

GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ  
ORTAÖĞRETİM SOSYAL ALANLAR EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI  
**FELSEFE GRUBU ÖĞRETMENLİĞİ BİLİM DALI**

SOREN KIERKEGAARD'DA KAYGI KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan  
**Faruk MANAV**

**Ankara**  
**Haziran, 2010**

GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ  
ORTAÖĞRETİM SOSYAL ALANLAR EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI  
**FELSEFE GRUBU ÖĞRETMENLİĞİ BİLİM DALI**

SOREN KIERKEGAARD'DA KAYGI KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Faruk MANAV**

**Danışman: Doç. Dr. Emel KOÇ**

**Ankara**  
**Haziran, 2010**

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada varoluşçu felsefe açısından önem teşkil eden Soren Kierkegaard'ın felsefesi kaygı kavramı bağlamında değerlendirilmiştir.

Çalışmanın gerçekleşmesinde birçok kişinin önemli katkıları olmuştur.

İlk olarak tez çalışmamın her aşamasında yol göstericiliğini benden esirgemeyerek her konuda destek olan ve yanırlarımı görmemi sağlayan değerli Danışmanım Doç. Dr. Emel KOÇ'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca manevi desteklerini her zaman hissettiğim değerli hocalarım Prof. Dr. İbrahim ARSLANOĞLU ve Yrd. Doç. Dr. Beyhan ZABUN'a teşekkür ederim. Ayrıca Soren Kierkegaard ile ilgili tecrübeleriyle tez sürecinde bana yardımcı olan Abdullah DURAKOĞLU'na da teşekkür ederim.

Çalışmalarım boyunca gösterdikleri sabır nedeniyle değerli aileme, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen ağabeyim Furkan MANAV'a teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak görüş ve eleştirileriyle iyi bir çalışma ortaya koymamda önemli katkıları bulunan Nazlı Yaren KIRMACI'ya teşekkür ederim.

Faruk MANAV

2010

## ÖZET

SOREN KIERKEGAARD'DA KAYGI KAVRAMI

MANAV, Faruk

Yüksek Lisans, Felsefe Grubu Öğretmenliği Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç Dr. Emel KOÇ

Haziran-2010, 93 sayfa

Bu çalışmanın amacı, Soren Kierkegaard felsefesinde kaygı kavramının anlamını, ilintili olduğu kavramları ve kaygı kavramı çerçevesinde ele alınan problemleri ortaya koymaktır. Herhangi bir kavram karışıklığına yol açmamak adına felsefi kaygı ile psikolojik kaygının anlamlarının da açıklanarak felsefi kaygının netleştirilmesi de çalışmanın bir diğer amacını oluşturmaktadır. Yalnızca Soren Kierkegaard'ın kendi kitapları ve Kierkegaard hakkında yazılan kitap, makale ve tezlerin içeriklerinden elde edilen veriler değerlendirilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde, ele alınan problem durumu, çalışmanın önemi, amacı, sınırlılıkları, kullanılan yöntem açıklanmış ve konuyla ilgili daha önce yapılan çalışmalara yer verilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde herhangi bir kavram kargaşasına yol açmamak için kaygı kavramının psikolojik literatürdeki anlamı da açıklanmış ve felsefi (Ontolojik) kaygıdan farkı belirtilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Kierkegaard'ın felsefesinin temel problemleri kaygı kavramı bağlamında işlenmiş ve varoluş alanları ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Ayrıca 'doğal benlik', 'toplumsal benlik' ve 'teolojik benlik' gibi kavramlar ile 'iman' ve 'umutsuzluk' kavramları işlenmiştir.

Çalışmanın son bölümünde ise kaygı kavramının Kierkegaard açısından ele alınışı ve kaygının ilintili olduğu 'günah', 'özgürlük', 'iman' kavramları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kaygı, günah, benlik, varoluş alanları, özgürlük, iman, umutsuzluk.

**ABSTRACT**

The Concept of Anxiety in Soren Kierkegaard's Philosophy

MANAV, Faruk

Master Degree, Department of Philosophy and Related Fields Teaching Programme

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Emel KOC

June-2010, 93 pages

The purpose of this work is to produce the concept of anxiety in Soren Kierkegaard's philosophy and associated concepts with the anxiety and to produce the problems that concerned with the concept of anxiety. The other purpose of this work is to explain ontological anxiety and psychological anxiety to prevent any concept confusion. Only Soren Kierkegaard's own books and the books, articles and thesis that had been written about Kierkegaard had been evaluated in this work.

In the first part of this work included the problem of the work, importance of the work, purpose of the work, limits of this work, research method of the work. Also in this part some researches had been explained.

In the second part of this work, the meaning of anxiety in psychology had been explained to prevent any concept confusion and psychological anxiety had been compared with ontological anxiety.

In the third part of this work, the main problems of Soren Kierkegaard's philosophy had been explained in concerned with the concept of anxiety and the aesthetic, ethical and religious stages had been dealt with elaborately. Also the concepts such as 'the natural ego', 'the social ego', 'the theological ego', 'faith' and 'despair' had been explained.

In the last part of the work, the meaning of the concept of anxiety for Kierkegaard and the concepts that concerned with anxiety had been dealt with such as 'sin', 'freedom' and 'faith'.

Key Words: Anxiety, sin, ego, stages of existance, freedom, faith, despair.

**JÜRİ ÜYERLERİNİN İMZA SAYFASI**

Faruk Manav ‘ın “Soren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı” başlıklı tezi 23.06.2010 tarihinde, jürimiz tarafından Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı, Felsefe Grubu Öğretmenliği Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

<u>Adı Soyadı</u>	<u>İmza</u>
Başkan: Prof. Dr. İbrahim ARSLANOĞLU	.....
Tez Danışmanı: Doç. Dr. Emel KOÇ	.....
Üye : Yrd. Doç. Dr. Erdal AKSOY	.....

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖNSÖZ_____	i
ÖZET_____	ii
ABSTRACT_____	iii
JÜRİ ÜYELERİNİN İMZA SAYFASI_____	iv
<b>1. BÖLÜM:_____</b>	<b>1</b>
1.1. GİRİŞ_____	1
1.2. AMAÇ_____	2
1.3. ÖNEM_____	2
1.4. SINIRLILIKLAR_____	2
1.5. İLGİLİ ARAŞTIRMALAR_____	2
1.6. YÖNTEM_____	3
<b>2. BÖLÜM: KAYGI KAVRAMI VE İLİNTİLİ OLDUĞU ALANLAR_____</b>	<b>4</b>
2.1. Psikolojide Kaygı Kavramı_____	4
2.1.1. Kaygının Psikolojik Anlamı_____	4
2.1.2. Psikanalizmde Kaygı Kavramı_____	6
2.2. Felsefede Kaygı Kavramı_____	9
2.2.1. Kaygının Felsefi Anlamı (Ontolojik Kaygı)_____	9
2.2.2. Varoluşçulukta Kaygı Kavramı_____	10
2.3. Psikolojik Kaygı ile Ontolojik Kaygının Benzerlik ve Farklılıkları_____	14
<b>3. BÖLÜM: KIERKEGARD'IN BENLİK ARAYIŞI VE VAROLUŞ ALANLARI_____</b>	<b>17</b>
3.1. Varoluşçuluk ve Kierkegaard_____	17
3.2. Kierkegaard'ın Benlik Anlayışı_____	25
3.3. Benliğin Sentezleri_____	26
3.4. Estetik Varoluş Alanı ve Doğal Benlik_____	33
3.4.1. Don Juan ve Aracısız Estetik_____	35
3.4.2. Baştan Çıkarıcı “Johannes” ve Düşünsel Estetik_____	37
3.4.3. Mefisto ve Mimiksel Estetik_____	40

3.5. Etik Varoluş Alanı ve Toplumsal Benlik_____	42
3.5.1. Etiğin Nesnel ve Evrensel Oluşu_____	44
3.5.2. Etik Bir Davranış Olarak Evlilik_____	47
3.5.3. Estetik ve Etik Arasındaki Denge_____	50
3.6. Dinsel Varoluş Alanı ve Teolojik Benlik_____	53
3.6.1. İmanın Gerçek Anlamı ve Paradoksalılık_____	54
3.6.2. Hz. İbrahim ve Etiğin Teleolojik Olarak Askıya Alınışı_____	58
3.6.3. Umutsuzluk ve İman_____	61
3.6.4. İman Şövalyesi ve İdeal Benlik_____	65
<b>4. BÖLÜM: KIERKEGAARD'DA KAYGI KAVRAMI VE AÇILIMLARI_____</b>	<b>69</b>
4.1. Kaygı ve Günah_____	69
4.2. Masumiyet ve Düşüş_____	74
4.3. Nesnel Kaygı ve Özne Kaygı_____	77
4.4. Kaygı ve Özgürlük_____	80
<b>SONUÇ_____</b>	<b>86</b>
<b>KAYNAKÇA_____</b>	<b>90</b>



## 1. BÖLÜM

### 1.1. GİRİŞ

19. yüzyılın başlarında ortaya çıkan birtakım fikirlerle birlikte insanın artık akıl yoluyla kavranamayan karmaşık bir varlık olduğu fikri gelişmeye başlamıştır. İnsanın sadece biyolojik yönleri olan, akılsal kategorilerle açıklanan bir varlık değil, aksine hem biyolojik hem bireysel hem de sosyal yönü olan, kompleks bir varlık olduğu düşünülmeye başlanmıştır. İnsana verilen önemin artmasıyla birlikte ortaya çıkan felsefe akımlarından birisi de genel sistem fikirlerine karşı bir akım olan Varoluşçuluk'tur.

Varoluşçuluğun gelişmesinde Soren Kierkegaard'ın büyük katkısı olmuştur. Kierkegaard'ın varoluştan anladığı ise 'var olmakta oluş'tur. Yani insan adına henüz olup bitmiş bir şey yoktur. İnsan zaman içinde kendi özünü oluşturabilen bir varlıktır. Bu nedenle insan için gelecek büyük önem taşımaktadır. Çünkü insanın özünü oluşturacak olan seçimleri, edimleri, varoluşu geleceğe yöneliktir. Dolayısıyla insanın önünde bir belirsizlik doğmaktadır. Bu belirsizlik ise insanı 'Kaygı' içinde bırakmaktadır. Kaygı, insanın kendinden uzaklaştıramadığı ve kendi özüne ilişkin bir şey, varoluşu tamamlayan bir durumdur.

Soren Kierkegaard felsefesinde kaygı kavramının anlamı ortaya konulmadan psikolojide yer alan kaygı ile farklarının ortaya konulması da bir diğer önemli konudur. Çünkü insanın belirsiz bir durum karşısında yaşadığı duygusal durum olan psikolojik kaygı ile Kierkegaard felsefesinde yer alan insanı varoluş sürecinde yönlendiren ve özünü oluşturmasında rol oynayan ontolojik kaygı birbirinden farklıdır. Kaygı kavramının korkudan ve belirli bir şeye atıfta bulunan bazı kavramlardan farklıdır, kaygı, olanağın olanağı olarak özgürlüğün etkin oluşudur. Özgürlük ise Kierkegaard felsefesinin temel kavramlarından birisidir. Özgürlük, hem iman ile hem kaygı ile hem de benlik ile yakından ilişkilidir.

## 1.2. AMAÇ

Bu çalışmanın amacı, Soren Kierkegaard felsefesinde kaygı kavramının anlamını ve ilintili olduğu kavramları ve kaygı kavramı çerçevesinde ele alınan problemleri ortaya koymaktır. Herhangi bir kavram karışıklığına yol açmamak adına felsefi kaygı ile psikolojik kaygının anlamlarının da açıklanarak felsefi kaygının netleştirilmesi de çalışmanın bir diğer amacını oluşturmaktadır.

## 1.3. ÖNEM

Yapılan literatür taramasında Soren Kierkegaard hakkında yapılan araştırmalarda kaygı kavramını varoluşçuluk açısından ele alan, kaygının Kierkegaard felsefesindeki anlamını ve psikolojideki kaygıdan farkını ortaya koyan bir çalışmanın bulunmadığı görülmüş ve bu durumun eksikliği fark edilmiştir. Bu bakımdan çalışmanın felsefi literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. İnsanın bir birey olarak değer kazandığı günümüzde, yapacağımız bu çalışma önem arz etmektedir.

## 1.4. SINIRLILIKLAR

Çalışma Kierkegaard'ın kaygı konusundaki fikirleri ve genel felsefesiyle sınırlandırılmıştır. Soren Kierkegaard'ın tüm eserlerine ulaşamamış olması bu çalışmanın sınırlılıklarından biridir. Çünkü eserlerin birçoğu henüz Danca'dan yada İngilizce'den Türkçe'ye çevrilmemiştir. Ayrıca Kierkegaard felsefesinin kavramlarından birisi olan İroni kavramı, kapsam dışında tutulmuştur. Umutsuzluk konusundaki görüşler ise yalnızca bahsi geçen başlıklar altında kısaca belirtilmiştir.

## 1.5. İLGİLİ ARAŞTIRMALAR

Ülkemizde Soren Kierkegaard ile ilgili literatür ise özetle şöyledir:

2006 yılında İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı'nda, Gülsen Sağun tarafından yapılan "Kierkegaard'da Kaygı ve Özgürlük" isimli araştırmada; Kierkegaard'ın kaygı kavramına ilişkin düşünceleri özgürlükle bağlantısı içinde ele alınmıştır. Ancak, kaygının Kierkegaard'ın genel felsefesiyle bağlantısında eksiklikler bulunmaktadır. Yapılan çalışmanın bu eksiklikleri gidereceği düşünülmüştür.

2007 yılında Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı'nda Abdullah Durakoğlu tarafından yapılan "Kierkegaard'ta İnsan ve Varoluş Problemi" isimli araştırmada; insanın doğası ve varoluşu, Sören Kierkegaard'ın insan anlayışı, benlik kavramı oluşturduğu öğeleri bakımından irdelenerek, benliğin gelişimi açıklanmaya çalışılmıştır ve Sören Kierkegaard'ın varoluş alanları incelenmiştir. Ancak, Kierkegaard açısından önemli olan kaygı, umutsuzluk, iman gibi konuyla ilgili olan kavramlara yeterince yer verilmemiş ve bu durumun eksikliği fark edilmiştir.

Filozofun genel felsefesiyle ilgili Türkçe eser sayısı fazla bulunmamakla birlikte konuyla ilgili olarak yalnızca 1 eser bulunmaktadır. 2004 yılında Hece Yayınları tarafından yayımlanan ve Vefa Taşdelen tarafından yazılan "Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş" isimli çalışmada, Kierkegaard'ın felsefesi ana hatlarıyla ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur. Ancak kaygı, umutsuzluk gibi kavramlar etraflıca işlenmemiştir. Eser daha çok benlik kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır.

## **1.6. YÖNTEM**

Bu çalışma literatür taramasına dayalı, tarihsel-teorik bir çalışma olup, konuyla doğrudan yada dolaylı olarak ilgili literatürden yararlanılarak hazırlanmıştır. Yararlanılan kaynaklar arasında önceliği Soren Kierkegaard'ın kendi kitap ve makaleleri oluşturmakta, daha sonra düşünürle ilgili kaynakların yanı sıra, çeşitli makale ve çalışmalardan yararlanılmıştır.

## 2. BÖLÜM: KAYGI KAVRAMI VE İLİNTİLİ OLDUĞU ALANLAR

Bu bölümde kaygı kavramının psikoloji ve felsefede yer alan anlamlarına yer verilecek olup, iki alandaki anlam farkı ortaya konulacaktır.

### 2.1. Psikolojide Kaygı Kavramı

Kaygı kavramı psikoloji literatüründe de yer alan kavramlardan birisidir. Bu yüzden çalışmanın bu kısmında kaygı kavramının psikoloji literatüründeki anlamı açıklanacaktır.

#### 2.1.1. Kaygının Psikolojik Anlamı

Psikolojide insanın yaşadığı bir ruhsal durumu ifade eden kaygı kavramı ilk olarak Freud tarafından egonun bir işlevi olarak tanımlanmıştır. Önceleri biyolojik bir kavram olarak kabul edilen bu kavram Freud ile birlikte psikolojik literatüre girmiştir. Freud'un öncülüğünü yaptığı Psikanalizm'de Freud'un ardıllarının da işlediği önemli kavramlardan birisi haline gelen kaygı kavramına, insanın yaşadığı bir ruhsal durumdan öte anlamlar da yüklenerek kavram daha da genişletilmiştir. Çalışmanın bu kısmında, kavramın psikoloji tarihindeki kullanımına geçmeden önce genel anlamıyla bir tanımlama ve anlamı verilecektir.

Genel anlamıyla kaygı, herhangi bir tehlikenin korkusunun yansıması olarak insanda ortaya çıkan tedirginlik yada akıl dışı korku durumu olarak tanımlanabilir. Kaygı nesnesiz olması nedeniyle korkudan farklıdır, korkunun insan yada bir olay olsun nesnesi belli iken kaygının nesnesi belirsizdir (Budak, 2000: 437). Kaygılı kişi bir şeyden korkuyormuş gibidir, kendini rahatsız hisseder ve kuruntulu bir ruh hali içindedir (Dağ, 1999: 181).

Kaygının en çok benzetildiği yada karıştırıldığı kavram korku kavramıdır. Korku kavramı kaygıdan farklıdır. "...düşmanı belli olduğundan yenmesi nispeten kolay olan korku duygusu, benliğimiz gelişip insan olmamızın sonucu olarak yerini düşmanı belli olmadığından yenmesi de zor olan kaygı duygusuna bırakır." (Dağ, 1999: 188).

Korku ile kaygı arasında üç temel fark bulunur. Bunlardan ilki kaynaktır. Korkunun kaynağı bellidir, kaygının kaynağı belirsizdir. İkincisi şiddettir. Korku kaygıdan daha şiddetlidir. Üçüncüsü süredir. Korku kısa, kaygı ise uzun süre devam eder. Korkudan ayrımı bu şekilde yapılan kaygının ortaya çıkmasında etkili olan bazı öğeler vardır. Bunlardan ilki, alışlagelmiş ortamın ortadan kalkmasıdır, ikincisi olumsuz sonuçların ortaya çıkaracağı sonuçlardır. Üçüncüsü kişinin inandığı bir fikre zıt olarak yaptığı davranışın ortaya çıkardığı çelişkidir. Sonuncu öğe ise, gelecekte neler yaşanacağını bilinememesidir (Cüceloğlu, 1991: 277-278).

Kişi karşı karşıya kaldığı herhangi bir şeyi yada olayı tehdit olarak algırsa bu korkuyu doğurur. Aynı duruma gerçeğin dışında anlamlar yüklenmesi ise kaygıyı ortaya çıkarır. Yani durum yada olaya gerçekçi olarak fiziksel tehdit olarak bakılıyorsa korku, fizikseliğin dışında düşünceler üretiliyorsa kaygı yaşanır (Özer, 2008: 11). Şunu söylemek mümkündür ki kaygıya neden olan şey aslında kişisel anlamlardır. Korkulan şey herkes için aynı tehdidi oluşturabilir fakat kaygıyı insanların kişisel düşünceleri ortaya çıkarır. Korku, bu bakımdan nesnel iken kaygı öznelidir.

Kaygının özünde gerçekçi olmayan ve imkansız bir inanış vardır ve bu duygu biçiminin arka planında bir kişilik değeri vardır. Ancak kişilik özellikleri değişken oldukları için sabit değerlerle anlatılamazlar. Sözelimi bu çocuk çok başarılı yada çok başarısız denilemez. Çünkü başarı, değişken olan kişiliği nitelemek için kullanılamaz (Özer, 2008: 34). Kaygılı olarak yaşamamanın özü, yaptıklarımızın, davranışlarımızın değerlerinin bizim kişilik değerimizi yansıtmaması inancıdır yani biz yaptıklarımıza göre kişilik değerimizin oluştuğunu düşünürüz (Özer, 2008: 25).

Kaygıyı hem olumlu hem de olumsuz bir duygu biçimi olarak görmek mümkündür. Kaygıyı olumsuz olarak nitelendiren şeyler, akla uygun olmayışı ve ruhsal faaliyetleri yani düşünceleri rahatsız etmesidir. Kaygıyı olumlu olarak nitelendiren şeyler ise, korkulan şeylerle karşılaşınca kişiyi uyarması ve tedbir aldırması, kişiyi daha mutlu ve başarılı olmaya yönlendirmesi ve en önemlisi karakter ve kişilik gelişiminde etkin rol oynamasıdır (Ersevim, 2005: 304-305). Bu anlamıyla kaygının insanın kişilik gelişimi sürecinde kurucu bir rol üstlendiği de söylenebilir. Çünkü kişiyi harekete geçiren güç olarak kaygı, insanın davranışlarına yön verdirerek, kişiliğini oluşturmaya yardım eder. Kaygı bu anlamıyla olumlu bir nitelik taşır.

Hayvan çevresinin farkındadır. İnsan ise farkında olduğunun da farkındadır. Doğmuş olduğumuzu ve yaşamımızın bir gün sona ereceğini biliriz. Ölümün kaçınılmazlığı ise hiçlik duyguları yaratır ve işte bu bunalım, insanı anlamlı bir biçimde yaşayıp yaşamadığı konusunda kaygılandırır (Geçtan, 2005: 305).

Kaygının asıl önemi burada ortaya çıkar. İnsanın kişiliğini kurması ve hayatına anlam katmasında onu yönlendirmesiyle kaygı, hem insanı diğer canlılardan ayırır hem de diğer duygu türlerinden ayrılır. İnsana farkındalık veren kaygı, uyarıcı görevi ile insanı hayata anlam vermeye yönlendirir.

Kaygı, insan yeni bir durumla karşılaşınca ortaya çıkar. İçinde bulunulan durumun terk edilmesi ile yeni bir varoluş imkanı olarak boy gösterir. Çünkü insanın yaptığı her seçim bir şeylerin feda edilmesi anlamına gelir ve bu, insanı kaygılı yapar. Kaygı kişinin kendi geçiciliği içinde yaşadığı sonluluktur. Ölüme ilişkin kaygı ise en kaçınılmaz olandır. Ölüme karşı duyulan kaygı bizi bilinçlendirir ve kendimize dair ne denli güçlü bilincimiz varsa kaygıyla da o kadar güçlü mücadele edebiliriz (Sayar, 2000: 74-75). Kaygıyı yaşamaktan korkmak ise yersizdir. Çünkü ondan uzaklaşmaya çabalamakla, çözümsüzlük doğurmakla birlikte kaygıyı daha da arttırmış oluruz (Özer, 2008: 65). Çalışmanın bu kısmında psikolojide kaygıyı yoğun olarak işleyen kuram olan Psikanalizm kaygı bağlamında ele alınacaktır.

### **2.1.2. Psikanalizmde Kaygı Kavramı**

Kaygı kavramını ön plana çıkaran psikolojik kuram Psikanalizm'dir. Psikalizmin kurucusu Freud ise kaygı kavramını ilk olarak ele alan bilim adamıdır. Freud'a göre insan çevreye uyum sağlayabilen bir varlıktır ve insan yaşamını uyum sağlayarak sürdürür. İnsanın amaçsız bir davranışı olmadığı gibi, bulunduğu ve yaptığı her davranış uyum sağlamaya yöneliktir.

'*Psikanaliz'e Giriş*' adlı eserinde Freud, kaygı, korku ve dehşet kavramlarının ayrımını yapar. Ona göre kaygı duruma ait olup, nesnesi olmayan şeydir. Korkuda ise bizzat nesne vardır. Dehşet ise beklenmedik bir şekilde bir anda karşılaşılan durumu anlatır. Freud bu açıklamalarına dayanarak kaygının dehşete karşı koruyucu misyonu olduğunu söyler (Freud, 1984: 201). İnsanın yaşadığı ilk kaygının doğum anı olduğunu belirten Freud, insanın dünyaya geldiği ilk anda birçok uyarıcı ile karşılaştığını ve

insanı kaygıya iten bu durumun sonraki yıllardaki kaygılara öncülük ettiğini söyler (Geçtan, 2005: 48).

Kaygıyı nevrotik bir durum olarak tanımlayan Freud, kaygının özünde kişiliğin ilkel yanı olan id'in iç tepkilerinin bastırılmasının yattığını belirtir. Örneğin kapalı yerlerde kalmaktan korkan bir erkek çocuğu aslında cinsel arzularını ve yakın ilişki kurma ihtiyacını açıklamaktan korkmaktadır. Yani kaygının nedeni engellenmedir (Davison ve Neale, 2004: 33).

Freud normal insanların yaşadıkları kaygıyı nevrotik kaygıdan ayırır. O normal insan kaygısını yoğunluğu bakımından değil, niteliği bakımından nevrotik kaygıdan ayırır. Herkesin arada bir yaşadığı bu kaygıyı 'gerçekçi kaygı' olarak niteler ve bu tam olarak korku ile aynı anlama gelir. Gerçekçi kaygı mantıklı ve anlaşılırdır. Bu kaygı yaşamı sürdürme ve korunma içgüdülerinin belirtisidir. Nevrotik kaygı ise nedensiz olup her zaman mantık dışıdır (Geçtan, 2005: 47).

Psikanalizm'in bir diğer temsilcisi Otto Rank, insanın doğduğu anda ilk kaygıyı yaşadığını belirtir. Çünkü rahat koşullardan sonra çaba gerektiren bir ortama geliş insanın ilk kaygısını oluşturur. İnsanların genel olarak bastırma çabasına girdiği bu kaygı, insanın yaşamındaki etkisini çeşitli olaylarda ortaya çıkararak ve davranışları etkileyerek varlığını sürdürür. Yani insanın hayatı boyunca yaşayacağı tüm kaygı durumları ilk kaygının yansımaları olarak ortaya çıkar. İnsanın kurduğu ilişkiler bozulup bitince ilk kaygı olarak nitelenen ayrılma kaygısı boy gösterir (Geçtan, 2005: 204-205).

Karen Horney ise kaygıyı farklı açıdan ele alır. O, kaygının korku kavramıyla olan yakınlığını belirtmeye çalışır. Buna rağmen kaygının farklı bir duygu olduğunu belirtir. Sözelimi bir annenin çocuğu hastalanınca onun öleceğine ilişkin duyduğu korku, kaygıyı doğurur. Korku, herhangi bir tehlike ile orantılı olarak ortaya çıkarken, kaygıda gerçek bir tehlike olmamakla birlikte çoğu zaman imgesel bir tehlikeye karşı bir tepki vardır. Her insanın yaşadığı ölüm korkusu ise ölüm isteğiyle karışarak bilinmedik bir tehlikeye karşı duyulan tepkiye dönüşür. Ölümü isteme ise insanın yaşadığı sıkıntılardan dolayı ortaya çıkar. Yaşama arzusu ile ölüm isteği arasındaki çatışma insanı kaygıya iter. Örneğin, balkon parmaklığına yaklaşan kişi paniğe kapılır.

Bu durumda korkunun temelinde, yaşama isteğiyle yüksek yerden kendini ölüme bırakma isteği arasındaki çatışma bulunur ve bu çatışma kaygıya neden olur. Korkuda tehlike nesnel bir gerçeklik olarak var iken, kaygıdaki tehlike gizli ve öznedir. Dolayısıyla kaygının şiddeti kişinin içinde bulunduğu duruma göre değişir (Geçtan, 2005: 228-229).

Horney, kaygının bilinçdışı olarak yaşandığını belirtir ve davranışlara etki ettiğini söyler. Ona göre kaygılı insan kendini çaresiz hisseder. Kaygının mantıkdışı olması insanın istemeyeceği bir durumdur. Çünkü insan mantıkdışı bir şeyin etkisi altına girmek istemez. “Kişi, durumu ne kadar korkutucu, kontrolü dışında ve var olan kapasitesiyle baş edilemez algılıyorsa, o kadar kaygılanır.” (Dağ, 1999: 186).

Psikanalizm’de bu yönleriyle ele alınan kaygının bir diğer açılımı ise ölüme ilişkin kaygıdır. Ölüm kaygısının temelinde yok olma fikri yatmakla birlikte, plan ve projelerin biteceği düşüncesi ve artık deneyim yaşanamayacağı düşüncesi yatar. Ölüm en kolay korku yaratan nihai kaygıdır. ‘Şimdi varız ama bir gün olmayacağız’ fikrine ve ölümün kaçınılmaz oluşuna, bu korkunç gerçeğe ölümcül korkuyla tepki verilir. Yani ölüm kaygısı, ölümün eninde sonunda gerçekleşeceği fikriyle ve farkında olmayla, var olmaya devam etme arzusu arasındaki gerilimden doğar (Yalom, 1999: 19). Ölümün farkında olmak insana dünyada olmama fikrini verir. Ölümün farkındalığı kişiyi bayağı şeylerden uzaklaştırır ve yaşama anlam katar. Ölüm insana varlığın ertelenemeyeceğini hatırlatır (Sayar, 2000: 81).

Görüldüğü üzere genel olarak nesnesi belli olmayan ve belirsiz bir duygu olarak tanımlanan kaygı, insan yaşamında büyük bir etkiye sahiptir. Ancak bizi ilgilendiren yönü ise insandaki fizyolojik belirtilerinden ziyade kişilik oluşumuna etkisidir. Dünyanın anlamsızlığının farkına varılmasını sağlayan kaygı, insanın davranışlarına yön vererek, yaşamına anlam katmasını sağlar ve kişilik oluşumuna öncülük eder. Kaygı her insanda bulunan öyle bir duygudur ki, bu duygu onun benliğinden ayrılmaz daha doğrusu benliğiyle bir bütün oluşturur. Öyle ki Freud gibi kişilik kuramcıları kaygıyı kişiliği oluşturan ilk temel güç olarak kabul etmişlerdir. Bu görüş aslında varoluşçu görüş ile benzerlik göstermektedir. İnsanın yaşamına anlam vermesi ve bir Ben’e sahip olabilmesi adına insanı uyararak, bu ödevini yaparken yalnız bırakmayan duygu kaygıdır. Varoluşçulukta kaygı en çok üzerinde durulan insani duygu olarak



karışımına çıkmaktadır. Dolayısıyla şimdi felsefi literatürde kaygı kavramının anlamı ve varoluşçulukta kaygı kavramının anlamı açıklanmaya çalışılacaktır.

## **2.2. Felsefede Kaygı Kavramı**

Felsefe tarihinde kaygı kavramı değişik dönemler içinde işlenen bir kavram olmakla birlikte, etraflıca Varoluşçuluk'ta işlenmiştir. Bu nedenle kaygı kavramının felsefi literatürdeki anlamı verildikten sonra, kavrama verilen önem bakımından Varoluşçuluk'ta kaygı kavramı açıklanacaktır.

### **2.2.1. Kaygının Felsefi Anlamı (Ontolojik Kaygı)**

Psikolojide insanın yaşadığı bir ruh durumu olarak betimlenen ve insanın kişiliğini oluşturmasında yol gösterici bir kavram olarak tanımlanan kaygı kavramı, felsefede de kendisine yer bulmuştur. Daha çok insanın varlığının değer kazandığı dönemde etraflıca işlenen kaygı, insanın yaşadığı bir bunalımı, iç daralmasını içermesinin yanı sıra, benlik, özgürlük, varoluş gibi kavramlarla da ilişkilendirilerek ontolojik anlam kazanmıştır. Çalışmanın bu başlığı altında kaygının felsefi anlamına yer verilecektir.

Psikolojik anlamda nedensiz olarak duyulan endişe durumunu ifade eden kaygı kavramına felsefi literatürde de anlamlar yüklenir. Kaygı, içinde yaşanan dünyanın anlamsızlığının, tamamlanmamışlığının, düzen ve amaçtan yoksunluğunun farkına varıldığında hissedilen duygudur (Cevizci, 2005: 991).

Kaygı, insanın dünyada olup biten şeylerin içler acısı durumu karşısında içinde olduğu çıkmaz duruma karşılık olarak hissettiği bir daralma duygusudur (Güçlü, Uzun, Uzun ve Yolsal, 2002: 710). Öte yandan kaygı, belirli bir nedene bağlanamayan, nitelik olarak belirsiz bir korku hali yada daralma duygusu olarak bilinmektedir (Akarsu, 1998: 97).

Kaygı kavramı felsefi literatürde de korku kavramından ayrı tutulmuştur. Kaygının nesnesinin hiçlik olması, korkunun nesnesinin ise bizzat belirgin bir şey olması bu ayrımın temelini oluşturmuştur. Çünkü kaygının hiçlik ifade etmesi ve belirsiz oluşu kaygıyı insanın varoluşunu oluşturmasını en iyi anlatacak kavramlardan

birisi durumuna getirmiştir. Kaygının nesnesinin hiçlik oluşu ve insanı yönlendirdiği geleceğin yarattığı tedirginlik bir yandan sürekli bir kaygıyı ifade ederken, bir yandan da insanın yaşamını anlamlandırmasına yardım eder. Kaygı, insanın dünyanın anlamsızlığı karşısında üzerine çöken hiçlik durumundan silkinmesi ve kendine gelmesi için gerekli olan bir ruh durumudur (Güçlü ve diğerleri, 2002: 710). Yani kaygı bir bakıma insanın varolma bilincidir denilebilir. İnsan kaygıyı yaşamadan önce ne insan olduğunu fark eder ne de kendini bilir.

Felsefede kaygıyı temel bir kavram olarak ele alan akım ‘Varoluşçuluk’tur. Varoluşçuluktan önce yalnızca rasyonel bir varlık olarak görülen ve duyguları ihmal edilen insan, ‘kaygı’, ‘korku’, ‘umutsuzluk’ gibi psikolojik anlam ifade eden kavramların ontolojik olarak anlam kazanmasıyla, bu kavramlar ile anlaşılmaya çalışılmış ve bu kavramların varoluş yolundaki öneminden bahsedilmiştir. Aslında buraya kadar bahsettiğimiz felsefi kaygı, varoluşçulukta bahsi geçen en önemli kavramlardan birisidir. İlk olarak Soren Kierkegaard’ın felsefesinde yer verdiği, ayrıntılı olarak işlediği ve ‘özgürlük’, ‘günah’, ‘umutsuzluk’ gibi kavramlarla ilişkilendirerek açıkladığı kaygı kavramını sonraları ‘Martin Heidegger’ insanın dünyaya fırlatılmışlığı ve ölüm karşısında hissettiği durumu nitelemek için kullanırken, ‘Jean Paul Sartre’ ise insanın yaptıklarının tek sorumlusu olarak kendisini görmesi ve kararlarının bütünü de ilgilendirmesi sonucu ortaya çıkan durumu açıklamak için kullanmıştır. Buraya kadar kısaca bahsedilen ontolojik kaygıya ilişkin görüşler açıklanacaktır.

### **2.2.2. Varoluşçulukta Kaygı Kavramı**

Varoluşçuluk, 19. yy sonlarına doğru ortaya çıkan ve insan verdiği önem nedeniyle farklılık arz eden bir felsefi akımdır. Çalışmanın ileriki bölümlerinde varoluşçuluğun genel özelliklerine değinileceğinden dolayı bu kısımda yalnızca kaygı kavramına ilişkin görüşler ele alınmıştır. Varoluşçuluk, kaygı kavramını etraflıca işleyen felsefe akımıdır. Kaygı kavramını Varoluşçuluğa kazandıran filozof Kierkegaard’dır. İnsanın nesnel olarak akılla kavranamayacağını belirten Kerkegaard, insanın biyolojik ve rasyonel yanından başka psikolojik yönünün de önemli olduğunu söyleyerek insanın psikolojik yanıyla anlaşılmaya uygun olduğunu belirtir. Bu

düşüncesinin paralelinde kaygı kavramını irdeler. Kierkegaard kaygıyı insanın hiçlikten kurtulması ve silkinmesi için gerekli olan ruh durumu olarak görür.

Kierkegaard kaygının korkudan farklı olduğunu belirtir. Çünkü korkuya neden olan bir nesne vardır oysa kaygı nesnesiz bir hiçlik durumunu ifade eder. Korku nesnesi belli olduğu için zapt edilebilen bir duygu iken, kaygı asla kontrol altına alınamaz. Çünkü sonlu bir varlık olan insan sonluluğu asla yenemez (Deren, 1999: 116). Kaygının yalnızca insanda bulunduğunu belirten Kierkegaard, bunun nedenini insanın ruhsal bir varlık olmasına bağlar. Ona göre kaygı, geleceğe yönelik bir hiçlik durumudur ve insanın gelecekteki olanakları karşısında duyulur. Çünkü insanın olanakları aynı zamanda olmama durumunu da kapsar ve insanın özgür olarak yaptığı seçimleri olmaya doğru atılan adımlardır (Kierkegaard, 2004: 37-39). Olanaklar kaygıyı besler. Her yeni olanağın gerçekleşmesinde kaygı gizli olarak vardır. Bu açıdan bakıldığında insanın olanaklarını özgürlüğü ile gerçekleştirdiği düşünülürse özgürlüğün içinde kaygıyı potansiyel olarak bulundurduğu söylenebilir. Kişi ne kadar özgür ise kaygısı da o kadar fazla olacaktır (Sayar, 2000: 73).

Kaygı geleceğe yönelik olarak an'da ortaya çıkar. Gelecek ise özgürlük için bir imkandır ve gelecek zaman içinde mümkün olandır. Geleceğin belirsizliği ise insanı kaygı içinde bırakır çünkü kaygı ve gelecek birdir. Çünkü kaygı belirsizlik durumudur, gelecek de belirsizlik içerdiğinden gelecek insanı kaygılandırır (Kierkegaard, 2004: 163). Kaygı Kierkegaard için olumlu bir şeydir çünkü insan varoluşunu kaygı vasıtasıyla gerçekleştirir, kaygı insanın ontolojik temelidir. Şunu söyleyebiliriz ki Kierkegaard için kaygı, hiçlikten varlığa atılımı yapmak için gerekli olan uyarıcı güçtür.

Kaygı kavramını Kierkegaard'dan alarak daha ileri düzeyde işleyen filozof ise Martin Heidegger'dir. Ancak Heidegger kaygı kavramını Kierkegaard'dan miras alarak ayrıntılı olarak ele almasına rağmen Kierkegaard'dan hiç bahsetmez. Kierkegaard'ın hiçlikten kurtuluş için gerekli gördüğü kaygı kavramı, Heidegger'de hiçliğin tehdidi karşısında yolunu kaybeden varoluşun içine düştüğü güvensizlik duygusu ve insanın hem dünyaya fırlatılmışlığının hem de ölümlü varlık oluşunun farkına varmasıyla ortaya çıkar (Güçlü ve diğerleri, 2002: 710).

Kaygı, insanı uğraşlarından uzaklaştırır ve yalnızlığa iter. Bu yalnızlık duygusu ise insanın kendi olup olmayacağı konusunda karar vermesini sağlar. Kaygı kişinin karar vermesini sağlayarak ona kendi gerçekliğini gösterir. İnsanı içine gömüldüğü ilişkilerinden ayırır ve farkındalık yaratarak insanı izole eder. Kişi bu aşamadan sonra ya kendine özgü olmayan varoluşa devam eder yada kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenir. Bu, insanın hiçbir durumda olmadığını ama olmayı istediğini gösterir. Bu sebeple ilk bakışta korkuyla çelişen kaygı tüm duyguların en özelidir. Kaygı kişinin içinde bulunduğu ve bağımlı olduğu dünyada ne olacağını düşünerek var olan kişinin varoluş biçiminin yapısıdır (Blackham, 2005: 99-100).

Heidegger'in ontolojik olarak oldukça önem verdiği kaygı kavramı, Onun 'insan olma olanağı' olarak tanımladığı 'Dasein'in varlığını ortaya çıkaran varoluşsal bir karakterdir. Temel problemi 'Varlığın anlamı nedir?' sorusuna cevap aramak olan Heidegger için, bu anlamın sorgulandığı varlık Dasein'dir. Dasein, kavramsal sorgulamanın değil, ontolojik sorgulamanın yapıldığı varlıktır. Dasein hem kendini kavrayabilen ve hem de kendisinin dışındaki şeyleri de kavrayabilen bir karakterdedir. Bu yüzden o, ontiko-ontolojiktir. Dasein, ontik varlığı üzerine ontolojik varlığını kurabilen varlıktır. Dasein'in anlamı da burada ortaya çıkar. Dasein'in varlığının anlamı ontik varlığı üzerinde ontolojik varoluş yapısını verir. Fakat Dasein, basit anlamda insan varlığı değil, ontikliğin üzerine ontolojik varoluşunu inşa eden ve varoluşunu anlamlı yapabilen 'insan olma olanağı'dır (Çüçen, 2003: 40-43).

Dünya içinde varlık olduğunu ve bu dünyaya fırlatılmışlığını fark ettiği anda Dasein kaygı duyar. Nesnesi hiçlik olan kaygı, Dasein'in varlığını açığa vurur. Kaygı ile kendini anlayan, kendi varlığının farkına varan Dasein, bireysel varlık haline gelir ve bu da Dasein'i planlarına doğru yönlendirir. Bireyselliğini kavrayan Dasein aynı zamanda özgür varlık olduğunu da anlar. Çünkü kendi plan ve olanaklarının farkına vararak onlara yönelir ve olanaklarını özgür seçimleriyle gerçekleştirme çabasına girer. Olanakları gelecekte yer alan Dasein'in varlığı geleceğe yöneliktir ve seçimleriyle kendisini aşma ve varlığını oluşturma çabası içindeki Dasein'in dünya içindeki varlığı tam olarak kaygıdır (Çüçen, 2003: 79-80).

Dünyaya fırlatılmış olan ve olanaklarını özgür seçimleriyle gerçekleştirmek isteyen Dasein, olanaklarının hepsini gerçekleştiremeyeceğini bilir. Dasein'in olanaklarının olanaksızlığı onu kaygılı varlık yapar. Dasein'in olanaklarının sona erdiği an ise ölümdür. Ancak ölüm de Dasein için bir olanak olarak vardır ve Dasein ölümü de bir olanak olarak gerçekleştirecektir. Çünkü ölüm de henüz gerçekleşmemiş bir olanak olarak her zaman vardır. Henüz gerçekleşmeyen olanak ise Dasein için önemlidir ve bu olanak Dasein'a aittir. Ölüm ile birlikte olanaklarının tamamını gerçekleştiremeyeceğini anlayan Dasein'ın ruh durumu kaygıdır. Ölümle yüzleşmenin kaygısı Dasein'ı dünya içinde varlık yapar. Ölümün kesin olarak bir gün gerçekleşecek olması Dasein'ı belirsizlik içine iter. Her an gerçekleşebilecek olan ölüm ve belirsizlik durumu Dasein'ın olanaklarını görmesini sağlar. Olanaklarına doğru yönelen Dasein olanaklarını gerçekleştirmek için çabalar. İşte Dasein'ı bu yolda yalnız bırakmayarak seçimlerine yön veren güç, kaygı olarak ortaya çıkar. Kaygı Dasein'ı kendisi yapar (Çüçen, 2003: 87-88).

Kaygı bir hiçlik halidir ve Dasein'ın sonlu varlık oluşu ile yüz yüze gelmesi sonucu ortaya çıkar. Kaygının hiçlik ile belirlenmiş olması ise insan varlığının imkanlar ile seçilmesini ve saçmalığın tehdidi altına bulunmayı ifade eder. Kaygı, insanın dünyanın korkunçluğu karşısında geçici oluşunu da açığa çıkarır. İnsanın geçici oluşu ise ölüm ile ilgilidir. Ölüm hayatı manalı ve değerli yapar. İnsanın sadece kendisinin tecrübe edebileceği ölüm daimi kaygı kaynağıdır (Magill, 1992: 58-59). İnsana düşen görev ise sonlu varlığına karşın imkanlarını gerçekleştirmeye çabalamaktır. İnsanı insan yapan değer tam olarak budur: 'Sonlu varlık olmasına rağmen sonsuz varlık gibi planlar yaparak yaşamak'. Bunu yapabildiği zaman insan benlik bütünlüğüne kavuşabilir.

Jean Paul Sartre ise kaygıya farklı bir açıdan bakar. O kaygıyı gelecek karşısında duyulan bir iç daralması olarak tanımlar. Kaygıyı sorumluluk ile ilişkilendiren Sartre, insanın yaptığı seçimlerin ardından bir sorumluluk getirmesi nedeniyle kaygının seçimlerdeki rolünü vurgular. İnsanın eylemlerini yönlendirebileceği, değerleri bağlamında bir dünyanın olmadığını söyleyen Sartre, insanın özgür olduğunu ve eylemde bulunmak zorunda olan bir varlık olarak değerlerini kendi kararlarıyla belirlediğini belirtir. İnsan eylemlerini planlar ve özgür iradesiyle karar verir. Fakat insanın vereceği her karar bütünü de ilgilendirdiği için bir sorumluluk fikri ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu sorumluluk fikri insanı kaygı içinde bırakır. Bu kaygı insanın

eylemlerindeki güvensizlikten doğar. Ancak yine de kaygı istenmeyen bir durum olarak görülmez çünkü kaygı insanın eylemlerinin bir bölümüdür (Ditfurth, 1991: 16-17).

Buraya kadar gerek psikoloji gerekse felsefe alanında açıklamaya çalıştığımız kaygı kavramının, iki alanda kullanımında benzer ve farklı anlamlar bulunmaktadır. Çalışmanın bu aşamasında kaygı kavramının iki alandaki benzer ve farklı kullanım anlamlarına değinilecektir.

### **2.3. Psikolojik Kaygı İle Ontolojik Kaygının Benzerlik ve Farklılıkları**

Kaygı, gerek psikoloji gerekse felsefe alanında tanımlanan ve çeşitli bilim adamları ve filozofların işlediği kavramlardan birisi olmuştur. Kaygının kendisine farklı alanlarda yer bulması şüphesiz kendisine atfedilen anlamların da farklılaşmasına neden olmuştur. Özü itibariyle, insanın yaşadığı bir sıkıntı durumu olması nedeniyle psikolojik alana ait gibi gözüken kaygı kavramı, felsefe alanında da psikolojik anlamını korumakla birlikte varoluş yolundaki belirleyici ve uyarıcı güç olarak tanımlanması ona ayrı bir anlam katar. Bu anlam aslında iki alan arasındaki temel anlam farkını ortaya koyar.

İki alan arasındaki anlam farkına değinmeden önce, her iki alanda da kaygı kavramının benzer anlamlarına değinmek gerekir. Kaygı her iki alanda da bir hiçlik durumunu belirtir. Kaygı öyle bir şeydir ki, nesnesi belirli olmadığı için insanda bir tedirginlik durumu yaratır. Nesnesinin hiçlik oluşu kaygıyı korkudan ayırmaktadır. Çünkü korku durumunda kişi ne ile mücadele edeceğini bilir, fakat kaygı durumunda kişi düşmanın ne olduğunu bilemez. Bu belirsizlik durumu da insanı rahatsız eder. Her iki alanda da belirsizlik durumu gelecekle bağlantılı olarak kurulduğu için kaygının geleceğe yönelik olarak şu anda ortaya çıktığı düşünülür. Kişiyi geleceğin belirsizliği karşısında tedirgin yapan kaygı, kişiyi eyleme geçirmeye hazırlar. Yani yapacağı seçimlere yön verir. Ancak bir şeye karar vermek mevcut durumun terk edilmesi bir başka deyişle feda edilmesi anlamına geldiği için alınacak kararların belirsiz sonuçları insanı kaygı içinde bırakır. Bu bakımdan kaygı hem olumsuzdur çünkü akıl dışıdır ve rahatsız edicidir, hem de olumludur çünkü kişiyi herhangi bir duruma hazırlar ve kişilik gelişimine yardımcı olur. Bunun temel dayanağı ise alınan kararlara ve eylemde bulunan davranışlara kaygının yön vermesine ilişkin görüştür.

Kaygı felsefi ve psikolojik alanda böylesi ortak anlamlar taşımaya rağmen iki alan arasında bazı anlam farkları da bulunmaktadır. Sözgelimi Freud, kaygıların nedenini içgüdülerle duyulan korku sonucu oluşan ve toplumca onaylanmayan cinsel dürtülerin yarattığı durum olarak belirtir. Bununla birlikte kaygıyı korkudan ve dehşetten ayırarak, kaygının dehşete karşı koruyucu olduğunu belirtir. Otto Rank, insanın dünyaya geldiği ilk anda yaşadığı kaygının yaşam boyunca varlığını sürdürerek davranışları etkilediğini söyler. Horney ise korkunun kaygıyı doğurduğunu söylerken kaygının tümüyle çocukluğa ait olamayacağını belirtir. Görüldüğü üzere psikolojik alanda birkaç kişilik kuramcısının kişiliğin belirleyicisi olarak gördüğü kaygı genel olarak duygusal bir durum olarak işlenmiştir. Kaygıya duygu olmanın yanında farklı bir anlam yükleyen alan ise felsefe olmuştur.

Felsefi alanda kaygı kavramı insanın biyolojik ve bedensel varlığının dışında psikolojik yanının da önemli görülmeye başlandığı Varoluşçuluk ile önem kazanmıştır. Terim olarak aynı anlam atfedilen kaygı, Varoluşçulukta insanın yaşadığı bir 'iç daralması' ve sıkıntı durumu olarak görülmüş ve varoluş yolunda insanın seçimlerine yön veren, benliğini geliştiren, özgürlüğünü belirleyen ve uyanık ruhu uyandıran, nesnesi belirsiz bir kavram olarak kullanılmıştır. Kaygıya ontolojik anlam yüklenmesinin nedeni benliği oluşturmadaki rolünün büyük olduğuna ilişkin düşüncedir. Nesnesi hiçlik olan kaygı kavramı, insanın varoluşunu en iyi yönlendiren kavramlardan biri olarak görülmüştür. Çünkü kaygı hiçlik durumunda olan insanın varoluşa sıçrama yapabilmesi adına itici ve uyarıcı bir güçtür. Hiçliğin yarattığı tedirginlik ve belirsizlik, insanın silkinmesini sağlar ve insanın kendisinin farkına varmasını sağlayarak onu yönlendirir ve yaşamını anlamlandırmasına yardım eder. Kierkegaard'ın kaygıyı hiçlikten varlığa atılım yapmak için uyarıcı bir güç olarak görmesi, Heidegger'in insanın bu dünyada yaşadığı fırlatılmışlık ve varlığının sonlu olmasının yarattığı farkındalık olarak insanı olanaklarına yönelten güç olarak görmesi ve Sartre'in insanın eylemlerine yön verici güç olarak kaygıyı görmesi kaygının felsefi alandaki kullanımını gösteren örneklerdir.

Özetle, hem felsefi hem de psikolojik alanda benzer ve farklı anlamlara sahip olan kaygı kavramının bizi ilgilendiren yönü ontolojik anlamıdır. Çalışmanın ileriki bölümlerinde Soren Kierkegaard'ın kaygı kavramı ve kaygı kavramının bizzat ilişkili

olduğu ‘benlik’ kavramı ve ‘kaygı’ kavramının nüfuz ettiği kavramlar ayrıntılı olarak ele alınacaktır.



### **3. BÖLÜM: KIERKEGAARD'IN BENLİK ARAYIŞI VE VAROLUŞ ALANLARI**

Bu bölümde öncelikle varoluşçuluğun genel bir tanımı verilecek olup, Kierkegaard'ın hayatı ve eserlerine yer verildikten sonra Kierkegaard'ın felsefesine kısa bir giriş yapılarak, benlik kavramı ve benlik kavramıyla ilgili olarak estetik varoluş, etik varoluş, dinsel varoluş alanları alt başlıklar ile ayrıntılarıyla açıklanacaktır.

#### **3.1. Varoluşçuluk ve Kierkegaard**

Kierkegaard'ın felsefesine giriş yapmadan önce varoluşçuluğun genel özelliklerine, Kierkegaard'ın hayatına ve felsefesinin bazı özelliklerine yer verilmesi uygun görülmüştür.

Varoluşçuluk, insanı kategorize ederek, akıl yoluyla nesnel olarak açıklamaya çalışan sistematik ve geleneksel felsefe anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda varoluşçuluk, insana atfettiği önem bakımından klasik felsefe anlayışlarından farklılık arz eder.

Geleneksel felsefe anlayışında insan sistem içinde hapsolmüştür. Yani, değişim, oluşum ve ilerleme göz ardı edilerek, insanın özünün varoluşundan önce geldiği fikri geleneksel felsefenin etrafında odaklandığı temel konulardan birisi olmuştur. İnsanın doğasının önceden belirlenen bir öz üzerine kurulduğunu ve bu özün değişmez olduğunu savunan bu düşünce ile insan arka planda kalmıştır. İnsanın gelişimini yadsıyan ve insanı pasifleştiren bu düşünce varoluşçuluğun tepki gösterdiği konuların temelini oluşturmaktadır

19. yy'ın sonlarına doğru bir felsefi akım olarak ortaya çıkan varoluşçuluk, insan problemiyle ilgilenmiştir. İnsanın önceden belirli bir doğasının bulunduğu fikrine tepki olarak ortaya çıkan bu akım, insanın öznel yanına vurgu yaparak, kendi doğasını oluşturabilen bir varlık olduğunu göstermek ister. Fransız Mounier, varoluşçuluğu, insan felsefesinin fikirler ve şeyler felsefesinin aşırılığına karşı gösterdiği bir tepki olarak niteler. Ona göre, varoluşçuluğun birinci problemi, tüm yönleriyle varoluş değil, insan varoluşudur ve varoluşçuluk, geleneksel felsefeyi düşünce ürünleri yararına insanı çoğu kez yanlış tanımakla eleştirmiştir (Mounier, 2007: 42).

Varoluşçuluğu diğer felsefi akımlardan ayıran en önemli şey kuşkusuz varoluşun özden önce geldiğine dair düşüncedir. Geleneksel felsefede özün varoluştan önce geldiği fikri hakimdi, buna bağlı olarak insan da zaten önceden belli olan özüne göre varlığını sürdürmekte ve bir anlamda nesnelleşmekteydi. Çünkü özün önceden belli olması, insanı pasifleştiren, edimlerini önemsemeyen, değişimi kabul etmeyen ve insanı rasyonel bir varlıktan öteye götüremeyen bir anlayışı beraberinde getirmekteydi. İşte varoluşçuluğun tepkilerinden biri de bu yönde gerçekleşerek, insanı bu değişmezlikten kurtarmak içindir. Varoluşun özden önce geldiğini Sartre şu sözleriyle dile getirir:

Varoluş özden önce gelir. İyi, ama ne demektir bu? Şu demektir: İlk insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır. İnsan, var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani. Varoluşçuluğun baş ilkesi de budur işte (Sartre, 2007: 39-40).

Varoluşçu filozoflar insanın nesneleştirilmesine, onun doğanın, evrenin, tarihin ve toplumsal çevrenin ürünü olan bir nesne konumuna indirgenmesi fikrine karşı çıkarlar ve insanın tek başına bir özne olduğunu vurgulayarak, insanın benzersizliğini öne çıkarırlar. Varoluşçuluk bir yandan tümelden çok tikelin önemini vurgulayan Platon'un öncülüğünü yaptığı klasik düşünceden, diğer yandan da bireyin karşısında ideayı yücelten ve hakikati zıtların diyalektik sentezinde arayan Hegel'in başını çektiği idealizmden ayrılır (Gündoğdu, 2007: 101-103). Varoluşçuluk insan problemlerini ve insan realitesini, genel bir insan profili içinde toplama cesaretini göstermeye çalışmıştır ve pozitivizm gibi insanın parçalanmış varlığını öylece kabul etmemiştir (Barrett, 2003: 26).

Varoluşçuluğa göre insanı tanıma amacı, varlık probleminden ayrılmaz. Felsefe bu iki problemden birini gündeme getirirken, diğerini de beraberinde irdeler. Varoluşçuluk varlığa 'konkre' (somut) olarak yaklaşma amacı taşır ve insan da varoluşçu görüşe göre konkredir. Bu anlayışa göre konkre insan, bireyselliği ile biriciktir. İnsanın bireyselliğinin öne çıkması varoluşçuluğu geleneksel felsefeden ayıran önemli bir özelliktir. Çünkü, geleneksel felsefede insan bir soyutlamaların sonucudur. Geleneksel felsefede özler kendi başlarına gerçek varlık olarak görülür ve bu özler bireyselliğin dışında bağımsız olarak bulunur. Yani bireyselliğin dışında

tutulan ve bireyin doğasını belirleyen ‘öz’ler, birer soyutlamadır. Bu nedenle varoluşçuluk geleneksel felsefenin bu soyutlamalarına karşı olarak konke düşünceye önem verir. Varoluşçuluğa göre insan, konke ve bireysel kimliklidir. Dolayısıyla insan bireysel olduğuna göre özünü de oluşturabilen bir varlıktır ve öz bireyden bağımsız olarak bulunan ve onun doğasını belirleyen yapıda değildir (Magill, 1992: 10-11). Ayrıca varoluşçuluk Sartre’a göre; “...insana değer veren, saygı gösteren tek kuramdır; ona nesne gözüyle bakmayan biricik kuramdır” (Sartre, 2007: 61).

Varoluşçuluk akımının ortaya çıkmasında etkili rol oynayan filozof Danimarkalı Soren Kierkegaard’dır. Soren Kierkegaard, Danimarka’nın Kopenhag şehrinde 5 Mayıs 1813’te doğmuştur. Yaşamının büyük bir kısmını Kopenhag’da geçiren Kierkegaard, aslında bir papaz olarak yetişmesine rağmen ömrünü daha çok yazarlığa ayırmıştır. Çünkü onun yaşamı kendisini yazarlığa itecek kadar çalkantılarla doludur. Onun yazarlığını ve felsefesini etkileyen önemli unsurlar ise, Tanrı ile olan çatışması, babası ve nişanlısı Regine Olsen ile yaşadığı gelgitler ve kilise ile yaşadığı çatışmalardır (Gödelek, 2010: 11).

Çocukluğunda babası tarafından katı ve sade bir Hıristiyanlık eğitime tabi tutulan Kierkegaard, bu eğitim nedeniyle çocukluğunu yaşayamamıştır. Ancak babasının ölümünden sonra küçükken aldığı eğitimin etkisiyle üniversitede ilahiyat eğitimi almaya başlamıştır. Aynı dönemlerde Regine Olsen ile de tanışan Kierkegaard, çalkantılarla dolu bir hayata da adım atmıştır. Regine Olsen’e evlilik teklifinde bulunan Kierkegaard, tekliften hemen sonra pişman olur ve kararsızlık yaşar. Bu kararsızlığını bastırmak için de Berlin’e gider. Çünkü Kierkegaard, görevinin evlenmekten de öte olağanüstü bir şey olduğunu düşünüyordu. Daha sonra ortaya koyduğu eserlerinde de bu olayın etkisi açıkça görülür (Cauly, 2006: 17-20).

Nişanlısını terk etmesiyle birlikte Kierkegaard’ın etrafını dedikodular sarmaya başlar ve Danimarka’da yayımlanan Korsan isimli gazetenin onun özel hayatıyla ilgili yazdığı iftiralar, Kierkegaard’ın topluma nefret beslemesine neden olur. Onun toplumla yaşadığı anlaşmazlıklar birçok eserini ortaya koymasına vesile olur (Magill, 1992: 31). Onun eserlerine yön veren bir diğer şey de kilise ile yaşadığı çatışmadır. O, önceleri saygı duyduğu kilise piskoposu Mynster’in Hıristiyanlık görüşünü yıllar geçtikçe saf olmadığı gerekçesiyle eleştirmeye başlar. Bu ilk karşı çıkıştan sonra eleştirisinin dozunu

arttıran Kierkegaard, kendi görüşü ile kilisenin görüşünün farklı olduğunu açıklar. Danimarka'nın resmi kilisesi gerçek Hıristiyanlıktan uzak olduklarına dair yapılan eleştirilere sessiz kalır. Mynster ise isyankar olarak nitelediği Kierkegaard'ı kendisinden uzak tutmaya çalışır. Mynster'in ölümüyle piskopos olan Martensen'in Hegelci tutumu ve Hıristiyanlığın dogmalarını önem sırasına koyan sistemci fikirleri Kierkegaard'ı rahatsız eder. Bu dönemden sonra takma isim kullanmayı bırakarak eserlerini kendi ismiyle yazan Kierkegaard, Hıristiyanlığı halka bu şekilde anlatma yolunu seçer. Kierkegaard, gerçek bir Hıristiyanın nasıl olması gerektiğini gösterme çabasına girer ve kısa ömrüne sayısız eser sığdıran Kierkegaard, 1855'te ölür (Gödelek, 2010: 39-41).

Eserlerinden bazıları ise şunlardır;

Sokrates'e Yoğun Göndermelerle İroni Kavramı (1841), Ya / Yada (1842), Korku ve Titreme (1843), Tekrar: Bir Psikolojik Deneyim Girişimi (1844), Felsefe Parçaları Yada Bir Parça Felsefe (1844), Kaygı Kavramı (1844), Felsefe Parçalarına Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar (1846), Yaşam Yolunun Aşamaları: Çeşitli Kişilerin Çalışmaları (1846), Ölümcül Hastalık Umutsuzluk (1849), Hıristiyanlıkta Eğitim (1850), Aşk Yazıları (1847), Hıristiyan Söylevler (1848), An (1855) (Gödelek, 2010: 45-47).

Kierkegaard'ın çıkış noktası ve misyonu ise şuydu:

Madem herkes olayları kolaylaştırmakla meşgul, belki de birinin her şeyi yeniden zorlaştırması gerekebilir. Yani hayat o kadar hafiflemiş ve kolaylaşmış olabilir ki, insanlar zorluğun tekrar geri gelmesini isteyebilirler. Bu da Kierkegaard'ın mesleği ve kaderi olabilir (Barrett, 2003: 160).

Kierkegaard bir Sokrates hayranıydı ve Sokrates'in insanları uyandırma misyonunu kendisine yüklemişti. Bu sebeple Kierkegaard "Danimarkalı Sokrates" olarak bilinir. "Sokrates'in alaycı yöntemi Kierkegaard'ı çok etkiler ve adeta Atinalı atsineğinin modern versiyonu olarak karşımıza çıkar" (Magill, 1992: 33).

Yaşadığı çağı akıl çağı olarak tanımlayan Kierkegaard, insanı akıl yoluyla açıklamaya çalışan ve insanı sistemin bir parçası haline getiren, inanç ve dini akılla açıklayan felsefi akımlara karşı çıkar. "Kierkegaard'a göre insan ne genel ne soyut bir

düşünce, bir ide ne de bütünü içinde, onun bir üyesi bir tamamlayıcısı olan şeydir, tersine kendisine sorulmaksızın Tanrı'nın dünyaya fırlattığı insandır.” (Soykan, 1999: 41). Yani Kierkegaard, insanın asla düşünsel kategorilerle ve akılla kavranabilen bir varlık olmadığını düşünür. Dolayısıyla insanın ne toplum içinde bireyselliği göz ardı edilir ne de düşünce nesnesi konumuna getirilerek soyutlaştırılabilir. İnsan düşünce ürünü olmadığı gibi akıl dışı olanın ta kendisidir. İnsan ancak somut olarak anlaşılabilen bir varlıktır. Sistematik felsefede, Kierkegaard'ın deyişiyle ‘spekülatif’ felsefede bunlar göz ardı edilmiştir.

Kierkegaard'ın sistem karşıtı düşüncelerine dayalı olarak eleştirdiği sistemci filozof Hegel'dir. “Onun felsefesi, sistemci ve bütüncü Hegel felsefesi ve Hıristiyanlığın resmi din anlayışına karşı, yine de dinsel ama mistik bir protesto olarak ortaya çıkar.” (Soykan, 1999: 42). Kierkegaard özellikle Hegel'in ‘Gerçek olan akılsaldır, akılsal olan gerçektir’ önermesine şiddetle karşı çıkar. Hegel'in bu fikriyle, başta insanı, günahı, masumiyeti, umutsuzluğu, kaygıyı hatta ölümsüzlüğü bile akılsal kategorilerle sistematize ederek, rasyonelleştirmesi en büyük eleştiri sebebinin oluşturur. Bu tür kavramlar değişen kavramlardır ve değişen şeyler değişmeyen şeylerle açıklanamaz. Bu nedenle, “Değişken olanın değişken olmayanla saptanması, Kierkegaard'ın eleştiri noktasıdır.” (V. Taşdelen, 2004: 5).

Kierkegaard, bir insanın hemen her şeyi soyutlayabileceğini, onları bir soyutlamayla ifade edebileceğini, fakat kendisini asla soyutlayamayacağını öne sürer: ‘Kendimi uykuda bile unutmam’. Buna göre o, pek çok noktada eleştirdiği Hegel'i, bir yandan da komik biri olarak görmekteydi. Onun komik olmasının en önemli gerekçesi ise düşünce sistemi içine bütün bir gerçekliği sıkıştırırken en önemli öğeyi yani varoluşu kaybetmiş olmasıdır (Cevizci, 2009: 936).

O, varoluşun sistem içine sıkıştırılamayacağını düşünür. Çünkü sistem ve varoluş özleri itibariyle birbirlerine zıt iki kavramdır. Sistem olmuş bitmiştir, varoluş ise bir süreçtir. Biz varoluşu mantık kuralları dahilinde ele alırsak varoluşu ortadan kaldırmış oluruz. Çünkü Mantık (Hegel'in eseri) ele aldığı konuları artık ortadan kalkmış şeyler olarak düşünür. Bu da varoluşun sonuçlanmamışlığına ters düşmektedir.

Varoluş, üzerinde ne kadar düşünülürse düşünülün, kimsenin anlayabileceği bir şey değildir. Kierkegaard, bu fikirlerinin paralelinde Hegel'in edimselliği de mantık içinde açıklamaya çalışmasını eleştirir. Çünkü edimselliği mantık içinde açıklamaya çalışmak, hem mantığın hem de edimselliğin doğasına aykırıdır. Mantığa aykırıdır çünkü edimsellik olasılığı içerir ve olası olanın mantığın kesinliği içinde yeri yoktur. Dolayısıyla edimselliği içine alan mantık, doğasının dışında bir kavramı içine almış olur bu da Kierkegaard açısından bir çelişki olarak değerlendirilir (Kierkegaard, 2004: 72).

Kierkegaard'ın eleştirdiği bir başka husus modern insanın toplum hayatı içinde bireyselliğinin geri planda kalmasıdır. Çünkü o, hakikatin öznellikten geçtiğini söyler ve kişi için hali hazırda bulunan hakikatler olmadığını gösterir. Önemli olanın kişilik gelişimi olduğunu belirten Kierkegaard, kişinin yaşamında 'özden varoluşa' doğru bir hareket olduğunu söyler. Bu hareket içinde kişinin uzak durması gereken de toplumdur. Çünkü toplum kişinin benliğini bozar ve varoluşun ortaya çıkmasına engel olur (Cevizci, 2009: 940). Modern insan yalnızca prensipleri için yaşar. Bu da insanı toplu yaşamın belirsiz öznesi yapar. O, bu konuda diyecektir ki: "...devasa bir soyutlama, her şeyi kucaklayan, ama aslında hiçbir şey olan bir şey, bir serap-işte o hayalet kamudur." (Kierkegaard, 2005b: 253). İnsanın içini boşaltan, onun benliğini ortaya çıkarmasını engelleyen şey kamusal yaşamdır. Bu da Kierkegaard'ın öznelliğe yaptığı vurguyu kanıtlar niteliktedir. Reneaux'nun şu sözleri Kierkegaard'ın bireysellik ve sistem karşıtlığı fikirlerini özetler niteliktedir:

İsteddiğiniz her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben sizin sisteminizin bir mantıki safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim kişiliğimi ifade edemez; geçmişimi, halimi (şu andaki durumumu) bilhassa geleceğimi belirleyemez, potansiyel mevcudiyetimi tüketemez. Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var, o da evreni rasyonalize etmekten vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insan varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir. Önemli olan tek şey budur, kalanı boştur (Reneaux, 1994: 2).

Kierkegaard varoluşun tanımlanamayan bir şey olduğunu söyler. Ona göre varoluş soyutlaştırılarak ele alınamaz. Varoluşu ele almak demek, varoluşun dışında olmak demektir. Bu ise imkânsızdır, çünkü birey bizzat varoluşun içindedir. Varoluş da bir oluşum sürecidir yani henüz olmuş bitmiş bir şey yoktur ve oluşum içindeki şey ise tanımlanamaz. Kierkegaard, varlığın ve varoluşun sürekli ve değişken yapıda oluşunu vurgularken şu söylemde bulunur: “Mantıkta hiçbir hareketin ortaya çıkmaması gerekir, çünkü mantık ve mantıksal olan her şey yalnızca vardır” (Kierkegaard, 2004: 75). Kierkegaard’ın bu sözü spekülâtif felsefede yer alan ve varlığın kalıplaşmış ve olup bitmiş olarak görülmesi düşüncesine ilişkin olarak söylediği bir sözdür.

Varoluş insanın tinsel bir varlık olması nedeniyle insana özgüdür. Çünkü insan hem kendisini fark eder hem de kendisinin dışındakini fark ederek yaşamına bir anlam katma potansiyeli ile bu dünyaya gelir. Varoluş, insan adına bir olanaklılık durumudur. İçinde iyiyi barındırdığı kadar kötüyü de barındıran olanaklar, insanın yapacağı seçimler ile yaşamına anlam katmasına yardımcı olur. İnsanın özgür olarak aldığı kararlar ve yaptığı seçimler varoluş yolunda atılan adımlardır. Yani varoluş başlı başına özgür bir eylemdir. Kişi kendi benini özgür olarak seçer ve özgürlük varoluşu ortaya çıkarır.

Kierkegaard insanın seçimler yaparak varoluşunu oluşturduğunu söyler. İnsan yaşadığı sürece sürekli olarak bir oluş içindedir ve bu oluş biçimi ona seçenekler sunar. İnsana düşen görev ise yapacağı seçimler ile varoluşunu oluşturmak, tam ifadeyle “ben olma ödevini gerçekleştirmektir.” (V. Taşdelen, 2004: 80). İnsanın ‘ya’ ‘ya da’lar karşısında yapacağı seçimler bu bakımdan önemlidir. “Çünkü, ya yada’lar karşısında yaşadığı çelişkiler ve alacağı kararlar, seçimleri çok önemlidir. Kişi, ancak karar vererek çelişkiden kurtulabilir.” (D. Taşdelen, 2003: 164).

Varoluşun bilme ediminden farklı bir şey olduğunu, asla tanımlanamayacağını öne süren ve bireyin öznelliğini öne çıkaran Kierkegaard, insanın bu dünyaya ben olma ödevini gerçekleştirmek için geldiğini belirtir. İnsan benlik ile dünyaya gelmez ancak benliğini oluşturacak donanımlara sahip olarak doğar. İnsanı ben olma ödevini yerine getirirken yalnız bırakmayarak ona sürekli olarak refakat eden bir duygu vardır o da ‘kaygı’dır. Kaygı, insanın dünya ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkar. İnsan bu duygu biçimiyle bu dünyada ben’ini oluşturma çabası içindeyken karşılaşır. Kaygı, nesnesi hiçlik olan ve yalnızca insana özgü bir duygudur. “Kaygı yalnızca insanda vardır ve

insana özgü bir iç daralmasıdır. Çünkü insan ruhsal bir varlıktır. Kaygının temel kaynağı da budur. Kaygı ne denli derin olursa, insan da o denli büyür.” (Kierkegaard, 2004: 37).

Kierkegaard’ın bu fikirleri insanın psikolojik yönüyle de anlaşılabilir bir varlık olduğuna ilişkin fikirlerini destekler niteliktedir. Çünkü o insanın psikolojik yönüyle anlaşılabilirliğini söyleyerek ‘kaygı’, ‘umutsuzluk’, ‘korku’ gibi bireysel ve psikolojik duyguları ön plana çıkarır. Onun şüphesiz felsefeye kazandırdığı en önemli kavram olan ‘kaygı’ya yüklediği anlam ontolojiktir. Kaygı, insanı varoluş yolunda uyanık tutan güçtür. Kaygı insanın olanakları karşısında hissettiği duygudur. Olanaklar gelecekte olduğuna göre kaygı ancak gelecek içindir. Kierkegaard: “Gelecek için kaygılanırım.” der (Kierkegaard, 2004: 39). Buna rağmen kaygı geleceğe ilişkin olarak şu an’da ortaya çıkar. Kaygı, kişinin sonlu olduğunun farkında olmasıdır. Kendi özünü oluşturmak için çabalayan insan geleceğin olanakları karşısında kaygı duyar, o gelecekte başına ne geleceğinden kaygı duyar. Kaygı hiçbir zaman yok edilemez yada kendiliğinden yok olmaz, o her zaman vardır.

Kierkegaard insanı dini anlamda ele alırken günah kavramını kullanır. Günah, insan için her zaman vardır. Ona göre günah, bu dünyaya Adem ile gelmiştir. Fakat kimse Adem’den dolayı günahkar değildir. Herkesin sorumlu olduğu ancak kendi günahıdır. Günah, insan için bir varoluş olanağıdır, insanın hiçten varoluşa doğru yaptığı sıçramadır. Bu anlamda şunu söylemek mümkündür, kişi neden varolduğunu sorduğu anda günaha girer. Varolmak isteyen bireyin de yapması gereken budur. Çünkü günah işlemeyen birey varolamaz. Bunu özü şudur, sonlu ile sonsuzun sentezi olan insan, özünde sonludur ve sonsuz varlığa yani Tanrı’ya karşı gelme cesaretini göstererek günaha girer, yani içinde bulunduğu durumu kabullenmek istemez. İşte bu varolma adına yapılan atılımdır ve günah tam olarak budur: ‘Neden varolduğunu sormak’. Kaygı ise günahın insandaki psikolojik belirtisidir. Günahtan önce masumiyetin hiçliğinde boy gösteren kaygı, günahkar bireyin de varolma sürecinde hep yanındadır. Kierkegaard’ın kaygı kavramı ile ilişkili olarak işlediği önemli kavramlardan birisi benliktir.



### 3.2. Kierkegaard'ın Benlik Anlayışı

Kierkegaard felsefesinde önemli bir yer teşkil eden benlik kavramı aslında Kierkegaard'ın temel problemlerinden birini oluşturur. Çünkü Kierkegaard, eleştiri yağmuruna tuttuğu Hegel'in sisteminde benliğin de anlamını yitirdiğini düşünür. Hegel'in değişmez ve nesnel felsefesi her şeyi açıkladığı gibi benlik kavramını da açıklar ve dolayısıyla benlik değişmez, soyut ve nesnel olarak kalır. Kierkegaard ise benliğin somut olduğu düşüncesinden hareketle, benliğin değişen ve gelişen bir sentez olduğunu dile getirir. Hatta Kierkegaard'a göre, bir benliğe sahip olabilmek ulaşılabilecek en yüksek mertebedir. Varoluş, ancak bir benliğe sahip olmakla mümkün olabilir. Bu nedenle benlik Kierkegaard için somut, değişen ve gelişen bir yapıdadır. Bu görüşlere dayalı olarak Kierkegaard'ın benliğin oluşumunun olanaklarını araştırma fikrinin varoluş alanları fikrinin merkezini oluşturduğu söylenebilir. Kierkegaard, varoluş alanlarıyla benliğin geçirdiği evreleri ve olasılıklarını somut tecrübelerle ortaya koymaya çalışır.

Ben olabilmenin ancak Tanrı ile birebir ilişkide olanaklı olabileceğini düşünen Kierkegaard, insanın bu dünyadaki başlıca ödevinin ben olmayı gerçekleştirmek olduğunu söyler. Ben olmak zor bir görevdir ancak insana biricikliğini veren ve insan olmanın anlamını taşıyan bir görevdir. Ben olmadan yada bir benliğe sahip olmadan kimse insan olmanın anlamını kavrayamaz. Yalnızca insanın bilinci vardır ve bu nedenle yalnızca insan bir benliğe sahip olabilir.

Bilinç ben'in ölçüsünü verir. Ne kadar bilinç varsa o kadar ben vardır; çünkü bilinç ne kadar gelişirse, istenç o kadar gelişir ve ne kadar istenç varsa, o kadar ben vardır. İstençsiz bir insanda ben yoktur, ama ne kadar ben'i varsa aynı şekilde o kadar kendinin bilincindedir (Kierkegaard, 2007: 39).

Benlik kişinin çevresiyle, kendisiyle ve Tanrı ile ilişki kurmasını sağlayan öğedir. Benlik bu fonksiyonlarıyla insan olmanın anlam ve amacını taşımakla birlikte en üst düzeyde bir varoluşa sahip olmanın koşulu da benliğe sahip olmaktan geçer. Bu yüzden insan 'ben' olma ödevinden kaçamaz. Ben olma ödevinden kaçmak, varoluşun uzağında kalmak demektir. Fakat insan doğuştan itibaren bu dünyaya benlik kazanmaya uygun donanımlarla gelir. Benlik bu açıdan, varolan değil, kazanılması gereken bir şeydir. Kazanımı gerçekleştirecek şeyler ise; sonlu-sonsuz, tin-beden, özgürlük-

zorunluluk gibi benliği oluşturan öğelerdir. Bu öğeler, insanda bulunmakla birlikte insan, benliğini bu öğeleri etkin hale getirerek kazanır. (V. Taşdelen, 2004: 79-81).

İnsan olmanın anlamını bir benliğe sahip olmak olarak gören Kierkegaard, benliğin bir sentez olduğunu söyler. Bu açıdan ‘ben olmak’, ‘insan olmak’ ve ‘varoluş kazanmak’ aynı anlamlara gelir. O, sentez fikrini şöyle dile getirir:

İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin ben’dir. Ama ben nedir? Ben, kendine bağlı olan bir ilişkidir, daha doğrusu ben, ilişki içinde bu ilişkinin içsel yönelimidir; ben, ilişki olmayıp ilişkinin kendine dönüşüdür. İnsan, sonsuzluk ile sonlunun, geçici (beden) ile kalıcının (tin), özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir, kısaca bir sentezdir (Kierkegaard, 2007: 21).

Benliğin üç aşamada ortaya çıkan sentezleri çalışmanın bu bölümünde ele alınacaktır.

### 3.3. Benliğin Sentezleri

İnsanı bir sentez olarak gören Kierkegaard’a göre, bu sentezin birincisi tin [psyche] ve beden [body] sentezidir. Fakat tin ve beden tek başlarına sentezi tamamlayamazlar. Bu nedenle diyalektiği tamamlamak adına üçüncü bir öğeğe ihtiyaç duyulur. Kierkegaard bu durumu şu sözleriyle dile getirir:

İnsan tinsel ve fiziksel olanın sentezidir; bununla birlikte bu iki öğe, üçüncü bir öğe içinde birleştirilmezse sentez düşünülemez. Bu üçüncü öğe, ruhtur (Kierkegaard, 2004: 111).

Tin, ruh ve beden gibi bir etken değildir ama bağlanmış olanın birliği ve bölünmesini içeren bir sentetik öğedir. Tin, ruha ve bedene karşı durarak sentezi ortaya çıkarır. Tinin olmadığı durumda ben (yada ruh) doğallığıyla yaşar ve masumiyet durumundadır (Cauly, 2006: 82-83). Tin, insanda bilinç ve akli olana işaret eder. İnsanın tinsel yönü akılsallığın yanında manevi bir yön de arz eder. Çünkü tin aynı zamanda insanın duygusal yönünü de yansıtır. Ruh ise bireyin sonlu varlığının dışında sonsuzla olan ilişkisini gerçekleştiren ve Tanrı ile ilişkiye götüren öğedir. Ruh, Tanrı ile ilişkisinin yanı sıra, ölümsüzlük fikrini de verir. Ruh bireyseldir ve kişiye özgüdür.

Antik Yunan'daki Orfik inançtaki ruh gibi farklı bedenlerde tekrar tekrar cisimleşmez. Aklın gücünü ve ölümsüzlük fikrini ifade eden tin, Hıristiyanlıkla birlikte şekil değiştirerek, insandaki tanrısal özü ve sonsuzluğu yansıtır. Bu bakımdan sentezin tamamlayıcı ögesi olarak ruh, klasik anlamından farklı bir anlam içerir (V. Taşdelen, 2004: 87). Kierkegaard Antik Yunan'ın ruh kategorisinden yoksun olduğunu ve bunun sebeplerinin başında, cinsellik, duyusallık ve güzellik konularının geldiğini belirtir. O, bu konu hakkındaki görüşlerini '*Kaygı Kavramı*'nda dile getirir:

Güzelliğin egemen olması gerektiğinde, ruhun dışarıda kaldığı bir sentez meydana gelir. Bu tüm Grek kültürünün sırrıdır. Bu nedenle, 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 hüznün vardır; çünkü, ruh dışarıda tutulmuştur... Şu bir gerçektir ki, Grekler güzelliği erkeği ve kadını aynı şekilde, ruhsuz olarak tasarlarlar (Kierkegaard, 2004: 134).

Kierkegaard'a göre, ruhun yok sayıldığı Grek kültüründe kaygı da ortaya çıkmamıştır, aynı şekilde sonsuzluk fikri de var olmamıştır. Ruh ve sonsuzluk, ancak Hıristiyanlıkla birlikte ortaya çıkmış ve kaygı anlam kazanmıştır. Çünkü kaygı ancak ruh varsa yaşanır ve günahı günah, erotiği erotik, zamanı zaman, duyusallığı duyusallık, özgürlüğü de özgürlük olarak tespit eden öge ruhtur. Benliğin birinci sentezinde beden de önemli bir yeri vardır. Beden, benliğin doğal yanını oluşturmakla birlikte sentez açısından tinsel ögenin karşısındadır. Ama bir bedene diğer canlılardan ayrı olarak bir ayrıcalık niteliğini veren tindir. Beden tek başına varolamazken, tin de tek başına anlam ifade etmez. Bununla birlikte beden olmadan da insan varolamaz. Çünkü sentez bütünseldir ve bu nedenle insan tin ve beden tam bir sentezidir (V. Taşdelen, 2004: 88-89).

Benliğin ikinci sentezi sonlu [temporal] ile sonsuz [eternal] öğelerinin bir araya geldiği sentezdir. Ancak benlik sonlu ve sonsuzun dengeli bir sentezinden oluşsa da Kierkegaard, sonlu ve sonsuz öğeleri arasından, sonsuz olana daha çok önem verir.

Çünkü ben olmanın önemli bir koşulu sonsuzluğa sahip olmaktır. Sonsuz olanla bağlantısını yitirerek sonlu olana ağırlık veren kişi, benliğe sahip olamaz. Sözelimi estetik varoluşta kişide benliğin sonsuz ögesi arka planda kalırken, sonlu öge ağırlık kazanır ve bu nedenle estetik varoluştaki benlik dağılmıştır. Sonsuzluğun yitirilerek sonlunun egemenliği altına girilmesi tam olarak umutsuzluktur. Kierkegaard umutsuzluk için; “...umutsuzluk ölümcül hastalıktır, çelişkili işkencedir, ben’in hastalığıdır” der (Kierkegaard, 2007: 26).

Kierkegaard’a göre ben, “Sınırlandıran sonlunun ve sınırsızlaştıran sonsuzun bir sentezidir” bununla birlikte “Ben, kendi kendine bağlanan ve kendi olmak amacını taşıyan ki bu, ancak Tanrı’ya bağlanmakla gerçekleşebilir, sonsuzun ve sonlunun bilinçli bir sentezidir” (Kierkegaard, 2007: 40). Ancak bu bilinçli senteze rağmen benlik, kimi durumlarda sonsuzluk ögesini yitirir yada ölümsüzlük inancını kaybeder, işte bu umutsuzluktur. Umutsuzluk, bu dengeli sentezin dengesizliğinin bir ürünü gibi görünse de aslında benliğin belirleyici bir unsuru olma misyonunu da üstlenir. Çünkü umutsuzluk bir bakıma bilinçtir ve benin ölçüsüdür. Bilincin gelişmesi benin de gelişmesini sağlar. Çünkü ancak bilinçli insanın beni vardır ve bene sahip olan insan o kadar kendini bilir (Kierkegaard, 2007: 39). Kendini bilmeyen insan sonsuzun da farkında olamaz çünkü benliği dağılmıştır. Önemli olan sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi dengede tutmaktır. Sonsuzluğun, ruhun ölümsüzlüğü olduğu fikri açısından bakıldığında ölümcül hastalık; “...insanı adım adım ölüme doğru sürükleyen bir hastalık değil, ruhun ölümsüzlüğüne duyulan inancın yitirilmesidir” (V. Taşdelen, 2004: 90).

İnsan sonsuzluğa gerçekdışı olarak, düş gücüyle varmaya çalışır. Düş gücü insanda sonsuzluk fikrini yaratan düşüncedir ve düş gücüne gömülen insan sonsuzluğa katılır. Ancak düş gücüyle sonsuza ulaşma çabası insanı kendinden uzaklaştırır ve sonsuzluğa katılım da hayali hale gelir. Bu nedenle asıl olan benin bilinçli olmasıdır. Bilinçli bir ben sonsuzluğa daha kolay ulaşır. Hayal gücüyle sonsuza varmak isteyen ben hayali bir varoluş içinde olur. Bu hayali varoluş da umutsuz bir yaşamdır ve aşkla, şerefle ve zevklerle dolu olarak yaşanır. Ama ben bu dünyaya ait olan şeylerden biri değildir (Kierkegaard, 2004: 42-43). Bu dünyaya ait olan şeyler sonludur ve sonlu olan şeyler içinde ben yoktur. Ben, sonlu olanlardan birisi olmadığı gibi, kendi varlığını da sonlunun içinde kaybolarak fark ettirmeden ortadan kaldırabilir. Yani bu dünyanın

sonlu olanaklarına gereğinden fazla bağlanmak ve değer vermek belki bu dünyanın tüm olanaklarına kavuşturur ama kişi benini kaybeder. Toplumca pohpohlanan, fazlaca değer verilen kişiler sonsuzluktan en uzakta olanlardır. Çünkü; "...bunların isimleri belki tarihe geçecektir ama gerçekten kendileri mi idiler? Hayır, tinsel olarak ben'leri, her şeyi tehlikeye atacak ben'leri, Tanrı karşısında mutlak olarak ben'leri yoktu...ne kadar bencil olsalar da ben'leri yoktu" (Kierkegaard, 2007: 45).

Benliğin ikinci sentezinde sonlu ve sonsuz öğelerine ek olarak sentezi tamamlayan üçüncü öge an'dır. Kierkegaard'a göre an, geçmiş ve geleceği olmayan bir şimdidir, sonsuz da geçmiş ve geleceği olmayan bir şimdidir ve bu sonsuzun yetkinliğidir. An [moment], şimdiki zaman olma özelliği ile vardır fakat an'ı şimdiki zaman olarak, zamanı tanımlamak için kullanmak istenirse bu an'ı geçmiş ve geleceğin salt soyut istisnası haline getirir ve bu an şimdi olmaktan çıkar. Çünkü an, zaman saptamak için kullanılamaz (Kierkegaard, 2004: 158).

An, kendisinde zamanın ve sonsuzluğun birbirine değdiği bir belirsizliktir, zamanın sonsuzla sürekli kesişmesi ve sonsuzluğun sürekli zamanı kaplamasıyla sonluluk kavramı tespit edilir. Sonuç olarak zaman içindeki bölümlenme de kendi anlamına kavuşur; şimdiki zaman, geçmiş zaman, gelecek zaman (Kierkegaard, 2004: 160).

'An' kavramı sonsuzlukla ve ruh kavramıyla ortaya çıkar. Kierkegaard'a göre ruh tespit edildiği zaman, an da varlığına kavuşur. Çünkü insanın ruhu onun sonsuzla bağlantısını kuran öğedir ve bu açıdan bakıldığında 'an' 'sonsuzluk' ve 'ruh' kavramlarıyla ve ruh kavramıyla ilişkisi bakımından kaygı ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü kaygı an'da ortaya çıkar.

İnsanı, tin ile bedenini, sonlu ile sonsuzun bir sentezi olarak düşünen Kierkegaard'a göre insan aynı zamanda özgürlük ve zorunluluğun da bir sentezidir ve bu sentez benliğin üçüncü sentezini oluşturur. Kierkegaard, insanda olabilerin ve zorunluluğun aynı oranda bulunduğunu iddia ederken, ben'in de ancak özgür olmakla varolabileceğini söyler. Bu görüşlere bakıldığında sentezin üçüncü kurucu ögesinin olanaklılık [possibility] olduğu görülür. Özgürlük, insanın benliği kurma aşamasındayken seçeneklerine yöneldiği anda ortaya çıkarken, zorunluluk insanın

iradesi dışında gelişen, seçmediği durumları ifade eder. Olanaklılık ise özgürlüğün beraberinde getirdiği ve içinde tüm varoluş olasılıklarını barındıran seçeneklere işaret eder.

Kierkegaard'a göre özgürlük [freedom], ruhun ortaya çıkmasıyla varolabilir. Çünkü yalnızca insanda ruh vardır ve bu yönüyle insan özgür bir varlıktır. Özgürlük, seçenekler karşısında ortaya çıkarken, insana kendi değerini kazandıran ve benliğini kurmasını sağlayan bir öğedir. İnsanın seçenekleri ile olanak durumlarına işaret eder ve bu anlamıyla özgürlük, olanaklılığı da beraberinde getirir. İnsan benliğini bu olanaklar arasından yaptığı özgür seçimleriyle kurar (V. Taşdelen, 2004: 96). Fakat her olanak olumlu durumları içermez. Çünkü;

...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, olanaklılık okulundan mezun olduktan sonra, yaşamın hiçliğini kesinlikle talep edemeyeceğini, dehşetin, mahvolmanın ve yıkımın her insanın kapı komşusu olduğunu kendi alfabesini bilen çocuktan daha iyi bilir... (Kierkegaard, 2004: 232-233).

Olanakların her türlü olasılığı içermesi insanı kaygı içinde bırakır. İnsanın olanakları karşısındaki durumu kaygılı bir bekleyiştir. Kierkegaard insanın bu kaygılı bekleyişini baş dönmesi olarak nitelendirir. Ona göre,

Kaygı, belki baş dönmesi ile karşılaştırılabilir. Bakışlarını dipsiz gibi görünen uçurumun derinliklerine çeviren kişinin başı döner. Peki, bunun nedeni nedir? Uçurum olduğu kadar kendi gözüdür de, çünkü bakmamış olduğunu bir düşünün, bakmasaydı başı dönmezdi. Bu nedenle kaygı, ruh sentezi tespit etmek istediğinde ortaya çıkan özgürlüğün baş dönmesidir ve özgürlük aşağıya doğru kendi imkanına bakarken kendisini desteklemek için sonluluğa tutunur. Özgürlük bu baş dönmesine yenik düşer (Kierkegaard, 2004: 130).

Kierkegaard için bu baş dönmesi aslında özgür varlığın olanakları içinde yer alan ‘olmak’ yada ‘olmamak’ durumlarının gerçekleşme belirsizliğinin bir dışavurumudur. Bu açıdan insanın olanaklarını sadece mutlu ve güzel gelecek olarak düşünmesi yanıltıcıdır. Çünkü olanağın içinde, varoluş içinde yaşanabilecek sevinçler ve mutluluklar olduğu gibi varoluşun en derin acıları da vardır. İnsanın olanakları şu anda değil gelecektedir, gelecek de belirsizdir ve bu belirsizlik insanı kaygıya sevk eder. İnsanın bu durum içinde yapması gereken de özgür olarak yapacağı seçimleri ile benliğini kurmaktır. Olanaklar içinde tüm olasılıkları barındıran seçeneklerdir. İnsanın varoluş yolunda ortaya çıkabilecek her şeyi içerir. Çünkü varoluş zorunluluk değil, bir olanaktır. Olanak durumları ise kaygıyı besler. Olmak ve olmamak durumları karşısında duyulan kaygı insanın içinde bulunduğu durumu ifade eder. Buna göre yapılan seçimler de varolmak olasılığı karşısında varolmaya doğru atılan adımları gösterir (V. Taşdelen, 2004: 94-95).

Benliğin üçüncü sentezinin bir diğer ögesi de zorunluluktur. Zorunluluk [necessity] insanın iradesi dışında kendinin seçmediği bir durum içinde bulunmasıdır. Sözelimi kişinin bu dünyaya gelişi, ailesi, kendi kültürü ve tarihini seçme şansı yoktur. İnsan bu durumlar içinde zorunlu olarak bulunur. Fakat zorunluluk tümüyle insan yaşamına nüfuz etmez. Eğer insan zorunluluğun esiri olursa bu hem kadercilik, hem inancın yitirilmesi, hem de varoluştan uzak olmaktır. Çünkü insan zorunlu olduğu kadar aynı zamanda olanak varlığıdır. Olanaklar ise insan için her zaman vardır. İnsan zorunluluğun esiri olarak olanaklarından uzaklaşmak yerine, özgürlüğü tercih ederek olanaklarına yönelmelidir. İnsanın kendi varoluşunu üstlenmemesi ve zorunluluğu tümüyle kabul etmesi benlik kavramını yok eder ve ortaya çıkmasına engel olur. Bu açıdan zorunluluk bir kader değil, yalnızca çevresel ve tarihi koşullardır (V. Taşdelen, 2004: 100-101).

Olabilirden yoksun olmak, her şeyin bizim için ya zorunluluk yada bayağılık haline dönüşmesi anlamını taşımaktadır. Gerekirci, kaderci kişiler ben’lerini kaybeden umutsuzlardır, çünkü onlar için yalnızca zorunluluk vardır. Bu, tüm yiyeceği altına dönüştüğü için açlıktan ölen kralınki ile aynı serüvendir. Kişilik, olabilirin ve zorunluluğun bir sentezidir (Kierkegaard, 2007: 50).

İnsan bir sentezdir ve ancak sentezi gerçekleştirmekle bir benliğe sahip olabilir. Doğuştan getirdiği öğeler sayesinde benliğini kurma yetisine sahip olan insan, bu özelliğiyle diğer varlıklardan ayrılır. İnsanın doğasında bulunan tin-beden, sonlu-sonsuz, özgürlük-zorunluluk gibi öğeler birbirlerine doğaları itibariyle zıttır. O halde insan çelişkilerden kurulu bir sentez midir? İnsan çelişik öğelerin dengeli ve bilinçli bir sentezidir. İnsan hem tinsel yönü olan, akılsal ve manevi bir varlıktır, hem de bedeni ile dünyaya gelen, bedenselliği ile doğallığını gösteren bir varlıktır. Sonlu bir varlık olarak yaşamı sınırlıdır, ama aynı zamanda sonsuz olana ulaşabilme yetisine de sahiptir. İnsan hem özgürdür, kendi seçimlerini özgürce yaparak varlığını kurmak ister, ama aynı zamanda seçmediği, elinde olmadan gerçekleşen birtakım durumlar içinde bulunan zorunlu bir varlıktır. Ayrıca insan tin ve bedeninin yanında ruhsal bir varlıktır. Sonludur aynı zamanda sonsuzdur ama sonlu ve sonsuz arasındaki gerilimi an'da yaşar. Zorunludur, aynı anda özgürdür ve olanakları onu var eder. O halde aklımıza şöyle bir soru gelebilir: 'İnsanda bu öğelerin sentez içindeki baskınlıkları aynı oranda mıdır? İnsanda bu öğeler vardır, insan bu karşıtların bir sentezidir ama öğelerin baskınlıkları aynı değildir. Çünkü öğelerin doğaları birbirine zıttır. Dolayısıyla insan ne kadar özgürse o kadar zorunlu, ne kadar tinsel ise o kadar bedensel yada sonluluğu oranında sonsuz bir varlık değildir. İnsan için bu öğelerin baskınlıkları üç varoluş alanında da farklıdır. Bir öğenin etkin olması durumunda ise diğer öğeler hiçbir zaman yok olmaz. Çünkü;

Varoluş alanlarında, bir öğe egemenliğini ilan edince, diğerinin ona tabi olması, onun egemenliğini tanınması söz konusudur, yoksa egemenlik diğer öğeleri yok eden bir durum değil, onları sentez içinde etkisizleştiren ve kendine tabi kılan bir durumdur (V. Taşdelen, 2004: 105).

İşte bu fikirlerden hareketle benliğin somut olarak nasıl oluştuğunu göstermek adına Kierkegaard, varoluş alanları felsefesini oluşturmuştur. O, varoluş alanlarında ben olmanın olanaklarını, seçeneklerini değerlendirmeyi somut bir yaşam tarzı şeklinde ortaya koyar. Yani varoluş alanları, benlik arama çabalarının bir ürünüdür. "Varoluş alanları, insan sınıflaması değil, tanımlanamayan, açıklanamayan, öğretilenmeyen varoluşun aydınlatılmasına yönelik betimleyici açıklamalardır" (V. Taşdelen, 2004: 149). Çalışmanın bu kısmında varoluş alanları ele alınacaktır.



### 3.4. Estetik Varoluş Alanı ve Doğal Benlik

Varoluşun bir süreç olarak görüldüğü Kierkegaard felsefesinde, varoluş yolunda ne yaşandığı değil nasıl yaşandığı önemlidir. Bu görüş, Kierkegaard'ı varoluş alanlarına yöneltmiştir. Kierkegaard 'nasıl?' sorusunu sorarak, varoluşta neler yaşandığının da bilineceğini belirtir. Onu varoluş alanlarına yönelten sebeplerin başında, varoluşun somut bir eylem olduğunu gösterme isteği gelir. Kierkegaard, varoluş alanlarını bizzat deneyimlerle yansıtmaya amacındadır.

Varoluş alanlarında ilk olarak ele alacağımız alan Estetik Varoluş Alanı [aesthetic stage]'dır. Kierkegaard, estetik varoluş alanını ağırlıklı olarak '*Ya / Ya da (Either/Or)*' adlı eserinde işler. Kierkegaard'ın varoluşçu mantığı olarak 'ya' estetik varoluş alanını, 'ya da' da etik varoluş alanını temsil eder. İnsan benliğinin tin ve beden, sonlu ve sonsuz, özgürlük ve zorunluluğun sentezi olduğunu düşünen Kierkegaard, estetik varoluş alanında sentezin öğeleri arasındaki dengelerin bozulduğunu gösterir. Estetik varoluş alanında "...sentezin beden, sonlu ve zorunluluk öğeleri etkin olur" (V. Taşdelen, 2004: 19).

Estetik varoluş alanı, tinselliğin zayıfladığı, kaygının kendisini göstermediği, sonsuz olanla ilişkinin bozulduğu ve kişinin özgürlüğünü özgür olmayış olarak seçtiği alandır. Çünkü özgürlük, çift yönlü bir şeydir. Yani özgür olmak demek sorumlu olmak demektir. Bu da "...özgürlüğün insan varlıklarının, tadını çıkarttıkları kadar, tahammül ettikleri bir şey olduğu anlamına gelir" (West, 2008: 169). Bu alanda kişi, hazlarının, tutkularının ve erotik zevklerinin peşindedir. Kendisini bağlayacak her türlü sorumluluktan, yükümlülüğünden kaçır. Bunların dışında sosyal rollere yabancısıdır. İyi yada kötü değerler kişiyi bağlamaz. Çünkü o sadece hazzı arar.

Estetik varoluşta kişi içgüdüleri ve duygularıyla yaşar. Duygularıyla yaşayan bu kişinin ahlaki evrensellikten haberi bile yoktur. Kişinin herhangi bir şeye inancı olmadığı gibi varoluş yalnızca haz ve beğeni çerçevesinde şekillenir. Kişinin hayatı kesinlikten yoksun olduğu gibi, haz amacı dışında bir anlamı da yoktur. Çünkü bu alanda tinselliğin uzağında olan kişi, nefsine düşkündür ve bu yüzden varolma cesareti bile yoktur (Cevizci, 2009: 942).

Estetik varoluş alanını yaşayan estetikçi, gelecek ve geçmiş hakkında yargılarda bulunmaz, bu kavramları henüz oluşmamıştır. O, sadece an'da yaşar. Yaşadığı her şey anidir. Bir an bir şeyi yaparken, başka bir an'ı düşünmez. Arzularıyla yaşayan, daha doğrusu arzuları için yaşayan ve hazzı arayan estetikçi, süreklilik gerektiren durumlardan kaçınır. Çünkü estetikçi an'ı yaşar. Sorgulama yapmaz, gelecek hakkında tasarımlar, planlar yapmaz, kendini arzularının kollarına bırakır. Zaman kavramının tek boyutlu oluşu onu tinsellikten uzaklaştırır çünkü sadece tinselliği yüksek olan zamanı gerçek anlamda yaşar ve tinsellik zamanı gerekli kılar (V. Taşdelen, 2004: 178-179).

Estetik varoluş alanı an'a uygun bir yaşam alanıdır. Bu nedenle estetikçinin yaşamına bir istikrarsızlık hakimdir. Arzularını şu an'da doyurma çabası içine giren estetikçi de düşünceler kurabilir, tasarımlar yapabilir fakat bunlar gerçek anlamda yapılan eylemler değildir. Sadece estetik hazlar için yapılan bu eylemler anlaktır ve bu yüzden estetik alan içinde kaybolup giderler. Estetikçi iki seçenek arasında tercih yapmayı gereksiz bulur çünkü her iki seçenekte de sıkıntı giderilemez ve seçenekler bu sebeple aynıdır. Kierkegaard, estetikçi için seçeneklerin farksızlığını şöyle belirtir:

Evlen pişman olursun, evlenmezsen de pişman olursun, evlensen de evlenmesen de pişman olursun. Gül dünyanın bu garip haline, güldüğüne de pişman olursun; gözyaşı dök, ona da pişman olursun. Gülsen de gülmesen de pişman olursun. Bir kıza güven, pişman olursun; güvenmesen de pişman olursun; güvensen de güvenmesen de pişman olursun. Kendini asarsan, pişman olursun, asmasan da pişman olursun; assan da asmasan da pişman olursun. Baylar, işte bu tüm pratik bilgeliğin toplamı (Kierkegaard, 1992: 54).

Sonuçta insan ne yaparsa yapsın sıkıntı ve acı giderilemeyecektir. Sürekli olarak arzularını gidermek isteyen kişi, hiç tatmin olmayacaktır. Sürekli yaşanan değişim de acıyı ortadan kaldıramayacaktır. Hazzı arayarak sıkıntıyı ortadan kaldırmak isteyen estetikçi doğal benliğe sahiptir. O, doğallığıyla duyusaldır, tinsellikten uzaktır, kaygıyı yaşamayan kişidir. Daha doğrusu kendini bilmeyen kişidir çünkü ancak kendinin farkına varan kişi kaygıyı yaşayabilir. Kierkegaard, estetikçinin aslında bir benliğe sahip olmadığını şu şekilde dile getirir:

Aslında doğallık hiçbir ben'e sahip değildir ve kendini tanımadan kendini nasıl bulacaktır? Serüveni çoğu zamanda maskaralığa dönmektedir. Doğal insan umutsuzluğa düşerken, olmadığı ben'i ummak veya en azından bu ben olduğunu hayal etmek için bile yeterli bir ben'e sahip değildir (Kierkegaard, 2007: 64).

Estetik alanın genel özellikleri Kierkegaard'ın bu alanı betimlerken kullandığı karakterlerin yaşamında da görülmekle birlikte, karakterler arasında bazı farklar da mevcuttur. Aradaki farklar estetik alanda yer alan karakterlerin işlenmesiyle ortaya konulacaktır.

### 3.4.1. Don Juan ve Aracısız Estetik

Varoluş alanları içinde estetik varoluş alanını en basit ve bayağı yaşam olarak gösteren Kierkegaard, bu varoluş alanını betimlerken birkaç karakterden yararlanır. Estetik alanın çözümlüştüğünü, kayıtsızlığını, istikrarsızlığını ve boş vermişliğini bu karakterler aracılığı ile anlatır.

Estetik yaşamın karakterleri arasında en alt sınıfta yer alan Don Juan'dır. Kierkegaard, Don Juan'ı en iyi temsil edecek aracın müzik olduğunu düşünerek onu Mozart'ın Don Giovanni operasından alır. Kierkegaard, aracısız bir şeyin ancak aracısız aktarma aracı olan müzik ile doğru temsil edilebileceğini düşünür. Estetik alanın Don Juan karakteri duyusallığı temsil eder. Duyusallığın egemen olduğu estetik alanda haz ve keyif veren unsurlara bağlılık esastır. Duyusallık [sensuality] bu denli etkin olunca da tinsellik estetik alanın dışında kalır. Çünkü tinsellik bu dünya sınırlarını aşarken, duyusallık sadece bu dünyaya mahsustur. Bu sebeple tinsellik estetik alana değil, dinsel alana ait bir öge olarak değerlendirilebilir (V. Taşdelen, 2004: 165).

İnsanı ruh ve beden sentezi olarak düşünen Kierkegaard felsefesinde Don Juan, bedeni temsil eder, bu nedenle de ruhtan uzaktadır. Ruhun kaygı için gerekli bir öge olduğu düşünülürse Don Juan kaygıdan da yoksundur. Aracısız estetik temsilcisi Don Juan, tutkularının peşinde koşar, tensel hazzı arar. Bilinç süzgeci yoktur bu sebeple o aracısızdır. Zihinsel faaliyetleri yoktur, tinsellikten uzaktır sadece bedensel arzuları ön plandadır. Arzuladığı şeyleri doğrudan elde etme çabasıdadır. Bu bir bakıma bir zorunluluk gibidir çünkü bilinç, vicdan yada zihinsel süzgeci olmadığı için,

düşünmeden hemen arzulanan şeye ulaşmak ister, yani doğrudan elde etme çabası düşünsel yanının olmayışının zorunlu bir sonucu gibidir.

Don Juan, kendisine ilişkin soru sormaz çünkü soru sormak aracısızlığı yok eder. Bu, zihinsel faaliyetin aracısızlığı ortadan kaldırması nedeniyle istenen bir durum değildir. Aracısızlık, düşünsel değil bedensel bir durumdur. Don Juan'ın aracısız oluşu, onun gelecek veya geçmişe ilişkin sorumluluk duymasını ortadan kaldırır. Don Juan an'da yaşar ve sorumluluk duyan zaten estetik alana ait olamaz. Don Juan kendisine ilişkin ilk soruyu sorduğu anda estetik alanda değildir. Bu yönüyle o, kaygıyı yaşamayan kişidir. Ona egemen olan tek şey arzudur. Onun arzusu "...şiddetli, galip, muzaffer, karşı konulamaz ve şeytansıdır" (V. Taşdelen, 2004: 168).

Tin ve bedenin sentezi olan insanı, tinsel yönü düşünce varlığı yaparken, bedensel yönü ise onu duyusallaştırır. Düşüncenin duyusallığı yani aracısızlığı öldürdüğü düşünülürse, estetik alanda düşünceye yer yoktur. Bu nedenle düşüncenin aynası olan dil aracısız erotikliği anlatamaz, onu yalnızca müzik anlatabilir. Çünkü müzik duyusal bir araçtır ve aracısız olarak açıklar. Don Juan, ahlak dışıdır, O erotik yaşamın zirvesindedir. Düşünce bu yaşam biçimindeki Don Juan için zıt hatta tehlikelidir. Çünkü düşünce onu pişman olma yada ayartma işini sürdürme konusunda seçim yapmaya zorlayabilir (V. Taşdelen, 2004: 168-169).

Kierkegaard'ın Don Juan karakteri, tamamıyla duyusal nitelik taşıması ve bedensel haz peşinde koşması nedeniyle estetik varoluşun en alt karakteri olarak değerlendirilebilir. Don Juan bu özelliğiyle etik ve dinsel varoluş alanlarına uzaktır. Sözelimi Johannes, estetik alanda yer alan bir karakter olmasına rağmen, düşünselliği, zihinsel hazza verdiği önem, etiğe duyduğu saygı ve arzularının esiri olmayışı nedeniyle etik alana yakındır. Don Juan, estetik alan içinde yer alan, en istikrarsız, en bayağı, en ahlak dışı, en hazzı karakterdir. Don Juan kaygıya en uzak kişidir. Çünkü o, kayıtsızdır, seçim yapmaz sadece istediğini elde etmek ister. Buna rağmen kaygı, Don Juan'ın kurtuluşunu, diğer alanlara yaklaşabilmesini sağlayacak ve benlikten yoksunluğunu ortadan kaldıracak bir olanaktır. Don Juan'dan sonra Kierkegaard'ın bir anlamda kendini anlattığı karakter olan Johannes karakteri işlenecektir.

### 3.4.2. Baştan Çıkarıcı “Johannes” ve Düşünsel Estetik

Baştan çıkarıcı Johannes, zihinsel özelliğiyle yada tam ifadesiyle düşünsel yönüyle öne çıkan estetik tiptir. Johannes, bedensel zevk ve haz peşinde koşmaz. Onun aradığı tinsel doyumdan ziyade tinsel doyum üzerine refleksiyondur. O, sıkıntıyı bu yolla aşmaya çalışır.

Johannes, alışılmış bir baştan çıkarıcıya oranla tinsel bir yapıya sahiptir. Johannes, bir kıızı nasıl baştan çıkaracağını zihinsel yetenekleri ile bilir ve onu kendisine çekmeyi bilir. Ama bunları yapmasına rağmen bir kıza ne bir sevgi sözcüğü fısıldar ne de bir vaatte bulunur. Kıızı öylesine kandırır ki, sanki her şeyini feda edecekmiş izlenimi uyandırır (Kierkegaard, 2002: 11). Johannes’in sevgilisi Cordelia ile ilişkisi ise tam bir karmaşadır. Çünkü bazen baştan çıkarıcının kim olduğu çoğu kez karışırdı. Johannes’in ustalığı burada ortaya çıkar, o, ayak izlerini belli etmeyen, ortada kanıt bırakmayan birisidir. O, Cordelia’nın aklını öylesine karıştırır ki, bazen tinselliği öylesine ağır basar ki, ona kadınlığını bile unuttururdu ama bazen de öylesine arzuyla dolardı ki Cordelia onun karşısında titrerdi. Asla, Johannes’e karşı koyamazdı (Kierkegaard, 2002:14).

Johannes aklını kullanarak bir kıızı elde etmede öylesine ustadır ki, onca sadakatsiz ve aldatıcı tavrına rağmen sevgilisi Cordelia ondan nefret bile edemez. Onun aklını öylesine başından almıştır ki, Cordelia kendisini terk eden Johannes’i hala sevdiğini ve ona kavuşma ümidinin bulunduğunu mektuplarında dile getirir. Cordelia bir mektubunda şöyle der:

Nereye kaçarsan kaç, yine seninim, dünyanın öteki ucuna da gitsen yine seninim; benden başka yüz kişiyi sevsen de yine seninim; evet, son nefesimde bile seninim. Sana hitap etmede kullandığım dil bile senin olduğumun kanıtıdır. Sen bir insanı kandırmada öylesine ileri gittin ki benim için her şey haline geldin; ben de artık tüm zevklerimi senin kölen olmaya dönüştüreceğim-seninim, seninim, seninim ben, senin başının belası (Kierkegaard, 2002: 17).

Klasik bir baştan çıkarıcı arzularının esiri olurken, Johannes hiçbir zaman arzularının esiri olup, aklını kaybetmez. Aksine o, tam bir akıllı baştan çıkarıcıdır. Arzularını, dürtülerini kontrol altında tutar. O, bedensel hazdan ziyade düşünel hazdan zevk alır. Düşünel hazzı her zaman ön planda tutar. Bu, onun tinselliğinin ağır bastığının kanıtıdır. O, bir gün sevgilisi ile randevulaşan bir kızın, sevgilisi randevuya gelmediği için düştüğü durumu gördüğünde kızı kendine bağlamak için zihninden onlarca plan yapar. Her düşüncesinin uygulamaya geçtiğinde doğuracağı sonuçları da düşünür, tüm olasılıkları zihninden planlayarak hareket eder. Onun yanlış bir adımı olmaz. Çünkü her olasılığı düşünmüştür. Bunun gibi: “Dosdoğru peşinden gitmek çok riskli olur, beni askıntı olan biri gibi görebilir ve o zaman hemen savunmaya çekilir. Şu anda duyduğum sempatiden ötürü konuştuğumu sanıyor, onun iyiler listesindeyim” (Kierkegaard, 2002: 26-27).

Johannes’in düşünceleri en belirgin özelliğini ortaya koyar. O, usta bir düşünel tiptir. Fakat bu kız diğer kızlardan farklı olarak Johannes’i etkiler. Bu kız üzerinde daha çok yoğunlaşır ama yine de kendini kaybetmez. “Hasılatım düşük olacak ama büyük ikramiyeyi alma umudum var” diye düşünür (Kierkegaard, 2002: 31). Zamanla bu kıza aşık olur. Ama bu aşk yine kontrol altında bir aşktır. Aşk fırsat olarak görür çünkü baştan çıkarmaya degecek bir kız bulduğunu düşünür. İşte bu kız Cordelia’dır. Johannes, Cordelia’ya aşık olmuştur. Ama aşkın esiri olmamıştır. Çünkü O; “Aşkın doğasını ve anlamını kavramış, aşka inanan ve onu tepeden tırnağa kadar bilen bir estetik, bir erotisttir” (Kierkegaard, 2002: 73).

Johannes bağlanmaya karşıdır. O, bu nedenle evlilik ve nişanın sıkıcı ve berbat olduğunu düşünür. Çünkü estetik varken her şey güzeldir, hoştur ve aydınlıktır ama işin içine etik girince katı kurallar ve etiğin sertliği ortaya çıkar. Nişanın evliliğe göre daha az etik gerçekliğe sahip olduğunu düşünür. Nişan yalnızca evrensellik (etik kurallar) içinde geçerlidir. Dolayısıyla o, düşünel hazzı arayan biri olarak sürekli bağlanmadan kaçır. Cordelia’ya aşık olmasına rağmen, yine de sadece hazzının peşindedir ve der ki: “Hiçbir kıza, şakayla bile olsa asla evlenme vaadinde bulunmadım; burada bunu yapıyormuş gibi görünüyorsam, yalnızca bir numaradır... Benim şövalye gururum vaatlerde bulunmayı küçümser” (Kierkegaard, 2002: 72).

Johannes, vaatte bulunmaz, O sadece fethetme peşindedir ve amacı yalnızca fethetmektir. Nişanı tamamen insan icadı olarak görmesine ve evlilik gibi anlamının olmadığını düşünmesine rağmen Johannes, Cordelia ile nişanlanır. Fakat içinde nişan akdini gerçekleştirmenin verdiği çelişkiyi yaşar. Ama yine de Cordelia'yı baştan çıkarmanın, onu kendine bağlamanın mutluluğunu yaşar. "Cordelia'nın benim etkim altına girdiğini düşündükçe sarhoş gibi oluyorum" (Kierkegaard, 2002: 81). Johannes bunu derken aslında amacını yansıtır. Sonunda yine olması gerektiği gibi Cordelia'dan ayrılır, çünkü o bağlanamaz.

Düşünsel estetik bir tip olan Johannes, bedensel olmasa da düşünsel olarak alınan hazzın estetik alanda da yaşanabileceğini gösterir. Sıkıntıyı bu yolla asmaya çalışır fakat sıkıntıyı hiçbir zaman gideremez. Çünkü onun amacı yalnızca fethetmektir ve bu nedenle daldan dala konan Johannes için zafer de mümkün değildir. Çünkü sonlandırmanın yada sahip olmanın peşinde değildir. O, sorumluluktan kaçır, çünkü sorumluluğun özgürlüğünü kısıtladığını düşünür. Bu yüzden de hiçbir kıza bağlanmaz. Estetik alanın diğer tiplerine oranla tinselliği öne çıkan ve üst bir tip olan Johannes, hazzı aramasına rağmen etiğe de saygı duyar. Onun şu ifadesi bunu kanıtlar niteliktedir: "Hiçbir kıza şakayla bile olsa evlenme vaadinde bulunmadım..." (Kierkegaard, 2002: 72).

Johannes'in düşünselliğinin ön planda olması, zihinsel faaliyetlere önem vermesi onu gelecek hakkında planlar yapan, sorumluluk alan, kaygı duyan bir tip yapar mı? Öncelikle Johannes'te gelecek ve geçmiş üzerine düşünce yoktur. O da estetik bir karakter olarak sadece an'ı yaşar. An'da yaşadığı için ne geleceğe bağlı olarak kaygı duyar ne de gelecekteki olanaklarına yönelir. O sadece sıkıntısını düşünsel haz ile giderme peşindedir. Başka bir amacı yoktur, dolayısıyla ne tam anlamıyla kaygılıdır ne de sorumluluk sahibidir. Estetik varoluşun bir diğer karakteri ise mimikselliğiyle tanınan Mefisto'dur.

### 3.4.3. Mefisto ve Mimiksel Estetik

Estetik alanda sentezin beden, sonlu ve zorunluluk ögeleri etkin olmaktadır. Tinsellik zayıflar, ruh etkinliğini yitirir ve tensel yaşam en üst seviyede gerçekleşir. Kişi bu alanda ‘ben’ olma ödevinden uzaklaşır. Şeytansı [demonic] ise insanın varlığını oluşturan sentezin, bedensel, sonlu ve özgür olmayış ögeleri lehine bozulmasını ifade eder. Bu nedenle şeytansı birçok alana etki eder ve her insanda etkisini gösterir.

Şeytansı, bedensel, ruhsal ve manevi alanlara aittir (V. Taşdelen, 2004: 185). ‘*Kaygı Kavramı*’nda bahsi geçen ve ‘iyiye dair kaygı’ olarak nitelenen şeytansının en iyi nasıl sunulabileceğine yanıt arayan Kierkegaard, bunun saf estetik bakış açısıyla mümkün olabileceğini söyler. Şeytansının estetik bakışla sunulması tinselliğin zayıfladığı, tesadüflerin ve şansın ön plana çıktığı estetik varoluş alanına vurgu yapar. Çünkü şeytansı, “...kendisini gizlemek isteyen bir özgür olmayıştır”(Kierkegaard, 2004: 197). Özgür olmayıştan kurtulmanın yolu ise kaygıdan geçer çünkü kaygı özgürlüğün imkanıdır. Bu aşamada Mefisto’nun doğrudan ilgili olduğu Şeytansı’nın temel özelliklerine değinilmesi uygun görülmüştür.

İyiye dair kaygı olarak bilinen Şeytansı’nın iki temel özelliği vardır. ‘Gizlilik’ ve ‘anilik’. Gizlilik ve anilik kavramlarının anlaşılabilmesi estetik ve etik alanların karşılaştırılmasını mecbur kılar. Etik alanda açıklık egemen iken, estetik alanda gizlilik hakimdir. Etikçi evrensel bir sahnede iken, estetikçi ise bireyselliği içinde arzularının sınırlarında kendini gizler. Estetikçi eylemlerinin tepki göreceği düşüncesiyle kendini gizleme yolunu seçer. Estetikçi toplum hayatından kaçır. Bu bakımdan gizlilik estetikçinin yaşamı için gereklidir. Estetikçinin yaşamı tam bir özgür olmayıştır. Sentez, daha önce bedensel öge lehine bozulduğu gibi şimdi de özgür olmayış lehine bozulmuştur (V. Taşdelen, 2004: 185-186). Şeytansı tam olarak kendini gizlemek isteyen bir özgür olmayış durumudur. Çünkü özgürlük açıklıktan yana iken, gizlilik özgür olmayışı ifade eder. Şeytansı bu nedenle gizlidir. Özgürlük gizlilik ile ilişkiye girince kaygı halini alır (Kierkegaard, 2004: 199). Şeytansı’nın özgür olma olasılığı onu kaygılı yapar ama o, özgürlüğü değil özgür olmayışı seçer.



Şeytansı'nın diğer özelliği anilik ise zamanla olan ilişkisini gösterir. O, içerik açısından gizli, zaman açısından anidir. Anilik, estetik varoluş alanında yaşanan istikrarsızlığı ve süreksizliği ifade eder. Çünkü estetik alanda bağlanma yoktur, süreklilik yoktur, yalnızca an'ı yaşamak vardır (V. Taşdelen, 2004: 188). Şeytansı anidir. O, "Bir an buradadır, bir sonraki an gider ve gider gitmez yeniden buradadır, tamamen ve bütünüyle. O, herhangi bir süreklilik içinde birleştirilemez veya meşgul edilemez, fakat bu tutum içinde ortaya koyduğu her şey kesinlikle anidir" (Kierkegaard, 2004: 205). Estetik alanda yaşanan anilik, bu varoluş alanına süreksizlik ve istikrarsızlığın egemen olmasına neden olur.

Kierkegaard'ın estetik alanı betimlerken yararlandığı karakterlerden biri olan Mefisto, Şeytansı'nın aniliğini temsil eden karakter olarak düşünülmüştür. Kierkegaard Mefisto'yu, aniliği, süreksizliği ve istikrarsızlığı vurgulayan, mimiksel estetiğin kahramanı olarak görür. Kierkegaard'ın Mefisto karakteri Goethe'nin Faust'unda yer alan mitolojik bir kahraman olmasına rağmen, Kierkegaard onu mimiksel özelliğinden ötürü, Faust'tan değil, Bournville'in Faust balesinden esinlenerek alır. Bu sayede Mefisto, kendisini anlatmak için en uygun anlatım biçimine kavuşur (V. Taşdelen, 2004: 173).

Mefisto eğer konuşma ile sunulursa bu durumda temsil edilen Mefisto olmaz çünkü konuşma onu buharlaştırır. Bu, onu hazırcevaplılığa indirger yani doğru sunumu sağlamaz. O, mimikseldir bu nedenle o, başka bir yöntemle sunulmalıdır. Mimiksel olan aniliği ifade eder. Bu nedenle Kierkegaard, bale ustası Bournville'in Mefisto'yu bu şekilde aktardığı için övgüyü hak ettiğini düşünür. Sözler ve konuşmalar bir sürekliliğe sahiptir fakat anilik, süreklilikten, geçmiş ve gelecekte bir soyutlamadır. Mefisto balede pencereden sığıyarak kendini açığa vurur. Çünkü onun karakteri hızlı olmasıdır ve hızlılık onun sığıramasıdır. Eğer o, sığıramadan yalnızca yürürse, sığıramanın dehşete düşüren etkisi zayıflar. Mefisto bu tavır içinde temsil edildiğinden onun sığırayışı Şeytansı etkisi yaratır. Mefisto, Şeytansı'nın aniliğidir. Şeytansı kendini Mefisto'da sergiler. Şeytansı daima vardır ve onun özgür olmayışı kaygıya neden olur. Kaygı kurtuluşu için bir fırsattır. Bu sebeple onun mimikselliği güzellik anlamında değil, anilik anlamında yaşamın gözlemek için sunduğu fırsattır (Kierkegaard, 2004: 206-207).

Kierkegaard, Mefisto karakteri ile estetik yaşamın istikrarsızlığını ve süreksizliğini vurgular. Bu bakımdan anilik istikrarsızlığı önceler. Estetik yaşamda bedensel, sonlu ve özgür olmayış öğelerinin etkin oluşu ve alınan kararlardaki anilik, bu yaşam alanının süreksizliğinin sebebidir. Çünkü estetikçi an'da yaşar, O bir an bir şeyi yaparken başka bir an'ı düşünmez. Dolayısıyla yaşamında istikrar söz konusu olamaz. Estetikçi özgürlüğünü de özgür olmayış olarak seçer. Estetik yaşamın haz ve gizlilik temelli oluşu, özgür olmayışı mecbur kılar. Çünkü estetikçi kaygıdan uzaktır, sorumluluk almaz ve bu yüzden özgürlüğünü özgür olmayış olarak seçerek yok etmiştir. Estetikçi için tek kurtuluş olanağı vardır, o da özgür olma ihtimalidir. Özgür olma ihtimali onu kaygıya sevk edecek ve kaygıyı yaşadığı anda sıçramasını yapmak isteyecektir. Böylece 'Ben olma ödevi'ni hatırlayacaktır. Buraya kadar işlediğimiz estetik varoluşa karşı tepki olarak ortaya çıkan etik varoluşa çalışmanın bu kısmında yer verilecektir.

### 3.5. Etik Varoluş Alanı ve Toplumsal Benlik

Etik varoluş alanı estetik varoluş alanındaki doğal benliğe, çözülmüşlüğe, kayıtsızlığa ve istikrarsızlığa bir tepki olarak kendini gösterir. Etik varoluş alanı, bir ara alan olması nedeniyle hem estetik hem de dinsel alandan eleştiri alır. Estetik alan ile zıtlaşması, evlilik ve duyusalılık üzerine iken, dinsel alan ile zıtlaşması ahlaki görevin mi yoksa Tanrı'ya karşı görevin mi mutlak olduğuna dairdir.

Kierkegaard'ın 'Ya/Ya da' isimli eserinde ikinci bölüm yani 'ya da' etik varoluş alanını yansıtır. Etik varoluş alanında da betimleme yaparken karakterler kullanan Kierkegaard, etik varoluşun temsilcisi olarak B'yi yada tam adıyla Yargıç Wilhelm'i gösterir. Yargıç, estetikçiye ıslah etme misyonunu üstlenmiştir. O, estetikçiye duyusalılığı ve sürekli karardan yoksunluğu nedeniyle eleştirir ve estetikçiye etik olana çağırır. Estetikçiye karar almanın ve seçimlere ahlaki geçerlilik kazandırmanın önemini vurgular. Çünkü etik varoluş bir karar ve kendini seçme alanıdır. Etik olanı anlatırken evliliğin rolüne de değinir. Yargıç evlilik gibi durumların sorumluluk bilincini geliştirdiğini ve kişiyi toplumsallaştırdığını savunur. Çünkü benlik ancak toplumsal yükümlülükleri yerine getirmekle ve topluma katılmakla ortaya çıkabilir. Etik varoluşun benliği, toplumsal benliktir. Estetik alanda çözülen, toplumdan uzaklaşan benlik, etik varoluş ile kendini yeniden oluşturur. Özetle, etik varoluşun temel önermesi şudur:

“Yeniden topluma dön, kendini seç, kim olmak istediğine karar ver ve kendi benliğini oluştur” (V. Taşdelen, 2004: 198).

Toplumsal benliğin alanı olarak nitelenen etik varoluş alanı, tam anlamıyla estetik varoluşun karşısında olan alandır. Estetik alanda kişi zevkleriyle var olurken, etik alanda kişi göreviyle var olur. Estetikçi ahlak kurallarının uzağında ve toplum dışı iken, etikçi bizzat ahlaksal olanın içindedir ve edimselliğini toplum sahnesinde gerçekleştirir. Estetikçi kararlar vermekten dolayısıyla süreklilik arz eden şeylerden uzak dururken, etikçi seçim ve kararlarıyla ön plana çıkar. Estetikçi kendini gizleme yoluyla sıkıntıdan kurtulma yolunu seçerken, etikçi kendini açıkça sergiler, evlilik yapar, sorumluluk alır. Estetikçinin ahlaki alandan uzak oluşu sebebiyle onu ahlaki alana yönlendirmek yine etikçinin görevidir. Etik alanın temsilcisi Yargıç Wilhelm, “A’ya (Estetikçi) yaşadığı umutsuz hayatı terk etmesini ve toplumsal değerlere yeniden bağlanmasını önerir” (V. Taşdelen, 2004: 198).

Etikçinin çağrı yaptığı etik varoluş alanının kendine özgü birtakım nitelikleri vardır. Etik, nesnel ve evrenselidir. Çünkü etik, herkes için geçerli olan görevi içerir ve görevin amacı da evrensele ulaşmaktır. Evrensel olan tikel bireyden üstündür. Kişiye düşen ise görevini layıkıyla yerine getirmek ve evrensele ulaşmaktır. Çünkü evrensel, “...kişisel varoluşun en yüksek geçerlilikle ifadesini bulduğu yerdir” (Kierkegaard, 2009b: 108). Etik varoluş alanının bir başka niteliği ise gizliliği kabul etmemesidir, çünkü etik varoluş açıklık alanıdır. Açıklık ilkesi bir bakıma etiğin nesnel ve evrensel oluşunun bir sonucudur. Etik olan iyidir ve istenen bir şeydir. İyi olan doğası gereği kendini gizlemez ve açığa vurur. Çünkü ancak açık olarak yapılan bir eylem evrensele ulaşabilir. Estetik alandaki gizleme ile kişi evrensele asla ulaşamaz. Böyle olunca estetikçi kendini gizlemesi nedeniyle özgür de olamaz. Çünkü özgürlük açıkça iletişimde bulunmayı gerektirir. Ama etikçi açık olarak edimlerde bulunduğu için özgürdür. Açıklık edimi meşrulaştırır ve toplumca kabul görmesini sağlar. İşte etikten istenen budur. Çünkü “Görev evrenselidir” (Kierkegaard, 2009b: 107).

“Kısaca söylemek gerekirse, etik alan bir sorumluluklar alanıdır, ama kuşkusuz en büyük sorumluluk, kişinin kendini seçmesi ve ben olma ödevini yerine getirmesi sorumluluğudur. Ben olma sorumluluğu da ancak toplumsal ve etik ödevleri yerine

getirmekle gerçekleşir” (V. Taşdelen, 2004: 219). Toplumsal benliğin oluşmasında etkisi olan etiğin evrenselliği çalışmanın bu kısmında ele alınacaktır.

### 3.5.1. Etiğin Nesnel ve Evrensel Oluşu

Etik varoluş alanında kişi toplumsal benliğe sahiptir. Etik varoluş alanında kişi etik olanı seçerek toplum içinde var olur ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirir. Kişi toplumsal sorumluluklarını yerine getirerek toplumun nesnel dünyasına girer. Etik olan Kierkegaard için nesneldir. Söz konusu ahlak anlayışında öncelikli olan birey değil toplumdur. Ama bu öncelik bireyi hiçbir zaman pasifleştirmez.

Etik varoluş alanı, hem dinsel hem de estetik varoluş alanı arasında kalması dolayısıyla iki taraftan da eleştiri alır ve iki tarafı da eleştirir. Etik varoluş alanı estetik varoluş alanındaki çözülmüş benliğe ve kayıtsızlığa bir tepki iken, dinsel varoluş alanı da etiğin toplumsal olanı ön plana çıkarmasını eleştirir. Kişi etik varoluşta Tanrı’ya karşı değil, topluma ve devlete karşı sorumludur. Toplumsal benliğin alanı olarak tanımlayabileceğimiz etik varoluş alanında kişinin görevi, ahlaki olanı seçmek ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmektir. Kierkegaard, etik varoluşta bu görüşlerini göstermek için iman şövalyesi olarak gördüğü Hz. İbrahim ile karşıtlık içinde ortaya çıkan mitolojik kahraman Agamemnon karakterinden yararlanır. Agamemnon’un yaşamının etik alana ait oluşu ve evrenselliği, İbrahim’in yaşamının da etiğin ve evrenselliğin ötesinde oluşu bu karşıtlığı ortaya çıkarır (V. Taşdelen, 2004: 202).

Etik olan daima evrenseldir. Bu sebeple etik olan herkes için geçerlidir. Etik için ulaşılması gereken nokta evrenseldir ve bundan daha ilerisi yoktur. Bir bireyin etik ödevi ise evrensele ulaşmaktır. Evrensele ulaşan birey ise kendi özelliğini yitirir. Etiğin evrensel oluşuyla birlikte birey yüce olmaz. Çünkü etik varoluşta asıl olan bireyin evrensele olan üstünlüğü değil, evrenselin yüceliğine ulaşmasıdır. Bireyin evrenselden (etik kurallardan) yüce olması daha çok iman ile ilgilidir ve bu konu etiğin teleolojik olarak askıya alınışı başlığı altında sonraki bölümde incelenecektir. Hz. İbrahim’in yaşadıkları bu açıdan bakıldığında etik olana uymaz çünkü o, etik olanı dinsel olan için terk etmiştir. İbrahim etik olanın dışında kalır. İbrahim absürde inanarak, absürdün gücüyle hareket eder. Bu paradoks içinde o, etik olan ödevini yani İshak’ı kurban

etmeden pişman olarak evrensele ulaşmayı terk ederek, absürdün gücüyle etik olanın da ötesine geçmiştir. İbrahim bu özelliğiyle etik olanın dışında kalır (Kierkegaard, 2008: 100-103).

Trajik kahraman Agamemnon'un durumu ise farklıdır. Agamemnon, topluma yönelik kişiliği ile tamamen etik içinde yer alır. Agamemnon, toplum içindeki görevlerini evrensel değerler bağlamında gerçekleştirmenin rahatlığı içinde anlaşılabilir. O, ahlakın evrensel boyutlarının içinde yaşar. Toplum sahnesinde gerçekleşen eylemleri nedeniyle anlaşılabilir. Agamemnon, kızını toplum için kurban etmesinin üzüntüsünü değil, toplum adına gerçekleştirdiği telosunun gururunu yaşar. Bu onun acısını hafifletir. Çünkü evrenseli gerçekleştirmiştir (V. Taşdelen, 2004: 202-203). Hz. İbrahim ise oğlunu Tanrı ile ilişkisinden dolayı kurban etmek ister. Sonuna kadar absürdün oğlunu geri vereceğini düşünür. Bu açıdan İbrahim'in davranışı etik olarak değerlendirildiğinde, İbrahim, oğlunun canına kastetmiş bir katil olarak görülür. İbrahim, bir babanın oğlunu sevmesi gerektiğini içeren etik ödevi daha yüksek olan için terk etmiştir. Bu nedenle İbrahim'in durumu farklıdır. "O, eyleminde etiği tamamen aşmış ve onun dışında daha yüce bir telos'a sahip olmuş ve bu telosla ilişkili olarak etiği askıya almıştır" (Kierkegaard, 2008: 105). Agamemnon ise Tanrı'yla ilişkiye girmez, onun için sadece etik olan kutsaldır ve evrensel olan onun telosudur. "Toplum yararı her zaman bireyin yararının önüne geçtiği için, Agamemnon'un kızını kurban etmesi, ahlaksal ödevle çelişmez" (V. Taşdelen, 2004: 205).

Tanrı'ya karşı mutlak bir görev varsa eğer o zaman mutlak olan, kişiyi etiğin yasakladığı şeye götürebilir yani kurban etme görevine. İbrahim İshak'ı kurban etmeye hazır olduğunda içinde bulunduğu durumun etik ifadesi; İbrahim'in İshak'tan nefret etmesidir. Ancak İbrahim, İshak'tan nefret etmemiştir aksine onu sevdiğe eylemini daha kolay yapabilecektir. İbrahim'i iten güç İshak'a olan sevgisidir. Ancak eylemi, ıstırap ve acı ile mutlak çelişkide olduğu anda İshak'ı kurban eder. Fakat İbrahim'i evrensele ait kılan duyguları değil, eyleminin realitesidir ve evrenselde İbrahim bir katildir (Kierkegaard, 2008: 122). Bu açıdan İbrahim, etik açıdan doğru ve evrensel davranışta bulunmamıştır. Ama İbrahim etiğin de ötesinde davranmıştır. Trajik kahraman ise sadece evrensele ulaşma çabasındadır ve bu uğurda kendisini terk eder. Ama trajik kahraman, görevin yüksek ifadesine ulaşır, mutlak göreve ulaşamaz. Mutlak göreve ulaşan İbrahim'dir.

Etik olan evrenseldir ve evrensel olduğu için gizliliği kabul etmez. Etik açıklık ister. Çünkü gizleme kötüdür ve estetik alana aittir, açıklık ise iyidir çünkü ahlaki olan iyidir. Bu nedenle etik olan kendini gizlemez. İyi, herkesin gözü önündedir ve herkesin gözü önünde açık olarak bulunduğu için etikdir. Sözgelimi evlilik, toplum önünde gerçekleştirilir. Evliliğin topluma açık olan törensel yanı onun gizliliğini ortadan kaldırır ve evlilik iyidir. Evliliğin bu gibi özellikleri onu bir bakıma evrenselleştirir. Evrensel olan da açıklığı vurgular. Bu açıdan İbrahim'in yaptığı eylem etik olarak kabul edilemez. Çünkü o, İshak'ı kurban edeceğini karısı ve İshak'tan gizlemiştir, dolayısıyla etik olanı görmezden gelmiştir. Ancak İbrahim'in bu gizliliği, estetik gizlemeden farklıdır. Çünkü İbrahim etiğin ötesindedir. Kierkegaard bu durumu şu şekilde dile getirir: "Vurgulamak istediğim nokta paradoks ile estetik gizlemenin birbirinden tamamen farklı olduğunu göstermektir" (Kierkegaard, 2008: 135).

Etik evrensel olmasının dışında aynı zamanda görevin herkes için geçerli olması sebebiyle nesnel nitelik de taşır. Ancak bu nesnellik kişiyi özneliğinden uzaklaştıran kapalı bir nesnellik değildir. Çünkü aslında Kierkegaard'ın etiği görevlerin özneliği nedeniyle bireyi öne çıkaran öznel bir etikdir. Nesnel olan sadece görevin varlığıdır o da açıklık ve evrenseldir. Her birey görevini kendisi yerine getirir ve bu bakımdan etik öznelidir. Kierkegaard, bu konuda şunları söyler:

...ben görevimi yapıyorum, sen de seninkini yapmalısın derim. Bu durum, bireyin aynı zamanda hem evrensele hizmet ettiğini, hem de özgün olduğunu gösterir. Görev evrenseldir (etikdir); benden istenendir, sonuçta eğer ben evrensele (etik olana) ulaşamazsam, o görevi yapamam. Öbür yandan görevim özgündür; yalnızca bana ait bir şeydir; ama aynı zamanda evrenseldir (Kierkegaard, 2009b: 107-108).

Kierkegaard etik olanın evrensel olduğunu söylemekle etik olanı ön plana çıkarır ancak etik olanı ön plana çıkarırken İbrahim'in durumunda olduğu gibi etiğin evrensel olmasını değil, bireyin evrenselden yüce olmasını ön plana çıkarır. Bu açıdan bakıldığında Kierkegaard, etik olanın askıya alınabileceği fikriyle dinsel olanı yani etikten daha yüce olanı ön plana çıkarır ve bu varoluş alanlarında Kierkegaard'ın dinsel alana verdiği önemi ve tarafsız olmadığını kanıtlar niteliktedir. Etik olanı gerçekleştirmenin bir yolu da evliliğindir.

### 3.5.2. Etik Bir Davranış Olarak Evlilik

Estetik varoluş alanında gizliliğin ön planda olduğunu düşündüğümüzde, evliliğin estetik alanda yer almaması aşıkardır. Buna karşın etik varoluş alanı, toplumsallığı ön plana çıkaran ve açıklık ilkesinin hüküm sürdüğü bir alan olarak evlilik için daha uygun bir alandır. Çünkü evlilik, açık olarak ve toplum içinde gerçekleştirilir. Estetik alanda aile yaşamından uzaklaşan estetikçi, etik alanda ıslah edilmeye çalışılır. Estetikçinin ısrarla kaçındığı evlilik, etik alanda önemli görülmeyle birlikte bu durum etikçi ile estetikçiye karşı karşıya getirir.

Kierkegaard'ın '*Ya / Ya da*' adlı eserinde etik varoluşun temsilcisi B yada Yargıç Wilhelm, arzuların peşinde koşan estetikçi A'yı eleştirir. A'nın yaşadığı sevgi ve aşkın evlilik amacını dışladığına dikkat çeken B, aşkın ve sevginin ancak evlilik ile meşrulaşacağını dile getirir. A, B'ye göre yolunu şaşırılmış bir şehvet tutkunudur. B, evliliğin estetik hazları yaşayabilme açısından yeterli olabileceğini düşünür. Çünkü estetik hazlar, ancak evlilik sayesinde toplum tarafından onaylanır. Sevgi de estetik alandaki gibi 'beni sevsin diye sevmek' gibi bencilce değil, evlilik içinde ve toplumsal kurallara uygun yaşanmalıdır (V. Taşdelen, 2004: 206-207).

'*Ya / Ya da*'nın bir bölümünü oluşturan '*Evliliğin Estetik Geçerliliği*' başlığı altında B, kitabın estetik karakteri A'yı erotik zevklerinden dolayı eleştirir ve onu evlilik konusunda ikna etmeye çalışır. Evliliğin hangi açılardan önemli olduğunu anlatmaya çalışır. B, A'nın bağlanmadan uzak oluşunu eleştirir. A'nın bağlanmadan, süreklilikten kaçarak yalnızca tensel doyumunu aramasını eleştiri konusu yapar. Tensel doyumunu arayarak daha doğru ifade ile estetik olanı ön plana çıkararak kaybeden tarafın aslında A'nın kendisi olduğunu dile getirir. B, bu konudaki fikirlerini şu şekilde dile getirir:

Saniyorsun ki senin ışık oyunların ve sözcüklerle oynaman sayesinde, onların o yüce anlarda, yaşamdan daha büyük bir şeye dönüşmüş gibi görmelerine neden olduğun için, sana minnettar olacaklar! Belki de onlar hiçbir şey kaybetmiyorlar ve muhtemelen, bunları kendilerine daima acı veren bir anı olarak hafızalarında tutacaklar. Ama sen kaybediyorsun. Zamanını, yaşama sabrını kaybediyorsun... (Kierkegaard, 2009a: 16-17).

Etik kahraman B, edebi eserlerin evlilik ve aşkı yanlış aktarmalarından yakındır. Çünkü tensel olarak yaşanan ani aşk, ebedi aşkın önüne geçirilmiştir. Hatta B, bu konuda Byron’u örnek gösterir. Byron’un evliliği cehennem olarak ilan ettiğini söyler. Günümüzde yapılan evliliklerin daha çok anlaşmalı evlilikler olduğunu söylerken, bu tür evliliklerin evlilik bile sayılmadığını belirtir. Çünkü “...her ne kadar düşünce alanında anlaşmış olsalar da, taraflar; ebediyet bilincinden, bir evliliği ittifaka dönüştüren etik yaşam tarzından yoksundur” (Kierkegaard, 2009a: 29). Burada aklımıza şöyle bir soru gelebilir: Acaba A’yı evlilikten uzak tutan neden evliliğin yanlış anlatılması yada yanlış biçimde gerçekleştiriliyor olması olabilir mi? Etik kahraman B, A’yı evlilikten uzaklaştıran nedenlerin başında bunları gördüğü açıktır. Bu nedenle de evliliği anlatma çabasının başlıca sebebi de bu olabilir. B, anlaşmalı evliliklerin nedenini umutsuzluk olarak gösterir. Çünkü bu tür evlilikleri genelde gerçek aşkın aldatmaca olduğunu düşünen karar verme yaşı gelmiş insanlar yapar. Bu gibi evlilikler tenselliği nötrleştirirken, ahlaklı görünüm alır. Ancak ebediyet yoktur, çünkü her türlü rasyonel hesap dünyevi olarak kalır. Mühim olan ebediyeti yakalamaktır. Yani romantik olanı yakalamaktır.

Evlilik çıkar ortaklığına, tensel doyuma dayanmaz, aşık olmaya dayanır. Evlilik aşkı tahrik etmez. Aşkta karşılıklı vaatler, sözler ne kadar akılcı olmasa da bu hayali ebediyet bile aşkı ahlaklaştırır. İnsanların yaşadığı ilk aşk, onları evliliğe yönlendirir. Çünkü insan hayatında sadece bir kez sever. Aşk hem tensel, hem ruhsal hem de yüksek derecede varoluş niteliğine sahiptir. Evlilik de aynen böyledir ama aynı zamanda daha fazlasıdır. Bunların dışında evlilik ebedidir. Bu ebediyet içinde kişi tensel olandan uzaklaştıkça evlilik estetik önem kazanır. Çünkü tenselliğin fazla olması daha çok hayvani içgüdü ile ilgilidir ve bu nedenle evliliğin çatısını ruhsallık oluşturur (Kierkegaard, 2009a: 51-52).

Evlilikte neden aranmaz. Kişi eğer bir amaç uğruna evlenirse bu evlilik, hem estetikten uzak, hem de ahlaksız olur. Eğer amaç gerçekleşmezse evliliğin ne anlamı olabilir. Böyle bir evlilik etik ve estetikten uzaktır. “Bir kızla aşktan başka bir nedenle evlenmek istemek, daima o kıza hakarettir” (Kierkegaard, 2009a: 59). Evliliğin estetik ve dini olabilmesi için nedene ihtiyacı yoktur. Evliliğin estetiği şudur: Tüm nedenleri gizlemesidir (Kierkegaard, 2009a: 70). Evliliğin estetik olarak geçerli olma koşulu



evlenmek için neden bulmayı ortadan kaldırır. Çünkü evliliğin tek nedeni vardır, o da aşık olmaktır. Evlilik ancak o zaman ebedi olabilir.

B'ye göre A, evliliğin ve aşkın doğasını kavrayamamıştır. Evlilik A'nın sandığının aksine gereksiz sosyal bir ilişki değildir. Evlilik topluluk önünde ilan edilir fakat bunda aşkın tehlikeye atılması söz konusu değildir. Evlilikten korkmak da yersizdir. Mühim olan yaşadıklarından zevk alabilmektir (Kierkegaard, 2009a: 84). Evlilik gizlilik değil, açıklık ister. Gizlilik hiçbir evliliği mutlu yapmaz ve estetik açıdan da güzel evliliğe götürmez. B, evliliğin prensiplerini kısaca şu şekilde dile getirir:

Hayır dostum; dürüstlük, açık kalplilik, açıklık, anlayış, evliliğin yaşam prensibidir; bunlar olmaksızın evlilik çekici olmadığı gibi estetik de değildir. Zira, bu prensip olmaksızın aşkın birleştirdiği tensel ile ruhsal birbirinden ayrılır. Benim dünyanın en şefkat dolu birlikteliğini yaşadığım varlık, ruhsal açılardan da bana yakın olduğunda, ancak o zaman evliliğim etik ve dolayısıyla estetik bakımdan çekicidir (Kierkegaard, 2009a: 97).

Evlilik konusunda A'yı ikna çabasına girişen B yada Yargıç, evliliğin A'nın yaptığı gibi fethetme işi olmadığını belirtir. Ona göre evlilik, fatihin değil, malikin yani sahip olabilenin işidir. Fatih olmak gurur isterken, sahip olmak tevazu ister. Fatih elde etmek için şiddete başvurur, sahip olan ise sabırlıdır. Evlilik ebedi mülkiyettir ancak evlilikten kaçan A, ebedi mülkiyete sahip değildir (Kierkegaard, 2009a: 111). Yargıç, A'ya yazdığı ikna mektuplarında evliliğin etik yanlarını ve olumlu özelliklerini bu şekilde açıklar. Yargıç kendi evliliğini de bu açıklamalarına emsal gösterir ve hiçbir zaman pişmanlık duymadığını ve her zaman Tanrı'ya kalbinde yalnızca bir kıza yer verdiği için şükrettiğini belirtir. Evlilik ona göre nedensiz olmalıdır, bu evliliğin estetik geçerliliğidir. Evlilik alenen yapılan bir tören olduğundan ve toplumda onaylandığından etik bir davranıştır ve böyle gerçekleşirse geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında evlilik tensel olmaktan ziyade etik olanın vurgulandığı bir edimdir. Etik kahraman B, A'ya evliliği anlatmakla ve onu ikna etme çabasıyla, A'yı ıslah etme misyonunu gerçekleştirmiştir. Estetik ve etik alanda bir çatışma olmasına rağmen iki alan arasında bir denge de söz konusudur.

### 3.5.3. Estetik ve Etik Arasındaki Denge

Estetikçinin karar almaktan ve süreklilikten kaçındığı çözülmüş yaşamına bağlı olarak etikçi, estetikçiyi hem eleştirmeye devam eder hem de onu yola getirme çabasını sürdürür. Estetikçi, dengesiz ve sürekli olarak değişen bir hayat sürer. Bu durum onun kararlarını etkiler. Estetikçi, anlık kararlar alır ve bu aldığı kararlar da estetik alan içinde kaybolup gider. Oysaki onun yaşamı hiçbir zaman kaostan kurtulmaz çünkü seçimleri ahlaki boyutlu olmadığı için, seçimleri seçim bile değildir. Etikçi ise tam tersine kendini bilir ve ahlaki seçimler yapar. Bu seçimleriyle evrensel ulaşmaya çalışır. Estetiğin de etik içinde yaşanabileceğini düşünür. Bu nedenle etikçi, estetikçiyi istikrarsızlıktan, pişmanlıktan ve sıkıntıdan kurtarmak adına ona tavsiyelerde bulunur ve etik olanın önemini anlatma çabası içine girer.

‘*Ya / Ya da*’nın bir bölümünde etikçi, estetikçiye seçimlerin önemini ve ahlaki boyutlarını anlatır. Seçimlere ahlaki yön verdiren karar anlarıdır. Kişi herhangi seçenektan birisini mutlaka seçer, bu karar anıdır. Karar anının uzun sürmesi kabul edilebilir değildir. Önemli olan karar anını kısa tutmaktır. Her ertelenen seçimin kararı zordur. Ne seçimden kaçılabilir ne de karar anı ertelenebilir. Etik kahraman seçimi ertelemeyebilir, hiçbir şey onun seçimini de engellemez. Etikçi bir kararı alırken sonraki anda aynı seçimi yaptığında yaşanabilecekleri de düşünür. Etikçi, seçimin önemini şu sözlerle vurgular:

Kişi daha seçim yapmadan önce, kişiliğin seçimle ilgisi vardır ve eğer kişi seçimi ertelerse, kişilik bilinçdışı olarak seçimini yapar yada içindeki karanlık güçler ona bu seçimi yaptırır. Bu durumda...kişi tam bir parçalanmaya uğrar ve tekrar yapılması gereken ve geri alınması gereken bir şeyler olduğunu anlar. Ancak, artık bunu yapmak çoğu zaman çok güçtür (Kierkegaard, 2009b:14).

Seçim yapmak zamanında yapılması gereken bir eylemdir. Estetikçi ise bunlardan uzaktır. Onun yaşamı seçimi engelleme yada erteleme üzerinedir. Seçimleri seçim bile değildir, çünkü onun seçimleri estetik seçimleridir. Estetik seçimler de etik olamaz.

‘Ya’ ‘Ya da’ iyi ile kötüden birini seçmek demek değildir. İyi ve kötüyü seçmeyi yada ikisini de dışlamayı ifade eder. Ancak yine de önemli olan seçme eylemidir. Seçme iradesi iyiyi yada kötüyü seçmekten daha önemlidir. Çok düşünmek seçimi zorlaştırır ve ‘ya’ ‘ya da’ arasındaki ikilemden seçimle uzaklaşılır (Kierkegaard, 2009b: 19). ‘Ya’ ‘Ya da’da önemli olan unsur etikdir. Estetikçiye anlatılmak istenen de budur. Etik olan mutlak seçimdir çünkü kişi etiği ancak böyle seçebilir. Mutlak seçim estetiği dışlar ama tamamen ortadan kaldırmaz. Bu nedenle seçenekler seçmek ve seçmemek olduğu için estetikçiye önerilen ‘Ya’ ‘Ya da’ mutlakdır. Kişi etik seçimle kendisi olur (Kierkegaard, 2009b: 25).

Estetikçi ahlaki seçimler yapmadığı gibi dengesiz bir yaşam sürer. Bazen çok arzulu ve istekli olurken bazen de uyuşuk olur. Bu dengesizlik içindeki estetikçinin kaderi umutsuzluktur. Çünkü yaşamında yaptığı şeylerin sonlu oluşu estetikçiyi umutsuzluğa sürükler. Hatta etikçi, estetikçinin kurtuluşunu umutsuzluğa düşmesinde bulur. Çünkü estetikçiyi içinde bulunduğu çözülmüş benlikten ve istikrarsızlıktan kurtaracak tek şeyin umutsuzluk olduğunu belirtir. Etikçi, umutsuzluğun önemini şu şekilde ifade eder: “Benim kendi kanaatim, dünya karşısındaki zaferim kadar kesindir ki; umutsuzluğun ekşiliğini tatmamış bir kimse yaşamın anlamını, bu yaşamın ne kadar güzel ve neşe dolu olduğu gerçeğini kaçırmış demektir” (Kierkegaard, 2009b: 51). Buradan umutsuzluğun estetikçi için bir kurtuluş olanağı olduğu gerçeği göze çarpar. Umutsuzluğun kurtarıcı rol üstlenebilmesi ise ancak sebebini karmaşık dünya düzeninde aramamakla mümkün olur. Çünkü umutsuzluğu dışarıda aramak onu ortadan kaldırır. Umutsuzluk, kişiye dünyayı, ne ise o olduğu için sevdirebilir. Umutsuzluk, bu bağlamda ertelenmemelidir.

Etikçi umutsuzluğu da bir seçim olarak görür. Çünkü kişi umutsuzluk ile “Kendisini; gündelikteki kendisini değil, arızı birey olarak kendisini değil, ebedi geçerlilikteki kendisini seçer” (Kierkegaard, 2009b: 54). Umutsuzluk durumunda seçilen benlik mutlakdır. Bu nedenle estetik ile etik arasındaki ‘Ya’ ‘Ya da’ bir ikilem değildir. Çünkü sadece bir seçenek vardır o da, iyi olanı seçmektir. İyi ile kötü arasında seçim yapmak değildir (Kierkegaard, 2009b: 63). Umutsuzluk, kişiyi benliğini seçtikten sonra sonsuza ulaştırır güçtür. Umutsuzluk, benliğin sonlu olmasından kaynaklı olsa da kişiyi sonsuza yaklaştırır. İşte bu mutlak umutsuzluktur. İyi ile kötü arasındaki mutlak fark ancak bu sayede fark edilir.

Estetikçinin yaşamı umutsuzluk ile kuşatılmışken, etikçinin yaşamı böyle değildir. Etikçinin yaşamı olması gerekilene dönülen yerdir. Etikçi iyi ile kötü arasındaki farkı bilir. Eğer onun için kötü daha çok olursa bu kötülüğün bastırılması gereken şey olmasından dolayıdır ve bu da iyiyi ön plana çıkaracaktır. Etiği yaşamak estetiği yok etmek demek değildir. Estetik de etik yaşam içinde yaşanmaya çalışılır. Yani estetik etik içinde başka şekilde yaşanır, bir nevi estetik ehlileştirilir (Kierkegaard, 2009b: 71-72).

Etikçi kendini bilir, belirsiz düşüncelerin onu rahatsız etmesine izin vermez, arzularının ön plana çıkmasına engel olur. Estetikçi ise tersine tam anlamıyla bulutların üstünde yaşar. Etikçi derinlemesine yaşarken, estetikçi yüzeysel yaşar. Etikçi, kendini seçerek kendini gerçekleştirme yolundadır. Etik bireyin temel görevi kendini evrensele dönüştürmektir. Etikçinin görevi hem kendine özgüdür hem de evrenseldir. Herkes kendi görevinden sorumludur ve sorumlu olmak demek evrensele ulaşmaktır. Evrensele ulaşmak bir anlamda mükemmel olmaktır. Çünkü, “Etik evrenseldir” (Kierkegaard, 2008: 115).

Etik olanın estetiğe üstünlüğü aşikardır. Estetik şu ana aittir ve gündeliktir, etik ise geleceğe ait ve kalıcıdır ve etik içinde kişi özgündür. Kişi etik alanda olması gerektiği gibidir. Kendini bilir, ahlaki seçimler yapar, arzularını bastırmıştır. Etikçinin görevi etik olanı uygulamak ve evrensele ulaşmaktır. Çünkü evrensele ulaşmak mükemmel olmaktır. Evrensele ulaşmanın yolu kişinin yaptığı yada yapacağı seçimlerden geçer. Mühim olan seçme eyleminde bulunabilmektir. Etik olan yapılan seçimlerle ifşa olsa da estetik yok olmaz. Estetik de etiğin himayesine girer ve bu şekilde yaşanmaya çalışılır. Etik ile estetiğin dengeli olması tam olarak, estetiğin etik içinde yaşanması ve estetiğin tamamen terk edilmeyerek onun etik içinde yaşanmasıdır. Ancak yine de etik olanın bu dengede ön plana çıktığı yadsınamaz. Kierkegaard’ın ayrı bir önem attığı varoluş alanı ise dinsel varoluştur.

### 3.6. Dinsel Varoluş Alanı ve Teolojik Benlik

Kierkegaard'ın benlik arayışı çerçevesinde oluşturduğu varoluş alanlarında, teolojik benliğin oluşumunun düşünüldüğü dinsel varoluş alanı ön plana çıkar. Çünkü onun arayışı içinde olduğu benlik, Hıristiyan olmanın anlamını sorguladığı teolojik benliktir. Teolojik benliğin ortaya çıktığı dinsel varoluşun da diğer varoluş alanları gibi birtakım nitelikleri vardır. Çalışmanın bu kısmında dinsel varoluş alanının önemli nitelikleri ana hatlarıyla genel olarak ele alınacaktır.

Kierkegaard için esas olan birey-Tanrı ilişkisidir. Çünkü o, benliğin ancak Tanrı ile ilişkide ortaya çıkabileceğini düşünür. Temel amacı olan 'Nasıl Hıristiyan Olurum?' sorusunun cevabını ararken Kierkegaard, Hıristiyan olmanın anlamını, nasıl Hıristiyan olunacağını, nasıl iman edileceğini ve Tanrı ile nasıl ilişki kurulacağını ve imanın gerçek anlamını sorgular. Onun bu arayışına sebep olan şüphesiz ki her alanda olduğu gibi Hegel felsefesidir. Kierkegaard, Hıristiyanlığın nesnel yorum ile özünü yitirdiğini, tarihsel ve içi boş bir konuma gelmesini şiddetle eleştirir. Onun Hıristiyanlığı varoluşçu bir yaklaşımla yeniden yorumladığı alan dinsel varoluştur alanıdır (V. Taşdelen, 2004: 224-225).

Dinsel varoluş, etik varoluşun ötesinde hem estetik hem de etik varoluşun bir birleşimini, bireyin toplum içindeki durumuyla, mutlak bireyselliğinin sentezini yapan, sonlu bireyin sonsuz yönünü ortaya çıkaran bir alandır. Dini varoluş özneliğin doruğa çıktığı, içselliğin yoğun ifadesi olan acı ile tanımlanır. Kişi, dini varoluşa ancak sıçrama ile geçebilir. Estetik varoluştan etik varoluşa geçiş akla uygun olmakta iken, dini evreye geçiş akla yatkın olmayan başka bir yolla gerçekleşir. Kişi dinsel varoluştan nesnel bir Tanrı'ya değil, bir özne olan Tanrı'ya ulaşma çabasıdadır. Kişinin bu sebeple Tanrı ile ilişkisi öznelidir. Öznel olduğu için de Tanrı ile ilişkiye girmeden onunla ilgili bilgiye ulaşamaz. Kişinin Tanrı ile ilişkisini garanti eden şey imanıdır. İman dışında hiçbir şey Tanrı hakkında bilgi vermez (Cevizci, 2009: 944-945).

Dinsel varoluştan verilen karar ıstıraplıdır. İstırap özneliğin doruğunda ortaya çıkar. İstırap içtenliğin ve Tanrı'ya bağlılığın ifadesidir (Magill, 1992: 42). Dinsel varoluş A ve B olmak üzere iki farklı aşama bulunur. A dinselliği, doğal dinselliğe işaret eder ve kişinin doğal dinsellikteki durumu kendi içindeki Tanrı'ya dua etmesidir.

Kişi içsellik ile kendi kendisiyle sonsuz bir ilişki kurmaya çalışır ve bu durum Tanrı ile ilişkisini belirler. Tanrı ile olan ilişkisi bu nedenle içkin düzeyden öteye geçemez dolayısıyla A dinselliğinde kişi etikten kopamaz. A dinselliğinin etikten kopamaması nedeniyle de kişi günahı tam anlamıyla tanıyamaz. Çünkü A dinselliği bu dünya sınırları içinde kalır ve aşkınlığa ulaşamaz. (Cauly, 2006: 132-133).

B dinselliği ise paradoksal yönü ile ön plana çıkar. Kişi B dinselliğinde içkinlikten kopmuştur. B dinselliği zaman içinde Tanrı'yı ve mutlak paradoksu öğretmesi nedeniyle en yüksek ifadesini Hıristiyanlıkta bulur. Paradokslu dinsel olan B dinselliği, Tanrı ile insan arasında bir fark olduğunu gösterir. Bu, Tanrı'nın gelip geçici olmadığını göstergesidir. Geçici olan ile ebedi olan arasında yakınlık yoktur. Tanrı'yı açığa çıkaran, insanı imana çağıran ve günahı tanıtan, imanı günaha tercih ettiren İsa ise mutlak paradokstur. Bu bağlamda B dinselliğine sahip olan gerçek Hıristiyan olur (Magill, 1992: 43).

Bu görüşler çerçevesinde Kierkegaard için asıl olan dinselğin paradoksal olan B dinselliği olduğu fark edilmektedir. Paradoksal anlayış içinde anlam aradığı, iman problemini ve Hıristiyan olmanın anlamını sorguladığı dinsel varoluş alanına çalışmanın bu bölümünde ayrıntılı olarak yer verilecektir.

### **3.6.1. İmanın Gerçek Anlamı ve Paradoksalılık**

'Nasıl Hıristiyan Olurum?' sorusuna yanıt arayan Kierkegaard'ın bu amacı doğrultusunda irdelediği kavramların başında iman kavramı gelir. Kierkegaard'ın iman kavramına verdiği önemin nedeni, yine Hegel'in düşüncelerine dayanmaktadır. Çünkü Hegel sistemi, 'günah', 'Tanrı', 'iman', 'ölümsüzlük' gibi kavramları sistemin bir parçası haline getirerek açıklamış ve böylece Hıristiyanlık dinini bir anlamda nesnelleştirmiştir. Oysaki Kierkegaard'ın, hakikatin öznel olduğuna dair düşüncelerine dayanarak, dinin de ancak ve ancak öznel olarak yaşanabileceğini düşünmesi neticesinde şiddetle Hegel'e karşı çıktığı görülür. Bu karşı çıkışında eleştirilerinin odak noktasını iman kavramı oluşturur.

Kierkegaard'a göre, 'iman en uç öznel edim'dir. Akıl dışı olması nedeniyle etik veya iyi davranışla hiçbir ilgisi yoktur. İman [fatih], öznelikte kaynağını bulur. Bu nedenle, öznel bireyin varlığında üstün bir şey vardır (V. Taşdelen, 2004: 244). Bu

fikirlerinden hareketle Kierkegaard, iman kavramının akıl yoluyla kavranamayan, öznel yönünü vurgulamaya çalışır. Çünkü: “İman bir bilgi değildir. İmanın nesnesi öğreti değil, öğretmendir. Ancak öğretmen koşulu sağlamak için Tanrı olmalı, öğrencinin koşula sahip olabilmesini sağlamak için de insan olmalıdır. Bu imanın paradoksudur” (Kierkegaard, 2005a: 68).

İman akıl yoluyla kavranan bir şey olmadığı için bilgi değildir. İman, ancak Tanrı ile girilen ilişki sonucunda bulunulan bir edimdir. İmanı kimse kimseden öğrenemez, bu nedenle iman bir öğreti olamaz. Kierkegaard’ın iman konusundaki düşüncelerini ortaya koyarken yararlandığı karakter Hz. İbrahim’dir. Hz. İbrahim, Tanrı tarafından imanı ile sınanmıştır. Tanrı İbrahim’den oğlu İshak’ı göstereceği yere götürerek, kendisi için kurban etmesini istemiştir. İbrahim’in bu olayda yaşadığı acı ve ıstıraba rağmen, imanından şüphe etmemesi ve sonsuz teslimiyetle Tanrı’ya bağlanması sonucu Kierkegaard, İbrahim’i imanın babası olarak görmüştür. Çünkü İbrahim, bu olayda yaşadıklarıyla yücelmiştir. O, yaşadığı acıya rağmen imkansız ve Tanrı’nın oğlunu alsa da kendisine yeni bir oğul vereceğine inanmıştır ve bu yüzden yücelmiştir.

Birisi mümkün olanı bekleme yoluyla yüceldi, bir başkası sonsuzluğu bekleyerek; ancak imkansızı bekleyen herkesten daha yüce hale geldi. Hepsi hatırlanacaktır, ancak herkes uğruna çabaladığının büyüklüğüyle orantılı olarak yüceldi. Dünya için çabalayan dünyayı fethederek yüceldi ve kendisi için çabalayan kendisini fethederek yüceldi; fakat Tanrı’yla birlikte çabalayan herkesten yüce hale geldi...ancak herkesten daha yücesi Tanrı’ya inanandı. Kendi gücünde yüce olan vardı ve kendi bilgeliğinde yüce olan ve kendi umudunda yüce olan ve aşkta yüce olan vardı; ancak hepsinden yücesi İbrahim idi (Kierkegaard, 2008: 58-59).

İbrahim, bu sınamada imanını hiç kaybetmedi, hep inandı. O, absürdün gücüne iman etti. Paradoksallığın doruğunu yaşadı ve imanını korudu. Çünkü biliyordu ki, onu sınanan her şeye kadir olan Tanrı idi ve Tanrı’nın isteğinin zorlu bir görev olduğunu biliyordu. Tanrı’nın hiçbir isteğinin imkansız olmadığını da biliyordu, bu nedenle bıçağını çekti. Eğer İbrahim mantıklı davranıp bıçağını çekmeden önce bir kuşku

duysaydı, İshak'ı tam kurban edeceği sırada Tanrı'nın koçu göndereceğini bilseydi o zaman ne olurdu? İşte o zaman İbrahim, ne imana sahip olurdu ne Tanrı'nın merhametine ne de acıya ve ıstıraba sahip olurdu (Kierkegaard, 2008: 65). İbrahim oğlunu kurban etmeseydi yalnızca etiğe hizmet etmiş ve toplumca takdir gören biri olarak kalırdı. Ama İbrahim, etik ödevin değil, Tanrısal ödevinin peşindeydi ve bu uğurda imana sahip olarak evrenselden yüce oldu. Çünkü iman, etik değerlerin ötesinde yer alan, bireyin evrenselden yüce olması durumudur.

İbrahim imanı ile yüceydi ama İbrahim'in öyküsünde unutulmuş bir şey vardı, o da yaşadığı ıstırap. Onun eyleminin dinsel ifadesi oğlunu öldürmek için istekli oluşudur. Ancak bu istekliliğin altında yatan ıstırap, insanı uykusuz bırakacak kadar şiddetlidir. İbrahim bu ıstırapı yaşamasa asla İbrahim olmazdı (Kierkegaard, 2008: 73). İbrahim imandan önceki son aşamayı yani sonsuz teslimiyeti gerçekleştirdiği için iman sahibi oldu. Çünkü sonsuz teslimiyetle kişiye ebedi geçerliliği görünür hale gelir ve o zaman kişi imanı ile varoluşu kavrar. Sonsuz teslimiyetle kişi İbrahim'in Tanrı'nın oğlunu istese de tekrar bir oğul vereceğine inanması gibi imkansızca inanır. İşte bu absürd olandır. Absürd, imkansız olandır. Kişi absürde ancak fani olanı terk etmekle ulaşabilir. Absürd ancak iman ile kavranır ve bunun yolu da sonsuz teslimiyetten geçer. Absürdü yani imkansız olanı tanımayan kişi ancak kendini aldatır. Çünkü sonsuz teslimiyeti gerçekleştirememiştir. Bu yüzden iman, yücedir ve teslimiyeti önceden varsayar. İman, varoluşun paradoksudur (Kierkegaard, 2008: 90-91).

İman, bireyin evrenselden yüce olduğunu göstermesi bakımından paradokstur. Çünkü iman etik değerlerden daha yüce bir şeydir ve imana ulaşan birey, evrensel olandan yani etik kuralların belirlediğinden daha yüce konumdadır. İbrahim'in insani değerleri hiçe sayarak evrenselin ötesine geçerek yücelmesi ve etiği askıya alışı, paradoksallığın en keskin örneğidir. Bu yüzden "...iman, kendi düzgün ifadesini; yaşamı yalnızca düşünülebilecek en paradoksal yaşam değil, düşünülemeyecek kadar paradoksal bir yaşam olan İbrahim'de bulur. O, absürdün gücüyle hareket eder; zira bireyin evrenselden yüksek olması tam olarak absürddür" (Kierkegaard, 2008: 103). O halde, iman insani değerleri de aşan bir olgudur. Çünkü iman en uç öznel edimdir. Bu bakımdan en uç öznel edimin bir başkası tarafından anlaşılması olanaksızdır. İmanı ancak yaşayan bilebilir. Çünkü iman bir paradokstur. Kişi, ancak evrensel değerlerin ötesine geçerek imana sahip olabilir, bunun nedeni Tanrısal ödevin mutlak olmasıdır.



Tanrısal ödev mutlak olmasaydı, İbrahim'in imanı olmazdı ve İbrahim bir katil olarak kalırdı.

İmanı en uç öznel edim olarak gören Kierkegaard, kişinin ancak öznel olarak imana kavuşabileceğini ve nesnel olarak imana asla sahip olamayacağını belirtir. Çünkü ona göre, imanın güvencesi dinin öznel olarak kabulüdür. Bu öznelliğin doruk noktasını ise bireyin Tanrı ile ilişkisi oluşturur. Tanrı ile girilen ilişki insanın sonlu ile sonsuzun sentezi olmasından ileri gelir. Öznel olarak yaşanan iman, bireyin sonsuzla ilişkisini kurar ve bireyi Tanrı'ya yönlendirir. Sonsuzun karşısında birey aynen İbrahim'in Tanrı karşısındaki durumu gibi yalnızdır. İman başkalarının gözü önünde cereyan etmez, birey imanı kendi içselliğiyle Tanrı karşısında ve Tanrı için yaşar (V. Taşdelen, 2004: 243-244).

Kişinin imanı Tanrı'yadır. Ancak burada önemli olan neye inanıldığı değil, nasıl inanıldığıdır. Kierkegaard'ın üzerinde yoğunlaştığı ve göstermek istediği de budur. O, bu nedenle Tanrı'nın tanımlanmasına ve ispat edilmeye çalışılmasına karşı çıkar. "Tanrının varlığını ispat etmeye çalışmak aptallıktır. Varlık ve varoluş ispat edilemez. Taşın var olduğu değil, var olan bir şeyin taş olduğu ispatlanır. Tanrı'nın özü onun varoluşudur" (Kierkegaard, 2005a: 46) diyen Kierkegaard bu konudaki düşüncelerini belirtirken; "Kişi Tanrı hakkında bir şey bilecekse önce onun kendinden farklı olduğunu bilmelidir. Bunun için insanın Tanrı'ya ihtiyacı vardır" (Kierkegaard, 2005a: 52) diyerek de aslında Tanrı'nın varlığının ve Tanrı'ya inanmanın akıl ile bağdaşmadığını da belirtir. O, imanın özünün içtenlik, öznellik ve bağlılık olduğunu söyler. İman, gerçek anlamına ancak bu şekilde kavuşmaktadır.

İmanın gerçek anlamının arayışı içine giren Kierkegaard, 'hakikat öznel'dir' düşüncesinden hareketle imanın da öznelliğine değinir. Çünkü imanı tanımlamak ve başkasına göre yaşanacak duruma getirerek nesnelleştirmek, imanı gerçek anlamından uzaklaştırır. Kierkegaard, imanın akla uygunluğu yerine tam tersine akıl dışılığını, paradoksallığını ve absürd oluşunu ön plana çıkarır ve Tanrı'nın da asla düşünce konusu haline getirilemeyeceğini söyler. Çünkü, akıl kurallarının içinde tanımlanan bir Tanrı zaten Tanrı olamaz, tanımlanan şey Tanrı kavramı olduğuna göre, inanılan şey de Tanrı değil, Tanrı kavramıdır. Bu sebeplerle iman, akıl dışıdır. İman akla yatkınlığıyla değil,

paradoksallığıyla yaşanır. İman anlaşılmazdır çünkü iman öznel olarak tecrübe edilir. İman tüm insani değerlerin ötesinde en yüce edimdir.

Kierkegaard'a göre, demek ki, iman insan aklına, doğasına ve ahlakına uymasa bile, yada belki uymadığı için, bizim inanmamız gerekmektedir. İnsani ölçüler içinde makul ve anlaşılır olan bir inancın, insanın ahlaki sezgisine uygun düşen bir imanın ayırt edici bir manası yoktur. Dinin eşsiz değerini, onun indirgenemezliğini kanıtlayan şey, dinin saçmalığıdır (West, 2008: 206).

Dinin saçmalığına ve insani değerleri aştığına dair olarak verilebilecek en güzel örnek Kierkegaard'ın da yaptığı gibi Hz. İbrahim'in öyküsüdür.

### 3.6.2. Hz. İbrahim ve Etiğin Teleolojik Olarak Askıya Alınışı

Kierkegaard düşüncesinde etiğin teleolojik olarak askıya alınışı, etik varoluş alanından ziyade dinsel varoluş alanında tartışılması gereken bir konudur. Çünkü, evrensel olarak görülen etik, ancak ve ancak etikten daha yüce olan bir şey için askıya alınır yada feda edilir. İşte o yüce olan şey imandır. İman en yüce edim olarak etiğin evrenselliğinin de üzerindedir. Kierkegaard, bu konuyu '*Korku ve Titreme*'de Hz. İbrahim'in yaşadıkları üzerinden ortaya koymaya çalışır. Tanrı, İbrahim'i bir sınamaya tabi tutar ve oğlunu kendisi için kurban etmesini emreder:

Ve Tanrı İbrahim'i sınıdı ve ona dedi ki... Şimdi çok sevdiğin biricik oğlun İshak'ı al ve onu Moriah diyarına getir ve oradaki dağlardan sana göstereceğimin üzerinde onu yakılmış kurban olarak sun (Kierkegaard, 2008: 61).

Etik içinde bireyin misyonu etik olanı gerçekleştirmek evrensele ulaşmaktır. Çünkü etik için evrenselden daha yücresi yoktur. Evrensele (etik olana) ulaşma çabası içindeki birey kendi özelliğini yitirir ve evrensele hizmet eder. Yani birey evrenselden yüce değildir. Ancak iman açısından durum böyle değildir. İman için birey evrenselden üsttedir. İmanın paradoksallığı burada yatar. Birey evrenselden yüce midir? İman açısından böyledir ve bu iman en yüce edim olduğunu da kanıtlar niteliktedir. İbrahim'in öyküsü de bunları içeren etiğin teleolojik olarak askıya alınışı öyküsüdür. Çünkü iman gerçek anlamı İbrahim'de ortaya çıkar. O, Tanrı'nın oğlunu istese de kendisine tekrar bir oğul vereceği düşüncesiyle absürdün gücüne inanmıştı. Bu yüzden

evrenseli aşmıştı. “...zira bireyin evrenselden yüksek olması tam olarak absürddür” (Kierkegaard, 2008: 103).

Hz. İbrahim’in yaşadığı olayın etik yorumu basittir. Etik içinde bu olay, babanın oğlunu kendisinden çok sevmesi ve oğlunu öldürmemesi gerektiği şeklinde anlaşılır. Ancak İbrahim’in durumunun etik olanla ilgisi yoktur. Çünkü İbrahim evrenselden daha yüce bir telosa sahipti ve bu nedenle oğlunu kurban etti. Peki bu eylemi neden yaptı? Kim için yaptı? İbrahim bunu Tanrı için yaptı, “Tanrı aşkına ve Tanrı ile tamamen aynı olan kendisi için yaptı. Bunu Tanrı aşkına yapar, zira Tanrı bunu imanın kanıtı olarak istemektedir; kendi adına yapar, zira o kanıtı sağlayabilmek istemektedir” (Kierkegaard, 2008: 106). Ancak İbrahim’in yaşadıklarında gözden kaçan bir şeyler vardı; korku, ıstırap ve acı. İbrahim bunlardan kurtulmak istediği için değil, bizzat bunlarla yüceldi. İbrahim’in içinde bulunduğu durumu göz ardı etmek, onu evrenselde bir katilden öteye götüremez. İbrahim yaşadığı acı ve ıstıraba rağmen hep imanını korudu. Çünkü, “Onu sınavanın her şeye kadir olan Tanrı olduğunu biliyordu, bunun ondan istenebilecek en ağır özveri olduğunu biliyordu; ancak O Tanrı istediğinde hiçbir özverinin imkansız olmadığını da biliyordu ve bıçağını çekti” (Kierkegaard, 2008: 65). İmana sahip olduğu için de etiği askıya aldı.

Etiğin askıya alınışı meselesi bir açıdan da Tanrı’ya karşı mutlak ödevin var olup olmadığıyla ilgilidir. Tanrı’ya karşı mutlak ödev varsa bundan etik ödev nasıl etkilenir? Sorusu şunları ortaya çıkarır: Tanrı’ya karşı mutlak olan bir ödev varsa o zaman etik ödev görelî hale gelir yada etik ödev mutlak ise o zaman da Tanrı’ya karşı olan ödev görelî hale gelir. O zaman etik olanın mutlak olması Tanrı’ya karşı olan ödevi ortadan kaldırır. Çünkü etik mutlak olunca etikten daha yüce bir edim, bir davranış yada eylem olamaz (V. Taşdelen, 2004: 215). Ancak Kierkegaard bu konudaki fikrini net olarak şu şekilde ortaya koyar:

Tanrı’ya karşı mutlak bir görev vardır; bu yükümlülük bağıyla birey kendisini, birey olarak, Mutlak’la mutlak olarak ilişkilendirir. Zira bu görev mutlak ise, o zaman etik göreceliliğe indirgenir. Yine de bu etiğin işinin bittiği anlamına gelmez (Kierkegaard, 2008: 117).

Etik yalnızca farklı bir anlam kazanır. İbrahim'in olayının geçerliliğini sağlayan Tanrı'ya karşı mutlak ödevin varlığıdır. Çünkü mutlak ödev, İbrahim'i etik açıdan bir katil olmaktan kurtarıırken, etik olanı daha doğru ifadeyle evrenseli askıya almasının da nedenini ortaya koyar. İbrahim, etiği aşarak Mutlak olana yönelmesi nedeniyle etik sınırlar içinde anlaşılabilir. Eyleminin evrenselde ölçütü yoktur. Çünkü iman, evrensel ölçütlerle değerlendirilemez. Onun eylemini etik açıdan değerlendirmek imanını, yaşadığı acıyı ve paradoksu hiçe saymaktır.

İbrahim yaşadığı ıstırapı ve acıyı hep gizlemiştir. Ama gizliliğin etik olanla hiçbir ilişkisi olamaz çünkü etik gizliliği değil açığa vurulmayı ister. Bu bakımdan İbrahim asla evrensel adına edimde bulunmamıştır. Onun gizliliği zaten etik olana da zıttır. İbrahim'in gizliliği estetik gizleme gibi bir gizleme de değildir. Onun durumu estetik olandan tamamen farklıdır.

İbrahim suskundur-ancak O konuşamaz ki, ıstırap ve kaygı burada yatar. İbrahim'in durumu budur. O istediğini söyleyebilir, ancak söyleyemeyeceği bir tek şey vardır ve bunu söyleyemeyeceği için, yani bunu bir başkasının anlayabileceği biçimde söyleyemeyeceği için söylemez (Kierkegaard, 2008: 118).

İbrahim yanlış anlaşılacağı için susar, çünkü iman eden yanlış anlaşılabilir. Çünkü iman tam bir paradokstur ve bu paradoksu kimse anlayamaz. İbrahim'i yaptığı eyleminde kimse anlamadı. Herkes için İbrahim sadece oğlunun canına kastetmiş bir katildi ama o, etiğin sınırlarının dışında absürdün gücüne inanmıştı ve bu durumda yüce olanı daha yüce olan için, yani Tanrı adına yapılan paradoksal eylem için terk etti. O, etiği iman için, imana sahip olduğu için askıya aldı. Hiç kimsenin kendisini anlayamayacağını düşündüğü için de sustu. Çünkü iman içindeki "... bireyin kendisini başkası tarafından anlaşılabilir hale getirmesi olanaksızdır" (Kierkegaard, 2008: 119). Çünkü iman ancak yaşanarak anlaşılabilir, kimse imanı başkasından öğrenemez. İbrahim de imanını bu yüce sınama içinde koruyabildiği için iman şövalyesi olmuştur.

Kierkegaard'ın imana ilişkin görüşleri ve imanın başkası tarafından anlaşılabilen bir şey olduğuna ilişkin düşünceleri bizlere Gabriel Marcel'in 'sır' kavramını anımsatmaktadır. Marcel de Kierkegaard gibi sır kavramını imanla birlikte değerlendirir.

Oysaki sır böyle midir? Örneğin bir inanç ediminin süjesi, asla başka biriyle yer değiştiremeyen, kendi özel yerini muhafaza eden tekil bir ben'dir. Bir başkası, kendi bulunduğu pozisyondan benim inancımı değerlendirme imkanına sahip değildir. Sır, bizzat yaşanan ve içsel olarak tecrübe edilendir (Koç, 2004: 99).

Marcel'de nasıl ki sır imanın bir nesnesi olarak başka bir özne tarafından kavranamıyorsa, Kierkegaard için de iman sırlı olandır. Kimse imanı bir bilgi gibi başkasından öğrenemez. Çünkü iman, en uç öznel edimdir.

Kierkegaard'ın dinsel olana öncelik vermesi ve etik olanı neredeyse hiçe sayması ve Tanrısal ödev ile etik ödevi karşı karşıya sunması her iki varoluş alanları arasında bir gerilime yol açar. Hatta dinsel olan ile etik olan ödev arasında bir öncelik-sonralık, mutlaklık-görelilik sorunu ortaya çıkar (V. Taşdelen, 2004: 215). Kierkegaard'ın bu tutumu onun varoluş alanlarında hangi alana daha çok önem verdiğinin de kanıtıdır. Kierkegaard'ın işlediği bir önemli kavram da umutsuzluktur. O, umutsuzluğu ayrıntılı olarak açıklar ve imanla ilişkilendirir.

### 3.6.3. Umutsuzluk ve İman

İnsan benliğini bir sentez olarak düşünen Kierkegaard'a göre, benliğin ikinci sentezi yani, sonlu ile sonsuzun sentezinde, insanın sonlu olana ağırlık vermesi sonucu ortaya çıkan çatışma durumu umutsuzluktur. Onun 'ölümcül hastalık' olarak nitelendirdiği umutsuzluk, kaygı ile birlikte benliğin gelişimini sağlayan öğedir. '*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta ağırlıklı olarak işlenen umutsuzluk kavramının iman ile ilişkisine değinmeden önce, Kierkegaard'ın umutsuzluk kavramının çeşitli boyutlarının özetlenmesi uygun olacaktır. Bu bağlamda umutsuzluk kavramı çerçevesinde; umutsuzluğun anlamı, kişinin kendisi olmak istememesi sonucu oluşan umutsuzluk, benliğin sentezlerinde yer alan umutsuzluk, kişinin kendisi olmak istediğinin sonucu ortaya çıkan umutsuzluk tanımlarına kısaca değinilecektir.

Umutsuzluk [despair], benliğin ikinci sentezinin bir uyumsuzluğudur. Çünkü sentez karşıtların birliğidir. Umutsuzluk içimizdedir ve bir sentez olarak kaynağımızı Tanrı'dan aldığımız için umutsuzluğu yaşarız. Çünkü insan sonlu ile sonsuzun bir sentezidir ve karşıtlık buradan ileri gelir. Umutsuzluk, zihnin bir bulanıklığı, bir baş dönmesidir, insanın sonsuzluğuna işaret eder ve insan bu sonsuzluktan kurtulamaz.

Kurtulduğunu sandığı an umutsuzluk geri gelir. Bu açıdan umutsuzluk, aynen kaygı gibi kendisinden kaçılmayan bir duygudur. Çünkü umutsuzluk ölümcül hastalıktır. Ölümcül hastalık, ölüme varan hastalıktır. Bu ölmekten ziyade, kişinin ölümle savaşında ölememesidir. Yani kişi bu durumda ölümü umut olarak görür ancak ölüm umut olur ise umutsuzluk ölememenin sonucunda ortaya çıkar. Bu can çekişme, bu ölümcül hastalık, benliğin hastalığıdır (Kierkegaard, 2007: 24-25).

Umutsuzluk, kişinin kendisi olmak istemediği an ortaya çıkar. Zamanla da bu tür umutsuzluk kişinin kendi olmak istediği umutsuzluğa dönüşür. Kişi kendinden kurtulmak ister ve aynı zamanda kendi olmayı ister fakat olmak istediği ben, henüz olmadığı ben'dir. Çünkü mevcut ben'i sahiplenmek umutsuzluğun doğasına aykırıdır. Kendinden kurtulup, olamadığı ben'e ulaşma çabası tam olarak umutsuzluktur. Umutsuzluk, ben'i asla yok edemez çünkü insan aynı zamanda sonsuz bir varlıktır. Sonsuzluk umutsuzluğu ortaya çıkarır. Çünkü ancak sonsuzluğun bilinci kişiyi umutsuz yapabilir. Sözelimi estetikçi kendini sürekli sonlu olana bağladığı için, bir an gelir sonsuza yenik düşer. Sonsuzun galip geldiği estetikçinin yazgısı umutsuzluktur. Ondaki umutsuzluğu ortaya çıkaran, sonsuzluk fikridir. Umutsuzluğu yaşayan estetikçinin diğer bir varoluş alanına sıçraması daha kolaydır (Kierkegaard, 2007: 28-29).

Kierkegaard'a göre sefaletlerin en kötüsü umutsuz olamamaktır. Çünkü umutsuzluğa yakalanmak büyük bir şanstır. Umutsuzluk kendisinden kurtulunması gereken bir şey değildir. Umutsuzluk iyi ki vardır (Kierkegaard, 2007: 36). Kierkegaard, umutsuzluğun kendisinden kurtulunması gereken bir şey olmadığını belirtmesine karşın; "Ve ne olursa olsun, hiç kimse umutsuzluğa düşmeden ne Hıristiyanlığın dışında ne de Hıristiyanlığın içinde yaşamıştır ve yaşıyordur; çünkü tam olarak Hıristiyan olunmadıkça insanın içinde her zaman bir umutsuzluk tohumu kalır" (Kierkegaard, 2007: 31) diyerek akıllara şöyle bir soruyu getirir: Umutsuzluktan kurtulmak Hıristiyan olmakla mümkün müdür? Eğer ki bu mümkünse umutsuzluğu gerçek anlamda yaşayan herkes Hıristiyan'dır yada ancak Hıristiyan olanlar bu ölümcül hastalıktan kurtulabilirler. Aslında Kierkegaard'ın vermek istediği mesaj açıktır: Gerçek Hıristiyan ancak umutsuzluğu derinden yaşayanıdır. O yüzden Hıristiyan olmanın yolu umutsuzluktan geçer. Bu bakımdan umutsuzluk kendisinden kurtulunması gereken bir şey değildir.

Kierkegaard, umutsuzluk kavramının sentezin ögeleriyle ilişkisini '*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta inceler. Sonsuzluğun umutsuzluğunu kendini sonsuz zanneden veya sonsuz olmak isteyen her insanın yaşayabileceği bir durum olarak tanımlayan Kierkegaard, bu tür sonsuzlukta kaybolan umutsuzluğu gerçek dışı olarak nitelendirir. Gerçek dışı düş gücüne bağlıdır ve düş gücü sonsuzlaştırmanın etmenidir. Yani insanda sonsuzluk fikrini yaşatan düşünce düş gücüdür. Ancak bu sonsuzluk ruhun ölümsüzlüğü gibi bir anlamda sonsuzluk değil, sonsuz olduğunu zannetmenin sonucu ortaya çıkan sonsuzluktur yani bu sonsuzluk aslında gerçek sonsuzluk değildir. Dolayısıyla kişinin bu fikirle yaptığı sonsuzluğa katılım, kendi olmadan yaptığı bir katılımdır. Çünkü bu insanın ben'i sonsuz ögenin gerçek sonsuz olmaması ve sonsuzun geri planda kalması nedeniyle eksiktir (Kierkegaard, 2007: 40-42).

Kierkegaard'ın bahsettiği diğer umutsuzluk da sonlunun umutsuzluğudur. Bu tür umutsuzluk sonsuzluğun eksikliğinin umutsuzluğudur. Bu umutsuzluk gözden kaçan bir umutsuzluktur. Umutsuz kişi başkalarınca istenilen insan olarak görülür. Böyle olunca da kişi bu dünyanın olanaklarına kavuşabilir ama ben'ini kaybeder. Dolayısıyla başkalarınca övülen, şan ve şeref sahibi insanların ben'leri yoktur. Çünkü kendilerini bu dünyaya adanmışlardır ve sonlu olana bağlanmaları nedeniyle övgü almışlardır. Sonsuz ögeye sahip olmadıkları için de onların Tanrı karşısında bir ben'leri yoktur (Kierkegaard, 2007: 43-45).

Olanaklılığın ve zorunluluğun sentezindeki umutsuzluğa da değinen Kierkegaard, olanaklılığın zorunlu olanı alt etmesi sonucu ben, olanaklılığın içinde kaybolursa ve zorunluluktan uzakta kalırsa olanaklılığın umutsuzluğunun yaşanacağını belirtir. Olanakların içinde kaybolan ben ise soyutlaşır. Çünkü her bir olanak gerçekleşmek için fırsat kollayacaktır. Ancak hepsinin gerçekleşmesi olanaksızdır. Bir olanak ortaya çıkıp daha gerçekleşmeden hemen bir başkası ortaya çıkacaktır. Bu açıdan bakıldığında bu durumda eksik olan zorunluluktur. Kişi bu durumda ben'inin zorunlu yanını göz ardı ederek kaybolmuştur (Kierkegaard, 2007: 46-47). Kierkegaard olanaklılığın umutsuzluğundan başka bir de zorunluluğun umutsuzluğundan bahseder. Bu da olanaklılığın umutsuzluğunun tam tersidir. Kişi olanaklarını göz ardı edip, zorunluluğa bağlanırsa umutsuzluğa düşer. Umutsuz kişi ancak olanakla kurtulabilir. Olanaktan yoksun olmak kaderciliktir.

Kadercinin umutsuzluğu, Tanrı'yı kaybettiği için ben'i kaybetmesidir; Tanrı'dan yoksun olmak, ben'den yoksun olmaktır. Kaderci Tanrısızdır, diğer bir anlatımla onunki zorunluluktur; çünkü Tanrı için her şey mümkün olduğuna göre, Tanrı saf olabilirliktir, zorunluluğun yokluğudur (Kierkegaard, 2007: 51).

Tanrı'ya inanma nedenimiz Tanrı'nın tüm olanakları kendinde barındırmasıdır. Zorunluluğa bağlanmak Tanrı'yı ortadan kaldırdığı gibi, insanı da hayvandan farksız yapar. Dolayısıyla kişi benliğe de sahip olamaz.

Umutsuzluğun ölçütü bilinçtir. Kişi ne kadar bilinçlenirse o kadar umutsuz olur. Ancak umutsuzluğun bilinmediği durumlar da vardır. "Bilinçli umutsuza göre umutsuzluğunu bilmeyen umutsuz, gerçekten ve kurtuluştan uzaklığa olumsuz bir adım daha ekler. Umutsuzluğun kendisi de bir olumsuzluktur ve umutsuzluğun bilinmemesi de başka bir olumsuzluktur" (Kierkegaard, 2007: 55). Umutsuzluğun bilincinde olmayan kişi umutsuzluk tarafından kuşatılmıştır. Bu yüzden bilinçsizlik umutsuzluğu umuda çevirmekten hayli uzaktadır. "Umutsuzluğunu bilmeyen umutsuzluk dünyada en sık rastlanandır" (Kierkegaard, 2007: 56). Bilinçli umutsuz ise umutsuzluğun anlamını tam olarak bilir. Umutsuzluğunun bilincinde olan kişi, umutsuzluğu en derinden yaşayan kişidir. Sözgelimi kendini intiharla öldürmek az şiddetli bir umutsuzluk iken, kendini öldürürken kendini fazlaca tanımak umutsuzluğu şiddetlendirir. Kendinin bilincinde olanın umutsuzluğu daha fazla ve yoğunudur (Kierkegaard, 2007: 59-60).

Kierkegaard bir de 'kendi olmak' istemenin umutsuzluğundan bahseder. Daha önce bahsettiğimiz kişinin 'kendi olmak istemediği' umutsuzluk durumunda, kişi eğer 'neden kendisi olmak istemediğini' biliyorsa, 'kendi olmak istiyor' demektir yani kendi olmak istemenin umutsuzluğu içindedir. İşte bu tür umutsuzluk kişiyi inanca götürür. Çünkü kişi bu umutsuzlukla sonsuzluk sayesinde kendini yeniden bulma çabasındadır. Kendi olma cesaretini gösterme ancak bu tür umutsuzlukla olur. Bu umutsuzluk içinde kişi kendini bulmak ve olmak istediği benliğe ulaşmak için çabalar.

...Kendi olmayı istemek; bir anlamda kendi mükemmelliğini istemektir; hayır, bunu varoluş nefreti halinde ve sefaletine uygun olarak istemektedir; ve bu ben'e başkaldırmayla veya meydan okumayla bile bağlanmamaktadır, bunu yalnızca



Tanrı'nın saygınlığını kırmak için yapmaktadır; onu yaratan gücü başkaldırıyla koparıp atmayı değil, ona güç kullanarak kendini kabul ettirmeyi, ona güçle bağlanmayı, ondan şeytanca destek almayı istemektedir (Kierkegaard, 2007: 86).

Kişinin Tanrı karşısında umutsuz olarak, kendisi olmak istediği yada kendisi olmak istemediği anda günah işlediğini düşünen Kierkegaard, günahı, umutsuzluğun yoğunlaşması olarak görür. Tanrı karşısında olmanın bilinci, sentezin sonsuz ögesi nedeniyle umutsuzluktur ve bu yüzden kişi ancak Tanrı fikri ile umutsuz olabilir. Çünkü beni sonsuz yapan şey Tanrı fikridir (Kierkegaard, 2007: 87-88). Benlik Tanrı karşısında büyür ve benlik Tanrı karşısında olmakla sonsuzlaşabilir. Tanrı karşısında umutsuzca yer almak ise günahıdır. Günahın zıddı ise imandır. İman ise kendi olmayı istemek yada kendi olarak Tanrı'nın içine dalmaktır. O halde kişiyi günahıtan kurtaran imandır (Kierkegaard, 2007: 91-93). Günahıtan sonra tövbe etmemek yada pişman olmamak ise yeni bir günahıdır. "Kendi kendisinin bütünüyle bilincinde olan birey, sadece iman ve günah arasında bir tercih yapabilir" (West, 2008:203). İman tercihini seçen kişi benlik bütünlüğüne de adım atmış olur. Kierkegaard'ın bu konuda verdiği örnek yine ideal benliğe sahip olarak düşündüğü Hz. İbrahim'dir. Hz. İbrahim ona göre ideal benliğe sahip bir iman şövalyesidir.

#### **3.6.4. İman Şövalyesi ve İdeal Benlik**

'Nasıl Hıristiyan Olunur?' sorusuna cevap arayan Kierkegaard için benliğini en ileri düzeyde Tanrı'ya teslim ederek kendi varoluşunu anlamlandıran insan Hz. İbrahim'dir. İbrahim, Kierkegaard için bir iman şövalyesidir ve İbrahim imanı ile bu sıfatı almıştır. İman şövalyesi diğer insanlardan farklı olarak bazı niteliklere sahiptir.

Bir iman şövalyesi [knight of faith] asla önemsiz bir kişi değildir. Dünyanın tüm nimetlerini elde etse de aşkını terk etmez. İman şövalyesi cesurdur. Aşkının içinde boğulsa bile bazı şeyleri riske etme cesaretiyle doludur. Şövalye kendisiyle çelişmez, başka birisi gibi olmak için çabalamaz. Kim olduğunu asla unutmaz. Yaşamına asla istek ve arzular hakim olmaz. Şövalye, sonsuz teslimiyet kişisidir. O, sonsuzluk hamlesini yaptığı için imana sahip olmuştur. Şövalye, sonsuz teslimiyet ile imkansıza inanır, imkansız olan ise absürdü ta kendisidir. Bir iman şövalyesi absürdü imanı ile kavrar. O,

...imkansızlığı itiraf eder ve aynı zamanda absürde inanır. Zira eğer imkansızlığı tanımadan, ruhunun ve kalbinin bütün tutkularıyla imana sahip olduğunu sanırsa, kendisini aldatmış olur ve sonsuz teslimiyet noktasına bile gelemeyeceğinden, onun tanıklığının hiçbir yerde ağırlığı yoktur (Kierkegaard, 2008: 91).

İman [faith] bu açıdan bakıldığında tutku ile ulaşılabilecek bir estetik duygu olamaz, çünkü iman imkansız isteme ile olabilecek bir paradokstur. Ancak paradoksu yaşayan imana sahip olabilir.

İmanda kişi ebedilik uğruna tüm fanilikleri terk eder ve bu insani cesarettir. Bütün faniliği absürdün gücüyle anlamak ise paradoksal cesaret yani iman cesaretidir. İbrahim de İshak'ı bu yolla geri aldı (Kierkegaard, 2008: 93). İbrahim bu paradoksa girerek iman şövalyesi oldu ve kimse tarafından anlaşılmadı. Çünkü bir iman şövalyesi başka bir iman şövalyesince yada bir başkası tarafından anlaşılamaz. Kimse onun eylemini Tanrı adına yaptığını anlayamaz. İman şövalyesi kendi kendine cesurdur. Çünkü eyleminin sorumluluğunu sadece kendisi taşır, kimseden yardım almak istemez. Eğer başkasından yardım alacak kadar korkak ise, zaten şövalye olamaz. Diğer yandan bir iman şövalyesini evrenselde (etik kurallar içinde) kurtaracak bir şey, bir yücelik yoktur.

İbrahim'in eylemi evrenselde göre değerlendirilirse, hem O evrenselde bir katildir, hem de acı ve ıstırabını gizlediğinden dolayı anlaşılmadığı için iman hamlesi görmezden gelinir. Dolayısıyla İbrahim'i etik çerçevede değerlendirmek, onu iman şövalyesi yerine basit bir kişi yapar. İbrahim evrenselin iyiliğini de bilir. Ancak onun görevi İshak'la yaşayıp evrenseli ifade etmek değildi. O, bu görevle sınanmadı. İbrahim, evrenselin de ötesinde bir görevle sınandı. Çünkü o, mutlak göreve sahipti ve bu uğurda oğlunu terk ederek feda etti. Eğer ki oğlunu feda etmeyip, evrenselde sığınsaydı, asla iman şövalyesi olamazdı ve Trajik Kahramandan farkı kalmazdı. "Eğer İbrahim bunu yapmasaydı, İshak'ı kurban etme isteğinin evrenselde yararı olacağından başka bir nedenle gerekli olduğunu açıklayabilmek şartıyla ancak bir Agamemnon olabilirdi" (Kierkegaard, 2008: 127).

Eylemlerinin evrenselde bir karşılığı bulunmaması nedeniyle iman şövalyesi yalnızdır. İman şövalyesi bir izolasyon içinde yalnız başına iman yolunda yürür. Kendini başkalarına anlatamamanın acısını yaşamakla birlikte, başkalarına yol gösterme arzusunda değildir. Arzuya uzaktır, acı onun güvencesidir. Başkalarına yol gösterme amacında olmadığı için iman şövalyesi bir öğretmen olamaz. Çünkü iman, ancak bireysel tecrübe ile elde edilir ve başkasından öğrenilemez. İnsanların hayranlıklarına ihtiyacı olacak kadar aciz değildir ve bunun bedelini diğer insanlarca aşağılanarak öder (Kierkegaard, 2008: 128-129).

İman şövalyesi anlaşılmaz olandır. Anlaşılmazlığı nedeniyle eylemi trajik kahramanın eylemi karşısında yanlış bile görülebilir. Bu nedenle yalnızdır. İbrahim, eğer bu eyleminde vazgeçseydi ve pişman olsaydı, o zaman kendini anlatabilirdi ancak bu sefer de İbrahim, İbrahim olmazdı. İbrahim, bu sınav içinde iki hamle yapar. Birinci olarak ‘sonsuz teslimiyet’ hamlesiyle İshak’tan vazgeçer ve kimse bunu anlayamaz. Tam bu sırada ikinci hamlesini yapar. O da iman hamlesidir. O, iman hamlesini gerçekleşmesi imkansız olan bir şey için yapar. O da Tanrı’nın absürdün gücüyle İshak’ı geri vermesidir. Trajik Kahraman anlaşılabilir, çünkü evrenseli ifade eder. İbrahim anlaşılmaz çünkü o, evrenselin de ötesindedir. O, iman sahibidir (Kierkegaard, 2008: 167-168).

Kierkegaard, Hz. İbrahim’i neden bir iman şövalyesi olarak görmüştü? İbrahim’i iman şövalyesi yapan şey neydi? Felsefesinin temel problemi; ‘Nasıl Hıristiyan Olurum?’ sorusuna cevap aramak olan Kierkegaard, bu problemi irdelemek amacıyla öncelikle imanın gerçek anlamını arar. Çünkü ona göre, iman spekülasyon felsefe içinde olduğundan farklı biçimde tanımlanmıştır. İman, ne bir söz ne bir bilgi ne de bir kavramdır. İman, başka bir şeydir, gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir şey de olsa sonsuz teslimiyetle Tanrı’ya bağlanmaktır. Ancak sonsuz teslimiyeti herkes gerçekleştiremez. Çünkü sonsuz teslimiyetle gelen iman paradoksal bir nitelik taşır. İmkansız isteyerek, dünyevi şeylerden vazgeçmek, paradoksallığın zirvesidir. Böyle akıl almaz bir paradoksallık ancak Tanrı ile birebir ilişkide tecrübe edilebilir. Bu yüzden imanlı kişi anlaşılmazdır. İşte bu fikirlerden hareketle Kierkegaard, Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etmekle sınandığı durumu, dünyevi şeylerden vazgeçmesini ve Tanrı’nın isteği üzerine kurban etme eylemini gerçekleştirmesini örnek gösterir. İbrahim, bu olayda Kierkegaard’a göre gerçek imana sahip olan kişidir. İbrahim, acıyı,

ıstırabı ve kaygıyı derinden yaşadı ve bunlara sahip olduğu için yüceldi. O, insani değerleri Tanrı için feda etti çünkü o, iman şövalyesiydi.

Kierkegaard'ın iman ve İbrahim'e ilişkin görüşlerine zıt fikirler öne süren filozoflar da bulunmaktadır. Örneğin Kant, Kierkegaard'dan önce yaşamasına rağmen, iman konusundaki görüşleriyle Kierkegaard ile zıtlık taşımaktadır. Kant'ın iman konusundaki şu sözleri Kierkegaard'ın görüşleriyle zıtlık gösterir:

Eğer Tanrı insanla gerçekten konuşmuş olsaydı, insan hiçbir zaman konuşanın Tanrı olduğunu bilemezdi... Ancak bazı durumlarda insan işittiği sesin Tanrı'nın sesi olmadığını bilebilir; çünkü eğer ses ona ahlak yasasına ter bir şey buyuruyorsa, bu durumda (sesin sahibi olan) hayal ne kadar muhteşem olursa olsun... insan bunu bir yanılsama olarak düşünmelidir (Akt. Demirhan, 2003: 23).

Kant, yukarıdaki ifadeden hareket edildiğinde İbrahim'in öyküsünde İbrahim'e emir veren sesin Tanrı'nın sesi olmayabileceğini söyler ve Kierkegaard'ın absürd fikrine karşıtlık oluşturur. Yani, Tanrı'nın sınıdığı Kierkegaard'ın değil de, Kant'ın İbrahim'i olsaydı, Tanrı'nın varlığından, daha doğrusu emri veren Tanrı olduğundan emin olmadığını düşündüğü için oğlunu kurban etmezdi. Buradan hareketle Kant'ın iman görüşünde akla uygunluk ilkesini aradığı aşikardır. Kierkegaard ise imanı akılla uzlaştırmak yerine, imanın akıl ilkelerinin dışında kaldığını belirtir. Bu sebeple de onun İbrahim'i akıl dışı olan bir şeye inanmıştır. Onun İbrahim'i absürde inanmıştır. Kant ayrıca İbrahim'in öyküsünü kabul etmemiştir.

Kant, yalnızca İbrahim'in oğlunu kurban etme kıssasını değil, ama aynı zamanda İbrahim'i de kabul etmemektedir. Onun 'beşeri tarih'in dışında kaldığını, bir mit olduğunu, İbrahim diye bir şahsiyet ile mitik bir kahraman arasında hiçbir farkın olmadığını söylemektedir. Ona inanmayı 'batıl inanç' olarak değerlendirmektedir (Demirhan, 2003: 30).

Çalışmanın bu kısmına kadar ele aldığımız varoluş alanlarında benliğin oluşmasına etki eden güç kaygıdır. Kaygı kavramı çalışmanın son bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacak olup, önceki bölümlerde eksik kalan yerler de bu bölümde tamamlanacaktır.

#### 4. BÖLÜM: KIERKEGAARD'DA KAYGI KAVRAMI VE AÇILIMLARI

Kierkegaard felsefesinde kaygı kavramı, birçok alana nüfuz eden ve birçok kavramla birlikte yorumlanan bir kavramdır. Bu açıdan kaygı kavramının anlamı doğrudan kaygı başlıkları altında incelenmemiştir. Kierkegaard tarafından, 'günah', 'masumiyet', 'düşüş', 'özgürlük' gibi önemli kavramlar ile iç içe geçmiş biçimde sunulan kaygı kavramının, çalışmada da kaygı-günah, kaygı-masumiyet, kaygı-düşüş ve kaygı-özgürlük bağlamında değerlendirilmesi uygun görülmüştür. Kavramın giriftliği ve filozof tarafından ele alınış şekli bu durumu zorunlu kılmıştır. Kierkegaard felsefesinde kaygı kavramının anlamı ve ilişkili olduğu bu kavramlar bu bölümde ortaya konulacaktır.

##### 4.1. Kaygı ve Günah

İnsan kendi varlığını anlamsız olarak kavrar ve anlamsız olarak kavradığı varlığını anlamlandırmak ve bilmek ister. Aynı zamanda anlamsız varlığından kaygı duyar. Kaygı [anxiety], varolmakta olan insanı yönlendiren güç olarak karşımıza çıkar. Dünyaya bir benliğe sahip olma yetileriyle gelen insan, bu özelliği ile varlığını tamamlama özelliğine sahiptir, çünkü insan eksik bir varlıktır. Eksik varlığı tamamlamanın yolu ise kendini anlamlandırmak yada bir benliğe sahip olmaktır. Benlik arayışında insanı yalnız bırakmayan ruh durumu ise kaygıdır. İnsanın varoluşunun tamamlanmamışlığı, belirsizliği ve insanın içinde bulunduğu durumu anlamsız olarak görmesi onu kaygı varlığı haline getirir.

Varlığını kavramada yeterince bilince sahip olmayan insanın psikolojik durumu kaygıdır. Kaygı olumsuz gibi görünmesine karşın, insana nasıl varlık olunacağını yada nasıl bir benliğe sahip olunacağını sorgulatan güç olması bakımından insan için bir kurtuluş olanağı, bir varoluş olanağıdır. İnsan kaygıyı yaşadığı andan itibaren mevcut durumundan farklı bir duruma geçecektir. Çünkü artık insan, varlığının nedenini sorgulayan bir yapıdadır. Sorgulamayı yaptıran güç ise kaygıdır. Kaygıyı insanın ontolojik yapısını oluşturmada önemli bir güç olarak gösteren Kierkegaard, kaygıyı aynı zamanda insanı dinsel olarak yorumladığı günah kavramı ile de ilişkilendirir. Günahın insandaki psikolojik yansıması ise kaygıdır. Çünkü kaygıyı dünyaya getiren günahtır. "Günah kaygıya katıldı; fakat, kaygıyı da beraberinde getirdi" (Kierkegaard, 2004: 122).

Kierkegaard için kaygı, günahın insandaki psikolojik belirtisidir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın etraflıca ele aldığı günah kavramı da, Kierkegaard felsefesinde önemli bir kavram olarak göze çarpmaktadır. Günah da kaygı gibi insanın kaçamayacağı bir durumdur. Çünkü günah da tüm insanlar da bulunan varoluşsal içerikli bir yapıdır. Günah insanın doğasında bulunan bir öğedir. Kierkegaard, '*Kaygı Kavramı*'nda ele aldığı günah kavramı bağlamında, günahın doğasını ve kökenini araştırırken, Adem'in ilk günahının [first sin] kalıtsal günah [original sin] olarak görülüp görülemeyeceğini tartışır.

Kierkegaard günah kavramı ve açıklamalarını Adem'in üzerinde açıklamaya çalışır. O, kalıtsal günahın yani tüm insanlığın doğasında bulunan günahın, Adem'in günahı olarak bilinen ilk günah ile aynı şey olup olmadığı konusunda işe başlar. Kierkegaard; "Kalıtsal günah şimdiki bir şeydir; o günahkarlıktır ve Adem'le varlık kazanmıştır. Bu nedenle, Adem'in günahı açıklanamaz, bunun yerine Adem'in günahının sonuçlarıyla ilgili olarak kalıtsal günah açıklanabilir" (Kierkegaard, 2004: 90). Diyerek kalıtsal günahın Adem ile birlikte ortaya çıktığını fakat, Adem'in günahından dolayı tüm insanlığın günahkar olamayacağını söylemek ister. Adem günahı işleyerek günaha varlık kazandırdı ama günahı bu dünyaya getiren Adem nedeniyle tüm insanlar günahkar sayılamaz. Çünkü aslında Kierkegaard'ın burada vermek istediği mesaj açıktır. O, her bireyin kendi günahından sorumlu olduğunu gösterme çabasıdır. "Adem ilk insandır. O, hem kendisi, hem de soydur...Bu nedenle Adem'i açıklayan şey soyu, soyu açıklayan şey de Adem'i açıklar" (Kierkegaard, 2004: 94-95). Kierkegaard burada Adem'in insan soyunun başı olması ve ilk günahı işlemesi nedeniyle diğer insanlar için bir temel teşkil etmeyeceğini gösterir. Yani Adem soyun başı olarak günahkar olduğu için tüm insanlık da günahkar olarak görülürse bu durumda tüm insanlığın günahının sorumluluğu da Adem'e aittir demek olur ki, bu da Kierkegaard'ın öznel görüşüne ters düşer. Adem yalnızca soyun bir üyesidir, soyun tüm sorumluluğunu alan kişi değildir. Adem'in günahı yalnızca kendi öznel seçiminin bir sonucudur.

Günah [sin] dünyaya bir zorunluluk eseri olarak gelmedi. Şayet günah bir zorunluluk sonucu dünyaya gelseydi, o zaman kaygı olmazdı. Günah bir zorunluluk değil bir olanak durumudur. Varolmak isteyen, varoluşunu anlamlandırmak isteyen kişinin bir olanağıdır. Çünkü insan günah ile insan olabilir. Günahın dünyaya gelişini mantıksal yollarla açıklama çabasına girmek ise, insanların açıklama telaşından başka

bir şey değildir. Günahın dünyaya nasıl geldiğini herkes kendi kendine öznel olarak kavrar. Kimse kimseden öğrenemez. Eğer öğrenebilseydi, öğrendiği şey yanlış olurdu. Günahın dünyaya gelişini psikoloji açıklayabilir. Diğer bilimlerin günahı açıklamaya çalışmaları yersizdir. Günah bilimsel sorun gibi sistem içinde açıklanamaz, çünkü günah bilim dışıdır (Kierkegaard, 2004: 117-120).

Adem'in ilk günahı ile diğer insanların ilk günahı birbirinden farklıdır. Adem'in günahı bir sonuç olarak günahkarlığın koşuludur. Diğer insanların ilk günahı ise günahkarlığı kendisine neden olarak görür. O halde tüm soyun Adem ile başladığı ve günahkarlığın onunla varolduğu açıktır. Bu bağlamda ilk günah, günahattan farklı bir şey olarak niteliğin dünyasıdır. Nitelik ise sıçrama ile ilgilidir. Çünkü bir nitelikten diğer niteliğe geçiş ancak sıçrama ile gerçekleşebilir. Sıçrama akıl dışı olarak gerçekleşir. Hegel'de olduğu gibi mantığın içinde yer alırsa batılıktan öteye gidemez. Yani günahkarlık akılla açıklanamaz. Adem'in günahından önce dünyada başka günah olmadığı için, ilk günahın günahla ilişkisi tamamıyla rastlantısaldır. Bu ise Adem'in günahını önemsizleştirmez, onun günahını daha büyük yada küçük yapmaz (Kierkegaard, 2004: 95-96).

Adem günahın mucidi değildir. O, yalnızca yaptığı eylemi nedeniyle yani yasaklanan şeye ulaşmak istediği için günah işlemiştir. O, günahı işledikten sonra kendi bilincine varır ve kendini bilir. Bu açıdan denilebilir ki, günah varolmak amacı taşıyan kişi için vardır. Günah işlemeyen kişi asla varolamaz. Çünkü günah, varolmak isteyen kişi için bir nedendir. İçinde bulunduğu durumu kabullenmeyerek, bir nevi Tanrı'ya karşı gelme durumu olarak nitelenebilir. Kişi neden varolduğunu yada neden olmak istediği gibi olamadığını sorduğu anda günah kendisini gösterir. İşte insanın ilk günahı budur. Günahkar olmak demek insan olma adına yapılan bir atılım, bir sıçrama demektir.

İnsan neden günaha girmelidir? Çünkü insanın varoluşunun kökeninde yer alan anlamsızlık ve varoluşun belirsizliği nedeniyle insan varolmak için yada varoluşunu anlamlandırmak için günaha girmelidir. Günaha girmekten kastedilen ise doğal durumdan sıyrılarak tinselliği etkin hale getirmektir. Adem'in yasağı çiğnemediği önce tinselliği etkin değildi, dolayısıyla varoluşun içinde de değildi. Aynen estetik kürede doğal benliğe sahip olan estetikçinin neden varolduğunu sorduğu anda tinselliğinin

etkin hale gelmesi nedeniyle artık estetik varoluşa ait olmaması gibi. “Günah kavramı herkese kendi biricikliğini garanti eder. Herkes Tanrı karşısında bir ben ve birey olmanın yüceliğini yaşar. Tanrıyla ilişkisi kişiyi bir birey ve benlik haline getirir” (V. Taşdelen, 2004: 42). O halde günahkarlık, bireyin Tanrı ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkar. Çünkü günah insanın Tanrı’dan farklı olan yönüne işaret eder. İnsanın asıl benliği yani Kierkegaard’ın deyimiyle teolojik benliği Tanrı karşısında ve Tanrı ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkar.

İnsanın neden günahkar olduğu sorusuna verilecek cevap açıktır. İnsan özgür bir varlıktır. Günahtan önce aynen Adem’de olduğu gibi insanın özgürlüğünün yasaklar ile sınırlandırılması sonucu insan yasak olana yönelir. Çünkü insan özgürlüğün olanaklarına sahiptir ve her zaman günah işleyebilecek durumdadır. Günah bu bakımdan özgürlüğün önünde edimsel hale gelebilecek bir olanak olarak hep vardır (V. Taşdelen, 2004: 52). Bu durumda denilebilir ki, özgürlük aynı zamanda günahı da ortaya çıkaran bir durumdur. İnsan özgür olmasaydı günahkar bir varlık da olmazdı.

Ama bu aynı ben, Tanrı karşısında, bu olayla birlikte yeni bir nitelik veya nitelendirme kazanmaktadır. Artık yalnızca insansal bir ben olmayıp aynı zamanda, yanılgıya düşülmemesi umuduyla, teolojik ben, Tanrı karşısındaki ben olarak adlandıracağım şeydir. Ve Tanrı karşısında olma bilinci ile şimdi Tanrı’nın ölçüsüne giren insansal ben, bu durumda ne kadar sonsuz bir gerçeğe sahip oluyor! İnekleri karşısında yalnızca bir ben olan inek çobanı ancak oldukça alt düzeyde bir ben olacaktır, aynı şekilde köleleri karşısında bir ben olan hükümler yalnızca alt bir ben’dir ve aslında bir ben bile değildir, çünkü her iki durumda da ölçü eksiktir...ama Tanrı, insanın ölçüsü haline geldiğinde ben’e ne kadar sonsuz bir nitelik verecektir. Ben’in ölçüsü, her zaman ben’in önündeki şeydir ve bu ölçünün ne olduğunu tanımlamaktadır (Kierkegaard, 2007: 89-90).



Benlik en yüce anlamına Tanrı karşısında ulaşır. Tanrı'dan yoksun olmak demek benlikten yoksun olmak demektir. O halde yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere denilebilir ki günah da kişinin Tanrı ile ilişkisi ve Tanrı karşısında olma bilinciyle ilgilidir. Her günah Tanrı karşısında işlenir ve yapılan herhangi bir yanlışın günah olduğunun kanısına Tanrı'nın huzurunda olma bilinci ile varılır. İnsan Tanrı ile öznel olarak ilişkiye giriyorsa ve Tanrı ile ilişkisi öznel ise o halde günah da öznel bir durum olarak görülmektedir. Günah öznel ise kimse Adem'den dolayı günahkar değildir. Günahı dünyaya Adem getirmiştir, ama herkes kendi günahından sorumludur.

Günahın insandaki psikolojik yansıması olarak görülen kaygı, insanın dünya ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkar. Kaygı, insanın bir sentez olduğunu düşünen Kierkegaard'a göre, kendini an'da ortaya çıkarır. Sonlu ile sonsuzun sentezinde sentezi kurucu öge olarak görülen 'an' kavramından önce Kierkegaard, zamanın tanımlamalarını yapar. Ona göre zaman, eğer sınırsız bir ardıllık olarak görülürse, şimdiki zaman, geçmiş zaman ve gelecek zaman ortaya çıkar. An kavramı ise geçmiş ve geleceği olmayan bir şimdidir. An, en küçük zaman birimidir ve hem sonsuz hem de zamansal olmayan ama zamana bağlı olan bir kavramdır. Tin ve beden sentezinde ruh ortaya çıktığında an da varlık kazanır. Kaygı da an kavramı gibi ruhun ortaya çıkmasıyla kendini gösterir. Kaygı, anda yaşanır. Ancak Kierkegaard, kaygının anda yaşanmasına rağmen, gelecek zamanın da kaygı için önemli olduğunu belirtir. Çünkü kaygı, şu an'da yaşanır ancak kaygının nedeni gelecektir. "...ruh, sentezi bireydeki ruhun olanağı olarak tespit etmek üzere iken, kendisini kaygı olarak ifade eder; böylece bireyde kaygı olarak açığa çıkan sonsuzun olanağına dönüşür" (Kierkegaard, 2004: 162).

Gelecek, Adem'den sonraki nesil için büyük anlam taşır. Çünkü olanak ifadesi geleceğe aittir. Olanaklar ancak gelecek içinde mümkün olabilir. Kişinin gelecekteki olanaklarına yönelmesi sonucu ortaya çıkan durum ise kaygıdır. Bu bağlamda kaygı tam olarak geleceğe karşılık gelir. Ancak an'da yaşanır. Kişi geçmişe ilişkin kaygı duyamaz.

Eğer geçmişte kalan bir talihsizlik hakkında kaygılıysam, o zaman bu onun geçmişte kaldığından değil, gelecekte de yinelenebileceğindendir. Eğer geçmişte kalan bir kabahatten 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 geçmişse, o zaman kaygılı değil yalnızca pişman olurum (Kierkegaard, 2004: 163).

Kişi ancak gelecek için kaygılanabilir çünkü varoluş gelecekteki olanakları gerçekleştirmekle mümkün olabilir. Kaygının geleceğe yönelik olması ve geleceğin önemli görülmesi Kierkegaard'ın gelecek zamana verdiği önemi de kanıtlar niteliktedir. Kierkegaard'ın zamana ilişkin görüşleri kendisini varoluş alanlarında da gösterir. Sözelimi estetik varoluşta kişi için geçmiş ve gelecek yoktur. Yalnızca an'da yaşama vardır. Dolayısıyla estetikçi gelecek kavramından uzakta olduğu için ve henüz tinsel yönü ön planda olmadığı için kaygıya en uzak kişidir. Ne zaman ki sonlu varlık olduğunu anlar ve sonsuzu düşünür o zaman kaygıyı yaşamaya başlar. Sonsuz, kendini ilk olarak gelecek şeklinde gösterir. Estetikçi de böylece kaygıyla birlikte olanaklarına yönelir.

Kaygı insana özgü bir ruh durumudur ve kişi kaygı tarafından eğitilir. Çünkü kişi olanakları için kaygılıdır. Olanaklarına yönelen kişi için her şey mümkündür. Yani olanaklar sadece mutlu ve güzel şeyleri barındırmaz. Kişi olanakları ile mutlu ve güzeli tanıdığı gibi, acıyı ve kötüyü de tanır. Kişi bu sayede kendini geliştirir. Olanaklılığın kaygısı kişiyi inanca götürür. Ancak kişi olanak eğitiminin başında kaygıyı yanlış anlarsa imana gidemez. Olanakların eğittiği kişi kaygıyı derinden yaşar ve kaygı ile mücadele etmesini öğrenir. O, kaygıyı sevinçle karşılar, kaygı sonra kişinin hayatındaki sonlu ve önemsiz şeylere işkence uygular ve kişinin istediği yere gitmesine yardım eder. Olanakların eğittiği kişi ıssız bir yerde bile her şeyi mükemmel olarak tecrübe eder (Kierkegaard, 2004: 232-235). Buraya kadar günah ve kaygı kavramının arasındaki ilişki ve bu kavramların nitelikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın bu kısmında kaygı kavramının ilintili olduğu ve varoluş açısından önem atfedilen masumiyet ve düşünüş kavramlarına yer verilecektir.

#### **4.2. Masumiyet ve Düşüş**

Günah durumundan önceki bilinçsizlik durumunu masumiyet olarak niteleyen Kierkegaard, kişinin masumiyetini de günah kavramında olduğu gibi Adem'in üzerinden netleştirmeye çalışır. Kierkegaard'ın masumiyet ile kastettiği aslında kişinin doğal durumu ve bu doğal durumuna bağlı olarak tinsellikten yoksun olan bilinçsiz varlığına işaret eder.

Masumiyet [innocence] günah öncesi bir durum ise ancak suçla kaybedilir. Adem masumiyetini suç ile yitirmişti. Dolayısıyla masumiyet sadece suç işleyerek kaybedilir. Yoksa kaybedilen ne masumiyet olur ne de kişi suçlu olur. Herkes masumiyetini Adem gibi yitirir. Masumiyet yok edilmesi gereken bir şey değildir. O, öyle bir şeydir ki, tam olarak var bile değildir, ancak yok edildikten sonra varlık kazanır. Masumiyet, hiçtir. Kişi masumiyeti yeniden ele geçirmek istemez, o, kişi istemese de kaybolur. Kaybolma tarzı da sadece suç vasıtasıyla olur. O, öyle bir şeydir ki kişi onu nitel sıçramayla kaybeder (Kierkegaard, 2004: 102-104).

Masumiyet, bilgisizliktir o halde insan masumiyet durumunda ruh olarak nitelenemez. Ancak kendi doğallığı içinde aracısız birlik içinde psikolojik olarak nitelenebilir. Masumiyet, hiçliktir. Hiçlik ise kaygıyı ortaya çıkarır. Kaygı, düş gören ruhun niteliği olarak psikolojide anlamını bulur. Düş görmekten anlaşılan ise, hiçlik durumudur. Hiçlik, yaşamın monotonluğunu değil, olanaklarını vurgular ve masumiyetin hiç olması kaygı olanağıdır. Ruhun düş gördüğü durumda kişi kendini bilemez ve tinsellik henüz etkin değildir. Kaygı vasıtasıyla suçlu hale gelen kişi, suç kendisinden değil de, kendini ele geçiren kaygıdan dolayı olduğu için masumdur. Masumiyet durumundaki kişi hayvan olamaz, çünkü düş görse de bir ruhu vardır. İnsan ruh olarak nitelenen bir varlık olduğu için kaygıdan kaçamaz. Masumiyet ruhun belirlediği bir cehalet durumudur ve bu cehalet hiçlik hakkındadır. Adem'in durumunda yasaklama arzuyu uyandırmış ve Adem'i kaygıya itmiştir. Çünkü yasak, özgürlük hissini uyandırmıştır dolayısıyla da yasak aşılarak suç işlenmiş ve masumiyet yitirilmiştir (Kierkegaard, 2004: 108-112).

Masumiyet, cahilliğe [ignorance] işaret eden bir bilgi olarak yorumlanabilir. Bu bilginin ahlaki bilgisizlikten farkı ise masumiyet durumunda niteliği bilgisizlik olan bilginin ortaya çıkmasıdır. Niteliği bilgisizlik olan bu bilgi haya kavramıdır. Hayada da bir kaygı vardır çünkü kişi yalnızca beden değil, cinsel farkla da nitelendiği noktadadır. Haya, cinsel farkın bilgisidir. Haya, ruhun kendini kabul edememesidir. Kaygının içinde bulunduğu haya belirsizdir. Bu hiçliğin hayasıdır. Bu durumdaki haya en açıklanamaz olandır. Ruh henüz ortaya çıkmamıştır zaten ruh ortaya çıktığı anda erotik sona erer. Hayanın kaygısı ruhu bir yabancı olarak görür. Erotiğin bu zıtlaşmasında güzellik de ortaya çıkar. Çünkü güzellik, tin ve bedenin bir sentezidir. Ruh, erotik içinde de vardır

ama yabancıdır, kendini ifade edemez. Kendini erotik içinde sentezin üçüncü ögesi olarak görmek istemediği için gizlenir (Kierkegaard, 2004: 137-140).

Masumiyet durumunda kişi doğallığı içinde tek başına yaşadığı bir dünyadadır. Tek başına yaşanan dünyada varoluş sorgulanmamıştır. Kişi diğerlerinden farklılaşmamıştır. Kendini bilmeyen insan yalnızca bütünü içinde bir parçadır. Yani kişi bilgisiz olduğu için masumiyette hiçbir şey yoktur. Hiçbir şeyin durumu ise kaygıyı doğurur. Hiçlikten doğan kaygı tinselliği etkin hale getirir. Kişi kaygının nedenini de bilemez çünkü o masumiyet içindedir. Masum kişinin kendini tanıma isteği nedeniyle hiçlikle olan ilişkisi hiçliğin kaygısını oluşturur. Kişi bir yandan kaygının nedenini bilmez ama bir yandan da varolmak ister. Hem kaygıya ulaşmak hem de kaygıdan kaçmak ister. Çünkü: “Kaygı, bir duygudaş karşıt doğallık [sympathetic antipathy] ve karşıt doğal bir duygudaşlıktır [antipathetic sympathy]” (Kierkegaard, 2004: 109). Kişinin belirsiz bir şeye yaklaşmak istemesi Adem’in yasağa yönelmesine benzer. Yasağın Adem’de uyandırdığı arzu onu kendisine çekmiştir ve Adem bilgisizliği nedeniyle yasağı çiğnemiştir.

Kaygı masumiyetin açıklamasını verir ve kaygıyı yaşayan kişi artık varoluşun keskin virajına girmiş demektir. Kaygılı durumda, masumiyetteki düşsel ve doğal yaşam sona erer. Kaygı ile kişi günah işler ve yine günahlı olmanın bilincine kaygı ile varır. Adem yasağı bilgisizliği nedeniyle çiğnedi, ama kaygı ile günahı fark etti ve bir anlamda varoluşunu sorgulayarak Tanrı’ya başkaldırdı. Yani günaha girdi. O halde günah varolmak isteyen kişi için bir olanaktır.

Düşüş [fall] ise kişinin yaşadığı kaygısal varoluşu ve kişinin dünyaya fırlatılmışlığını ifade eder. Kişi kaygıyı yaşadığı andan sonra masumiyetteki gibi dünyanın kendi etrafında dönmediğini görür, fark eder. Kişi bir anlamda dünyaya yabancılaşır. İnsan gördüğü tüm varlıklarda ve doğada kendini yabancı hisseder. Nesnelerin ne için varolduğunu düşündüğü anda bile masumiyetini yitirir. Nesnelere kaygı ile birlikte kendi başlarına görmeye başlar. Nesnelere insanın arasındaki kapanmaz boşluk insana varoluşu denetleyememe hissini uyandırır. Kişi düşüşü yaşadıkten sonra bilinçlenmeye başlar. Bu dünyanın anlamsızlığını görür ve varlığını sorgulamaya başlar (Sağun, 2003: 48-49). Masumiyet ve düşüş kavramlarından sonra

Kierkegaard'ın irdelediği diğer kavramlar ise kaygının türleri olarak nitelendiği öznel ve nesnel kaygıdır.

### 4.3. Nesnel Kaygı ve Öznel Kaygı

Kaygı kavramını günah kavramı çerçevesinde ortaya koyan Kierkegaard, iki tür kaygıdan söz eder. Bunlar; Âdem'in yaşadığı ilk kaygı olarak nitelenen ve insanın dışında yer alan doğanın kaygısı yani nesnel kaygı, diğeri ise bireyin bizzat yaşadığı ve Adem'den sonraki tüm bireylerde kendini gösteren, varoluş yolunda bireye yön veren kaygı yani öznel kaygıdır.

Nesnel kaygı terimini kullanmanın masumiyetin kaygısı gibi anlaşılacağını düşünen Kierkegaard, bu durumu Adem'den sonraki neslin masumiyetiyle ilişkilendirir. Ancak bu ilişkilendirmeyi öznel kaygı ile nesnel kaygı arasındaki farklardan hareketle yapar. Ona göre, öznel kaygı, bireyin günahının sonucunda yaşadığı kaygıdır. Kaygı bu anlamıyla ne ise o olarak görülür ve bizzat yaşanır. Öznel kaygı ile nesnel kaygı arasındaki fark Adem'den sonraki insanların masumiyetinden kaynaklıdır. Öznel kaygı masumiyet durumunun kaygısı, nesnel kaygı ise Adem'in kaygısına karşılık gelir ki bu da yaratılıştan ortaya çıkan kaygıdır. Bu nedenle Adem'in kaygısı ile Adem'den sonraki neslin kaygısı farklıdır. Adem günahı hem kendisi hem de insan soyu için tespit eder. Adem'in günahıyla nesil günahın buyruğuna girer. Doğa da Adem'le günahın buyruğuna girer. Günahın insan dışı varoluştaki bu etkisi nesnel kaygıdır. Nesnel kaygı bizden ayrı bir varoluşu olan ve bize yabancı olan diğer insanlarda da aynı derecede bulunan kaygıdır (Kierkegaard, 2004: 125-126).

Kierkegaard, Adem'den sonraki neslin kaygısını ise öznel kaygı olarak nitelendirir. Öznel kaygı düşünsel yönü ağır basan bir kaygı olarak kendini gösterir. Kaygının düşünsel olarak kendisini göstermesinin anlamı ise kaygının kökeninde yer alan hiçliğin giderek daha fazla bir şeyler ifade etmeye başlamasıdır. Bu hiçlik durumunda kişi kaygının içinde gibi görünse de aslında bir hiçlik durumundadır. Kişi hiçlikten nitel sığrama ile kurtulabilir. Nitel sığramanın koşulu ise aynen masumiyetin yitirilmesinde olduğu gibi suçlu olmaktan geçer. Nitel sığramayla suçlu konuma gelen kişi kendi ötesine geçmek durumunda kalır, çünkü artık kişi kendinin farkına varmıştır. Bu anlamda kaygının hiçliği Adem'den sonraki nesil için daha özel anlam ifade eder.

Hiçlik durumu bireyin uyanışını sağlayan bir güçtür. Hiçlikte kendi durumunun farkına varan ve dünyanın kendi benliği etrafında dönmediğini anlayan kişi, artık kendini bilir. Kişi varolmak için hiçliğe sarılır. Varolmanın koşulu hiçlikten geçer çünkü insanın önceden tasarlanmış, belirginleşmiş bir doğası, bir özü yoktur. Kişi hiçlikten ancak nitel sıçramayla kurtulur. Nitel sıçrama ise bir sırdır ve başkası tarafından açıklanamaz. Çünkü her insan nitel sıçramayı birdenbire ve öznel olarak yaşar (Kierkegaard, 2004: 130-131).

Öznel kaygı hususunda Kierkegaard'ın değindiği bir başka husus da kadının erkekten daha fazla kaygılı olduğudur. Kierkegaard, kadın ve erkeğin birbirinin aynı olan varlıklar olmadıklarını ve bu aralarındaki benzemezlik durumunu yaratan şeyin kaygı olduğunu belirtir. Çünkü kadın erkekten daha duyusaldır. Ancak kaygının kadında daha çok görülmesi onun günahının erkekten daha çok olduğu anlamına gelmez. Kaygının çok olması mükemmelliğin habercisidir. Havva'nın daha duyusal [sensuous] olarak nitelenmesi nedeniyle Havva'nın ardından gelen kadınlar da duyusaldır yani duyusallık bu anlamda kaygıya işaret eder. Kadının daha kaygılı olması onun fiziksel güçsüzlüğünden dolayı değildir. Kadının da erkek gibi ruh olarak nitelenmiş olmasındandır (Kierkegaard, 2004: 132-135).

Adem'den sonraki neslin Adem'le olan ilişkisi bir fazlalıktır. Adem'den sonrakilerin sentez olarak Adem'den farklı olmaları söz konusu değildir. Onlar da Adem gibi bir doğaya, niteliğe ve senteze sahiptir. Adem'den sonrakilerin fazlalığı, kişinin tarihselliğine ve kişinin tarih içindeki hareketine işaret eder. Kadın gebelik anında kaygının zirvesine ulaşır ve ruhu askıya alınmış gibidir. Kaygı ne kadar çok olursa duyusallık da o denli çok olması nedeniyle üreme yoluyla dünyaya gelen birey, doğuran bireyden daha duyusaldır ve bu fazlalık Adem ile Adem'den sonraki neslin ilişkisi sebebiyle neslin evrensel fazlalığıdır. Duyusallık fazlalık olarak görülünce, duyusallığın sorumluluğunu yüklenen ruh daha kaygılı olur (Kierkegaard, 2004: 141-142).

Fazlalık durumunda duyusallık günahkarlığın belirsiz bilgisine işaret edebilir. Dolayısıyla kaygı yine belirsizliğe sahiptir. Duyusallık günahkarlık değildir ancak farkına varıldıkça günahkarlık olur. Günahkarlık başka bir şeydir. Günahın görevi ise kişiyi günaha hazır hale getirmektir. Kaygının nesnesi hiçlik değil de başka bir şey

olsaydı nitel sıçrama değil, ancak bir nicel dönüşüm geçirilirdi. Kaygının nesnesi hiçliktir (Kierkegaard, 2004: 143-145).

Kierkegaard'ın üzerinde ağırlı olarak durduğu kaygı kavramını inceleyen bir diğer filozof Martin Heidegger'dir. Heidegger, Kierkegaard'dan miras aldığı kaygı kavramını daha da geliştirmiş ve felsefesinin temeline oturtmuştur. Kaygı, Heidegger için 'insan olma olanağı' olarak bilinen Dasein'in ontolojik varlığını ortaya koyan nesnesi belirsiz ruh durumudur. Heidegger de Kierkegaard gibi kaygıyı korkudan ayırır. Ona göre; "Dasein'in kaygısı, nesnelere bağımlı değildir...Korku, nesnesini bildiğimiz şeylerden ortaya çıkan ruh durumudur. Endişenin, kaygının, sıkıntının, bunaltının ve anksiyetenin nesnesi belirsizdir" (Çüçen, 2003: 79). Kaygının nesnesinin belirsiz oluşu onun hiçliğine işaret eder. Kaygının hiçliği, Dasein'ı kendisi yapar ve onu olanaklarına yöneltir. Bu açıdan Heidegger'in kaygısı da Kierkegaard'ın kaygısı gibi şu anda yaşanır ama geleceğin belirsizliği karşısında ortaya çıkar. Çünkü Dasein'in olanakları gelecektedir ve olanaklarını gerçekleştirerek Dasein otantik varlık olmaya çalışır.

Dünyanın hiçliğinden gelen endişe, geçmişle ve şimdi ile de ilişkili değildir. Anksiyete, gelecekle bağlantılıdır. Anksiyete, gelecekteki Varlığının olanaklılığının olanaksızlığından kaynaklanmaktadır...Korku, şimdiden kaynaklanırken, anksiyete kararlılığının geleceğinden kaynaklanır (Çüçen, 2003: 94).

Heidegger'in bu görüşleri, Kierkegaard'ın olanakların içinde sadece olmak durumu değil olmama durumunun da bulunduğunu söyleyerek olanakların eğitiminden geçen kişinin daha iyi varolacağına ilişkin fikirlerini anımsatmaktadır. Ayrıca yine Kierkegaard'ın, kaygının gelecekle daha ilişkili olduğunu söylemesi de Heidegger'in fikirleriyle uyumaktadır.

Heidegger'in fikirlerinin Kierkegaard'ın fikirleriyle benzerlikler göstermesinin yanı sıra, Kierkegaard'dan farklı olarak işlediği konular da vardır. Bunların başında şüphesiz ölüme ilişkin kaygı gelir. Heidegger'e göre ölüm, olanakların en son noktası olan ve her durumda bana ait olan ontolojik bir fenomendir. Ölüm, Dasein için bir olanaktır ve dolayısıyla henüz gerçekleşmediği için Dasein açısından önemlidir. Henüz gerçekleşmeyen olanak olarak ölüm, Dasein'in tamlığına ulaşmasını sağlar, bu bakımdan ölüm ontolojik karakterlidir. Ölüm, Varlığın tamlığının olanağıdır. Ölüm

Dasein için mutlak olanaksızlığın olanağıdır yani eninde sonunda gerçekleşecek olandır. Bu durumun Dasein'daki belirtisi ise kaygıdır. Ölüm ile yüzleşmek Dasein'ı keygılı yapar. Fakat günlük yaşamında Dasein, ölümle yüzleşmek yerine ondan kaçır ama yine de ölümün kesinliğinden kaçamaz. Ölümden kaçamayan Dasein kaygılı olur ve olanaklarına yönelir. Olanaklarına yönelen Dasein ise kendisi olur (Çüçen, 2003: 87-88). Heidegger kaygıyı Kierkegaard gibi yorumlamayarak Kierkegaard'dan farklılık gösterir. Heidegger kaygıyı yalnızca varoluş açısından yorumlarken, Kierkegaard kaygıyı hem varoluş açısından yorumlar hem de varoluşun bir aşaması olarak dini kavramlarla kaygıyı birlikte yorumlar. Buraya kadar ayrıntılı olarak ele alınan kaygı kavramının ilişkili olduğu en önemli ve temel kavram olan özgürlük kavramı ve açılımları çalışmanın bu kısmında ele alınacaktır

#### 4.4. Kaygı ve Özgürlük

Kierkegaard felsefesinde özgürlük [freedom] kaygı kavramıyla ilgili bir kavram olmakla birlikte, Kierkegaard'ın görüşlerinin geneline yayılan bir kavramdır. Bu bakımdan Kierkegaard hakkında özgürlükten bahsetmek demek bir anlamda Kierkegaard felsefesini özetlemek olarak görülebilir.

Kierkegaard için özgürlük, bir yandan da sorumluluğu [responsibility] beraberinde getirir. Kişinin seçim yapması dışında bir seçimi yoktur ve insan seçimleriyle varolduğu için, seçimlerinin sonuçlarıyla birlikte yaşamak durumundadır. İnsan özgür olarak yaptığı seçimlerinden sorumludur, ancak bazen özgür olmadığını farkında olmadığı zaman bile sorumludur. O halde özgürlük iki uçlu bir kavramdır. İnsan hem özgürdür ve seçim yapar hem de seçimlerinin zorunluluğu nedeniyle rahatsız edilir. Bu sebeple özgürlük insanların tadını çıkarttıkları kadar tahammül ettikleri bir şeydir. Özgürlüğün çift yönü ise bizzat kaygı ile ilgilidir. Nesnesi hiçlik olan kaygı aslında sorumluluğun kişi tarafından taşınan ağırlığıdır. Kaygı, aynı zamanda özgürlüğün gerçekleşme imkanıdır ve bu nedenle özgürlükten önceki zihinsel durum olarak nitelenebilir. Kişinin özgürlük imkanı tinsel dünyasına bağlı olarak büyür. Kişi ne kadar bilinçliyse ve kendinin farkındaysa o denli özgürdür. Tinselliğin etkin olmadığında kişi bir özgür olmayış durumundadır. Bu yüzden özgürlük benlik oluşturma yada benliğe sahip olma misyonunu üstlenen insanın temelidir (West, 2008: 200-201).



Özgürlük bu dünyaya benliğe sahip olma ödevini gerçekleştirmek üzere gelen insanın bu yoldaki kurucu ögesidir. Çünkü kişinin özgür olması demek aynı zamanda olanaklarına sahip bir varlık olması demektir. Kişi olanaklarıyla ilişkiye özgür olarak girer ve seçimleriyle olanaklarını gerçekleştirme çabasına girişir. Olanaklılık durumu aynı zamanda Kierkegaard'ın özel önem atfettiği gelecek zamanla ilgilidir. Çünkü “İmkan, tam olarak geleceğe karşılık gelir. Özgürlük için imkan gelecektir ve gelecek, zaman içinde mümkündür. Bireysel yaşamdaki kaygı bunlara karşılık gelir” (Kierkegaard, 2004: 163).

Kaygı ve gelecek birdir. Kişi ancak gelecek karşısında kaygı duyar. Özgürlüğün olanağı kişide kendisini kaygı olarak ortaya çıkarır. Kişi özgür olduğunu fark ettiği anda kaygıyı da yaşamaya başlar. Kişi özgür olduğunu fark etmesiyle bu dünyaya neden geldiğini sorgulamaya ve varlığını anlamlandırmaya başlar. Ancak, özgürlük sınırsız özgürlük anlamına gelmez. Çünkü kaygı özgürlüğün fark edilmesiyle kendini gösterir. Çünkü, “...kaygı, ruh sentezi tespit etmek istediğinde ortaya çıkan özgürlüğün baş dönmesidir” (Kierkegaard, 2004: 130).

Kaygı ruhu ele geçirdiği anda insanı uyandırır ve onun özgürlüklerinin dolayısıyla olanaklarının sınırsız olmadığını hatırlatır. Olanaklar sınırlıdır çünkü kişi sonludur. Sonlu kişi de sonsuz olanaklara sahip olamaz. Bu durumda kişinin yaşadığı kaygı özgürlüğün başını döndürür. Kişiyi doğru seçimler yaparak varoluşunu anlamlandırması için yönlendirir. Kişinin özgür olmaması bile bir tür seçimdir. Sözelimi estetik varoluşta benlik bilinci gelişmemiş kişinin tinsel yönü henüz baskın değildir. Dolayısıyla kişi estetik varoluşta özgürlüğü değil, özgür olmayışı [unfreedom] seçmiştir. Özgür olmayışı seçen estetikçi kaygının da uzağındadır, haliyle olanaklarının da farkında değildir. Ama etik varoluşta tinselliğin ağırlık kazanmasıyla kişide ruh ögesi etkinleşir ve kaygı kendini hissettirir. Varlığının anlamını sorgulayan kişi özgür olmayı seçer ve özgür olarak yaptığı seçimlere ağırlık verir. Zorunluluk ögesinin yaşamına hakim olmasına izin vermez. Etikçi özgürlükle birlikte olanaklarına yönelir. Çünkü, “Etikçi, esas olarak benliğindeki tinsellik ve özgürlük öğeleri etkin hale gelmiş biridir” (V. Taşdelen, 2004: 218).

Özgürlük ve kaygı karşılıklı olarak birbirlerini besleyen öğelerdir. Kaygı özgürlüğü geliştirirken, özgürlük de kaygıyı geliştirir. Özgürlük kendini kaygıda açığa vurur. Aynı zamanda “...kaygı olanağın olanağı olarak özgürlüğün etkin oluşudur” (Kierkegaard, 2004: 109). Buna göre şunu söyleyebiliriz ki, kaygı ve özgürlük birbirinden ayrılmaz iki öğedir. O halde kaygının nesnesi hiçlik ise özgürlüğün nesnesi de hiçliktir. Özgürlük de kaygı gibi belirli bir nesneye yada başka bir şeye göre açıklanamaz. Özgürlüğü herhangi bir şeye göre açıklamak özgürlüğü sınırlandırır. Oysaki “Özgürlük sınırsızdır ve hiçlikten doğar” (Kierkegaard, 2004: 186). Özgürlüğü sınırlandırmak demek insanın yaşamına bazı zorunlulukların dahil olması anlamına gelir ki bu hem insanın doğasına hem de özgürlüğün doğasına aykırıdır. Özgürlüğü sınırlandırmak nitel sıçramayı da sıradan bir hale getirir. Çünkü o zaman günah kişi için bir zorunluluk durumu olur ve herkesin varoluş için günaha girmesi bir zorunluluk halini alır. Oysa günah bir zorunluluk değil özgürlük durumudur. Çünkü; “...özgürlük, aynı zamanda suçu ve günahı da ortaya çıkaran bir kavram”dır (V. Taşdelen, 2004: 97).

Özgürlük, benlik arayışında kişinin seçimlerine yön verir. Kişinin olanaklarına yönelmesi, kim olduğuna karar vermesi bizzat özgürlük ile ilgilidir. Özgürlük olmasaydı varoluştan söz edemezdik. Özgürlüğün olmadığı yerde zorunluluk hüküm sürer. Kierkegaard, insanın doğasına zorunluluğun hakim olamayacağını ‘*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*’ ta işler. Kierkegaard, zorunluluğun kadercilerin işi olduğunu belirterek, kadercilerin Tanrı’dan yoksun olmaları nedeniyle zorunluluğa sahip olduklarını belirtir. Çünkü zorunluluk Tanrı’yla ilgili değildir. “Tanrı, saf olabilirliktir, zorunluluğun yokluğudur” (Kierkegaard, 2004: 51). Kişi Tanrı’yla zorunlu olarak değil özgür olarak ilişki kurar. Buradan özgürlüğün bir başka boyutunu görmekteyiz. O da özgürlüğün iman ve Tanrı ile olan ilgisidir.

Kierkegaard’ın özgürlüğün hiçlikten doğduğunu söylemesi ve hiçliğin kişiyi olanaklarına yönelttiğini düşünmesi, Sartre’ın özgürlük konusundaki fikirleriyle benzerlik göstermektedir. Sartre’a göre özgürlük, insandaki yokluk hissiyle oluşur. Bu anlamda özgürlük, yokluğun olabilirliğidir. Kişinin henüz bulunmayan ve istediği bir şeyi gerçekleştirmek istemesi onun özgürlüğünü ifade eder. İnsan adına varolmak demek aynen Kierkegaard’da olduğu gibi özgür olmaktan geçer. Özgürlük Sartre’a göre, insanın ayrılmaz bir parçası ve olmazsa olmazıdır (Karakaya, 2004: 99-101).

Özgürlük Kierkegaard için aynı zamanda etik varoluşu da ortaya çıkaran temel bir etmendir. Çünkü kişi estetik varoluşta özgürlükten yoksundur ve yaşamını özgür olmayış olarak seçmiştir. Bu bakımdan varoluşunu kurmaktan da uzaktır. Ne zaman ki varlığını kurmak için karar alır, işte o zaman etik varoluş kapılarını açar. Çünkü özgürlük kendini gösterir. Etik varoluşta kişi özgürlüğüne kavuşur ve benliğini kurma çabasına girişir. Bu anlamda özgürlük kişide ben olma bilincini ortaya çıkaran güçtür. Özgürlük ben olma bilinci olarak kendini gösteriyorsa, etik varoluşta kişiyi bu yolda yalnız bırakmayan şey ise kaygıdır. Etikçi kaygının uzağında değildir. O, özgür olduğunu fark ederek aslında kaygının da farkına varır ve kaygı olanakların gerçeğe dönüşmesine yardım eder. Yani etikçi kısaca, özgürlük-seçim-kaygı üçlüsünü pratik olarak tecrübe eden kişidir (V. Taşdelen, 2004: 218).

Özgürlüğün en önemli boyutu şüphesiz iman ve Tanrı ile ilgili olan boyutudur. Kierkegaard için özgürlük, kişinin kendisi olmasıdır. Kişi bu bağlamda Tanrı karşısında özgür olarak kendisi olur. Kişi Tanrı'dan dolayı özgür olarak nitelenir ve benlik asıl anlamına Tanrı ile ilişki sonunda ulaşır. Tanrı ile ilişki kurmanın yolu ise imandır ve iman en ileri seviyede özgür edimdir. İman kişinin özgür olarak elde ettiği bir şeydir. Ancak imana sahip olmanın koşulu benlik bilincinden geçer. Bu anlamda iman benlik sorunu ile de ilgilidir. Tanrı ile ilişkiye giren kişinin benliğinin durumu da farklıdır. Çünkü “Tanrı huzurunda olan birey, artık salt sonludan, salt bedenden, salt zorunludan oluşamaz; onun ruhun ve beden, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olması gerekir” (V. Taşdelen, 2004: 113). O halde kişi benlik bütünlüğüne Tanrı huzurunda kavuşur ve benlik gerçek anlamını özgür olarak ilişkiye girdiği Tanrı huzurunda bulur.

İmanın temel eksikliğinin içsellik olduğunu söyleyen Kierkegaard, imanın içsellik niteliği taşımasının aslında imanın özneliği olduğunu vurgular. İçselliğin yoksunluğunun iki yansıması ise ‘batıl inanç’ ve ‘inançsızlık’tır. İnançsızlık durumunda kişi edilgen iken, batıl inanç durumunda kişi edimseldir. Çünkü batıl da olsa uğruna çabaladığı bir inanç vardır ancak bu inanç içsellikten yoksundur. İnançsızlık özgür olmayışın edimselliğinde, batıl inanç ise özgür olmayışın edilgenliğinde başlar. Oysaki iman, başlı başına bir özgürlük edimidir (Kierkegaard, 2004: 217-219). İçsellik [inward] kavramının yitirilmesi sonucu ruh da kaybolur. Çünkü içsellik insandaki sonsuz ögesidir. Sonsuzu doğru olarak anlamayan yada içselliği somutlaştırmaya çalışan kişi

içsellikten yoksundur. Ama sonsuzu yitiren kişi, sonsuzu tümüyle yok edemez, ondan kurtulamaz. İnsanlar sonsuzu yalnızca düşünürler, içtenlikle düşünmezler ama buna rağmen sonsuza ilişkin kaygılanırlar (Kierkegaard, 2004: 226-227)

Kierkegaard'a göre iman, kişi ile Tanrı arasında yaşanan bir ilişkidir. Kişi kendini Tanrı'ya öznel olarak bağlar ve bunu özgür seçimiyle yapar. Kierkegaard felsefesinde kişi dinsel varoluşta Tanrı'yla bir özne olarak kişisel ilişki kurar.

İlkin iman varoluşsal bir düzendir: O, bir düşünceden veya bir bilgidен değil aksine somut bir ilişkiden, iki 'varoluş' arasındaki bir ilişkiden oluşur. İnanan ve onun Tanrısı. Şunu iyi not edelim, inanan için Tanrı, bir eşya veya varlık, hatta Yüce Varlık da değildir. Tanrı bir şahıs (kişi), bir diğer benlik, bir Sen veya Mutlak Süjedir (Reneaux, 1994: 13).

Tanrı bir özne olarak bir varoluştur, ancak mutlak özne olarak diğer varoluşların da nedenidir. Kişinin benliğinin ölçütünü veren yine Tanrı'dır. Benliğin ölçütünü veren Tanrı karşısında kişi özgürdür. Çünkü Tanrı, insanın özgürlük nedenidir. Özgürlüğün en ileri aşaması olan imanı akılla açıklamak imkansızdır. İman, zorunluluk sonucunda ortaya çıkmaz. İmanın koşulu özgür olmaktan geçer ve bu sebeple iman açıklanamaz.

Nihayet iman paradoksal ve hatta saçmadır. Burada onun öznel görünümü söz konusudur. Oysa, gösterilebilen, anlaşılabilen şey; bilinir, görülür, ona inanılmaz. O halde iman nesnel hiçbir belirlilik takdim etmez, üstelik yine en azından o, aklın tam olarak kurban edilmesiyle ancak mümkündür...Credo quia absurdum=Saçma olduğu için inanıyorum (Reneaux,1994: 14).

İman ve özgürlük arasındaki ilişkiye değinen bir diğer filozof da Gabriel Marcel'dir. Kierkegaard'ın imanı en özgür birey edimi olarak nitelemesi ve imanın ancak özgür seçimle mümkün olabilecek bir 'ben-sen' ilişkisi olarak görmesi Marcel'in fikirleriyle benzerlik göstermektedir. Marcel'e göre:

İman özgürlük alanıdır. Her 'ben-sen' ilişkisi 'başvuru-cevap' ilişkisi ve yalnızca özgürlük temelindeki bir diyalog olarak düşünülebilmesi sebebiyle iman da 'iman eden kişi' ile 'Mutlak Sen' arasındaki özgürlük esasına dayalı bir

ilişkidir. İman yalnızca sübjektif bir evetleme değildir, onun reddedilebilme yada inkar edilebilme imkanı da vardır. Diğer bir deyişle, iman, inanmamayı da seçebilme imkanı da olan bir varlığın, özgür bir edimle inanmayı seçmiş olmasıdır. Bu sebeple, ancak özgür bir canlı için söz konusu olan bir edimdir (Koç, 2004: 212).

İman kavramı Kierkegaard açısından özgürlük çerçevesinde anlaşılan bir edimdir. O, kişinin Tanrı ile özgür olarak ilişki kurduğunu belirtmekten başka bir de Tanrı'nın her zaman her yerde hazır olduğunu da belirtir. İmanın özgürlük ile ilişkili olması nedeniyle kaygı ile de ilişkisi bulunmaktadır. Kierkegaard, kaygının inançla aşılacağını belirtir. Bu yüzden inanç ile ilgili olan kaygı daha önemlidir.

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 ve hiçbir dedektif, kaygı kadar kurnaz bir şekilde zanlısının üzerine onun en zayıf anında nasıl saldıracağını yada kendisini yakalayabileceği bir tuzağa doğru nasıl çekeceğini bilmez; ve hiçbir dikkatli yargıç itham edilen kişiyi kaygı kadar nasıl sorguya çekeceğini ve test edeceğini anlamaz; o suçluyu, ne eğlence ile, ne gürültü ile, ne iş esnasında, ne gündüz, ne gece elinden kaçırmaz (Kierkegaard, 2004: 232).

Kaygı özgürlüğün bir imkanı olarak varoluş yolunun en önemli öğelerinden biridir. Kişinin benlik arayışında onu seçimlerine yönlendiren ve seçimlerine ahlaki geçerlilik kazandıran, benliğini kurmasına yardım eden bir öğedir. Kaygının bu misyonu özgürlüğün dışı vurumudur. Özgür olmayan kişi ne kaygıyı yaşar, ne imana sahip olur, ne de bir benliğe sahip olur.

## SONUÇ

Varoluşçuluk akımının öncülerinden olan ve varoluşçuluğun bir felsefe akımı olarak ortaya çıkmasında büyük katkıları olan filozof şüphesiz ki Soren Kierkegaard'dır. Kierkegaard, kendi dönemine kadar işlenmemiş kavramları felsefi literatüre kazandırmış ve kavramların önemini vurgulayarak anlamlandırmıştır. Kendisinden sonra gelen birçok varoluşçu filozofu da etkileyen Kierkegaard'ın oluşturduğu kavramsal çerçeve yada muhteva, varoluşçuluk akımının genel havasına da ilham kaynağı olmuştur.

Kierkegaard, insan varlığını yada doğru ifadeyle insan varoluşunu ele alma tarzıyla diğer filozoflardan farklılık arz etti. Özellikle Kant ve Hegel gibi sistematik filozofların insanı da herhangi bir kavram gibi tanımlamaları ve tek bir insan varlığından ziyade insan denildiğinde genel bir insan tanımı yaparak, insanı nesnelleştirmeleri ile insanın hak ettiği değeri bulamadığını ve varoluşun göz ardı edildiğini düşündü. Kierkegaard, insanın tümel olarak tanımlanan bir varlık olarak görülmesiyle, duygularının ve psikolojik yanının da görmezden gelindiğini düşünür. Ona göre insan, soyut ve nesnel kategoriler ile açıklamayacağı gibi, yalnızca düşünen ve edimlerde bulunan bir varlık da değildi. İnsan, düşünen, edimlerde bulunan, kendi varoluşunu oluşturabilen, duygularını derinden yaşayan, biyo-psiko-sosyal bir varlıktır.

Kierkegaard, insanı öznel bir çerçeveden ele alır. Bu açıdan o, insan için her şeyin öznel olduğunu göstermeye çalışır. İnsanın önceden tasarlanmış ve belirlenmiş, değişimi ve gelişimi kısıtlayan bir doğası olmadığı gibi insan öznel bir varlıktır, özgürdür ve her insan kendi özgür iradesiyle öznel benliğini oluşturabilir. İnsan öznel davranışlarda bulunur ve hakikatler de bu bakımdan insana özgüdür. İnsanın bu öznel varoluşu içinde değişim esastır. Yani insan benliğini kurabilme yetisine sahip olduğu gibi kurduğu benliğini geliştirme olanaklarına da sahiptir.

Kaygı, Kierkegaard'ın '*Kaygı Kavramı*' adlı eserinde yoğun olarak ele aldığı ve günahın insandaki psikolojik belirtisi olarak gördüğü kavramdır. Kaygı, insanın dünya ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkmakla birlikte, kendisini yaşanan an'da gösteren, gelecek karşısında duyulan ve günahla birlikte varlık kazanan, varoluş yolunun uyarıcı gücü olarak değerlendirilebilir. İnsanın varoluşunu yapılandırmasında etkin bir rol

oyunayan kaygı, bu özelliğiyle psikolojik anlamından sıyrılarak, ontolojik bir anlam kazanır. Kaygı, nesnesi belirsiz bir hiçlik durumu olarak insanı hiçlikten kurtarmak adına olanaklarına yöneltir ve olanakları arasından seçim yapmasına yön verir. Bu yüzden kaygı, gelecek içindir çünkü olanaklar gelecek zaman içinde mümkündür. İnsan olanaklarını tüketemeyeceğine göre, kaygıdan tam anlamıyla da kurtulamaz. Kaygı, insanın seçimlerine yön vermesi bakımından olumlu bir nitelik taşır. Bu duruma günlük yaşamımızdan örnekler vermek de mümkündür. Sözelimi, üniversiteyi bitiren bir kişi mesleğini icra etme konusunda kaygılanır. Çünkü okuldan mezun olmak ona tam anlamıyla bir şey kazandırmaz. Bunun için kaygısını en aza indirmek için iş arar, sınavlara girer ve bunların içinden bir seçimde bulunur. Yaptığı seçim de kişiye iyi bir iş imkanı sunar. Yani kaygı, kişiye bir anlamda yol göstererek en doğru seçimi yapmasına yardım eder.

Kierkegaard'ın kaygı kavramı bağlamında ele aldığı kavramlardan birisi olan masumiyet kavramı, insanın günah işlemeyen önceki suçsuz ve bilinçten yoksun durumunu ifade eder. Bu yüzden masumiyet kalıcı bir şey olmamalıdır. İnsan eğer varolmak istiyorsa ve benliğini kurmak istiyorsa, masumiyetini yitirmelidir. Masumiyet, bir hiçlik durumudur ve hiçlik insanı kaygılı yapar. Dolayısıyla masumiyetin hiçliği bir kaygı olanağıdır. Kaygıyı yaşamaya başlayan kişi, masumiyet durumundan sıyrılır ve varoluş yoluna girer. Düşüş kavramı ise insanın bu dünyaya fırlatılmışlığıdır. Bu dünyaya fırlatıldığını fark eden kişi, dünyaya yabancılaşır. Nesnelere ve diğer varlıklara yabancıdır. Kişi bu durumdan kurtulmak ister ve dünyanın anlamsızlığını anlamlandırma çabası içine girer. Dünyayı anlamlandırmak isteyen kişi artık bilinçlenmiştir ve kaygıyı derinden yaşayan kişidir.

Özgürlük kavramı ise kaygı ile daha çok ilişkili olmakla birlikte, aslında Kierkegaard'ın felsefesinin geneline yayılan bir kavramdır. Ona göre özgürlük, insanın varoluş yolundaki tamamlayıcı ögesidir. Çünkü insan özgür olarak seçimlerde bulunarak varoluşunu anlamlandırır. Varolmak isteyen insan aslında özgür insandır. Ancak özgürlük herhangi bir şeye göre belirlenemeyeceği için bir sınırsızlık anlamı taşımasına rağmen, kaygı özgürlüğü sınırlar. Kaygı, özgürlüğün baş dönmesidir. Kaygı, insana özgürlüklerinin sınırlı olduğunu hatırlatır ve dolayısıyla olanaklarının da sınırlı olduğunu vurgular. Olanaklar sınırlıdır çünkü insan sonlu bir varlıktır. Dolayısıyla sonlu varlığın sınırsız olanaklara sahip olması mümkün değildir. Özgürlük de insan için bir

olanaktır. Çünkü bazen insan estetik varoluşta olduğu gibi özgürlüğü özgür olmayış olarak seçerek, yaşamına zorunluluğun hakim olmasını isteyebilir. Bunların dışında özgürlük ve kaygı karşılıklı olarak birbirlerini beslerler. Kişi kaygılı oldukça özgür olurken, özgür oldukça da kaygılı olur. Bu bakımdan özgürlük ve kaygıyı ayrı düşünmek imkansızdır.

Kaygı, insanın varoluşunun belirsizliğini ve sürekliliğini vurgular. İnsan kaygıdan kaçamaz çünkü benliğini kaygı sayesinde kurar ve geliştirir. Kaygı, insanın ontolojik niteliği olarak kendi olma gücüdür. Kaygı, Kierkegaard'ın temel kavramlarından biri olmakla birlikte özgürlük ile ayrılmaz bağlantısı sebebiyle Kierkegaard'ın görüşlerinin geneline yayılan bir kavramdır. Onun öznelliğe yaptığı vurgu, insan için mutlak ve değişmez hakikatlerin olmayışı, varoluşun belirsizliği gibi sebepler, kaygının önem derecesini artırır.

Kierkegaard, kaygıya ontolojik anlam yüklemekle kalmaz ve onu günah kavramıyla da ilişkilendirir. Kaygı, günah işleyen insanın ruh durumudur. Dolayısıyla varoluş yoluna girmenin koşulu da günah işlemekten geçer. Tanrı'ya yapılan bu başkaldırı sonucu kişi kaygılanır ve kaygıdan kurtuluşun, benliğin gerçek anlamının Tanrı'da olduğunu düşünerek ancak iman ile mümkün olabileceğini düşünür. Günah işleyerek suçlu konuma gelen insan, bu durumun yarattığı kaygıdan ancak iman vasıtasıyla kurtulabilir. İman vasıtasıyla kaygıdan kurtulan insan ise özgür olur ve benlik bütünlüğüne ulaşır. Kierkegaard'ı imana götüren sebep ise 'Nasıl Hıristiyan Olurum?' sorusunun cevabını arama amacıdır. Ona göre gerçek Hıristiyan Tanrı huzurunda günah işleyen ve kaygılanan ama sonunda pişman olarak iman edendir.

Kaygı kavramı görüldü üzere Kierkegaard felsefesinin geneline yayılan bir kavram olmakla birlikte, Kierkegaard tarafından farklı olarak yorumlanan bir kavramdır. Kierkegaard'a göre kaygı insanın varoluşunu belirleyen bir ruh durumudur. Bu nedenle kaygının bir anlamda insanın varolma bilinci olduğu söylenebilir. Kaygıyı derinden yaşayan insan seçimlerine ahlaki geçerlilik kazandırır ve varoluşunu gerçekleştirir. O halde gerçek anlamda varolmanın koşulu kaygıyı fark etmekten geçer. Kaygıyı fark etmenin yada yaşamının derecesi ise kişiden kişiye farklılık gösterir. Çünkü kaygı öznedir. Her bireyin kaygıyı ne derecede yaşadığı, onu ne kadar derinden



hissettiği varoluşa yaklaşma derecesini belirler. Çünkü her insan bir bireydir ve birey olarak insanı varolmaya götürecektir şey de kaygıdır.

Kierkegaard'ın varolma bilinci olarak gördüğü kaygı kavramının, felsefesinin geneline yayılan bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, başlı başına bir varoluş felsefesi yapmıştır. Bu sebeple de kaygıyı tek başına açıklamamıştır. Kaygıyı, günah, masumiyet, özgürlük, iman, benlik ve varoluş alanlarıyla birlikte yorumlayarak kaygının açılımlarını ortaya koymuştur. Buna dayalı olarak Kierkegaard felsefesinde başlı başına kaygı kavramını çekip çıkartmak ve kaygının tanımını yapmak neredeyse imkansızdır ki tanım yapmak varoluşçu felsefe için kabul edilmeyen bir şeydir. Kierkegaard'ın tanımlamalara kavram açıklamalarına karşı çıkışı nedeniyle bu yolu seçmesi yani açıklama yapmaktan, tanım yapmaktan kaçınması onun en spesifik niteliklerinden biridir.

Son olarak kaygı kavramının kullanım anlamının felsefe ve psikolojide farklı olduğunu söyleyebiliriz. Kaygı, psikolojide ağırlıklı olarak insanın yaşadığı bir ruhsal bunalım ve daralma olarak tanımlanmıştır ve ruhsal bunalımdan öte açılımlarına yada kişilik üzerindeki yaratıcı ve kurucu etkisine değinilmemiştir. Yalnızca birkaç kişilik psikologu kaygının kişilik kurmada rolü olduğunu belirtmiştir. Ancak felsefede kaygı, ruhsal bunalımdan öte insanın benliğinin kurucu ögesi olarak görülmüş ve varoluşa götüren uyarıcı güç olarak görülmüştür. Felsefe kaygıyı insanın benliği ve varoluşunu yönlendiren, kuran ve insanı diğer canlılardan ayıran bir şey olarak görmüştür. Bu nedenle de bir anlamda psikolojinin eksik bıraktığı anlam boşluğunu felsefe doldurmuştur.

## KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. (Yedinci basım). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Barrett, W. (2003). *İrrasyonel İnsan*. (Çev. Salih Özer). (Birinci basım). Ankara: Hece Yayınları.
- Blackham, H. J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (Çev. Ekin Uşşaklı). (Birinci basım). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*. (Birinci basım). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Cauly, O. (2006). *Kierkegaard*. (Çev. Işık Ergüden). (Birinci basım). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Cevizci, A. (2005). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. (Altıncı basım). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. (Birinci basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Cüceloğlu, D. (1991). *İnsan ve Davranışı*. (İkinci basım). İstanbul: Remzi Kitabevi A.Ş.
- Çüçen, K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. (Üçüncü basım). Bursa: Asa Kitabevi.
- Dağ, İ. (1999). Psikolojinin Işığında Kaygı. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. (6). 181-189.
- Davison, D. C. ve Neale J. M. (2004). *Anormal Psikolojisi*. (Birinci basım). Ankara: Türk Psikologları Derneği Yayınları.
- Demirhan, A. (2003). *Kierkegaard ve Din*. (Birinci basım). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

- Deren, S. (1999). Angst ve Ölümlülük. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. (6). 111-126.
- Ditfurth, H. (1991). *Korku ve Kaygı*. (Çev. Nasuh Barın). (Birinci basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ersevım, İ. (2005). *Freud ve Psikanaliz'in Temel İlkeleri*. (Üçüncü basım). İstanbul: Assos Yayınları.
- Freud, S. (1984). *Psikanalize Giriş*. (Çev. Günsel Koptagel İlal). (Üçüncü basım). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Geçtan, E. (2005). *Psikanaliz ve Sonrası*. (On Birinci basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gödelek, K. (2010). *Kierkegaard*. (Birinci Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Güçlü, A. Uzun, E. Uzun, S. ve Yolsal, Ü. (2002). *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. (Birinci basım). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gündoğdu, H. (2007). Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 7(1). 95-131.
- Karakaya, T. (2004). *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*. (Birinci basım). Ankara: Elis Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1992). *Either / Or*. (Trans. Alastair Hannay). (First published). London: Penguin Books.
- Kierkegaard, S. (2002). *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*. (Çev. Süha Sertabiboğlu). (Üçüncü basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2004). *Kaygı Kavramı*. (Çev. Vefa Taşdelen). (Birinci basım). Ankara: Hece Yayınları

- Kierkegaard, S. (2005a). *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*. (Çev. Doğan Şahiner). (Birinci basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2005b). *Kahkaha Benden Yana*. (Çev. Nedim Çatlı). (İkinci basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2007). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu). (Dördüncü basım). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2008). *Korku ve Titreme*. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). (Dördüncü basım). İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2009a). *Evliliğin Estetik Geçerliliği*. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). (Birinci basım). İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2009b). *Etik/Estetik Dengesi*. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). (Birinci basım). İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Koç, E. (2004). *Gabriel Marcel ve Sadakat*. (Birinci basım). Ankara: Art Basın Yayın.
- Magill, F. N. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*. (Çev. Vahap Mutal). (İkinci basım). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Mounier, E. (2007). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. (Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu). (İkinci basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Özer, K. (2008). *Kaygı: Sınanma Duygusuyla Baş Edebilme*. (Dördüncü basım). İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Reneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. (Çev. Murtaza Korlaelçi). (Birinci basım). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Sağun, G. (2003). *Kierkegaard'da Kaygı ve Özgürlük*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Sartre, J. P. (2007). *Varoluşçuluk*. (Çev. Asım Bezirci). (Yirminci basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Sayar, K. (2000). Anksiyete: Özgürlüğün Baş Dönmesi. *Defter*. 13(39). 72-83.
- Soykan, Ö. N. (1999). Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. (6). 41-62.
- Taşdelen, D. (2003). Kierkegaard'da Varoluşçu Mantık Olarak "Ya/Ya da" Hegel'in Mantığı İle Benzerlikler ve Farklılıklar. *Felsefe Dünyası*. (37). 159-172.
- Taşdelen, V. (2004). *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*. (Birinci basım). Ankara: Hece Yayınları.
- Yalom, I. (1999). *Varoluşçu Psikoterapi*. (Çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit). (Birinci basım). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- West, D. (2008). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (Çev. Ahmet Cevizci). (İkinci basım). İstanbul: Paradigma Yayınları.