ASOS JOURNAL

The Journal of Academic Social Science

Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 7, Sayı: 99, Aralık 2019, s. 505-521

ISSN: 2148-2489 Doi Number: <http://dx.doi.org/10.29228/ASOS.37392>

Yayın Geliş Tarihi / Article Arrival Date
21.09.2019

Yayınlanma Tarihi / The Publication Date
29.12.2019

Sibel KADIOĞLU

Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Felsefe Grubu Eğitimi (DoktoraÖğrencisi)
sibelflsf@gmail.com

Prof. Dr. Emel KOÇ

Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı
emelkoc@gazi.edu.tr

KIERKEGAARD FELSEFESİNDE BİREYİN “ETİK VAROLUŞ” TARZININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Öz

Kierkegaard, çağının hâkim düşünce geleneği karşısındaki sorgulayıcı tavrı ve insanın yaşam alanına dönük önemli düşünceleri ile felsefe tarihinde yerini almıştır. O, diyalektik ve ironik yöntemi, edebi üslupla birleştirdiği eserleri ile okuyucuyu, kendi yaşamına dönük içsel bir sorgulamaya çağırmaktadır. Onun özellikle Kant ve Hegel’in aklı merkeze alan felsefeleri karşısında geliştirdiği, bireyin varoluşunu anlamlandırmaya yönelik öznel hakikat anlayışı, bizi yeniden insan doğası üzerine düşünmeye zorlamaktadır. Kierkegaard, bir öğreti niteliği taşımayan ahlak anlayışında, evrensellik ve akılsallık ilkelerini tartışmaya açar. O yaşam alanında bireyin içsel yönelimi sonucu yaptığı seçim ve eylemleri, kendi hakikatine ulaşması noktasında değerli bulur. Bu çalışmada Kierkegaard felsefesine bütünlüklü bir yapı kazandıran varoluş alanları içerisinde bireyin etik konumu ele alınırken, ‘etiğin askıya alınışı’ problemi ile Kierkegaard’ın hedef olduğu eleştiriler değerlendirilecektir. Evrensel etik değerler karşısında bireyin Tanrı huzurunda varoluşunu öne çıkaran Kierkegaard’ın yaşam alanına dönük radikal görüşleri, yaşayan somut bir birey olabilmenin çağımızda yitirilen önemi karşısında denge sağlayıcı niteliği ile tartışılmaya devam edecektir.

Anahtar kelimeler: Kierkegaard, etik, birey, varoluş, öznellik, içsellik.

EVALUATION OF THE "ETHICAL EXISTENCE STYLE" OF THE INDIVIDUAL IN KIERKEGAARD PHILOSOPHY

Abstract

Kierkegaard has taken its place in the history of philosophy with its questioning attitude towards the dominant tradition of thought of the age and important thoughts about human life. He calls the reader to an internal questioning of his own life with his works that combine dialectic and ironic method with literary style. His understanding of subjective truth, for making existence of individual meaningful, which he developed especially against Kant and Hegel's ratio-centered philosophies, compels us to consider the nature of human again. Kierkegaard leads the discussion of the principles of universality and rationality in the non-doctrinal morality. He finds valuable that individual's choices and actions as a result of internal orientation in the living space, in point of reaching his own truth. In this study, while examining the ethical position of the individual within the realms of existence that gives Kierkegaard philosophy an integrated structure, 'the problem of suspension of ethics' and the criticisms that Kierkegaard is targeted will be evaluated. Kierkegaard's radical views on the field of life, which emphasize the existence of the individual in the presence of God in the face of universal ethical values, will continue to be discussed with the quality of balance in the face of the lost importance of being a concrete individual in our age.

Keywords:Kierkegaard, ethic, individual, existence, subjectivity, inwardness.

1. Giriş

1813 yılında, Danimarka'nın Kopenhag kentinde dünyaya gelen Kierkegaard, entelektüel bir çevrede geçen sıra dışı yaşamı, özgün ve çarpıcı fikirleri ile felsefeye yeni ufuklar kazandıran düşünürlerdendir. Mevcut etik anlayışlarına karşı takındığı eleştirel tavrı ve felsefesindeki öznel birey vurgusu ile dikkat çeken Kierkegaard kendisine önemli varoluşsal tecrübeler sağlayan, felsefi ilgiye değer bir yaşam sürmüştür. Onun yaşamında, başta kendisine kaygı yüklü bir dinsel bağlılık aşıl原因an babası olmak üzere ailesinin ve nihayete erdiremediği aşkı Regine Olsen'in etkisi büyüktür. Eserlerinde arka planda tuttuğu yaşamının, okuyucular tarafından çalışmalarının yorumlanmasında referans olarak kullanılmaması için çaba gösteren Kierkegaard'ın bu çabasına karşın onun felsefesi, kişisel varlığı ile iç içe geçmiş haldedir. Bu noktada günlüklerinden elde edilen ipuçları, onun eserlerinde yarattığı karmaşık tablonun açıklığa kavuşmasına büyük ölçüde yardımcı olur.

Kierkegaard, üstün zihinsel becerilerine karşıt bir şekilde, cazip sayılmayacak hatta alay konusu olabilecek bir dış görünüşe sahiptir. O bedeni ve ruhu arasındaki bu karşıtlığı yorucu bularak, ruhunun, bedeni için aşırı derecede güçlü olduğunu, bu güçlü ruhun, bir yandan hastalıklı haline dayanmasına yardım ettiğini, diğer yandan ise bedenini boğup ezdiğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s. 402). Kierkegaard'ın bu noktada geliştirdiği alaycı üslubu ve yaralayıcı dili ile birlikte insanlar üzerinde uyandırdığı olumsuz etki onu zaman zaman yalnızlığa itmiştir. Maruz kalınan değil, tercih edilen bu durum, onun içedönüklüğünü, melankolisini, şüpheciliği ve depresyona yatkınlığını güçlendirmiştir.

Değerli bir tercih olarak gördüğü yalnızlığının yanında Kierkegaard'ın kurgusal nitelik taşıyan sosyal yaşamı dikkat çekicidir. O kendi yaşamından beslenen bir düşünür olarak, düşüncelerini kaleme almadan önce yaşamayı, doğrudan tecrübe etmeyi seçmiştir. Hannay(2001, s.xii) onun, eserlerinin yaşamsal malzemesini kendi yaşamından sağladığını, bu yaşamın kendi kendini üreten bir tiyatro oyunu olduğunu belirtir. Yetiştirdiği dindar ve entelektüel çevre ile birlikte üniversitede teoloji eğitimini tamamlayan Kierkegaard, doktora tezine döneminin Alman idealizmine yönelik çalışmalarının aksine Antik Yunan'ın simge düşünürü Sokrates'i 'ironi' kavramı ile birlikte konu edinmiştir.

Kierkegaard Sokrates'ten aldığı ilhamla insanları, kendi yaşamlarına dönük içsel bir sorgulamaya zorlayan bir 'at sineği' olmak istemiş, bir birey olarak anılmayı arzu ettiği yaşamında (Kierkegaard, 2005, s.336) felsefenin odağını yeniden yaşayan, hissedeni, var olan insana çevirmeye çalışmıştır. O yazarlığında tezahür eden yaşama amacı doğrultusunda, kısa ömründe düşünce dünyasında derin izler bırakan önemli eserler oluşturmuştur. Kierkegaard, eserlerini Dan dilinde yazmayı tercih etmiş ve çoğunlukla takma adlar kullanmıştır. O dini içerikli eserlerini kendi adıyla, diğer çalışmalarını ise farklı takma adlarla yayınlamıştır. Takma adla yayınladığı eserlerde; insanların yaşamlarındaki boş değerleri, yanlışları görmeleri için, geniş bir yelpazede varoluşun alternatif yollarını, çeşitli yaşam biçimlerini okuyucuya sunmayı, dini eserlerinde ise okuyucuların Hristiyanlığın gerçek doğasının farkına varmalarına yardımcı olmayı amaçlamıştır.

Roger Poole (1998, s.48), Kierkegaard'ın belirli bir amaç gütmeyen, belirli bir hakikati dile getirmeyen, bir doktrin önermeyen, kişinin doğrudan kendisine mal edebileceği anlamları içeren metinler yazdığını belirtir. Kierkegaard'ın okuyucusu ile kurmak istediği dolaylı iletişim biçimi için kullandığı takma adlar; kendi perspektiflerini geliştirerek her biri kendi adına konuşan kurgusal varoluş figürleridir ve bunlar varoluşun somut olasılıklarını ortaya koymanın dolambaçlı tarzlarıdır (Cauly, 2006, s.39). O farklı kimliklerle, farklı içerik ve söylemlerle okuyucuya bir 'ya/ya da' sunma çabasıdır. Farklı düşünce ve yaşam olanaklarını göstererek, okuyucuyu kendi kararını vermeye, kendi hakikatini bulmaya yönlendirir. Kierkegaard'ın bu doğrultuda geliştirdiği felsefi söyleminde, Sokrates etkisi ile beliren ironik ve diyalektik yapı öne çıkar. "İnanılmaz bir yetenekle insanın aklına gelebilecek her şeyi sürekli olarak bir 'Sokratik ironi' süzgecinden geçirerek ve aynı zamanda diyalektiğin baskın melodisiyle bir araya getirerek estetik, psikolojik ve sosyal konuların yanı sıra metafizik içerikli konuları tartışır. Aslında Kierkegaard diyalektiğin Sebastian Bach'ıdır". (Sturzen-Becker'den akt. Gödelek, 2010, s.30)

Kierkegaard'ın felsefi söyleminde dini, edebi ve psikolojik karakter dikkat çekicidir. O eserlerindeki edebi tarz ile bireyin varoluşsal tecrübelerini açığa çıkarmada başarılı olur. Kierkegaard, bilimsel gerçeklere, teorik doğrulara ulaşmak yerine insanların yaşamlarına dokunmak ister. Bu noktada sanatın, şiirin gücüne güvenir. Hem antik hem de modern zamanların büyük filozofları ile etkileşim kuran Kierkegaard'ın dini meseleler ile meşguliyetini, zengin hayal gücü ve güçlü şiirsel anlatımı ile birleştirmesi, eleştirmenler tarafından ciddi bir düşünür olarak görülmemesine sebep olur (Evans, 2006, s.8). Eserlerindeki mantıksal tutarlılık ya da bütüncül, sistemci bir yaklaşımdan uzak, diyalektik ve ironik örgü de onun böyle bir değerlendirmeye tabi tutulmasının dayanaklarıdır. Kierkegaard ise kendisini bir düşünür olarak değil, ifade edeceklerini şiirsel ve iyi seçilmiş terimlerle sunan, ne sistem ne de kendi hakkında taahhütte bulunmayan ya da ona ilişkin vaatler vermeyen bir serbest yazar olarak tanımlar (Kierkegaard, 2011, s.49).

Çağının akademik ve dini kurumlarına bilinçli bir muhalefet geliştiren Kierkegaard; yaşamı süresince Danimarka dışında tanınmamıştır. Aslında Danimarka'da da iyi bir üne ve itibara sahip olmamıştır. Ancak kendisinin de dile getirdiği isabetli öngörüsüyle birlikte ölümünden bir yüzyıl sonra eserleri hak ettiği felsefi değeri görmeye başlamıştır. Kierkegaard'ın çağımıza uzanan en önemli etkisi, Varoluşçu felsefenin şekillenmesine yönelik katkılarıyla olmuştur. Onun Varoluşçuluğa temel oluşturan düşünceleri ilk olarak modern felsefe karşısında şekillenen hakikat anlayışında kendini gösterir. Kierkegaard'ın hakikat anlayışı onun etik alandaki bireyin varoluşuna dair görüşlerine de büyük ölçüde temel oluşturur. Onun etik anlayışında en dikkat çekici unsur ise 'etiğin askıya alınışı' probleminde kendini gösterir. Kierkegaard'ın etik anlayışına yöneltilen eleştiriler de daha çok bu zeminde yükselir.

2. Hakikat Anlayışı ile Öne Çıkan Birey

Kierkegaard felsefesinin başlangıç noktasını, çağının felsefi geleneğine yönelik tepkileri oluşturmaktadır. O modern felsefenin, en muhteşem biçimiyle bile hala yalnızca felsefe yapmayı mümkün kılan bir girişten ibaret olduğunu, Hegel'in ise bir sonuç, Kant'la başlayan ve bilme yetisine yönelen gelişmenin sonucu olduğunu belirtir (Kierkegaard, 2005, s.162). Öncesinde Descartes ile başlayan 'bilen özne'nin, akla dayalı ve mantıksal düşünmenin merkeze alınışının, Hegel felsefesinde geldiği nokta, Kierkegaard için bir bitişi temsil etmektedir ve o kendi felsefesinde, bu geleneğin sonunu getirdiğini düşündüğü değerleri, canlandırmaya çalışmıştır.

Hegel, mutlak akıl ile yükselen felsefesinde hakikati, nesnel, sistemli, bütüncül ve bilimsel bağlam içinde açıklama çabasıdadır (Hegel, 2015, s.11,12). Onun kusursuz sistemi, çalışma ilkesini ve bir 'ya /ya da' durumunu geçersiz kılan felsefesi, Kierkegaard'ın hakikat örgüsü içinde dışarıda bırakmayı tercih edeceği unsurları barındırmaktadır. Kierkegaard, Kant'ın gerçek dünyaya ilişkin doğru bilgiyi mümkün görmeyen şüpheciliği karşısında Hegel'in verdiği cevabı başarılı bulur. Ancak o hem Kant'ı hem de Hegel'i tersine çeviren bir pozisyonla Hegel'in, insan bilgisinin sınırlarını kabul eden Kantçı idealizm karşısında, mutlak/kesin bilgiyi savunuşunu aslında bir yanılsama olarak değerlendirir (Evans, 2006, s.36-38).

Kierkegaard'ın modern felsefe ile birlikte bilimsel ilerlemeye yönelttiği eleştiriler de Kierkegaard'ın hakikat anlayışına önemli bir çerçeve çizer. Kierkegaard, doğanın nesnel bir kesinlik ile açıklanmasını, insanlık adına en değerli adım olarak görmemektedir. Bilimin yaşama getirdiği faydaları, yadsımamakla birlikte insanları, bu ilerlemenin getireceği zararlara karşı uyarma çabasıdadır. Doğa bilimlerinin, insanı Tanrı'ya ulaştıracağı iddiasını, iki yüzlülük olarak nitelerken, bilimselliğin manevi alana girişinin yaratacağı tehlikeye ve bozulmaya da dikkat çeker (Kierkegaard, 2005, s.290-292). Ona göre insan varoluşu akılsal bir temelde, mutlak bir kesinlik içinde açıklanamaz. Kierkegaard insanı mantıksal ve bilimsel düşünceye konu olabilecek bir nesne olarak değil, değişken ve sınırlı varlığı ile yaşayan bir birey olarak ele almak ister. Bu noktada akılsal ve bilimsel düşüncenin soyutluğunu ve nesnelliğini başarısız bulur.

Kierkegaard için hakikat; doğanın ya da matematiksel varlıkların gizeminin açığa çıkması değil insan yaşamının gizeminin aydınlatılmasıdır. O 'niçin yaşıyorum' ya da 'nasıl yaşamalıyım' sorularına odaklanır. Hakikat de bu soruların cevabında belirir. İnsanı böyle bir hakikate bilimsel, rasyonel düşüncenin ulaştırması Kierkegaard'a göre mümkün değildir. Bu düşünme biçiminin soyutluğu, insanı genel, evrensel bir varlık olarak bütün içinde, bütünün bir parçası olarak ele alır. Hâlbuki "Nasıl yaşamalıyım?" sorusu genel olarak insanlık adına değil, bir birey olarak sorulacak bir sorudur. Zira bu sorunun cevabı kişiye özeldir, aittir, bütün insanlığı kapsa-

yıcı nitelikte değildir. Bu yüzden Kierkegaard için hakikat, öznel nitelik taşır. Hakikat benim için, bana dair hakikattir.

Hakikatin bu öznel gerçekliği karşısında, 'nesnel düşünme' bireyi kendisinden uzaklaştırır. Spekülatif düşünür için görev kendinden uzaklaşmayı gerektirir, öznel düşünür ise kendisine odaklanır, kendinden edindiği anlayış ile nasıl yaşayacağını öğrenir. Nesnel düşünme kavramsallığı ile sonsuz, zamansal ve uzamsal olmayan nitelik taşır. İnsan varlığı ise sonlu, sınırlı ve geçici varlığı ile kavramsal olmanın uzağındadır. Dolayısıyla bireyin varoluşu ile ilgili kesin sonuçlar değil, yaklaşık hakikatler söz konusudur. Modern felsefenin taşıdığı 'kesinlik ve evrensellik arzusu' Kierkegaard felsefesinde bireyin yaşamına, varoluşuna dair yanlış bir ölçüt olarak değerlendirilir. Soyut düşüncenin, kavramsallaştırarak, soyutlayarak, sabitleyerek açıkladığı insanın sadece nesnel varlığıdır. İnsan varoluşu ise bu açıklamadan çok daha fazlasıdır. Aklın sınırlarını aşan insan varoluşu açıklanmak için başka araçlara gereksinim duyar. Kierkegaard varoluşu anlamının ya da açıklananın yolunun 'içe dönme' olduğunu savunur. İçe dönmeden yoksun olan nesnel, soyut düşünme ona göre psikolojik bir tuhafıktır, hastalıktır. Böylesi bir düşünme kendinden vazgeçistir, bir tür intihardır (Marino, 2001, s.25). Kierkegaard'ın bireyin varoluşunu anlamlandırmaya yönelik öznel hakikat anlayışı, hakikati epistemolojik alandan yaşam alanına, etiğe kaydırır. Onun öznellik öğretisi bizi yeniden insan doğası, felsefi girişimin sınırları, karakteri ve imanın doğası üzerine düşünmeye zorlar.

3. Kierkegaard Felsefesinde Öznel Varoluş

Descartes, Kant ve Hegel felsefelerinde; 'birey', bilen bir özne olarak konumlandırılmıştır ve varoluşun diğer olanaklarından yoksun bırakılmıştır. Hegel'in akılcı sistemi bireyi bir varoluş olarak değil bir kavram olarak mantıksal bütünlük içinde ele almıştır. Onun bilimsel ve bütüncül yaklaşımı içerisinde her bir ögenin değeri ancak bu bütün içindeki konumuna, bu süreçteki, diyalektik gelişimdeki yerine göre bir anlam ifade eder. Her öge gibi birey de bütünün bir parçası durumundadır (Hegel, 2015, s.114,129,145). Bu saf düşünme sistemi, kategoriler ve kavramlar arasındaki zorunlu ilişkileri göstermeyi amaçlar ve böylesi bir sistemde duygulara, yaşam deneyimlerine yer yoktur. Çünkü bunlar mantıksal zorunluluktan yoksun olmalarından ötürü dünyanın açıklanmasında temel oluşturamazlar (Kurtoglu, 2008, s.160). Bireyin varoluşsal olanaklarının taşıdığı, 'değişkenlik', 'kesinsizlik', 'öznellik' ve 'içsellik' gibi unsurların nesnel ve mantıksal, akılcı sistemler içerisinde yer bulamaması, bireyin varoluşsal yönünün unutulmasına, onun bir nesne gibi değerlendirilmesine yol açmıştır.

Kierkegaard, bu düşünme biçiminin açıklamada yetersiz kaldığı 'varoluşa' odaklanır. Ona göre varoluşa, mantıksal bir kesinlik içinde sınır çizilmesi mümkün değildir. Çünkü 'varoluş' esnek bir anlayış gerektirir. Bu noktada Kierkegaard için varoluşun mantıksal bir tutarlılıkla açıklanması değil onun olduğu gibi tasvir edilmesi daha uygun bir yoldur. O varoluşun iletilemez, anlatılamaz ve tanımlanamaz içeriği karşısında varoluşu tanımlamak değil, onu tasvir etmekten yanadır ve daha çok bireyin varoluşunu nasıl anlamlı kılacağı konusuyla ilgilenir.

Varoluşçu geleneğin öncüsü olarak, varoluşu ve düşünceye önceleyen Kierkegaard için bireyin seçim ve eylemleri, yaşamın anlamlandırılması noktasında büyük önem taşır. O varoluşu bir devinim olarak değerlendirir. Onu devindiren önündeki olasılıklardır ve bu olasılıklar içinde seçen ve eyleyen olmak, insan varoluşu için göz ardı edilemeyecek bir gerçekliktir. Yaşamın mantıksal bir tutarlılık içinde sürmeyişi, varoluşun paradoksallığı, bireyi seçmeye, eylemeye zorlamakta ve böylece varoluşunu aktif hale getirmesini sağlamaktadır. Varoluş süreci içinde

seçim yapmanın, karar vermenin zorunluluğu içinde 'eyleyen birey' olmak da Kierkegaard için önemlidir. Yaşam, zihinde hapsolmuş düşünceler değildir. İnsan iradesinin eyleme dökülmesi, varoluş içindeki gerçek bireyi ortaya çıkarır. Kierkegaard için yaşam çözülmesi gereken mantıksal bir problem değil, tecrübe edilmesi gereken bir deneyimdir (Kierkegaard, 2016, s. 6-27).

Bireyin seçimlerinin ve eylemlerinin ulaşacağı mutlak tek bir doğru olmamakla birlikte hakikat yalnızca bireyin kendi içindir, buradaki yargı kişinin kendisidir. Varoluşun değişkenliği, paradoksalılığı içinde seçen, eyleyen birey yalnızdır, hakikat onun hakikatidir. Bunun başkası tarafından anlaşılması ya da onaylanması mümkün değildir. Kierkegaard(2011, s.123), bu yolda birlikteliği faydasız bularak yalnızlığa vurgu yapar. Ancak, birey olmanın getirdiği bu yalnızlığı kolay bir seçenek olarak değerlendirmez. Ona göre birey olarak var olmak her şeyin en korkutucusu olduğu gibi bu gerçekliği tecrübe eden kimse bunun yüceliğini ifade etmekten de çekinmeyecektir.

4. Kierkegaard'ın Etik Anlayışında Bireyin Varoluşsal Konumu

Kierkegaard'ın hakikat anlayışı ile birlikte öne çıkardığı 'bireyin özneliliği' ve 'var olmakta olan bir birey olarak yaşamını nasıl anlamlı kılacağı' problemi epistemolojinin sınırlarını aşmaktadır. Onun bu noktaya kadarki tespitleri etik anlayışının da rotasını belirlemektedir. Bireyin toplumsal alan içindeki konumunun Kierkegaard tarafından nasıl değerlendirileceği, varoluş halindeki bireyin kendi hakikatini keşfetmesi bağlamında şekillenecektir.

4.1.Kierkegaard'ın Kant ve Hegel Eleştirisi Üzerine Yükselen Etik Anlayışının Şekillenmesi

Bireyi, varoluş süreci içinde ve hakikat karşısında yalnızlığı ile öne çıkaran Kierkegaard'ın etik anlayışının şekillenmesinde döneminin etkin ahlak kuramcısı Kant ve düşüncesini karşısında konumlanarak oluşturduğu Hegel etkisi kendini gösterir. Kant'ı etik alanda önemli bir otorite haline getiren kuşkusuz onun insanı, seçimlerinin ve eylemlerinin belirleyicisi durumuna getirmesidir. Ona göre insanın kendi beni hakkında bilinci olması, kendi hareketlerini tayin etmesi, pratik bir akla ve otonomiye sahip olması insanın taşıdığı önemli değerlerdir (Mengüsoğlu, 2014, s.54, s57). Kant ahlak anlayışında bireyin sadece kendisi için değil herkes için iyi olanı gözetmesi gerektiğini, gerçekleştirilen fiillerin nihai amacının topluma faydalı olmak olduğunu belirtir. Bireyi esasında mutlu eden şey de ona göre toplum adına üstlendiği ödevidir (Kant, 1999, s.158). Kant'ın ahlak alanında insanı özgür kılma girişimi, felsefe tarihinde önemli bir adım olmakla birlikte onun bireyin kendi uyacağı yasaları belirlerken aklın izini sürmesi, evrenseli gözetmesi gerekliliği Kierkegaard tarafından tartışılır. Kant, dışarıdan dayatılan ahlaki kurallar yerine bireyin kendi belirlediği ahlaki ilkelere riayetini etik bir çözüm olarak sunarken, evrensellik ve akılsallık ile bireyin seçim ve eylemlerine bir çerçeve çizmiş olur (Friedman, 1986, s.7, 16).

Hegel de Kant gibi insanı, kendinin bilincinde olan bir varlık olarak görür ve bu düzeyi bilinçten sonra gelen 'özbilinç' olarak adlandırır. Hegel bireyin özbilinç olarak varlığını başka özbilinçlerin varlığına bağlar. Birey özbilincine başkaları ile girdiği somut ilişkiler sonucunda ulaşabilir. Bireyin başkaları ile olan ilişkisi 'efendi-köle' bağlamında gerçekleşir. Kendisini bir başka özneye kabul ettiren birey, efendi konumuna ulaşır. Ancak efendinin, kendisini kabul ettirdiği köle artık bir nesne hale geldiğinden, efendi kendisini bir özneye, bir öz bilince kabul ettirmiş olamayacak ve isteği doyuma hiç ulaşamayacaktır. Bu açmaz, efendinin trajedisi olarak kabul edilir (Hegel, 2015,s. 77-85). Efendi- köle ilişkisinde, bu kısır döngünün fark edilmesi ile

her 'özne' karşısındakini bir 'nesne' değil bir 'özne' olarak kabul ettiğinde bireyler özbilinçlerine ulaşabilir. Hegel'in mantıksal bütüncül sisteminde özbilinçlerin evrensele katılımı nihai amaçtır (Hegel, 2003, s.64). İnsan tikel (köle) ve tümel (efendi)in sentezini gerçekleştirerek toplum ve devlet içinde mutlu olabilir. Kölelik ve efendilik ortadan kalkmadıkça, evrensel uzlaşım da bireysel doyum da gerçekleşemez (Bozkurt,2011, s.64). Böylece birey evrenselin içinde, evrensel ilkelere bağlılıkla mantıksal bütünün bir parçası olur.

Hakikat alanında bireyi elimine eden, ahlak alanında da bütüncül sistemin yararını gözetten görüşler sunan Hegel'e göre özbilince ulaşmış birey burada kalmamalı, kendini evrensele yükseltmelidir. Onun için saf öznelcilik ve içe dönüklük gerçekte 'kaçınılması gereken' şeylerdir (Copleston, 2010,s.56). Kant ve Hegel bu noktada bireyin ahlaki eylemlerinde evrenseli gözetmesi gerektiğinde hem fikirdir. Kant her ne kadar seçen ve eyleyen özneyi öne çıkarmış, Hegel de bireyin kendine dair bilincini bir koşul olarak vermiş olsa da her ikisi de aklın ve evrenselin sınırları içinde bireyi konumlandırır. Kant'a göre etik görevler özgürlük içerir çünkü onlar benim kendimi rasyonel bir varlık olarak belirlediğim kurallardır. Hegel'in düşüncesi de aynı çizgide, mutlak, evrensel ve rasyonel nitelik taşır. Ona göre gerçekten özgür olan insan rasyonelleşme sürecinin gereğini yerine getirendir. Kant ve Hegel için özgürlük uyumdan gelir. İnsanın genel insanlığa katılımıyla insan tamamlanır. Düşünce, evrensel eylem ile özgürleşir. En özgür bilinç soyut ve evrensel akla ulaşmış bilinçtir (Maybee, 1996, s.403).

Kierkegaard; Kant ve Hegel'in bireyin varoluşunu, evrensel ve akılsal sınırlar içinde anlamlandırmalarını hatalı bulur. O insanın seçim ve eylemlerinin gerçekleştiği yaşam alanında aklın hâkim olamayacağını düşünür ve özellikle doğa bilimlerinin, etik alanda varlık göstermelerinin yanlış olduğunu savunur. Ona göre "etiğin fizik olarak ele alınması, etiği bir yanılsamaya dönüştürecek, etik, ortalamalarla istatistiksel olarak ele alınacak ya da doğa kanunlarında dalgaların hareketinin hesaplandığı gibi hesaplanacaktır." (Kierkegaard, 2005, s.289). Kierkegaard böyle bir yaklaşımın, yaşam alanına dair hakikati veremeyeceğini belirtir.

Düşünce ve varlığı birleştiren, düşünce ve eylem arasındaki ayrımı elimine eden, eylemin entelektüel teorilerinin karşısında olan Kierkegaard, çağının aşırı düşünmeden muzdarip olduğunu ve akıl yürütme eyleminin etik bir kaçamak olduğunu savunur. O akıl ve eylemi yöneten otorite arasındaki bağı kesmeye çalışır (Marino, 2001, s.54). Ona göre etik sadece 'bilmek' ile değil 'kendini bilmek' ile de ilişkilidir. Sadece bilmek eylemin açıklanması için yeterli değildir. Düşünce dünyası olasılıklar esasına dayanır ve olasılıktan aktüele geçiş asla otomatik ve zorunlu değildir. Eylem, akıl yürütmeden daha farklı bir şeyler gerektirebilir. Bu yüzden Kierkegaard için tüm gerçeklik, gömülü bir özdür ve bu öze ulaşmak için akıldan başkasına da ihtiyaç vardır (Evans, 2006, s.315,317).

Kierkegaard için her duyguyu, her tutkuyu ve her türlü ruh halini düşüncenin soğuk düzeni altında zapt etmek, esnek ve yumuşak, kayıp ve kaybolmuş insan varlığına karşıt bir şekilde, her zaman tetikte ve bilinçli olmak ruhsal bir bozukluktur (Kierkegaard, 2014, s.80). Kant'ın duygusal hayatı ihmal eden ahlak anlayışı ve öznelliği kaçınılması gereken bir durum olarak niteleyen Hegel karşısında Kierkegaard evrensele bağlı olmayı bir çeşit kölelik olarak görür. Bu bireyin içselliklerinin evrensele, akılsallığa teslimidir. Bu teslimiyet kişisel bakış açısından ve içtenlikten yoksunluğu gerektirir. Kierkegaard ise bunu yaşamdan kopuş olarak niteler.

Kierkegaard, etik alanda bireyin 'içe dönmesini' öncelikli bir adım olarak değerlendirir. Bireyin, içe dönük olarak sorduğu 'nasıl yaşamalıyım' sorusunu sormaya, spekülâtif düşüncenin engel oluşturduğunu savunur. Bu soru kolektif olarak sorulacak bir soru olmadığı gibi cevabına da birey yalnızca 'içedönük' sorgulamayla ulaşabilir. Bu noktada 'etik alanda olmak', 'özel olmak' anlamına gelir ve etiğin merkezi Kierkegaard için başkalarından, bireyin kendi benliğine kayar. Kierkegaard bu bakımdan Hegel felsefesini etikten yoksun olmakla suçlamaktadır. Hegel felsefesi, "Nasıl yaşamalıyım?" sorusunu cevaplamaz. Bu soruyu cevaplamak kişinin özel görevidir. Hegel felsefesinde bir maddeye dönüşen özne Kierkegaard'ın öznesinden farklıdır. Hegel için birey ya da özne nihayetinde kavramsallaştırılmış sosyal bir terimdir (Kwak, 2001, s.4).

Kierkegaard'a göre Hegel ahlaki kararın alınmasında bireyin rolünü azaltmak suretiyle yanlış bir eğilim sergilemektedir. Ona göre Hegel yaşama dönük etik soruyu kasıtlı olarak engellemiştir. Bu soru Hegel'in unuttuğu insan varoluşunun koşullarına yöneliktir. Kierkegaard, mevcut ahlak öğretilerinin karşısında 'insanın neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini' buyurmaz. Çünkü onun dikteci olmayan ahlak anlayışında öne çıkardığı 'öznellik' ve 'içsellik', onu mutlak bir 'iyi-kötü' belirleniminden alıkoyar. Bireyin 'nasıl yaşamalıyım' sorusuna bulacağı özel cevap mutlak 'iyi- kötü' belirleniminin dışında olma olasılığı taşır (Kierkegaard, 2005, s.218).

Kant, ahlaki seçimin bazı temel prensiplere uygun olması gerektiğini savunurken Kierkegaard'a göre evrensellik ve akılsallık seçimin hâkimi olduğunda bireyin iradesi zayıflar. Kaynağı içsel olmayan, evrensellik ve akılsallık ilkeleri gözetilerek alınan kararlara bireyin bağlanması mümkün değildir. Kierkegaard için 'bireyin özgür iradesi' ahlak alanındaki etkinliği için temel koşuldur. O yaşam alanında bireyin içsel yönelimi sonucu yaptığı seçim ve eylemleri kendi hakikatine ulaşması noktasında değerli bulur. Seçimleri ile var olan birey için olasılıklar arasında kendi için olanı seçmesi bireyi; kaygı, umutsuzluk, günah ve pişmanlık durumları ile karşı karşıya getirir. Bu şekilde etik alana dâhil olan 'psikolojik durumlar'; etiğin, bireyin içsel bir meselesi olduğu savını güçlendirir.

Kierkegaard'ın Kant ve Hegel eleştirileri doğrultusunda şekillenen etik anlayışı sadece bir karşı duruşu değil, olumlamayı da içerir. Onun diyalektik bir yöntemle oluşturduğu eserlerinde Kant ve Hegel'i olumlayıcı söylemlerine rastlamak mümkündür. Kierkegaard'ın etik anlayışındaki Hegel ve Kant karşısındaki bu kabul ve reddedişler onun 'varoluş alanlarını' tasvirinde belirginleşir. Bu noktada bu varoluş alanlarındaki bireyin etik konumunun değerlendirilmesi Kierkegaard'ın etik anlayışını daha açık hale getirecektir.

4.2.Estetik Varoluş Alanındaki Bireyin Konumunun Etik Açısından İncelenmesi

Kierkegaard felsefesinde okurun bütüncül bir anlam yakalamasını kolaylaştıran varoluş alanları, bireyin önüne konulmuş 'yaşam seçenekleri', 'benlik biçimleri' ya da 'kendi olma tarzları' olarak da görülmektedir. Kierkegaard kişiye 'estetik', 'etik' ve 'dinsel' olmak üzere üç varoluş olanağı sunar ve bu varoluş olanaklarının gereklerini ortaya koymak yerine daha çok bu alanların tasvirini yapar. Tasvirler her bir alanda temsili kişiler üzerinden ilerler ve her varoluş alanı için belirleyici olan durumlar kendini gösterir. Bunlar estetik alan için 'zevk', etik alan için 'onur', dinsel alan için 'ıstırap'tır. Kierkegaard için bu alanlar zorunlu ve doğal süreçler ya da yaşam içerisinde geçilmesi gereken aşamalar değildirler. Birey özellikle 'sınır durumlar' içerisinde yaptığı özgür seçimler ile bu varoluş alanlarından birine dâhil olur. Bu noktada varoluş

alanları içerisinde bireylerin konumu sabit değildir, farklı seçimler onu farklı alanlara taşıyabilir ya da geri döndürebilir.

Kierkegaard aslında bireyi şu soru ile baş başa bırakır. “Kendin için mi, başkaları için mi yoksa Tanrı için mi yaşayacaksın?” Kierkegaard’ın kendi yaşamındaki seçimi ‘Tanrı için yaşamak’tan yanadır. Bütün varoluş alanları, kişinin yaşamı için makul yönlendirici ilkeler içermesine rağmen o dinsel alanı betimlemek için çok daha fazla lehte çaba sarf eder. Çünkü bu onun kendi seçimidir. Ona göre diğer iki kürenin yıllar boyunca savunucuları olmuştur. Ancak Kierkegaard’ın anladığı şekliyle dinsel varoluş alanının savunucusu yoktur (Anderson, 2014, s. 62). Bu yanlılığına rağmen Kierkegaard her bireyin kat etmesi gereken güzergâhı gösteren ideal bir ilerleme düzeni kurmuş değildir (Cauly, 2006, s.104).

Kierkegaard, başyapıtı ‘Ya/Ya da’ya ‘Baştan Çıkarıcının Günlüğü’ başlığı altında estetik varoluş alanı ile başlar. Çoğunlukla estetik ve etiğin işlendiği eserin bu bölümünde Kierkegaard, Johannes ve Cordelia karakterlerinin aşkı üzerinden bu alanın tasvirini yapar. Bir estet olarak karşımıza çıkan Johannes’in yaşamını bina ettiği unsur ‘zevk’ olarak kendini gösterir. Estetik alanda gizlilik isteyen kabul görmez duygular ve eylemler söz konusudur. Bu alanda birey başkaları ile olan ilişkilerini maskeleri ile sürdürür (Kierkegaard, 1992, s.249,479, 527).

An’da yaşayan estetin yaşamı, şimdiye adanmış bir yaşamdır. Geçmişin yükü üzerinde değildir. Kendi benini öne alarak yaptığı seçimler ise gerçek seçim değeri taşımaz. Çünkü estetin seçimleri içsel seçimler değildir ve sorumluluk kabul etmez. Estetik alanda birey, sosyal rolleri ve yükümlülükleri kendine tamamen uzak ve yabancı görür. Toplumun ‘iyi-kötü’ yargıları onu ilgilendirmez. Bu alan, kendi için yaşama ve dolaysız yaşam alanıdır. Vicdan da bu alanda etkin değildir (Kierkegaard, 1992, s.252, 485).

Estetin etik konumu, kendi tensel benliği ile belirlenmiştir. Zevk unsurunun motive ettiği seçim ve eylemlerde ahlaki ilke ve değerlerin yanı sıra ötekinin varlığı da etkin değildir. Estet bağlanmaktan kaçınır, özgür varlığını korumak ister. Kendisi dâhil hiçbir şeyin sahibi olmadığı gibi kaybedecek bir şeyi de yoktur. Estetin istikrarsız varoluşu ‘sahip olma’nın yükümlülüğünü alma cesaretinden de yoksundur (Kierkegaard, 1992, s.269). Onun karşısında öteki olarak konumlanan kişi aşkının nesnesidir. Tutkulu bir aşkı arzulayan estet, etiğin ilkeleri çerçevesinde bağlanacağı bir eşin peşinde değildir. Onun daha çok tensel arzuların tatminine yönelik sevgiliyle kurduğu bağda, ötekinin varlığı etkin değildir. O yaşadığı ilişkiye toplum önünde bir resmiyet kazandırmayı istemez. Etik çerçeveye dâhil olmak istemeyen estet; nişanlanmayı ve evliliği içerdiği etik yönü ile sıkıcı ve saçma bulur. Ona göre “Estetik gök kubbe altında her şey ıslık ıslık, hoş ve geçicidir, etik sahneye girdiğinde ise her şey sert, köşeli ve bitmez tükenmez bir sıkıcılıktır.” (Kierkegaard, 1992, s.305, 313).

Estetik varoluş alanında bağlanmaktan, sahip olmaktan kaçınan estet, zevk peşindeki yaşamını acıdan uzak tutmayı başaramaz. Haz anları, ardında doyumsuzluğu, boşluğu ve acıyı yaşatırken, kişiye karamsarlık, çöküntü ve yaşamın anlamsızlığını bırakır. Bu durum estetin yaşamında dengeli bir bütünlüğü ve birliği engeller. Estet, içsel olarak felakete sürüklenirken manevra alanı daralır ve kendisini içinden çıkamayacağı kısır bir döngünün içinde bulur (Kierkegaard, 1992, 251). Bu yüzden kendisi ile uyumsuzluk içindedir, iç huzurdan yoksundur. Kierkegaard’a göre estetin sürüklendiği bu an; onu, ya etik alana yöneltecek ya da estetik alanda devam etmesine yol açacak kritik bir seçim ile karşı karşıya getirir. Estet, etik çerçevede bir

bağlanmayı seçerek etik alana dâhil olur veya etiğin yükümlülüklerinden kaçınarak estetik alanın boşunallığında salınmaya devam eder.

Kierkegaard bu noktada estetin yaşamını değerli kılabilecek sanat unsuruna dikkat çeker. 'Baştan Çıkarıcının Günlüğü'nde Johannes, aşkın hem bir bileşeni hem de bir gözlemcisidir ve yaşadığı aşk üzerinden aşkın sorgulamasını yapar. Bu durumu Kierkegaard, şiirsel bir yaşam sürdürme çabası olarak değerlendirir ve estetin kendini yükseltebileceği bu şiirsel yaşam olanağını olumlar (Kierkegaard, 1992, s.305, 314). O estetin yaşadığı böyle bir aşkın, kadınlara fiziksel anlamda sahip olmak değil onlardan sanatsal anlamda zevk almakla ilgili olduğunu söyleyecektir (Kurtoglu, 2016, s.91). Kierkegaard'a göre etik alana dâhil olamayan bireyin bu alanda 'kendini olma' olanağı, bu sanatsal tavra sahip olmakla gerçekleşebilir.

4.3.Etik Varoluş Alanında Bireyin Konumunun İncelenmesi

Kierkegaard'ın 'Ya/Ya da' adlı eserinin ikinci bölümü, etiğe geçişi anlatır. Yargıç Wilhelm üzerinden estete öğütler eşliğinde etik yaşam tasvir edilir. Yaşamının boşunallığını, kendi hiçliğini fark eden estet, kendisini iyi ve kötü arasında yapacağı kritik bir seçim karşısında bulur. İyiye yönlendireceği iradesi onu etik alana taşıyacaktır. Bu seçim aynı zamanda bireyin 'kendine dönük' seçimidir. Estetik varoluşun yaşattığı umutsuzluk, ona özgür ve sorumlu bir kişilik olarak kendi yaşamını kurma yönünde bir karar aldırır. Kendi benliğini seçme ve üstlenmeye yönelik bu girişimi, estetik yaşamın umutsuzluğunu çözer. Bu onun estetik yaşamın gizlilik, depresyon, melankoli, aldatıcı tutku ve umutsuzluk durumları karşısındaki zaferidir (Taşdelen, 2004, s.199-220). Kişi böylece kendisini etik olarak seçer ve estetiği mutlak olarak dışlar. Estetik faktör, kişinin gündelik olarak 'ne olduğudur', etik faktör ise kişinin 'ne olarsa o olmasıdır' (Kierkegaard, 1992, s.485-492).

Kierkegaard'ın etik alan tasviri Kant'ın koşulsuz buyruğunun bir yansıması olarak değerlendirilmektedir (Anderson, 2014, s. 63). Ancak Kierkegaard'daki etik buyruğun, bireyin bir yasa koyucu olarak değil, daha çok uygulayıcı olması ile birlikte Hegelci söyleme daha yakın olduğu söylenebilir (Taşdelen, 2004, s. 200). Burada öne çıkan nitelik, evrenselliktir. Etik olarak iyi insan, bütün insanlar için iyi bir şeyler yapmak ister. Birey kendisini bu şekilde evrensel içinde ifade etmek kendini evrensele açmak durumundadır. Bunu yaparken de kendi tekilliğini, öznelliğini de iptal etmesi beklenir (Kierkegaard, 2011, s.100).

Etik alan 'evrensel' olduğu için bu alandaki seçim ve eylemler anlaşılabilir, açıklanabilir nitelik taşır. Bireyin etik görevi kendisini gizleyen örtüyü atmak ve kendisini evrenselde ifşa etmektir (Kierkegaard, 2011, s.131). Etik alanın 'trajik kahraman' olarak adlandırılan ideal karakteri, kendini ve kendisine ait her şeyi evrensel olan için feda eder. Eylemi ve her duygusu evrensele aittir, evrenselde açığa vurulmuştur (Kierkegaard, 2000, s.186). Etik alanda kişi, kendisini evrenselin yararına bir göreve adamıştır. Görev, onun en iç doğasının ifadesidir. Etik birey, estetin aksine içsel bir huzura ve güven duygusuna sahiptir. Çünkü eylemleri şeffaf, anlaşılabilir ve açıklanabilir (Kierkegaard, 1992, s.548).

Bu noktada etik alanda 'nesnel' düşüncenin hâkimiyeti belirgindir. İçtenlikten yoksun olan nesnel kişi evrenselin onayına ihtiyaç duyar ve bu ihtiyaç bireyin kişiselliği üzerinde boğucu bir etki yaratır (Maybee, 1996, s.400-402). Etik alanın bireyi 'evrensel' ve 'içsel' olan arasında yaşadığı çelişkide kendine karşı acımasız ve suçlayıcıdır. Bireyin görevi, bu alanda aynı zamanda kendisini, içselliğin belirleyiciliğinden yoksun bırakmak ve ona dışsal bir ifade ver-

mektir. Birey bunu yapmaktan kaçındıkça, duygu, ruhsal durum vs.nin içsel belirleyiciliğinde kalmak istedikçe günah işlemektedir (Kierkegaard, 2011, s.116). Kierkegaard 'sınanma' olarak nitelediği bu durumlarda bireyin yapacağı seçimlerin varoluş biçimini değiştirmeye yönelik olacağını belirtir. Kierkegaard'ın geçiş alanı olarak tanımladığı etik varoluş alanı ve bu alanın mensubu etik birey, yüzünü hem estetiğe hem de dinsele çevirmiştir. Kişinin evrensele değil, kendi bireyselliğine dönmesinde estetik unsurlar devrede ise o estetik alana, dinsel unsurlar devrede ise dinsel alana geçiş yapacaktır.

4.4. Etiğin Askıya Alınış Problemi

Etik alanda bireyin karşılaşılabileceği sınanma durumları, onun önüne başka bir varoluş olanağını çıkarır. Kierkegaard'ın kendi yaşam idealinde en yüksekte gördüğü dinsel varoluş alanı, bireyin 'Tanrı huzurunda' kendi hakikatine ulaşacağı alan olarak belirir. Bireyin dinsel alana geçiş süreci 'sonsuz teslimiyet' aşaması olarak değerlendirilir ve 'sonsuz teslimiyet'ten sonra da bireyin yalnızlığı, içselliği, kişiselliği ile Tanrı'ya bağlandığı 'iman' gelir.

Etik alan için evrensel olan aynı zamanda 'kutsallık' niteliği taşır. Etiğin koyduğu görevler adeta Tanrı'ya karşı görevler olarak kabul edilir (Kierkegaard, 2011, s115). Etik alandaki kişi kendisini evrensel olarak ifade edemediği, kendi içsel varoluşunu öne çıkardığı durumlarda kendisini günahın içine düşürebilecek bir 'sınanma' yaşar. Bu durumda kendini evrenselde ifşa ederek kabul ettirebilirse etik alanda kalmaya devam edebilir. Ya da başka bir varoluş biçimini seçebilir (Kierkegaard, 2011, s.131). Kierkegaard 'etiğin askıya alınması'nı içeren bu sınanma durumunu Hz İbrahim'in öyküsü üzerinden işler. Hz İbrahim'in Tanrı'dan gelen emir ile kendi oğlunu kurban etme girişimi, etik ilkeleri çiğnemeyi gerektiren, aynı zamanda Hz İbrahim'i adeta bir katil durumuna düşürecek olan seçimin sonucudur. Bu noktada Kierkegaard, Hz İbrahim'in eylemini meşrulaştıracak, haklı hale getirecek bir temel kurmaya çalışır.

Sınanma durumunda, evrenseli değil, Tanrı'yı önüne koyan birey diğer insanların onayladığı normal ahlaki kuralları ihlal etmeye çağrılır (Barrett, 2003, s. 169). Kişinin kendini ifade alanı, evrensel olmaktan çıkar. Kendi 'tekilliği' ile 'evrenseli' karşısına alarak, evrensel üzerine yükselir. Bu 'sonsuz teslimiyet' noktasında etik çiğnenmiş değildir, sadece daha 'yüce' bir talep için askıya alınmıştır. 'Tanrı'ya karşı ödev' ile 'etik ödev' ile birlikte etik ve dinsel varoluş alanlarında bir gerilime işaret eden Hz İbrahim'in eylemini haklılaştıran tek dayanak, etik ödevin 'teleolojik' olarak askıya alınmasıdır. Hz İbrahim, eylemi ile etiğin ötesine geçer. Onun eyleminin etiğin nesnel ve evrensel ölçütleri ile anlaşılması mümkün değildir. Kierkegaard'a göre etiğin ilkeleri, böylesi olağandışı durumlarla baş etmede yetersizdir. Hz. İbrahim'in eylemi, Tanrı karşısında birey olarak doğrudur, ancak etik olarak değildir. Tanrı karşısında olmanın etik görevleri tamamlamaktan daha önemli olması ya da bireysel olanın evrenselin üstüne çıkması etik çerçevede kabul edilebilir değildir. Ancak Kierkegaard için 'kendi olma' yolunda nihai bir noktada, böyle yüce bir adım 'Tanrı huzurunda kendi olabilmek' için zaruridir.

Etik alandan dinsel alana geçişi sağlayan bu adım ile kişinin, kimin için yaşadığı cevabı ya da öteki olarak kimi benimsediği değişmiş olur. Etik alanda başkaları için var olan birey, dinsel alanda kendini Tanrı'nın huzurunda bulur. Etik alanda kendinden evrensel için vazgeçen birey Tanrı'nın huzurunda evrenseli geride bırakıp kendi içsel varoluşunu öne çıkarır. Kierkegaard, bireyin evrensel karşısında kendisini tekillik içinde ifade etmesini, estetik ve dinsel alanın ilginç benzerliği olarak yorumlar (Kierkegaard, 2010, s.66). Kişinin Tanrı'yla en doğru biçimde ancak bir birey olarak bağlantı kurabileceğini belirtir (Kierkegaard, 2005, s.406).

4.5. Dinsel Varoluş Alanında Bireyin Konumunun Etik Açısından İncelenmesi

Kierkegaard felsefesinde 'etiğin askıya alınması' bireyin etik alandan dinsel alana geçişinde karşımıza çıkan bir durum olmakla birlikte, bireyin dinsel alanda varoluşunu gerçekleştirebilmesi için 'etiğin askıya alınması'nın zorunlu olup olmadığı bilinmemektedir. Kierkegaard, Hz İbrahim üzerinden örneklendirdiği böylesi bir sınanma deneyimini dinsel alanın zorunlu koşulu olarak göstermemektedir. Ancak o, bireyin dinsel varoluş içerisinde, etik ilkeler ile ters düşebileceği durumların varlığını vurgulamak istemektedir. Kierkegaard bu sınır durumların ideal karakterini 'iman şövalyesi' olarak adlandırır ve bu karakteri Hz İbrahim üzerinden tasvir eder. Kierkegaard 'Korku ve Titreme'de (2011, s.105-107) yaptığı tasvirde, 'iman şövalyesini' etiğin 'trajik kahramanı' ile karşılaştırarak ilerler. Trajik kahraman, etiğin sınırları içinde kalır, İman şövalyesi ise eyleminde etiği aşar, etiğin dışında daha yüce bir 'telos' ile etiği askıya alır. Bu eylemin evrensel ile bağı yoktur, bu tamamen özel bir girişimdir. Trajik kahraman ahlaki erdemi ile yücelmiş iken Hz. İbrahim tamamen kişisel erdemi nedeniyle yücedir. Hz İbrahim'in karşı karşıya olduğu 'ayartma' Hz. İbrahim'i Tanrı'nın isteğini yerine getirmekten alıkoyacak etiğin kendisidir. Onun görevi, tam olarak Tanrı'nın iradesinin ifadesidir.

Trajik kahraman kısa süren mücadelesi sonrasında evrenselin güvenini ve huzurunu elde ederken iman şövalyesi sürekli tetiktir, çünkü o sürekli bir 'sınanma' içindedir. Trajik kahramanın arkasındaki evrenselin desteğine rağmen iman şövalyesi yalnızdır, korkutucu sorumluluğu omuzlarında yapayalnız yürür. Onu kimse anlamaz, o kendini kimseye açıklayamaz (Kierkegaard, 2011, s.126-128). Bu noktada Kierkegaard'a göre Hz İbrahim'i yüceleştiren, onu imanın babası yapan; en değerlisini Tanrı'nın emri ile kurban ederken onun bir şekilde kendisine geri verileceğine dair umududur, imanıdır. Tanrı'nın varlığına iman, Hz. İbrahim'in zaten sahip olduğu bir şeydi, onun ispatlamak zorunda olduğu şey, Tanrı'nın İshak'ı öldürmesi emrini yerine getirebilse bile sonunda İshak'tan yoksun bırakılmayacağına olan inancıdır. Hz. İbrahim, bu yaşamda İshak'ı 'absürd'ün gücüyle geri getirme olasılığına inanmıştır. Bu iman, bu cesaret, bu umut ona İshak'ı geri getirmiştir. Çünkü "Yalnızca ıstırapı bilen huzuru bulur, yalnızca dünyanın altına kadar alçalan sevdiğini kurtarır ve yalnızca bıçağını çeken İshak'ı alır." (Kierkegaard, 2011, s.23,69).

Bu iman hamlesi, 'belirsizliği bir araç olarak kullanmak' ve 'varlığını inanç içinde bulmak', mutlak bir seçimle, ebedi olanı seçmenin ve ebedi olanı kendi içinde doğrulamanın tek yoludur. Bu içkinliğin ilk eylemidir, fani dünyanın terk edilışıdır. Karar kişinin kendi sorumluluğudur (Blackham, 2012, s.24). İman, Kierkegaard için bireyin varoluşunun en yüce ifadesidir. Ancak bu yücelik paradoksal içeriği ile akli zorlamaktadır. Hz İbrahim, İshak'ı kurban etmeye istekli olmasına rağmen, o Tanrı'nın İshak'ı ondan istemeyeceğine inanmıştı. Aslında bunu ondan isteyen Tanrı'nın bir sonraki anda talebini geri çekmesi absürttü ve Hz İbrahim absürdün gücüne inanmıştı. Kierkegaard'a göre imanın bu diyalektiği diyalektiklerin en arısı ve en üstünüdür (Kierkegaard, 2011, s.79,80).

İmanın bu absürd içeriği ile birlikte dini olanın etik ile ilişkisinde ortaya çıkan paradoks da bireyi iman noktasında ciddi bir güçlüklerle karşı karşıya getirmektedir. Hz. İbrahim'in öyküsünde insan hayatının en kutsal etik kesinliği (bir babanın oğlunu öldüremeyeceği), inancın belirsizliğine boyun eğmektedir, nefret uyandırıcı ve kişiyi acımasızca yaralayan ve aklın tamamıyla lanetlediği şey, onun doğru olduğunun kesinliği ile değil, karar yoluyla yerine getirilir (Blackham, 2012, s.13). Teleolojik olarak etiği askıya alan birey haklılığından nasıl emin olabilir? İşte bu paradoks, imanın gizli olduğu yer burasıdır. İman bu noktada, tekil bireyin evren-

selden yüce olması, 'tekil bireyin evrensel ilişkilerini mutlakla ilişkisi yoluyla belirlemesi', 'mutlakla ilişkisini evrensel ilişkisi yoluyla belirlememesi' paradoksudur (Kierkegaard, 2011, s. 109, 117). İmanın paradoksu; tekil bireyin aracı terimini yani, evrenseli kaybetmesidir. Bu paradoks bir yandan aşırı egoizmin ifadesini ve diğer yandan en mutlak adanmışlığın ifadesini içinde barındırmaktadır. İmanın kendisinin, evrensel girişine aracılık edilemez zira böyle bir durumda iman iptal edilecektir. İman böyle bir paradokstur ve tekil bireyin kendisini başkası tarafından anlaşılabilir hale getirmesi olanaksızdır. (Kierkegaard, 2011, s.18)

Kierkegaard, dinsel varoluş alanında özellikle bireyin içine düştüğü paradoksla birlikte 'günah' kavramını irdeler. İbrahim'in oğlunu kurban etme eylemi, evrensel etik değerler gözetilerek ele alındığında bir 'günah' olarak değerlendirilmektedir. Kierkegaard 'Korku ve Titreme'de (2011, s.116) bu durumu şöyle ifade eder; "Yaşama etik perspektiften bakıldığında bireyin görevi, kendisini içsellik belirleyiciliğinden yoksun bırakmak ve ona dışsal bir ifade vermektir. Birey bunu yapmaktan kaçındıkça, duygu, ruhsal durum vs.'nin içsel belirleyiciliğinde kalmak istedikçe ya da buna tekrar kapıldıkça, günah işlemektedir." Hz. İbrahim'in Tanrı'nın emrini yerine getirme eyleminin etik açıdan 'günah' olarak değerlendirilmesi, günah kavramının farklı açıklamalarını beraberinde getirmektedir. Kierkegaard bu çelişik durumu 'Kaygı'(2015, s.6-14) adlı eserinde aşmaya çalışır. Günahın farklı alanlarda nasıl ele alındığına değinir. Günahın estetik alanda çelişik, trajik ve komik nitelik taşıdığını belirtir. Günahın psikolojik değerlendirmelerini eleştirir. Günah; bir hastalık, anormallik, zehir ya da uyumsuzluk olarak bahsedilmesini yanlış bulur. İdealleştirilmiş etik alan içerisinde günahın nasıl yer bulabileceğini sorgular ve etik alanda bireyin günah işleme seçeneği ile birlikte etiğin ideallliğini yitirdiğini belirtir. Kierkegaard, insan doğasına dair günahı olanaklı kılan psikolojik değerlendirmeyi doğrularken bu olanağın etik içerisindeki konumunu sorunlu bulur.

Kierkegaard, hem psikolojinin hem de etiğin günaha yaklaşımını aslında yetersiz bulur. O 'nevrus günah' kavramından başlayarak günahın kalıtsallığını sorgular ve bu bağlamda Hz İsa'nın konumunu değerlendirir. O geleneksel etik ve dini değerlendirmelere karşıt bir biçimde günahı olumlayan bir yaklaşım içerisindedir. Günahı dinsel alanda bireyi Tanrı'nın huzuruna koyan, taşıyan, Tanrı ile karşı karşıya getiren bir durum olarak değerlendirir. Bireyin mutlak ile böyle bir ilişki kurmasına olanak tanıyan bu durum bireyin kendi içsel sorgulamasını gerçekleştirmesine, kendi hakikatini aramasına, Tanrı karşısında kendi varlığını bulmasına da olanak tanımaktadır. Burada bir günaha davet söz konusu olmamakla birlikte, günahın Tanrı'ya karşı bir eylem olması sebebi ile bireyi Tanrı huzuruna çıkarması bakımından değerli bulunur.

Kierkegaard, etik ve dinin birlikteliğini yadsıyan bir tavırla Tanrı ile kurulan etik bir ilişkiyi reddeder. Hem Hz İbrahim'in eyleminden yola çıkarak işlediğimiz imanın paradoksal içeriği hem de günah kavramına yönelik değerlendirmeleri ile Kierkegaard Tanrı'yı etik bir Tanrı haline getirmenin, inanma duygusunu tahrip edeceğini belirtir. Böyle bir ilişkide ahlaki kaygıların öne geçeceğini, imanın etiğin evrensel beklentilerinin gerisinde kalacağını vurgular. Etik alanda yapabileceğinin en iyisini yapmak önemli iken dinsel alanda, Tanrı'dan gelen emir ve lütuf ile Tanrı'nın huzuruna 'tutku' ile birey olarak yükselme vardır. Burada bireyi evrenselin üstüne çıkaran Tanrı'nın lütfüdür (Kierkegaard, 2009, s.112-114). Kierkegaard, imanı, Tanrı ile olan 'kişisel' bir ilişki olarak görür ve bu ilişkinin etiğin evrensel değerleri ile çelişebilecek koşullar yaratabileceğini belirtir. Bireyi, Tanrı ile olan ilişkisinde evrenselin üstüne çıkaran bu değerlendirme Kierkegaard'ın etik anlayışına yönelik tartışmaların da merkezini oluşturur.

Kierkegaard felsefesinde dinsel alanda etiğin evrensel değerleri karşısındaki bireyin konumu 'öteki' problemi açısından da önemlidir. Etik varoluş alanında bireyin, toplumun ya da başkalarının beklentilerine yönelik eylemlerini olumlayan, bu gerçekliği kabul eden Kierkegaard dinsel alanda 'öteki'ne yönelik değerlendirmelerini farklılaştırır. O bireyi Tanrı'nın huzuruna yalnız olarak koyan iman anlayışında, başkalarının beklentilerini dışarıda bırakır. Kierkegaard kendi eylemleri için dayanak noktalarını kendileri dışında başkalarında arayanları 'düşük mizaçlılar' olarak adlandırır (Kierkegaard, 2011, s.88). Başkalarının beklentilerine göre davranmayı bir kayboluş olarak gören Kierkegaard bunu Tanrı'nın lütfüne karşı bir hainlik olarak değerlendirir. Çünkü Tanrı insana 'ben olma' hakkı vermiştir, başkalarının arasında gizlenerek ben olmaktan kaçınmak korkaklıktır (Moore, 2001, s.25). Sosyal beraberliğe verilen önem, bireyi Tanrı'nın karşısında değil, ötekiler karşısında konumlandırır. Kierkegaard etik alanda sosyal beraberliğin rolünü kabul eder, fakat insanların topluca Tanrı karşısında bulunamayacağını belirtir (Maybee, 1996, s.391). Tanrı'dan gelen her çağrı tek kişiyedir, tek bireyedir. Kişinin kurtuluşu 'tek başına' gerçekleşecektir.

Kierkegaard dinsel alanda bireyin karşısına alacağı 'öteki'ni Tanrı olarak belirlerken toplumsal birlikteliği dışarıda bırakır gibi görünür. Ancak toplumsal birlikteliğin değerini dışlamayan Kierkegaard bu etik soruna farklı bir çözüm önerisi getirir. Kierkegaard'da komşu sevgisi bağlamında ortaya çıkan bu çözüm yine Tanrı ile ilişki çerçevesinde şekillenir. Başkalarına, dostluk, evlilik ya da kurumsal bağlarla bağlanmaya eleştirel yaklaşan Kierkegaard arada orta terim olarak Tanrı'nın bulunduğu 'komşu sevgisini' onaylar. Onun bu açıklamalarının kaynağını Hristiyanlıktaki 'komşunu sev' öğretisi oluşturmaktadır. Kierkegaard birine ya da bir şeye haddinden fazla bağlılığın, bu tutkulu bir aşk, ya da bir meta bağımlılığı olabilir, bağlanılan şeyi adeta Tanrı yerine koymaya dönüşmesini bir tür putperestlik olarak değerlendirir. Ona göre gerçek bağlanma yalnızca Tanrı'ya karşıdır (Morris, 1989, s.27). Ancak Tanrı'dan ötürü diğer varlıkların sevilmesi ya da diğer varlıklara bağlanılması olumlanabilir.

Kierkegaard'ın anlayışında komşu sevgisinin kaynağı Tanrı sevgisidir. Burada Tanrı karşısında sevgi bağlamında eşitlik durumu vardır. Farklı olan ancak sevgide eşit hale gelir ve anlayış ancak eşitlikte ya da birlikte vardır (Kierkegaard, 2013, s.20). Hristiyanlıktaki "Gördüğü kardeşini sevmeyenin görmediği Tanrı'yı sevmesi mümkün değildir." düsturunu benimseyen Kierkegaard komşu sevgisini mükemmel ve eşitleyici olarak görür (Moore, 2001, s.57-62). Kierkegaard komşu sevgisinin diğer bağlanmalardan farklı olarak bireyin kendiliğini artıracığı, benliğini koruyacağı görüşündedir. Erotik bir aşkta kaybolan benlik, komşu sevgisinde varlığını koruyacaktır. Bencilce duygular bu ilişkide kabul görmez, kaynağının Tanrı olduğu sevgi eşitleyici bir bağ kurar (Brothers, 1999, s.65- 67). Ötekinin konumu böylece Tanrı kaynaklı olarak komşuya kayar.

5. Sonuç

Kierkegaard'ın 'komşu sevgisi' bağlamında belki de radikalliğini yitiren, etik alanda bireyi öne çıkarırken diğer yandan aklın, seçimlere dayanak olan otoritesini sorgulanır hale getiren tavrı, birçok düşünürün eleştirilerine hedef olmuştur. Etik alandan dinsel alana geçişte aklın rehberliğinin yadsınması, bireyin seçimlerinde yalnız ve desteksiz bırakılması, Kierkegaard'ın etik anlayışının sağlam bir temelden yoksun olduğu iddiasını ortaya çıkarmaktadır. MacIntyre (2001, s.245-248), Kierkegaard'ın, aklın bireye aralarında seçimler yapabileceği olanaklar sunmaktan daha fazlasını yapamayacağını savunduğunu belirtir. O Kierkegaard'ın tavrını salt irras-

yonalist bulmamakla birlikte onun Hristiyanlığın ve bireyciliğin gelişiminde aşırı uç bir noktada durduğunu ifade eder.

Kierkegaard'ın hakikat anlayışına yönelik irrasyonalist eleştirisi etik alanda nihilist ve immoralist iddiaları ile birleşir. Bu iddialara dayanak; hem 'Korku ve Titreme'de iman, akla ve etiğe aykırı bir eylem olarak göstermesi, hem de 'Felsefi Fragmanlar'da ve 'Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar'da Hristiyanlığın entelektüel içeriğinin akılla kavranılmasının mümkün olmayan bir paradoks içerdiğini belirtmesidir. Kierkegaard kendisinin irrasyonalist ya da immoralist olarak adlandırılmasından endişe etmemektedir. 'Korku ve Titreme'de de aslında imanın ahlaka karşıtlığı ya da imanın ahlaki eylemleri azalttığı fikri söz konusu değildir. Kierkegaard, etik alanın evrenselliğini, anlaşılabilirliğini kabul ederken, toplumun genelini iyiliğini gözetmeyi de esasında yadsımaz. Ancak Kierkegaard bireyi, kendi olma mücadelesinde, etiğin sınırlarının dışına çıkaracak adımlar olduğunda, bireyin etiğin ilkeleri ile çelişebileceğini vurgulamak istemiştir ve böyle varoluşsal anlarda kişinin kendisini evrenselde değil, farklı bir düzlemde 'iman' düzleminde ifade etmesini yüceltmıştır. Burada şüphesiz özgür ve yalnız bireyin evrenseli dışarıda bırakan seçimleri gündeme gelecektir.

Evrensel etik değerler karşısında bireyin varoluşunu öne çıkaran Kierkegaard'a göre birey akli zorlayan, aşan deneyimler yaşayabilir ya da böyle koşullarda etiğin evrensel desteği yetersiz kalabilir. Özellikle bireyin varoluş biçimini değiştiren kritik seçimler bu tür bir zorluğa sahiptir. Kierkegaard bu noktada akıldan daha fazlasına ihtiyaç olduğunu belirtirken, bireyin ihtiyaç duyduğu desteği kendi içselliğinde bulacağını belirtir. Kierkegaard, toplumsal yaşamda bireyi soyut bir varlığa, adeta bir sayıya çeviren 'düzleştirici' anlayışın karşısında yer alır. Toplumsal araçların düzenin devamı adına bireyin varoluşunu nasıl silikleştirdiğine dikkat çeker. Bu noktada basın aracılığı ile oluşan soyut insan topluluğu olan kamuyu bir hayalet olarak görür. Ona göre böyle bir yapı içerisinde bireylerin gerçek bir varlığı söz konusu değildir (Kierkegaard, 2017, s.41-49).

Onun bireyi, evrenselden kendine döndüren tavrı ahlak anlayışında 'egoist' olarak değerlendirilmesine de yol açmaktadır. İdealleştirdiği dinsel alanda insanı bir birey olarak Tanrı'nın huzurunda yalnız bırakan Kierkegaard, bireyin varoluşsal sorunlarına yönelik kolektif çözüm önerilerini de reddeder. Ancak burada Kierkegaard'ı egoist bir düşünür olarak değerlendirmek hatalı olur. Çünkü Kierkegaard evrensel değerlerin çözüm getiremeyeceği varoluşsal koşullara dikkat çeker ve bireyi öne çıkarırken varmak istediği nokta, bireyin kendi çıkarlarını gözetmesini olumlamak değildir. O, Tanrı huzurunda ya da kritik seçimler karşısında bireyin yalnız olduğu gerçeğini dile getirirken, bunun kolay bir yol olmadığını belirtir. Bunun, bireyin bencilce çıkarlarını gözetmeye yönelik bir girişim olmadığını vurgular. Zaten Kierkegaard'ın 'komşu sevgisi' bağlamında öne çıkan görüşleri, onun egoizmden ne kadar uzak olduğunu göstergesidir.

Kierkegaard etik anlayışında birey olabilmenin, içe dönüklüğün, varoluşsallığın önemini bu denli vurgularken kendisine yöneltilen eleştirileri bertaraf edecek önemli dayanaklara da sahip durumdadır. Onun yaşam alanına dönük radikal sayılabilecek görüşleri, felsefe tarihinde geline nokta denge sağlayıcı niteliktedir. Yaşayan, somut bir birey olabilmenin çağımızda yitirilen önemi karşısında onun fikirleri akılcı, soyut felsefenin geldiği noktada önemli bir karşı duruş oluşturur. Çağımız bireyinin yaşamını anlamlı kılabilme sorunu, hem bireysel yaşam alanında hem de etik alanda gücünü artırırken Kierkegaard, aldığı Sokratik ilham ve 'birey-Tanrı'

ilişkisine getirdiği yorum ile düşünce dünyasına yeni bir soluk getirmiştir. Kierkegaard, yaşanan anlam ve değer kaybı ile birlikte bireyin davranışlarında gözececeği ilkelerdeki siliniş karşısında bireye 'içe dönme' çaresini önermektedir. O, araçsal kullanımı ile birlikte yozlaşan dine karşı olan tutumu, bireyi Tanrı'nın karşısına koyan iman anlayışı ile düzeltme olanağı yaratmaktadır. Onun birey ve Tanrı arasındaki ilişkide varlığının daraldığını düşündüğümüz etik alana dair görüşleri komşu sevgisi bağlamındaki söylemleri ile işlerlik kazanmaktadır. Onu ayakları yere basan, ciddi bir düşünür olarak görmeyenlerin karşısında Kierkegaard çağının düşünsel sınırlarını aşmayı başaran bir 'birey' olarak kendini adadığı görevi büyük ölçüde ifa etmiş gözükmektedir.

KAYNAKLAR

- Anderson, S. L. (2014). Kierkegaard Üzerine. (G. Gürdal, Çev.) Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Barrett, W. (2003). İrrasyonel İnsan, (S. Özer, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.
- Blackham, H. J. (2012). Altı Varoluşçu Düşünür. (E. Uşşaklı, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bozkurt, N. (2011), Hegel. İstanbul: Say Yayınları.
- Brothers, R. (1999). 'Ethics of Ethics, Law of Laws': Kierkegaard, Levinas and the Aporia of Substantive Identity, *Sophia*, (38-2), (54-68).
- Cauly, O. (2006). Kierkegaard, (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Copleston, F. (2010). Hegel, (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Evans, C. S. (2006). Kierkegaard On Faith And The Self, Collected Essays, Texas USA: Baylor University Press.
- Friedman, R.Z. 1986, Kant and Kierkegaard: The Limits of Reason and the Cunning of Faith, *International Journal for Philosophy of Religion*, (19), 3-22.
- Gödelek, K. (2010). Kierkegaard. İstanbul: Can Yayınları.
- Hannay, A. (2001). Kierkegaard, A Biography. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2003). Tarihte Akıl, (Ö. Sözer, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W.F. (2015). Tinin Görüngübilimi, (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant I.(1999). Pratik Aklın Eleştirisi, (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi-2.
- Kierkegaard, S. (1992). Either/Or, A Fragment of Life, (A. Hannay, Trans). London, England: PenguinBooks.
- Kierkegaard, S. (2000). Kahkaha Benden Yana. (N. Çatlı, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2005). Günlüklerinden ve Makalelerden Seçmeler. (İ. Kapaklıkaya, Çev.) İstanbul: Anka Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2009). Concluding Unscientific Postscript, (A. Hannay, Trans). New York, UK: Cambridge University Press.

- Kierkegaard, S. (2010). Bilimsel Olmayan Sonlandırıcı Notlar, K. Gödelek 'Kierkegaard' içinde (s.191-257) İstanbul: Say Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2011). Korku ve Titreme. (İ. Kapaklıkaya, Çev.) İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Kierkegaard, S.(2014). Tekerrür, Deneyisel Psikolojiye Tehlikeli Bir Teşebbüs.(Z. Talay, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2015). Kaygı Kavramı. (T. Armaner, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2016).Kendinizi Sevmeyi Unutmayın. (E. M. Bozer, Çev.) İstanbul: Aylak Adam Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2017). Şimdiki Çağ: Başkaldırının Ölümü Üzerine. (B. Tokdemir, Çev.) İstanbul: Paris Yayınları.
- Kurtoğlu . D. T, (2008). Kierkegaard'da Varoluşçu Mantık Olarak "Ya/Ya Da" Hegel'in Mantığı İle Benzerlikler Ve Farklılıklar, Felsefe Dünyası, (37), (159-172).
- Kurtoğlu, D.T. (2016), Aşk ve Sessizlik Kavramlarında Bulduğum Kierkegaard ve Estetize Dönüşümler, Özne Dergisi, (25), (75-108).
- Kwak, D.J. (2001), A New Formulation of the Ethical Self through Kierkegaard's Notion of Subjectivity: In Search of a New Moral Education, Asia Pasific Education Review, (2,1), (3-9).
- MacIntyre, A. (2001). AlasdairMacIntyre, Etik'in Kısa Tarihi, Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla, (H. Hünler&S. Z. Hünler, Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Maybee, J. E. (1996), Kierkegaard on the Madness of Reason, Man and World, Continental Philosophy Review, (29), 387-406.
- Marino, G.D. (2001). Kierkegaard In The Present Age, Milwaukee USA: Marquette University Press.
- Moore, C.E. (2001). Provocation, SpritualWritings Of Kierkegaard, <http://www.brudershof.com/e-books/Provocations.htm>.
- Morris, T.F. (1989), Kierkegaard on Despair and the Eternal, Sophia, (28), (21-30).
- Mengüşoğlu, T. (2014). Kant ve Scheler'de İnsan Problemi, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Poole, R. (1998). "The Unknown Kierkegaard: Twentieth Century Receptions", (ed. A. Hannayand G. D. Marino), Kierkegaard, , s.48-76, Cambridge UK: Cambridge UniversityPress.
- Taşdelen, V. (2004). Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş. Ankara: Hece Yayınları.
- Türkyılmaz, Ç. (2016). Bunalım Çağı, KierkegaardMarx, Nietzsche, Ankara: Bibliotech Yayınları.