göre, salt aklın sınırları içinde kalarak, Tanrı, ruh ve evren hakkında anlama yetisinin olgusal alandan edindiği bilgiye benzer bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. "Anlama yetisinin bütün saf bilgilerinin özelliği, kavramlarının deneyde verilmesi ve ilkelerinin deneyde doğrulanmasıdır; buna karşılık aklın aşkın bilgileri, yani *ideleri* [Tanrı, ruh, evren] söz konusu olduğunda, deneyde verilmezler; ilkeleri de deneyle ne doğrulanabilir, ne de çürütülebilir." (Kant, 82) Bu durumda inanma, ancak aklın sıçraması ile gerçekleşen bir durum olarak ortaya çıkar. Kierkegaard'ın da inanma kavramından anladığı bir "sıçrama"dır (leap); ne var ki, bu sıçrama, Kant'ın anladığı anlamda akılın sıçraması değil, aklı geride bırakan, absürd, paradoks gibi akıl dışı durumları içeren bir sıçramadır. Kant, aklımızı yitirmememiz için bizden bu sıçramayı yapmamamızı ister, Kierkegaard ise aklımızı yitirmemiz için bu sıçramayı yapmamızı ister. Varoluş içine girmiş ve acı çekmiş tanrısal varlığı ile İsa mutlak paradokstur. (*TC*, 31, 82) Böylece, temel hakikat zaman içinde varoluşa gelir; kendisini paradoks olarak ilan eder. (*CUP I*, 209, 213) Bu durumda, inancın akılsallığından değil, akıl dışılığından söz etmek, kuşkusuz daha akılcı bir tutum olacaktır. Kierkegaard'ın yaptığı da budur.

Tanrı bir bilgi ve düşünce konusu değildir. İmanı gerekçelendiren şey, Tanrı'yı bilmek ve anlamak değildir; aksine, Tanrı'nın bilinemezliğini, açıklanamazlığını, kavramazlığını onamaktır. Burada, Ortaçağdaki 'inanmak için anlıyorum' ve 'anlamak için inanıyorum' ikileminin karşısına, 'anlayamadığım için inanıyorum" diyen, hatta Tertullien'in "saçma olduğu için inanıyorum" (*credo in absurdum, quia absurdum*) sözünü hatırlatan bir tavır vardır. Bu tavır, Kierkegaard'ın inanma konusundaki temel savını da belirginleştirir: "Tanrıyı kazanmak için aklı kaybetmek, iman budur." (*SD*, 68) Bu açıklamalardan, Kierkegaard için imanın akılcı bir tutum olmadığı sonucuna varılabilir. İnanma temelinde sevgi olan iki özne arasındaki bir bağlanma eylemidir. Dinin kurumsallaşması (sözgelimi, devletin veya kraliyetin resmi bir kurumu olarak kilise), iman eylemi açısından bir tür yozlaşmadır. İman, genel bir kavram veya felsefi bir düşünce değil, iki özne arasındaki ilişkidir. Kierkegaard, bu nedenle, *Kaygı Kavramı*'nda, kendi döneminde felsefi ve metafiziksel alanda ortaya çıkan Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabalarını eleştirir. Ona göre, kanıtlar arttıkça kesinlik azalmaktadır. "Zamanımızın spekülatörleri, ne bitip tükenmez bir gayret içinde, nasıl bir zaman ve emek fedakarlığında bulunarak, metinler yazarak Tanrının varoluşunun [*Tilværelse*] tam bir kanıtını üretmeyi istediler! Ne var ki, kanıtların muhteşemliği arttıkça kesinlik seviyelerinin düştüğü görülür. Tanrının varoluşu, bireyin özgürlüğü açısından tespit edildiğinde, her yerde hazır ve nazırdır (omnipresence); bu durum, kötülük yapmak istemese bile, sağgörülü birey için, kendisine ilişkin mahcubiyet duyacağı bir şeydir. Bu kavram ile güzel ve içten bir arkadaşlık yaşamak, gerçekten içsellik gerektirir. Böyle bir birey, saf ve basit bir insanın Tanrının varoluşu hakkında konuştuğunu işitince nasıl da sıkılır. Tanrının varoluşunun kanıtlanması, kişinin derin bir bilgi ile ve metafi-

ziksel olarak ara sıra ilgileneceği bir şeydir, ama Tanrı düşüncesi, bir kişinin yaşamında hemen her konuda etkili olur." (*CA*, 140) Kierkegaard, Tanrının varoluşunu kanıtlama konusunda gösterdiği eleştiriyi ruhun ölümsüzlüğü konusunda da gösterir. Bu konuda da kanıtlar arttıkça, kesinlik azalır. "Bir yönde hakikat genişlik ve nicelik olarak, kısmen de soyut netlik olarak artarken, aksi yönde kesinlik sürekli olarak düşer. Zamanımızda, daha önceki bütün ruhun ölümsüzlüğü kanıtlarıyla da birleşerek, yeni, bitirici ve tam olarak doğru bir kanıt üretmek için olağanüstü metafiziksel ve mantıksal çabalar ortaya çıkıyor; bütün bunlar olup biterken kesinliğin azalması da yeterince tuhaftır." (*CA*, 139

İnanç konusu, törensel ve biçimsel değildir. İman, sayıya, niceliğe, biçime ve formaliteye indirgendiğinde, en dindar gibi görünen kişi bile, inancın özünü yitirir. İnanma konusundaki tek kesinlik, söze ve sayıya dökülebilecek bir görüş veya kanıt değil, kişinin kendi içinde duyduğu bağlılıktır. Aksi halde, gösterilebilecek, sunulabilecek, tartışılabilecek bir kesinlik yoktur. Kanıt söz konusu olduğunda inanca ilişkin kesinlik iyice zayıflar. "En aşırı Ortodoks taraftar şeytansı olabilir. O bunları tümüyle bilir. Kutsalın önünde saygı ile eğilir. Onun için hakikat törenler bütünüdür. Tanrının tahtı önünde toplanmaktan söz eder ve kişinin başını eğerek kaç defa selam vermesi gerektiğini bilir. Onun her şeyi bilmesi, harfler ABC olduğunda matematik önermeleri kanıtlayabilen, fakat DEF olduğunda ise afallayan bir kişinin bilgisine benzer. Bu nedenle ne zaman sözel olarak aynı olmayan bir şey işitse kaygılanmaya başlar. Ve o, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin yeni kanıtlar keşfeden, yaşamı bir tehlikeye maruz kaldığında ise not defteri yanında olmadığı için kanıt üretemez hale gelen modern spekülatöre nasıl da benzer! Onların ikisinde de eksik olan şey nedir? Kesinliktir." (*CA*, 140) Tanrının varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğü konuları, spekülasyona uygun konular değildir. Ne söylenirse söylensin, ne kadar kanıtlanırsa kanıtlansın, bu iki konu bütün bunların dışında kesinsizliğini ve inancın nesnesi olma durumunu sürdüreceklerdir.

Kierkegaard, imanı hep özgürlükle birlikte ve özgürlükle gerçekleşen bir inanma durumu olarak görme eğilimindedir. Bu anlamda, özgürlük dinsel alanda etkin bir öğedir. Kierkegaard'ın yukarıda alıntılanan "Tanrının varoluşu [*Tilværelse*], bireyin özgürlüğü açısından tespit edildiğinde, her yerde hazır ve nazırdır (omnipresence); bu durum, kötülük yapmak istemese bile, sağgörülü birey için, kendisine ilişkin mahcubiyet duyacağı bir şeydir" sözü bu bağ değerlendirilebilir. (*CA*, 140) Bu tutumda, Tanrının varlığının insan özgürlüğü açısından tespiti ve insan özgürlüğünün de Tanrı varlığı karşısında kendi bilincine varması durumu söz konusudur. Burada, Dostoyevski'nin Kirilov'a söylettiği, (Dostoyevski, 128, 129, 172, 268, 270) "insan özgürse Tanrı yoktur, Tanrı yoksa insan özgürdür" önermelerinin tersine dönerek "Tanrı varsa insan özgürdür, insan özgürse Tanrı vardır" halini aldığı kolaylıkla görülebilir. Böylece, insanın özgür bir varlık oluşu Tanrı'nın varlığına, Tanrı'nın varlığı da insanın özgür bir varlık oluşuna işaret eder hale gelir. Kierkegaard teolojisinde özgürlüğün merkezi bir yeri vardır. "Tanrı, ancak bu özgürlük içinde ortaya çıkar ve varolur." (Sagi, 145) Kierkegaard'ın ardıllarından Jaspers'in şu sözü, Tanrı ve birey arasındaki özgürlük bağının açıklık kazanmasına katkıda bulunabilir: "İnsan gerçekte ne denli özgürse, Tanrı onda o denli kesindir. Ben, nerede özgürsem, orada kendi kendime varolmadığımı kesinlikle bilirim. Biz insanlar, hiçbir zaman kendi kendimize yetmeyiz. Kendi dışımıza çıkmaya, kendimizi aşmaya doğru itiniriz, hiçliğimiz içinde kendi kendisiyle saydamlaştığımız Tanrı'yla olan bağlantımızın derinliğiyle gelişmek gereğini duyarız. İnsanın Tanrı'yla olan bağlantısı doğadan gelen bir özellik değildir. Çünkü bu bağlantı özgürlükle iç içedir." (Jaspers, 87) Özgürlük ve inanma durumundaki yakın ilişki, özgür olmayış durumunda karşıt yönde gelişir; bu durumda, özgür olmayış, estetik bir kategori olarak batıl inanca ve inançsızlığa işaret eder. Özgürlüğün özü ne kadar hakikat ise, özgür olmayış da o kadar inançsızlık ve batıl inançtır. (*CA*, 138, 144)

Öte yandan, Tanrının varlığı düşüncesi veya inancı, kişiye her yerde eşlik eden bir şeydir. Kişi, nereye gitse onu geride bırakamaz. Bu nedenle, eylemlerinde sınırlayıcı ve uyarıcı bir

özelliğe sahiptir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Tanrının varoluşunun ve ruhun ölümsüzlüğünün insan yaşamı üzerinde büyük etkisi vardır. Bu etki tüm yaşamı baştan sona etkileyecek güçtedir. Bu etkiyi vurgulamak için yukarıdaki alıntının son cümlesi bir kez daha yinelenebilir: "Tanrının varoluşunun kanıtlanması, kişinin derin bir bilgi ile ve metafiziksel olarak ara sıra ilgileneceği bir şeydir, ama Tanrı düşüncesi, bir kişinin yaşamında hemen her konuda etkili olur." Kierkegaard, ölümsüzlük düşüncesi konusunda da aynı tutumu gösterir: "Ölümsüzlük düşüncesi, sonuçları bakımından bir güce ve ağırlığa, kabul edilmesiyle belki de tüm yaşamı korkutan bir biçimde yeniden yaratacak sorumluluğa sahiptir." (*CA*, 139) Kierkegaard'ın öncüllerinden Pascal da, "ruhun ölümlü mü yoksa ölümsüz mü olduğunu bilmem tüm hayatım için önem taşır" derken, aynı düşünceyi dile getirmişti. (Pascal, 13) Kısaca söylemek gerekirse, Kierkegaard, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi konuların kanıtlanması girişimlerini desteklemez, hatta bunların karşısında bulunur. Ona göre, eğer Tanrı'nın varlığı kanıtlanabilseydi, bu durumda Tanrı, Tanrı değil, sıradan bir şey olurdu. Kierkegaard'a göre, kanıtlanmış, tanımlanmış bir Tanrı'ya inanmak, bir Tanrı kavramına inanmak olacaktır. Bu ise paganist bir tutumdur. Bu nedenle, inanma olayında, neye inanıldığı apaçık bir bilgiyi, düşünceyi ve tanımı içermez. İman, her zaman için kendi içinde giz taşıyan bir durumdur ve Kierkegaard, "inancın gizini koru" der. (*WL*, 27) Kim ki, anladığı, bildiği veya kavradığı için inanırsa, onun durumu, önce putunu yapan, sonra da yaptığı puta tapan kişiye benzer. Kierkegaard, spekülatif düşüncenin Hıristiyanlık içine sızmasında ve Hıristiyanlığın herhangi bir sistemin bir parçası haline getirilmesinde bu tür bir tehlike görür ve Hegel felsefesi bağlamında bunun eleştirisini yapar. Birey ve Tanrı arasındaki ilişki, kanıta dayalı rasyonel bir ilişki değil, daha çok içsel bir ilişkidir. Kierkegaard'ı ilgilendiren de inanma durumunun insan varoluşu üzerindeki etki ve sonuçlarıdır.

V

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nı, "bu irdeleme burada, başladığı yerde bitiyor. Psikoloji kaygı ile bitince, onu dogmatiğe bırakacaktır" diye bitirir. (*CA*, 162) Benzer bir ifade *Giriş*'in ilk cümlesini oluşturur. (*CA*, 9) Sokratik diyaloglarda da benzer bir tarz vardır. Diyalog bittikten sonra, başta sorulan soru hala ortadadır ve hala sorulmaya gereksinim duyar; diyalog bu şekilde bir belirsizlikle, bir *áporia* ile bitmiş olur. Kierkegaard da, "tartışma, başladığı yerde bitiyor" derken benzeri bir tavır sergiler. Onca irdelemeden sonra sorunun hala bir sorun olarak kalmaya devam eder. Sorun her ne kadar başladığı yerde bitse de, onu okuyan ve bu şekilde irdeleme sürecine ortak olan bizler, hiç de başladığımız yerde sayılmayız. Bilinç olarak, tartışma tarafından farklı bir noktaya taşınmış oluruz.

Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'ndaki yaklaşımı önemlidir: O, ele aldığı konunun dogmatik bir konu oluşuna karşın, onu bir teolog, bir ahlakçı veya hukukçu tavrıyla ele almaz; günah kavramının psikolojik çözümlemesini yapar. Bu çalışma, günahın ne olduğu sorusunu değil, onun nasıl ortaya çıktığı sorusunu cevaplar. *Kaygı Kavramı* bu düşüncenin ürünüdür. Peki bunun anlamı nedir? Bir başka deyişle, Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı* ile yapmak istediği şey nedir? Bunu, insanın yer yüzündeki durumunu araştırma ve varoluşunu anlama çabası, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yaptığı gibi bir tür "Dasein çözümlemesi" olduğunu söyleyerek özetleyebiliriz. Bu çözümlemenin özelliği, kaygı kavramı bağlamında insanı kendi kökeninde, en aza ve en yalına indirgeyerek açıklama denemesi olmasıdır.

Kalıtsal günah kavramı ile psikolojik olarak ilgilenmek, *Kaygı Kavramı*'na özgünlük ve bakir bir sorun alanı kazandırmıştır. Kierkegaard, kullandığı psikolojik gözlem yönteminin sağladığı avantajla, özgün bir çalışma ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmanın onun felsefesi açısından taşıdığı değer büyüktür. Onda, yalnız Kierkegaard'ın varoluşçu yaklaşımının ana çizgilerini değil, kendisinden sonraki dönemin felsefi gelişiminin temel karakterini de buluruz. Bu etkiyi, salt

Kaygı Kavramı ile sınırlı tutmayıp genel olarak Kierkegaard felsefesi açısından söylediğimizde, pek çok araştırmacının ifade ettiği bir sonuçla karşılaşırız: Kierkegaard, yirminci yüzyıl filozofları, şairleri, edebiyatçıları ve sanatçıları üzerinde kuşku götürmez bir etkiye sahiptir. Bu etki kendi döneminden başlayarak günümüze değin artarak ve genişleyerek gelmiştir. Finn, bu etkiden şu şekilde söz eder: "Heidegger Kierkegaard'ı yeniden yazdı, Adorno kariyerine onun estetiği hakkında bir çalışma yaparak başladı, varoluşçuluk hakkındaki kimi değerlendirmeler onun eserleri ile başlar." (Finn, 4) Burada, etkinin ulaştığı boyutu göstermesi açısından yalnız Heidegger üzerinde kısaca durulacaktır: Heidegger, Kierkegaard'tan etkilendiğini söylemez. *Varlık ve Zaman*'da onun ismini anmaktan büyük bir titizlikle kaçınır. Ne var ki, varoluş, kaygı, hiçlik, modern insanın eleştirisi, ölüm, yaşamın anlamı, varoluşun tarihselliği ve zamansallığı gibi pek çok konuda Kierkegaard'tan etkilendiği açıktır. *Varlık ve Zaman*'da Kierkegaard'ın temaları, kavramları şaşırtıcı bir sıklıkta yinelenir; öyle ki, *Varlık ve Zaman* Kierkegaard düşüncesinin pek çok açıdan yeniden üretimi gibidir. Schrag, haklı olarak Heidegger ve Kierkegaard felsefeleri arasındaki dünya görüşü farkına dikkat çeker: "Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ortaya çıkan varoluş düşüncesi, Kierkegaard'ta estetik, ahlaksal ve dinsel deneyim olarak ortaya çıkan varoluşun ontolojik ve seküler hale gelmesidir." (Schrag, 5) Huntingon, *Varlık ve Zaman*'ın, varoluşçu ve özellikle de Kierkegaardçı temalara kapsamlı ve önemli bir katkı olduğunu söyledikten sonra, bu eserde Kierkegaard varoluşçuluğunun ontolojikleştirildiğini (ontologizing), Kierkegaard'ın da Heidegger düşüncesi içinde gizlendiğini söyler. (Huntingon, 43, 44) Kierkegaard'ın "varoluşsal varoluşçuluğu" (existential existenlialism) ile Heidegger'in insan varoluşunun kişisel bir yorumunu değil, ontolojik analizini hedefleyen "akademik varoluşçuluğu" arasında bir zıtlaşma olduğunu söyleyenler olsa da (bkz. Sagi, 13), Kierkegaardçı temaların, *Varlık ve Zaman*'da benzer ifade ve kavramlarla, çoğu kez de olduğu gibi ve üstelik hiçbir atıfta bulunulmadan yinelenmesi şaşırtıcıdır. Wahl ve Levinas, *Varoluşçuluğun Tarihçisi*'nde bu konuya değinirler. Onlara göre, Kierkegaard'ın Heidegger felsefesi üzerindeki etkisi açıktır. Kierkegaard'ın söyledikleri, Heidegger aracılığıyla felsefece bir anlam kazanmıştır. (Wahl, 50, 54) Bu etki o kadar derindir ki, Heidegger'in, Kierkegaard'ın düşüncelerinin felsefi dile çevirisini yaptığı bile söylenebilir. Bu anlamda, onun tümcelerinin ardından Kierkegaard'ın seslendiğini duyar gibi oluruz. Heidegger üzerine araştırma yapan kişilerden Mulhall, Kierkegaard'ın, Heidegger'in ismini saklı tuttuğu sürekli bir referans noktası olduğunu söyler. (Mulhall, 169, vd.) Kuşkusuz, Heidegger'ın *Varlık ve Zamanı* yazdığı yıllarda (1927'den önce), Kierkegaard felsefesi Almanca'nın dışında henüz Avrupa dillerine girmiş değildi. Onun tanınması, Almanca üzerinden olmuştur. Bu da, özellikle Hiedegger ve Sartre varoluşçuluğunun etkisiyle İkinci Dünya Savaşı yıllarında olmuştur. Almancaya ilk çevirileri de dinsel içerikli olduğu için, Almanya'da "dini yazar" olarak tanınmış, fakat Jaspers'in onun varoluşçuluğuna dikkat çekmesiyle birlikte felsefenin gündemine gelmiştir. Bu anlamda, Heidegger'in onu bir teoloji bilgini olarak görmesi doğaldır. Doğal olmayan şey, çok şey borçlu olduğu bu büyük kişiliği, ismini anmaktan bile çekinerek, bütünüyle bilinç altına sığdırabilmiş olmasıdır. "Belki de Heidegger'in Kierkegaard'ı nasıl yalnızca ontolojiyle hiçbir ilgisi bulunmayan bir "dini yazar" olarak gördüğü merak edilebilir. Heidegger'in "zamansallığın" –*Varlık ve Zaman*'da Dasain'ın Varlık'ının anlamıdır– ontolojisini, bana göre, bütün analizini ana hatlarıyla Kierkegaard'tan çıkarıyorken, Kierkegaard'ı ontolojiyle ilişkili bir yazar olarak görmeksizin nasıl yazmış olabileceği merak edilebilir." (Caputo, 132)

Bu konudaki tartışmalar sürdürülebilir ve örneklendirilebilir. Bu da, farklı bir araştırmayı gerektirir; ama bu, gerçekten de araştırmaya değer bir konudur. Bu küçük çalışmanın sınırları konun ileri götürülmesine uygun değildir. Burada, yalnız kaygı kavramı bağlamında Kierkegaard'ın Heidegger üzerindeki etkisini örnekleyecek bir cümleye yer verebiliriz. Heidegger, kaygıyı (angst) dünya-içinde-varlık'ın (Being-in-the-world) özü olarak görür. (Heidegger, 234, vd.) "Dasain'ın Varlık imkanlarından biri olarak kaygı, Dasain'ın asli Varlık bütünlüğünü

açıkça kavramanın olgusal temelini sağlar. Dasain'ın Varlığı kendisini *kaygı* (care) olarak açığa vurur. Bu temel varoluşsal olguyu çözümlemek için, onu yaklaşık olarak kaygı ile bir tutulabilecek istem, arzu, düşkünlük, dürtü gibi olgulardan ayırmamız gerekir." (Heidegger, 227) Bu şekilde kaygı, Kierkegaard'tan sonra bir kez daha insanın özüne ilişkin bir durum olarak ortaya çıkar.

McBride, Sartre'ın, *Kaygı Kavramı*'nın özgürlük ve sorumluluk kavramlarını *Varlık ve Hiçlik*'te yeniden ürettiğine, ölümünden sonra yayınlanan "Savaş Günlükleri"nden 1939 yılında bu kitabı didik didik okuduğunun ve notlar aldığının anlaşıldığına dikkat çeker. Ona göre, özgürlüğün sorumsuz kullanımını simgeleyen "baştan çıkarıcı" figürüyle de, sevgi ve mazoşizm gibi konularda, başta *Varlık ve Hiçlik* olmak üzere Sartre'ın eserlerinde ortaya çıkan öteki algısını etkilemiştir. (McBride, 25, 28, 31) McBride'ın bu tespitleri yerindedir ve daha da geliştirilebilir. Ancak, bunlardan ortaya çıkan şey, Sartre'ın Kierkegaard üzerinde sıkı bir çalışma yapmış olduğudur. Onun bu yöndeki çalışması, yalnız eserlerindeki etkisinden değil, 21 – 23 Nisan 1964 tarihlerinde Paris'te UNESCO tarafından düzenlenen "Yaşayan Kierkegaard" kolokyumunda sunduğu *Tekil Evrensel* (The Singular Universal) bildirisinde de kendini belli eder. Bu bildirisinde Sartre, diğer konularla birlikte Kierkegaard'taki kaygı kavramına da değinir; insanın özünü nitelemesindeki evrenselliği açısından onu Kierkegaard felsefesindeki Hegelci bir yansıma olarak görür. Kaygı, bir kez insanın özü ve doğası olarak görüldükten sonra, doğal olarak onun evrenselliğini yadsımak zorlaşır. Öte yandan, kaygıdan, evrensel ve nesnel bir şeymiş gibi söz etmek de Kierkegaard'ın özneci ve varoluşçu duyarlığı ile çelişen bir durumdur. Sartre şöyle der: "Kaygı, Kierkegaard için hiçbir şekilde bir kavramın nesnesi olamaz. Şunun anlaşılması gerekir: "kaygı" bireyin evrenselleşmesidir, bu nedenle yanlış kavramdır, çünkü buraya kadar biricikliğe göndermede bulunan kaygı, evrenseli uyandırır. .. Kişi Kierkegaard'ın teklik kavramının boşuna olduğu sonucuna varabilir." (Sartre, 259)

Sonuç olarak, tekil de olsa, tikel de olsa, evrensel de olsa, tekil evrensel de olsa, kaygı, Kierkegaard'ın bulguladığı bir kavramdır. Bu kavramın, ilk defa ve en ileri derecede ortaya çıktığı *Kaygı Kavramı* ise, Kierkegaard'ın baş yapıtlarından biri, kuşkusuz etkisi bakımından en önemlisidir. *Korku ve Titreme*, etiğin ve toplumsal yaşamın güvenli ve koruyucu ortamı dışında, kendi içinde aldığı yolda Tanrı ile bireysel ilişkisini kurmak ve sürdürmek isteyen bireyin topluma ve evrensele kapalı öznel durumunu ifade ederken, kaygı bu bireyi ilk durumunda ve ilk günah örneğinde, yani en aza indirgenmiş bir varoluş düzeneği içinde, varoluşun çeşitli yönleri, imkanları ve ihtimalleri karşısında kendisi olarak, bir özgürlük varlığı olarak, bunun tüm imkanlarını taşıyan bir varlık olarak, yaşamı ve ölümü kendi içinde taşıyan bir varlık, ve hepsinden önce de kendisi olarak ortaya çıkmasıdır. Kaygı kavramı, bu bireyin varoluş karşısında denenmesinden oluşur. Onda, varoluşun çeşitli açılımları belirgin hale gelir. Ele aldığı kaygı, günah, özgürlük, olanaklılık, zaman, tarih, benlik vb. kavramlarıyla, insanın yeryüzündeki varoluş sorununa güçlü bir bakış getirmiş, gerek düşünce, gerek etkisi bakımından hala güncelliğini yitirmemiş bir çalışmadır. Onu bu haliyle modası geçmiş bir düşüncenin köklerinden biri olarak değil, tüm zamanlar içinde insanın yeryüzündeki anlamını anlama ve arama gayretinin önemli bir adımı olarak görmek gerekir.

KAYNAKÇA

Adorno, T.W. (1989). *Kierkegaard, Costruction of The Aesthetic* (Tr. Robert Hullot-Kentor). Minneapolis: University of Minesota Press

Brown, A.L. (1995). God, Anxiety, and Female Divinity. In Martin J. Matuštík - Merold Westphal (Ed.), *Kierkegaard in Post / Modernity* (p. 66-75). Bloomington - Indianapolis: Idiana University Press

Caputo, J.D. (2002). Tekrar ve Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü. H. Arslan (der. ve çev.) *İnsan Bilimlerine Prolegomena*'da (s. 125-144)

Crites, S. (1972). Pseudonymous Authorship as Art and as Act. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p. 1183-229). New York: Anchor Books

Dostoyevski, F. (1984). *Ecinniler I* (Çev. İ. Yergüz – E. Özden). İstanbul: Sosyal Yayınları

Fiin, M. E. (1992). *Writing the Incommensuramble, Kierkegaard, Rosetti and Hopkins*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press

Hannay, A. (1993). *Kierkegaard*. London & New York: Routledge Press

Hegel, G.W.F. (1991). *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* (Çev. Çenap Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınları

Heidegger, M. (1995). *Being and Time* (Tr. J. Macquarrie & E. Robinson, Oxford: Blackwell Press.

Hong, V.H. – Hong, E.H. (1989). Historical Introduction. In Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony* (p. vii-xxv). New Jersey: Princetion University

Huntingon, P.J. (1995). Heidegger's Reading of Kierkegaard Revisited. In Martin J. Matuštík - Merold Westphal (Ed.), *Kierkegaard in Post / Modernity* (p. 43-65). Bloomington - Indianapolis: Idiana University Press

Kant, I. (1983). *Prolegomena* (Çev. İ. Kuçuradi – Y. Örnek). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları

Kaufmann, W. (1997). *İnsanı Anla[ma]mak II* (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea.

Kierkegaard, S. (1941). *Training in Christiyanity and The Edifiying Discourses* (Tr. Walter Lowrie). London: Oxford Unuvirsity Press.

Kierkegaard, S. (1978). *Works of Love* (Tr. Howard V. Hong - Edna H. Hong). New Jersey: Princetion University

Kierkegaard, S. (1987). *Philosophical Fragments* (Tr. Howard V. Hong - Edna H. Hong). New Jersey & Princetion: Princetion University Press

Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I (Tr. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princetion - New Jersey: Princetion University Press

Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume II (Tr. Howard V. Hong - Edna H. Hong). Princetion - New Jersey: Princetion University Press.

Kierkegaard, S. (1992). *Either / Or* (Tr. Alastair Hannay). London: Penguin Books.

Kierkegaard, S. (1996). *Papers and Jornals: A Selection* (Tr. Alastair Hannay). London: Penguin Books.

Kierkegaard, S. (1985). *Fear and Trembling* (Tr. Alastair Hannay). London: Penguin Books. Türkçesi, *Korku ve Titreme* (Çev. Ekrem Düzen) İstanbul: Ara Yayınları, 1990. Bir başka Türkçe çeviri, *Korku ve Titreme* (Çev. İbrahim Kapalıkaya). İstanbul: Anka Yayınları, 2002

Kierkegaard, S. (1989) *The Sikness Unto Death* (Tr. Alastair Hannay). London: Penguin Books. Türkçesi, *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk* (Mehmet Mukadder Yakupoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.

Kierkegaard, S. (1980). *Concept of Anxiety* (Tr. Reidar Thomte). Princetion & New Jersey: Princetion Unuversity Press

Kierkegaard, S. (1989). *The Laughter Is On My Side* (Ed. Roger Poole - Henrik Stangerup). Princetion - New Jersey: Princetion University Press. Türkçesi, *Kahkaha Benden Yana* (Çev. Nedim Çatlı). İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2000.

Marino, G.D. (1998). Anxiety in *The Concept of Anxiety*. In Alastair Hannay - Gordon D. Marino (Ed.), *The Camridge Companion to Kierkegaard* (p. 308-328). Cambridge: Cambridge Univesity Press.

Mulhall, S. (1998). *Heidegeer ve "Varlık ve Zaman* (Çev. Kaan Öktem). İstanbul: Sarmal Yayınevi

Nietzsche, F. (1983). *Ecce Homo* (Çev. Can Alkor). İstanbul: Say Yayınları

Pascal, B. (1966). *Düşünceler* (Çev. İ. Z. Eyuboğlu). İstanbul: Oluş.

Peters, F. E. (1976). *Greek Philosophical Terms*. New York: New York University Press

Poole, R. (2000). Önsöz. S. Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*'da (s. 11-28). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Ritter, J. (1945). *Varoluş Felsefeleri Üzerine Konferans* (Çev. Hüseyin Batuhan). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları

Sagi, A. (2000). *Kierkegaard, Religion, and Existence* (Tr. Batya Stein). Amsterdam – Atlanta: Rodopi Press.

Sartre, J.-P. (1972). The Singular Universal. In Josiah Thompson (Ed.), *Kierkegaard, A Collection of Critical Essays* (p. 230-265). New York: Anchor Books

Schrag, C.O. (1995) The Kierkegaard-Effect the Shaping of the Contours of Modernity. In Martin J. Matuštík - Merold Westphal (Ed.), *Kierkegaard in Post / Modernity* (p. 1-17). Bloomington - Indianapolis: Idiana University Press

Tanner, J.S. (1992) *Anxiety in Eden*. New York & Oxford: Oxford University Press

Thomte, R. (1980). Historical Introduction. In Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety* (p.vii-xviii). New Jersey: Princetion University Press

Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi* (Çev. Bertan Onaran). İstanbul: Payel Yayınları.

Watkin, J. (1997). *Kierkegaard*. New York: Geoffrey Chapman